

Internet-Dokumenteserver der Bibliothek der Universität Konst

# Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht

*Andreas Schworck*

*Dissertation*

Universität Konstanz · Sozialwissenschaftliche Fakultät

**Konstanz 1996**

Die gedruckte Ausgabe dieser Dissertation ist erschienen 1997 im Verlag

[VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung](#)

Berlin.

Broschiert DM 46,- · ISBN 3-86135-053-X

---

**Ursachen und Konturen eines  
hinduistischen Fundamentalismus in Indien  
aus modernisierungstheoretischer Sicht**

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades Dr. rer. soc.  
im Fach Politikwissenschaft  
vorgelegt von:

**Andreas Schworck, M.A.**

eingereicht an der  
Fakultät für Verwaltungswissenschaft  
der Universität Konstanz

im März 1996

Gutachter:

1. Prof. Dr. Harmut Elsenhans
2. Prof. Dr. Detlef Kantowsky

# Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorbemerkung.....	1
Einleitung .....	4
Leitfragen und Vorgehensweise.....	15
<b>1. Begriffliches und theoretisches Umfeld des Fundamentalismus-Paradigmas .....</b>	<b>23</b>
1.1. Allgemeine Begriffsgeschichte .....	24
1.2. Die argumentative Ausgangsbasis: Die Moderne als kausale Voraussetzung von Fundamentalismus .....	33
1.3. Militante Entsäkularisierung als Krise traditionaler Religion?.....	49
1.4. Fundamentalismus als neue Form eines religiösen Nationalismus in der Dritten Welt? .....	56
1.5. Verwandte Theoriekonzepte: Nativismus und Chiliasmus .....	63
1.6. "Kommunalismus" - Über die Inadäquanz eines konzeptuellen Analyseschemas.....	73
1.7. Exkurs I: Die These vom "Hindu-Faschismus" .....	77
1.8. Die modernisierungstheoretische Sicht sozialer und politischer Mobilisierung in transitionalen Gesellschaften .....	83
1.8.1. Soziale Mobilisierung.....	90
1.8.2. Politische Mobilisierung .....	98
1.9. Schlußfolgerungen: Zur Problematik der theoretischen Konzeptualisierung fundamentalistischer Bewegungen.....	109
<b>2. Soziale und kulturelle Strukturvoraussetzungen einer virulenten "Re- Hinduisierung" in Indien.....</b>	<b>111</b>
2.1. Grundzüge einer religiösen Systematik des Hinduismus und ihr Einfluß auf die politische Lebensordnung.....	111
2.2. Homo hierarchicus"? Kastenordnung und traditionale Macht- und Autoritäts- vorstellungen im Hinduismus .....	117
2.3. Historische Spezifika der Diffusion von Modernisierung in Indien .....	124

<b>3.</b>	<b>Historische Exponenten des radikalen politischen Hinduismus</b> .....	129
3.1.	B.C. Chatterji.....	130
3.2.	Dayananda Sarasvati und der Arya Samaj .....	132
3.3.	Swami Vivekananda und Aurobindo Ghose .....	134
3.4.	B.G. Tilak und der Ganapati-Kult .....	137
3.5.	V.D. Savarkar und der Hindu Mahasabha.....	139
3.6.	Exkurs II: Gandhis Beitrag zur religiös-traditionalen Legitimierung des indischen Nationalismus.....	142
<b>4.</b>	<b>Politische Organisationen des hinduistischen Fundamentalismus seit 1947</b> .....	145
4.1.	Rashtria Swayamsevak Sangh (RSS) .....	145
4.2.	Vishwa Hindu Parishad (VHP) .....	149
4.3.	Shiv Sena (SS).....	153
4.4.	Jana Sangh (JS) .....	158
4.5.	Die BJP als Protagonist politischen Wandels .....	161
4.5.1.	Ideologie und Programmtik .....	162
4.5.2.	Wahlerfolge, Klientel und innerparteiliche Fraktionsbildung .....	168
4.6.	Die "sangh parivar" - Hindu-Fundamentalismus oder ethnisch-religiöser Populismus neuer politischer Eliten? .....	175
<b>5.</b>	<b>Konkrete Kausalbedingungen für die Konjunktur eines militanten politischen Hinduismus in Indien</b> .....	178
5.1.	Wirtschaftliche Liberalisierung und rapider sozialer Wandel .....	178
5.2.	Die Transformation des indischen Parteiensystems und eskalierende Legitima- tionsdefizite tradiertter Politik als Katalysator politischer Elitenkonkurrenz .....	184

<b>6.</b>	<b>Konfliktintensivierung durch reziproke Bedrohungsapperzeption: Die Relevanz ethnisch-religiöser "Gegen-Fundamentalismen" bei der Radikalisierung des politischen Hinduismus.....</b>	<b>193</b>
6.1.	Islamischer Fundamentalismus in Indien: <i>Jama'at-i-Islami</i> und <i>Tablighi Jamaat</i> ...	196
6.2.	Sikh-Fundamentalismus und militanter tribalistischer Protest.....	201
6.3.	Exkurs III: Die "Naxaliten" - der Sonderfall einer fundamentalistischen Modernisierungsbewegung.....	204
<b>7.</b>	<b>Die Erosion des Prinzips der Nichtpaktgebundenheit, die Transformation der Mächtekonstellation in Asien und seine Auswirkungen auf Indien .....</b>	<b>209</b>
7.1.	Existiert ein Kausalnexus zwischen dem Vakuum im außenpolitischen Selbstverständnis Indiens und der Konjunktur eines Hindu-Fundamentalismus? .....	209
7.2.	Alte und neue Konfliktlinien: Zur Rolle der islamischen Nachbarn Pakistan und Bangladesh .....	213
<b>8.</b>	<b>"Hindutva" versus "Umma": Zur strukturellen Differenzierung eines Hindu-Fundamentalismus gegenüber dem islamischen Fundamentalismus .....</b>	<b>217</b>
<b>9.</b>	<b>Schlußfolgerungen: Über den kausalen Zusammenhang zwischen partieller Modernisierung und der Genese eines hinduistischen Fundamentalismus - zehn Thesen.....</b>	<b>223</b>
<b>10.</b>	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>236</b>
	Ausblick .....	240
	Literaturverzeichnis.....	244

## **Verzeichnis der Abbildungen:**

	Seite
<b>Abbildung 1:</b> Entwicklungstypologie politischer Systeme (Almond und Powell)	43
<b>Abbildung 2:</b> Traditionale, moderne und transitionale Gesellschaften mit ihren Merkmalen und Prozessen (Resasade)	48
<b>Abbildung 3:</b> Modernisierungstheoretische und alternative theoretische Bezugspunkte	86
<b>Abbildung 4:</b> Der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Modernisierung (Lerner)	94
<b>Abbildung 5:</b> Politische Modernisierung: Macht und Stabilität im Wandel der Stadt-Land Beziehungen (Huntington)	100
<b>Abbildung 6:</b> Stadien einer sozialen Bewegung (Rammstedt)	108
<b>Abbildung 7:</b> Muslim concentrations in India (Sharma)	198
<b>Abbildung 8:</b> Strukturelle Determinanten für die Entwicklung einer fundamentalistischen Bewegung in transitionalen Gesellschaften (Schworck)	225

### **Alphabetisches Abkürzungsverzeichnis:**

BJP	-	Bharatiya Janata Party (Allindische Volkspartei)
BD	-	Bajarang Dal
CP	-	Congress Party of India
JIH	-	Jama'at-i-Islami-Hind
JS	-	Jana Sangh (Allindischer Volksverband)
m.E.	-	meines Erachtens
ML	-	Muslim League
RSS	-	Rashtria Svayamsevak Sangh (Nationaler Freiwilligenverband)
SH	-	Sonderheft
SS	-	Shiv Sena (Armee Shivas)
TJ	-	Tablighi Jamaat
VHP	-	Vishva Hindu Parisad (Weltrat der Hindus)
PWG	-	People's War Group
z.B.	-	zum Beispiel
zit.	-	zitiert

### **Fachzeitschriften/Zeitungen:**

aal	-	asien, afrika, lateinamerika
AAPSC	-	The Annals of The American Academy of Political and Social Science
A	-	Asian Survey
APuZg	-	Aus Politik und Zeitgeschichte
Auss	-	Aussenpolitik
BfduiP	-	Blätter für deutsche und internationale Politik
EaPW	-	Economical and Political Weekly
EuA	-	Europa-Archiv
FA	-	Foreign Affairs
FAZ	-	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FL	-	Frontline
FR	-	Frankfurter Rundschau
IAF	-	Internationales Asienforum
IE	-	Indian Express
IPG	-	Internationale Politik und Gesellschaft
Itod	-	India Today
IW	-	The Illustrated Weekly of India
JAS	-	The Journal of Asian Studies
JfE	-	Journal für Entwicklungspolitik
KzfSS	-	Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

LBI	-	Länderbericht Indien
MdEZW	-	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Mst	-	Mainstream
NG/FH	-	Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte
Out	-	Outlook
PSQ	-	Political Science Quarterly
SSR	-	Sociology and Social Research
Sem	-	Seminar
SR	-	Social Research
Süda	-	Südasien
Sun	-	Sunday
SZ	-	Süddeutsche Zeitung
TSI	-	Towards Secular India
TWG	-	Third World Quarterly
VRÜ	-	Verfassung und Recht in Übersee



*"Wer alles Anhängen an die Frucht der Werke aufgegeben hat, immer zufrieden ist, ohne irgendwelche Abhängigkeit, tut nichts, obwohl er sich ständig betätigt."*

**Bhagavad Gita, IV, 20**

*"Wie kann man sich selbst kennenlernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist."*

**Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre,  
Zweites Buch, Elftes Kapitel**

*"... denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf Dauer gegen sie nicht aushalten."*

**Kant, Die Religionen innerhalb der Grenzen  
der bloßen Vernunft, BA, XIX**

**Für  
Christine**

## Vorbemerkung

Die Entstehung der vorliegenden Dissertation hat jenseits der Tatsache, damit allenfalls einen weiteren Kieselstein in die weiten Gestaden der Sozialwissenschaften geworfen zu haben, für mich auch eine ganz persönliche Erfahrung über das Wesen projektgebundenen wissenschaftlichen Arbeitens mit sich gebracht: Theorie und Praxis klaffen auch im Hinblick auf die gängigen alltagsweltlichen Annahmen, wie eine solche Arbeit entsteht, letztlich doch erheblich auseinander. Oder prägnanter ausgedrückt: Die wissenschaftsromantischen Vorstellungen vom einsamen Forschungsprozeß - sie stimmen eben nur teilweise. Eher halte ich deshalb die Auffassung von *Max Frisch* für zutreffend, daß man zwar *aus eigenen Zweigen heraus zu blühen vermag, letztlich aber doch in der Erde eines anderen wurzelt*. In diesem Sinne verdankt diese Arbeit ihre Entstehung sowohl der wohlwollenden wie kritischen Unterstützung einer Reihe von maßgebenden Personen, aber eben auch günstigen Begleitumständen. Thematisch hervorgegangen ist sie aus der Faszination der mir ursprünglich völlig fremden Welt der indischen Kultur, aus der dann aber schnell ein nachhaltiges Interesse für den politischen Hinduismus hervorging. Dennoch wäre ohne die intellektuelle Ermutigung meines Doktorvaters Professor Dr. *Hartmut Elsenhans*, der mich bereits Ende 1992 zu einer Vertiefung der Thematik und zu einer entsprechenden ersten analytischen Durchdringung durch eine Magisterarbeit ermutigt hatte, auch die vorliegende Dissertation nicht entstanden. Seitdem hat mich dieses faszinierende Thema, das gleichsam mittendrin angesiedelt ist in der seit einigen Jahren weltweit zunehmenden konfliktträchtigen Wechselbeziehung von Politik und Religion, nicht mehr losgelassen.

Die hier vorliegende Studie, die im März 1996 an der Fakultät für Verwaltungswissenschaft der Universität Konstanz als Dissertation eingereicht wurde, baut nun thematisch auf dieser ersten sozialwissenschaftlichen Durchdringung des radikalen politischen Hinduismus auf. Durch ein Stipendium der *Friedrich-Ebert-Stiftung* wurde es mir ermöglicht, die angerissene Forschungsproblematik über den Zeitraum von über zwei Jahren weitgehend frei von materiellen Sorgen zu vertiefen und mich mit dem beinahe schon ausufernden theoretischen Spektrum der damit zusammenhängenden Forschungsfragen intensiv auseinanderzusetzen. Auch die Tatsache, daß sie mir bereits zum zweiten mal unkompliziert und unbürokratisch einen mehrmonatigen Forschungsaufenthalt in Indien ermöglichte, möchte ich hervorheben. Der Stiftung gebührt deshalb wegen des in mich gesetzten Vertrauens gerade vor dem Hintergrund knapper finanzieller Mittel in

der Graduiertenförderung mein großer Dank. Ohne diesen Vertrauensvorschuß wäre diese Arbeit über das Planungsstadium nie hinausgekommen. Einer Person gebührt aber in diesem Zusammenhang mein besonderer Dank: Herr Prof. Dr. *Hartmut Elsenhans* hat das Projekt über die Zeit von zwei Jahren hinweg gleichermaßen kritisch wie wohlwollend betreut und mir dennoch jenes Maß an wissenschaftlicher Freiheit gelassen, ohne die eine eigenständige wissenschaftliche Leistung, die ja letztlich nur aus der eigenen Motivation schöpfen kann, gar nicht denkbar ist. Herr Prof. Dr. *Detlef Kantowsky* hat sich freundlicherweise bereit erklärt, die Zweitbegutachtung zu übernehmen. Als einem anerkannten Indienkenner möchte ich auch ihm dafür meinen Dank aussprechen.

Eine Forschungsarbeit, die sich über einen Zeitraum von über zwei Jahren hinzieht, ist aber auch ohne die wohlwollende Unterstützung einiger Freunde und Kollegen nicht denkbar. So hat mir die Geduld meiner Lebensgefährtin *Christine Häge* oft den notwendigen emotionalen Rückhalt verliehen. *Marion Exner* war mir mit ihren routinierten Kenntnissen in der Textverarbeitung eine große Hilfe bei der Gestaltung eines publikationsfähigen Typoskriptes. Dr. phil. *Thomas Bartolosch* hat sich trotz chronischer Zeitknappheit die Mühe einer Durchsicht gemacht und wertvolle Kritik geübt. Als fruchtbar erwies sich auch die Teilnahme an einem Doktorandenseminar der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn, bei der ich die Zwischenergebnisse dieser Arbeit erstmals einem größeren Teilnehmerkreis vorstellen konnte. Herrn Prof. Dr. *Joachim Genesko* von der Universität Eichstätt habe ich in diesem Rahmen zu danken für eine wohlwollende Auseinandersetzung mit den zentralen Thesen dieser Arbeit. Erwähnen möchte ich an dieser Stelle aber auch, selbst wenn es manchem Leser ungewöhnlich erscheinen mag, meinen Kater "*Tiger*". Er hat mit mir viele lange Nächte dösend am Schreibtisch neben einem Chaos an Bücherstapeln und Notizzetteln zugebracht und mir durch seine Anwesenheit die dennoch oft verspürte Einsamkeit des Elfenbeinturms mitunter erträglicher gemacht. Es gab Momente, in denen ich ihn um seine geist- und bewußtseinsfreie Existenz beneidet habe.

Daß auch mein zweiter Forschungsaufenthalt in Indien von Oktober bis Dezember 1995 fruchtbar verlief, habe ich auch diesmal dem Wohlwollen und der Hilfsbereitschaft einiger maßgebender Personen zu verdanken. Hervorheben möchte ich in diesem Zusammenhang vor allem Dr. O.P. Sharma vom Centre for Policy Research in New Delhi, Prof. Dr. V.L. Rao vom Research and Information System for the Non-Aligned and Other Developing Countries (RIS), sowie Dr. Heinz Bongartz von der Friedrich Ebert-Stiftung in Delhi, die mir außer mit fachlichen Anregungen auch bei der Vermittlung von weiteren Gesprächskontakten hilfreich zur Seite standen. Durch zahlreiche informative Gespräche mit Sozialwissenschaftlern und Publizisten vor Ort habe ich denn

auch wichtige und weiterführende Einblicke gewonnen, wenngleich die in diesem Rahmen jeweils geäußerten Einschätzungen interessanterweise weit davon entfernt waren, zum selben Ergebnis zu gelangen. Bedanken möchte ich mich in diesem Sinne bei all denen, die sich die Zeit zu ausführlichen Gesprächen mit mir genommen haben: Dr. V.B. Singh, Dr. Asghar Ali Engineer, Sundeep Waslekar, Dr. Günter Krüger (Deutsch-Indische Handelskammer Bombay), Prof. Ahmad Imtiaz, Yubaraj Ghimire, Prof. R.P. Kaushik, Dr. Partha S. Ghosh, Vishnu Khare, Dr. A.K. Mehra, Pran Chopra, Dr. Theo Ebbers, Hubert Schmalz (Deutsche Botschaft Delhi), Prof. C.D. Wadhwa, P.N. Chraudray sowie Dr. B. Sengupta. Ansonsten habe ich mich während der Abfassung dieser Arbeit grundsätzlich von dem französischen Sprichwort leiten lassen, daß man letztlich kein Omelette backen kann, ohne nicht auch ein paar Eier zu zerschlagen.

Konstanz, im März 1996

## Einleitung

Die Entwicklungen der Jahre 1989 und 1990 markieren zweifellos die bislang wichtigste weltpolitische Zäsur seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die damit einhergehenden Umwälzungen in den ehemals sozialistischen Ländern (ESL) Mittel- und Osteuropas sowie der früheren Sowjetunion haben zwar zum Ende des politisch dominierenden Ost-West-Konflikts geführt, doch hat die aus diesem Umstand sich nährende und weltweit bekannt gewordene geschichtsphilosophische These vom "Ende der Geschichte"<sup>1</sup> mittlerweile fast jeden Rest an Plausibilität verloren. Die Natur dieses Konfliktes, dessen Ende mittlerweile ausgedehnt kommentiert wurde, hatte im wesentlichen drei Dimensionen: Eine ideologische, eine militärische und eine ordnungspolitische. Aufgrund der latenten militärtechnologischen Optionen war dieser Ost-West-Konflikt denn auch nicht irgendeiner der vielen Konflikte in der Staatenwelt, sondern der eigentliche, also der politische, kulturelle und ökonomische Konflikt schlechthin, ausgestattet mit einer nachhaltigen und langandauernden Strukturierungsmacht für das internationale System insgesamt. Auf diese Weise gelang es über vier Jahrzehnte lang, einerseits latente ethnische, religiöse und nationale Konflikte innerhalb der beiden Blöcke einzuhegen, andererseits ermöglichte diese Strukturierungsmacht, daß sich kausal völlig anders geartete Konflikte außerhalb der Blöcke, beispielsweise innerhalb der Dritten Welt, entlang der dominanten Konfliktlinie Kommunismus versus Kapitalismus instrumentalisieren ließen. Für die Lehre von den Internationalen Beziehungen bedeutete dieser Umstand die Dominanz eines realistischen Paradigmas, in der die Systemziele Nationale Sicherheit, wirtschaftliches Interesse, der Kampf um Einflußsphären und die Kontrolle internationaler Organisationen Theorie und Praxis des Handelns bestimmten.

In diesem Sinne ist das Ende des Kalten Krieges und der damit verbundenen politischen Paradigmen auch der Beginn einer neuen ordnungspolitischen Phase, deren zukünftige Gestalt sich zwar noch nicht sicher abzeichnet, doch lassen sich demgegenüber relativ eindeutig die *Trends* beschreiben, die als Kräfte dieses komplexen Wandels fungieren. Zum einen sind dies die Internationalisierung und Globalisierung<sup>2</sup> wesentlicher

---

<sup>1</sup> Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992. Über die Motive, weshalb die Thesen Fukuyamas ungeachtet aller Mißverständnisse bei vielen europäischen Intellektuellen auf so heftigen Widerstand gestoßen sind, vgl. den bemerkenswerten Aufsatz von Höfle 1995, bes. S. 9 f.

<sup>2</sup> Unter Internationalisierung und Globalisierung sollen hier in Anlehnung an Giddens Interaktionen über Entfernungen hinweg verstanden werden, und zwar im Sinne einer "Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen", die sich vor allem über die Transformation der Raum-Zeit-Dimension infolge global agierender Kommunikationsmedien und Transportmöglichkeiten vermittelt, vgl. Ders., Kon-

sozialer Entwicklungen, zum anderen die Herausbildung neuer Weltwirtschaftsregionen ebenso wie die Entstehung neuer Zonen extremer ökonomischer und politischer Marginalisierung. Insofern scheinen plausible Gründe für die Annahme zu existieren, daß sich das internationale System ungeachtet des zu beobachtenden allgemeinen Trends hin zu einer Regionalisierung der Weltpolitik, andererseits aber auch in Richtung eines neuen Antagonismus entwickelt, dessen Konfliktlinien nach Auffassung von *Tibi* (1995) allerdings nicht mehr ideologisch fundiert sind, sondern eher den Charakter von "Zivilisationskonflikten" annehmen. Gerade wegen dieses Umstandes, so wird ferner argumentiert, weisen die internationalen Beziehungen denn auch nicht mehr die frühere relative Stabilität und Eindeutigkeit des zu Ende gegangenen Ost-West-Konflikts auf. Oder anders formuliert: Das internationale politische System driftet derzeit in zwei gegensätzliche Richtungen. Auf der einen Seite der Trend zur Internationalisierung der Ökonomien, zur Zivilisierung der Weltpolitik und zur Universalisierung von Kultur und Wertesystemen. An die Stelle einer distinktiven Prinzipien verhafteten Staatenwelt, der relativ singulär operierenden Nationalökonomien und kulturellen Einzelidentitäten tritt zumindest in Ansätzen die "Weltgesellschaft", die "Weltwirtschaft" und die "Weltkultur"<sup>3</sup>. Der Transformationsprozeß, der die *Richtung* dieser vielschichtigen Entwicklung angibt, läßt sich denn auch durchaus zutreffend als *globaler Modernisierungsprozeß* diagnostizieren. Auf der anderen Seite läßt sich aber gleichzeitig auch eine Dynamik der nationalstaatlichen Fragmentierung, des kulturellen Relativismus, der militanten ethnisch-religiösen Distinktion, der Retribalisierung und der zivilisatorischen Regression beobachten, wobei naheliegenderweise auch die meisten relevanten Teilbereiche der Nord-Süd-Beziehungen von dieser nun fundamental veränderten geopolitischen Situation substantiell betroffen sind.

Vieles scheint derzeit darauf hinzudeuten, daß die Zahl der Staaten und Gesellschaften, die den komplexen globalen und in seinen Folgen hochgradig ambivalenten *Modernisierungsprozeß* nicht bewältigen werden, in den nächsten Jahren eher zu- denn abnehmen wird<sup>4</sup>. Und damit rückt bereits seit einiger Zeit an die Stelle der klassischen entwicklungspolitischen Bemühungen und der ihr zugrundeliegenden Entwicklungstheorien des Westens zunehmend das, was man eine Art politikwissenschaftliche Folgenab-

---

sequenzen der Moderne, 1995, S. 85. Erhellend auch die neuere Studie von *Narr* und *Schubert*, in der die Autoren dezidiert die allgemeinen Auswirkungen der Globalisierung auf Nationalstaat und Ökonomie untersuchen, vgl. Dies.: *Weltökonomie. Die Misere der Politik*, 1994.

<sup>3</sup> An dieser Stelle soll jedoch keinesfalls die m.E. theoretisch überzogene Theorie des "Weltsystems" von *Wallerstein* zum Ausgangspunkt eigener einführender Überlegungen gemacht werden soll, vgl. Ders.: *The Modern World System III*, 1989. Als Deskription eines *Trends* halte ich allerdings zumindest die Terminologie für plausibel.

<sup>4</sup> *Eisenstadt* spricht in diesem Zusammenhang vom "*Zusammenbruch der Modernisierung*", vgl. Ders.: *Tradition, Wandel und Modernität*, 1979, S. 81 ff.

schätzung von gescheiterter bzw. partieller Modernisierung in der Dritten Welt nennen könnte. In diesem Sinne geht es dann in neuerer analytischer Perspektive zumindest nicht mehr exklusiv um die klassische Frage nach den Möglichkeiten der Überwindung von Unterentwicklung sowie der politischen und weltwirtschaftlichen Bedeutung der Entwicklungsländer im neuen internationalen Staatensystem<sup>5</sup>, sondern vielmehr darum, in welcher Form und in welchem Maße die zunehmend krisenhaft verlaufende virulente politisch-kulturelle Kompensation für weitgehend gescheiterte bzw. allenfalls *partielle Modernisierung* sich gegen diejenigen Länder und Zivilisationen richtet, die den Modernisierungsprozeß demgegenüber historisch erfolgreich bewältigt haben<sup>6</sup>.

Bis zu dieser historischen Zäsur in den Nord-Süd-Beziehungen war das politische Selbstverständnis der Länder des Südens zu einem wesentlichen Teil durch den Ost-West-Konflikt determiniert und war so mehr oder weniger direkt eingebunden in dessen dominierende Strukturierungsmacht. So schlossen sich die meisten Entwicklungsländer in der 1955 im Rahmen der Konferenz von Bandung gegründeten *Bewegung der Blockfreien* zusammen und die meisten dieser Staaten verstanden sich im Hinblick auf eine sie alle verbindende Identität und ungeachtet der jeweiligen zum Teil ganz erheblichen nationalen Differenzierungen als "*Dritte Welt*". Trotz der engen Anbindungen einiger dieser Entwicklungsländer entweder jeweils an die westliche oder östliche Hegemonialmacht und der damit korrelierenden divergierenden politischen Wertsetzungen sollte die positive Verwendung dieses Begriffs letztlich deren Bereitschaft symbolisieren, politisch und wirtschaftlich einen eigenständigen "dritten Weg" zu beschreiten. Zwar wurde das begriffliche Paradigma von *der "Dritten Welt"* bereits zu Ende der siebziger Jahre von einer Minderheit innerhalb der westlichen Politikwissenschaft immer heftiger kritisiert, da es nach ihrer Auffassung die zunehmende Ausdifferenzierung innerhalb der Gruppe der Entwicklungsländer doch erheblich verschleierte, doch hat sich bis heute

---

<sup>5</sup> Innerhalb der zahlreichen Theorien über die Nord-Süd-Beziehungen als Unterdisziplin der Internationalen Beziehungen dominieren bislang noch immer die verschiedenen politikökonomischen Paradigmen, die in erkenntnisleitender Hinsicht in der ökonomischen Marginalisierung des Südens ihren Ausgang haben. So unterscheidet *Elsenhans* in diesem Kontext drei verschiedene Hauptgruppen innerhalb der Theorienbildung, vgl. Ders., in: *Rittberger* 1990, S. 330 ff. Vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs des alten internationalen Staatensystems und dem relativen realpolitischen Relevanzverlustes der "*Dritten Welt*" verzeichnen allerdings neue, im weitesten Sinne in der Tradition Max Webers stehende und kultursoziologisch vorgehende Paradigmen einen bescheidenen Bedeutungszuwachs, so die These von der "*Konfrontation der Zivilisationen*", vgl. *Huntington* 1993, *Tibi* 1995, *Fukuyama* 1995. Diese noch unscharfen Konturen eines neuen Forschungsparadigmas stoßen allerdings in jüngster Zeit auf den vehementen Widerstand des etablierten theoretischen "mainstreams".

<sup>6</sup> *Hösle* 1995, S. 23.



kein entsprechender alternativer Oberbegriff etablieren können. Und dies, obwohl spätestens seit Anfang der neunziger Jahre vehemente Kritiker des Paradigmas wie z.B. *Menzel*<sup>7</sup>, *Hösle*<sup>8</sup> oder *Gronemeyer/Leggewie*<sup>9</sup> die Auffassung vertreten, daß nach dem Verschwinden der "Zweiten Welt" der Oberbegriff der "Dritten Welt" nun noch weniger Sinn mache. In diesem Zusammenhang wird dann auch zunehmend auf den Umstand hingewiesen, daß diese allgemeine politische Verschiebung innerhalb des Internationalen Systems unübersehbar mit einem spürbaren wissenschaftlichen Relevanzverlust der Entwicklungstheorien in toto korrespondiert<sup>10</sup>. *Menzel* radikalisiert seine Kritik denn auch in diesem Sinne, wenn er konstatiert, daß sowohl der Begriff des Nord-Süd-Konflikts wie auch jener der Dritten Welt "(...) aufgrund der unterschiedlichen wirtschaftlichen Ausgangsbedingungen, der unterschiedlichen politischen Systeme und des fortschreitenden Differenzierungsprozesses keinen Sinn mehr (machen), von der kulturellen und historischen Vielfalt der betroffenen Länder ganz zu schweigen. Existiert haben sie vor allem in der politischen Propaganda, in den Projektionen der westlichen Intellektuellen und in den großen Theorien über Entwicklung und Unterentwicklung"<sup>11</sup>.

Nach Auffassung anderer Entwicklungstheoretiker existieren jedoch auch nach dem Umbruch des internationalen Staatensystems nach wie vor plausible Gründe für die Konstanz des übergeordneten erkenntnisleitenden Begriffs "Dritte Welt", weshalb der theoretische mainstream der Entwicklungsländerforschung in Deutschland denn auch überwiegend für eine diesbezügliche paradigmatische und begriffliche Kontinuität plädiert<sup>12</sup>. Auch wenn an dieser Stelle nicht ausführlich auf diese anhaltende und zweifellos wichtige wissenschaftsinterne Kontroverse eingegangen werden kann, so halte ich die hinter dieser Kontroverse bereits erkennbare weitere *theoretische Ausdifferenzierung des Faches* insgesamt doch für wünschenswert. Denn die aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den etablierten Großtheorien resultierenden *Synthesen* versuchen ja letztlich nichts anderes, als die kritischen Einwände der verschiedenen Ansätze zu integrieren und dadurch ein geeigneteres theoretisches Instrumentarium gerade auch

---

<sup>7</sup> Vgl. *Menzel* 1991a u. 1992.

<sup>8</sup> *Hösle* 1995, S. 19.

<sup>9</sup> Vgl. *Gronemeyer/Leggewie*: Rituale europäischer Selbstkasteiung, in: *BfduiP* 1/1992, S. 78-91.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu *Menzel* 1992, S. 9; sowie *Schorck*: Das Ende der Dritten Welt - Nachruf auf einen erkenntnisleitenden Begriff, in: *NG/FH* 12/1994, S. 1075-1079.

<sup>11</sup> *Menzel* 1991a, S. 16.

<sup>12</sup> Exemplarisch für diese Auffassung vgl. *Brock*: Die Dritte Welt in ihrem fünften Jahrzehnt, in: *APuZg*, B 50/1992, S. 13-23; *Klingebiel*: Die Nord-Süd-Beziehungen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts: Chancen und Risiken, in: *JfE* IX/4, 1993, S. 433 f, sowie *Kößler/Melber* 1993, bes. S. 32 u. 40.

für die Erklärung neuartiger Phänomene zur Verfügung zu stellen<sup>13</sup>. Auch wenn ich selbst dieser oftmals recht polemisch argumentierenden Auffassung des theoretischen "anything goes" einiger Autoren im Hinblick auf das zentrale erkenntnisleitende Paradigma der Entwicklungsländerforschung insgesamt ebenfalls mit Skepsis begegne, werde ich in der vorliegenden Studie aus arbeitsökonomischen Gründen die Begriffe "*Dritte Welt*" und "*Entwicklungsländer*" beibehalten. Der eigene theoretische Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist folglich in diesem oben genannten Sinne im weiteren Umfeld eines modifizierten *Neo-Modernisierungsansatz*<sup>14</sup> angesiedelt, der aber auch Elemente der neueren Nativismus-Theorie integriert. Daß ungeachtet dieser eigenen Standortbestimmung die exakten wissenschaftstheoretischen Konturen einer Neo-Modernisierungstheorie durch die derzeit erfolgende erhebliche subtheoretische Ausdifferenzierung des Faches bislang noch alles andere als deutlich sind, muß dabei, glaube ich, nicht besonders betont werden.

Für einige Länder, die entwicklungstheoretisch bis vor einigen Jahren noch unter das stets Komplexität reduzierende und primär politikökonomisch definierte Rubrum der "Dritten Welt" subsumiert wurden, ist jedoch schon einige Zeit vor dem Ende des Ost-West-Systemgegensatzes eine neue *politisch-kulturelle Konfliktlinie* in den internationalen Beziehungen relevant geworden, die sich erstmals im Kontext des politischen Islam entfaltete und die in der öffentlichen Meinung, wie auch in der sozialwissenschaftlichen Fachdiskussion bereits seit einigen Jahren mit dem Terminus des "islamischen Fundamentalismus" belegt wird<sup>15</sup>. Spätestes seit der Machtergreifung der radikal-islamischen schiitischen Opposition im Iran 1979 und der in diesem Kontext erfolgten radikalen staatstheoretischen Suspendierung des Prinzips der Trennung von Politik und Religion<sup>16</sup> ist folglich das Phänomen eines gleichermaßen politisch wie religiös-kulturell vermittelten "*Fundamentalismus*" wegen der damit assoziierten wirtschafts- und sicherheitspoli-

---

<sup>13</sup> Vgl. List et al 1995, S. 42; zum genannten Paradigmenstreit vgl. auch die Ausführungen ebd., S. 195-202.

<sup>14</sup> So ausdrücklich bezeichnet bei von Beyme, Systemwechsel in Osteuropa, 1994, S. 43. f, sowie bei Schwarz, Der politische Islam, 1993, S. 200 f.

<sup>15</sup> Ablehnend äußert sich gegenüber dem Begriff "Islamischer Fundamentalismus" z.B. dezidiert z.B. Hottinger, der stattdessen aber selbst mit seinen Termini "Islamismus", "Normal-Islam" bzw. "Mehrheitsislam" die Konfusion noch steigert, vgl. Ders., Islamischer Fundamentalismus, 1993, S. 7; vgl. hierzu auch meine kritische Würdigung im *Tagesspiegel* vom 20.2.94 und in der *IPG* Nr. 2, 1995, S. 202-204.

<sup>16</sup> Der Politikwissenschaftler und Orientalist Tibi bezeichnet diesen Zusammenhang generell als eine "Re-Politisierung des Sakralen im islamischen Orient", vgl. Ders., Die fundamentalistische Herausforderung, 1993, S. 45.

tischen Instabilitätsunterstellungen<sup>17</sup> von Seiten der westlichen Industriestaaten verstärkt in den Blickpunkt der jeweiligen nationalen Außenpolitiken, aber auch der internationalen Politikwissenschaft geraten. Die in immer mehr Staaten der Welt zu beobachtende Verklammerung von Politik und Religion zu einer nationalkulturell dominanten neuen Integrations- und Legitimationsideologie wurde so binnen kürzester Zeit zu einem internationalen Politikum und wichtigen Gegenstand der öffentlichen Meinung innerhalb der westlichen Welt<sup>18</sup>. Während nun aber mittlerweile hinsichtlich der entwicklungspolitischen Aufmerksamkeit für die frühere Dritte Welt in wissenschaftlichen Fachkreisen derzeit ein beinahe dramatisch zu nennender Rückgang konstatiert wird<sup>19</sup>, der für 1993 auch erstmalig mit der finanzpolitischen Reduzierung deutscher Entwicklungshilfetransfers korrespondierte, läßt sich andererseits für das Problem eines weltweit zunehmenden politisch, ethnisch und religiös vermittelten *Fundamentalismus* während der vergangenen Jahre hingegen ein nachhaltiger praxispolitischer wie auch politikwissenschaftlicher Relevanzschub diagnostizieren<sup>20</sup>.

Andererseits ist es in den letzten fünfzehn Jahren im Bereich der internationalen Medienöffentlichkeit aber eben auch unübersehbar zu einer problematischen Inflationierung des "Fundamentalismus"-Begriffes gekommen. So sprechen nicht nur politische Kommentatoren z.B. mittlerweile im Zusammenhang mit der serbischen Aggressions- und Machtpolitik im früheren Jugoslawien von einem "serbischen Fundamentalismus"<sup>21</sup>, sondern sogar Sozialwissenschaftler attestieren den modernen Dienstleistungs- und

---

<sup>17</sup> Der Faktor *Stabilität* ist dabei nicht nur die wichtigste Bezugsgröße "moderner Realpolitik", sondern ist auch immanenter Bestandteil der funktionalen Analyse von Modernisierungstheorien, vgl. hierzu *Resasade*, Zur Kritik der Modernisierungstheorien, 1984, S. 16, sowie Schaubild 3 dieser Arbeit.

<sup>18</sup> Fundamentalistische Strömungen nehmen jedoch auch innerhalb der säkular verfassten westlichen Industriegesellschaften mit ihrem christlichen Kulturerbe immer mehr zu, vgl. hierzu die vorzügliche Überblicksstudie von *Kepel*, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 1991; ferner *Mews*, Religion in Politics, 1989; bemerkenswert auch die Dissertation von *Schmitt*: Die Verflechtung von Religion und Politik in den modernen westlichen Gesellschaften, 1992. Zum politischen Bedeutungszuwachs des militanten Protestantismus in den USA vgl. die vorzügliche Studie von *Ammerman* in: *Marty/Appleby* 1991, S. 1-65, sowie den Sammelband von *Kodalle* (Hg.): Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt a.M. 1988; erhellend auch der Essay von *Schiller*: Zum Teufel mit der Toleranz, in: *DIE ZEIT* Nr. 45, 4.11.1994, S.75.

<sup>19</sup> Eine kritische Bilanz der Paradigmen von dreißig Jahren Entwicklungspolitik bei *Menzel*, Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, 1992, S. 185-192.

<sup>20</sup> Umso erstaunlicher ist es deshalb, daß in einer vielgelesenen Publikation eines renommierten Fachkollegen mit keinem einzigen Wort die *militante Politisierung von Religion* in vielen Regionen der Welt bzw. deren Auswirkungen auf das internationale System thematisiert wird, vgl. im Hinblick auf dieses Manko das Buch von *Czempiel*, Weltpolitik im Umbruch, 1991.

<sup>21</sup> *Colovic*: Eurasien als eigener Kontinent? Zum Fundamentalismus der Neuen Serbischen Rechten, in: *FR*: 5.8.1994, S. 8; sowie *Tibi*: Die Zerstörung des Religionsfriedens auf dem Balkan. Serbischer Ethno-Fundamentalismus, in: *Universitas*, Bd. 49, 1994, H.3, S. 205-215.

Kommunikationsgesellschaften des europäischen und nordamerikanischen Kulturkreises neuerdings einen "Fundamentalismus der Moderne"<sup>22</sup>. Sogar ein "demokratischer Fundamentalismus" wurde von einem renommierten und hinsichtlich seiner demokratischen Gesinnung zweifellos unverdächtigen Soziologen bereits ausgemacht<sup>23</sup>. In diesem Zusammenhang drängt sich dann beinahe zwangsläufig Zustimmung zu der These auf, daß offenbar immer häufiger auch die Wissenschaftskultur innerhalb des öffentlichen Kommunikationsprozesses zunehmend durch die Notwendigkeit eines "marketings" in Form von rhetorischen Konjunkturen und semantischen Moden gekennzeichnet ist<sup>24</sup>. Vor diesem Hintergrund erscheint es dann fast schon verständlich, wenn bereits vereinzelt die wissenschaftstheoretisch natürlich uneinlösbare Forderung nach einem "Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte!" erhoben wurde<sup>25</sup>. Wenn potentiell alle Politik zu einem Bindestrich-Fundamentalismus mutiert, wird der Begriff in der Tat letztlich selbst ad absurdum geführt. Dennoch spiegelt sich in der Konjunktur des Begriffes aber auch so etwas wie ein geschärftes Problembewußtsein, so daß es m.E. daher wissenschaftstheoretisch fruchtbarer erscheint, eine dringend gebotene Präzisierung des Begriffsinhaltes anzustreben, als nur apriori seine Irrelevanz zu konstatieren.

Eingebettet ist diese noch keineswegs abgeschlossene paradigmatische Neuorientierung des Faches nach der nun erfolgten Transformation des Internationalen Systems<sup>26</sup> in eine mittlerweile generell anders geartete öffentliche Wahrnehmung innerhalb der westlichen Industriestaaten, bei der der Süden immer häufiger als eine diffus aufscheinende *kulturelle Bedrohung* empfunden wird. Um sich greifende, häufig ethnisch und religiös motivierte Bürgerkriege oder Stammesfehden und damit einhergehende unkontrollierte Flüchtlingsmigration in großem Maßstab, eine massive militärische Aufrüstung und ökologische Katastrophenszenarien scheinen immer mehr dazu zu führen, daß das bis-

---

<sup>22</sup> Vgl. diesen Begriff bei *Dubiel*, Populismus und Aufklärung, 1994, S. 224 ff. Diese dort geäußerte These ist meiner Ansicht nach vollkommen absurd, da sie grob verkennt, daß die wesentlichen Kennzeichen der europäischen Moderne sich wesentlich über die Institutionen der Pluralität, Kritik und Selbstkritik vermitteln, d.h. diese Moderne ist trotz ihrer verschiedenen Varianten selbst innerhalb Europas doch wohl eher der Inbegriff eines anti-fundamentalistischen Programms, vgl. in diesem Sinne auch *Senghaas* in: *BfduiP* 2/1995, S. 190 f.

<sup>23</sup> *Dahrendorf*, Der moderne soziale Konflikt, 1994, S. 93.

<sup>24</sup> So argumentiert zutreffend aus kommunikationssoziologischer Perspektive *Münch*, Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, 1995, S. 84.

<sup>25</sup> Vgl. *Senghaas* 1995, S. 180.

<sup>26</sup> In der Wissenschaftsdisziplin der Internationalen Beziehungen kommt es derzeit auch zu ganz neuen theoretischen Ausdifferenzierungen: So stehen die "Postmodernisten" mit ihrem Paradigma der Geschwindigkeit als politische Machtressource der Zukunft (*Virilio*) den "Ethnics" gegenüber, deren Ansatz inhaltliche und methodische Berührungspunkte mit der Ethnologie aufweist, vgl. hierzu *Menzel* in der *FR* vom 22.8.1994, S. 12. Eine interessante Synthese aus Systemtheorie und Physik unternimmt hingegen *Wöhlcke* mit seiner Theorie der "sozialen Entropie", vgl. Ders. 1996.

herige Feindbild "Ost" durch ein neues Feindbild "Süd" zumindest teilweise substituiert wird<sup>27</sup>. Bei diesen sich abzeichnenden neuen Konfliktlinien der Weltpolitik ist denn auch unübersehbar, daß in der Wahrnehmung der öffentlichen Meinung des Westens zunehmend *islamische Staaten* als potentielle oder bereits existierende Feindbilder fungieren (z.B. im Hinblick auf den Golfkrieg<sup>28</sup>, auf den Guerillakrieg der Fundamentalisten in Algerien, den erfolgreichen Krieg der "Traditionalisten" im Jemen, die innenpolitischen Entwicklungen in Pakistan, Afghanistan oder dem Sudan, um nur einige zu nennen). Innerhalb dieser weitgehend diffusen Bedrohungswahrnehmung der Öffentlichkeit durch den Süden spielt denn auch das geschichtlich junge Phänomen des "islamischen Fundamentalismus" eine herausragende Rolle, so daß für die Zukunft auch schon eine neue sicherheitspolitische Konfliktlinie ausgemacht wurde, in deren Antizipation die westliche abendländische Zivilisation sich bereits im Rahmen eines allgemeinen "Weltbürgerkriegs"-Szenarios<sup>29</sup> in einer direkten Frontstellung gegenüber gewissen radikalen Äußerungsformen des politischen Islam befindet<sup>30</sup>. In jüngster Vergangenheit scheint sich innerhalb der Internationalen Beziehungen denn auch allmählich ein neues Paradigma auszuformen, das leitbegrifflich mit der berühmt gewordenen These vom "*Clash of civilizations*"<sup>31</sup> bzw. einem "*Krieg der Zivilisationen*"<sup>32</sup> umschrieben wurde, um damit die neuen und diffus aufscheinenden Konfliktlinien im internationalen System zu konkretisieren<sup>33</sup>. In diesem Zusammenhang wird der kulturpolitischen Auseinandersetzung im "Konflikt der Zivilisationen" um die Schriftsteller *Salman Rushdie* und *Taslima Nasrin* geradezu schon eine repräsentative Symbolik zugeschrieben<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> *Matthies*, Kreuzzug oder Dialog, 1992, S. 7 ff.

<sup>28</sup> Allerdings spielte die Frage der Religion im Rahmen der öffentlichen Konfliktwahrnehmung im Westen während des Krieges gegen Saddam Hussein keine nennenswerte Rolle, manche Autoren sehen im Golfkrieg jedoch desungeachtet "*das entscheidende Moment im Paradigmenwechsel der Weltpolitik*", vgl. *Salmin* 1995, S. 73.

<sup>29</sup> *Beck*, Riskante Freiheiten, 1994, S. 433.

<sup>30</sup> Vgl. *Schwarz* 1993, S. 7 f.

<sup>31</sup> *Huntington*, in: *FA*, Vol. 72, No. 3/1993, S. 22-49.

<sup>32</sup> So der Titel eines neueren Werkes von *Tibi*, Hamburg 1995.

<sup>33</sup> Mittlerweile wurde Huntingtons These bereits vielfach kritisiert, vgl. hierzu stellvertretend *Kallscheuer*, Gottes Wort und Volkes Stimme, 1994, insb. S. 76 u. 170; sowie die Kommentare von *Ajami*, *Mahbubani*, *Bartley*, *Binyan* und *Kirkpatrick* in: *FA*, Vol. 72, Nr. 4/1993, S. 2-27.

<sup>34</sup> Der Schriftsteller *Salman Rushdie* hatte durch die Publikation seines Romans "Die Satanischen Verse" 1989 nach Auffassung des inzwischen verstorbenen iranischen Revolutionsführers Khomeini die religiösen Gefühle der Moslems verletzt und ihn aus diesem Grunde "zum Tode verurteilt". Seitdem lebt der Autor aus Furcht vor Anschlägen im Untergrund. Mit seinem neuesten Roman "The Moor's Last Sigh" (London 1995) hat er sich nun zusätzlich noch den Zorn radikaler Hindus zugezogen. *Taslima Nasrin* wurde von Fundamentalisten in Bangladesh wegen ihres Romans "Scham" ebenfalls mit dem Tode bedroht und emmigrierte 1994 nach Schweden.

Die Mehrzahl der Politikwissenschaftler zumindest hierzulande scheint der Rezeption der These von einem kulturübergreifenden Konfliktszenario allerdings überwiegend reserviert gegenüberzustehen. So behauptet *Senghaas* in m.E. allzu simplifizierender Perspektive, es bestünde in Wirklichkeit zwischen der islamischen und der westlichen Welt überhaupt keine Konfliktfront, "*weder im Ansatz noch im Aufbau*"<sup>35</sup>, während *Menzel* (1992) gegenüber diesem apostrophierten "Konflikt der Kulturen"<sup>36</sup> einen differenzierteren Standpunkt einnimmt. Im Hinblick auf die vom ehemaligen US-Präsidenten George Bush verkündete "*Neue Weltordnung*" geht *Menzel* von vier möglichen Struktur-Szenarien aus<sup>37</sup>: Das erste Szenario antizipiert eine "unipolare" Welt, bei der die USA die Rolle der Hegemonialmacht übernehmen und mit Hilfe ihres militärischen Potentials weltweit eine stabile politische Weltordnung durchsetzen werden. Das zweite Szenario geht von noch optimistischeren Annahmen aus und konstatiert im Zusammenhang mit der vielzitierten "Friedensdividende" nach dem Ende des Ost-West-Konflikts zum erstenmal die reale Chance einer friedlichen und vernünftigen Weltordnung der neuerdings so verstandenen "Einen Welt". Ein drittes und m.E. völlig unrealistisches Szenario thematisiert die Möglichkeit, daß der Nord-Süd-Konflikt nun zum zentralen Thema der internationalen Beziehungen werde. Plausibel erscheint in diesem Kontext denn auch vor allem das vierte Szenario, das von einer sicherheitspolitisch *multipolaren Konfliktkonstellation im übergeordneten Rahmen einer verschärften ökonomischen Dichotomie in prosperierende und marginale Wirtschaftregionen* ausgeht, und bei dem insbesondere Asien im globalen Wettbewerb nicht nur in ökonomischer Hinsicht, sondern auch als sicherheitspolitischer und kultureller Akteur als immer relevantere Kraft eingestuft wird<sup>38</sup>. Das eigentlich Bemerkenswerte an dieser Entwicklung ist dabei, daß die Dynamik von Industrialisierung und Modernisierung in Ost- und Südostasien offensichtlich nach einem völlig anderen Muster verläuft, als es die klassischen liberalen Gesellschafts- und ökonomischen Modernisierungstheorien des Westens bislang zu erklären vermochten<sup>39</sup>. Das am 20. Oktober 1993 von der christlich-liberalen Bundesregierung veröffentlichte "Asien-Konzept" trägt dieser Tatsache des *politischen Bedeutungs-*

---

<sup>35</sup> *Senghaas* 1995, S. 185.

<sup>36</sup> Vgl. zu dieser Thematik auch den erhellenden Aufsatz von *Dauth*: "Droht ein Konflikt der Kulturen?", in: *FR*, 1.8.94, S. 6.

<sup>37</sup> *Menzel* 1992, S. 185 ff.

<sup>38</sup> Auch außerhalb der politikwissenschaftlichen Fachdiskussion diffundiert diese Tatsache zunehmend in den Bereich der breiten öffentlichen Meinung, vgl. stellvertretend für diese Tendenz das Sonderheft: "Nach uns die Asiaten?". Die pazifische Herausforderung (= *ZEIT*-Punkte Nr. 4/1995).

<sup>39</sup> Vgl. hierzu auch die bemerkenswerte Überblicksstudie von *Paul Kennedy*: In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1993.

*zuwachsen dieser Region* denn auch in der außenpolitischen Gesamtplanung deutlich Rechnung.

Für die politikwissenschaftliche Durchdringung der jüngsten politischen Entwicklungen in *Indien* gilt jedoch ungeachtet dieses Umstandes nach wie vor der Befund, daß die politikwissenschaftliche Konfliktforschung hierzulande die Beschäftigung mit der Welt des *politischen Hinduismus*, die derzeit immerhin rund 830 Millionen Menschen umfaßt, bedauerlicherweise im großen und ganzen noch immer eher als exotisches Spezialgebiet ansieht und deshalb noch immer weitgehend der Indologie dieses interessante und wichtige Forschungsfeld überläßt. Dies erscheint umso unverständlicher vor dem Hintergrund der zutreffenden Einschätzung, daß der Hinduismus als politische, religiöse und gesellschaftliche Bewegung international zunehmend an Gewicht gewinnt<sup>40</sup>. Realpolitisch erstreckt sich diese Annahme eines geopolitischen Bedeutungszuwachses im Hinblick auf Indien auf absehbare Zeit jedoch - verglichen mit anderen asiatischen "Schwellenländern" wie China - noch nicht so sehr auf außenwirtschaftspolitische Aktivitäten, sondern es sind primär noch immer Indiens sicherheitspolitische Bestrebungen nach einer regionalen Vormachtstellung auf dem Subkontinent und im Westpazifik, die nach wie vor favorisierter Gegenstand von außenpolitischer und politikwissenschaftlicher Aufmerksamkeit sind. Hierbei spielt der immer wieder aufflackernde Konflikt Indiens mit seinen westlichen Nachbarn Pakistan, primär vermittelt über die Kaschmir-Frage, zweifellos die größte Rolle. Doch auch die bilateralen Beziehungen zwischen Indien und China sind trotz einer zwischenzeitlich erfolgten Annäherung noch weit von einer Normalisierung entfernt. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Indien und Pakistan nach Ansicht politischer Beobachter mittlerweile kurzfristig über eine militärische nukleare Option verfügen können, verengt sich die Forschungsperspektive der westlichen Politikwissenschaft, wenn sie denn einmal Indien zum Gegenstand hat, jenseits rein indologisch fundierter Paradigmen noch allzu oft auf militärstrategische Risikostudien. Erst seit den Ereignissen um Ayodhya im Dezember 1992 wird neuerdings auch einer drohenden "*Balkanisierung Indiens*" vermehrt fachwissenschaftliche Aufmerksamkeit geschenkt und werden im Zusammenhang mit den dort stattfindenden innenpolitischen Entwicklungen bereits teilweise ausgesprochen düstere Zukunftsprognosen angestellt<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Hauchler, Globale Trends 93/94, S. 333.

<sup>41</sup> So bezeichnet z.B. *Tibi* Indien als zukünftigen "wahrscheinlichen Horrorschauplatz" im Hinblick auf das Auseinanderfallen der dortigen nationalstaatlichen Strukturen, vgl. Ders. 1995, Krieg der Zivilisationen, S. 121. Auch *Senghaas* sieht in Indien einen möglichen "Flächenbrand ohne Entkommen", vgl. Ders., 1995, S. 186.

Ungeachtet des in der breiteren Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen neuen Asien-Konzepts der Bundesregierung vom Oktober 1993, das die Richtlinien der deutschen Asien-Politik für die nächste Dekade festlegte<sup>42</sup>, ist diese weltpolitisch relevante Entwicklung im Falle Indiens also primär noch immer eingebettet in eine perennierende, wenn nicht sogar verstärkte *rüstungspolitische Bedrohungswahrnehmung* des westlichen Auslandes<sup>43</sup>, bei der aber auch die ungebremste demographische Entwicklung auf dem indischen Subkontinent<sup>44</sup> wegen der damit verbundenen Krisenannahme massenhafter Armut- und Asylmigration in die Länder des Westens eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Indien erscheint also der westlichen Öffentlichkeit - durch die innenpolitischen Turbulenzen der letzten Jahre wohl eher noch verstärkt - jenseits seiner rein touristisch-kulturellen Attraktion also primär entweder als potentieller militärischer Krisenherd, womöglich gar als historisch erster Ort eines begrenzten wechselseitigen nuklearen Schlagabtausches zwischen zwei benachbarten Staaten, oder andererseits ausschließlich als Zielort für nach metapythischem Sinngehalt suchenden religiösen Pilgern<sup>45</sup>. Neuere politikwissenschaftliche Analysen, die sich zwischen diesen beiden Polen bewegend *sine ira et studio* der komplexen innenpolitischen Konfliktdynamik des Landes annehmen, sind in diesem Zusammenhang hingegen nicht nur hierzulande noch immer relativ unterrepräsentiert.

---

<sup>42</sup> Vollständig abgedruckt in: *EuA* 6, 25.3. 1994, D 187-D 200.

<sup>43</sup> So ist Indien angeblich mittlerweile der weltführende Importeur von Rüstungsgütern geworden, vgl. hierzu *Kühnhardt*: Indien auf dem Weg zu einer regionalen Führungsmacht?, in: *APuZg*, B32/90, S. 11.

<sup>44</sup> So wird Indien nach aktuellen Berechnungen der UNO-Weltbevölkerungskonferenz im Jahre 2025 voraussichtlich der bevölkerungsreichste Staat der Erde sein.

<sup>45</sup> Nach wie vor erfreuen sich *Ashrams* (religiöse Meditationszentren) in Indien gerade bei vielen Menschen westlicher Industriegesellschaften mit ihrer konfliktiven Individualisierungstendenz großer Beliebtheit. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang z.B. die in Indien noch immer sehr aktive *Baghwan-Bewegung*.



## Leitfragen und Vorgehensweise

Die vorliegende Studie über fundamentalistische Strömungen des politischen Hinduismus aus modernisierungstheoretischer Sicht stößt forschungsparadigmatisch in ein bislang weitgehend noch existierendes Vakuum. Zwar hat sich schon seit einigen Jahren, spätestens jedoch seit den gewaltsamen Ereignissen um die umstrittene Moschee in *Ayodyha* im Dezember 1992 nicht nur in der hiesigen Tages- und Wochenpresse, sondern auch innerhalb der indischen und deutschen sozialwissenschaftlichen Fachpublizistik der Begriff des "*Hindu-Fundamentalismus*" etabliert. Doch obwohl sich diese Terminologie inzwischen bei der Mehrzahl derjenigen Publizisten und Politikwissenschaftler, die in irgendeiner Form regelmäßig die politischen und sozialen Entwicklungen in Indien analysieren, durchgesetzt zu haben scheint, ist bislang nach meiner Kenntnis an keiner Stelle der ernsthafte Versuch gemacht worden, die Plausibilität oder Nicht-Plausibilität dieser immanent bzw. explizit aufscheinenden Fundamentalismus-These stringent zu erörtern, geschweige denn, sie zu verifizieren bzw. zu falsifizieren. So bietet sich die für die deutschsprachige Politikwissenschaft paradoxe Situation dar, daß seit kurzem zwar ansatzweise eine Kontroverse über den Begriff und die möglichen inhaltlichen Dimensionen eines politisch virulenten *Hindu-Fundamentalismus* geführt wird, doch legen in den meisten Fällen weder die Gegner noch die Befürworter dieser These eine theoretisch ausreichend fundierte analytische Begründung vor, weshalb und auf welche Weise man nun exakt zu einer der beiden möglichen sozialwissenschaftlichen Einschätzungen des Problems und der damit verbundenen umstrittenen Begrifflichkeit gelangt ist. Gemessen an der berühmten wissenschaftstheoretischen Prämisse von Max Weber, daß die "scharfe Begriffsbildung" eine unerläßliche Voraussetzung jeder Sozialwissenschaft ist, nimmt sich in diesem Kontext die in ihren Dimensionen oft nur schwer nachzuvollziehende "handwerkliche" Nachlässigkeit mancher Fachkollegen um so erstaunlicher aus<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> So formuliert *Max Weber* in seinem Aufsatz über "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis": "*Wer den Grundgedanken der auf Kant zurückgehenden modernen Erkenntnislehre, daß die Begriffe vielmehr gedankliche Mittel zum Zweck der geistigen Beherrschung des empirisch Gegebenen sind und allein sein können, zu Ende denkt, dem wird der Umstand, daß scharfe genetische Begriffe notwendig Idealtypen sind, nicht gegen die Bildung von solchen sprechen können. Ihm kehrt sich das Verhältnis von Begriff und historischer Arbeit um: Jenes Endziel erscheint ihm logisch möglich, die Begriffe sind nicht Ziel, sondern Mittel zum Zweck der Erkenntnis der unter individuellen Gesichtspunkten bedeutsamen Zusammenhänge: Gerade weil die Inhalte der historischen Begriffe notwendig wandelbar sind, müssen sie jeweils notwendig scharf formuliert werden.*" (*Hervorh. d. d. Verfasser*); vgl. Ders. in: *Winckelmann* 1973, S. 255. Dezidiertes Zweck

Im Bereich des theoretisch noch weitgehend unstrukturierten Forschungsgebietes, das Gegenstand der vorliegenden Studie ist, dominiert bislang noch immer eine verwirrende und mitunter auch recht beliebig erscheinende begriffliche und forschungsperspektivische Konkurrenzsituation: Wo von einer Seite die zumeist theoretisch kaum fundierte These von der faktischen Existenz eines Hindu-Fundamentalismus vertreten wird, wird sie von anderer Seite vehement bestritten - der Hinduismus mit seiner religiösen Tradition der Toleranz könne per se gar nicht fundamentalistisch sein - es handele sich folglich um eine "*krasse Fehlbezeichnung*", wird dann von dieser Seite apodiktisch konstatiert<sup>47</sup>. Andere politische Beobachter bezeichnen die neuesten Entwicklungen in der indischen Politik hingegen bereits sogar schon als "*Hindu-Faschismus*"<sup>48</sup> oder - noch weniger differenzierend - direkt als "*Faschismus*"<sup>49</sup>, während wiederum andere Autoren sie tendenziell verharmlosend nur als eine Verschärfung historisch schon lange existierender indien-spezifischer "*kommunistischer*" Unruhen sehen können oder wollen<sup>50</sup>. Wiederum andere Autoren ordnen hingegen die konflikthafte Radikalisierung des politischen Hinduismus begrifflich-analytisch ein in die derzeitig global aufscheinende Konjunktur eines neuen Nationalismus und präferieren in diesem Kontext eher die Bezeichnung "*Hindu-Nationalismus*"<sup>51</sup>, während ein neuer, sowohl in der politikwissenschaftlichen und soziologischen Fachdiskussion angesiedelter Ansatz die fundamentalistische Option bislang säkular ausgerichteter Staaten in der Dritten Welt sogar schon als Versuch eines originären Alternativ-Entwurfs für eine neue, nicht mehr "westlich" dominierte Weltordnung ansieht, bei dem nicht mehr einzelne Staaten, sondern ganze *Zivilisationen* als neue analytische Objektgrößen der Politikwissenschaft anzusehen seien: "*It is my hypothesis, that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and*

---

einer solchen idealtypischen Begriffsbildung ist deshalb, "*nicht das Gattungsmäßige, sondern umgekehrt die Eigenart von Kulturerscheinungen scharf zum Bewußtsein zu bringen*", (Hervorh. im Original), Ebd., S. 248.

<sup>47</sup> Lütt, Hindu-Nationalismus, 1991, S. 237.

<sup>48</sup> So z.B. die Korrespondentin *Gabriele Venzky*, vgl. in: *DIE ZEIT* Nr. 12, 17.3.1995, S. 12; aus politikwissenschaftlicher Sicht *Sarkar* 1993, S. 163 ff.

<sup>49</sup> *Braßel*, Indiens Faschisten, 1991, S. 53; *Chatterjee*, The fascist face, 1993a, S. 4.

<sup>50</sup> *Wagner*, Politische Stabilität und religiöser Konflikt, 1994, S. 439 f.

<sup>51</sup> *Randeria* vertritt in m.E. zu verkürzt angelegter Perspektive sogar die These, daß religiöse Fragen im Kontext der Radikalisierung des politischen Hinduismus faktisch *irrelevant* seien. Es handele sich demzufolge auch nicht um Fundamentalismus, sondern um eine Form von "*kulturellen Nationalismus*", die Ideologie von "*Hindutva*" sei ein "*ganz und gar weltliches Projekt*", vgl. Ders., Hindu-Nationalismus, 1994, S. 92. Ich halte eine solch reduktionistische Einschätzung für eine Fehlinterpretation.

*the dominating source of conflict will be cultural.(...) The clash of civilizations will dominate global politics".<sup>52</sup>*

Eine politikwissenschaftliche Untersuchung über die Ursachen und Dimensionen einer spezifischen sozialen Protestdynamik im Rahmen eines konflikthaften politischen, kulturellen und sozialen Modernisierungsprozesses in Indien muß deshalb forschungspragmatisch notwendigerweise mehrere Reflexionsebenen umfassen. Zum einen hat die zentrale Frage nach den Entstehungsbedingungen eines Hindu-Fundamentalismus aus den oben skizzierten Gründen zunächst ausführlich auf eine theoretisch-begriffliche Ebene zu rekurrieren. Es muß wissenschaftstheoretisch vorab geprüft werden, wie der Forschungsgegenstand überhaupt beschaffen ist, den man in der Folge näher analysieren will, was im vorliegenden Untersuchungskontext dann als erstes die banal erscheinende Fragestellung aufwirft: Was ist unter dem Phänomen *Fundamentalismus* überhaupt zu verstehen und in welchen Erscheinungsformen existiert er darüberhinaus konkret im Bereich des politischen Hinduismus? Handelt es sich bei diesem Terminus - gerade im Hinblick auf Indien - womöglich um eine begriffliche Chimäre, der man sich publizistisch im Sinne einer gewollten "Reduktion von Komplexität" (Luhmann) bedient, um den gedanklichen, aber auch praktischen Zugang zur sprichwörtlichen Komplexität des indischen Subkontinents nicht nur journalistisch, sondern auch sozialwissenschaftlich zu erleichtern<sup>53</sup>? Das damit verbundene wissenschaftstheoretische Problem liegt auf der Hand: Welcher Sozialwissenschaftler, welche Disziplin oder welches Fachinstitut leistet nun diese stets auch *notwendige* Reduktion von Komplexität, ohne sich jenseits aller sachbedingten Inkohärenzen schwerwiegende Redundanzen vorwerfen lassen zu müssen? Wer generiert also die nötigen Begriffe der demgemäß begreifbaren sozialen und politischen Wirklichkeit, mit welchen Mitteln, anhand welcher Kriterien, nach welchen Kategorien und in welchen Interessen findet diese Begriffsbildung statt?

---

<sup>52</sup> *Huntington*, Clash of civilizations, 1993, S. 22; in diesem Sinne auch *Tibi* 1995. Allerdings entwickelt keiner der beiden Autoren m.E. ein stringentes Konzept für die notwendige Operationalisierung dieser angeblich neuen globalen Konfliktlinie. Es bleibt so weitgehend offen, welche Indikatoren sich die Autoren für die empirische Überprüfung der These vom "Zivilisationskonflikt" vorstellen. Der Zivilisationskonflikt-Ansatz selbst ist im übrigen durchaus so neu nicht: Schon *König* verwies z.B. in einem weitsichtigen Aufsatz 1969 auf diese Dimension bei der Erörterung geeigneter Analyseperspektiven der Entwicklungssoziologie, vgl. *König*: Über einige offene Fragen und ungelöste Probleme der Entwicklungsforschung, in: Ders., Aspekte der Entwicklungssoziologie, 1969, S. 9-36.

<sup>53</sup> Immer wieder wird von verschiedenen Indien-Experten hervorgehoben, wie schwierig es sei, die überaus komplexe Lebensrealität des indischen Subkontinents überhaupt einigermaßen konsistent zu beschreiben. Einen der bemerkenswertesten nicht-wissenschaftlichen Versuche in Form einer literarischen Reportage in dieser Richtung unternimmt m.E. der Schriftsteller *V.S. Naipaul* mit seinem Buch: Indien, 1992; vgl. hierzu auch meine Rezension im *IAF* Nr. 1-2, 5/1993.

Das sind Fragen, die gerade einen Nachwuchswissenschaftler im Laufe seiner Arbeit immer wieder beschäftigen, auch beschäftigen müssen.

Um diese Fragestellungen nach der Begriffsplausibilität im vorliegenden Forschungskontext zufriedenstellend beantworten zu können, erfolgt in Kapitel 1 deshalb zunächst eine ausführliche begriffshistorische und theoretische Problematisierung des Terminus "Fundamentalismus" aus jeweils verschiedenen Blickwinkeln, wobei ansatzweise auch eine religionssoziologische Perspektive berücksichtigt wird. Warum und wie verändert sich die Art des religiösen Empfindens einer Gesellschaft unter der Wirkungsdynamik einer global expandierenden Moderne? Warum wird die Religion in Ländern der "Dritten Welt", die nur über einen schwachen, gleichsam "nominellen" nationalstaatlichen Unterbau verfügen<sup>54</sup>, zunehmend politisch? In dieser theoretischen Auseinandersetzung soll zum anderen aber auch der diesbezügliche Stand hinsichtlich der terminologischen Etikettierung der jüngsten innenpolitischen Konflikte zwischen Hindus und Moslems in Indien aufgezeigt werden, sollen kritisch einige jener benachbarten Leitbegriffe reflektiert werden, die in diesem Forschungskontext bislang aufgetaucht sind, wie "*Nationalismus*", "*Traditionalismus*", "*Nativismus*", "*Hindu-Faschismus*" und "*Kommunalismus*". Im Endeffekt dient diese auf den ersten Blick vielleicht übertriebene anmutende begrifflich-theoretische Akribie jedoch dem Zweck, die zentrale Kernthese des Verfassers zu belegen, daß *auch im Kontext des politischen Hinduismus eine fundamentalistische Dynamik grundsätzlich existiert und die damit verbundene Begrifflichkeit im Kontext einer komparativ ausgerichteten Theorie des politischen Fundamentalismus in transitionalen Gesellschaften einer theoretischen Verifizierung durchaus Stand zu halten vermag*<sup>55</sup>.

Um diese analytische und begriffliche These verifizierbar zu machen, erschien es unerlässlich, überblickshaft auf einen historisch ausgerichteten Teil zu rekurrieren, in dem zum einen die relevantesten allgemeinen Strukturbedingungen des politischen Hinduismus überblickshaft aufgezeigt werden. Im Zuge des politikwissenschaftlichen Begründungszusammenhangs konnte auch nicht darauf verzichtet werden, zumindest auf die Grundzüge der religiösen Systematik des Hinduismus ebenso einzugehen wie auf einige zentrale Aspekte der spezifischen Sozialstruktur Indiens. Zu erörtern war in diesem Kontext aber auch das System der religiösen Differenzierung sowie einige der wichtigsten historischen Spezifika bei der Diffusion von Modernisierung in Indien. Da es sich

---

<sup>54</sup> Vgl. hierzu grundlegend Jackson, *Quasi-States*, 1990, sowie Migdal, *Strong Societies and Weak States*, 1988.

<sup>55</sup> Vgl. diese These auch in meiner ersten Studie zu diesem Thema, vgl. Schworck 1995, S. 68-70.

bei Fundamentalismen jeder Couleur immer auch um eine aggressiv auftretende "Defensivkultur"<sup>56</sup> handelt, habe ich in Form eines kurzen konflikttheoretisch ausgerichteten Exkurses auch einige Überlegungen über die Rolle von kollektiver Gewalt und Autorität im Hinduismus berücksichtigt (Kapitel 2.2.). Die Darstellung einiger der prominentesten personalen und organisatorischen historischen Wurzeln des radikal nationalistischen hindupolitischen Denkens diente schließlich dazu, den Ursprung und das Ziel der in immer größerem Umfang politisch relevant werdenden Ideologie des "Hindutva" beleuchten (Kapitel 3).

An diesen historischen Teil schließt sich dann die Deskription der wichtigsten maßgebenden Organisationen des radikalen politischen Hinduismus an, die *gegenwärtig* und in der jüngsten Geschichte zur Polarisierung der politischen Kultur und der Parteienlandschaft Indiens am meisten beitragen (Kapitel 4). Insbesondere gilt hier die politikwissenschaftliche Aufmerksamkeit der 1980 gegründeten Hindu-Partei BJP (*Bharatiya Janata Party*), die mit ihren z.T. spektakulären Wahlerfolgen, vor allem in Norden und Westen des Landes nachhaltig zur Transformation der bisherigen de-facto-Einparteienherrschaft in Indien beigetragen hat. Im Hinblick auf diese Partei war zu fragen, ob sie tatsächlich als eine Art politisch-parlamentarischer Transmissionsriemen hindu-fundamentalistischer Strömungen anzusehen ist, oder ob nicht anderen politischen und semipolitischen Massenorganisationen wie der *Shiv Sena*, dem *RSS* und dem *VHP* in diesem Zusammenhang eine womöglich größere Relevanz in ihrer Funktion als Mobilisierungsagenturen einer politisch vermittelten *Gegen-Akkulturation*<sup>57</sup> zukommt.

Der dritte umfassende Komplex dieser Arbeit verläßt diese zu einem großen Teil notwendigerweise deskriptiv ausgerichtete Reflexionsebene und wendet sich der Frage nach den Kausalbedingungen der gegenwärtigen hindu-fundamentalistischen Strömungen in Indien zu. Konkret geschieht dies in Form eines Aufweises der jüngsten innen- und außenpolitischen Konfliktlinien, die in ihrer Gesamtheit dazu beigetragen haben, daß ein erheblicher Teil der hinduistischen Bevölkerung in Indien mittlerweile auf eine radikale religiös-politische Staats- und Gesellschaftsoption setzt, wobei die ökonomische Systemtransformation ebenso eine Rolle spielt wie der Wandel des indischen Parteiensystems und eine Reihe konkreter innenpolitischer "issues" (Kapitel 5). Auch wenn dieses Kapitel sich durchaus einem empirisch abgesicherten Aufweis möglicher Konfliktursachen verpflichtet fühlt, so kann es doch notgedrungen nur einen Überblick über

<sup>56</sup> So bezeichnet bei *König* 1969, S. 30.

<sup>57</sup> Diesen Begriff prägte *Tibi* 1991, S. 62 ff; sowie 1995, S. 82; er bezeichnet damit die virulente aggressive Zurückweisung historisch vormals akzeptierter westlicher Kulturwerte (Akkulturation) durch modernisierte Eliten.

diese zum Teil noch sehr neuen und vage sich abzeichnenden strukturellen Veränderungen geben.

Das darauf folgende Kapitel 6 erweitert diese Ursachenforschung im Hinblick auf die Genese eines hinduistischen Fundamentalismus dahingehend, daß es auch die Rolle der konzertierten Gegen-Akkulturation im Sinne von aufeinander bezogenen "Gegen-Fundamentalismen" innerhalb des indischen Staatsverbandes thematisiert. Der islamische Fundamentalismus in Indien ist in diesem Kontext ebenso von Bedeutung wie seine sikhistische Variante und die radikalen separatistischen Bewegungen des Landes. Ein kurzer Exkurs über die "Naxaliten" soll aufzeigen, daß auch eine regional aktive politische Modernisierungsbewegung m.E. "fundamentalistische" Züge tragen kann.

Kapitel 7 überträgt diese Frage nach den Kausalbedingungen für die Radikalisierung des politischen Hinduismus schließlich auf die außenpolitische Erklärungsebene, indem es sowohl im derzeitigen Vakuum im Selbstverständnis Indiens im internationalen Beziehungsgefüge wie auch in der politischen Radikalisierung der moslemischen Nachbarstaaten Pakistan und Bangladesh eine Mitursache für die Verstärkung hindu-fundamentalistischer Tendenzen sieht.

Kapitel 8 versucht schließlich im Vorgriff auf den analytischen Kern und die Thesenbildung dieser Arbeit, die wichtigsten Strukturunterschiede des Hindu-Fundamentalismus gegenüber seiner im Kontext der Weltöffentlichkeit bislang bekannteren islamischen Varianten herauszuarbeiten.

Kapitel 9 intendiert schließlich unter Berücksichtigung der vorangehenden Kapitel die Etablierung eines - wenn auch fragmentarisch bleibenden - theoretischen Erklärungsrahmens für konflikthaft verlaufenden politischen und sozialen Wandel in Indien im Sinne eines neo-modernisierungstheoretischen Ansatzes "mittlerer Reichweite", der das in Kapitel 1 in kritischer Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorieansätzen zugrunde gelegte *Paradigma eines existenten Hindu-Fundamentalismus* in Form von zehn Thesen präzisiert. In diesem Erklärungszusammenhang sollen dann die Befunde der dargestellten Modernisierungstheorien auch in einen fruchtbaren Zusammenhang mit wichtigen erkenntnisleitenden Fragen der politischen Soziologie gebracht werden: Handelt es sich bei der fundamentalistischen Dynamik der gegenwärtig zu beobachtenden Transformation der politischen Kultur und des Parteiensystems in Indien primär nur um die Machtstrategie einer politischen Gegen-Elite, also um eine konflikthaft verlaufende "Zirkulation politischer Eliten" im Sinne der Theorie des italienischen Soziologen Pareto<sup>58</sup>? Oder haben die hindu-fundamentalistischen Strömungen vielmehr eine umfas-

---

<sup>58</sup> Vilfredo Pareto: Allgemeine Soziologie, Frankfurt a.M. 1955.

sende Dislozierung innerhalb der indischen Sozialstruktur zur Voraussetzung? Können Segmentierungen in der indischen Sozialstruktur ausgemacht werden, die die Modernisierung dort forcieren, auf die wiederum andere Sozialschichten bzw. Kasten mit einer fundamentalistischen Staats- und Gesellschaftsoption reagieren? Existieren darüber hinaus divergierende politische Interessen innerhalb dieser zur Moderne sich buchstäblich "reaktionär" verhaltenden sozialen Gruppen? Wie reagiert ein kulturelles System wie die Religion im allgemeinen und der Hinduismus im besonderen auf rapiden sozialen Wandel und auf die damit einhergehende konflikthaft verlaufende Modernisierungsdynamik? Dies sind die Forschungsfragen, die in der vorliegenden Arbeit natürlich nicht alle beantwortet werden können, die jedoch die Reichweite des Untersuchungskontextes abstecken sollen, in den sich diese Studie einordnen läßt. Das zentrale Anliegen dieses Kapitels ist folglich die Verifikation bzw. Falsifikation einiger ausgewählter, aber zentraler Aspekte der Mobilisierungstheorie am konkreten Beispiel Indien, die analytisch einhergeht mit dem Bemühen um eine eigenständige theoretische Weiterentwicklung im Hinblick auf die Entstehung einer fundamentalistischen Protestdynamik in Gesellschaften der "Dritten Welt", wobei diese Modifikation im weitestem Sinne auf einer Synthese des Nativismus- und des Mobilisierungsansatzes beruht. Die vorliegende Arbeit vernachlässigt deshalb von ihrer zentralen Anlage her auch ausdrücklich die gängige politikökonomische Analyseperspektive zugunsten einer im wesentlichen makrosoziologischen, im weitesten Sinne aber auch kultursoziologischen Fragestellung. Oder anders formuliert: Diese Arbeit fühlt sich *expressis verbis* weniger der Wissenschaftstradition von Karl Marx als vielmehr jener von Max Weber verpflichtet, die im wissenschaftlichen Rahmen der Internationalen Beziehungen bislang noch stets eine Art Schattendasein führte. In diesem Sinne möchte ich versuchen, die Konfliktdynamik eines virulent gewordenen Hindu-Fundamentalismus kausaltheoretisch in Relation zu setzen zur zentralen Annahme eines *rapiden konfliktiven sozialen Wandels* in Indien und der damit korrelierenden beschleunigten *Partialmodernisierung des kulturellen, politischen und ökonomischen Systems*.

Eine notwendigerweise spekulativ bleibender Ausblick auf die möglichen innen- wie außenpolitischen Auswirkungen des virulenten Hindu-Fundamentalismus und die Frage nach den Kontinuitätschancen der indischen Demokratie beendet schließlich die vorliegende Studie. Daß sich das Forschungsdesign der Arbeit von ihrem Anspruch her letztlich als ein - wenn auch bescheidener - Beitrag zur weiteren theoretischen Differenzierung innerhalb der Theorien der Internationalen Beziehungen jenseits des vorherrschenden politikökonomischen Paradigmas versteht, soll keine generelle Abwertung dieses

erkenntnistheoretischen mainstreams zum Ausdruck bringen, sondern resultiert allein aus den persönlichen Forschungspräferenzen des Verfassers.



## 1. Begriffliches und theoretisches Umfeld des Fundamentalismus-Paradigmas

Eine wissenschaftliche Arbeit über Ursachen und Erscheinungsformen eines politischen Hindu-Fundamentalismus kann nicht auskommen ohne eine vorausgehende explizite Darstellung der Begriffsgeschichte des Terminus "*Fundamentalismus*". Auch der über die reine Deskription dieser Begriffsgeschichte hinausgehende Versuch, innerhalb der deutschsprachigen Politikwissenschaft etwas zur dringend gebotenen Präzisierung eines eigenständigen Fundamentalismus-Paradigmas beizutragen, kann letztlich nur in der kritischen Auseinandersetzung mit benachbarten oder konkurrierenden sozialwissenschaftlichen Leitbegriffen gelingen. In diesem Sinne muß dann versucht werden herauszuarbeiten, welche konkrete Einzelfaktoren das Phänomen "Fundamentalismus" inhaltlich unverwechselbar abgrenzen gegen auf den ersten Blick zumindest ähnliche politische Organisations- und Bewegungsformen, die in der politischen Theoriengeschichte begrifflich bislang unter den überwiegend negativ konnotierten Termini "Totalitarismus", "Faschismus" oder "Nationalismus" firmierten. Ist also, so ist zu fragen, die populär gewordene Redewendung vom "Fundamentalismus" in diesem Zusammenhang prinzipiell mehr als nur ein äquivalenter Kampfbegriff zur Etikettierung politischer Gegner? Und kann er, ungeachtet seiner jeweiligen spezifischen historischen und religiösen Verankerung, als wissenschaftsgeschichtlich relativ neuer systematischer *Erkenntnisbegriff* eine eigenständige theoretische Plausibilität beanspruchen? Oder macht der Begriff paradigmatisch nur Sinn im Rahmen einer konkreten soziokulturellen Verortung, sozusagen als "Bindestrich-Fundamentalismus", also z.B. in Form eines "christlichen", "islamischen" oder eben "hinduistischen Fundamentalismus"? Und ist er in theoretisch-klassifizierender Perspektive dann eher eine genuin religiöse, ethnische oder generell anti-moderne *soziale Protestbewegung* (wie der Nativismus-Ansatz nahelegt) oder perpetuiert sich Fundamentalismus als kultureller Defensiv-Reflex auf den "*Zusammenbruch einer etablierten Kultur nach innen*"<sup>59</sup>, in einem späteren Stadium auch in Gestalt von politischen *Institutionen*?

Ungeachtet der hier nur kurz angerissenen Schwierigkeiten im Hinblick auf den nicht unproblematischen Analysewert bei der wissenschaftlichen Rezeption des Begriffes<sup>60</sup>, gibt es von verschiedener Seite zum Teil inhaltlich und methodisch stark voneinander

---

<sup>59</sup> König 1969, S. 34.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu die durchaus selbstkritischen wissenschaftstheoretischen Ausführungen von *Marty/Appleby: Accounting for Fundamentalisms*, 1994, S. 8-9.

abweichende Erklärungsansätze, was unter dem Phänomen "Fundamentalismus" jenseits der umstrittenen Begrifflichkeit inhaltlich exakt zu verstehen sei. Die Religionswissenschaften verstehen darunter naheliegenderweise etwas anderes als die verschiedenen modernisierungstheoretischen Ansätze, während nicht nur Journalisten und Publizisten, sondern auch nicht wenige Soziologen und Politikwissenschaftler die hinter diesem Begriff aufscheinende politisch-soziale Protestdynamik mitunter gar nicht unter den Fundamentalismus-Begriff subsumieren, sondern diese m.E. fälschlicherweise als Resultat "*faschistischer*", "*traditionalistischer*", "*nativistischer*" oder einfach nur "*nationalistischer*" Entwicklungen innerhalb eines Staates oder einer Gesellschaft bezeichnen. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung verweist jedoch schon in historiographischer Perspektive explizit auf den ganz überwiegend *religiös-kulturellen Entstehungszusammenhang* des sozialen Phänomens "Fundamentalismus", wie nun weiter unten zu zeigen sein wird.

### 1.1. Allgemeine Begriffsgeschichte

Der Gebrauch des Begriffes *Fundamentalismus* ist gerade für die Sozialwissenschaft in methodischer Hinsicht zweifellos nicht unproblematisch, da sich durch seine Rezeption im Rahmen der politischen Kommunikation zu Ende der siebziger Jahre eine umgangssprachliche Prädefinition etabliert hat, die ihn durch die damit verbundenen negativen Konnotationen für einen systematisierenden oder komparativen Gebrauch innerhalb der Politikwissenschaft ethymologisch als stark vorbelastet erscheinen läßt. In der politischen Berichterstattung der Medien wird der Begriff also einerseits offenkundig recht unreflektiert verwendet, während er andererseits in den Religionswissenschaften eine zumeist eindeutig zu "skriptualistisch" gefaßte Definition erfährt. Im Hinblick auf den indischen Kontext impliziert gerade das zuletzt genannte Verständnis, daß dann unter Bezug auf die *religiösen und kulturellen Spezifika des Hinduismus* von einzelnen Autoren sehr starke Vorbehalte geäußert werden, ob der Terminus "Fundamentalismus" in diesem Zusammenhang überhaupt Plausibilität erheischen könne. Insofern läßt sich konstatieren, daß seine bisherige Rezeption in der Politikwissenschaft und Soziologie jenseits seiner jüngsten massenmedial vermittelten Akzeptanz historiographisch und religionswissenschaftlich bislang allenfalls in einem stark variierenden und historisch konkreten Kausalkontext erfolgte. Erste Ansätze zu einer übergreifenden und systematischen politikwissenschaftlichen Theorienbildung im Sinne der Etablierung eines eigen-

ständigen Paradigmas sind folglich im engeren Sinne erst seit Ende der achtziger Jahre im Zusammenhang mit dem islamischen Fundamentalismus zu verorten, wenngleich andererseits festzustellen ist, daß sich seitdem das politikwissenschaftliche Interesse für dieses Phänomen auch im Rahmen anderer kultureller Kontexte nun doch beträchtlich erhöht hat.

Ursprünglich resultiert der Begriff "Fundamentalismus" aus innerchristlichen, protestantischen Auseinandersetzungen in den USA im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und bezeichnet in diesem historischen Kontext nach einer Definition von Meyer eine "Reaktion auf den beginnenden Prozeß der Modernisierung von Religion"<sup>61</sup> im Sinne einer Rückkehr zu den religiösen Fundamenten des Christentums. Der religiös-kulturellen Moderne mit ihrem normativen Grundsatzprinzip der Toleranz und Pluralität in Glaubensfragen setzte dieser christliche Fundamentalismus sein intransigentes Beharren auf "göttliche Wahrheit" entgegen, die jeder weiteren Diskussion entzogen bleiben sollte. Vor allem ging es ihm dabei um folgende vier "Wahrheiten": (1) Die buchstäbliche Unfehlbarkeit der Bibel, (2) die Irrelevanz von moderner Theologie und Wissenschaft, soweit sie diesem als absolut gesetzten Bibelglauben widersprach, (3) die Überzeugung, daß niemand "echter Christ" sein könne, der diese Auffassung nicht teilt, und (4) eine zumindest partielle Aufhebung der modernen staatsrechtlichen Separation von Kirche und Staat<sup>62</sup>. Meyer skizziert in seinem theoretischen Erklärungskontext in der Folge noch drei weitere Zeitphasen, in denen der Begriff "Fundamentalismus", durchaus im Sinne eines Kampfbegriffes, im Rahmen der politischen Rhetorik Verwendung fand<sup>63</sup>: So erfuhr er in den sechziger Jahren eine bemerkenswerte wissenschaftstheoretische Erweiterung, als er Bestandteil des Paradigmas der Kritischen Rationalisten um den Sozialphilosophen Ralf Popper wurde. Doch zu einem semantischen Reiz- und Schlüsselwort der internationalen Medienöffentlichkeit wurde der Begriff schließlich Ende der siebziger Jahre, als es zu einer grundlegenden Veränderung der innenpolitischen Macht-situation im Iran kam. Im Kausalkontext der dort erfolgreichen "islamischen Revolution" 1979 erfuhr der *Fundamentalismus* eine Deutung, die seitdem synonym gesetzt wurde für eine spezielle Variante des politischen Islam, der von einem intransigenten Wahrheitsanspruch des Koran ausgeht und in diesem Sinne eine weitestgehende *Synthese von Politik und Religion* anstrebt. Das religiöse Gesetz des Islam in Gestalt der Schari'a sollte in diesem neuen Gesellschaftstyp zur singulären Grundlage des politischen,

---

<sup>61</sup> Meyer: *Fundamentalismus in der modernen Welt*, 1989a, S. 13.

<sup>62</sup> Ebd., S. 13 f.

<sup>63</sup> Ebd., S. 14-15, und Ders.: *Fundamentalismus*, 1989b, S. 15-20.

kulturellen und privaten Lebens werden (vgl. hierzu auch Kap. 1.3). Und schließlich diffundierte der in diesem hier angedeuteten Kontext virulent gewordene Begriff mit seinen dezidiert negativen Konnotationen zu Anfang der achtziger Jahre sogar in den Bereich der deutschen Innenpolitik, als er im Zusammenhang mit der parlamentarischen Etablierung der Partei der GRÜNEN eine breitere Verbreitung in den deutschen Medien fand<sup>64</sup>. Einer sozialwissenschaftlich dringend gebotenen Präzisierung und inhaltlichen Durchdringung des Begriffes war diese öffentliche Rezeptionssdynamik bis auf den heutigen Tag keinesfalls zuträglich. Eher ist umgekehrt davon auszugehen, daß gerade diese oftmals polemische Verwendung des Wortes als politischer Kampfbegriff im Rahmen der öffentlichen Meinungsbildung die Neigung innerhalb der Sozialwissenschaften noch verstärkt hat, die semantischen Auseinandersetzungen hierüber oft genug umstrittenen einschlägigen "Experten"<sup>65</sup> oder aber den benachbarten Wissenschaftsdisziplinen wie den Islam- oder den Religionswissenschaften zu überlassen. Die Politikwissenschaft steckt im Hinblick auf ein eigenständiges Forschungsbemühen gegenüber dem Phänomen eines *militanten politischen Anti-Modernismus* in der Dritten Welt also vergleichsweise noch immer in den Kinderschuhen.

Als sozialwissenschaftliche Minimaldefinition von *Fundamentalismus* hat sich bislang deshalb allenfalls die Auffassung durchsetzen können, die man in Anlehnung an die Überlegungen von Meyer als eine "unbestimmte Negation der Grundlagen von Aufklärung und Modernisierung" bezeichnen kann, und die "*als immanente Gegenteilstendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll*"<sup>66</sup>. In diesem Sinne steht der Begriff grundsätzlich für eine theoretische Fundierung verschiedener Stufen von *kulturellem Anti-Modernismus*, der seine jeweiligen konkreten Organisationsformen stets mit einschließt. Doch gehen die Auffassungen bislang noch weitgehend darüber auseinander, ob der Begriff auf *religiöse Formen des Anti-Modernismus* im weitesten Sinne beschränkt bleiben sollte oder auch auf säkulare Varianten seine Anwendung finden kann. Auch ist man offensichtlich weit entfernt von einem Konsens hinsichtlich der Einschätzung, ab welchem Grad von Anti-

<sup>64</sup> Vgl. hierzu auch *Jäggi/Krieger: Fundamentalismus*, 1991, S. 21.

<sup>65</sup> Vgl. stellvertretend für diese Art von zunehmend umstrittenem "Expertentum" z.B. die Publikationen von *Scholl-Latour: Allah ist mit den Standhaften - Begegnungen mit der islamischen Revolution*, München 1983; sowie Ders.: *Das Schwert des Islam. Revolution im Namen Allahs*, München 1990; ferner *Konzelmann: Die islamische Herausforderung*, Hamburg 1991.

<sup>66</sup> *Meyer* 1989a, S. 18.

Modernismus denn genau von "Fundamentalismus" gesprochen werden kann und ob möglicherweise (analog zur These der partiellen Modernisierung von Gesellschaften) auch so etwas wie "partieller Fundamentalismus" existiert<sup>67</sup>.

In dieser abstrakten und kontextinvarianten wissenssoziologischen Definition von Fundamentalismus als Ausdruck einer *anti-modernen kulturellen Grundhaltung* erscheinen folglich Modernisierung und Fundamentalismus als konträr sich zueinander verhaltende politische Ontologien, wobei die immanent selbst aus der kulturellen Moderne heraus argumentierende Fundamentalismus-These aber nur durch die jeweils historische Konkretisierung begrifflich-analytische Aussagekraft gewinnen kann. Aus der weiterführenden begrifflichen Differenzierung bei Meyer in "kulturellen", "intellektuellen" und "politischen Fundamentalismus"<sup>68</sup>, müßte dann in diesem Kontext unter Immanenz Gesichtspunkten eigentlich nur noch jene weiter verfolgt werden, die sich explizit dem politischen System zuordnen läßt. Doch überzeugt diese genannte begriffliche Kategorisierung bei Meyer eben keineswegs, da beispielsweise eine abstrakte Unterscheidung in "kulturellen" Fundamentalismus einerseits und nur "intellektuellen" Fundamentalismus andererseits vor dem Hintergrund der jeweiligen konkreten politischen und sozialen Lebensrealität unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten doch reichlich artifiziell wirkt. Durch diese reduktionistische und zu sehr schematisierende Sichtweise wird der Tatsache konzeptuell zu wenig Rechnung getragen, daß es sich beim Fundamentalismus um ein hochgradig komplexes soziales Phänomen handelt<sup>69</sup>. Meyer übersieht offensichtlich, daß auch die beiden anderen, gleichsam "abgetrennten" Erscheinungsarten von Fundamentalismus ja letztlich der politischen und religiösen Kultur eines Landes zuzuordnen sind<sup>70</sup>. Plausibler erscheint da deshalb schon seine neuere Definition (1995), derzufolge Fundamentalismus *"nicht das Kennzeichen bestimmter Religionen oder Weltanschauungen (ist), sondern eine durch soziale, ökonomische und po-*

---

<sup>67</sup> So unterscheidet Meyer als einer der wenigen deutschsprachigen Autoren im Hinblick auf den Fundamentalismus zutreffend in einen "umfassenden" und einen "selektiven" Anti-Modernismus. Allerdings entwickelt auch er keine Indikatoren für diese durchaus notwendige Präzisierung, vgl. Meyer 1995, S. 178. Ich werde auf die Problematik eines "nicht-religiösen Fundamentalismus" am Beispiel der "Naxaliten" weiter unten in Kap. 6.3. eingehen.

<sup>68</sup> Ders., 1989a, S. 21.

<sup>69</sup> Vgl. auch *Kandil*, der den Forschungsgegenstand allerdings unter dem erkenntnisleitenden Begriff "Nativismus" faßt. Auf diese Diskrepanz, die hier m.E. mehr begrifflicher als theoretischer Natur ist, wird in Kap. 1.5. noch ausführlicher einzugehen sein, vgl. Ders., *Nativismus in der Dritten Welt*, 1983, S. 15.

<sup>70</sup> Wie wenig diese Unterscheidung von "kulturellem" und "intellektuellem Fundamentalismus" z.B. für den politischen Islam Sinn macht, zeigt *Tibi* in seiner ausführlichen Studie: *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, 1993, hier bes. Kap. II und III.

*litische Krisen begünstigte Weise ihrer Handhabung. Fundamentalismus in seinen jeweiligen lokalen Spielarten bietet sich als Protestideologie gegen Moderne und Modernisierung an: Er zielt gegen den politischen Kern der Moderne: Menschenrechte, Offenheit, Pluralismus und Demokratie*"<sup>71</sup>.

Bislang existieren über diese abstrakt generalisierende Definition des Forschungsgegenstandes hinaus nur wenige konkrete Versuche, den Begriff des Fundamentalismus für eine cross-culture-Perspektive fruchtbar zu konzeptualisieren. Relevant erscheinen in diesem Kontext bislang vor allem die Versuche von *Lawrence, Caplan, Riesebrodt und Marty/Appleby*<sup>72</sup>.

*Lawrence* definiert als einer der ersten Autoren überhaupt in kulturübergreifender Perspektive fundamentalistische Strömungen als eine neue Integrationsideologie, die sich in Konfrontation mit der Moderne herausgebildet hat und die sich im wesentlichen durch fünf Merkmale kennzeichnen läßt: durch ihren Status als eine sektiererische Minorität, durch eine oppositionelle Grundhaltung, durch die organisationelle Dominanz von männlichen Gruppenmitgliedern, durch eine innovative politische Rhetorik und letztlich auch durch ihre historische Neuartigkeit. Konkret beschreibt er sie als sozio-religiöse Bewegungen in der modernen Welt, die zwar die instrumentellen Vorteile der Modernität, nicht aber ihre neue Wertorientierung annehmen wollen<sup>73</sup>.

Der Konzeptualisierungsversuch von *Caplan* ist hingegen eher als eindrucksvoller Beweis dafür anzusehen, daß Sozialwissenschaftler durchaus an den theoretischen und wissenssoziologischen Schwierigkeiten notwendiger Typologienbildung scheitern können, als daß sie einen wirklich ergiebigen Beitrag zur Fundamentalismus-Forschung präsentieren<sup>74</sup>. Über eine deskriptive Darlegung verschiedener Formen religiösen Fundamentalismus ist der Autor in der Tat nicht hinausgekommen: Daß er an der empirisch vorgefundenen Vielfalt letztlich gescheitert ist, läßt sich wohl am eindrucksvollsten in der "Schlußfolgerung" ablesen, daß bis zu einem gewissen Grade und in einem gewissen Sinne ja "alle" Fundamentalisten seien<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> *Meyer* 1995, S. 180.

<sup>72</sup> Zwar existiert auch ein neuerer deutschsprachiger Sammelband über "Die fundamentalistische Revolution", doch münden die dort versammelten Aufsätze aufgrund ihrer thematischen Divergenz nicht einmal ansatzweise in eine stringente theoretische Konzeptualisierung, vgl. *Reinhard*, Die fundamentalistische Revolution, 1995.

<sup>73</sup> *Lawrence*: Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age, 1989, S. 6.

<sup>74</sup> Diese kritische Einschätzung von *Riesebrodt* ist m.E. durchaus zutreffend, vgl. Ders., Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, 1990, S. 17. In diesem Sinne auch *Marty*: Fundamentalism as a Social Phenomenon, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* XLII/2, 1988, S. 16.

<sup>75</sup> *Caplan*, Studies in Religious Fundamentalism, 1987, S. 22.

Als eine der wenigen fruchtbaren theorie-orientierten Weiterentwicklung im Rahmen der komparativen Fundamentalismusforschung erscheint demgegenüber über weite Strecken die Konzeptualisierung von *Riesebrodt*. Zwar beschränkt dieser seinen Vergleich auf den schiitischen Fundamentalismus im Iran einerseits und den protestantistischen Fundamentalismus in den USA andererseits, doch hat die Kritik an seinem Ansatz weniger an dieser inhaltlich-analytischen Begrenzung anzusetzen (die sich im vorliegenden Reflexionskontext in der Tat eher produktiv auswirkt), sondern eher an dem Umstand einer letztlich unverständlichen Reduktion der Untersuchungsergebnisse auf *eine* Dimension innerhalb eines zweifellos komplexeren Kausalgefüges: Fundamentalismus ist für ihn demnach trotz der ansatzweisen Berücksichtigung anderer Faktoren eben primär doch Ausdruck eines *radikalen Patriarchalismus*. Dieser erkenntnistheoretische Reduktionismus erstaunt um so mehr, als er seinen konkreten Untersuchungsebenen eine der bislang fundiertesten begriffsgeschichtlichen und wissenssoziologischen Einführungen zum Fundamentalismus vorangestellt hat<sup>76</sup>. *Riesebrodt* kommt im Zuge einer differenzierenden Typologie von fundamentalistischen Bewegungen schließlich zu dem Schluß, daß es sich bei diesem "*reflexiv gewordenen Traditionalismus*" prinzipiell um eine städtische Protestbewegung handle, die "*primär gegen die Auflösung personalistisch-patriarchalischer Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen sowie deren Ersetzung durch versachlichte Prinzipien gerichtet ist*"<sup>77</sup>.

Die bis heute anspruchsvollste theoretische wie auch umfangreichste empirische Konzeptualisierung einer interkulturellen Fundamentalismus-Forschung kulminiert m.E. jedoch in dem universal-komparativ ausgerichteten Fundamentalismus-Projekt von *Marty* und *Appleby*, die damit zur Etablierung eines eigenständigen Fundamentalismus-Paradigmas qualitativ wie quantitativ bislang am meisten beigetragen haben<sup>78</sup>. So definieren sie den zeitgenössischen Fundamentalismus prinzipiell "*... as a strategy, or set of strategies, by which beleaguered believers attempt to preserve their distinctive identity as a people or group. Feeling this identity to be at risk, fundamentalists fortify it by a selective retrieval of doctrines, beliefs, and practices from a sacred past. These retrie-*

<sup>76</sup> *Riesebrodt* 1990, vgl. vor allem Kap. 1, S. 1-39.

<sup>77</sup> Ebd., S. 11, 28. Ich werde weiter unten noch ausführlicher auf diesen Ansatz eingehen.

<sup>78</sup> So existiert bereits seit einigen Jahren an der American Academy of Arts and Sciences in Chicago das umfangreichste multidisziplinäre Forschungsprojekt über den Fundamentalismus, in dessen Verlauf bereits vier hervorragende Sammelbände in cross-nation Perspektive erschienen sind: a) *Fundamentalisms Observed* (1992), *Fundamentalisms and the State* (1993), *Fundamentalisms and Society* (1993) und *Accounting for Fundamentalisms* (1994). Der fünfte und letzte Band "*Fundamentalisms Compared*" steht kurz vor der Veröffentlichung. Auch am religionswissenschaftlichen Lehrstuhl der Universität Zürich ist 1990 ein Forschungsprojekt zum Thema Fundamentalismus entstanden, vgl. diesen Hinweis in *MdEZW* 4/90, S. 98.

*ved "fundamentals" are refined, modified, and sanctioned in a spirit of shrewed pragmatism: they are to fend off outsiders who threaten to draw the believers into a syncretistic, areligious cultural milieu. Moreover, these fundamentals are accompanied in the new religious portfolio by unprecedented claims and doctrinal innovations. By the strength of these innovations, the retrieved and updated fundamentals are meant to regain the same charismatic intensity today by which they forged communal identity from the formative religious experiences long ago.*<sup>79</sup>

Frykenberg weist in einem Aufsatz im Rahmen dieses Projekts denn auch zutreffend darauf hin, daß es sich beim Fundamentalismus nicht etwa um eine nur amorphe soziokulturelle Proteststimmung handelt, die sich sporadisch und unkontrolliert Bahn bricht, sondern daß diese sich demzufolge spätestens seit Beginn der achtziger Jahre als eine weltumspannende *soziale Bewegung* ("globalizing movement") präsentiert, die folglich am adäquatesten durch Konzepte einer politischen Soziologie sozialer Bewegungen zu erfassen ist<sup>80</sup>. In seiner speziell auf den südasiatischen Raum konzentrierten Betrachtung verortet Frykenberg insgesamt acht ideologische Strukturmerkmale bzw. handlungspsychologische Prinzipien ("fundamentals"), die demzufolge jede fundamentalistische Bewegung erst konstituieren: Das Element der Wahrheit (*the truth*), die Rolle des Führers (*the messenger*), die Vorstellung von einer festgefügtten Gemeinschaft (*the community*), die Auffassung von einer nahenden besseren Zukunft (*the destiny*), die Vorstellung von wirksamen Mächten des Bösen (*the evil*), das Element radikaler Bekehrung (*radical conversion*), die Bekräftigung brüchig gewordener kultureller Traditionen (*revivalism*) sowie das Element der Ausgrenzung (*separatism*)<sup>81</sup>. Diese Kennzeichen lassen sich nach Frykenberg in allen radikalen wertorientierten sozialen Protestbewegungen vorfinden, seien diese nun primär politisch, religiös oder weltanschaulich ausgerichtet. Stets liegt ihren Ideologien (truth) eine extrem manichäische Weltsicht zugrunde, die durch die herausragende Stellung eines Führers innerhalb der Bewegung (messenger) personifiziert ist und von einer konfliktbereiten exklusiven Gemeinschaft getragen wird (z.B. die Arbeiterklasse, die Nation, die Angehörigen einer bestimmten Religion). Da eine solche Bewegung im angedeuteten Sinne ideologisch stets auf Distinktion und Transformation des status quo angelegt ist, fungiert sie stets als ein potentieller Konfliktakteur, dessen Wirken notwendigerweise politische Instabilität erzeugt.

<sup>79</sup> Appleby/Marty, *Accounting*, 1994, S. 1.

<sup>80</sup> Frykenberg: *Accounting for Fundamentalisms in South Asia: Ideologies and Institutions in Historical Perspective*, in: Marty/Appleby, *Accounting*, 1994, S. 592 f.

<sup>81</sup> Ebd., S. 593-597.



Im Sinne der oben angeführten Unterscheidung bei *Meyer* erheischt also primär der "politische Fundamentalismus" eine ihn per definitionem konstituierende Legitimation, die Regeln der Demokratie und des politischen Wettbewerbs, der normativ universellen Geltung der Menschenrechte und des politischen Pluralismus im Sinne einer höheren, absolut definierten "Wahrheit" auszusetzen. Gleichzeitig reklamiert dieses so verstandene *politische Ordnungsprinzip*, im Rahmen der jeweiligen Staatstheorie seine eigenen Geltungsansprüche notfalls violent, d.h. mit polizeistaatlichen Mitteln nach innen oder mit militärischen Mitteln nach außen hin durchzusetzen, während es sich in Form einer sozialen Protestbewegung stets auf das Prinzip legitimer Gewaltanwendung im Dienst einer "heiligen Sache" beruft. Diese dem Fundamentalismus eigene und ihn letztlich in oben genanntem Sinne definierende radikale Tendenz hin zu politischer Intransigenz und sozio-kultureller Intoleranz evoziert nun insbesondere bei der westlichen Staatengemeinschaft mit ihren spezifischen staatsrechtlichen Traditionen eine nachhaltige Unterstellung *politischer Instabilität* im Rahmen der internationalen Beziehungen infolge der Antizipation von unkontrolliert aufbrechenden Konfliktlinien, einerseits innerhalb den jeweiligen bilateralen Beziehungen, aber auch weitergehend im Sinne eines "Aufstandes gegen die europäisch dominierte Weltordnung"<sup>82</sup>. Die wirtschafts- wie außenpolitischen Rückkoppelungen dieses fundamentalistischen "Störpotentials" auf die jeweiligen "nationalen Interessen" der westlichen Industrieländer stellen denn sicher auch einen sehr wesentlichen Aspekt dar für die jüngst gestiegene Forschungsrelevanz im Rahmen der amerikanischen und europäischen Politikwissenschaft.

Jenseits dieser hier nur überblickshaft dargestellten wissenssoziologisch und ideengeschichtlich fundierten Definitionen soll in einem nächsten analytischen Schritt das komplexe Phänomen "Fundamentalismus" zunächst in konkurrierenden theoretischen Perspektiven auf seine varianten Äußerungsformen und möglichen Kausalbedingungen hin inhaltlich durchdrungen und präzisiert werden, bevor die Untersuchung des Forschungsgegenstandes im weiteren Verlaufe dieser Studie dann im Hinblick auf die indischen Verhältnisse spezifiziert wird. Vor einer konkreten theoretischen Durchdringung des Phänomens politisch-religiösen Fundamentalismus ist zunächst notwendigerweise aber auch auf das begriffliche und konkrete kausale Ausgangsplateau dieser Argumentation zu rekurrieren, so daß das, was die *kulturelle wie politische Moderne westlicher Provenienz* im wesentlichen ausmacht, trotz der damit verbundenen ausufernden Bedeu-

---

<sup>82</sup> Hierzu das Kapitel von *Bull* "The Revolt Against the West", in *Bull/Watson: The Expansion of International Society*, Oxford 1988, S. 217-228; sowie *Tibi*, 1993, S. 32.

tungsvielfalt zumindest ansatzweise aufgezeigt werden muß. Auch wenn die Fachliteratur über das, was die Moderne per definitionem sei, mittlerweile ganze Bibliotheken füllt, sollen hier wenigstens einige der kleinsten gemeinsamen Nenner dessen, was die *Moderne als kulturelle Lebenswelt* konstituiert, skizziert werden. Bevor also die modernisierungstheoretischen Ansätze selbst zur kritischen Auseinandersetzung mit dem hier untersuchten Phänomen der Politisierung des Religiösen herangezogen werden, ist in Anlehnung an die Prämissen von *Max Weber* im Hinblick auf die Notwendigkeit exakter Begriffsbildung und Wertfreiheit zumindest immanent auch auf jene kulturellen Umstände ein scharfer Blick zu werfen, in denen diese modernisierungstheoretischen Erklärungsansätze in der Regel selbst wurzeln. An diese begriffliche wie inhaltliche "Grundlagenforschung" schließt sich dann die kritische Auseinandersetzung mit den wichtigsten modernisierungstheoretischen Forschungsansätzen an, soweit sie sich mit dem *mobilisierungstheoretischen Veränderungspotential von sozialen Modernisierungsprozessen* beschäftigen. Da es sich bei den hier zu untersuchenden konfliktiven sozialen Transformationsprozessen nicht ausschließlich, aber doch zu einem wesentlichen Teil auch um eine *religiös-kulturelle Transformationsdynamik* handelt, wäre diese Abhandlung in ihren theoretischen Grundlagen substantiell nicht stringent ohne die Berücksichtigung einer religionssoziologischen Fragestellung, die das Problem der *kulturellen Bewältigung krisenhaften sozialen Wandels im Hinduismus* auch aus dieser Perspektive beleuchtet.

Da begriffliche und inhaltliche Überschneidungen zwischen fundamentalistischen und nationalistischen sozialen Bewegungen für jeden politischen Beobachter auf der Hand liegen, erschien es unumgänglich, auf einige der kleinen, aber feinen sozialwissenschaftlichen Unterschiede zwischen den Massenintegrations-Ideologien des Nationalismus einerseits und des Fundamentalismus andererseits hinzuweisen. Eine begriffliche und theoretische Einordnung eines *hinduistischen Fundamentalismus* kann deshalb im Kontext des vorliegenden operationalen Analyserahmens, der sich ja primär mit den Kausalbedingungen dieser qualitativ neuen sozialen Protestdynamik befassen will, auch nicht darauf verzichten, sich zumindest ansatzweise mit den konkurrierenden sozialwissenschaftlichen Konzepten über dem Untersuchungsgegenstand zu befassen. Insofern war insbesondere aufzuzeigen, inwiefern konzeptuelle Parallelen, aber auch Divergenzen zu den eng verwandten Theoriekonzepten des *Nativismus* bestehen. Da in der bislang noch relativ spärlich vorhandenen Fachliteratur über die Dimensionen eines Hindu-Fundamentalismus immer wieder auch die begriffliche Ettikettierung als "*faschistische Bewegung*" auftauchte, erschien es mir ferner wichtig, wenigstens in Form eines Exkurses aufzuzeigen, weshalb m.E. diese Bezeichnung für den wissenschaftstheoretischen Ge-

brauch keinen Sinn macht. Eine kurze inhaltliche Auseinandersetzung mit dem für die politischen Spannungen zwischen Hindus und Moslems in Indien seit langem etablierten Begriff des "*Kommunalismus*" rundet das vorliegende theoretische Kapitel über die Frage, wie einem so vielschichtigen Phänomen wie dem *Fundamentalismus* in komparativer politikwissenschaftlich-soziologischer Perspektive grundsätzlich beizukommen ist, schließlich ab.

## **1.2. Die argumentative Ausgangsbasis: Die Moderne als kausale Voraussetzung von Fundamentalismus**

Einer analytisch fruchtbaren Fragestellung nach den Entstehungsbedingungen radikalen Anti-Modernismus muß notwendigerweise ein Blick auf jenen welthistorischen Prozeß vorausgehen, der unter dem Begriff *Modernisierung* die soziologische Diskussion seit dem Ende des 19. Jahrhunderts maßgeblich bestimmt hat. Der Begriff selbst ist seit seinem systematisch-konzeptuellen Gebrauch stets ein in hohem Maße irritierender geblieben, da sich zum einen unter dem Etikett "Modernisierung" eine unübersehbare Fülle an Fakten, Phänomenen und Teilprozessen subsumieren läßt, andererseits in den Sozialwissenschaften eine kaum noch überschaubare Anzahl von modernisierungstheoretischen Ansätzen existierte, in denen häufig extrem divergierende, wenn nicht gar widersprüchliche Aussagen über diesen schwierig einzugrenzenden Forschungsgegenstand gemacht wurden. Aus diesem Grunde ist es unmöglich, an dieser Stelle auch nur andeutungsweise auf die lange und wechselhafte Geschichte des sozialwissenschaftlichen Modernisierungs-Paradigmas im Detail einzugehen, dessen wissenschaftsgeschichtlicher Ursprung jedoch unzweifelhaft auf die Namen *Max Weber*, *Ferdinand Tönnies*, *Emile Durkheim*, *Georg Simmel* und *Karl Marx* verweist, um hier nur die wichtigsten zu benennen. Die von ihnen gelegten theoretischen Grundbausteine wurden im Laufe der Jahrzehnte unter spezifischen Gesichtspunkten immer weiter entwickelt, ausgebaut, modifiziert und kritisiert.

Im vorliegenden Zusammenhang möchte ich mich zunächst auf die allgemeine Definition der niederländischen Soziologen *van der Loo/van Reijen* beschränken, die Modernisierung definieren als einen "*...Komplex miteinander zusammenhängender struktureller, kultureller, psychischer und physischer Veränderungen, der sich in den vergangenen Jahrhunderten herauskristallisiert und damit die Welt, in der wir augenblicklich*

leben, geformt hat und noch immer in eine bestimmte Richtung lenkt"<sup>83</sup>. Insoweit verweist Modernisierung auf eine vielschichtige Bündelung einer großen Zahl von sozialen Transformationsprozessen wie z.B. Industrialisierung, Rationalisierung, Arbeitsteilung, Urbanisierung, Individualisierung und Säkularisierung. Die klassischen Modernisierungstheorien haben sich in diesem Kontext vergleichsweise wenig mit der Frage aufgehalten, ob diese hier angedeuteten Indikatoren dieser Transformation zwangsläufig immer gleichzeitig und als Gesamtprozeß auftreten müssen, oder ob nicht vielmehr, sektoral gesehen, doch erhebliche Entwicklungsdissonanzen im Sinne einer nur *selektiven* oder *partiellen* Modernisierung existieren<sup>84</sup>.

Der Islam- und Politikwissenschaftler *Tibi* hat für die Modernisierung in Anlehnung an die Zivilisationstheorie von Norbert Elias den doch reichlich umständlich klingenden Begriff der "*Verweltgesellschaftlichung des Zivilisationsprozesses*" geprägt<sup>85</sup>. In diesem neueren, primär kultursoziologisch argumentierenden Ansatz wird der erstarkende Widerstand der außereuropäischen Völker gegen den konflikthaft verlaufenden Modernisierungsprozeß gleichzeitig soziologisch als "*Gegen-Akkulturation*" bzw. populär-publizistisch als "*Revolte gegen den Westen*" konzeptualisiert. Am Beispiel des zeitgenössischen islamischen Fundamentalismus, den ein anderer Autor als "*gegenwärtig rhetorisch profilierteste Variante des weltweiten Fundamentalismus*" bezeichnete<sup>86</sup>, diskutiert *Tibi* die These, ob der derzeit virulente kulturelle Aufstand der Angehörigen außereuropäischer Kulturen gegen die westliche Moderne in der Untersuchungsperspektive der politischen Soziologie nur eine vorübergehende Protestbewegung im Sinne einer welthistorischen Konjunktur darstellt oder ob es sich dabei möglicherweise mittel- und langfristig doch um den Eintritt in einen eigenständigen kulturellen Entwicklungsweg handelt, der dann mehr wäre als nur das Resultat eines vorübergehenden "*Unbehagens in der Modernität*"<sup>87</sup>. Nach wie vor am treffendsten halte ich jedoch die grundlegende Typologie von *Berger/Berger/Kellner*, die drei verschiedene Arten der ideologischen Reaktion auf Modernisierung konstatieren: a) Ideologien, die Modernisierung direkt bejahen und legitimieren, b) Ideologien radikaler "Gegen-Modernisierung", und c) Ideologien, die Modernisierung im Namen von spezifischen "ewigen" Werten zu kontrollieren und einzudämmen versuchen<sup>88</sup>. Der Fundamentalismus wäre dann in dieser Lesart die derzeit aktuelle Variante einer global an Gewicht gewinnenden *politischen*

---

<sup>83</sup> *Van der Loo/Van Reijen*, Modernisierung, 1992, S. 11.

<sup>84</sup> Ebd., S. 22.

<sup>85</sup> *Tibi* 1991a, S. 38 ff.

<sup>86</sup> *Caplan* 1987, S. 1.

<sup>87</sup> So der Titel des vorzüglichen Buches von *Berger/Berger/Kellner* 1987.

<sup>88</sup> Ebd., S. 139.

*Ideologie der Gegen-Modernisierung*, die sich zwar in ihrer jeweiligen konkreten Erscheinungsform jeweils kulturspezifisch (d.h. entweder als islamischer, christlicher oder eben hinduistischer Fundamentalismus) äußert, aber in kulturübergreifender komparativer Perspektive sich eben doch auch als eine *global* auftretende politisch-kulturelle Konjunktur manifestiert.

Wenn sich der Fundamentalismus ideologisch insofern als weltweite kulturelle Protestbewegung definieren läßt, der durch eine strikte Negation der Prinzipien der einmal für universell gehaltenen europäischen Aufklärung - etwa der *Säkularisierung* sowie des damit verbundenen Subjektivitätsprinzips - gekennzeichnet ist, so läuft diese Entwicklung nach Auffassung Tibis politisch gesehen letztlich auf eine Verabsolutierung des Kollektivprinzips und eine Suspendierung des Rationalitätsprinzips hinaus<sup>89</sup>. Im Hinblick auf die Frage nach dem Geltungsanspruch einiger zentraler Werte der Aufklärung verteidigte der französische Sozialphilosoph *Finkelkraut* bereits vor einigen Jahren in einem vielbeachteten Buch<sup>90</sup> vehement die kulturelle Moderne des Westens gegen einen, seiner Ansicht nach falschverstandenen Kulturrelativismus wie ihn beispielsweise der aus den USA kommende *Kommunitarismus* vertritt<sup>91</sup>. In diesem Zusammenhang kritisierte er auch heftig einen der früheren ideologischen Wortführer der Dritten Welt, den Algerier *Frantz Fanon* und attestierte diesem, daß er trotz seiner revolutionären Thesen im Prinzip gedanklich weitgehend auf dem Boden des europäischen Nationalismus gestanden sei<sup>92</sup>. In diesem Sinne orientieren sich auch islamische Fundamentalisten, obwohl sie in ihrer Ideologie und politischen Rhetorik strikt antiwestlich eingestellt sind, mit selektiv ausgewählten Begriffen der europäischen Staatstheorie (z.B. *nizam*, was soviel wie *Ordnung*, *System* bedeutet) und lehnen sich bei ihren politischen Bestrebungen immanent zumeist an die klassische europäische Nationsidee an<sup>93</sup>. Gleichwohl lehnen sie das *principium individuationis* der Aufklärung ebenso ab wie die säkularen Implikationen der Volkssouveränität, wie sie sich historisch vor allem in der französischen

---

<sup>89</sup> *Tibi* spricht in diesem Zusammenhang von einer fundamentalistischen Ablehnung des "*Primats menschlicher Vernunft*", vgl. Ders., *Islamischer Fundamentalismus*, 1992, S. 19; die Reflexion über das, was sich philosophisch bzw. wissenssoziologisch alles unter dem Begriff "menschlicher Vernunft" subsumieren läßt, führt *Tibi* dabei allerdings nicht. Zumindest eine Andeutung, daß sich dieser Begriff in hohem Maße selbst einem Ideologieverdacht aussetzt, wäre m. E. angebracht gewesen.

<sup>90</sup> *Finkelkraut*, *Die Niederlage des Denkens*, 1989.

<sup>91</sup> Zum *Kommunitarismus* vgl. *Walzer*: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992; eine kritische Würdigung dieses Ansatzes hingegen bei *Zahlmann* (Hg.): *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin 1992.

<sup>92</sup> *Finkelkraut* 1989, S. 77.

<sup>93</sup> *Tibi* 1992, S.19.

und amerikanischen Nationsidee äußert. Die fundamentalistische Alternative ist demgegenüber, staatstheoretisch gewendet, die *Verabsolutierung des Kollektivs*, die mit einer Ablehnung des Prinzips der individuellen Menschenrechte einhergeht und schließlich kulminiert in einem Modell des islamischen *Universalismus*, der in letzter Konsequenz eine normative Geltung erheischt für die gesamte Staaten- und Völkergemeinschaft<sup>94</sup>. Der Universalität der Werte der Aufklärung und der kulturellen wie politischen Moderne setzen die islamischen Fundamentalisten folglich mit ihrer Konstituierung eines neuen, religiös vermittelten *Pan-Islamismus* ausdrücklich einen eigenen staatstheoretischen, in diesem Sinne des Wortes *revolutionären Universalismus* entgegen. Doch diese historisch neue und strikt anti-westlich ausgerichtete politische Integrationsideologie ist in ihrem Wesenskern zutiefst *reaktiv*, d.h. sie steht nicht etwa außerhalb der westlichen Moderne, sondern wurzelt, von ihren soziokulturellen Kausal- und Wirkungsbedingungen her gesehen, sogar ausdrücklich *in* ihr.

Ein grober Überblick über das, was die Moderne als soziale, kulturelle wie politische Lebenswelt ungeachtet ihrer überaus zahlreichen Variationen grundsätzlich definiert, mag diesen Kausalzusammenhang noch einmal verdeutlichen. Daß eine Darstellung des gesamten umfangreichen Spektrums der sozialwissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahre über die *Modernisierung* an dieser Stelle nicht einmal ansatzweise geleistet werden kann, liegt dabei auf der Hand. Insofern muß sich die vorliegende kritische Analyse auf die relevantesten modernisierungstheoretischen Perzeptionsmodelle von *sozialer* und *politischer Mobilisierung* in transitionalen Gesellschaften<sup>95</sup> beschränken. Bevor jedoch diese prozessuale Analyse erfolgen kann, sind zuvor einige der wichtigsten *Strukturunterschiede* zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften überblickshaft darzustellen<sup>96</sup>. Dabei wird jede der beiden Gesellschaftstypologien in systemtheoretischer Perspektive in drei Subsysteme kategorisiert: Soziokulturelles, politisches und ökonomisches Subsystem.

---

<sup>94</sup> *Ebd.* 1992, S. 20; sowie 1993, S. 19.

<sup>95</sup> In der Modernisierungsliteratur hat sich schon früh die Verwendung der Begriffe "traditional", "transitional" und "modern" zur Charakterisierung eines auf die Evolutionstheorie *Parsons* zurückgehenden Drei-Stadien-Modells durchgesetzt, vgl. hierzu *Flora*, Modernisierungsforschung, 1974, S. 23.

<sup>96</sup> Die Begriffe "modern" und "traditional" weisen in diesem Forschungskontext natürlich nur einen *idealtypischen* Charakter auf. Die real existierenden Gesellschaften sind stets prozessuale Mischformen, weisen also *transitionalen* Charakter auf: Exklusiv *traditionale* bzw. *moderne* Gesellschaften sind deshalb nicht als empirische Abbilder sozialer Realität zu verstehen, sondern haben hier als *Modelle* lediglich heuristische Funktion, vgl. hierzu *van der Loo/van Reijen* 1992, S. 13, *Resasade* 1984, S. 26, *Flora* 1974, S. 24, *Kandil* 1983, S. 146.

### a) Strukturmerkmale der traditionellen Gesellschaft:

Die *sozio-kulturelle* Struktur der traditionellen Gesellschaft ist determiniert durch die Prädominanz von Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen. Die Vehikel sozialer Interaktion vermitteln sich über solche sozialen Primärgruppen wie Clan, Stamm, Kaste und Großfamilie, was eine weitgehende Immobilität der Sozialstruktur generiert. Es existiert keine soziale Mobilität, weshalb *Zimmermann* die traditionale Gesellschaft auch als eine "*stationäre Gesellschaft*" bezeichnet<sup>97</sup>. Die Allokation des individuellen sozialen Status erfolgt nicht über Leistungskriterien, sondern über askriptive Zuordnungsmechanismen<sup>98</sup>. Diese faktisch nicht existente soziale Mobilität drückt sich auch in einem geringen Grad an Urbanisierung aus, was nach *Lerner* mit folgenden ruralen Gegebenheiten korreliert: Die traditionale Gesellschaft ist analphabetisch und das Kommunikationssystem ist mündlich (Vorherrschaft von "face-to-face"-Beziehungen)<sup>99</sup>. Aufgrund dieser beiden wesentlichen Strukturmerkmale klassifiziert letzterer sie als "nicht teilnehmende" Gesellschaft: "*Traditional society is nonparticipant - it deploys people by kinship into communities isolated from a center; without an urban-rural division of labor, it develops few needs requiring economic interdependence; lacking the bonds of interdependence, people's horizons are limited by locale and their decisions involve only other known situations*"<sup>100</sup>. Ein solches kulturelles System orientiert sich nach *Lerner* denn auch nicht "*in terms of shared secondary symbols*", sondern noch exklusiv an Primärsymbolen mit sakraler Bedeutung<sup>101</sup>. Hinsichtlich der diesem Sozialsystem adäquaten Persönlichkeitsstruktur konstatieren die älteren Modernisierungstheoretiker desweiteren ein "*geringes Leistungsbedürfnis*"<sup>102</sup> sowie einen "*Mangel an Disziplin, Zuverlässigkeit und Ordnung, vor allem in der Arbeiterschaft*", der einhergehe mit der "*Neigung, sich nur um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern (...)*"<sup>103</sup>.

Die *politischen* Strukturmerkmale traditionaler Gesellschaften sind nach modernisierungstheoretischer Auffassung hingegen primär gekennzeichnet durch einen Mangel an

<sup>97</sup> *Zimmermann*, Sozialer Wandel, 1969, S. 128.

<sup>98</sup> Askription wird als besonderes Merkmal für die Geschlossenheit eines sozialen Schichtungssystems angesehen, als dessen Idealtyp *Zimmermann* die "Kasten" ansieht, vgl. Ders., S.93 f.

<sup>99</sup> *Lerner*, Passing of Traditional Society, 1965, S. 58 ff.

<sup>100</sup> Ebd., S. 50.

<sup>101</sup> Ebd., *Giesen* spricht in diesem Zusammenhang doch etwas zu simplifizierend von der "*Macht der Götter*", Ders., Makrosoziologie, 1980, S. 175.

<sup>102</sup> *Hagen*, Traditionalismus, 1969, S. 355.

<sup>103</sup> *Zimmermann* 1969, S. 89.

politischer Integration (Partikularismus)<sup>104</sup>, parochiale Loyalitäts- und Legitimitätsmuster<sup>105</sup> und einem geringen Grad an politischer Partizipation. So konstatiert *Eisenstadt*, daß in vormodernen "autokratischen Regimen" die politische Elite bestrebt sei, die Forderungen von Interessengruppen<sup>106</sup> in einer starken Bürokratie zu "aggregieren" und die politische Beteiligung gering zu halten<sup>107</sup>. Die Ausbildung von nationalen Identitätsgefühlen von "Nationalbürgern" ist gegenüber anderen, vormodernen Mustern kollektiver Identität (z.B. Stammes- oder Kastenbindung) noch sehr gering. In der Schaffung und Verbreitung einer allgemeinen Identifikation mit dem neuen Staat wird deshalb auch das erste und grundlegende Problem bei der Überwindung vormoderner politischer Strukturen gesehen<sup>108</sup>.

*Huntington* führt in seinen älteren Schriften das Merkmal fehlender Integration erkenntnistheoretisch auf die Frage nach dem Grad der Institutionalisierung politischer Organisationen zurück und konstruiert vier Begriffsdichotomien, die jeweils "traditionalen" und "modernen" Organisationen zu eigen seien: "*Adaptability/Rigidity*", "*Complexity/Simplicity*", "*Autonomy/Subordination*" sowie "*Coherence/Disunity*"<sup>109</sup>. Entsprechend diesem Klassifikationsschema weisen nach seiner Auffassung politische Organisationen in Entwicklungsländern generell folgende Strukturmerkmale auf: (1) Gerade politische Parteien, die programmatisch-ideologisch exklusiv antikolonialistisch ausgerichtet seien (sogen. "one-issue"-Parteien), seien durch das Prinzip "Rigidität" gekennzeichnet, weil sie gegenüber anderen Aufgaben nicht über genügend Problemlösungsfähigkeit verfügten<sup>110</sup>. (2) Die politischen Systeme in traditionellen Gesellschaften verfügten nicht über ein funktional arbeitsteiliges Geflecht aus Institutionen und Instanzen, sondern seien auf prominente Personen fixiert: "*The simplest political system is that which depends on the individual. It is also, of course, the least stable*"<sup>111</sup>. (3) Insoweit bereits größere politische Organisationen existieren, seien diese häufig partikularen Ein-

<sup>104</sup> *Weiner* konstatiert in diesem Kontext ein Fehlen von integrativen Mechanismen sowohl auf nationaler wie auf territorialer Ebene ("*national integration*"/"*territorial integration*"), in Relation zwischen Eliten und Massen ("*elite-mass integration*"), sowie hinsichtlich politischer Werte ("*value integration*") und politischem Verhalten ("*integrative behavior*"), vgl. Ders., *Political Integration*, 1965, S. 53.

<sup>105</sup> *Almond*, *Politische Systeme*, 1969, S. 222.

<sup>106</sup> Für *Almond* existieren in traditionellen Gesellschaften Interessengruppen allenfalls als "*non-associational interest groups*", vgl. Ders. 1960, S. 33.

<sup>107</sup> *Eisenstadt* 1979, S. 115 ff. Nach Auffassung von *Almond* entwickeln sich allenfalls in "Vormundchaftsdemokratien" gewisse "Beteiligungskapazitäten", er führt in diesem Zusammenhang explizit das Beispiel *Indien* an, vgl. Ders. 1969, S. 223.

<sup>108</sup> *Eisenstadt*, ebd., S. 118.

<sup>109</sup> *Huntington*, *Political Development*, 1967, S. 215. ff.

<sup>110</sup> Ebd., S. 218.

<sup>111</sup> Ebd., S. 219.



flüssen ausgesetzt: "...a political organization which is the instrument of a social group-family, clan, class lacks autonomy and institutionalization"<sup>112</sup>.

*Eisenstadt* führt als weiteren Indikator für die Ineffizienz des traditionellen politischen Systems das Fehlen von ökonomischen und demokratischen Umverteilungskapazitäten an. Der vormoderne Staat versage dabei, "(...) angemessene Wege und Mittel (zu) finden, um die verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme zu lösen"<sup>113</sup>. Und ganz ähnlich argumentiert auch *Coleman*, für den "equality" neben "structural differentiation" und "integrative, responsive and adaptive capacity" als eine von drei wesentlichen Indikatoren von politischer Modernität fungiert<sup>114</sup>. Aus dieser strukturellen Schwäche des traditionellen politischen Systems resultiert nach Auffassung der Modernisierungstheorie oft auch eine besondere Rolle des *Militärs* in Entwicklungsländern. Seine zentrale Stellung innerhalb von Staat und Gesellschaft gilt *Huntington* einerseits als Hinweis für einen geringen Grad an Institutionalisierung<sup>115</sup>, andererseits fungiert nach *Pye* unter diesen Bedingungen das Militär eben notgedrungen als "Modernisierungsagent" und bereitet so den Eintritt in die kritische transitionale Phase einer traditionellen Gesellschaft vor<sup>116</sup>.

Die *ökonomischen* Strukturmerkmale traditionaler Gesellschaften können im folgenden aufgrund der Forschungspräferenzen dieser Studie nur andeutungsweise dargestellt werden, da seit dem ersten systematisierenden Versuch einer Beschreibung ökonomischer Unterentwicklung aus modernisierungstheoretischer Sicht von *Leibenstein*<sup>117</sup> unzählige komparative Länderstudien folgten, die jeweils mit einer großen Varianz von Indikatoren nicht nur operierten, sondern auch untereinander konkurrierten. Es würde den Rahmen dieser Studie wahrlich sprengen, wollte man an dieser Stelle auch nur die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchungen präsentieren. Weitgehende Einigkeit besteht jedoch darin, daß sich vormoderne Ökonomien durch einen geringen Industrialisierungs-, Urbanisierungs- und Bildungsgrad definieren, der mit einer geringen sozialen Mobilität einhergeht. Mit dieser infrastrukturellen Ausgangslage korreliert ferner eine niedrige

---

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> *Eisenstadt* 1979, S. 118.

<sup>114</sup> *Coleman*: Development Syndrome, in *Binder*: Crises and Sequences in Political Development, 1971, S. 74 ff.

<sup>115</sup> "Coups d'etat and military interventions in politics are one index of low levels of political institutionalization: they occur where political institutions lack authority and coherence", vgl. *Huntington* 1967, S. 225.

<sup>116</sup> "The military in the underdeveloped countries can make a major contribution to strengthening essentially administrative functions", vgl. *Pye*: Armies in the Process of Modernization, 1967, S. 305.

<sup>117</sup> *Leibenstein*: Economic Backwardness and Economic Growth, New York, London 1957.

Spar- und Investitionsquote, ein niedriges, zumeist in der Landwirtschaft erwirtschaftetes Pro-Kopf-Einkommen mit einem hohen Anteil konsumptiver Ausgaben, ein geringes Außenhandelsvolumen sowie ein Übergewicht von Rohstoffen innerhalb der Exportstruktur<sup>118</sup>. *Smelser* hingegen beschreibt die ökonomische Ausgangslage der traditionellen Gesellschaft in enger Verflochtenheit mit der Gesamtstruktur der Gesellschaft: "*In underdeveloped countries, production typically is located in kinship units. Subsistence farming predominates; other industry is supplementary but still attached to kin and village. In some cases, occupational position is determined largely by an extended group, such as the caste. Similarly, exchange and consumption are deeply embedded in family and village. In subsistence agriculture, there is a limited amount of independent exchange outside the family; thus production and consumption occur the same social context (...)*"<sup>119</sup>.

Während *Leibenstein* und *Smelser* mit einer relativ simplifizierenden Dichotomie von traditionaler und moderner Ökonomie operieren, hat *Rostow* versucht, mit seiner bekannt gewordenen "Fünf-Stadien-Theorie" ein adäquateres strukturelles Zustandsmodell der traditionellen Wirtschaft zu entwerfen<sup>120</sup>. Er legte sein Hauptaugenmerk bei der Analyse des Ausgangsstadiums dabei auf die Unterentwicklung der technisch-wissenschaftlichen Infrastruktur, die auf diese Art eine gleichsam "natürliche" Produktionssteigerung auf lange Zeit verhindere<sup>121</sup>. Faßt man die drei oben beschriebenen Gesellschaftssektoren (soziokulturelles, ökonomisches und politisches System) begrifflich noch einmal zusammen, so kann konstatiert werden, daß traditionale Gesellschaften eine *immobile Sozialstruktur* aufweisen, die von einem primär *autoritär bzw. sakral geprägten politisch-kulturellen System* geprägt ist und in der eine *vorindustrielle Wirtschaftsstruktur* vorherrscht. Sämtliche spezifischen Merkmale dieser drei Strukturen lassen sich nach *Resasade* abschließend unter vier übergeordnete generelle Organisationsprinzipien rubrizieren: Diffusität, Desintegration, Rigidität und Partikularismus<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> Ebd., S. 40 f.

<sup>119</sup> *Smelser*: Mechanisms of Change, 1963, S. 36.

<sup>120</sup> Strenggenommen beschreibt *Rostow* mit seinem Fünf-Stadien-Modell (1. traditionale Gesellschaft, 2. "take off" des wirtschaftlichen Aufstiegs, 3. wirtschaftlicher Aufstieg, 4. Entwicklung zur Reife und 5. Zeitalter des Massenkonsums) allerdings bereits die ökonomischen Transformationsprozesse von *transitionalen* Gesellschaften.

<sup>121</sup> *Rostow*, Stadien wirtschaftlichen Wachstums, 1960, S. 18 f.

<sup>122</sup> *Resasade* 1984, S. 34 ff.

## b) Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft

Die *sozio-kulturelle* Struktur der modernen Gesellschaft ist nach Auffassung der Modernisierungstheorie demgegenüber zunächst einmal wesentlich vom universal expandierenden *Prinzip der Mobilität* gekennzeichnet. Neben einem hohen sozialen Urbanisierungsgrad<sup>123</sup> kommt der sozio-ökonomischen Prädominanz von individueller Leistungsmotivation als wichtigstem Allokationskriterium innerhalb einer elastischen sozialen Schichtungsstruktur die größte Relevanz zu, d.h. die Zuordnung des sozialen Status erfolgt nicht mehr askriptiv, sondern auf dynamischem Weg. Der Faktor "Leistung" erlangt deshalb nach *Zimmermann* in der modernen Gesellschaft eine zentrale Bedeutung und wird zur wichtigsten sozialen Handlungsnorm<sup>124</sup>. Eigeninitiative, Arbeitsdisziplin und der Glaube an den Wert und die Notwendigkeit von Arbeit werden zu zentralen Charaktereigenschaften des industriellen Menschen<sup>125</sup>. Darüber hinaus sind noch zwei weitere Kategorien für die sozialpsychologische Orientierung des Individuums aus modernisierungstheoretischer Sicht von besonderer Relevanz: Kollektivorientierung und Affektneutralität. Eine der ersten Versuche zur theoretischen Konzeptualisierung dieses Themas geht auf *Lerner* zurück, der für das Individuum in der modernen Gesellschaft den Begriff der "mobilen Persönlichkeit" prägte: "*The mobile person is distinguished by a high capacity for identification with new aspects of his environment; he comes equipped with the mechanisms needed to incorporate new demands upon himself that arise outside of his habitual experience*"<sup>126</sup>. Im Mittelpunkt seiner Persönlichkeitsanalyse steht der Begriff der "Empathie": "*It is a major hypothesis of this study that high empathic capacity is the predominant personal style only in modern society, which is distinctively industrial, urban, literate and participant*"<sup>127</sup>. Demzufolge bildet sich unter Bedingungen fortschreitender Modernisierung in der psychischen Struktur des Individuums eine qualitativ neue psychosoziale Handlungskompetenz heraus, die dieses für eine sich immer mehr ausdifferenzierende Lebenswelt unabdingbar benötigt (siehe ausführlicher hierzu Kap. 1.8.1.).

Analog zum Empathie-Konzept Lernalers verwendet *Hagen* wissenssoziologisch oft eher problematische Begriffe wie "Kreativität" und "schöpferische Persönlichkeit" zur Deskription der sozialpsychologischen Disposition des modernen Individuums, weshalb

<sup>123</sup> "*Urbanization comes first, for cities alone have developed the complex of skills and resources, which characterize the modern industrial economy*", vgl. *Lerner* 1965, S. 60.

<sup>124</sup> *Zimmermann* 1969, S. 87.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> *Lerner*, ebd., S. 49.

<sup>127</sup> Ebd., S. 50.

diese Studie soziologisch auch nur sehr bedingt brauchbar ist. Nach seiner Ansicht zeichnet es sich durch Faktoren wie "Leistungsbedürfnis", "Autonomiebedürfnis" und "Ordnungsbedürfnis" aus<sup>128</sup>, wobei durch die soziale Prädominanz solcher "Bedürfnisse" eine konstante Wirtschaftsdynamik sozialethisch erst in Gang kommen könne. Die Vorstellung, daß selbst eine vollendete Modernisierung gerade diese beschriebenen Eigenschaften im Sinne eines Wertewandels tendenziell gleichsam wieder "historisch abbaut", hatte in den Konzeptualisierungen der frühen Modernisierungstheoretiker offenkundig noch keinen Platz<sup>129</sup>.

Jenseits der Deskription dieser sozialpsychologischen Spezifika ist nach modernisierungstheoretischer Auffassung ein hoher Grad an *Institutionalisierung* ein zentrales politisches Strukturmerkmal von modernen Gesellschaften. Er gilt gemeinhin als Voraussetzung für das, was die politikwissenschaftlich orientierte Modernisierungsforschung als "stabile Demokratie" bezeichnet. Nur solche "institutionalisierte Gesellschaften" sind nach *Almond* in der Lage, "*autonome Integrations-, Anpassungs-, Beteiligungs- und Umverteilungskapazitäten mit den besonderen dazugehörigen Strukturen und Kulturmustern zu entwickeln*"<sup>130</sup>. Er vertritt die These, daß stabile, demokratisch strukturierte politische Systeme flexiblere und somit auch effizientere Handlungskapazitäten aufweisen als traditionale Gesellschaften. Sie seien deshalb aufgrund der strukturellen und kulturellen Autonomie dieser Kapazitäten auch eher in der Lage, mit der "ganzen Vielfalt von politischen Systemproblemen fertig zu werden, und zwar ohne die zerstörerischen Umwandlungen", die andere politische Systeme mit einem geringeren Grad an Autonomie der politischen Subsysteme kennzeichne<sup>131</sup> (vgl. Abbildung 1).

*Coleman* beschreibt demgegenüber die wichtigsten funktionalen Merkmale eines modernen politischen Systems konkret wie folgt: In einem komplexen Prozeß der *politischen Sozialisation* generieren die systemimmanenten Mechanismen der Moderne eine wirksame und generelle Loyalität zu dem übergeordneten politischen System, die auch die Formen der Konfliktaustragung in den anderen beiden Subsystemen strukturiert. Die *politische Rekrutierung* der politischen Funktionselite erfolgt nicht durch askriptive, sondern durch leistungsorientierte Allokationskriterien. Über die Einführung des allgemeinen Wahlrecht ist es der Bevölkerung möglich, sich an der Rekrutierung der Eliten

---

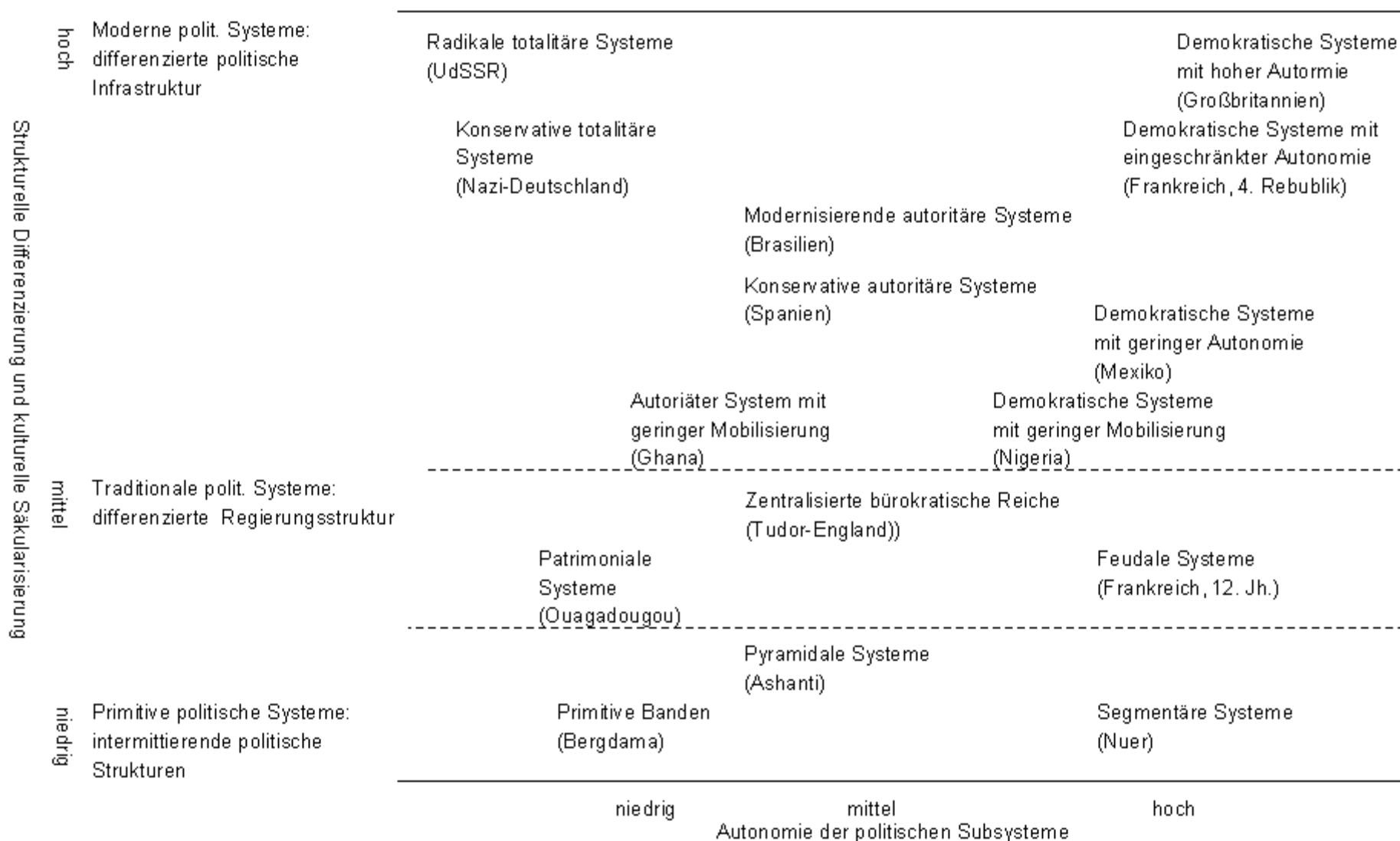
<sup>128</sup> *Hagen* 1969, S. 355.

<sup>129</sup> Zum "postmaterialistischen" Wertewandel in den "voll" modernisierten Industrieländern vgl. das Standardwerk von *Inglehart*: *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt a.M., New York 1989.

<sup>130</sup> *Almond* 1969, S. 225.

<sup>131</sup> Ebd.

**Bildung 1: Eine Entwicklungstypologie politischer Systeme nach Almond** (Beispiele)



und an der Formulierung der Politik zu beteiligen<sup>132</sup>. Die *Artikulation und Integration von partikularen Interessen* in Form von assoziierten Interessengruppen wird durch das Parteiensystem, die Legislative und die Verwaltung mediatisiert. Diese Institutionen haben auch die Funktion, die soziale "Aggregation von Interessen" im Sinne des übergeordneten Systembestands zu regulieren. *Die politische Kommunikation* erfolgt durch formal autonome und spezialisierte Medien, die alle drei Systembereiche (Kultur, Politik, Wirtschaft) durchdringen und die für einen konstanten Informationsfluß sorgen<sup>133</sup>.

*Eisenstadt* erweitert diese institutionalistischen Ansätze nun dahingehend, daß er hinsichtlich der modernen politischen Kultur einer Gesellschaft eine *"hohe Kongruenz der kulturellen und politischen Identität"* ihrer Mitglieder konstatiert, die mit einer starken Betonung gemeinsamer politischer Ziele korreliert<sup>134</sup>. Generell läßt sich politische Modernisierung nach *Eisenstadt* durch vier konkrete und zentrale Merkmale erfassen: (1) Eine stark differenzierte politische Struktur mit spezifisch politischen Rollen und Institutionen, die einhergeht mit der Zentralisierung des Staates und der Dominanz spezifischer politischer Orientierungen, (2) eine Expansion der zentralen legalen, administrativen und politischen Tätigkeiten, die alle Bereiche der Gesellschaft durchdringen, (3) eine Ausbreitung der potentiellen politischen Macht unter immer größeren gesellschaftlichen Gruppen, (4) eine nachhaltige Schwächung der traditionellen Eliten und der damit einhergehenden traditionellen Legitimation von Herrschaft<sup>135</sup>. Er bezeichnet diese modernen politischen Systeme folglich als "demokratisch" bzw. "populistisch", da die traditionale Legitimation von Herrschaft keine funktionale Basis mehr habe und an die Stelle religiöser Legitimierung säkularisierte Formen politischer Legitimierung getreten sind.

Wie bei der modernisierungstheoretischen Konzeptualisierung des traditionellen politischen Systems weiter oben bereits angedeutet wurde, knüpft auch *Huntington* in seinen frühen Schriften die "Modernität" des Systems an vier zentrale Kategorien: "(...) *the level of institutionalization of any particular organization or procedure can be measured by its adaptability, complexity, autonomy and coherence*"<sup>136</sup>. Diesem Vierer-Schema zufolge konstituieren sich *politische Organisationen* des modernen Systems über folgende spezifische Merkmale: Sie reagieren schnell, adaptiv und innovativ auf neue Umweltveränderungen: "(...) *not functional specificity but functional adaptability is the true*

---

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> *Coleman* 1960, S. 532 f.

<sup>134</sup> *Eisenstadt* 1979, S. 254.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., S. 103.

<sup>136</sup> *Huntington*, *Development and Political Decay*, 1967, S. 215.

*measure of a highly developed organization*"<sup>137</sup>. Die Komplexität der politischen Organisationen diene letztlich der politischen Stabilität<sup>138</sup>. Aufgrund der internen Wirkungs-, Arbeits- und Konstituierungsmechanismen dieser Organisationen<sup>139</sup> können diese deshalb auch eine gewisse Autonomie gegenüber externen Gruppen aufrechterhalten: "*These mechanisms either slow down the entry of new groups into politics or, through a process of political socialization, impel changes in the attitudes and behaviors of the most politically active members of the new groups*"<sup>140</sup>. Ferner sei hinsichtlich der internen Funktionsdynamik von politischen Organisationen ein großer Grad an Konsensus ("Kohärenz") über die eigenen Kompetenzgrenzen sowie die Mechanismen der Konfliktlösung vorherrschend, was ebenfalls die politische Stabilität einer Gesellschaft gewährleiste<sup>141</sup>.

Bei der Deskription der *ökonomischen Strukturmerkmale* der modernen Gesellschaft geht die Modernisierungsforschung von verschiedenen umfassenden Indikatorenkatalogen aus. Dabei versteht sie "ökonomische Modernität" weitgehend als konträres Spiegelbild von traditionellen Ökonomien. Da auf diese Vielzahl an Indikatoren und die damit korrespondierenden theoretischen Ausprägungen an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden kann, können hier nur die wesentlichsten generellen Merkmale, soweit für den vorliegenden Forschungskontext relevant, hervorgehoben werden.

Fortgeschrittene, "reife" Gesellschaften im Sinne *Rostows* verfügen im Gegensatz zu traditionellen aus Sicht der Modernisierungsforschung über entwickelte Geld- und Marktsysteme, mobile Produktionsfaktoren und einen hohen Grad an arbeitsteiliger Differenzierung. Diese Basismerkmale korrespondieren mit einer wirtschaftsstrukturellen Prädominanz des tertiären Sektors über Industrie und Agrarsektor sowie dem Faktor Massenkonsum<sup>142</sup>. Der Markt ist dabei von moralischen Maßstäben weitgehend befreit und stattdessen von "Versachlichung" und abstrakter "Unpersönlichkeit" geprägt. Dabei "beruht die Teilnahme an Marktprozessen allein auf dem individuellen Nutzeninteresse, d.h. auf direkter *utilitaristischer Motivation*"<sup>143</sup>. Der Faktor Arbeit wird dabei nicht

---

<sup>137</sup> Ebd., S. 217.

<sup>138</sup> Ebd., S. 219.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu aus einer Fülle von organisations-soziologischer Literatur den noch immer lesenswerten "Klassiker" von *Mayntz*: *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1986; erhellend auch die Studie von *Prätorius*: *Soziologie der politischen Organisation*, Darmstadt 1984

<sup>140</sup> *Huntington* 1967, S. 221.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> *Rostow* 1960, S. 95.

<sup>143</sup> *Giesen* 1980, S. 193 (Herv. im Original); zur Sozialphilosophie des Utilitarismus vgl. *Schrader* (Hg.): *Der klassische Utilitarismus*, Frankfurt 1992.

durch "herrschaftliche Anordnung" bzw. "berufliche Monopole" reguliert, sondern exklusiv durch den über Angebot und Nachfrage vermittelten Marktmechanismus ("geldgesteuerte Märkte")<sup>144</sup>. Das besondere Kennzeichen der modernen Gesellschaft liegt nach *Giesen* dabei in dem Umstand, daß die Institution der Arbeitsteilung und des Geldes systematisch miteinander verbunden sind. Über den Faktor des Lohnes werden die individuellen Produktionsleistungen der Arbeitsmarktteilnehmer dabei funktional effizient koordiniert<sup>145</sup>. Die spezifische Mobilität des Produktionsfaktors Arbeit hängt dabei mit der Mobilität anderer *institutionalisierter* Ressourcen zusammen, z.B. mit einem differenzierten Rechtssystem, einem effizienten Banken- und Handelswesen (Faktor Kapital) sowie elaborierten Kommunikations- und Medienstrukturen<sup>146</sup>.

Diese hier nur überblickshaft dargestellten ökonomischen Strukturmerkmale sind nach Auffassung der Modernisierungstheorie der unumgängliche notwendige organisatorische Rahmen, damit sich Produktionswachstum und technologischer Fortschritt einstellen können. Für *Parsons* sind deshalb "*Massenproduktion*" und die "*Nutzbarmachung wissenschaftlicher Erkenntnisse für die industrielle Produktion*" denn auch die zentralen Strukturmerkmale moderner, kapitalistisch organisierter Ökonomien<sup>147</sup>. Dabei wird das gesamte moderne Gesellschaftssystem wiederum besonders durch die Dynamik des "technisch-wissenschaftlichen Fortschritts" gekennzeichnet: *Fourastié* hypostasiert ihn gleichsam als den Motor sozialen Wandels, da er die permanente Umwandlung der modernen Welt bewirke<sup>148</sup>, und letztlich "*Unabhängigkeit, Freiheit und Individualität*" ermöglicht habe<sup>149</sup>. Die Technik zwingt den Menschen gleichsam zur "freien Entfaltung seiner höchsten Fähigkeiten", da sie dem modernen Menschen so schrittweise alle Verpflichtungen und Aufgaben aus seinen Händen nehme<sup>150</sup>. Aufgrund dieser Dominanz des technologischen Sektors kann er sich Krisen in modernen Ökonomien allenfalls als "Überproduktionskrisen" vorstellen: Während sich entsprechende Krisen innerhalb der traditionellen Gesellschaft auf alle Subsysteme auswirkten, sei in der modernen Gesellschaft entsprechend primär der Sektor Arbeitsmarkt betroffen. Da die entsprechenden Wirtschaftssektoren immer unterschiedlich von diesen Krisen betroffen seien,

---

<sup>144</sup> *Giesen* 1980, S. 192.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> *Moore*, Strukturwandel der Gesellschaft, 1967, S. 157.

<sup>147</sup> *Parsons*, System moderner Gesellschaften, 1972, S. 137.

<sup>148</sup> Vgl. *Fourastié*, Die große Hoffnung, 1954, S. 291.

<sup>149</sup> Ebd., S. 302. Ausführungen wie diese sind aus heutiger Sicht natürlich primär unter wissenschaftshistorischen Aspekten von Interesse, da sie eindrücklich den immanenten Ideologiegehalt der früheren Modernisierungstheorie widerspiegeln.

<sup>150</sup> Ebd., S. 308.



spricht *Fourastié* von "primären", "sekundären" und "tertiären" Krisen der Industriegesellschaft<sup>151</sup>.

Zusammenfassend läßt sich die moderne Gesellschaft nach Auffassung der Modernisierungstheorie folglich als ein hochkomplexes interdependentes System mit einer mobilen Sozialstruktur, einer pluralistisch-säkularen politischen Kultur sowie einer industriellen Wirtschaftsstruktur beschreiben. Über diese einzelnen spezifischen Merkmale hinaus weist dieser Gesellschaftstypus nach dem Strukturmodell von *Resasade* entgegen dem traditionellen Modell folgende vier generelle Merkmale auf: *Differenziertheit*, *Integriertheit*, *Anpassungsfähigkeit* und *Universalismus*<sup>152</sup> (vgl. Abbildung 2). Für das im vorliegenden Kontext besonders relevante *politische Subsystem* impliziert dieses Strukturprinzip einen hohen Grad an funktionaler Spezialisierung der Regierungsstruktur und der politischen Institutionen. Gewaltenteilung, eine klare staatstheoretische wie faktische Separation von Staat und Religion sowie die Ausbildung eines die divergierenden Interessen aggregierenden Parteiensystems sind die wichtigsten Indikatoren für *Differenziertheit*. Die staatliche *Integriertheit* der Bürger erfolgt über nationale Symbole, die Formulierung gemeinsamer politischer Ziele, umfassende politische Partizipation und legitime Opposition. Die *Anpassungsfähigkeit* des politischen Systems erfolgt über das Prinzip der rationalen Verwaltung. Beispiele für das *Universalismusprinzip* im politischen System sind demnach säkularisierte Legitimierung, die weitgehende Absenz von konkurrierenden (parochialen, lokalen und partikularen) Loyalitäten und die Etablierung von auf generellen Austauschbeziehungen gründenden Verhältnisse mit anderen Nationalstaaten<sup>153</sup>.

Jenseits dieser modernisierungstheoretischen Perzeption weist die Moderne ganz allgemein als genuin *europäisches Projekt*<sup>154</sup> jedoch noch zwei weitere relevante übergeordnete Aspekte auf: Historisch gesehen, manifestiert sie sich als historischer Zivilisationsprozeß<sup>155</sup> mit den zentralen Ereignissen von Reformation, Aufklärung und Französischer Revolution, in dem sich schließlich das vor allem mit dem Namen Descartes verbundene philosophische Erkenntnisprinzip der Subjektivität etabliert hat. Dessen wichtigste Implikationen sind nach Auffassung von *Habermas* die Prinzipien des Individua-

---

<sup>151</sup> Ebd., S. 210.

<sup>152</sup> *Resasade* 1984, S. 44 ff; *van der Loo/van Reijen* operieren demgegenüber mit den Leitbegriffen Differenzierung, Rationalisierung, Individualisierung und Domestizierung, vgl. Dies. 1992.

<sup>153</sup> *Resasade*, ebd.

<sup>154</sup> Vgl. hierzu auch die vorzügliche übergreifende Studie von *Münch*: *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>155</sup> Zu diesem Ansatz *Elias*: *Der Prozeß der Zivilisation*, Bd. I u.II, 1991.

**Abbildung 2: Traditionale, moderne und transitionale Gesellschaft mit ihren Merkmalen und Prozessen<sup>1</sup>  
(Resasade)**

Gesellschafts- typen	traditional		modern		transitional	
	strukt. Hauptmerkm. II	generelle Merkmale III	strukt. Hauptmerkm. IV	generelle Merkmale V	System- prozesse VI	Gesamt- prozesse VII
sozio- kulturelle Struktur	immobil	←	mobil	←	soziale Mobilisierung	
politische Struktur	autoritär- sakral		pluralistisch- säkular		politische Modernisierung	
wirtschaftl. Struktur	vorindustriell		industriell		wirtschaftliche Entwicklung	
Gesamt- struktur	traditional	Diffusität Desintegration Rigidität Partikularismus	modern	Differenziertheit Integriertheit Anpassungs- fähigkeit Universalismus	Modernisierung	Differenzierung Integration Anpassung Wertverall- gemeinerung

<sup>1</sup> Die in Spalten III, V und VII gezeichneten Pfeile sollen verdeutlichen, daß die entsprechenden vier Begriffe sich jeweils auf alle drei Subsysteme beziehen.

lismus, des Rechts auf politische Kritik sowie der Autonomie des Handelns<sup>156</sup>. In diesem Prozeß werden schließlich auch Tradition und religiöser Glaube *reflexiv* und unterliegen der Wirkungsdynamik einer kulturellen Individualisierung<sup>157</sup>. So läßt sich die Moderne als eine Lebenswelt beschreiben, die primär geprägt ist durch einen *"reflexiv gewordenen Umgang mit Traditionen, die ihre Naturwüchsigkeit eingebüßt haben; durch die Universalisierung von Handlungsnormen und eine Generalisierung von Werten, die kommunikatives Handeln (...) von eng umschriebenen Kontexten entbinden, schließlich durch Sozialisierungsmuster, die auf eine Ausbildung abstrakter Ich-Identitäten angelegt sind und die Individualisierung der Heranwachsenden forcieren"*<sup>158</sup>. Dabei vermittelt sich die Moderne nicht nur über diese genuin soziale und alltagskulturelle Dimension, sondern hat sich vor allem auch in Wissenschaft und Technologie *institutionalisiert*, mit deren Hilfe Europa in seiner Geschichte letztlich große Teile der Welt eroberte und dieser in Form des Kolonialismus oftmals die eigene staatlich-administrative Ordnung aufzwang. Diese Dimension äußert sich denn auch vielleicht am zutreffendsten in der Vorstellung von einer globalisierten, technisch-wissenschaftlichen Modernität<sup>159</sup>, als deren wichtigstes Ergebnis der Aufstieg des Westens als militärisch überlegener Macht anzusehen ist. Und diese Hegemonialstellung war nicht zuletzt deshalb möglich, weil er frühzeitig über die technologisch fortschrittlicheren Militärkapazitäten verfügte, um erfolgreich einen "industrialisierten Krieg" führen zu können<sup>160</sup>.

### 1.3. Militante Entsäkularisierung als Krise traditionaler Religion?

Bei all den weitgestreuten politisch-religiösen Phänomenen, auf die der Begriff "Fundamentalismus" neuerdings angewendet wird, erreicht der Begriff jenseits seiner polemischen Verwendung nur dann wissenschaftlich präzise Konnotationen, wenn man ihn zunächst einmal für anti-modernistische und neo-traditionalistische religiös-kultu-

<sup>156</sup> Grundlegend hierzu *Habermas*, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1986, bes. Kap.I.

<sup>157</sup> Vgl. in diesem Kontext die erhellende Studie von *Berger* 1988, hier bes. Kap. 7.

<sup>158</sup> *Habermas* 1986, S. 10.

<sup>159</sup> *Tibi* 1992, bes. Kap. II.

<sup>160</sup> Aus der Fülle des historiographischen Materials sei in diesem Zusammenhang nur auf die klassische Studie von *Parker* verwiesen, vgl. Ders.: *Die militärische Revolution: Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800*, Frankfurt a.M. 1990. Ein neuer interessanter, aber noch wenig beachteter Forschungsansatz stammt hingegen von dem italienischen Soziologen *Virilio*, der die soziale und politische Beherrschung von technologischer Geschwindigkeit als Ausgangspunkt überlegener Zivilisation ansieht, vgl. Ders.: *Der negative Horizont*, 1995.

relle Entwicklungen im engeren Sinne reserviert. Dies gilt auch dann, wenn mit *Habermas* zu konstatieren ist, daß es exklusiv religiöse, per se also *unpolitische* Massenbewegungen unter den Bedingungen politischer Modernisierung und dem damit verbundenen weltweiten Strukturwandel der Öffentlichkeit<sup>161</sup> gar nicht mehr geben kann. Und tatsächlich ist m.E. die formale, wenn auch wissenschaftsimmanent oft erforderliche Beschränkung der Untersuchungsperspektive auf genuin religiöse oder religionspolitische Entwicklungen in der politischen Realität kaum dazu geeignet, die Kausal- und Wirkungsdimensionen dieser umfassenden sozio-kulturellen, anti-modernen Protestdynamik ausreichend zu erfassen.

Eine politikwissenschaftliche Untersuchung fundamentalistischer Strömungen steht also vor dem prinzipiellen Problem, daß es sich dabei sowohl um eine *sozio-kulturelle* (d.h. also auch religiöse), als auch um eine *politische* Protestdynamik handelt, die in aller Regel selbst bereits vor dem Hintergrund jener fortgeschrittenen Modernisierungsbedingungen agiert, gegen die sie sich ideologisch wendet. Die kulturelle Moderne, die der Fundamentalismus bekämpft, ist also bereits seine Existenzvoraussetzung<sup>162</sup>. Deshalb ist auch die Kennzeichnung "neo-traditionalistisch" in der weiteren Analyse insofern irreführend, weil sie zu der Annahme verleitet, daß es so etwas wie die Restitution einer ursprünglichen, "reinen" traditionellen Kultur heute noch geben könne. Die Wiederherstellung einer authentischen Kultur, die das "integrationistische Projekt"<sup>163</sup> der Anti-Modernisten intendiert, wurzelt jedoch ausdrücklich in den als desintegrativ empfundenen Modernisierungsbedingungen und einer damit zusammenhängenden mehrdimensionalen Systemkrise. Es ist also bei der sozialwissenschaftlichen Untersuchung des Phänomens "Fundamentalismus" prinzipiell von der zentralen gedanklich-analytischen Prämisse auszugehen, daß der *Fundamentalismus als aus der Defensive heraus agierende Bewegung stets selbst unter den modernen Bedingungen fortgeschrittener Säkularisierung, formaler Rationalisierung und weltanschaulich-kultureller Deutungskonkurrenz seinen Kampf um die Rekonstruktion der Tradition antritt*. In diesem Sinne präsentiert er eine machtpolitisch durchaus innovative Mobilisierungsstrategie im Kontext der faktisch ungebremsten Ausbreitung der kulturellen Moderne, oder mehr

---

<sup>161</sup> Dieser weltweite "Strukturwandel der Öffentlichkeit" (*Habermas*) ergibt sich u.a. auch durch die rasante weltweite Ausbreitung moderner technologischer Massenmedien (z.B. Radio, Satelliten-TV) und wirkt im Sinne einer "kulturellen Globalisierung" (*Giddens* 1995, S. 100); ähnlich argumentierend auch *Berger et al* 1987, S. 123 ff.

<sup>162</sup> Vgl. *Münch* 1995, S. 58, *Tibi* 1995, *Berger et al* 1987, S. 153.

<sup>163</sup> Als "Integrismus" werden in der jüngeren französischen Wissenschaftstradition meist die politisch-kulturellen Bestrebungen der islamischen Fundamentalisten in Algerien bezeichnet.

noch, er ist - soziologisch gesehen - als eine Form der reaktiven Aufladung seiner religiös definierten Wertorientierung und Lebensführung *selbst modern*<sup>164</sup>.

Nach einer unter Religionssoziologen weitverbreiteten Auffassung werden fundamentalistische Symptome primär als religiöse "Defensiv-Reaktion" auf jene sozio-kulturellen Modernisierungsprozesse interpretiert, die die Lebenswelt der Religionen eben immer besonders tangieren. Weitreichende Wirkungen hat die kulturelle Modernisierungsdynamik durch das immanente zentrale "Formprinzip der Veränderlichkeit"<sup>165</sup> vor allem im Hinblick auf: (1) die Auflösung des transzendentalen religiösen Weltbildes, (2) die überkommene kulturelle Koexistenz der verschiedenen religiösen Orientierungen, und (3) auf die Individualisierung der Religionsausübung<sup>166</sup>. Auf die subjektive Wahrnehmung einer umfassenden kulturellen Desintegration, die u.a. auch durch die Relativierung des Sakralen bedingt ist, reagieren die religiösen "Traditionalisten" dann einerseits mit einer fundamentalistischen Übersteigerung der eigenen, historisch vertrauten religiösen Orientierungen, andererseits aber auch mit der intransigenten Artikulation des Monopolanspruchs des eigenen Religionsverständnisses, das eine generelle Anwendung dieser faktisch nur noch partikular geltenden religiösen Prinzipien auch im öffentlichen Bereich, d.h. innerhalb des gesamten sozialen und politischen Systems vorsieht. In dieser religionssoziologischen Minimaldefinition liegt denn auch das gedankliche Grundsubstrat für einen komparativen Fundamentalismus-Begriff, der sich im Hinblick auf seine sozialwissenschaftliche Relevanz nicht darin erschöpfen kann, in kultursoziologischer Perspektive lediglich Anwendung auf die jüngsten Entwicklungen innerhalb des politischen Islam Anwendung zu finden. Alle großen Weltreligionen, so lautet die hier expressis verbis vertretene These, haben ein auf jeweils spezifische Weise sich äusserndes "*fundamentalistisches Potential*"- und zwar ungeachtet der Tatsache, ob es sich dabei um eine kodifizierte Religion auf der Grundlage eines "heiligen Buches" handelt (wie im Falle des Christentums oder des Islams) oder ob es sich dabei um eine vergleichsweise "offenes Glaubenssystem" ohne verbindliche Quellen handelt (wie im Falle des Hinduismus oder Buddhismus)<sup>167</sup>.

In der Religionssoziologie werden nach *Evers* (1991) derzeit die folgenden Thesenstränge und Hypothesen zur Erklärung eines zeitgenössischen religiösen *Revivalis-*

<sup>164</sup> Vgl. hierzu die bemerkenswerten Thesen von *Dubiel*, Ungewißheit und Politik, 1994, S. 219 ff.

<sup>165</sup> *Kaufmann*, Religion und Modernität, 1989, S. 47.

<sup>166</sup> *Dubiel* 1994, S. 214 f.

<sup>167</sup> Vgl. für die einzelnen Religionen die ausführlichen und detaillierten Überblicksstudien des bereits oben erwähnten Fundamentalismus-Projekts von *Marty/Appleby*, insbes. 1992 und 1994.

*mus* herangezogen. Demnach ist er erstens eine anti-moderne kulturelle Gegenbewegung gegen den mit der Modernisierung einhergehenden umfassenden Prozeß der Rationalisierung ("Entzauberung der Welt"), zweitens hat er demnach die Funktion einer lebensweltlichen Bewältigung des Modernisierungsdrucks und drittens fungiert er als Legitimierungsideologie einer umfassenden anti-imperialistischen bzw. anti-hegemonialen Protestbewegung. Darüberhinaus ist er in dieser Sicht aber auch explizit Ausdruck eines aus den Religionen selbst kommenden kulturellen Erneuerungsprozesses<sup>168</sup>, der aus der Konfrontation mit einer andersartigen sakralen "Dominanz-Kultur" resultiert. Nach diesem Verständnis sind die derzeit virulenten fundamentalistischen Tendenzen in den Weltreligionen Ausprägungen einer ubiquitären Dynamik eines *religiösen Revivalismus*, der von seinem totalitären Geltungsanspruch her vor dem Hintergrund der spezifischen institutionellen Bedingungen der Moderne mit ihren interdependenten Wirkungszusammenhängen eben auch unvermeidlich in den Bereich der Politik diffundiert. Zu diesem Revivalismus wären dann in einem weiteren Sinne u.a. auch die neuen "politisierten" Sekten und heterodoxen Bewegungen der Gegenwart zu zählen<sup>169</sup>. Von den zahlreichen theoretischen Ansätzen erscheinen im Hinblick auf die entwicklungsländerbezogene Modernisierungstheorie vor allem jene fruchtbar, die unter Hinweis auf den sozialen Kausalkontext des religiösen Revivalismus die funktionale Ausdifferenzierung des Subsystems Religion unter Modernisierungsbedingungen analysieren<sup>170</sup>.

Nach *Evers* läßt sich gerade unter Bezug auf (leider nicht näher bezeichnete) Feldstudien in südostasiatischen Städten konstatieren, daß der Ursprung des religiösen Revivalismus nicht in den Hochreligionen selbst, sondern gerade in der Anfangsphase rapider Modernisierung vielmehr im Bereich der "heterodoxen Kulte" liege. Dabei seien die jeweiligen kulturellen Ausdrucksformen des *religiösen Revivalismus* durchaus unterschiedlich, während seine soziale Basis stets identisch sei und sich aus dem sozial ambitionierten Teil der urbanen unteren Mittelschicht rekrutiere, der zum großen Teil zuvor von der ländlichen Peripherie in die urbanen Zentren gezogen sei<sup>171</sup>. Daran knüpft

---

<sup>168</sup> *Evers*: "Modernisierung der Dritten Welt", 1991, S. 98.

<sup>169</sup> Ebd.; die Tatsache, daß nicht nur fundamentalistische Strömungen der etablierten Religionen unter Stabilitäts- und Demokratiekrise zunehmend politikrelevant werden, sondern auch *politisierte Sekten* immer mehr zu einem ernsthaften Problem der inneren Sicherheit von "voll-modernen" Gesellschaften werden, zeigen z.B. die Ereignisse um die "Aum"-Sekte in Japan und die "Davidianer" in Waco (USA).

<sup>170</sup> Vgl. *Kaufmann* 1989, S. 82-88.

<sup>171</sup> *Evers* 1991, S. 99.

Evers aus Sicht des bekannten Konzepts "strategischer Gruppen"<sup>172</sup> die These, daß religiöser Revivalismus in kausaler Hinsicht eng mit der Tatsache konflikthafter sozialer und ökonomischer Dislozierung verknüpft sei. Lebensweltlich dient er demzufolge u.a. der funktionalen Bewältigung der damit zusammenhängenden Erfahrung "relativer Deprivation" bzw. von "Anomie", weshalb aus dieser Sicht der "Sequenzanalyse strategischer Gruppen" eine besondere Bedeutung zukomme. Aus diesem Grund könne "religiöser Revivalismus" auch *nicht* exklusiv aus der inneren Dynamik der Religionen selbst (bzw. religionswissenschaftlich) erklärt werden, sondern bedarf ausdrücklich verschiedener sozialwissenschaftlicher Analyseperspektiven<sup>173</sup>.

Der theoretische Ansatz des amerikanischen Religionssoziologen *Geertz* geht demgegenüber genau vom Gegenteil aus - für ihn ist die Entwicklungsdynamik einer Religion, bzw. des kulturellen Systems der entscheidende Ansatzpunkt für eine Analyse soziokultureller Protestformen modernisierungsunterworfenen Gesellschaften. *Geertz* formuliert anhand einer empirisch-komparativen Studie, die er in den Gesellschaften Marokkos und Indonesiens durchführte, einen interessanten allgemeinen Theorierahmen, in dem anthropologische, soziologische und historische Fragestellungen komplementärer Teil eines Forschungskonzeptes sind, die eine fruchtbare Perspektive auch für das Studium kultureller Transformationsprozesse in transitionalen Gesellschaften Südasiens abgeben können. Religion ist für *Geertz*, hier ganz der Denktradition von Durkheims bekannter Definition der Religion als "fait social" verbunden<sup>174</sup>, in erster Linie ein "soziales, kulturelles und psychologisches Phänomen"<sup>175</sup>. Sein Forschungsinteresse richtet sich daher auch weniger auf die konkret vorfindbaren Religionsvorschriften, auf "heilige Texte" oder tradierte Überlieferungen, sondern auf den kulturellen Transformationsprozeß selbst, d.h. den *Wandel einer Religion unter Modernitätsbedingungen*. Die jeweiligen religiösen Vorschriften und Anleitungen sind nach Auffassung von *Geertz* prinzipiell als

---

<sup>172</sup> Unter "strategischen Gruppen" versteht *Evers* "... Personen, die durch ein gemeinsames Interesse an der Erhaltung oder Erweiterung ihrer gemeinsamer Aneignungschancen verbunden sind. Diese Appropriationschancen beziehen sich nicht ausschließlich auf materielle Güter, sondern können auch Macht, Prestige, Wissen oder religiöse Ziele beinhalten. (...) Strategische Gruppen bilden sich typischerweise dort, wo sich neue Appropriationschancen eröffnen. Dies kann durch die Einführung neuer Technologien, weltwirtschaftliche Veränderungen, Einführung neuer theologischer oder religiöser Legitimationsmuster und dergleichen mehr geschehen", vgl. Ders., *Strategische Gruppen*, 1988, S. 10.

<sup>173</sup> Ebd. Auch auf dieses m.E. fruchtbare wissenschaftstheoretische Verständnis wird im Zuge der eigenen Thesenbildung weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein.

<sup>174</sup> *Durkheim* definierte Religion als "ein solidarischer System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören", vgl. Ders., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 1984, S. 75.

<sup>175</sup> *Geertz*, *Religiöse Entwicklungen im Islam*, 1991, S. 13.

Anweisungen für differenziertes soziales Handeln zu verstehen, oder, wie er an anderer Stelle konstatiert, ein *Modell für die Realität*, das die Gläubigen in ihrem religiösen Bewußtsein oftmals mit der Lebensrealität selbst verwechseln<sup>176</sup>. Je mehr nun das religiöse Modell von der sozialen Realität abweicht und je deutlicher diese Kluft im Bewußtsein der Individuen empfunden wird, desto schärfer wird die *psychologisch-religiöse Krise*, die für die kulturell verunsicherten Gläubigen daraus resultiert. Für Geertz wird diese Krise der Religion also primär durch die *"Konfrontation bestehender Glaubensformen mit veränderten Lebensbedingungen"*<sup>177</sup> verursacht, wobei er sich in diesem Reflexionskontext auch kritisch mit jenen sozialwissenschaftlichen Forschungsansätzen auseinandersetzt, die bisher auf wissenschaftsmethodisch anderem Wege die Relevanz von Religion im Rahmen einer konflikthaft verlaufenden Dynamik sozialen Wandels zu konzeptualisieren versuchten. Geertz ist andererseits aber ebenfalls dezidiert der Auffassung, daß durch eine ausschließlich textgetreue Interpretation der jeweiligen Religionsvorschriften eine inhaltliche Durchdringung des Problems einer *Religion im Wandel* nicht möglich sei. Insofern unterscheidet sich sein Ansatz grundsätzlich von denen der meisten Religionswissenschaftler, die Religion primär als eine weitgehend textgebundene und rituell fundierte Sozialpraxis thematisieren. Geertz wirft den nicht-islamischen westlichen Religionswissenschaftlern deshalb methodisch diesselbe perspektivische Verkürzung vor wie den islamischen Fundamentalisten selbst und bezeichnet diese verkürzte Apperzeption m.E. sehr zu Recht als sozialwissenschaftlich unergiebiges *"Skripturalismus"*<sup>178</sup>. Aber auch an den ausschließlich empirisch vorgehenden sozialwissenschaftlichen Forschungsmethoden (z.B. der Indikatorenanalyse der empirischen Sozialforschung) bemängelt Geertz, daß sie primär nur die statistisch meßbaren *Ergebnisse* des religiösen Wandels untersuchen, nicht aber die zugrundeliegenden *sozialen Mechanismen*, die einer solchen exklusiv empirisch fundierten Exploration methodisch letztlich gar nicht zugänglich seien<sup>179</sup>. Fundamentalismus resultiert also in diesem Sinne, so läßt sich die zentrale These von Geertz zusammenfassen, insofern immer auch aus einer Krise der Religion, die wiederum zu einem wesentlichen Teil aus einer empfundenen Kluft zwischen religiöser Norm und erlebtem Alltag herrührt und über politische Partizipationsmechanismen dann eben auch *politisch* weitreichende Konsequenzen impliziert.

---

<sup>176</sup> Ders., *Dichte Beschreibung*, 1987, S. 52 f.

<sup>177</sup> Ders., 1991, S. 15 u. 33.

<sup>178</sup> Ebd., S. 190 f.

<sup>179</sup> Ebd., S. 188.



Eine über weite Strecken bemerkenswerte und primär religionssoziologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Fundamentalismus wird, wie bereits angedeutet, von *Riesebrodt* unternommen. In einer vielbeachteten Studie<sup>180</sup> vertrat dieser die These, daß zwischen dem protestantischen und dem schiitischen Fundamentalismus weitreichende strukturelle und ideologische Ähnlichkeiten existieren. So macht *Riesebrodt* seine Interpretation eines traditionellen Protestantismus, der sich programmatisch an der Irreversibilität der Moderne entzündet, u.a. an der sozialen Tatsache einer *kulturellen Pluralisierung* fest und behauptet am Beispiel der städtischen Trägerschichten des protestantischen Fundamentalismus in den zwanziger Jahren, daß die in einer kurzen Zeitspanne erfahrene, durch Migration bedingte Pluralisierung von religiösen und ethnischen Kulturen zum Auslöser einer dramatischen *kulturellen Relativitätserfahrung* des zuvor dominanten angelsächsisch-mittelständischen Milieus geführt habe. Besonders jene Folgen der Modernisierung, die den offenbar besonders sensiblen Bereich der traditionellen *Geschlechterbeziehungen* tangieren (Statuswandel von Frauen durch Integration in den Arbeitsmarkt, höhere Scheidungsziffern, permissivere Sexualmoral, Kontrollverlust der Eltern gegenüber ihren heranwachsenden Kindern) haben demzufolge eine starke Protestdynamik der Re-Orientierung an den traditionellen religiösen Werten bewirkt. Aus diesem Grunde bezeichnet er den modernen protestantischen Fundamentalismus denn auch in m.E. zu reduktionistischer Perspektive als eine "*patriarchalische Protestbewegung*". Im Hinblick auf den neueren schiitischen Fundamentalismus konstatiert er eine analoge Entwicklung, wobei in diesem Zusammenhang nach Meinung des Autors auch der modernen Massenkommunikation (Internationalisierung des Medienkonsums, z.B. durch globale Sender wie MTV, CNN, NBC u.a.) eine nicht zu unterschätzende Bedeutung als "Agenten des Wertewandels" zukomme<sup>181</sup>. Auch wenn hier durchaus zu konzedieren ist, daß die primären Sozialbeziehungen innerhalb einer transitionalen Gesellschaft im Zuge rapiden sozialen Wandels stets ein besonderes Konfliktpotential in sich bergen, so reicht die analytische Konzentration auf diesen Aspekt zur Erklärung einer fundamentalistischen Protestdynamik andererseits eben doch nicht aus. Vielmehr muß diese in einem weitergefaßten Kausalkontext wurzeln, der eben nicht nur die problematischen Konsequenzen *religiöser Veränderungen* in der urbanen Lebenswelt zu berücksichtigen hat (z.B. kultureller Pluralismus, Individualisierung von Religion und eskalierender Relevanzverlust des Religiösen durch das Deutungsmonopol

---

<sup>180</sup> Vgl. *Riesebrodt* 1990.

<sup>181</sup> Ebd., S. 234.

durch die Wissenschaft), sondern eben auch die politischen und sozioökonomischen Faktoren von Anomie integrieren muß.

#### 1.4. Fundamentalismus als neue Form eines religiösen Nationalismus in der Dritten Welt?

Auch wenn der Anteil an konzeptualisierenden und theorie-orientierten Untersuchungen innerhalb der Nationalismusforschung mittlerweile ganze Fachbibliotheken füllt<sup>182</sup>, ist die politikwissenschaftliche Fragestellung nach einem ideologischen, gleichsam tieferen Zusammenhang zwischen dem, was man auch in der Politikwissenschaft und Soziologie mittlerweile als *Fundamentalismus* bezeichnet und jener politischen Bewegung, die untrennbar mit dem wichtigsten staatlichen Konstitutionsprinzip der Moderne - der Nation - korreliert, noch vergleichsweise unterbelichtet. Grundsätzlich ist der Einschätzung von *Smith* zuzustimmen, derzufolge es sich beim *Nationalismus in der Dritten Welt* eigentlich um eine originär westlich-europäische politische Integrationsideologie des 19. Jahrhunderts handelt, die während der kolonialen Ära von den autochthonen politischen Gegen-Eliten übernommen und zu einem emanzipativen Projekt im Sinne einer "Befreiungsideologie" transformiert wurde, um solchermaßen die eigene Dekolonisation gegenüber Europa funktional zu legitimieren<sup>183</sup>. Doch andererseits ist auch zu konstatieren, daß diese erste Phase des "historischen Nationalismus" in der Dritten Welt mit dem jeweiligen Tag der nationalen Unabhängigkeit, der den vorangehenden vielschichtigen Prozeß des *state-building* abschloß, definitiv zu Ende ging. Mit dem sukzessiven Erreichen der jeweiligen nationalstaatlichen Unabhängigkeit korrelierte denn auch bis heute ein nachhaltiger politikwissenschaftlicher Relevanzverlust dieses speziellen Zweiges der Nationalismusforschung<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> Den besten Überblick und die breitangelegteste Auseinandersetzung mit den wichtigsten Theorien und Modellen zur Erklärung des Nationalismus m.E. noch immer bei *Smith* 1971; *Winkler* 1982, sowie *Deutsch: Nationalism and Social Communication*, Cambridge/Mass. 1966. Im Hinblick auf die deutschsprachige Fachliteratur verfolgt eine übersichtliche theoretisch-komparative Perspektive des Nationalismus auch *Alter* 1985. Aus der ebenso zahlreich existierenden, in diesem Kontext relevanten Literatur über den Nationalismus in der Dritten Welt, speziell Asiens, möchte ich, da grundlegend, hervorheben: *Kedourie* 1970 sowie *T.S. Kang* (Ed.): *Nationalism and the Crisis of Ethnic Minorities in Asia*, Westport/Conn. 1979; speziell für Indien vgl. *Rothermund*, *Die politische Willensbildung in Indien*, 1965.

<sup>183</sup> *Smith* 1971, S. 29; *Alter* 1985, S. 148.

<sup>184</sup> *Alter*, ebd., S. 9.

Für diese formal dekolonisierten Länder stellte sich seit dem Erlangen ihrer völkerrechtlichen Souveränität in einem zweiten Schritt die schwierige Aufgabe, aus einer sprachlich, ethnisch und religiös oftmals extrem segmentierten Staatsbevölkerung nun eine *nationale Einheit* zu formen, um das zuvor zentrale ideelle Postulat eines eigenen genuinen Nationalstaates substantiell im Sinne einer neuen gemeinsamen politisch-kulturellen Identität zu unterfüttern. Grundlage der "Nation" in der Dritten Welt konnten aber nicht exklusiv historisch-kulturelle Distinktionsmerkmale vor dem Hintergrund relativer ethnischer und religiöser Homogenität sein, wie sie ein Jahrhundert zuvor in Europa als substantieller Bestandteil der Legitimation des "Risorgimento"-Nationalismus<sup>185</sup> herangezogen wurden. Stattdessen hatte der postkoloniale Staat der Dritten Welt das jeweilige Nations- und Gesellschaftsbild, mit dem er sich substantiell zu legitimieren trachtete und das er "seiner" Bevölkerung gegenüber als spezifisch "eigenes" deklarierte, über die vorhandenen sozialen religiösen und ethnischen Segmentierungen hinweg in den meisten Fällen erst noch zu generieren. Beispielhafte ideologisch-historische Entwürfe sind in diesem Kontext etwa "Ujamaa" (Nyerere), "Negritude" (Senghor)<sup>186</sup>, "afrikanischer Sozialismus" oder "Arabischer Humanismus"<sup>187</sup>, die den emanzipativen Nationalismus der postkolonialen Staaten gegenüber dem imperialen Nationalismus europäischer Prägung ideologisch deutlich separieren sollte<sup>188</sup>. In den meisten Fällen versuchten die neu an die Macht gekommenen autochthonen politischen Eliten des dekolonisierten Landes, die eigene "Nation" u.a. durch den Rekurs auf eine meist verklärte vorkoloniale Geschichte zu legitimieren, da andere kulturelle Quellen gleichsam "organischer" nationaler Integration zumeist nicht vorhanden waren. In diesem strukturell krisenhaften Prozeß post-kolonialen nation-building kam dem Bemühen um eine effektive *kulturelle Integration und Legitimation* des neuen Staates zweifellos eine politische Schlüsselrolle zu, wobei dem politisch-instrumentellen Rückgriff auf den kleinsten gemeinsamen sozialen Nenner "*Religion*" bzw. "*Tradition*" eine nicht zu unterschätzende konstituierende Wirkung beizumessen ist, da die Nationsbildung in der Dritten Welt bis heute in der Regel durch scharfe gesellschaftliche Klassengegensätze, soziale Anomie und verschiedene Formen ethnischer oder religiöser Segmentierung

<sup>185</sup> So bezeichnet bei *Alter*, ebd., S. 33.

<sup>186</sup> Zu "Ujamaa" und "Negritude" vgl. den Überblick bei *Grohs*: Zur Aufnahmen afrikanischer Traditionen in afrikanischen Ideologien, in: Ders. (Hg.): *Kulturelle Identität im Wandel, Beiträge zum Verhältnis von Bildung, Entwicklung und Religion*, Stuttgart 1980, S. 268 ff.

<sup>187</sup> Vgl. hierzu *Frantz Fanon*: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 1981, S. 174.

<sup>188</sup> *Kandil* konstatiert denn auch für den Begriff des Nationalismus in der Dritten Welt einen fundamentalen Bedeutungswandel: Aus dem klassischen "Mikronationalismus" europäischer Prägung wurde ein oftmals reformorientierter "Makronationalismus", wie ihn die sogenannten "Pan-Ideologien" (Pan-Arabismus, Pan-Islamismus) darstellen, vgl. Ders. 1983, S. 163 f.

nachhaltig erschwert ist<sup>189</sup>. Die spezifischen Varianten von Nationalismus in der Dritten Welt lassen sich in diesem Sinne zum einen als ein nach unter Effizienzkriterien kopiertes politisches Konstitutions- und Funktionsprinzip der ehemaligen Kolonialmacht verstehen, zum anderen ist der Nationalismus nach Auffassung von *Gellner* und *Breuilly* vor allem aber auch die einzige moderne Theorie politischer Legitimation<sup>190</sup>. Und für Legitimationsprozesse des Sozialen war und ist nach Auffassung des amerikanischen Religionssoziologen *Berger* von jeher, also implizit auch unter Modernisierungsbedingungen, *Religion* noch immer das am weitesten verbreitete und effizienteste Medium<sup>191</sup>.

An diesem Punkt ergeben sich für eine aktuelle wissenschaftliche Untersuchungsperspektive im Hinblick auf die neuere nation-building- und Nationalismus-Forschung in Entwicklungsländern mit hoher ethnischer, sprachlicher und religiöser Segmentierung denn auch qualitativ ganz neue Fragestellungen. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang z.B., ob eine latente fundamentalistische Staats- und Gesellschaftsoption innerhalb einzelner Staaten, die de facto nur als "*nominelle Staaten*"<sup>192</sup> anzusehen sind, sozialpsychologisch als Ausdruck eines *aktuellen nationalen Krisenbewußtseins* angesehen werden kann. Oder pointierter formuliert: Ist politisch-religiöser Fundamentalismus möglicherweise so etwas wie der historisch neue, gleichsam "illegitime Sproß" eines generell mißlungenen Prozesses (säkularen) postkolonialen nation-buildings, der nun einen Prozeß "nachholenden" Nationalismus unter religiösen Vorzeichen generiert? Oder ist im Gegenteil das tradierte Nationalismus-Konzept innerhalb der Politikwissenschaft für eine Erklärung dieses neuen weltweiten soziokulturellen Protestverhaltens womöglich eher ungeeignet?

Eine abschließende und gleichwohl detaillierte Antwort auf diese Fragen setzt zweifellos eine breitangelegte komparative Analyse der politischen wie soziokulturellen Entwicklung in den konkreten einzelnen Ländern der Peripherie seit ihrer staatlichen Unabhängigkeit voraus<sup>193</sup>, da eine generalisierende politiktheoretische Antwort, die die notwendigen landesspezifischen Differenzierungen nicht berücksichtigt, naheliegenderweise nur oberflächlich und vorläufig sein kann. Derzeit weisen jedoch in der Tat alle Indizien in die Richtung eines *generellen Scheiterns säkular vermittelter Nations-*

---

<sup>189</sup> Vgl. *Elsenhans*, Nord-Süd-Beziehungen, 1987, S. 54.

<sup>190</sup> *Gellner*, Nationalismus und Moderne, 1991, S. 8 f; *Breuilly*, Nationalism and the State, 1982, S. 4 f.

<sup>191</sup> *Berger* 1988, S. 32. Daß dies auch noch, bzw. wieder für den säkularisierten Westen gilt, zeigt eindrucksvoll die bereits erwähnte Studie von *Schmitt* 1992.

<sup>192</sup> *Jackson* 1990, S. 21 f.

<sup>193</sup> Das von *Marty* und *Appleby* geleitete "Fundamentalism Projekt" der American Academy of Arts and Sciences in Chicago ist nach meiner Kenntnis das derzeit einzige systematische und *interdisziplinär* angelegte Forschungsprojekt, das sich u.a. mit dieser Thematik beschäftigt.

*bildungsprozesse* bei der kulturellen Bewältigung konflikthaft verlaufenden sozialen Wandels in der Dritten Welt<sup>194</sup>. Als funktionales Äquivalent zur früheren Integrationsideologie "*Nationalismus plus Sozialismus*" scheint sich seit einigen Jahren eine neue Integrationsideologie historisch zu etablieren, die sich aus den Faktoren "*Nationalismus plus Tradition plus Religion*" zusammensetzt<sup>195</sup>. Die ältere Annahme von *Ryan*, bei den religiösen Revitalisationsbewegungen handele es sich um "proto-nationalistisch" agierende "politische Religionen"<sup>196</sup>, die gleichsam die "Embryonalphase des Nationalismus" repräsentieren<sup>197</sup>, erscheint m.E. jedoch insofern von der Aktualität überholt, als es heute eher den Anschein hat, daß sakral bzw. traditional vermittelte politische Integrationsideologien, die neuerdings analytisch unter dem Fundamentalismus-Paradigma subsumiert werden, in weiten Teilen der Dritten Welt - wenn auch in abgewandelter Form - seit einiger Zeit wieder verstärkt in den Vordergrund treten. Moderne, d.h. in diesem Sinne dezidiert *säkulare* und emanzipative Zielsetzungen umfassende Varianten politischer Integration wie das oben andeutungsweise beschriebene ältere Nationalismus-Konzept scheinen demgegenüber wegen ihrer offenkundigen funktionalen Defizite für die nähere Zukunft weitgehend diskreditiert zu sein.

Speziell im Falle der Staatswerdung *Indiens* bietet sich in Anbetracht der jüngsten politischen Entwicklungen eine solch aktuelle Deutung *eskalierender nationaler Desintegration* geradezu an, was nicht allein durch die sozio-kulturellen Spezifika des Landes, sondern auch durch den Blick auf die Geschichte der indischen Nationalbewegung als gerechtfertigt erscheint. Ein an dieser Stelle notgedrungen kurzer Überblick soll dies verdeutlichen. Als eine moderne Form politischer Integration hat sich diese Form des Nationalismus, verstanden als "*political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent*"<sup>198</sup> in Indien erst vergleichsweise spät gegen Ende des 19. Jahrhunderts als politisch maßgebende und eigenständige Bewegung etabliert. Die Rückwendung hin zur eigenen geschichtlichen und kulturellen Vergangenheit begann dort ursprünglich als zunächst noch unkoordinierte Reaktion auf die Einführung des englischen Schulsystems und der damit verbundenen weitreichenden kulturellen Fol-

---

<sup>194</sup> Diese Einschätzung z.B. explizit bei *Kandil* 1983, S. 165-168.

<sup>195</sup> Ders., S. 166.

<sup>196</sup> Der Begriff "politische Religionen" geht zwar ursprünglich auf *Eric Voegelin* (1938) zurück, doch erst *Apter* übertrug ihn konzeptionell auf die Frühphase politischer Staatenbildung in Afrika, vgl. Ders., *Political Religion in the New Nations*, 1963, S. 73.

<sup>197</sup> *Ryan*, *Revitalisationsbewegungen*, 1969, S. 55 f.

<sup>198</sup> *Breuilly*, *Nationalism and the State*, 1982, S. 3 f; vgl. diese Grundsatzdefinition analog ebenso bei *Gellner* 1991, S. 8 f; sowie *Hobsbawm*, *Nations and Nationalism*, 1990, S. 9 f.

gewirkungen. Die "Dominanz-Kultur" der britischen Kolonialmacht mit ihrem unverhohlenen Superioritätsanspruch provozierte jedoch zunächst bei einer kleinen Schicht von westlich gebildeten indischen Intellektuellen schon bald einen "Sekundärwiderstand"<sup>199</sup> in Form einer sozio-kulturellen Reform- und Protestbewegung, die ausdrücklich auch neue religiöse Akzentuierungen mit einschloß. So etwa der modernisierte "Neo-Hinduismus", der aus dieser kulturellen Auseinandersetzung hervorging und insgesamt sehr unterschiedliche Gestalt annahm, z.B. in Form des von Raja Rammohun Roy gegründeten *Brahmo Samaj*, der den hinduistischen Polytheismus durch ein monotheistisches Modell substituieren wollte<sup>200</sup>, aber auch in Gestalt des radikal hinduistischen *Arya Samaj*, dessen traditionalistische Ideologie in der Forderung "Back to the Vedas!" zum Ausdruck kam<sup>201</sup>. Auch die von Vivekananda begründete *Ramakrishna-Mission*, die sich auf internationaler Ebene für die Gleichheit und Einheit aller Religionen einsetzte<sup>202</sup>, sowie die *Theosophical Society* von Annie Besant lassen sich unter dieser hindu-revivalistischen Bewegung subsumieren. Ungeachtet ihrer teilweise doch erheblich divergierenden Zielsetzungen, auf die z.T. noch weiter unten eingegangen wird, verfolgten alle diese Bestrebungen prinzipiell die Intention, der kulturellen Moderne und der christlichen Mission der englischen Kolonialmacht einen wieder erstarkten und von obskuranten Praktiken "gereinigten", im weitesten Sinne also modernisierten und sozial-reformerischen Hinduismus gegenüberzustellen<sup>203</sup>. Die Forderung nach Rückkehr zu den Quellen im Sinne eines "Fontelismus" hatte zwar schon damals unübersehbar sozial- und kulturpolitische Implikationen (z.B. Forderung nach einem Verbot der Witwenverbrennung, Bildung auch für Frauen, Verbot der Kinderheirat), doch eine klar konturierte übergeordnete antikoloniale Stoßrichtung entwickelte schließlich erst der 1885 gegründete Nationalkongreß. Es blieb dann dem politischen Wirken *Mahatma Gandhis* vorbehalten, die primär "nativistisch" sich artikulierenden Tendenzen des frühen Neo-Hinduismus aus dem abstrakten philosophisch-religiösen Diskurs zumindest zeitweise herauszulösen und in ein genuin politisches Instrument des indischen Nationalismus in

---

<sup>199</sup> Im Hinblick auf den kulturellen Widerstand gegen eine Kolonialmacht wird allgemein in "Primärwiderstand" und "Sekundärwiderstand" differenziert: Als Primärwiderstand wird eine vor-moderne soziale Protestbewegung unter Führung traditionaler Klassen verstanden, "Sekundärwiderstand" vermittelt sich hingegen über eine nationale Bewegung, die traditionale und moderne, d.h. auch sozialrevolutionäre Elemente des Widerstandes synthetisiert, vgl. *Elsenhans* 1987, S. 57 u. 59 ff.

<sup>200</sup> Vgl. zum Brahmo Samaj grundlegend den Aufsatz von *Lavan* in: *Baird*, Religion in Modern India, 1991, S. 1-26.

<sup>201</sup> Vgl. zum Arya Samaj den Aufsatz von *Jones*, ebenfalls in: *Baird* 1991, S. 27-54.

<sup>202</sup> Vgl. grundlegend hierzu den nicht unproblematischen Aufsatz von *Rüstau*: Swami Vivekananda und die Advaita-Vedanta-Philosophie, in: *aal* 1992, S. 221-231.

<sup>203</sup> Vgl. *Mies* 1969, S. 166.

Form des "Gandhismus" zu überführen. Diese *Politisierung von Religion*, die sich aus der spezifischen Synthese von liberalen, demokratischen Ideen einerseits sowie sozial-revolutionärer Programmatik und religiöser Emotionalisierung andererseits entwickelte und auf die Gandhi im Hinblick auf die Mobilisierung der indischen Massen taktisch vorgeblich nicht verzichten konnte<sup>204</sup>, implizierte eine qualitative Veränderung des sozialen Protests, die sich aus heutiger Perspektive in Anlehnung an *Senghaas* auch als Durchbruch einer neuen, "modernen" politischen Mobilisierungsstrategie - der "*Ethnopolitisierung*" - verstehen läßt<sup>205</sup>. Diese "Ethnopolitisierung" und der damit einhergehende ideologische Rekurs auf die jeweilige "authentische" kulturelle Tradition offenbart denn auch unübersehbar die fundamentale Legitimationskrise, in die das säkulare Nationalismus-Konzept in der Dritten Welt heute geraten ist und die alternativ dazu in den von der globalen Modernisierungsdynamik tangierten Gesellschaften ein Bestreben nach "radikaler kultureller Dissoziation"<sup>206</sup> provoziert. *Alter* vertrat bereits 1985 folgerichtig die Auffassung, daß der Nationalismus in der Dritten Welt bereits in den siebziger Jahren sein ideologisches Erscheinungsbild wie seine politische Funktion nachhaltig verändert habe: Er habe sich von einer ursprünglichen "Befreiungsideologie" in eine "Ablenkungsideologie" verwestlichter Eliten verwandelt<sup>207</sup>. In diesem Sinne bezeichnet er das säkulare Intergrationsmedium "Nationalismus" m.E. denn auch insgesamt zutreffend als "*eine politische Strategie, die von ungelösten Problemen des Staates, von Defiziten in der gesellschaftlichen Integration ablenken soll*"<sup>208</sup>. Im Hinblick auf den konkreten Fall Indien konstatiert dann selbst *Rothermund*, der auch in seinen neueren Publikationen sonst oftmals zu einer eher optimistischen Einschätzung der innenpolitischen Konfliktdynamik des Landes neigt, in diesem Zusammenhang, daß der säkularen Idealen verpflichtete indische Nationalismus sozialistisch-dynastischer Prägung dabei versagt habe, als es darum ging, eine dauerhafte stabile staatliche Ordnung zu begründen und zu erhalten<sup>209</sup>.

---

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> *Senghaas* versteht unter "Ethnopolitisierung" die machtpolitische Instrumentalisierung religiöser Quellen, durch die ein ursprünglich rein intellektuelles Interesse an diesen Quellen (Fontelismus) schließlich qualitativ umschlug in einen machtpolitisch relevanten Fundamentalismus, vgl. Ders. 1994, S. 102. *Elsenhans* weist in diesem Kontext darauf hin, daß sich diese "moderne" nationalistische und "sekundäre" Protestdynamik in Indien allerdings erst nach der Weltwirtschaftskrise in der 2. Hälfte der 30er Jahre durchsetzen konnte, vgl. Ders. 1987, S. 60.

<sup>206</sup> *Kandil* 1983, S. 166.

<sup>207</sup> *Alter* 1988, S. 152; ähnlich argumentiert auch *Kandil*, ebd., S. 168.

<sup>208</sup> *Alter*, ebd.

<sup>209</sup> *Rothermund*: Probleme der nationalen Integration in Südasien, in: *Winkler* 1982, S. 155.

Ungeachtet dieser Einschätzung gehen hingegen *Malik/Singh* weiterhin von einer ungebrochenen Plausibilität des Nationalismus-Begriffes aus, wenn diese im Hinblick auf Indien neuerdings zwei Versionen eines pan-indischen Nationalismus unterscheiden: Einen älteren, untrennbar mit der Person Nehrus verbundenen säkularen *indischen Nationalismus* einerseits, sowie einen neuen, kulturellen *Hindu-Nationalismus* andererseits, der sich nach dieser Auffassung gerade als Reaktion auf die vorgeblichen Defizite des ersteren herausgebildet hat<sup>210</sup>. War der westlich ausgerichtete indische Nationalismus demnach anti-traditional, liberal-demokratisch, säkularistisch und utilitaristisch, wurzeln die ideellen Ursprünge des neuen religiösen Hindu-Nationalismus - ideologisch verkörpert im Schlüsselkonzept des "Hindutva" - in den defensiv orientierten Revitalisationsbewegungen des Neo-Hinduismus im 19. Jahrhundert<sup>211</sup> (siehe hierzu ausführlich Kapitel 3). Die Autoren verteidigen ihren neuen Nationalismus-Ansatz in scharfer Distinktion sowohl gegenüber alten wie neuen benachbarten Paradigmen: "*To characterize such a mix of religion and nationalism as communalism, or fundamentalism, and something reactionary and opposed to modernization and social change, is grossly to misunderstand its nature. National identities can be formed on territorial, cultural, ethnic, or religious bases or on a combination of these, depending upon the emotional intensity that the people attach to a particular aspect of a nation. For Hindus, India is not only their motherland, it is their sacred land*"<sup>212</sup>.

Gerade dieser politisch instrumentalisierte Rekurs des radikalen politischen Hinduismus auf *vormoderne* Legitimationskriterien, wie z.B. eben in der Prämisse des "geheiligten Landes", sprengt jedoch m.E. gerade diese älteren gängigen Nationalismuskonzeptionen, die ja in letzter Konsequenz außer der Etablierung eines eigenen Staatswesens stets auch eine staatstheoretische Separation der Bereiche des Politischen einerseits und des Religiösen andererseits implizieren. Aus diesem Grunde neige ich denn auch eher zu der Auffassung von *Hobsbawm*, der dieses Phänomen ähnlich wie *Senghaas* unter dem Begriff einer "Identitätspolitik"<sup>213</sup> rubriziert, die demzufolge "*keinen inneren Zusammenhang mit "nationaler Selbstbestimmung" hat, also mit dem Wunsch, territoriale und mit einem spezifischen "Volk" identifizierbare Staaten zu gründen, was ja die Essenz des Nationalismus ist*"<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> *Malik/Singh*: Hindu Nationalists in India. The Rise of the BJP, 1995, S. 3.

<sup>211</sup> Ebd.

<sup>212</sup> Ebd., S. 22.

<sup>213</sup> So bezeichnet bei *Hobsbawm*, Das Zeitalter der Extreme, 1995, S. 520.

<sup>214</sup> Ebd., S. 532 f.



Ich halte deshalb die Konzeptualisierung der derzeitig aufbrechenden radikal-hinduistischen Bestrebungen in Indien als "religiösen Nationalismus" insgesamt für wenig überzeugend<sup>215</sup>. Wenn man aber folglich grundsätzlich die Auffassung teilt, daß auch im Falle Indiens in der Tat von einem grundsätzlichen Scheitern der Nationsbildung gesprochen werden muß, stellt sich für den weiteren Verlauf der damit zusammenhängenden anhaltenden sozialwissenschaftlichen Forschungsbemühungen allerdings geradezu zwingend die Frage, welche anderen theoretischen Ansätze jenseits der klassischen Nationalismus-Konzeptionen prinzipiell sonst noch zur Verfügung stehen, um die in dieser extrem segmentierten Gesellschaft virulent gewordenen, radikalen politisch-religiösen Tendenzen fruchtbar zu konzeptualisieren. In diesem Zusammenhang ist dann der sogenannte Nativismus-Ansatz, der in Deutschland interessanterweise eine vergleichsweise geringe Perzeption erfuhr, daraufhin zu überprüfen, ob auch er möglicherweise fruchtbare Elemente für eine Erklärung der hier thematisierten politischen Protestdynamik enthält.

### 1.5. Verwandte Theoriekonzepte: Nativismus und Chiliasmus

Auf den ersten Blick politikwissenschaftlich ergiebiger als die Konzepte der älteren Nationalismus-Forschung in der Dritten Welt erscheint für die Genese des dort sich artikulierenden traditions-orientierten Massenprotestes aufgrund der dortigen vorherrschenden sozialen, ökonomischen und politischen Spezifika der sogenannte *Nativismus-* bzw. *Chiliasmus-*Ansatz. Dieser Ansatz konzentriert sich denn auch mehr auf den spezifischen *Bewegungs-Charakter* von anti-modernen sozialen Protestdynamiken in außereuropäischen Gesellschaften. Religiös-traditionalistische Bewegungen in der Dritten Welt unterscheiden sich demzufolge von modernen, in der Regel säkulare Ziele verfolgenden sozialen oder politischen Protestbewegungen grundsätzlich durch ihre inhaltliche Ausrichtung auf traditionale, "ursprüngliche" kulturelle Zielsetzungen und Wertbezüge. In diesem Zusammenhang spricht man dann in dem Zweig der politischen Soziologie, der sich mit der Wirkungsdynamik von sozialen Bewegungen in der Dritten Welt auseinandersetzt, oftmals synonym von "chiliasmischen Bewegungen" bzw. "nativistischen Be-

---

<sup>215</sup> Vgl. die entsprechende Definition bei *Juergensmeyer*, *The New Cold War*, 1993, S. 191. Vor allem die Bezeichnung der BJP als "*probably the largest movement of religious nationalism in the world*" (S. 80) ist in dieser Form nicht nur falsch, sondern geradezu unsinnig.

wegungen" (seltener auch von "Revitalisationsbewegungen"<sup>216</sup>). Hinsichtlich ihrer sozialen Funktion lassen sie sich nach Auffassung von Ryan verstehen als *"expressive kollektive Aktionen, die auf einen umfassenden sozialen Neuaufbau von oft utopischer Natur abzielen. Ihre zentrale Funktion in den Entwicklungsländern ist es, das organisatorische Vehikel zu schaffen, durch das allgemeine Unzufriedenheiten mit dem status quo artikuliert und die Mobilisation der Kräfte erleichtert wird, um einen größeren Wandel in der sozialen Ordnung zu ermöglichen"*<sup>217</sup>.

Im Einzelnen lassen sich nach dem schon älteren theoretischen Ansatz des Sozialanthropologen Mühlmann, der im deutschsprachigen Raum aber eine vergleichsweise breite Rezeption erfuhr, folgende ideologische Merkmale chiliastischer bzw. nativistischer Bewegungen in der Dritten Welt benennen: (1) Den Erlösungsgedanken, (2) den Mythos von der Rückkehr zu den Ursprüngen, (3) die Negation der bestehenden Sozialstruktur, (4) ein ausgeprägter Manichäismus im Sinne einer strikten Freund-Feind-Unterscheidung, und schließlich (5) die politisch polarisierende Identifikation mit der eigenen historischen Kultur<sup>218</sup>. Allerdings argumentiert Mühlmann, der Nativismus definiert als *"einen kollektiven Aktionsablauf, der von dem Drang getragen ist, ein durch überlegene Fremdkultur erschüttertes Gruppen-Selbstgefühl wieder herzustellen durch massives Demonstrieren eines eigenen Beitrages"*<sup>219</sup>, primär auf einer sozialpsychologischen Erklärungsebene, die m.E. ebenfalls eindeutig zu reduktionistisch und einseitig ist. So kann sich eine komparative Entwicklungsländerforschung ganz sicher nicht mit Erklärungen zufrieden geben, die z.B. den Emanzipationswillen der Mitglieder traditionaler Gesellschaften und ihr damit korrelierendes Bemühen um kulturelle Eigenidentität als *"Cargo-Komplex"* der *"Schlechtweggekommenen"* titulieren, *"die einfach meinen, durch eine `Redistribution` (...) würden auch sie endlich zu dem kommen, was ihnen eigentlich zusteht"*<sup>220</sup>. Eine heuristische Reduzierung des Nativismus auf die Dimension einer "psychischen Infrastruktur" des Nationalismus im Sinne eines noch "unreifen" Proto-Nationalismus geht m.E. konzeptuell an der Realität vorbei. Doch ist dem Autor bei der Bewertung seines spezifischen theoretischen Ansatzes, auf den hier im übrigen nicht detailliert eingegangen werden kann, jedoch die historische (speziell auch wissenschaftshistorische) Situation seiner Zeit zugute zu halten, die weitgehend mit dem Beginn der Phase der Dekolonisation zusammenfiel.

---

<sup>216</sup> So z.B. Ryan 1969, sowie Wallace 1962.

<sup>217</sup> Ryan, ebd., S. 61.

<sup>218</sup> Vgl. Mühlmann, Chiasmus und Nativismus, 1964.

<sup>219</sup> Ebd., S. 11 f.

<sup>220</sup> Ebd., S. 355.

Vom analytischen Ansatz her ähnlich, wenn auch nicht ganz so psychologistisch argumentiert *Linton*. Wissenschaftsgeschichtlich aus den vierziger Jahren stammend und im deutschsprachigen Raum deutlich weniger rezipiert, ist auch sein Ansatz für eine zeitgemäße Analyse moderner Protestdynamiken nur noch sehr bedingt tauglich. Er erklärte das Aufkommen religiöser Bewegungen in der Peripherie zwar grundsätzlich zutreffend als Resultat eines konflikthaften Zusammentreffens des jeweiligen autochthonen Religions- und Kultursystems mit der christlich-westlichen Zivilisation. Nach seiner Auffassung ist deshalb mit der Entstehung autochthoner religiöser Protestbewegungen denn auch immer dort zu rechnen, wo der ungleiche Entwicklungsstand von miteinander in Berührung kommenden Gesellschaften mit einem entsprechenden Herrschaftsverhältnis zwischen ihnen zusammenfällt. In der Konfrontation mit der überlegenen Zivilisation, die als Instanz der Unterdrückung erfahren wird, wächst neben der kulturellen Rückbesinnung darauf, "*ausgewählte Aspekte ihrer Kultur wieder zu beleben oder zu verewigen*"<sup>221</sup> aber durchaus auch die Kritik an der eigenen, als inferior empfundenen Gesellschaftsordnung, was das diesbezügliche Konfliktpotential nach seiner Auffassung im Endeffekt eher noch intensiviert. Auch wenn die Überlegungen von *Linton* allein aus historischen Gründen im wesentlichen als überholt gelten müssen, so bleibt ihm das wissenschaftshistorisch unzweifelhafte Verdienst, mit seinem "Nativismus"-Ansatz einen eigenständigen Forschungszweig für die Analyse von traditionellen sozialen Bewegungen in außereuropäischen, vor-modernen Staaten begründet zu haben.

Eine für die politische Gegenwart fruchtbare analytische Ausgangsbasis für die Konzeptualisierung aktueller fundamentalistischer Protestdynamiken in der Dritten Welt bietet jedoch der Ansatz von *Kandil*. Er erweitert die älteren nativistischen Erklärungsansätze um eine makrosoziologische Dimension, indem er im Sinne einer angestrebten allgemeinen Theorie (und bereits vor dem Hintergrund der "islamischen Revolution" im Iran) die Frage nach den genuinen sozio-kulturellen Entstehungsbedingungen für die Genese kultureller Protestbewegungen in der Dritten Welt und deren komplexe Auswirkungen auf die nationale Politik aufwirft. Er versteht unter einer religiösen bzw. "nativistischen Revolution" einen "*spezifischen, den sozio-ökonomischen Gegebenheiten in manchen Ländern der Dritten Welt angepassten Weg in die moderne Welt*"<sup>222</sup> und konzeptualisiert diese Annahme unter dem Bezugsrahmen eines neuen Ansatzes innerhalb der "Soziologie sozialer Bewegungen" in Entwicklungsländern. Für *Kandil* hängt die

---

<sup>221</sup> *Linton*: Nativistic Movements (in deutscher Übersetzung) 1964, S. 231.

<sup>222</sup> *Kandil*, ebd., S. 144.

spezifische Artikulation sozialen Protests und seine weitere Dynamik innerhalb eines breiten Spektrums von Kausalfaktoren in Anlehnung an entsprechende Überlegungen von *Smelser* jedoch primär vom jeweiligen Grad der sozialen Differenzierung ab: Je geringer die soziale und damit auch kulturelle Differenzierung einer Gesellschaft, umso höher ihre "Anfälligkeit" für traditional ausgerichtetem wertorientierten Protest - so läßt sich seine Kernthese skizzieren<sup>223</sup>. Grundsätzlich distanziert sich *Kandil* jedoch ausdrücklich von der tendenziell monokausal argumentierenden Erklärungsebene seiner Vorgänger und entwirft demgegenüber ein m.E. stringentes mehrdimensionales analytisches Raster zur Charakterisierung des bei realistischer Betrachtung ja stets interdependenten Bedingungssystems für das Aufkommen traditions-orientierter Protestbewegungen<sup>224</sup>. In diesem Kontext differenziert er zunächst in *exogene* und *endogene Faktoren* hinsichtlich der Entstehung einer nativistischen Protestbewegung. Während sich die exogene Einflußgröße in dieser Sichtweise aus der Grundannahme eines grundlegenden und vielschichtigen kulturellen Konflikts zwischen der modernen westlichen Dominanz-Kultur und der nur partiell modernen autochthonen Kultur ergibt, legt *Kandil* seinen analytisch-theoretischen Schwerpunkt auf die verschiedenen *endogenen* Kausalfaktoren, die für die Genese einer traditionellen sozialen Protestbewegung relevant sind. So untergliedert er in analytischer Perspektive der innergesellschaftlichen Faktoren ein Bedingungsgefüge von drei verschiedenen "Ordnungen", wobei er jeder einzelnen Ebene der Kategorisierung einen spezifischen Erklärungsgehalt zuordnet und dabei in strukturelle und nicht-strukturelle Bedingungen unterscheidet. "*Bedingungen erster Ordnung*" setzen sich demzufolge zusammen aus a) der Dynamik des Modernisierungsprozesses selbst, b) dem Scheitern der Entwicklungsbemühungen, c) kulturellen Strukturdefiziten im Hinblick auf die Bewältigung sozialen Wandels, d) der infrastrukturellen Unterentwicklung bei der Artikulation sozialen Protests und e) einer sozio-kulturellen "Anfälligkeit" für wertorientierten Protest<sup>225</sup>. Als "*Bedingungen zweiter Ordnung*" definiert *Kandil* Situationselemente, welche einen durch Bedingungen erster Ordnung generierten allgemeinen sozialen und politischen Protest in eine konkrete Richtung drängen: Hierunter versteht er die verschiedenen, mehr oder weniger konstanten Elemente des spezifischen kulturellen Sinngebungssystems der konkret zu untersuchenden transitionalen Gesellschaft, während er als "*Bedingungen dritter Ordnung*" historisch oder politisch

---

<sup>223</sup> *Smelser* 1968, S. 278.

<sup>224</sup> *Ryan* thematisiert diese verschiedenen spezifischen Formen von sozialen Protestbewegungen in Entwicklungsländern terminologisch unter dem Oberbegriff der "Revitalisationsbewegungen", vgl. Ders. 1969, S. 37-65.

<sup>225</sup> *Kandil*, ebd., S. 173 ff.

aktuell "wichtige Einzelereignisse" klassifiziert, die im Sinne einer Variablen "*eine nativistische Reaktion auslösen oder deren Aufkommen nachhaltig begünstigen können*"<sup>226</sup>.

Auch wenn man sich vor einer allzu simplifizierenden Komprimierung der Nativismus-Theorie zu hüten hat, lassen sich in der Zusammenfassung ihrer wichtigsten Ansätze im wesentlichen *drei zentrale soziale Voraussetzungen* ausmachen, an die in dieser Perspektive das Auftreten von traditionellen Protestbewegungen geknüpft wird: Die *erste* Voraussetzung ist sozialpsychologischer Natur und vermittelt sich primär über die "subjektive Wahrnehmung von Krisenfolgen"<sup>227</sup> und einer damit verbundenen "Frustration der Erwartungen", die die expandierende westliche Zivilisation bei einer kolonisierten Gesellschaft erzeugt. Da die tatsächliche sozioökonomische Entwicklung in der Regel z.B. weit hinter auftretenden Konsum- und Statuserwartungen zurückbleibt, wird die aus dieser Diskrepanz heraus resultierende "*relative Deprivation*"<sup>228</sup> durch religiöse Heilserwartungen überbrückt. Wichtig erscheint aber in diesem Forschungskontext die These, daß der Virulenz einer nativistischen Bewegung keine Verschlechterung, sondern bereits eine partielle Verbesserung der sozioökonomischen Lebensverhältnisse vorausgegangen ist<sup>229</sup>. Die Frustration der Status- und Konsumerwartungen löst dann zusammen mit der eskalierenden Infragestellung der eigenen Kultur insbesondere bei Angehörigen traditionaler Führungsschichten eine tiefe Identitätskrise aus, die schließlich in der radikalen Rückwendung an religiöse Traditionen eine Lösung sucht. Diese kulturelle Desorientierung geht *zweitens* in der Regel einher mit einer nachhaltigen und beschleunigten Transformation der traditionellen Sozialstruktur. Ein nachhaltiger Durchbruch in der Dynamik religiöser Bewegungen erfolgt jedoch erst dann, wenn die Durchdringung der eigenen Kultur durch fremde Einflüsse soweit fortgeschritten ist, daß nicht nur ein allgemeines Gefühl des Unbehagens und der Verunsicherung bei den Gesellschaftsmitgliedern vorherrscht, sondern darüber hinaus dadurch die traditionale Gesellschaftsordnung insgesamt in Frage gestellt wird<sup>230</sup>. Als *dritte* Voraussetzung für die politische Virulenz einer religiösen Protestbewegung bedarf es nach dieser Auffassung der politischen Marginalisierung der traditionellen Eliten, die meist als direkte Konsequenz der Desorganisation der alten Sozialstruktur eintritt. Mit dem Vordringen einer effizienten Kolonialverwaltung unterliegen die traditionellen Herrschaftsstrukturen einer fundamentalen Erosion, wodurch es zu einem vielschichtigen und konflikthaften Prozeß des

---

<sup>226</sup> *Ebd.*, S. 187.

<sup>227</sup> *Ebd.*, S. 153.

<sup>228</sup> Dieser Begriff, der ursprünglich auf die Referenzgruppen-Theorie von *Merton* zurückgeht, wird schließlich von *Gurr* konflikttheoretisch weiterentwickelt, vgl. Ders., *Rebellion*, 1972, S. 33 ff.

<sup>229</sup> *Talmon*: Millenarian Movements, in: *Archives Europeanes De Sociologie* 7/1966, S. 182.

<sup>230</sup> Vgl. *Wallace*: Revitalisation Movement, in: *American Anthropologist* 58, 1956, S. 274 f.

Elitenwechsels kommt. Durch den weitgehenden Ausschluß dieser traditionellen Eliten vom politischen Entscheidungsprozeß und die Devaluierung der Statuspositionen, die in der Vergangenheit soziale Anerkennung verbürgten, wird der Druck der *kulturellen Entfremdung*, der auf diesen sozialen Gruppen lastet, zusätzlich verstärkt. Allein die Antizipation einer weiteren sozialstrukturellen Verschlechterung ihrer Lage trägt dann dazu bei, daß diese im Hinblick auf die als unwägbare empfundenen Modernisierungsrisiken eine traditionale ausgerichtete politisch-religiöse Option präferieren. Konstitutives Element einer so verstandenen religiösen Protestbewegung im Sinne des Nativismus-Ansatzes ist aber auch - in Anlehnung an Max Weber - das Vorhandensein eines charismatischen religiösen Führers, bzw. eines Propheten, um den zugrundeliegenden vielschichtigen sozialen Konflikten im Sinne einer politisch oft durchaus intendierten Komprimierung eine dezidiert religiöse Färbung geben zu können (exemplarisch für Indien in diesem Kontext Mahatma Gandhi).

Was nun die politische Relevanz dieser traditionellen Ordnungsvorstellungen anhängenden "*Kollektive, welche Deprivationen kompensieren*"<sup>231</sup> angeht, sind sich die genannten Autoren weitgehend darin einig, daß traditionale Protestbewegungen früher oder später von exklusiv religiösen bzw. kulturellen Themen zu ökonomischen und politischen Zielsetzungen übergehen, wobei nur Zeitpunkt und Intensität dieser Transformation variieren. Diese Entwicklung impliziert analog zur bekannten Herrschaftstypologie Max Webers dann auch auf der strukturellen Organisations- bzw. Artikulationsebene eine grundlegende Veränderung, indem sich die soziale Bewegung in ihrer "*emotional verbundenen Kollektivität*"<sup>232</sup> zu einer immer mehr nach formalen Kriterien strukturierten Organisation wandelt: Aus einer politischen Protestbewegung mit oftmals charismatischen Führern wird dann eine meist mehr oder weniger bürokratisch organisierte Institution (meist in Form einer Partei), wobei aus den ehemaligen "Anhängern" dann "Mitglieder" werden.

Diese hier genannten Strukturvariablen hängen zum Einen von der jeweiligen internen Struktur der sozialen Bewegung selbst ab, zum Anderen aber auch von der jeweiligen spezifisch politisch-historischen Konstellation, in der sie sich manifestiert. Beide Bestimmungsmerkmale scheinen dabei in einem dynamischen Wechselverhältnis zu stehen. Im Hinblick auf die interne Struktur solcher Bewegungen lassen sich nach Lage der ausgewerteten Literatur zwei idealtypische Ausformungen feststellen: Eine tendenziell

---

<sup>231</sup> Senghaas, Aggressivität und kollektive Gewalt, 1972, S. 37.

<sup>232</sup> Ryan 1969, S. 41.

"politikferne" Form, bei der die nativistische Bewegung ihr Selbstverständnis und ihre Legitimation aus sich selbst heraus bezieht, also gleichsam im vor- bzw. semipolitischen Raum verbleibt und allenfalls nach religions- bzw. kulturpolitischer Hegemonie strebt, während der zweite Idealtypus einer solchen Bewegung übergeht in eine "politiknahe" Form und zu einer genuin politisch-religiösen Bewegung wird, die von ihrer inneren Funktionsdynamik her zu einer violenten Durchsetzung ihres radikalen Machtanspruchs neigt. Der politische Erfolg einer solchen Bewegung hängt nun aber nicht zuletzt wesentlich von der Reaktion der etablierten politischen Eliten ab: Diese können auf die Protestbewegung entweder mit Strategien der *Permissivität*, mit *selektiver Flexibilität* oder mit offener *Repression* reagieren<sup>233</sup>. Beiden Idealtypen ist aber gemeinsam, daß ihre spezifischen Vorstellungen von nationaler religiöser und soziokultureller Hegemonie in den meisten Fällen an idealisierte historische bzw. mythologische Traditionen anknüpfen.

Nicht übersehen werden sollte aber auch, daß unter dem Einfluß erstarkender, im vorpolitischen Raum agierender religiöser Protestbewegungen auch von den herrschenden säkularen, eigentlich der "Moderne" verpflichteten politischen Funktionselementen traditionale sakrale Vorstellungen bewußt uminterpretiert und als hochgradig emotional besetztes Instrument im politischen Kampf eingesetzt werden (verstanden als Reaktionsmuster "Aufgeschlossenheit" im Sinne *Smelers*). So ist in fast allen postkolonialen Staaten Asiens und Afrikas u.a. die mythologische Berufung auf einen legendären *Reichsgedanken* zu finden, der in diesem Sinne legitimierend stets als traditionalistische Rückversicherung für das in der Zukunft zu etablierende Herrschaftssystem dient, wie überhaupt die politische Symbolik in Asien eine ganz anders gartete Dimension aufweist, als dies in den "voll-modernen" westlichen Industriegesellschaften der Fall ist<sup>234</sup>. Bezogen auf die koloniale Situation Indiens bis 1947 läßt sich im analytischen Kontext des hier skizzierten theoretischen Rahmens des Nativismus und im Hinblick auf das konkrete Verlaufsschema der neuen hindu-politischen Bewegung in der Tat eine gewis-

---

<sup>233</sup> *Smelser* differenziert in diesem Kontext drei Strategien reaktiven Handelns: "Effektivität", "Flexibilität" und "Aufgeschlossenheit". Unter "Effektivität" versteht er das "Nicht-Zulassen (des) nicht-institutionalisierten Ausdrucks von Feindseligkeit" und des damit verbundenen Angriffs auf die Legitimität. Als "Flexibilität" bezeichnet er die "Eröffnung von Wegen zur friedlichen Agitation für normative Veränderung", während "Aufgeschlossenheit" Bemühungen der Eliten meint, "die Quellen der Spannung zu verringern", die die wertorientierte soziale Bewegung mobilisierte, vgl. Ders., 1972, S. 9.

<sup>234</sup> So hat z. B. Suharto in *Indonesien* die mythologischen Symbole des javanischen Schattenspiels *Wayang* erfolgreich instrumentalisiert, um den politischen Kampf gegen seinen Gegenspieler Sukarno zu legitimieren, vgl. hierzu den Hinweis bei *Weggel*, *Die Asiaten*, 1994, S. 268. Auch Gandhi bediente sich im Rahmen des antikolonialen Kampfes bekanntlich intensiv politischer Symbolik, hier z.B. in Form des Salzsiedens und der Verwendung des hölzernen Spinnrades.

se Relevanz dieses Forschungsansatzes nicht von der Hand weisen. Auch in Indien hat es z.B. diese traditionalistische symbolische Rückversicherung auf das legendäre *Reich des Ashoka* gegeben und verstand sich diese oft als "Neo-Hinduismus"<sup>235</sup> bezeichnete Revitalisationsbewegung nicht nur als Bollwerk gegen die fremde Kultur des englischen Kolonisators, sondern fungierte eben durchaus auch in staatstheoretischer Hinsicht als eigenständiger Ausgangspunkt für die beabsichtigte "Erneuerung der indischen Kultur" (Bharatiya Samskriti)<sup>236</sup>.

Dennoch erscheint heute einzig der neuere, makrosoziologisch fundierte Nativismus-Ansatz von *Kandil* noch als fruchtbarer Ausgangspunkt für eine Analyse jener sozialen Protestdynamik, die seit einigen Jahren im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Fachpublizistik nun vermehrt unter dem Fundamentalismus-Paradigma firmiert. Da dieser neuere Nativismus-Ansatz aber fruchtbare Elemente im Hinblick auf eine diesbezügliche paradigmatische Weiterentwicklung birgt, wird weiter unten im Verlaufe dieser Studie hierauf noch einmal zurückzukommen sein. Die älteren theoretischen Ausprägungen der Nativismus-Theorie hingegen bieten aufgrund der fast völligen Vernachlässigung ökonomischer und makrosoziologisch-institutioneller Faktoren m.E. keinen ausreichend stringenten Erklärungsrahmen für die politische Dynamik einer radikalen Re-Hinduisierung seit Anfang der achtziger Jahre, da sie immanent zu sehr auf die genuin sozialpsychologischen bzw. ethnologischen Komponenten von *indigenistischen Revitalisationsprozessen* abzielen. Auch erscheint dieser - im übrigen durch das Aufkommen des "Fundamentalismus"-Paradigmas begriffshistorisch tendenziell bereits veraltete - Ansatz für eine Analyse der aktuellen sozialen Protestdynamiken insofern als insgesamt nicht voll überzeugend, als die Nativismus-Theorie allenfalls für kleinräumige, sozial und kulturell weitgehend *homogen* strukturierte und noch weitgehend ruralen Traditionen verhaftete Gesellschaften einen gewissen analytischen Wert besitzt. Für ein Land wie Indien mit seinen unzähligen lokalen Partikularismen und seiner extremen sozialstrukturellen und kulturellen Segmentierung ist dieser Ansatz erkenntnistheoretisch jedoch nur sehr bedingt tauglich. Darüberhinaus erheischt eine verallgemeinernde Theorie im Hinblick auf Nativismus-, Chiasmus- bzw. Revitalisationsbewegungen allenfalls

---

<sup>235</sup> *Schweer* 1993, S. 44; *Mies* 1969, S. 163; *Lütt*, 1991, S. 221 f; *Rothermund* 1965, S. 46. Ich halte die Bezeichnung "organisierten Hinduismus", die *Gold* (1991, S. 533 f) sowie *Frykenberg* (1994, S. 601) verwenden, unter analytischen Aspekten allerdings für treffender.

<sup>236</sup> *König* 1969, S. 18, der in diesem konkreten historischen Zusammenhang explizit von einem "hinduistischen Nativismus" spricht. Auch *Klimkeit* verwendet bei der Charakterisierung einzelner Protagonisten des Neo-Hinduismus wie *Dayananda Saraswati* (vgl. Kap. 3.2.) das Nativismus-Konzept, vgl. Ders. S. 171.



als subtheoretisches Fragment im *Kontext* eines mehrdimensional angelegten Forschungsdesigns über die Kausalbedingungen *des antikolonialen Befreiungskampfes* eine gewisse Plausibilität, indem sie innerhalb dieses größeren Bedingungsgefüges die religiöse bzw. kulturelle Selbstbehauptungsdynamik eines kolonisierten Volkes aufzeigen kann. In diesem Sinne lassen sich diese traditionellen Protestbewegungen denn auch mehr als *Mobilisierungsagenten* in der Frühphase der kulturell-religiösen Selbstidentifikation einer majoritären sozialen Gruppe innerhalb eines umfassenderen Prozesses des "nation-building" verstehen, die auf ihre Weise zur Etablierung einer eigenständigen, über spezifische Symbole vermittelten nationalen politischen Kultur beitragen. Sie können dann auch in funktionalistischer Perspektive sowohl als *Resultat*, wie auch (unbeabsichtigt) als soziales *Vehikel* einer fortgeschrittenen Modernisierungsdynamik in transitionalen Gesellschaften verstanden werden. Doch verstehe ich die seit einigen Jahren zu beobachtende, auf die eigene kulturelle Selbstidentifikation ausgerichtete Protestdynamik in der Dritten Welt im Sinne des Fundamentalismus-Ansatzes ausdrücklich als eine zeitgenössisch eigenständige Form der "*Gegen-Akkulturation*"<sup>237</sup> und nicht nur als die schwach institutionalisierte Variante eines "Proto-Nationalismus" im Rahmen eines (historisch schon längst überholten) anti-kolonialen "nation-buildings". In einem weitergefassten Sinne halte ich deshalb auch die nativistische Einordnung dieser virulenten Protestdynamik im Rahmen von Konzepten der "*Ideologies of delayed industrialization*"<sup>238</sup> streng genommen für falsch, da auch diese Analyseperspektive noch weitgehend von der Prämisse traditional strukturierter Gesellschaften ausgeht und sich auf den genuin religiösen *Revivalismus* mit seiner Dimension der Heilerwartung konzentriert. Sie eignet sich deshalb m.E. denn auch nur für historisch frühere Formen von anti-modernistischem Protest. Der in dieser Hinsicht "modernere" Fundamentalismus ist insofern nicht nur stärker politisch ausgerichtet, sondern er ist gleichsam auch populistischer, gewalttätiger und verfügt in der Regel über die Unterstützung breiter Massen. Zudem reflektiert der Nativismus-Ansatz die von ihm untersuchte Protestdynamik eben ausschließlich unter dem konzeptuellen Schema einer "Soziologie traditionaler sozialer Bewegungen", so daß er im Hinblick auf die herrschaftssoziologisch relevante Transformation sozialer Protestbewegungen zu institutionell geronnenen Organisationsformen

---

<sup>237</sup> So zitiert bei *Kandil*, der unter Bezugnahme auf eine Definition von *Bitterli* (1976) darunter eine "radikale Absage an die abendländische Kultur" versteht, vgl. ebd. 1983, S. 127.

<sup>238</sup> Diesen bereits älteren und sehr weit gefassten komparativen Ansatz begründete *Matossian*, der auch den "Gandhismus" in diesem Sinne konzeptualisierte, vgl. Ders. 1958, S. 217 ff.

(etwa Parteien und Regierungen) ebenfalls keine befriedigenden weiterführenden Konzeptualisierungsansätze anbietet<sup>239</sup>.

Vor diesem hier skizzierten theoretischen Hintergrund ist auch die in der jüngsten Vergangenheit aufgekommene Formulierung vom angeblichen "*Kastenkrieg*" in Indien mit äußerster Skepsis zu betrachten. So beschreibt z.B. der langjährige Korrespondent der FAZ anlässlich der Erstürmung der politisch umstrittenen Moschee in Ayodhya Ende 1992 die "Hindutva"-Bewegung expressis verbis als eine "*Erweckungsbewegung*" und als die Manifestation eines "*Klassen- und Kastenkrieges, mit dem sich die seit Tausenden von Jahren privilegierten Oberkasten gegen den Wind der Veränderung zur Wehr setzen: gegen westliche Ideen von sozialer Gerechtigkeit, Egalität, Gleichheit und sozialer Mobilität. Die Oberkasten, etwa fünfzehn Prozent der Bevölkerung, haben alle politische und wirtschaftliche Macht*"<sup>240</sup>. Einmal abgesehen von der Tatsache, daß diese Aussage im letzten Teil schon empirisch falsch ist, legt diese extrem reduktionistische Auffassung nahe, daß es sich bei den "Hindutva"-Anhängern geradezu um eine klassische religiöse Protestbewegung im Sinne des Nativismus-Ansatzes handele<sup>241</sup>. Daß die Problematik eines virulenten Hindu-Fundamentalismus hinsichtlich der zugrundeliegenden Kausalfaktoren jedoch weitaus vielschichtiger ist, als sie mit dieser m.E. unsinnigen Vermischung der Begriffe von Klasse und Kaste beschrieben wird, wird weiter unten noch aufzuzeigen sein. *Kandil* weist in Zusammenhang mit der Frage nach den "sozialen" Trägergruppen nativistischer Bewegungen jedoch explizit darauf hin, daß die Anwendung des Begriffs der "sozialen Klasse" für die Realität dieses Typs von Bewegung nicht vorbehaltlos geeignet sei, da sich diese Träger unter allen Bevölkerungsschichten finden lassen<sup>242</sup>. Auch auf diesen wichtigen Aspekt der sozialen Basis für das ideologische Projekt einer "Re-Hinduisierung" wird noch zurückzukommen sein. Aus diesem für Indien bis heute offenkundigen eklatanten Defizit im Hinblick auf einen nationalen, d.h. explizit "modernen sozialen Integrationsmodus" leitet sich jedoch unstrittig ein für das Land sehr brisantes spezifisches ethno-religiöses Konfliktpotential ab, das

---

<sup>239</sup> Aus diesem Grunde halte ich auch die schon etwas ältere Konzeptualisierung der *Shiv Sena*-Partei in Bombay als "nativistische Bewegung", die *Gupta* aus marxistischer Perspektive vornimmt, letztlich für falsch. Gerade im Hinblick auf eine in soziokultureller Hinsicht extrem fragmentierte "Modernisierunginsel" wie Bombay muß der Nativismus-Ansatz im Rahmen einer Analyse politischer Mobilisierung geradezu zwangsläufig in die Irre führen, vgl. *Ders.*: Nativism in a Metropolis. Shiv Sena in Bombay, New Delhi 1982, dort bes. S. 118 ff.

<sup>240</sup> *Haubold*: Der dämonisierte Muslim. Indien auf dem Weg zum Hindu-Faschismus?, in: *FAZ*, 13.3. 1993, Beilage, o.S.

<sup>241</sup> In diesem Sinne auch *Riesebrodt*, der m.E. fälschlicherweise Fundamentalismus "*als religiösen Nativismus mit universalem Geltungsanspruch*" konzeptuiert, vgl. *Ders.* 1990, S. 222 f.

<sup>242</sup> *Kandil* 1983, S. 153. Der Autor unterscheidet dabei noch einmal in "aktive" und "passive" Trägergruppen, vgl. ebd., S. 100.

nicht nur in der indischen Fachpublizistik, sondern auch im deutschsprachigen Raum bislang noch meist unter dem Begriff "*Kommunalismus*" subsumiert wird. Da er als einer der älteren Äquivalenztermini für die begriffshistorisch neuere Entwicklung hin zur Bezeichnung "Fundamentalismus" fungiert, erscheint eine zumindest ansatzweise kritische Auseinandersetzung auch mit ihm unumgänglich.

### 1.6. "**Kommunalismus**" - Über die Inadäquanz eines konzeptuellen Analyse-schemas

Mit dem Begriff "Kommunalismus" wird in Indien bereits seit Jahrzehnten eine der Hauptkonfliktlinien der Innenpolitik des Landes bezeichnet: Die politisch-religiösen Spannungen zwischen den rund 120 Millionen indischen Moslems und den rund 750 Millionen Hindus. Der Begriff selbst leitet sich ab aus dem englischen Wort "community" und bedeutet soviel wie "religiöse Gemeinschaft" bzw. "religiöse Gemeinde". Der britische Historiker *Smith* definierte in einer älteren Studie Kommunalismus als eine Ideologie, die die Anhänger einer bestimmten Religionsgemeinschaft nicht nur als eine ethnisch-kulturell definierte soziale Gruppe mit speziellen Dogmen begreift, sondern letztlich auch als eine ökonomische und politische Ganzheit, die die entsprechenden religiös-ideellen Antagonismen zu konkurrierenden Gruppen dezidiert hervorhebt. "Kommunalismus" ist demzufolge eine *"ideology which emphasizes as the social, political and economic unit the group of adherents of each religion, and emphasizes the distinction, even the antagonism, between such groups"*<sup>243</sup>.

"Kommunalismus" präsentiert sich im Rahmen dieser konflikttheoretischen Deutung auch bei *Wagner* als Versuch einer sozialen Gruppe innerhalb eines übergeordneten Staatsverbandes, eine gemeinsame ethnische Gruppenidentität unter maßgeblichem, wenn auch nicht alleinigem Bezug auf religiöse Sinngehalte distinktiv gegenüber anderen sozialen Gruppen innerhalb desselben Verbandes herzustellen<sup>244</sup>. Auch er betont die religiös-kulturelle Komponente "kommunistischer" Identifikation und betrachtet diese primär als ein Ausdruck von Gemeinschaftsbeziehungen entlang ethnischer Merkmale, die sich u.a. aus der ideologischen Glorifizierung und funktionalistischen Verklärung

<sup>243</sup> *W.C. Smith*, *Modern Islam in India*, 1963, S. 177.

<sup>244</sup> Vgl. *Wagner*: Politische Stabilität und religiöser Konflikt, in: *aal*, Vol. 21, 1994, S. 439.

der jeweils eigenen Geschichte speist<sup>245</sup>. Neo-marxistische Autoren wie der indische Politikwissenschaftler *Engineer* bestreiten hingegen exakt jene Definition entlang originärer religiös-kultureller Konfliktlinien und vertreten demgegenüber die These, daß es sich bei "kommunalistischen" Konflikten in Indien in Wirklichkeit um "*verdeckte Klassenkonflikte*" handele<sup>246</sup>.

Die eigentliche theoretische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung hinsichtlich des "Kommunalismus"-Ansatzes verläuft innerhalb der indischen Politikwissenschaft jedoch hauptsächlich entlang zweier miteinander konkurrierender Hauptannahmen: Die eine definiert im Rekurs auf die lange britische Kolonialgeschichte Indiens "Kommunalismus" in diesem Kontext im wesentlichen als eine "Form kolonialen Wissens"<sup>247</sup>, das der Kolonisator im Sinne der Herrschaftsstrategie "divide et impera" anwendet, um zum Zweck eigener Machtkonsolidierung konkurrierende autochthone Machteliten funktional gegeneinander auszuspielen<sup>248</sup>. Die andere wissenschaftliche Argumentationslinie thematisiert demgegenüber in erster Linie die zahlreichen Indien-internen Kausalfaktoren kommunistischer Auseinandersetzungen mit dem Hinweis, daß der alte "historisierende" Erklärungsansatz nicht länger adäquat sei und einem gewissen Ideologieverdacht unterliege<sup>249</sup>. In diesem letztgenannten Sinne verweist der indische Politikwissenschaftler *Kothari*<sup>250</sup> in explizit gegenwartsbezogener Perspektive auf vier Aspekte, die nach seiner Auffassung primär für eine Zunahme "kommunistischer" Unruhen in Indien verantwortlich seien: Die generelle Entideologisierung von Politik, das Aufkommen populistischer Massenbewegungen<sup>251</sup>, die Kriminalisierung und strukturelle Verkrustung der indischen Politik durch vier Jahrzehnte Einparteiensherrschaft der CP, sowie eine "neue Phase des Kapitalismus", in die Indien eingetreten sei und einer damit verbundenen breiten Pauperisierungstendenz der breiten Massen<sup>252</sup>.

---

<sup>245</sup> *Ders.*: Kommunalismus in Indien: Die Entstehung und innenpolitische Bedeutung des Hindu-Muslim-Gegensatzes, in: *ASIEN*, 7/1992, S. 61.

<sup>246</sup> Vgl. hierzu *Engineer*, Communalism an communal violence in India, 1989, S. 14. Dieser These fehlt es m.E. jedoch nicht nur aufgrund des immanenten Ideologiegehaltes des überholten marxistischen "Klassen"-Begriffes an Plausibilität, sondern gerade auch vor dem Hintergrund der überaus komplexen soziokulturellen Spezifika Indiens. *Betz* konstatiert in diesem Zusammenhang m.E. denn auch zutreffend, daß *Klassenkonflikte* in Indien wegen der historisch-kulturellen Spezifika dort stets schwach ausgebildet geblieben seien, vgl. *Ders.*, Indische Demokratie, 1992, S. 61.

<sup>247</sup> So bei *Pandey*: The Construction of Communalism in Colonial North India, Delhi 1990, S. 6.

<sup>248</sup> *Kühnhardt*: Indien auf dem Weg zu einer regionalen Führungsmacht?, 1992, S. 4., sowie *Voll* 1989, S. 162.

<sup>249</sup> *Engineer* 1989, S. 1; sowie *Dumont*: Religion, Politics and History in India, 1970, S. 89.

<sup>250</sup> *Kothari*: State Against Democracy. In Search of Humane Governance, Delhi 1988.

<sup>251</sup> Zum Populismus-Begriff vgl. *Dubiel* 1986, S. 10.

<sup>252</sup> *Kothari* 1988, S. 222-245.

*Malik/Vajpeyi* verweisen demgegenüber auf den nach ihrer Ansicht primär politisch-funktionalen Charakter "kommunistischer" Mobilisierungsstrategien, mit deren Hilfe sich regionale Machteliten gegen strukturelle politische Veränderungen wehren<sup>253</sup>. Bei ihrem theoretischen Erklärungsansatz handelt es sich deshalb auch weniger um einen metatheoretisch, d.h. in diesem Zusammenhang: modernisierungstheoretisch eingebundenen Versuch einer Antwort auf konkrete sozio-politische Umbruchsituationen, sondern um eine genuin innenpolitische Analyseperspektive, gleichsam auf subtheoretischer Ebene, die auf die tiefenhistorische Dimension "kommunistischer" Konflikte ebenso rekurriert<sup>254</sup>, wie auf den generellen kulturellen und kolonialgeschichtlichen Kontext<sup>255</sup> und die Relevanz von Klassenantagonismen<sup>256</sup>. Die von *Alter* bereits 1985 aufgeworfene Grundfrage, ob Indien nun "*eher eine vielsprachige Nation oder ein multinationaler Staat sei*"<sup>257</sup>, hat nach den politischen Ereignissen um Ayodhya jedenfalls schlagartig an politischer Relevanz gewonnen.

Ohne die theorie- und begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung um den Begriff "Kommunismus" an dieser Stelle weiter explizieren zu können, erschien es jedoch wichtig, die damit verbundene Bedeutungsdivergenz dieses begrifflichen Ordnungsschemas zumindest ansatzweise zu problematisieren. Auch wenn die Begriffe "Fundamentalismus" und "Kommunismus" im Reflexionskontext des hier untersuchten Phänomens von vielen Autoren über weite Strecken als Äquivalenztermini für die Beschreibung eines anhaltenden Prozesses von hochgradig emotional besetzter *Politisierung von Religion im Zuge unkontrolliert aufbrechender Modernisierungsparadoxien* verwendet wird, läßt sich aus politikwissenschaftlicher Perspektive einwenden, daß der Begriff "Kommunismus" gerade für komparative Zwecke nicht länger das Deutungsmonopol für diese spezifische Konfliktdynamik beanspruchen kann, um so einen aktuellen Zuwachs an sozialwissenschaftlicher Erkenntnis im Hinblick auf die qualitativ neue inner-indische Konfliktdynamik mit sich zu bringen. Insofern halte ich das historisierende und noch aus der Zeit der Kolonialisierung stammende konzeptuelle Ordnungsschema "Kommunismus" mit seinen verschiedenen subtheoretischen Anleihen bei "emanzipativen" Metatheorien (marxistische Klassentheorie, Nationalismus, Anti-Kolonialismus) für die sozialen Auseinandersetzungen in Indien entlang ethnisch-religiöser Konfliktlinien nicht nur für begrifflich überholt (wie im Falle des älteren Nativismus-

---

<sup>253</sup> *Malik/Vajpeyi* 1989, S. 308-325.

<sup>254</sup> *Engineer*: Communal Conflict after 1950, A Perspective; in: *EaPW* No. 34, 22.8.1992, S. 1782-1785

<sup>255</sup> *Kothari*: Cultural Context of Communalism in India, in: *EaPW*, No. 2, 14.1.1989, S. 81-86.

<sup>256</sup> Vgl. Ders.: Class and Communalism in India, in: *EaPW*, No. 49, 3.12.1988, S. 2589-2592, sowie *Engineer* 1989, S. 14.

<sup>257</sup> *Alter* 1985, S. 154.

Ansatzes), sondern in toto auch *wissenschaftsmethodisch* veraltet. Abgesehen von einer unübersehbar verharmlosenden Tendenz hat er auch insofern nur eine sehr begrenzte analytische Reichweite, als er fast ausschließlich innerhalb der indischen, bzw. der auf Indien bezogenen Fachpublizistik verwendet wird und dort bislang wiederum fast ausschließlich in Hinblick auf den *minoritären Kommunalismus* der indischen Moslems Anwendung fand. Aufgrund der qualitativen Veränderungen innerhalb der moslemisch-hinduistischen Konfliktdynamik (Veränderungen des nationalen und internationalen politischen, sozialen und ökonomischen Umfeldes, politische Radikalisierung der hinduistischen Bevölkerungsmajorität) eignet sich deshalb der Begriff für einen fruchtbaren komparativen Gebrauch im Rahmen der internationalen Konfliktforschung m.E. nicht länger. Vor dem Hintergrund einer weltpolitischen Umbruchsituation, in der das Aufbrechen ethnisch-religiöser Konfliktlinien zu einem Hauptmerkmal eines sich abzeichnenden multipolar strukturierten Staatensystems gehört, wirkt das Festhalten einiger Indien-"Experten" an einem lediglich *regional gültigen* "Kommunalismus"-Paradigma doch sehr antiquiert<sup>258</sup>. Wenn man in Anlehnung an die These von *Giddens* grundsätzlich die Auffassung teilt, daß *Globalisierung* das innere Wesen der Moderne darstellt<sup>259</sup>, so ist folglich zu konzedieren, daß dieses Prinzip letztendlich eben auch wissenschaftsmethodisch für eine kontinuierlich sich "modernisierende" Sozialwissenschaft und einen damit notwendigerweise zusammenhängenden Paradigmenwechsel gilt<sup>260</sup>.

So wie die in der Fachpublizistik noch immer verbreitete Arbeitsthese von den "kommunalistischen Auseinandersetzungen" m.E. analyseperspektivisch entschieden zu kurz greift, erscheint auch ein anderer, diesmal aus der europäischen Geschichte der Neuzeit entlehnter Meta-Begriff aus tendenziell entgegengesetzten Gründen als ebenso wenig sinnvoll, um damit die jüngsten politischen Entwicklungen in Indien unter dieser spezifischen terminologischen Rubrizierung plausibel zu erklären: Die Rede ist vom

---

<sup>258</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel für diese erkenntnistheoretische Immobilität stellt der Aufsatz von *Wagner* dar, der es fertig bringt, mit keinem einzigen Satz kritisch auf das auch im Falle Indiens schon länger diskutierte Fundamentalismus-Paradigma einzugehen vgl. Ders. in: *aal* 1994, S. 437-451. Überhaupt kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß eine ernsthafte Auseinandersetzung mit diesem Ansatz, so wie er stellvertretend durch das vergleichende Projekt von *Marty/Appleby* begründet wurde, bisher nur von einer kleinen Minderheit der Indien-"Experten" geleistet wurde.

<sup>259</sup> *Giddens* 1995, S. 84.

<sup>260</sup> So betont *Giddens* in seiner hervorragenden Studie denn auch das reziproke Spannungsverhältnis von moderner Gesellschaft und reflexivem Wissen über sie in Form der Soziologie, das er als "doppelte Hermeneutik" bezeichnet: "Soziologisches Wissen schraubt sich in den Bereich des sozialen Lebens hinein und aus diesem Bereich wieder heraus, und es gehört als integraler Bestandteil mit zu diesem Vorgang, daß dieses Wissen dabei sowohl sich selbst als auch diesen Bereich umgestaltet", vgl. ebd., 1995, S. 26.

"Faschismus". In Form eines kurzen Exkurses möchte ich aufzeigen, weshalb im vorliegenden Kontext dieser begriffliche "Totschlaghammer" den denkbar ungeeignetsten Konzeptualisierungsversuch darstellt.

### 1.7. Exkurs I: Die These vom "Hindu-Faschismus"

Als ob die terminologische Beliebigkeit im Hinblick auf die innerindischen ethnisch-religiösen Konfliktlinien der letzten Jahre nicht ohnehin schon genug zur Verwirrung beitragen würde, führen nicht nur Journalisten, sondern auch Sozialwissenschaftler noch einen weiteren politischen Thesenbegriff in die Diskussion ein, dessen höchst problematische Verwendung in semantischer wie analytischer Hinsicht gerade im indischen Kontext geradezu ins Auge springt: Die Etikettierung des radikalen politischen Hinduismus als "Hindu-Faschismus"<sup>261</sup>.

Im Unterschied zu "Kommunalismus" mit seiner dezidiert regionalen, d.h. innerindischen Bedeutung, handelt es sich hingegen bei der Verwendung des Faschismus-Begriffes im Hinblick auf radikale Strömungen des politischen Hinduismus um die Applikation eines Kampfbegriffes innerhalb der politischen Rhetorik, dessen negative Konnotation international kaum zu überbieten ist. Obwohl der "Faschismus in seiner Epoche"<sup>262</sup> sich bekanntermaßen als ein primär *europäisches* historisches Phänomen darstellte<sup>263</sup>, hat es dennoch auch vereinzelt Erklärungsversuche gegeben, den Zusammenhang von *Faschismus und Modernisierung* auch über diesen regional und zeitlich begrenzten Rahmen hinaus zu thematisieren. Auch wenn eine sachlich wünschenswerte Minimaldefinition eines stringenten und allgemeinverbindlichen Faschismus-Begriffes an dieser Stelle aus naheliegenden Gründen nicht erfolgen kann<sup>264</sup>, so ist zumindest zu

---

<sup>261</sup> Vgl. z.B. *Braßel*, der in einem neueren Aufsatz über die "Shiv Sena" m.E. unreflektiert den Terminus "Indiens Faschisten" verwendet, in: *Süda* 4-5/1992, S. 53; in derselben Richtung: *M. Chatterjee*: The Fascist Face, in: *FL*, 15.1.1993, S. 4; Ders.: Seeds of Fascism, in: *Sem*, Nr. 399, 11/1992, S. 17-21; sowie ferner *Sarkar*: The Fascism of the Sangh Parivar, in: *EaPW*, 30.1.1993, S. 163-167; Im Hinblick auf den RSS konstatiert auch *Kantowsky* ein "faschistisches Muster", vgl. Ders., *Gesellschaft und Entwicklung*, 1986, S. 124.

<sup>262</sup> So der Titel einer bekannten Studie von *Ernst Nolte*: *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963.

<sup>263</sup> Nur in Lateinamerika gelangte der Faschismus bekanntlich zeitweise noch zu einem gewissen Einfluß, vgl. hierzu *Hobsbawm* 1995, S. 173 u. 222.

<sup>264</sup> So füllt die Diskussion über Theorien des Faschismus mittlerweile ganze Bibliotheken, vgl. aber exemplarisch hierzu die gute Überblicksdarstellung bei *Nolte*, *Theorien über den Faschismus*, 1979, bzw. die noch immer solide Einführung bei *Wippermann*, *Faschismustheorien*, 1980.

konstatieren, daß von den Autoren, die den "Faschismus"-Vorwurf im Hinblick auf den radikalen politischen Hinduismus erheben, an keiner Stelle eine auch nur ansatzweise theoretisch-analytische Begründung für diesen Befund gegeben, bzw. auf eine der zahlreichen existierenden Faschismustheorien verwiesen wurde. Die Verwendung des Arier-Begriffs ("arya samaj") durch diverse politische Protagonisten, oder die im hinduistischen Kontext existierende Symbolik des Hakenkreuzes<sup>265</sup> sowie eine bei radikalen hinduistischen Organisationen in der Tat oftmals zu beobachtende unverhohlene geäußerte Sympathie gegenüber dem deutschen Nationalsozialismus ist m.E. für sich allein genommen nicht einmal ansatzweise dazu geeignet, daraus eine Theorie von einem originären "Hindufaschismus" zu konstruieren. Dieser Rekurs spiegelt allenfalls die begriffliche Verunsicherung hinsichtlich der aktuellen politikwissenschaftlichen Transformationsforschung wider, wenn einzelne Wissenschaftler mit alten theoretischen Begriffsschablonen eine neuartige Konfliktdynamik zu erfassen suchen. Ganz generell scheint der Begriff für eine seriöse politikwissenschaftliche Forschung mittlerweile in einem Maße diskreditiert, daß er für eine analytische Untersuchung weitgehend unbrauchbar geworden ist - für eine gegenwartsbezogene komparative Perspektive im Rahmen der internationalen Konfliktforschung gilt dieser Vorbehalt umso mehr. Zudem ist der Einschätzung von *Wippermann* zuzustimmen, daß auch nach fast einem halben Jahrhundert vergleichender Faschismusforschung die "offenen Fragen" noch immer als wichtiger einzustufen sind, als die bislang aus diesen Forschungen hervorgehenden "Erträge"<sup>266</sup>. Sieht man einmal von den konzeptualisierenden Versuchen einiger Wissenschaftler wie *Moore* (1966), *Lipset* (1979)<sup>267</sup> oder *Organski* (1967)<sup>268</sup> ab, die als eine der wenigen Autoren versucht haben, die Genese von faschistischen Regimen im *Rahmen einer komparativ-systematischen Theorie der Modernisierung* zu bestimmen, so muß andererseits festgestellt werden, daß sich das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse bislang noch immer ganz überwiegend auf die spezifische historische Dynamik der einzelnen europäischen Faschismus-Varianten konzentrierte<sup>269</sup>.

---

<sup>265</sup> So hat das Hakenkreuz im Hinduismus naheliegenderweise eine völlig andere Bedeutung als im deutschen Nationalsozialismus: Es hat dort, ornamentarisch ohnehin deutlich anders gestaltet, vielmehr die Bedeutung eines Glückszeichens, vgl. *Rabbow*, Lexikon politischer Symbole, 1970, S. 110 f.

<sup>266</sup> Vgl. *Wippermann* 1980, S. 113.

<sup>267</sup> Vgl. hierzu den Aufsatz von *Lipset* "Der "Faschismus", die Linke, die Rechte und die Mitte", in: *Nolte* 1979, S. 449-491.

<sup>268</sup> *Organski*: *The Stages of Political Development*, New York 1967, sowie Ders.: *Fascism and Modernization*, in: *Woolf*: *The Nature of Fascism*, London 1968, S. 19-41.

<sup>269</sup> In den 60er Jahren sind die bis dahin meist singularisierenden und personalisierenden Deutungen von fruchtbareren faschismustheoretischen Versionen zurückgedrängt worden. Dies gilt für allem für die historisch-phänomenologische Faschismustheorie *Noltes*, die nicht nur den Beginn der verglei-



In diesem Sinne legte der Historiker *Nolte* in der weniger umstrittenen "Frühphase" seiner Forschungen allerdings eine durchaus differenzierende Typologie des Faschismus vor, die begrifflich wie inhaltlich noch immer als Ausgangspunkt für komparative Analysen dienen kann: "*Als faschistisch werden (...) alle Parteien, Bewegungen und Tendenzen bezeichnet, die offenkundig weiter rechts stehen, d.h. vor allem auf radikalere Weise antikommunistisch sind, als die aus der Zeit vor dem Weltkrieg bekannten rechtsgerichteten Parteien, die jedoch zugleich in sehr viel stärkerem Maße linke Elemente in sich enthalten als diese. Ganz pragmatisch und äußerlich sind sie an ihrer Vorliebe für Uniformen, ihrer Neigung zum Führerprinzip und ihrer unverkennbaren Sympathie für Mussolini oder Hitler bzw. für beide zu erkennen. Wenn nur einzelne dieser Kennzeichen deutlich ausgeprägt sind, darf von Philofaschismus oder Halbfaschismus gesprochen werden, wo bei einer Partei mit andersartigen Wurzeln ein einzelnes dieser Momente stark hervortritt (z.B. das Prinzip der bewaffneten Parteiarmee), ist unter Umständen die Bezeichnung Pseudofaschismus angebracht. Wo alle wesentlichen Momente nur in Ansätzen vorhanden sind, empfiehlt sich der Terminus Protofaschismus.*"<sup>270</sup>

Als einer der wenigen Autoren, die ihre komparative Perspektive bei der Erforschung des Faschismus nicht auf Europa beschränkt haben, kann der Historiker *Moore* gelten<sup>271</sup>. Er formulierte bemerkenswerte und zweifellos anregende Thesen auf die Frage nach den historischen Erfolgsbedingungen des Faschismus, die durchaus auch im Hinblick auf die jüngsten politischen Entwicklungen in Indien potentiell fruchtbar sein *könnten*, doch ist dem Verfasser bisher keine Publikation bekannt, die eine theoretische Durchdringung der empirisch beobachteten politischen Wirklichkeit in Indien in konzeptueller Anlehnung an *Moore* versucht hätte. *Moore* geht es im Rahmen seiner Konzeptualisierung vor allem um das Verhältnis von Grundherren und Bauern bei der Transformation von der vor-modernen zur modernen Industriegesellschaft, wobei er in diesem Zusammenhang drei verschiedene mögliche Wege ("Revolutionen") unterscheidet:

*1) Der bürgerlich-demokratische Weg:*

Er setzt nach *Moore* die Brechung der Herrschaft der grundbesitzenden Aristokratie voraus. Dies könne, wie die Fallbeispiele Frankreichs und Englands zeigten, auf zwei Arten geschehen. In England habe sich die Aristokratie mit dem Bürgertum assimiliert, so daß sie beide gemeinsam gegen den Widerstand der Bauern die Landwirtschaft

---

chenden Fachismusforschung darstellt, sondern die auch bis heute in vielerlei Hinsicht nicht übertroffen und überholt wurde. Auf den umstrittenen hermeneutischen Standpunkt des "späten" *Nolte* im "Historikerstreit" von 1987 kann hier naheliegenderweise nicht eingegangen werden.

<sup>270</sup> *Nolte* 1968, S. 434 f.

<sup>271</sup> *Moore*, *The Social Origins of Dictatorship*, 1966.

kommerzialisieren und kapitalistischen Verwertungsprinzipien unterwerfen konnten. In Frankreich sei hingegen, so Moore, die landbesitzende Aristokratie während der Revolution sowohl in ökonomischer wie politischer Hinsicht weitgehend ausgeschaltet worden.

2) *Der kommunistische Weg der Bauernrevolution:*

Moore führt in diesem Zusammenhang Rußland und China als Beispiele an. In beiden Ländern seien Industrie und Handel zu schwach entwickelt gewesen, um als potentieller Bündnispartner der grundbesitzenden Aristokratie zur Verfügung zu stehen, die wiederum nicht allein in der Lage gewesen sei, eine Modernisierung der Landwirtschaft unter kommerziellen Aspekten durchzuführen. Die Großgrundbesitzer seien von der Bauernrevolution vernichtet worden, deren zweites Opfer dann schließlich die Bauern selber werden sollten.

3) *Der konservativ-reaktionäre Weg:*

Hierunter versteht Moore eine Revolution "von oben". Als Beispiele dienen ihm primär Japan und Preußen. In diesen Ländern habe sich das Bürgertum ebenfalls nicht entfalten können, so daß die Industrialisierung schließlich vom Staat als exklusivem Modernisierungsagenten durchgeführt wurde. Er wurde dabei allenfalls unterstützt von Angehörigen des Industrie- und Handelsbürgertums, wobei die ländlichen Feudalstrukturen bewußt beibehalten worden seien. Da durch die Industrialisierung der Landwirtschaft aber Arbeitskräfte entzogen worden wären, sei es schließlich zu Konflikten gekommen. Der Staat versuchte daher, sie durch eine expansionistische und imperialistische Politik zu überwinden, wobei die Integration der Massen über eine nationalistische, militaristische, anti-modernistische und xenophob ausgerichtete Ideologie erreicht wurde. Diese Dynamik hat nach Auffassung von Moore schließlich die strukturellen Voraussetzungen für die Genese von faschistischen Regimen geschaffen.

Grundsätzlich wird gegen diese Typologie Moores von einzelnen Autoren aber m.E. zu Recht eingewandt, daß sie sich gerade im Hinblick auf die virulente Transformationsdynamik in den heutigen Drittweltländern als revisionsbedürftig erweist und um die wichtige Variante der "*nativistischen Revolution*" erweitert werden müßte<sup>272</sup>. Die im Konzept der "faschistischen Revolution" enthaltene sozio-kulturelle Tendenz eines allenfalls selektiven Anti-Modernismus begründet in der Tat allein noch keine plausible Anwendung dieses Modells als brauchbares Analyseraster für traditionale Protestbewegungen in Entwicklungsländern<sup>273</sup>. Auch wenn die soziale, kulturelle und historische Ausgangs-

---

<sup>272</sup> *Kandil* 1983, S. 145.

<sup>273</sup> Diese Argumentation analog bei *Kandil*, ebd.

lage Indiens vollkommen anders gelagert ist als im Falle Europas, könnte die vergleichende Faschismusforschung von dem zugegebenermaßen recht abstrakt argumentierenden modernisierungstheoretischen Ansatz *Moore's* aber dennoch durchaus wichtige Anregungen erhalten. Solange aber im Rahmen der indischen Politikwissenschaft in Anlehnung an die hier notgedrungen nur kurz skizzierten Ansätze keine eigenständigen seriösen analytischen Versuche unternommen werden, einen stringenten theoretischen Nexus zwischen dem politischen Hinduismus und konstatierten "Faschismus"-Befunden herzustellen, sind m.E. die von prominenten indischen Publizisten oder auch deutschen Politikwissenschaftlern geäußerten Vergleiche in diesem Sinne<sup>274</sup> erkenntnistheoretisch als wenig fruchtbar, wenn nicht gar als kontraproduktiv einzustufen. Sie sind deshalb oft auch nicht viel mehr als ein begrifflicher "Vorschlaghammer" meist gegenüber einem politischen Gegner für ein in den meisten Fällen sich weit vielschichtiger darstellendes Phänomen. Der Umstand, daß der "Faschismus"-Vorwurf gegenüber dem Projekt des "Hindutva" denn auch oftmals von indisch-moslemischen Intellektuellen erhoben wird, macht ihn denn auch nicht glaubwürdiger. M.E. verstellt der Faschismus-Ansatz mit seiner immanent rigiden Axiomatik eher den Blick auf die hier zu thematisierende Konfliktodynamik, als daß er zu einem wirklichen Verständnis *konflikthafter Modernisierungsfolgen in transitionalen Gesellschaften* beiträgt.

Dieselben wissenschaftstheoretischen Vorbehalte gelten nun auch gegenüber vereinzelt in der Fachliteratur und der indischen Tagespresse aufgetauchten Einschätzungen, die Organisationen des radikalen politischen Hinduismus strebten eine Form *totalitärer* Herrschaft an<sup>275</sup>. Auch in diesem paradigmatischen Kontext gilt die Einschränkung, daß es sich beim Begriff "Totalitarismus" um einen über lange Zeit hin verwendeten *politischen Kampfbegriff* handelt, dessen wissenschaftliche Relevanz dadurch ebenfalls stark eingeschränkt wurde<sup>276</sup>. Die empirische Totalitarismusforschung sah sich darüberhinaus von Anfang an mit dem wissenschaftsimmanenten Problem konfrontiert, daß die vorherrschende frühe Totalitarismustheorie im Sinne von *Friedrich/Brzezinski*<sup>277</sup> einen

---

<sup>274</sup> In diesem Sinne haben sich *Dinesh Mohan* vom Indian Institute for Technology und die Historikerin *Romila Thapar* von der Jawaharlal-Nehru-Universität In New Delhi in Interviews geäußert; in die gleiche Richtung argumentieren auch *Irfan Habib* von der Aligarh Muslim University sowie *Bipan Chandra* von der Nehru-University, beide New Delhi; alle zit. bei *Haubold* in dessen Artikel "Der dämonisierte Muslim" in der FAZ v. 13.3.1993, o. S.

<sup>275</sup> Vgl. *Mansilla*, Partielle Modernisierung, 1995, S. 23.

<sup>276</sup> Vgl. zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung des Totalitarismusansatzes die Überblicke und Sammelbände von: *Greiffenhagen/Kühnl/Müller* 1972, *Hildebrand*: Stufen der Totalitarismusforschung, in: *PVS* 9, 1968, S. 397-422; ferner *Jänicke*: Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffs, Berlin 1971; und natürlich das grundlegende Buch von *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 1986.

<sup>277</sup> *Friedrich/Brzezinski*: Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Cambridge 1956.

idealtypischen und daher notwendigerweise statischen Charakter hatte. Es muß deshalb auch als strukturelles Manko gelten, daß die Anhänger der Totalitarismustheorie es bisher weitgehend versäumt haben, eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende *komparative* Totalitarismusforschung zu betreiben. Nur unter dieser Bedingung könnte dann ggf. die Frage beantwortet werden, ob dem Totalitarismusansatz eine qualitativ geeignetere hermeneutische Qualität innewohnt als den zahlreichen divergierenden Faschismustheorien, um dieses Paradigma dann auch einmal auf die derzeitige politische Entwicklung in Indien anzuwenden<sup>278</sup>. Als stringenter theoretischer Erklärungsansatz scheint die Totalitarismustheorie wegen ihrer unübersehbaren wissenschaftstheoretischen Defizite und ideologischen Diskreditierung im Hinblick auf die Dritte Welt im allgemeinen<sup>279</sup> und die spezifischen Voraussetzungen des politischen Hinduismus im besonderen aber ebenfalls tendenziell *nicht* geeignet<sup>280</sup>.

Als einzig verbleibende Forschungsperspektive für eine weitgehend ideologiefreie systematische Analyse von traditional vermittelter politischer Radikalisierung im Zuge von konflikthaften Modernisierungsprozessen in transitionalen Gesellschaften entlang "vormoderner" spezifischer Konfliktlinien eignen sich aus diesem Grunde m.E. vorzugsweise noch immer einzelne wichtige subtheoretische Annahmen der Modernisierungstheorie<sup>281</sup>. Deshalb wurzelt der wissenschaftstheoretische Erklärungsansatz der vorliegenden Studie konzeptuell denn auch ausdrücklich in diesem Paradigma, wobei sich jedoch wegen der hier geradezu ausufernden Literaturlage eine analytisch-theoretische Beschränkung auf die damit korrelierenden Subtheorien von der persona-

---

<sup>278</sup> Dazu den bemerkenswerten Aufsatz von *Adam*: Anmerkungen zu methodologischen Fragen in den Sozialwissenschaften: das Beispiel Faschismus und Totalitarismus, in: *PVS* 16, 1975, S. 55-88; zum Problem der strukturellen Vergleichbarkeit des Totalitarismusansatzes, wenn auch in einem anderen Forschungskontext, vgl. *Schorck* 1992.

<sup>279</sup> Über die problematische Anwendung des Totalitarismusbegriffes auf die Länder der Dritten Welt z.B. für Afrika, vgl. *Bayart*, Totalitarismes, 1984; S. 201-214; für den islamisch-arabischen Raum, vgl. *Leca*, L'hypothese totalitaire dans le Tiers Monde, 1984, S. 215-237; für China vgl. *Heberer* 1990.

<sup>280</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch den kritischen Aufsatz von *Schmalz-Bruns*: Totalitarismustheorie - eine vergessene oder verlassene Stufe der Reflexion?, in: *Lehmbruch* (Hg.): Einigung und Zerfall. Deutschland und Europa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. 19. Wiss. Kongreß der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Opladen 1995, S. 127-138.

<sup>281</sup> Auch wenn im Kontext dieser Arbeit nicht auf Fragen der Wissenschaftsphilosophie eingegangen werden kann, lege ich Wert auf die Feststellung, daß die gewählte theoretische Ausgangsperspektive der vorliegenden Studie deswegen noch lange nicht impliziert, daß der immanente ideologische Gehalt vieler Modernisierungstheorien verkannt würde. Doch halte ich - gerade vor dem aktuellen Hintergrund weltweit aufkommender fundamentalistischer (und d.h. auch: *anti-demokratischer*) Tendenzen - eine kritische Modifizierung einzelner subtheoretischer Aspekte dieses Paradigmas aus meiner Sicht allemal für den wissenschaftlich adäquateren Weg als seine gesamte Ablehnung. Als Beispiel für eine m.E. doch etwas überzogene Kritik der Modernisierungstheorien vgl. *Kantowsky*, Von Südasien lernen, 1985, S. 149 ff.

len, sozialen und politischen *Mobilisierung* in transitionalen Gesellschaften als unerlässlich erwies.

### **1.8. Die modernisierungstheoretische Sicht sozialer und politischer Mobilisierung in transitionalen Gesellschaften**

In der noch jungen politikwissenschaftlichen Fachdiskussion überwiegen im Hinblick auf den Fundamentalismus forschungsparadigmatisch also bisher noch immer tendenziell die abstrakt-ideengeschichtlichen Definitionsversuche, d.h. man konzeptualisiert das Phänomen als eine in verschiedenen Teilen der Welt auftretende, aber in ihrer jeweiligen spezifischen Äußerungsform durchaus heterogen sich manifestierende *kulturelle Gegentendenz zum dominanten globalen Prozeß personaler, sozialer und politischer Modernisierung*. Fast alle Richtungen innerhalb der Modernisierungstheorie konstatieren unter Anlehnung an die der Systemtheorie immanenten Prämisse der Stabilitätsorientierung einen grundsätzlichen und stets konflikthaft verlaufenden Gegensatz von traditionellen und modernen Gesellschaften, für die im Rahmen der Theoriebildung dann im weiteren Verlauf zahlreiche Parameter entwickelt werden. Das Paradigma der *Modernisierung* bezeichnet dabei seit Anfang der fünfziger Jahre das zentrale soziologische und politikwissenschaftliche Schlüsseltheorem der entwicklungstheoretischen Fachdiskussion<sup>282</sup>. Diese paradigmatische Ausrichtung korrespondierte mit einem Prozeß sprunghaft zunehmenden Interesses für die "Entwicklung" unterentwickelter Gesellschaften in der Dritten Welt und führte, ausgehend von der frühen Modernisierungstheorie, schnell zu verfeinerten und differenzierten Theorieansätzen innerhalb der soziologischen Theorie und der Politikwissenschaft. Auf diese Weise wurden die wichtigsten Erkenntnisziele soziologischer Theorie, wie sie bereits von der "frühen" Soziologie formuliert wurden - die Frage nach den Bedingungen des sozialen Wandels und der damit korrelierenden Stabilität verschiedener Gesellschaftstypen - erstmals systematisch auf den außereuropäischen Kulturkreis angewendet. Das Konzept der Modernisierung kann dabei wissenschaftsgeschichtlich als das Produkt einer Generalisierung und Abstraktion

---

<sup>282</sup> Dies gilt besonders für die Wissenschaftskultur der USA der damaligen Zeit. Dort war die Übersetzung der Werke Max Webers durch *Parsons* Ausgangspunkt für das zentrale Paradigma einer stark evolutionistisch-normativ orientierten Modernisierungsforschung, die in dieser Ausprägung heute aber kaum noch existiert, vgl. hierzu *Seyfarth/Sprondel* (Hg.): *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt a. M. 1973, S. 9.

in doppelter Hinsicht verstanden werden: Einer Abstraktion hinsichtlich bestimmter Dimensionen und Aspekte eines antizipierten Entwicklungsprozesses und einer Verallgemeinerung im Hinblick auf spezifische Formen und Inhalte. In diesem Sinne umfaßt das Konzept der Modernisierung die verschiedenen Dimensionen von wirtschaftlicher, politischer und kultureller Entwicklung sowie solche der sozialen und psychischen Mobilisierung, die jeweils als eigenständige Entwicklungsdynamiken verstanden und dementsprechend auf ihre Interdependenzen hin analysiert wurden<sup>283</sup>.

Ausgehend von der grundlegenden erkenntnisleitenden Dichotomie "traditional/modern" münden nach Auffassung der Modernisierungstheorie die zahlreichen durch die Modernisierung bewirkten qualitativen und quantitativen sozialen Veränderungen schließlich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ein in ein mehr oder weniger kritisches Stadium der *transitionalen Gesellschaft*, die als notwendige Durchgangsphase betrachtet wird auf dem Weg hin zur vollen Integration der betreffenden Gesellschaft in das existierende moderne System der Weltökonomie<sup>284</sup>. Als wichtigste strukturelle Indikatoren dieser neuen normativen sozialen Qualität gelten Demokratisierung, Säkularisierung, Zivilisierung der Konfliktaustragung, Pluralität von Parteien und Interessenverbänden und eine Rationalisierung der politischen Kultur (vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 1.2).

In diesem Zusammenhang ist allerdings die wichtige Differenzierung zwischen dem Begriff der Modernisierung als *normativer Theorie der Entwicklung* und dem Begriff der Modernisierung als zentralem Paradigma für die *Deskription faktischen sozialen Wandels* bedeutsam. Selbst wenn es sich bei diesen beiden Auffassungen von Modernisierung wissenschaftstheoretisch um streng voneinander zu unterscheidende Perzeptionsweisen handelt, so überschneiden sich bei vielen modernisierungstheoretisch argumentierenden Autoren Elemente normativer Entwicklungstheorien oftmals mit empirisch solide fundierten Diagnosen faktischen sozialen Wandels. Ein kurzer Aufweis des prinzipiellen Unterschiedes zwischen diesen beiden Auffassungen soll den folgenden Ausführungen deshalb kurz vorangestellt werden.

---

<sup>283</sup> Flora 1974, S. 13.

<sup>284</sup> Modernisierung verläuft in der Konzeption der frühen Modernisierungstheorien immer in systematischer und simultaner Weise und besteht in einer linearen Abnahme "traditionaler" bei gleichzeitiger Zunahme "moderner" Elemente, vgl. Flora, ebd. S. 14. Erst Bendix kritisiert 1966 dieses zentrale Paradigma als zu simplifizierend: "Hence, modernization in some sphere of life may occur without resulting in "modernity". It is well to emphasize this uncertainty if we wish to compare past and present developments" (zit. in Flora 1974, S. 14). Nach seiner Auffassung gehen traditionale und moderne Elemente zumeist eine spezifische Verbindung ein, so daß Modernisierung für ihn immer nur "Partialmodernisierung" sein kann.

### 1) *Modernisierung als normative Theorie der Entwicklung*

Argumentativer Ausgangspunkt von Modernisierung als einer spezifischen Theorie von Entwicklung ist ein abstrakter, normativer Begriff der *modernen Gesellschaft*, als deren Merkmale eine hochgradige soziokulturelle Differenzierung, die soziale Dominanz rationaler Zweck-Mittel-Beziehungen und eine Ausrichtung an technologischen Innovationen angesehen werden, die eine besondere Adaptionsbereitschaft dieses speziellen Gesellschaftstyps sichern sollen. Der klassische Modernitätsbegriff der Modernisierungstheorie ist denn auch keinesfalls wertneutral im Sinne *Max Webers*, da er in Übereinstimmung mit einer rigiden und in weiten Teilen heute bereits überholten streng formalen Dichotomie "moderne Gesellschaften" als positiven Endzustand von Entwicklung ansieht, während der Typus der "traditionalen" Gesellschaft in dieser Perzeption hingegen eindeutig negativ konnotiert ist.

Titel und Inhalt einer bekannten Studie von *Lerner*<sup>285</sup> unterstreichen diesen älteren, evolutionistischen Ansatz eindrucksvoll, demzufolge "Unterentwicklung" eben nur ein Durchgangsstadium in dem Prozeß sozialen und ökonomischen Wandels sei. Auf diesen "klassischen" modernisierungstheoretischen Ansatz von *Lerner* wird weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein. Die im Verlaufe der als notwendig erachteten Transformationsphase von der traditionellen zur modernen Gesellschaft sich herausbildenden *sozialen* und *politischen Konflikte* werden deshalb von der älteren Modernisierungstheorie denn auch als überwiegend *transitives Phänomen* gesehen, die sich in einem späteren Stadium zugunsten der "wertfreien" Systemziele soziales Gleichgewicht, politische Stabilität und wirtschaftlichem Wachstum verflüchtigen werden (vgl. Abbildung 3).

Es blieb schließlich dem amerikanischen Soziologen *Bendix* vorbehalten, Ende der sechziger Jahre mittels sozialgeschichtlich fundierten komparativen Untersuchungen diese reduktionistische begriffliche Dichotomie Modernität/Traditionalität als einer der

---

<sup>285</sup> *Lerner*, *The Passing of Traditional Society*, 1965.

**Abbildung 3: Modernisierungstheoretische und alternative theoretische Bezugspunkte**

Subsysteme	System-prozesse	modernisierungstheoretische Bezugspunkte		alternative theoretische Bezugspunkte	
		Systemziele	zu lösende Probleme	Systemziele	zu lösende Probleme
Sozio-kulturelles Subsystem	Soziale Mobilisierung	Soziales Gleichgewicht	Durchsetzung eines auf Leistungsprinzip gegründeten Schichtungs-systems	Soziale Gerechtigkeit	Veränderung der Eigentumsverhältnisse
Politisches Subsystem	Politische Modernisierung	Politische Stabilität	Politische Mobilisierung zur Unterstützung der politischen Elite	Demokratisierung	Partizipation der Massen durch Selbstbestimmung; politische Unabhängigk.
Wirtschaftliches Subsystem	Wirtschaftliche Entwicklung	Wirtschaftliches Wachstum	Wachstum des BSP pro Kopf	Beseitigung der Armut	Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse
Gesamtsystem	Modernisierung	Stabilitätserhaltung		Systemüberwindung	



ersten Autoren theoretisch überwunden zu haben, indem er auch für die heutige Perspektive noch immer eindrucksvoll aufzeigt, daß der Begriff "Modernisierung" für den analytischen Gebrauch wegen seiner unübersehbaren ideologischen Komponenten immer schon problematisch war. *Bendix* votiert zwar ausdrücklich weiterhin für das wissenschaftspragmatische Festhalten an diesem Paradigma, doch müsse der Sozialwissenschaftler dabei "eine Verwechslung zwischen wissenschaftlichen Konstruktionen und der tatsächlichen Entwicklung zu vermeiden (trachten)"<sup>286</sup>. Er vertritt in diesem Zusammenhang auch erstmals dezidiert die These "daß die Modernisierung nicht notwendig zur Modernität führen muß. Darüber hinaus ist der Modernisierungsprozeß nicht einförmig oder universell, weil der ökonomische und politische Durchbruch, der sich am Ende des 18. Jahrhunderts in England und Frankreich vollzog, jedes andere Land der Welt in die Situation relativer Rückständigkeit gebracht hat"<sup>287</sup>. *Bendix* erfaßte folglich schon damals zutreffend ein zentrales Strukturmerkmal vieler Gesellschaften in der Dritten Welt, wenn er den sozialen Wandel dort als durch "sich ständig wiederholende Konflikte zwischen nichtindustriellen und industriellen Lebensformen" charakterisiert sieht<sup>288</sup>. So fällt den sozialen Eliten in den Drittweltländern nach *Bendix*, der diese Dynamik primär im Hinblick auf islamische Gesellschaften analysiert hat, denn auch eine Schlüsselrolle dabei zu, den aufbrechenden Konflikt zwischen der strukturellen Anziehungskraft der Moderne einerseits und der nach wie vor bestehenden Verwobenheit in kulturelle und religiöse Traditionen andererseits unter den Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts zu lösen<sup>289</sup>.

Als weitere wichtige Ausformung einer konzeptuell grundlegend modifizierten Modernisierungstheorie gilt gemeinhin der Ansatz des Soziologen *Eisenstadt*. Indem dieser den Gültigkeitsanspruch der erkenntnisleitenden Dichotomie "Modernität/Tradition", den immanenten europäisch-amerikanischen Zentrismus dieser Forschungsperspektive und die damit korrelierende *Ahistorizität* der klassischen Modernisierungstheorie als eindimensional kritisiert, wird er dadurch zu einem der Wegbereiter eines neuen, revisionistischen Modernisierungs-Paradigmas. *Eisenstadt* deskribiert nun den Aspekt der "Unterentwicklung" zunächst als *kulturelle Traditionalität*, die sich im Hinblick auf das entscheidende erkenntnisleitende Kriterium des sozialen Wandels eben "historisch verschiedenartig" in Richtung Modernität bewege<sup>290</sup>. Sozialen Wandel in der Dritten Welt

---

<sup>286</sup> *Bendix*, Modernisierung in internationaler Perspektive, 1979, S. 505 ff.

<sup>287</sup> Ebd., S. 507.

<sup>288</sup> *Bendix*, Könige oder Volk, 1980, S. 521.

<sup>289</sup> Ebd., S. 553.

<sup>290</sup> *Eisenstadt* 1979, S. 373.

verortet er denn auch folgerichtig als dezidiert *exogene Größe* in der internationalen Umwelt eines geschlossenen sozialen Systems, was bewirke, daß dieser Wandel von den betroffenen Menschen primär eben als *fremder Einfluß* perzipiert werde und der deshalb in Teilen der Gesellschaft oftmals eine feindselige Grundhaltung ihm gegenüber provokiere. Das Hauptproblem von unterentwickelten Gesellschaften besteht nach seiner Auffassung denn auch nicht "...in der relativ geringen Modernisierung, sondern im Unvermögen, einen neuen institutionellen Rahmen zu entwickeln, und im Fehlen von Regulierungsmechanismen und Normen in den strategischen Bereichen der sozialen Struktur"<sup>291</sup>.

## 2) Modernisierung als Deskription von sozialem Wandel

Die sozialwissenschaftliche Analyse von Modernisierung - verstanden als einer "fait social" im Sinne von *Durkheim* - unterscheidet sich von der normativ-ideologischen Konzeption der Entwicklungstheorie nun insofern, als in diesem Kontext im Sinne intendierter Ideologiefreiheit auf normative Werturteile und Zielsetzungen weitgehend verzichtet wird und stattdessen Modernisierung als *vielschichtiger Prozeß konflikthaft verlaufenden sozialen Wandels* verstanden wird, der sich in einem sozialwissenschaftlichen Rahmen nicht nur deskriptiv erfassen läßt, sondern sich für eine hermeneutische wie empirische Forschungsperspektive gleichermaßen eignet.

Nach *Flora* lassen sich modellhaft drei unterschiedliche Möglichkeiten konzeptualisieren, Modernisierung als sozialen Prozeß zu beschreiben: Als *Entwicklungs-Trend*, vermittelt *Entwicklungs-Stadien* und durch *Entwicklungs-Typologien*. Während nach seiner Auffassung Modernisierungstypologien und Stadientheorien nur in geringem Maße einer empirischen Überprüfung zugänglich sind, ist dies im Falle von Modernisierungstrends durchaus möglich. Diese Konzeptualisierungsvariante ist für ihn deshalb auch der fruchtbarste analytische Ausgangspunkt für die sozialwissenschaftliche Deskription von Modernisierungsprozessen<sup>292</sup>. Aufgrund der damit korrelierenden enormen theoretischen und publizistischen Spannweite<sup>293</sup> kann jedoch an dieser Stelle wiederum nur ein kleiner Ausschnitt im Kontext dieser Konzeptionen berücksichtigt werden, und zwar jene, die sich im engeren Sinne mit der *personalen, sozialen und politischen Mobilisierung in transitionalen Gesellschaften* beschäftigen. Und selbst in diesem einge-

<sup>291</sup> *Ebd.*, S. 92.

<sup>292</sup> *Flora* 1974, S. 21.

<sup>293</sup> Vgl. die Übersicht bei *Taylor/Yapp*, *Political Identity in South Asia*, 1979, sowie *Resasade* 1984.

grenzten Rahmen kann aufgrund der überaus umfangreichen Fachliteratur nur ein selektiver Rekurs auf einige ausgewählte Theorieansätze erfolgen, die im wesentlichen mit den Namen *Bendix, Deutsch, Huntington und Lerner* verbunden sind. In den dort formulierten modernisierungstheoretischen Grundannahmen liegen denn auch die m.E. noch immer brauchbaren Großfragmente für eine durchaus aus einer wissenschaftstheoretischen *Synthese* heraus zu entwickelnde, typologisierende Thesenbildung "mittlerer Reichweite"<sup>294</sup> hinsichtlich der komplexen Entstehungsbedingungen von fundamentalistischen Protestbewegungen in transitionalen Entwicklungsgesellschaften. In diesem Sinne müssen sich die nachfolgenden Ausführungen jedoch explizit auf die modernisierungstheoretische Teildynamik von sozialer und politischer Mobilisierung beschränken, so daß eine auf statistischem Datenmaterial beruhende Auseinandersetzung mit der Dimension der ökonomischen Modernisierung im Rahmen dieser Studie weitgehend ausgeblendet bleiben muß. Die Termini "soziale Mobilisierung" und "politische Mobilisierung" stehen aber stets auch in einem weitergefassten Verständnis für eine ganze Reihe von Korrelationen, so z.B. für das Beziehungsgeflecht von kultureller Entwicklung und politischer Modernisierung, für die Rolle politischer Institutionen und der damit einhergehende Grad an sozialer Integration oder für die Korrelation soziale/psychische Mobilität und politische Stabilität, um nur drei wichtige Interdependenzrelationen zu nennen. Erst nach der inhaltlichen Skizzierung dieses mobilisierungstheoretischen Erklärungsrahmens kann dann vor diesem Hintergrund weiter unten eine kritische analytische Einordnung der virulenten hindu-fundamentalistischen Bewegung in Indien in Form einiger zentraler Thesen vorgenommen werden, die auch weiterführende theoretische Modifikationen außerhalb der Reflexionsebene dieser "klassischen" Modernisierungstheorien ansatzweise integriert (vgl. Kapitel 9). Allein aus wissenschaftshistorischen Gründen erscheint es an dieser Stelle jedoch legitim, als begrifflich-analytischen Ausgangspunkt für den Aspekt *sozialer Mobilisierung* zunächst den theoretischen Erklärungsversuch von *Daniel Lerner* heranzuziehen.

---

<sup>294</sup> Zur sozialwissenschaftlichen *Theorie der mittleren Reichweite* vgl. *Merton: Social Theory and Social Structure*, New York 1965; Merton versteht unter diesem Begriff Theorien über begrenzte soziale Verhaltensbereiche und Strukturen, die nur eine beschränkte räumliche und zeitliche Geltung besitzen, also nur für eine bestimmte Kultur, Epoche oder Organisationsform Geltung beanspruchen. Nach seiner Auffassung bestehen Theorien mittlerer Reichweite aus Verknüpfungen relativ einfacher Ideen, die eine begrenzte Zahl von Tatsachen über Struktur und Funktion sozialer Gebilde zusammenbringen. In der wissenssoziologischen Auseinandersetzung mit der sehr allgemeinen und abstrakten Begriffsgeschichte *Talcott Parsons* sieht *Merton* dieses Vorgehen als am ehesten erfolgversprechende Zwischenstufe auf dem Weg von empirischen Verallgemeinerungen zu allgemeinen sozialwissenschaftlichen Theorien an.

### 1.8.1. Soziale Mobilisierung

Der Begriff "soziale Mobilisierung" rekurriert im vorliegenden Erkenntniszusammenhang auf eine Reihe verschiedener sozialer Entwicklungstrends, die gleichzeitig als sozialstatistische Parameter fungieren: So beispielsweise der Grad der Urbanisierung, das Ausmaß an Umstrukturierung der sozialen Stratifikation, die Rationalisierung des Norm- und Wertesystems und die Art der neuen Mechanismen der Massenkommunikation<sup>295</sup>. Doch auch die Prozesse psychischer Mobilität sowie die damit korrelierenden Status- und Konsumerwartungen, vermittelt über entsprechende Indikatoren wie Pro-Kopf-Einkommen und formaler Bildungsgrad, sind schon seit jeher Gegenstand modernisierungstheoretischen Erkenntnisinteresses.

*Deutsch* definierte als einer der prominentesten älteren Modernisierungstheoretiker soziale Mobilität im Rahmen von Modernisierung als einen umfassenden Transformationsprozeß, "bei dem größere Ballungen alter sozialer, wirtschaftlicher und psychologischer Bindungen aufgerissen und zerbrochen werden und wo die Menschen für neue Formen der Vergesellschaftung und des Verhaltens aufgeschlossen werden"<sup>296</sup>. Er knüpfte in diesem Zusammenhang an die von *Lerner* und *Riesman* bereits Ende der fünfziger Jahre entwickelten sozialpsychologischen und mikrosoziologischen Konzeptualisierungen der Modernisierungstheorie an, die zu dem Resultat gekommen waren, daß Modernisierungsprozesse sich eben nicht allein in ökonomischen und sozialstrukturellen Dimensionen widerspiegeln, sondern eben auch fundamentale Veränderungen des individuellen Persönlichkeitstypus implizieren. In diesem Zusammenhang führte *Lerner* dann den Begriff der *Empathie* ein, womit er die Fähigkeit des "modernen" Menschen definierte, sich den post-traditionalen Lebensbedingungen auch auf psychosoziale Weise anzupassen. Sowohl *Lerner* wie auch *Deutsch* verwiesen im Zuge dieses sozialen Mobilisierungsprozesses aber auch dezidiert auf die damit verbundenen weitgehenden politischen Implikationen, indem sie z.B. eine quantitative Zunahme politisch relevanter Bevölkerungsgruppen und damit einhergehend auch eine grundlegende Transformation des politischen Verhaltens in toto konstatierten (z.B. bei der Legitimierung politischer Herrschaft in Form von politischer Partizipation, also primär durch Wahlbeteiligung, aber auch durch Massendemonstrationen, Bildung von Massenparteien, Gewerkschaften und verschiedene "pressure groups")<sup>297</sup>. *Lerner* legte damit erstmals eine Analyse der

<sup>295</sup> Detailliert hierzu *Resasade* 1984, S. 53 ff.

<sup>296</sup> *Deutsch* 1979, S. 330.

<sup>297</sup> *Resasade* 1984, S. 67 ff.

nicht-ökonomischen Bedingungen von wirtschaftlicher Modernisierung vor, die trotz der auch bei ihm mitunter unübersehbaren immanenten ideologischen Untertöne insgesamt ein analytisch stringentes Theoriemodell darstellt, um so die komplexe und immer auch konfliktrträgliche soziale und kulturelle Ambivalenz von Modernisierungsprozessen aufzuzeigen. Kennzeichnend für den konzeptuellen Ordnungsversuch von *Lerner* ist dabei auch, daß er im Sinne einer *politischen Sozialpsychologie transistionaler Gesellschaften* erstmals ausführlich auf die Transformation der personalen Merkmale der modernisierungsunterworfenen Individuen eingeht und in ihnen in gewisser Hinsicht sogar den eigentlichen Ausgangspunkt für Modernisierungsprozesse sieht, denn nach *Lerner* sind *personale Prozesse der Modernisierung* unter der Perspektive kausaler Wirkungs-dynamik denen von sozialer und politischer Mobilisierung sogar explizit vorgelagert. Wenn also nach einer Antwort auf das "Warum?" im Hinblick auf eine in einer Gesellschaft massenhaft auftretende anti-moderne Wähleroption im Sinne einer fundamentalistischen Staats- und Gesellschaftsoption gesucht wird, wird man deshalb nicht daran vorbeikommen, auch die zentralen Dimensionen *psychischer Mobilität von Modernisierung* zu problematisieren, zumal dieser Aspekt in einer reziproken Relation zum Faktor *institutioneller Modernisierung* steht.

Im konzeptuellen Ordnungsversuch *Lerners* ist der zentrale Kristallisationspunkt der Modernisierung die Herausbildung einer modernen personalen Identität im Rahmen eines komplexen und reziproken Prozesses von institutioneller und psychosozialer Transformation. Dieser Prozeß geht der Dynamik zunehmender politischer Partizipation voraus und macht sie in gewisser Weise sogar erst möglich<sup>298</sup>. Sie vermittelt sich über einen umfassenden Mobilisierungsprozeß, der verschiedene Dimensionen aufweist: "*Liberated from his native soil, he gains physical mobility by changing his position in space. Liberated from his native status, he gains social mobility by changing his position in society. Liberated from his native self, he gains psychic mobility by changing his personality to suit his new place and status in the world*"<sup>299</sup>.

Der entscheidende Faktor ist dabei die *psychische Mobilität*, d.h. die Aufhebung traditionaler soziokultureller Beschränkungen und die daraus resultierende "subjektive" (also handelnde) Kenntnis der neuen Lebensbedingungen. Aus dieser *geographischen Mobilität* resultiert nach *Lerner* im weiteren also die Dimension der *sozialen Mobilität* in Form der individuellen Partizipation an Vorgängen des sozialen Auf- oder Abstiegs. Der mit dem Erwerb neuer sozialer Positionen verbundene Status ist nicht mehr durch

---

<sup>298</sup> *Flora* 1974, S. 33.

<sup>299</sup> *Lerner*, Comparative analysis, 1968, S. 89.

traditional vermittelte Askription geregelt, sondern nur noch durch marktwirtschaftlich-leistungsorientierte Allokationsmechanismen. Unter Wirkungsaspekten betrachtet, erfaßt diese Dimension der psychischen Mobilität vor allem die Bereitschaft, sich an die neuen sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen der Modernität *positiv anzupassen* und generiert demzufolge eine spezifische Mentalitäts-Struktur von Modernisierungsrisiken unterworfenen Individuen, neue lebensweltliche Konflikte nun aus einer Position der "produktiven" Individualisierung heraus zu bewältigen, anstatt sie wie bisher "gemeinschaftlich" zu lösen. Mit dem Begriff der "*Empathie*" bezeichnet er folglich die Fähigkeit und Bereitschaft einer Person, sich handlungstheoretisch selbst in der Rollensituation von Anderen zu sehen, ihre Erwartungen zu antizipieren und auf wechselnde Anforderungen perspektivisch *flexibel* zu reagieren: "*Empathy is the psychic mechanism that enables a person to put himself in another persons's situation - to identify himself with a role, time, or place different from his own*"<sup>300</sup>. Lerner konstatiert ferner, daß der Mobilisierungsprozeß und die damit verbundenen Prozesse der personalen Dekonstruktion die Menschen aus ihrer traditionellen und lokalen Sozialstruktur disloziert, so daß sie hinsichtlich ihrer neuen Mentalitätsstruktur hochgradig disponibel werden. Die Veränderungen der Sozialstruktur im Prozeß der Modernisierung erfolgen dabei in vier Phasen: Die erste Phase ist von der Dynamik der Urbanisierung und damit korrelierender Industrialisierung geprägt, die zweite und dritte Phase sind durch die Expansion der Elementarbildung sowie der Massenmedien gekennzeichnet und in der vierten Phase entwickeln sich schließlich die Institutionen, die eine strukturelle Partizipation der Bevölkerung am politischen und ökonomischen System ermöglichen<sup>301</sup>. Dabei ist dieser stets konfliktimmanente Prozeß personaler und sozialer Mobilisierung für Lerner Chance und Risiko zugleich: Der Öffnung traditionaler sozialer Hierarchien im Kontext des Herkunftsmilieus ("Befreiung") stehen lebensweltliche Erfahrungen von Desintegration und Anomie ("Entwurzelung") gegenüber<sup>302</sup>, und das individualisierte, präferentiell am Markt orientierte Nutzen- und Interessenkalkül überlagert nun funktional die vormaligen überkommenen Sozialbeziehungen, die zu einem großen Teil eben auch nicht-ökonomischer Natur waren (Dorfgemeinschaften, Verwandtschaftsgruppen, Clans, Kasten). Personale Desintegration und die Erfahrung lebensweltlicher Anonymität, gerade unter Bedingungen einer zuvor erfolgten Armutsmigration vom Land in eine Agglome-

<sup>300</sup> Ders., *Modernization*, 1968a, S. 391.

<sup>301</sup> Ders. 1965, S. 58-66.

<sup>302</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die grundlegende und noch immer erhellende Studie aus der Frühphase der Modernisierungsforschung von *Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1991.

ration sind demzufolge explizite Regelkonstanten im Rahmen personaler Prozesse von Modernisierung.

Transitionale Gesellschaften neigen nun *Lerner* zufolge als Resultat verschiedener kognitiver Diskrepanzen zu einem kritischen Zustand der *Instabilität*. In diesem Kontext konzeptualisiert er zwei Formen dieser Instabilität: *Soziale Instabilität* und *individuelle Instabilität*. "Soziale Instabilität" wird dabei als Resultat einer *Phasenverschiebung* in der sozialstrukturellen Entwicklung verstanden. Sie umfaßt die Annahme einer modal, temporal und sektoral ungleich verlaufenden Diffusion des Modernisierungsprozesses innerhalb einer Gesellschaft, was zu einer extrem konflikthaften "Ungleichzeitigkeit" führt. Je stärker das Ausmaß sozialer Ungleichheit, umso größer nach Lerner nun der Grad an sozialer und damit auch politischer Instabilität<sup>303</sup>. Dabei resultiert auch der Faktor "individuelle Instabilität" aus dieser geographisch-sektoralen wie temporalen Divergenz des Modernisierungsprozesses. Sie korreliert in dieser Annahme mit einem Vorseilen bzw. einer Verzögerung der psychischen Mobilität des Individuums gegenüber der Transformationsdynamik der umgebenden Gesellschaft und ihrer Sozialstruktur. Dieser Umstand mangelnder dynamischer Kongruenz ist nach Auffassung Lerner sogar die Hauptursache für die gesamtgesellschaftliche Instabilität und steht wiederum in einem engen kausalen Zusammenhang mit zwei spezifischen infrastrukturellen Entwicklungen von Modernisierung: Der *Über-Urbanisierung* und der übereilten Diffusion moderner Kultur primär durch die elektronischen *Massenmedien*. Während sein Begriff der Über-Urbanisierung auf eine angenommene Diskrepanz von Industrialisierung und Urbanisierung verweist, impliziert vor allem die Expansion der Massenmedien und der damit einhergehende Strukturwandel der öffentlichen Kommunikation eine Art "Revolution steigender Erwartungen", die wegen der damit meist nicht Schritt haltenden ökonomischen Entwicklung in Anlehnung an die Terminologie von *T.R. Gurr*<sup>304</sup> dann gleichsam zwingend in eine Dynamik "wachsender Frustration" umschlägt. Dieser in seinen konkreten Einzelheiten zweifellos komplexe und interdependente Kausalzusammenhang läßt sich Lerner zufolge in drei anschaulichen Formeln abstrahieren:

$$\text{Individuelle Frustration} = \frac{\text{ökonomische Erwartung}}{\text{Befriedigung}}$$

$$\text{Politische Stabilität} = \frac{\text{Soziale Mobilisierung}}{\text{ökonomische Entwicklung}}$$

<sup>303</sup> Vgl. *Lerner* 1965, S. 84.

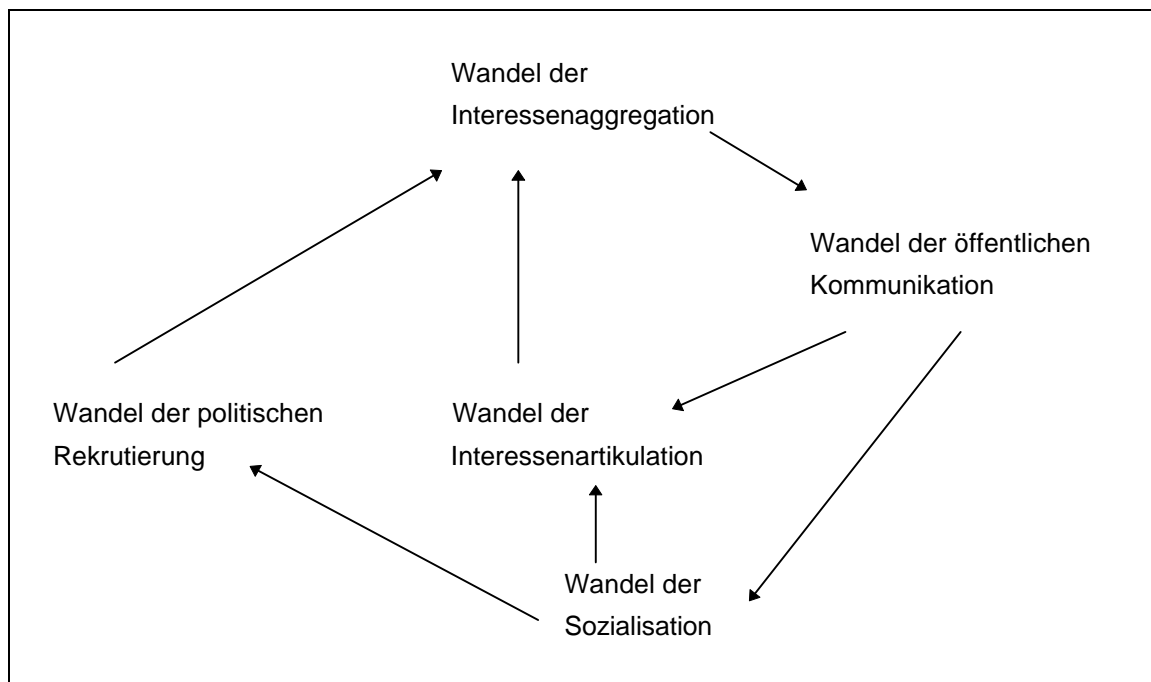
<sup>304</sup> Gemeint ist hier der Begriff der "relativen Deprivation", vgl. zu diesem Terminus *Gurr* 1972, S. 33 ff.

Die Analyse der Auswirkungen des sich rapide modernisierenden Kommunikationssektors führte Lerner schließlich zu einer zunehmend stärkeren Berücksichtigung der institutionellen Transformationsdynamik. Der Grad gesamtgesellschaftlicher Stabilität ergibt sich demzufolge direkt aus der Relation von individueller Mobilität und institutioneller Stabilität<sup>305</sup>:

$$\text{Soziale Stabilität} = \frac{\text{Institutionelle Stabilität}}{\text{Individuelle Mobilität}}$$

Gerade dem Kommunikationssektor mißt Lerner im Rahmen des Modernisierungsprozesses dabei eine exponierte Bedeutung zu. Ist das Tempo des kulturellen Modernisierungsprozesses im Sinne einer Phasenverschiebung hier schneller als in den anderen Sektoren, so ist ein gesamtgesellschaftliches Gleichgewicht für ihn nur vorstellbar als relativ gleichzeitig verlaufende Dynamik im Hinblick auf die entsprechenden Sozialisations- und Institutionalisierungsprozesse<sup>306</sup> (vgl. Abbildung 4).

**Abb. 4: Kommunikation und Modernisierung: Das Modell Daniel Lernalers**



<sup>305</sup> Lerner, Communication theory, 1963, S. 331.

<sup>306</sup> Ebd., S. 348.



Diese oben beschriebenen mobilisierungstheoretischen Teilbefunde *Lerners* beschreiben im Rahmen eines Kausalmodells m.E. noch immer eine sozialwissenschaftlich fruchtbare Relation von personaler und psychischer Transformation modernisierungsunterworfenen Individuen einerseits und konflikthaft verlaufendem sozialen Wandel andererseits. Sie bilden die konzeptuelle Matrix, mittels der komplexe individualpsychologische und soziale Desintegrationserfahrungen und die damit einhergehende radikale Politisierung in partial modernisierten Gesellschaften einer weiterführenden sozialwissenschaftlichen Analyseperspektive zugänglich gemacht werden können. Dies gilt um so mehr unter der Berücksichtigung der paradigmatischen Ausgangsperspektive, daß *Lerner* bei seiner Analysekonzeption die wissenschaftshistorisch ältere modernisierungstheoretische Konstruktion dichotomischer und simplifizierender Idealtypen als einer der ersten Modernisierungstheoretiker erfolgreich überwunden hat. Dennoch ist ihm andererseits kritisch entgegen zu halten, daß er es im Rahmen der Konzeptualisierung des *Empathie*-Begriffes seinerzeit offensichtlich noch nicht für möglich gehalten hat, daß die von ihm beschriebenen Vorgänge personaler Desintegration unter Bedingungen eines primär exogen induzierten sozialen Wandels sozialpsychologisch eben nicht mit jener gleichsam naturgesetzlich antizipierten Dynamik letztlich auf "Flexibilität" und "Anpassungsbereitschaft" der betroffenen Individuen hinauslaufen müssen, sondern sozialpsychologisch vielmehr in das genaue Gegenteil nachhaltiger und konstanter Entfremdung (Anomie) umschlagen können<sup>307</sup>. *Lerner*, der hier unübersehbar noch aus der typischen Perspektive eines geradezu "klassischen" Fortschritts- und Modernisierungsoptimismus heraus argumentiert, war seinerzeit konzeptuell offensichtlich noch nicht in der Lage, sich vorzustellen, daß die von ihm ansonsten hinsichtlich der Wirkungsdynamik im wesentlichen empirisch zutreffend beschriebenen sozialen *Desintegrationserfahrungen von Modernisierung* psychologisch und damit letztlich auch elektoral in eine politisch radikale anti-moderne, d.h. fundamentalistische Protestbewegung umschlagen können, die mittels einer traditionsorientierten Staats- und Gesellschaftsoption die subjektiv verlorengegangenen sinnhaften Identitäten zu rekonstruieren sucht, wo die früheren traditionellen "Gewißheiten" unter Modernisierungsbedingungen ihre sozio-kulturelle Bindekraft verloren haben und evidentermaßen auch das tradierte Religions-

---

<sup>307</sup> "Anomie" wird hier verstanden als die "*Desorganisation der Gesellschaft durch Zerschlagung traditioneller Sozialbeziehungen ohne Aufbau neuer sozialer Strukturen*", vgl. *Elsenhans* 1987, S. 54. Der Sozialpsychologe *Hole* spezifiziert in einer neueren Studie aus sozialpsychologischer Sicht insgesamt sechs personale Dispositionen, die nach seiner Auffassung Voraussetzung sind für eine fundamentalistische Grundanschauung: Das Bedürfnis nach Sicherheit, Verankerung, Autorität, Identifikation, Perfektion und Einfachheit, vgl. *Hole*, *Fanatismus*, 1995, S. 28, speziell unter Bezug auf die Ereignisse um *Ayodhya*, S. 65-70.

verständnis einem zunehmend als destruktiv erlebten Modernisierungsdruck ausgesetzt ist<sup>308</sup>.

*Bendix* erweiterte den zentralen Begriff der sozialen Mobilisierung schließlich um eine weitere wichtige Dimension und prägte dafür die terminologische Kategorie "*geistige Mobilisierung*". Er diskutierte den Begriff im Zusammenhang mit den sozialen Veränderungen in den außereuropäischen Gesellschaften, die insbesondere durch die Wirkung der modernen Massenkommunikationsmittel strukturellen "*Demonstrationseffekten*" der westlichen Zivilisation ausgesetzt seien. *Bendix* bestreitet aber, daß diese kulturellen Einwirkungen allein schon zu umfassender Modernisierung führen, vielmehr reagierten viele afrikanische und asiatische Gesellschaften auf die exogen induzierte Modernisierungsdynamik selektiv mit "*ad hoc adoptions of items of modernity*"<sup>309</sup>.

Wenn man wie der Verfasser dieser Studie grundsätzlich die Auffassung teilt, daß "*die religiösen Grundlagen sozio-kultureller Veränderungen, die ihrerseits ein Bestandteil des sozialen Wandels sind, (...) stets eine zentrale Komponente in der Analyse bilden (müssen)*"<sup>310</sup>, so ist an dieser Stelle aber auch der Säkularisierungs-Begriff der Modernisierungstheorie selbst kritisch zu hinterfragen. So schlägt *Bell* eine Einschränkung des Begriffes *Säkularisierung* im Sinne der Rückkehr zu einem weitergefaßten Inhalt vor. Meinte Säkularisierung im historisch engeren Sinne zunächst einfach die staatstheoretische und faktische Separation von Religion und Politik, so gewann der Begriff nicht zuletzt durch die soziologischen Studien Max Webers schließlich eine analytisch tiefere Dimension und wurde zum Synonym für einen umfassenden Prozeß der "*Entzauberung der Welt*". Hinter dieser kulturellen Dynamik steht nach *Bell* der Glaube, daß der moderne Mensch mit Hilfe der Wissenschaft und instrumenteller Vernunft alles beherrschen könne, doch könne Wissenschaft eben, so *Bell*, allenfalls zur technisch vermittelten Naturbeherrschung beitragen, nicht aber die *Sinnfüllung der Kultur durch Religion* ersetzen<sup>311</sup>. *Luhmann* begreift denn auch Säkularisierung eher "*als Folge des hohen Grades an Differenziertheit, den die moderne Gesellschaft erreicht hat*"<sup>312</sup> und weniger als ein politisches Projekt, das die Moderne bewußt verfolgt habe. Prinzipiell kann je-

<sup>308</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen von *Giesen* 1980, S. 205; sowie grundlegend die hervorragende Studie von *Berger* 1988; ferner *Singer*, *The Modernization of Religious Beliefs*, 1966, S. 55 ff; erhellend auch die neuere übergreifende cross-culture Studie von *Kallscheuer* 1994.

<sup>309</sup> *Bendix*, *Tradition and Modernity Reconsidered*, in: Ders., *Nation-Building and Citizenship*, 1977, S. 361-434, hier insb. S. 411 ff.

<sup>310</sup> *Tibi* 1991a, S. 236.

<sup>311</sup> *Bell*, *The Return of the Sacred*, 1980, S. 352.

<sup>312</sup> *Luhmann*, *Funktion der Religion*, 1977, S. 228 f.

doch die von den meisten Modernisierungstheorien mehr oder weniger nachdrücklich vertretene Annahme, lineares Wirtschaftswachstum und damit verbundener "Fortschritt" führe in der Dritten Welt geradezu zwangsläufig zu einem umfassenden Prozeß der *Demokratisierung* und *Säkularisierung*, aus heutiger Sicht als falsifiziert gelten, wobei sich dieses Paradigma nicht nur wegen der uneingelösten entwicklungs- und wirtschaftspolitischen Prognosen als falsch erwiesen hat<sup>313</sup>. Doch obwohl nicht erst seit kurzem in der entwicklungstheoretischen Fachdiskussion von einem grundsätzlichen Scheitern der normativen Modernisierungstheorien, aber auch den anderen, gegensätzlichen Metatheorien (so etwa der Imperialismus- oder der Dependenztheorie) ausgegangen wird, weisen viele subtheoretische Grundpositionen der Modernisierungstheorie m.E. nach wie vor interessante und fruchtbare Fragestellungen und Konzeptualisierungsansätze auf. Die Kritik dieser Theorien stellt denn auch letztlich eine wichtige Voraussetzung dar für ihre konzeptionelle Überarbeitung und Weiterentwicklung, zumal wenn man der Auffassung ist, daß die - oftmals selbst stark ideologieverdächtige - strikte Negation der Modernisierungskonzeptionen ohne eine in die Zukunft gerichtete Entwicklungsperspektive für sich allein noch keine überzeugende wissenschaftliche Alternative darstellt. Wenn in diesem Zusammenhang von Fachkollegen aber bereits simplifizierend eine "*Renaissance der Modernisierungstheorie*" konstatiert wird<sup>314</sup>, so greift eine solch immanent reduktionistische Bewertung m.E. perspektivisch entschieden zu kurz: Es geht eben gerade nicht nur um eine bloße "Renaissance" wissenschaftshistorischer Positionen aus den fünfziger und sechziger Jahren, sondern vielmehr um eine *aktualisierte* und *modifizierte* modernisierungstheoretische Forschungsperspektive, bei der insbesondere den Erklärungskonzepten, die auf die *sozialen, religiösen und politischen Mobilisierungsschübe* im Rahmen eines umfassenden Prozesses sozio-ökonomischer und kultureller Modernisierung rekurren, wieder eine aktuellere Forschungsrelevanz zukommt. Und exakt diese verschiedenen Subkategorien von *Mobilisierung* können nachwievor eine fruchtbare theoretische Ausgangsebene bilden für notwendige analytische Weiterentwicklungen und Modifikationen. Unter diesen hier nur kurz skizzierten erkenntnisleitenden Prämissen soll deshalb zunächst im folgenden Kapitel eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen "institutionalistischen" Ansätzen von *Deutsch, Huntington, Yapp und Brass* erfolgen, bevor dann später im Verlaufe dieser Arbeit eine konkrete Antwort auf die Frage nach der Plausibilität dieser Ansätze speziell für den indischen Kontext versucht werden soll.

---

<sup>313</sup> Vgl. hierzu repräsentativ für viele: *Hirschmann* 1989, S. 40-63; *Menzel* 1992, S. 37; *Rüland* 1994, S. 36.

<sup>314</sup> *Menzel*, 1992, S. 131.

### 1.8.2. Politische Mobilisierung

Der Prozeß politischer Modernisierung in Gesellschaften der Dritten Welt ist nach Auffassung von *Huntington* primär durch drei übergeordnete Merkmale gekennzeichnet: (1) Durch die Rationalisierung von politischer Herrschaft und ihre säkulare Legitimation, (2) die Ausdifferenzierung neuer politisch-administrativer Funktionen und (3) die Ausdehnung politischer Partizipation auf die Mehrzahl der herrschaftsunterworfenen Gesellschaftsmitglieder. Eine wichtige Voraussetzung dieses Entwicklungsprozesses ist für ihn jedoch zunächst eine grundsätzliche Transformation im Verhältnis der jeweiligen *Stadt-Land-Beziehungen*. In der Kluft zwischen der ländlichen nationalen Peripherie und den urbanen Zentren sieht *Huntington* eine der Hauptursachen für politische Instabilität: "*One crucial political result of modernization is the gap it produces between countryside and city. This gap is indeed a preeminent political characteristic of societies undergoing rapid social and economic change. It is the primary source of political instability in such societies and a principal, if not the principal, obstacle to national integration. Modernization is, in large part, measured by the growth of the city*"<sup>315</sup>.

Im Laufe des Modernisierungsprozesses wird die Stadt einerseits zum Kristallisationskern für neue soziale Klassen und für neue Kultur- und Konsummuster, andererseits ist sie der Ausgangspunkt für eine weitere konfliktive Differenzierung des Wirtschafts- und Arbeitsmarktsektors. Durch die innere Entwicklungsdynamik dieser "Modernisierungsinseln"<sup>316</sup> wird die Kluft zwischen Stadt- und Landbevölkerung strukturell immer weiter vertieft, so daß die anzustrebende effiziente Überwindung dieser daraus entstehenden sozialen Spannungen das zentrale politische Problem transitionaler Gesellschaften darstellt. *Huntington* entwickelt für den Zusammenhang zwischen politischer Partizipation, Transformation der Herrschaftsstrukturen und den damit korrelierenden Stabilitätsmustern nun ein sechs Phasen umfassendes Modell, das sich linear vom Anfangszustand "*traditionaler Stabilität*" hin zum Endzustand "*moderner Stabilität*" entwickelt. In der Anfangsstufe traditionaler Stabilität dominiert das Land die Stadt sowohl politisch, ökonomisch und kulturell. Die ländliche politische Elite rekrutiert sich aus einer kleinen Gruppe aristokratischer Großgrundbesitzer, die uneingeschränkt gegenüber

<sup>315</sup> *Huntington* 1968, S. 72.

<sup>316</sup> Über den Zusammenhang zwischen Stadt und Modernisierung vgl. auch den immer noch erhellenden Aufsatz von *Ginsburg*, *The City and Modernization*, 1966, S. 122-137. Die dort vertretene Auffassung, daß speziell die Städte Asiens nicht im selben Maße "*Medien der Modernisierung*" seien wie im Falle westlicher Metropolen (S. 136), halte ich jedoch für historisch überholt.

der Masse der Bauern herrscht (Phase 1). Die ökonomische Entwicklung führt dann zu einem "take off" der Modernisierung (Phase 2) und induziert über die Neuentstehung spezifischer sozialer Gruppen eine erste nachhaltige Transformation der traditionellen Sozialstruktur. Es bildet sich eine neue städtische Mittelschicht, die zum sozialen Kristallisationskern politischer Opposition gegen das von den ländlichen Eliten noch immer beherrschte politische System wird. In der darauffolgenden dritten Phase, dem "urban breakthrough", bleibt die Sozialstruktur als Ganzes noch immer ländlich geprägt, doch nehmen die städtischen Gegeneliten nun immer mehr Einfluß auf die Politik, so daß es zu einem machtpolitisch instabilen "Patt" zwischen urbanem Zentrum und ländlicher Peripherie kommt. Die soziale und politische Mobilisierung in der Phase des "green uprising" (Phase 4) stellt dann nach dieser Sicht einen kritischen Wendepunkt dar im Kontext der sozialen Ausdehnung politischer Partizipation. In dieser Phase entscheidet sich nach Auffassung *Huntingtons*, ob eine Gesellschaft einen "revolutionären Weg" einschlägt. Entschieden wird dies durch die Art der politischen Koalition, die die ländliche Bevölkerung präferiert: Nur in einer Koalition der Bauern mit den oppositionellen Teilen der urbanen Mittelschicht liegt demnach eine revolutionäre Option. In der nächsten Phase wird das politische System als Ganzes zunehmend vom nationalen Zentrum aus geleitet, dem nun dezidiert eine stabilisierende Rolle zukommt (Phase 5). Die Reaktion der Peripherie gegen ihren Machtverlust und die kulturelle Dominanz der Stadt nimmt in dieser Phase häufig die Form einer sozialen Bewegung mit "fundamentalistischem Charakter" an ("*Fundamental Reaction*"). Erst wenn der politische Kampf gegen eine solche Bewegung erfolgreich ist, nähert sich die transitionale Gesellschaft der "Endstufe" moderner Stabilität (Phase 6). In dieser Phase ist die politische, kulturelle und ökonomische Macht weitestgehend auf das Zentrum übergegangen und die Landbevölkerung wird über vielfältige Partizipationsmuster in die Modernisierungsdynamik integriert<sup>317</sup> (vgl. Abbildung 5).

Die Transformation der Stadt-Land-Beziehungen stellt für *Huntington* jedoch nicht den einzigen Kausalfaktor für politische Instabilität dar. So ergänzt er sein theoretisches Modell dahingehend, daß er einen sozial wie politisch weitgehend unkontrolliert verlaufenden Mobilisierungsprozeß im Zuge der Modernisierung konstatiert, der die Form einer *Anspruchsinflation* gegenüber dem Staat annimmt<sup>318</sup>, was schließlich die Stabilitätsgefährdung des politischen Systems noch erhöht (z.B. infolge steigender Sozialkosten im Zuge der Dominanz einer neuen kapitalistischen Wirtschaftsordnung). Der

---

<sup>317</sup> *Huntington*, 1968, S. 73.

<sup>318</sup> *Ebd.*, S. 55.

**Abbildung 5: Politische Modernisierung: Macht und Stabilität im Wandel der Stadt-Land-Beziehungen (Huntington)**

Phase	Land	Stadt	Land	Stadt	Phase
1. <i>Traditionelle Stabilität</i> Die ländliche Elite herrscht; eine Mittelschicht fehlt; die Bauern sind passiv	herrschend stabil	beherrscht stabil			
2. <i>Take-off der Modernisierung</i> Eine städtische Mittelschicht entsteht und beginnt den Kampf gegen die ländliche Elite	herrschend stabil	beherrscht instabil			
			beherrscht stabil	herrschend stabil	3. <i>Städtischer Durchbruch</i> Die städtische Mittelschicht entmachtet die ländliche Elite; die Bauern sind noch passiv
4. <i>Gründer-Aufstand: (A) Eindämmung</i> Die Mobilisierung der Bauern innerhalb des Systems stellt die Stabilität und Herrschaft des Landes wieder her	herrschend stabil	beherrscht instabil			
4. <i>Gründer-Aufstand: (B) Revolution</i> Die Mobilisierung der Bauern gegen das System zerstört die alten Strukturen.	herrschend instabil	beherrscht instabil			
			beherrscht instabil	beherrscht stabil	5. (A) <i>Fundamentalistische Reaktion</i> Die Mittelschicht wächst und wird konservativer; die Arbeiterklasse entsteht, die Verlagerung der Herrschaft in die Stadt ruft auf dem Lande eine fundamentalistische Reaktion hervor
			beherrscht instabil	beherrscht stabil	5. (B) <i>Konsolidierung durch Modernisierung</i> Die Revolutionäre an der Macht zwingen die Bauern zu modernisierenden Reformen
			beherrscht stabil	herrschend stabil	6. <i>Moderne Stabilität</i> Das Land akzeptiert die Herrschaft der Stadt und die urbanen Werte.

wichtigste Indikator für entwickelte politische Systeme, die in funktional differenzierten Sozialsystemen wurzeln, stellt für ihn jedoch der mit diesem System korrelierende *Institutionalisierungsgrad* dar<sup>319</sup>. Nach dieser Auffassung kann ein politisches System folglich dann als institutionalisiert, d.h. als "entwickelt" bezeichnet werden, wenn dessen jeweilige Institutionen über die Struktureigenschaften der *Anpassungsfähigkeit*, *Komplexität*, *Autonomie* sowie *Kohärenz* verfügen<sup>320</sup>. Als *anpassungsfähig* können sie bezeichnet werden, wenn sie sich der Dynamik des sozialen Wandels nicht widersetzen, *komplex* sind Institutionen, wenn sie eine Differenzierung in Unterorganisationen aufweisen, *autonom* sind sie, wenn ihre Verfahrensweisen eigenständig und unabhängig sind, und schließlich sind sie *kohärent*, wenn sie einen konsensualen Prinzipien verpflichteten Konfliktregelungsmodus aufweisen.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Huntington hinsichtlich der wechselseitigen Relation von Institutionalisation und politischer Partizipation weiterhin zwischen einem hohen und einem niedrigen Institutionalisationsgrad sowie von drei Stufen politischer Beteiligung: Auf der niedrigsten Stufe der Partizipation liegt die Politik in traditionellen politischen Systemen demzufolge ausschließlich in den Händen einer aristokratischen bzw. bürokratischen Elite (oligarchische Politik, geringe Institutionalisation), auf der folgenden Stufe partizipiert bereits die Mittelschicht (Radikalismus, mittlerer Grad an Institutionalisation) und im dritten Stadium wird auch die Arbeiterklasse und die Bauernschaft in den politischen Prozeß integriert (partizipierende Politik, hoher Grad an Institutionalisation). Als "prätorianisch" bezeichnet Huntington politische Systeme mit einem relativ geringen Institutionalisationsgrad, aber einem relativ hohen Ausmaß an Partizipation<sup>321</sup>. Sie sind demzufolge dadurch gekennzeichnet, daß relevante soziale Gruppen (Industrie, Militär, Klerus, Großgrundbesitz, aber auch Arbeiter und Studenten) mit den ihnen spezifischen Mitteln direkt in den politischen Entscheidungsprozeß intervenieren und durch diese politische Konkurrenzsituation eine permanente Situation politischer Instabilität erzeugen. Als Merkmal "ziviler Politik" gilt ihm hingegen ein hoher Institutionalisationsgrad, der mit einer hohen Rate politischer Partizipation einhergeht und auf diese Weise die Stabilität der Institutionen wie des politischen Gesamtsystems generiert. So können z.B. die saudi-arabische und die marokkanische Monarchie jeweils als traditionale politische Systeme mit geringem Grad an-

---

<sup>319</sup> *Ebd.*

<sup>320</sup> *Ders.:* Politische Entwicklung und politischer Verfall, in: *Jänicke*, Politische Systemkrisen, 1973, S. 260-294.

<sup>321</sup> Im Falle "prätorianischer Politik" kann die politische Autorität durch eine oligarchische, radikale oder eine von einer revolutionären Massenbewegung getragenen Regierung inauguriert werden, vgl. *Huntington*, 1968, S. 78 ff.

Partizipation bezeichnet werden, während die früheren arabischen Militärregime<sup>322</sup> und in gewisser Hinsicht auch der nachrevolutionäre Iran Beispiele für "prätorianische" Systeme im Sinne von Huntington wären: Schwach institutionalisiert, aber mit hoher Rate politischer Partizipation. Und dieses Merkmal entscheidet nach seiner Auffassung u.a. auch über die jeweils vorherrschenden Formen der innenpolitischen und sozialen Konfliktaustragung in diesen Ländern, wie sie die Dynamik sozialer Mobilisierung evoziert<sup>323</sup>.

Insbesondere über die Konfliktodynamik beschleunigten sozialen Wandels in transitionalen Gesellschaften existieren bereits fruchtbare neuere theoretische Ansätze, die naheliegenderweise oft am Fall Iran exemplifiziert werden. So vertritt *Nordlinger*<sup>324</sup> in enger Anlehnung an *Huntington* die Auffassung, daß traditionelle Monarchien nicht über die Institutionen verfügen, die die durch sozialen Wandel freigesetzten sozialen Kräfte effektiv absorbieren könnten. Stattdessen versuchten diese, die damit einhergehenden inneren Stabilitätsprobleme mit polizeistaatlichen Methoden zu lösen. *Tibi* führt den violenten Zusammenbruch des iranischen Modernisierungsversuchs in diesem Zusammenhang aber ganz entscheidend auch auf das Fehlen einer religiösen Herrschaftlegitimierung zurück: "(...) daß die iranische Monarchie nicht religiös legitimiert war, erklärt, weshalb sie so schnell zerfallen konnte, zumal das Fehlen des Sakralen in der Politik keine Entsprechung in der existierenden nicht-industriellen Gesellschaft hatte"<sup>325</sup>.

*Huntington* argumentiert demgegenüber, daß nicht nur durch die Kluft zwischen traditioneller Staatsform und den sich durch den rapiden sozialen Wandel veränderten Sozialstrukturen traditionelle politische Systeme in existentielle Krisen geraten, sondern sich auch durch die Perzeption neuer, von außen kommender Ideen (Modernisierung der Bildung, Auslandsstudien, sozialpsychologische Wirkungen ausländischer Medieninhalte) einer Gefährdung ihrer fragilen Legitimität ausgesetzt sehen. So hat *Huntington* bereits vor dem Sturz des Schahs prognostiziert, daß die Modernisierung traditioneller Regime diese ihre politische Stabilität kosten werde: "*Die stärkste Bedrohung für die Sicherheit einer traditionellen Gesellschaft ist nicht die Invasion fremder Armeen, sondern das*

---

<sup>322</sup> *Tibi* führt in diesem Zusammenhang das Beispiel Ägypten unter der Regierung Nasser an, vgl. Ders.: Schwache Institutionalisierung als politische Dimension der Unterentwicklung. Huntingtons Prätorianismus-Theorie und eine Fallstudie über die Parteienentwicklung in Ägypten, in: *VRÜ*, Band 13/1980, H1, S. 3-26.

<sup>323</sup> *Ebd.*, S. 169.

<sup>324</sup> *Nordlinger*, Conflict, Regulation and Divide Societies, 1977 (mit einem Vorwort von *Huntington*).

<sup>325</sup> *Tibi* 1991, S. 223.



*Eindringen fremder Ideen. Das geschriebene und gesprochene Wort kann sich schneller fortbewegen und tiefer eindringen als Regimenter und Panzer. Die Stabilität der Monarchien des 20. Jahrhunderts ist mehr von innen als von außen bedroht*<sup>326</sup>.

Diese Wirkungsdynamik hängt demzufolge damit zusammen, daß die traditionellen Regime eigentlich keine Alternative zur Durchführung sozialer und ökonomischer Reformen haben, aber gerade die Zulassung dieser Reformen unterhöhlt andererseits eben auch die alte Legitimität<sup>327</sup>. Das Ausmaß der mit diesem Prozeß notwendigerweise korrelierenden politischen Instabilität hängt nach *Huntington* schließlich aber auch wesentlich davon ab, wie schnell neue Stabilitätsmuster gefunden werden können: "*Social and economic modernization disrupts old patterns of authority and destroys traditional political institutions. It does not necessarily create new authority patterns or new political institutions. But it does create the overriding need for them*"<sup>328</sup>.

Zwei weitere tragende begrifflich-theoretische Säulen von politischer Modernisierung sind die mit ihr korrelierenden Annahmen von *Demokratisierung und Säkularisierung*. Da ein virulent gewordener Fundamentalismus vor allem diese beiden okzidentalen staatstheoretischen Implikationen offensiv in Frage stellt, soll an dieser Stelle im kurssorischen Überblick die modernisierungstheoretische Vorstellung *Huntingtons* von einer *Demokratisierung der Dritten Welt* nochmals in Erinnerung gerufen werden. Nach dieser Auffassung hat die moderne Welt bisher drei Demokratisierungswellen durchlaufen, auf die periodisch immer wieder rückläufige Bewegungen folgten. Die erste Welle währte von den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 1. Weltkrieges und war in erster Linie durch die Prinzipien der Französischen Revolution inspiriert. Die zweite, kürzere Welle ereignete sich demzufolge in der Zeit vom Ende des 2. Weltkrieges bis Mitte der sechziger Jahre und beförderte die Etablierung demokratischer Institutionen nicht nur in Europa, sondern über den Beginn von Entkolonialisierungsmaßnahmen auch in Lateinamerika und Asien (darunter auch Indien). Die dritte Demokratisierungswelle, die mit dem Ende der portugiesischen Diktatur 1974 eingeleitet wurde, dauert nach *Huntington* trotz einer sich verstärkenden Gegentendenz (z.B. in China 1989) heute noch an. In über dreißig Staaten in Europa, Asien und Lateinamerika ersetzen seitdem demokratische Regierungen autoritäre Regime, bzw. unterlagen diese zumin-

<sup>326</sup> Vgl. *Huntington*: Die politische Modernisierung traditioneller Monarchien, in: *Berg-Schlosser* (Hg.): Politische Probleme der Dritten Welt, Hamburg 1972, S. 180.

<sup>327</sup> *Ebd.*, S. 216; *Tibi* bestätigte *Huntingtons* Thesen in einer Untersuchung über die Monarchie Irans weitgehend, vgl. Ders.: Die iranischen Studenten im Ausland als ein gesellschaftliches Veränderungspotential und ihre Stellung im politischen System, in: *Orient*, Bd.19/1979, H.3, S. 100-108.

<sup>328</sup> *Huntington* 1968, S. 461.

dest einer starken Liberalisierungstendenz<sup>329</sup>. Ohne diese These hier einer ausführlichen kritischen Prüfung unterziehen zu können, ist aber doch einzuwenden, daß in der Konzeption Huntingtons die seit einigen Jahren weltweit zu beobachtende Zunahme fundamentalistischer Tendenzen mit ihren innewohnenden antidemokratischen Dimensionen zweifellos Teil eines periodischen "roll-backs" im Rahmen einer solchen Theorie der globalen Demokratieentwicklung darstellt<sup>330</sup>, (was Huntington bekanntlich ja neuerdings auch in seiner umstrittenen Theorie des "Zusammenpralls der Zivilisationen" konzeptualisiert), so daß die These von der *derzeit noch andauernden* "Dritten Welle" nicht mehr durchgängig plausibel erscheint. Eher ist der Auffassung von *Rüland* zuzustimmen, daß sich die singulären strukturellen Rahmenbedingungen für eine Konstanz des Demokratisierungstrends mittlerweile doch nachhaltig negativ verändert haben<sup>331</sup>. Während nun *Huntington* folglich primär historisch-hermeneutisch argumentiert, synthetisiert *Rüland* in empirischer Perspektive demgegenüber verschiedene demokratiethoretische Ansätze, indem er aus der einschlägigen Literatur und aus eigenen Forschungen eine Theorie interdependenter *Strukturdeterminanten* von Demokratisierung in der Dritten Welt entwirft. Sein theoretischer Entwurf stützt sich dabei auf fünf Faktorenblöcke (politische, sozio-ökonomische, externe, ethnische und sozio-kulturelle Faktoren) und eine Vielzahl von untergeordneten Einzelvariablen, die vom Faktor "Stabilität der politischen Institutionen" reichen bis hin zum Faktor "Säkularismus", und die in der Summe die konzeptuelle Ausgangsbasis bilden für eine komparative Analyse des jeweiligen Demokratisierungsgrades. Im Hinblick auf eines der wenigen Beispiele für kontinuierliche demokratische Entwicklung benennt *Rüland* in diesem Zusammenhang neben Papua Neuguinea denn auch ausdrücklich Indien<sup>332</sup>.

Hinsichtlich der innerhalb der Modernisierungsdynamik aufscheinenden und auf den ersten Blick widersprüchlich anmutenden Spannung von Säkularisierung einerseits und zunehmender politischer Mobilisierung andererseits, erweisen sich auch die theoretischen Forschungsansätze von *Yapp* und *Brass* als analytisch fruchtbar. *Yapp* verweist in diesem Zusammenhang zunächst auf den grundlegenden Unterschied hinsichtlich der funktionalen Bedeutung von Religion in traditionellen und modernen Gesellschaften und konstatiert desweiteren eine nachhaltige *Relevanzverschiebung des Religiösen im Prozeß der Modernisierung transistionaler Gesellschaften*. Sind im sozialen Kontext

---

<sup>329</sup> *Ders.*: Religion und die dritte Welle, 1992, S. 47.

<sup>330</sup> Vgl. hierzu auch *Rüland* 1994, S. 58.

<sup>331</sup> *Ebd.*, S. 60.

<sup>332</sup> *Ebd.*, S. 39.

einer traditionellen Gesellschaft religiöser Glaube und religiöse Praxis weniger eine Angelegenheit individuell motivierten Handelns, als vielmehr eine kollektiv vorgegebene Sinndeutung mit hohem Grad an sozialer Integration, die funktional auch der Legitimation politischer Institutionen dient (Regierung, Rechtsprechung, Bildungswesen), so ändert sich diese soziale Praxis von Religion nach Yapp unter fortgeschrittenen Modernitätsbedingungen. Mit dem Verlust der sozialen Stabilitäts- und Legitimationsfunktion haben nun Formen individualisierten religiösen Glaubens eine größere soziale Relevanz, die sich durch exakt diese *Individualisierungstendenz* erst gegenüber populistisch in Szene gesetzten konfliktorientierten Politisierungsstrategien öffnen<sup>333</sup>.

*Religiöse Individualisierung* im Rahmen sozialer Mobilisierung ist demnach eine Grundbedingung für die Genese von politisch-religiösem Fundamentalismus, der deshalb von Yapp auch als ein immer wieder *phasenweise auftretender Modus spezifischer politischer Integration* großer Bevölkerungssegmente innerhalb der Modernisierungsdynamik in transitionalen Gesellschaften angesehen wird, wobei die Verwendung einer primär *religiösen* Symbolik für diesen Integrationsmodus konstitutiv ist<sup>334</sup>. Er spezifiziert diesen von ihm beobachteten Sachverhalt im weiteren Verlauf schließlich dahingehend, daß er konzeptionell differenziert zwischen Offenbarungsreligionen (Judaismus, Christentum und Islam) und anderen Formen religiöser Kultur, wobei er als Parameter den jeweils unterschiedlichen Organisationsgrad dieser Religionen heranzieht. Da der Hinduismus in diesem Kontext nun zwar keine immanenten Kennzeichen einer solchen Schriftreligion im Sinne eines singulären und normsetzenden "heiligen Buches" aufweist und auch der Organisationsgrad des hinduistischen kulturellen Systems durch die sozialstrukturelle Vermittlung über die Kastenordnung singulär anders geartet ist, mag eine "Rückkehr zu den Fundamenten" eines weltanschaulich prinzipiell "offenen" und "toleranten" Hinduismus bei oberflächlicher Betrachtung zwar zunächst als Widerspruch erscheinen<sup>335</sup>. Im Gegensatz zu Lütt, der den Begriff "Fundamentalismus" in Anwendung auf den politischen Hinduismus *expressis verbis* als "Fehlbezeichnung" tituliert<sup>336</sup>, konstatiert Yapp aber demgegenüber m.E. zutreffend auch im Hinblick auf das kulturelle System des Hinduismus "*fundamentale Annahmen über die Hindu-Identität Indiens*" und stellt die seiner Ansicht nach eben durchaus "fundamentalistisch" sich äußernden Tendenzen einer militanten Re-Hinduisierung in komparativer Perspektive in

---

<sup>333</sup> Yapp, *Language, Religion and Political Identity*, 1979, S. 23.

<sup>334</sup> *Ebd.*, S. 24.

<sup>335</sup> Vgl. Voll 1989, S. 169.

<sup>336</sup> Lütt 1991, S. 237.

eine Reihe mit den von ihm z. B. untersuchten Muslim-Bruderschaften<sup>337</sup>. Nach dieser, nicht zuletzt auch durch das Fundamentalismus-Projekt von *Marty* und *Appleby* empirisch hinreichend belegten Erkenntnis, wohnt folglich *jeder* der etablierten Weltreligionen ungeachtet ihrer jeweiligen skripturalistischen Verankerung und differierenden rituellen Praxis die Fähigkeit zur "Fundamentalisierung" inne<sup>338</sup>.

Im Hinblick auf die mobilisierungstheoretischen Implikationen der entwicklungsländerbezogenen Modernisierungsforschung ist schließlich auch noch auf den erhellenden Ansatz von *Brass* hinzuweisen. Er problematisiert in Anlehnung an den "cleavage"-Ansatz von *Lipset/Rokkan*<sup>339</sup> das Spannungsverhältnis von Religion und Sprache im Zuge politischer Mobilisierungs- und Integrationsprozesse und konzidiert analog zu Yapp durchaus eine primäre Relevanz hinsichtlich der Politisierung religiöser Fragen in einer frühen Phase des Modernisierungsprozesses im Sinne eines "vitalen Adaptionsmechanismus" (Yapp), schränkt aber andererseits auch ein, daß in einem späteren Stadium dieses Prozesses die Sprache als neuer sozialer Integrationsmechanismus fungiert, der die religiöse Integrationsfunktion schließlich überlagert<sup>340</sup>. *Brass* begründet dies mit dem Umstand, daß in transitionalen, d.h. sich modernisierenden Gesellschaften Schreib- und Lesefertigkeit sowie formalisierte Bildung ganz generell eine größere soziale Relevanz aufweisen als in traditionellen Gesellschaften. Andererseits schränkt er aber ein, daß religiöse Gruppierungen ihre jeweiligen Forderungen oft unter linguistischen bzw. sprachpolitischen Vorzeichen artikulieren, um auf diesem Weg eine potentiell höhere Akzeptanz ihres Anliegens zu erheischen. In diesem Sinne können diese beiden sozio-politischen Integrationsmechanismen Brass zufolge durchaus synthetischer Natur sein. Und exakt in diese hier ansatzweise skizzierten mobilisierungstheoretischen Erklärungsansätze läßt sich das politisch-religiöse Phänomen des Fundamentalismus erkenntnistheoretisch plausibel einordnen, verstanden als *wertorientierte soziale Protestbewegung*, die in ihren konkret-inhaltlichen Manifestationen zwar vordergründig immer auch religiös vermittelt ist, aber unter analytischen Gesichtspunkten dezidiert stets auf einen tieferliegenden, sozio-ökonomisch wie kulturell begründeten Ursachenkomplex verweist.

---

<sup>337</sup> Yapp 1979, S. 26 ff. Zu den Muslim-Bruderschaften Ägyptens vgl. auch die detaillierte Studie von *Kandil* 1983.

<sup>338</sup> *Hobsbawm* bezeichnet in diesem Kontext den religiösen hinduistischen Extremismus als eine "untergeordnete Spielart ethnischer Mobilisierungen", vgl. Ders., 1995, S. 744.

<sup>339</sup> Vgl. zum "cleavage"-Ansatz: *Lipset/Rokkan*, *Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments; An Introduction*, in: Dies. (Hg.): *Party Systems and Voter Alignments*, 1967, S. 1-6.

<sup>340</sup> Vgl. *Brass* 1974, S. 27 f, 404 f.

*Smelser* unterscheidet in diesem Zusammenhang sechs Strukturbedingungen, die der Entstehung einer sozialen Bewegung<sup>341</sup> zugrundeliegen: a) strukturelle Förderlichkeit, b) strukturelle Spannung, c) allgemeine Überzeugungen, d) konkrete Auslösfaktoren, e) die Rolle einer koordinierenden Gruppe, und f) die Bedeutung staatlicher Kontrolle. Die Genese einer sozialen Bewegung ist demzufolge nicht allein Ausdruck des Vorhandenseins sozialer Interessenkonflikte oder konkreter politischer Ereignisse, sondern hängt wesentlich von der generellen Durchlässigkeit des politischen Systems für sozialen Protest ab. Diese sich in der Gesellschaft zunächst unstrukturiert äußernden allgemeinen politischen Überzeugungen bedürfen jedoch zu ihrer erfolgreichen organisatorischen Instrumentalisierung eine ressourcenstarke Gruppe, die diese Überzeugungen schließlich koordiniert, wobei deren Mobilisierungserfolg wiederum vom Grad der sozialen Kontrolle seitens des Staates abhängt (Repression oder Integration)<sup>342</sup>. Hinsichtlich der m.E. jedoch wichtigeren Konzeptualisierung für eine *idealtypische Verlaufsdynamik* einer sozialen Protestbewegung, erheischt im Rahmen der Vielfalt der theoretischen Erklärungsansätze der Stadien-Ansatz von *Rammstedt* eine vergleichsweise hohe Plausibilität, da er anschaulich das prekäre Spannungsverhältnis von möglichem sukzessivem Erfolg und potentielltem Scheitern einer sozialen Bewegung reflektiert: Jedes erreichte Stadium einer sozialen Bewegung im Hinblick auf ihre Verlaufsdynamik kann gleichzeitig ihr Ende bedeuten. Ob sie also idealtypischerweise am Ende eines solchen Entwicklungsprozesses schließlich zu *institutionalisierten Formen der Massenmobilisierung* übergeht, was gleichzeitig ihr erfolgreiches Ende als Bewegung bedeuten würde, hängt dabei nicht nur von der immanenten Dynamik der Bewegung selbst ab, sondern entscheidend von der Interdependenz zwischen ihr und der sie umgebenden Umwelt<sup>343</sup>. Auslösendes Element einer solchen Bewegung ist demzufolge die Wahrnehmung einer sozialen Krise, wobei *Rammstedt* einräumt, daß nicht die Veränderung der gesellschaftlichen Situation allein schon zu "*Aktivitäten führt, die deren Aufhebung zum Ziel haben*", sondern daß für die sozialen Akteure neben der Wahrnehmung des Mangels auch stets die gleichzeitige Wahrnehmung des Nicht-Mangels hinzukommen muß, was dann die entsprechenden politischen Aktionen (Propagierung der Krisenfolgen) erst auslöst<sup>344</sup> (vgl. Abbildung 6).

---

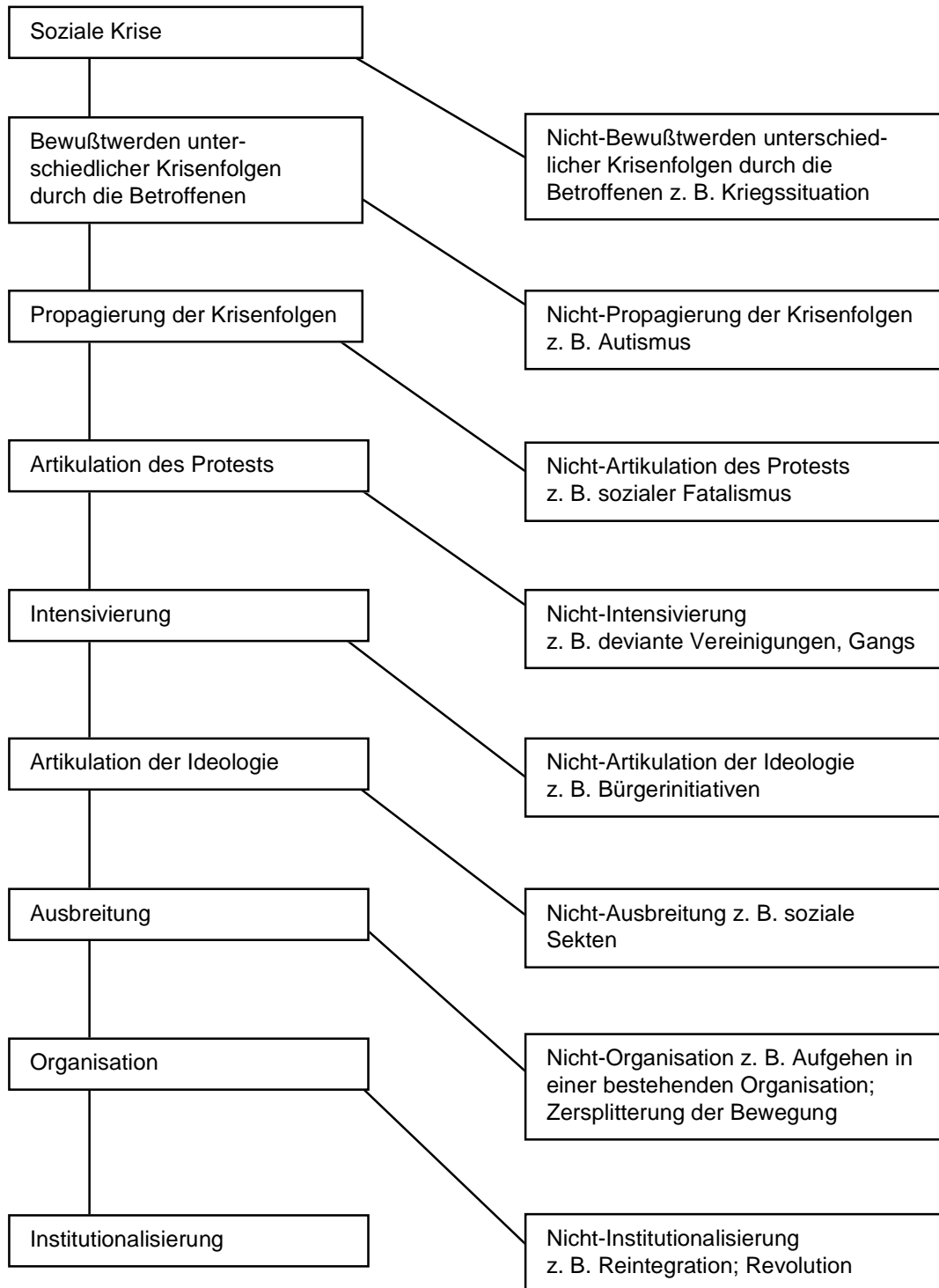
<sup>341</sup> Soziale Bewegung soll hier in Anlehnung an *Giddens* verstanden werden als "*kollektiver Versuch zur Förderung eines gemeinsamen Interesses oder zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles durch ein kollektives Vorgehen außerhalb des Bereichs etablierter Institutionen...*", Ders., 1995, S. 680.

<sup>342</sup> Vgl. *Smelser*, Theorie des kollektiven Verhaltens, 1972

<sup>343</sup> *Rammstedt*, Soziale Bewegung, 1978, S. 137.

<sup>344</sup> Ebd., S. 144.

**Abbildung 6: Stadien einer sozialen Bewegung nach O. Rammstedt**



Auch wenn die hier nur andeutungsweise beschriebene Stadien-Theorie Rammstedts in wichtigen Teilen einen stringenten und gerade auch für komparative Zwecke geeigneten theoretischen Analyserahmen abgibt, so bedarf eine solche funktionalistische Perspektive jedoch zweifellos einer jeweils spezifisch-konkreten Einbettung in den jeweiligen kulturellen Kontext. Aus diesem Grunde ist denn auch ein Rekurs auf die wichtigsten allgemeinen sozialen und kulturellen Voraussetzungen des politischen Hinduismus unerlässlich. Bevor dies im folgenden Kapitel geschieht, möchte ich jedoch die bis hierhin erfolgte Auseinandersetzung mit der Vielzahl der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Erklärungsansätze zu einer zusammenfassenden Schlußfolgerung bündeln.

### **1.9. Schlußfolgerungen: Zur Problematik der theoretischen Konzeptualisierung fundamentalistischer Bewegungen**

Nach der bis hierhin erfolgten notwendigen kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen, für eine komparative Fundamentalismus-Forschung aber eben durchaus relevanten Alternativtheorien möchte ich an dieser Stelle die vorläufigen Ergebnisse dieser Auseinandersetzung noch einmal kurz zusammenfassen und vor diesem Hintergrund meinen eigenen erkenntnistheoretischen und typologischen Standort präzisieren. Dabei geht es natürlich nicht darum, der ohnehin bereits vorhandenen begrifflichen und theoretischen Konfusion auf diesem Forschungsgebiet noch eine weitere neologische Variante hinzuzufügen, sondern vielmehr darum, den Fundamentalismus-Begriff jenseits seiner varianten Definitionen durch eine adäquate *typologische Differenzierung* soweit operationalisierbar zu machen, daß er für weitergehende komparative Analysen überhaupt brauchbar wird.

Die Auseinandersetzung mit den divergierenden Ansätzen erfolgte im vorangehenden Kapitel auf zwei Ebenen: Einer eher abstrakt-definitiven und einer mehr oder weniger konkreten soziologisch-politikwissenschaftlichen. In kritischer Auseinandersetzung mit konkurrierenden Metatheorien und benachbarten Paradigmen habe ich versucht aufzuzeigen, weshalb ich die wissenschaftsgeschichtlich älteren Konzepte des *Chiliasmus/Nativismus*, des *Nationalismus*, des *Faschismus* und des *Kommunalismus* in jeweils abgestufter Form für nicht geeignet halte, die hinter einer fundamentalistischen Protestdynamik aufscheinende komplexe Kausalität plausibel zu erklären. Ebenso halte ich ausgefeilte Konzeptualisierungen, die sich ausschließlich auf der begrifflich-semanticen Ebene bewegen, ebenfalls für nicht ausreichend (z.B. Meyer, Lawrence,

Caplan). Eine Präzisierung des Fundamentalismus-Konzepts kann deshalb fruchtbar nur auf der diesbezüglich weitaus konkreteren Ebene empirisch vorgehender Soziologie und Politikwissenschaft erfolgen, die auch die jeweilige historische Dimension ausreichend berücksichtigt. Zentrale Ausgangspunkte müssen dabei jene Konzeptionen bilden, die sich mit der stets konfliktiven Verlaufsdynamik *sozialen Wandels* und den unter diesen Bedingungen agierenden *sozialen Bewegungen und Individuen* beschäftigen (Evers, Geertz, Huntington, Kandil, Lerner und Rammstedt). Diese müssen dabei nicht nur die institutionellen (Huntington) wie sozialpsychologischen Komponenten (Lerner) in den Blick nehmen, sondern in mikrosoziologischer Perspektive eben auch die verschiedenen Akteursebenen der konkreten sozialen Protestbewegung (aktive und passive Trägergruppen). Obwohl die vorliegende Studie ihre wissenssoziologischen Wurzeln innerhalb der Modernisierungstheorie hat, waren deshalb einige dieser erwähnten Befunde inhaltlich zu berücksichtigen, so daß die eigene theoretische Konzeptualisierung letztlich auf einer *Synthese* dieser Ansätze beruht.

Die "ideale" Untersuchungsebene müßte aber in Anlehnung an die Kritik Max Webers über den Erklärungsgehalt ausschließlich evolutionistisch-politikökonomischer Theorien<sup>345</sup> in diesem Sinne in der Tat *multidisziplinär* sein und eine Analyse der sozialen Trägerschaft der fundamentalistischen Bewegung ebenso umfassen wie eine Berücksichtigung politischer, ökonomischer, sozialer, historischer und kultureller Konstanten des Untersuchungsfeldes wie der darin ablaufenden Transformations- und Mobilisierungsprozesse. Diesem Anspruch genügte keine einzige der mir bekannten Einzelpublikationen, und auch die vorliegende Dissertation wird dieses Idealziel im konkreten Fall des hinduistischen Fundamentalismus naheliegenderweise nicht erreichen, sondern wird allenfalls mittels einer *Definition von Kausalfaktoren* darauf hinarbeiten können. Brauchbare Bausteine für die Weiterentwicklung eines komparativen Fundamentalismus-Ansatzes stellen aus meiner Sicht außerhalb der hier berücksichtigten mobilisierungstheoretischen Konzeptionen (vor allem *Lerner* und *Huntington*) insofern nur die Forschungsansätze von *Marty/Appleby* sowie mit unterschiedlichen Abstrichen jene von *Kandil* und *Riesebrodt* dar. Nur in einer solch andauernden methodischen Verknüpfung der insgesamt noch immer nur spärlich vorhandenen brauchbaren Einzelbefunde liegt denn auch die Chance begründet, daß das noch junge Fundamentalismus-Paradigma in Politikwissenschaft und Soziologie in naher Zukunft eine fruchtbare Weiterentwicklung erfahren kann.

---

<sup>345</sup> Vgl. hierzu auch *Giddens* 1995, S. 696.



## **2. Soziale und kulturelle Strukturvoraussetzungen einer virulenten "Re-Hinduisierung" in Indien**

Eine eingehendere Analyse der gegenwärtig virulenten radikalen hindu-politischen Strömungen in Indien, die sich legitimierend auf eine so evidente "soziale Tatsache" (Durkheim) wie die Religion beruft, kann naheliegenderweise nicht auskommen ohne eine ausführlichere Deskription der wichtigsten sozialen, religiösen und historischen Grundvoraussetzungen des kulturellen Systems "Hinduismus". In der Folge soll deshalb die historisch spezifische Form von Vergesellschaftung in Indien, die zu einem überwiegenden Teil noch immer über die *Kastenbildung* und religiöse Gruppenzugehörigkeit vermittelt ist, näher beschrieben werden. Erst aus dem Verständnis dieser sozialstrukturellen Spezifika läßt sich die Wirkungsdynamik der gegenwärtig virulenten hindu-fundamentalistischen Politik- und Gesellschaftsoption in ihren Ausmaßen besser verstehen. Ein notwendigerweise rudimentär bleibender historischer Überblick über den Hinduismus als Idealfall eines weltabgewandten religiösen Handlungs- und Sinnsystems soll diesen Ausführungen deshalb vorangestellt werden. In Übereinstimmung mit der konflikttheoretischen Prämisse von *Senghaas*, daß innenpolitische Konflikte sich immer in einer Umwelt abspielen, in der die Aktionsdichte und -häufigkeit streitender Parteien meist größer ist als in zwischenstaatlichen Konflikten, kann sich dieser Aufweis der kulturellen Voraussetzungen aber nicht damit begnügen, nur einige wichtige religiöse Spezifika des Hinduismus aufzuzeigen, sondern muß - zumal sich die vorliegende Studie von ihrem theoretischen Anspruch her durchaus als bescheidener Beitrag zur Konflikttheorie versteht - zumindest ansatzweise versuchen, auch das bislang kaum reflektierte Verhältnis des Hinduismus zum Aspekt der kollektiven Gewalt und Autorität zu diskutieren.

### **2.1. Grundzüge einer religiösen Systematik des Hinduismus und ihr Einfluß auf die politische Lebensordnung**

Auch wenn in dieser Studie ausdrücklich die These vertreten wird, daß der ausschließlich religionswissenschaftliche Zugang zu den jeweiligen "Fundamenten" einer Religion nicht geeignet ist, Aussagen über ein damit korrelierendes "fundamentalistisches Poten-

tial" zu machen<sup>346</sup>, so muß eine Betrachtung der verschiedenen kulturellen Voraussetzungen der so bezeichneten Protestdynamik in diesem Zusammenhang andererseits doch die zentralen religiösen Annahmen thematisieren, mit der sich diese Form des politisch-sozialen Protests letztlich ja auch legitimiert. Diese Fragestellung nach den entwicklungsdynamischen Impulsen, die vom religiösen Lebensbereich auf andere Lebensbereiche ausgehen, hat *Max Weber* bekanntlich auch in seinen Studien über den Hinduismus und Buddhismus aufgeworfen. Dabei untersuchte Weber vor allem die Wirkung religiös motivierter Weltablehnung auf den Bereich der *ökonomischen* Handlungsethik, während *Eisenstadt* als einer der wenigen Autoren in einer an Weber orientierten Analyse die Auswirkungen auf die *politische* Lebensordnung untersuchte. Aus diesem Grunde soll an dieser Stelle denn auch ein notwendigerweise auf die wichtigsten Aspekte sich beschränkender Überblick über die hinduistische Religion erfolgen, insoweit sie von offenkundiger kausaler Relevanz für die Dynamik der hier untersuchten politischen Protestbewegung erscheinen, wobei sich diese Beschränkung nicht zuletzt durch den Umstand rechtfertigt, daß es sich beim Hinduismus in gewisser Hinsicht um das komplexeste und am schwierigsten zu verstehende Religionssystem überhaupt handelt.

Mit dem Oberbegriff "Hinduismus" wird entgegen der für das monotheistische Christentum üblichen Begriffskonnotation eine fast unüberschaubare Vielzahl von koexistierenden, oftmals aber auch konkurrierenden religiösen Überzeugungen, Gottheiten und Traditionen bezeichnet. Der Terminus "Hinduismus" war ursprünglich denn auch keine Selbstbezeichnung der Religion der Inder, sondern ist eine im 19. Jahrhundert von den Europäern eingeführte Wortschöpfung, um damit überhaupt einen konzeptuellen Rahmen für diese singuläre religiöse Heterogenität des Subkontinents zur Verfügung zu haben<sup>347</sup>. In diesem Sinne handelt es sich beim Hinduismus, der nach Anzahl der Gläubigen derzeit die drittgrößte aller Weltreligionen repräsentiert, folglich um eine extrem polytheistisch strukturierte religiöse Sinn- und Lebenswelt, die schon *Weber* als die theoretisch und praktisch weltverneinendste Form einer religiösen Ethik bezeichnete, die die Welt hervorgebracht habe<sup>348</sup>. Er besitzt weder eine amtskirchliche Struktur, noch verfügt er über eine einheitliche, allgemein verbindliche Lehre. Es existiert zwar in gewisser Hinsicht ein dogmatischer Kern - die *karma*-Lehre - (die Lehre von der Kastenordnung und der Seelenwanderung), doch um diesen Kern "*wuchert ein Pluralismus*

---

<sup>346</sup> *Geertz* bezeichnet dieses m.E. auch aus politikwissenschaftlicher Sicht inakzeptable Vorgehen völlig zu Recht als "*skriptualistisch*", vgl. Ders. 1991, S. 190 f.

<sup>347</sup> Vgl. *Stietencron* 1995a, S. 143-145 ff.

<sup>348</sup> *Weber* in: *Winckelmann* 1973, S. 441.

von religiösen und philosophischen Lehrmeinungen, mit denen sich ein Pluralismus von Heilszielen, Heilswegen und Organisationsformen verbindet"<sup>349</sup>.

Weber sieht in der karma-Ordnung des Hinduismus den ideellen Unterbau einer spezifischen geburtsständischen Ordnung, dessen extrem berufstraditionalistische Ausprägungen notwendigerweise auch zu einem extremen sozialen und *politischen Traditionalismus* führen würden<sup>350</sup>. Dennoch ist nach Webers Ansicht gerade für den Hinduismus die scheinbar unvereinbare Dualität einer jeweils rational strukturierten religiösen Lebensordnung und der nicht-religiösen (d.h. auch politischen) kennzeichnend, die die Eigengesetzlichkeiten der damit ja auch verbundenen verschiedenen Wertsphären ausdrücklich anerkennt. So hat Weber darauf hingewiesen, daß Indien bezeichnenderweise gerade im politischen Bereich einen Machiavellismus entwickelt habe (etwa in Form der Herrschaftslehre des *Arthashastra*), der sich im Okzident in dieser vollkommen moralfreien Konsequenz so nicht finden lasse<sup>351</sup>. Da Webers mittlerweile breit rezipierten und auch oft kritisierten Ergebnisse der Hinduismus-Studie über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen von 1920 im wesentlichen historisch angelegt waren, ist sie als analytische Ausgangsbasis für die hier untersuchte Problematik - trotz ihres natürlich noch immer beeindruckenden analytischen Gehaltes - allein aus Aktualitätsgründen nur noch von beschränkter Relevanz. Für eine von diesen Ergebnissen ausgehende aktualisierte Fragestellung hingegen scheinen Teilaspekte der Weberschen Befunde allerdings noch immer fruchtbar: So wäre etwa zu fragen, ob z.B. die rigide Separation des politischen und religiösen Lebensbereichs des Hinduismus, die *Weber* seinerzeit noch konstatiert hatte, sich seit Anfang des Jahrhunderts nicht doch weitgehend verflüchtigt hat und der Hinduismus sich im Zuge seiner "politischen Anreicherung" im Kontext des antikononialen Befreiungskampfes nicht tendenziell vom Idealtypus einer weltabgewandten Religion zu einer im weitesten Sinne "*politisierten Religion*" gewandelt hat<sup>352</sup>. Allein die historische Faktizität des Neo-Hinduismus legt eine solche Deutung denn auch in der Tat nahe, wie ich im Verlauf dieser Studie noch aufzeigen werde.

In der Indologie wird denn auch aufgrund dieser soziostrukturellen Spezifika die Arbeitshypothese vertreten, daß es sich beim Hinduismus eher um ein komplexes Gewebe von heterogenen indigenen Glaubensinhalten handelt, als um eine klar umrissene Reli-

<sup>349</sup> *Schluchter*, Religion und Lebensführung, 1991, S. 115.

<sup>350</sup> *Ebd.*, S. 117; (Hervorh. d. Verf.).

<sup>351</sup> *Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1972, Bd.II, bes. S. 145.

<sup>352</sup> So bezeichnet *Linz* die hier vorliegende Verschmelzung von Politik und Religion ausdrücklich als ein Element "kulturellen Nationalismus" im Rahmen des nation-building, vgl. Ders., Der religiöse Gebrauch der Politik, 1996, S. 138 ff.

gion im Sinne eines kohärenten Glaubenssystems. Was heute im engeren Sinne als Hinduismus bezeichnet wird, präsentiert sich folglich als vorläufiges Resultat eines lange währenden Prozesses der Integration eines einzigartigen religiösen Pluralismus<sup>353</sup>, wobei der Hindu selbst allerdings den Hinduismus in auffallendem Gegensatz zur historischen Tatsache seiner ständigen Weiterentwicklung heute interessanterweise als die "ewige Religion der Menschheit" auffasst (*Pulsfort*).

Ungeachtet dieser Pluralität existieren jedoch auch im Hinblick auf den Hinduismus zweifellos gewisse *spezifische Charakteristika* der religiösen Praxis, die auf gemeinsame kulturelle Wurzeln und metaphysische Voraussetzungen verweisen. So geht die Mehrzahl der Hindus z.B. von einem zyklischen Zeitverständnis aus, d.h. es existiert für sie kein Anfang und kein Ende der Zeit. Alles Seiende, also auch die Gottheiten, werden wiedergeboren und sind somit einem ewigen Wandel unterworfen. Ferner geht der Hindu von der Auffassung aus, daß ein göttliches Prinzip dieses Seiende ausnahmslos und völlig durchdringt, und daß in diesem Sinne das Seiende, in diesem Kontext also auch Politik und Gesellschaft, stets den Abglanz des Göttlichen darstellt<sup>354</sup>. Zwar existiert im Hinduismus kein "heiliges Buch" im engeren Sinne, doch kommt den *Veden*, den ältesten heiligen Texten der Inder, die viele der wesentlichen Charakteristika des religiösen und sozialen Lebens des Hinduismus in Indien mitgeprägt haben<sup>355</sup>, zumindest eine ähnliche religionsgeschichtliche Relevanz zu. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, daß die Veden eben weder einen "dogmatischen Kern" aufweisen, noch etwas aussagen über die überaus zahlreichen Ritualpflichten, die den Hinduismus kennzeichnen. Insofern wird diesen Schriften letztlich auch keine vergleichbare "skriptorische Autorität" beigemessen wie etwa der Bibel für das Christentum oder dem Koran für den Islam. Das einzig verbindliche rituelle Dogma für einen Hindu ist denn auch die Faktizität des *dharma*, worunter die Einheit eines absoluten makro- wie mikrokosmischen Ordnungsgefüges zu verstehen ist, von der jeder Hindu ein Teil ist und auf das er mit seinem individuellen Handeln Einfluß nehmen kann. Das *dharma* ist nach Auffassung von *Schluchter* in gewisser Hinsicht das einigende Band dieses Glaubenssystems, das

<sup>353</sup> *Pulsfort*, Hinduismus - die "ewige" Religion?, 1994, S. 503.

<sup>354</sup> *O'Brien/Palmer*, Weltatlas der Religionen, 1994, S. 101.

<sup>355</sup> Die Veden (veda: Wissen) bestehen im engeren Sinne aus vier sogenannten "Sammlungen" (*samhitah*), im weiteren Sinne zählt man aber auch die *Brahmanas* (Opferwissen), die *Upanishaden* (geheime Sitzungen) und den *Sutras* (Leitfaden) hinzu. Wer Hindu ist, bekennt sich in der Regel ausdrücklich zu den Veden, inklusive der Sutras (Leitfaden), aber auch zu den anderen, historisch jüngeren religiösen Quellen, wie den *Epen* (Mahabharata und Ramayana) und *Puranas* (Legenden) als heilige religiöse Schriften, vgl. ausführlich hierzu: *Hasenfratz*, Der indische Weg, 1994, S. 42 ff; *Knappert*, Lexikon der indischen Mythologie, 1994, S. 23 ff.

sich in einem langen historischen Prozeß herauskristallisierte<sup>356</sup>. Ob dabei dann im Verlauf der weiteren religiösen Praxis z.B. der Gott *Krishna*, *Shiva* oder *Kali* verehrt wird, ist daher nur von untergeordneter Bedeutung, da keine der zahllosen personalisierten Gottheiten mit einem Absolutheitsanspruch versehen ist. Auch gegenüber den nicht-hinduistischen Gottesvorstellungen wie dem Christentum und dem Islam fehlt dieses Moment entschiedener religiöser Distinktion, weshalb der Hinduismus denn gerade auch im Westen oft als eine ausgeprägt "tolerante" Religion rezipiert wird.

*Pulsfort* weist in diesem Kontext jedoch nachdrücklich darauf hin, daß dieser Sachverhalt mit dem Begriff der "Toleranz" falsch umschrieben sei. Vielmehr handele es sich dabei um einen "Inklusivismus", worunter er eine spezifische Haltung des Hinduismus versteht, kulturell fremde Überzeugungen, Götter und Kulte effektiv zu absorbieren bzw. dem eigenen religiösen Verständnis unterzuordnen<sup>357</sup>. Aus diesem Grunde ist in Anlehnung an die universalgeschichtlichen Befunde *Webers* dem in religionsphilosophischer Hinsicht "offenen" Hinduismus gerade wegen seiner weltablehnenden Ausrichtung aber auch ein erhebliches, historisch gewachsenes Obstruktionspotential gegenüber fremden, nicht-hinduistischen Kultur- und Religionseinflüssen zu eigen. Diese singulär anmutende religiös-kulturelle Integrationsfähigkeit, die zum Teil auch den neueren Hinduismus noch kennzeichnete, scheint nun aber durch die verstärkte Diffusion der globalisierten kulturellen Moderne (*Giddens*) einer qualitativ völlig neuen Belastung ausgesetzt. Es erscheint deshalb auch durchaus denkbar, daß dieses spezifische religionsphilosophisch-kulturelle Absorptionspotential des Hinduismus durch den komprimierten Anprall der virulenten Modernisierungsdynamik in Indien nun an eine kritische Grenze gestoßen ist, wobei in konzeptueller Anlehnung an die Auffassung von *Lerner* (vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 1.8.) vor allem aus dem Aspekt der strukturell unterschiedlichen Transformationsfähigkeit des religiösen Systems gegenüber den anderen kulturellen Subsystemen sich ein kritischer Zustand *soziokultureller Instabilität* ergibt. In diesem Sinne läßt sich im Hinblick auf das religiöse System des Hinduismus derzeit folglich ein eskalierendes "Integrationsdefizit" gegenüber der vielschichtigen Wirkungsdynamik der Modernisierung konstatieren, das aus dem Umstand der beschleunigten Diffusion dieser Modernisierung in faktisch alle Lebensbereiche resultiert. Es wird also gerade für die Religionswissenschaft und die Indologie kritisch zu überprüfen sein, ob das genannte Strukturmerkmal des "Inklusivismus", das bislang für den Hinduismus

---

<sup>356</sup> *Schluchter* 1991, S. 117.

<sup>357</sup> *Pulsfort* 1994, S. 503.

religionshistorisch konstitutiv war, in Zukunft nicht vermehrt "exklusivistischen" Tendenzen weichen wird<sup>358</sup>.

Grundsätzlich ist jedoch ungeachtet dieser hier nur angedeuteten Fragestellung, die den Kompetenzbereich einer nicht indologisch geschulten Politikwissenschaft schnell überschreitet, nachdrücklich der Auffassung zuzustimmen, daß "Toleranz" in religiösen Fragen noch lange nicht gleichbedeutend ist mit Toleranz in religionspolitischen Fragen<sup>359</sup>, und daß heute faktisch *jedes religiöse Sinn- und Handlungssystem die strukturelle Fähigkeit zu konfliktbereiter Distinktion* gegenüber anderen Religionen bzw. Kulturen aufweist und dieses unter Bedingungen umfassender Modernisierung auch zunehmend "politisch" wird<sup>360</sup>. Das traditionelle indologische Verständnis des Hinduismus als Idealtypus eines weltabgewandeten kulturellen Systems ist aus diesem Grunde - nicht erst vor dem Hintergrund der Ereignisse um Ayodhya - m.E. denn auch schon länger obsolet, weshalb der oben bereits ausführlich skizzierte Fundamentalismus-Begriff folglich auch für den Hinduismus naheliegenderweise Plausibilität beanspruchen kann<sup>361</sup>. Wenn man heute deshalb die Befunde Max Webers gedanklich weiterentwickelt, kommt man aus politikwissenschaftlicher bzw. religionssoziologischer Perspektive beinahe zwingend zu dem Schluß: Die strukturelle Kluft zwischen der Wirtschaftsethik und der genuin religiösen Lebenswelt des Hinduismus scheint doch erheblich größer zu sein als jene zwischen der politischen Ethik des Hinduismus und seiner religiös-kulturellen Praxis. Gerade das oben beschriebene "inklusive" Element des Hinduismus hat deshalb möglicherweise die historische Transformation zu einer *politisierten Religion* nicht unwesentlich gefördert, doch werden weitergehende kulturwissenschaftliche Studien

---

<sup>358</sup> Im Hinduismus sind durchaus auch solche "exklusivistischen" Tendenzen angelegt, die von einer *religiös-kulturellen Superiorität* gegenüber allen anderen Weltreligionen ausgehen. So formulierten in der historischen Epoche des Neo-Hinduismus führende Intellektuelle wie *Tilak* (1856-1920) und *Paramanand* (1874-1948), aber auch *Vivekananda* (vgl. hierzu Kap. 3.3) die Doktrin von der Superiorität der Hindu-Kultur über alle anderen Kulturen. So schrieb etwa *Paramanand*: "*Die Hindus sind die älteste Nation der Erde. Ihre heiligen Schriften sind die ältesten Bücher der Welt. Die europäischen Nationen sind nur Nachkommen des alten Hindus oder Arier.*", zit. in *Klimkeit* 1981, S. 216, vgl. auch *Varma*, *Modern Indian Political Thought*, 1980, S. 384.

<sup>359</sup> *Engineer* 1989, S. 17.

<sup>360</sup> So konstatiert *Mansingh* zutreffend: "*The South Asian experience demonstrates the ability of every faith to treat others either with a benign smile of tolerance or a malignant frown of intolerance - for political reasons!*", Ders. in: *Björkman*, *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*, 1988, S. 192; In diesem Sinne auch *Jäggi/Krieger* 1991, S. 15-17, 188 f.

<sup>361</sup> *Reinhard* 1996, S. 20. Auch *Dumont* weist unter Bezugnahme auf die Befunde des Politikwissenschaftlers *Beni Prasad* (1945) darauf hin, daß der Hinduismus während der Zeit der moslemischen Herrschaft infolge seines Verlusts der weltlichen Macht "*strenger*" und "*starrer*" geworden sei, vgl. Ders. 1976, S. 371.

diese These vor dem Hintergrund der neuen Entwicklungen im Detail erst noch zu verifizieren haben.

## 2.2. "Homo hierarchicus"? Kastenordnung und traditionale Macht- und Autoritätsvorstellungen im Hinduismus

Der derzeitige krisenhafte Prozeß politischen und gesellschaftlichen Wandels in Indien kann m.E. nicht vollständig verstanden werden ohne die Berücksichtigung des wichtigsten sozialstrukturellen Merkmals des Hinduismus: Die Kastenordnung. Eine Untersuchung der aktuellen sozialen und politischen Mobilisierungsdynamik muß deshalb diesen, die Gesellschaft Indiens noch immer weitgehend prägenden spezifischen Typus von Vergesellschaftung zumindest ansatzweise mit berücksichtigen, denn in ihm liegen die historischen Kausalbedingungen für die damit korrelierenden kulturspezifischen Macht- und Autoritätsvorstellungen sowie die sozialpsychologische Disposition zu kollektiver Gewalt des hinduistischen "homo hierarchicus"<sup>362</sup>, was wiederum für die politische Kultur ganz generell, aber auch für die derzeit konkrete fundamentalistische Konflikt-dynamik einer Re-Hinduisierung von erheblicher Relevanz ist. Bei der Frage nach der Verklammerung von Religion und Politik kann deshalb in Übereinstimmung mit *Weggel* festgestellt werden, daß der Hinduismus "(...) als Organisation zwar kraftlos, als Lieferant gesellschaftlicher Regeln und Normen dagegen von erdrückender Bedeutung ist"<sup>363</sup>. Der Hinduismus soll in diesem Reflexionskontext denn auch ausdrücklich nicht nur exklusiv als hochgradig komplexe Sinnwelt weltabgewandter religiöser Symboliken und Praktiken verstanden werden (wie es in gewisser Hinsicht die Forschungspragmatik im vorangehenden Kapitel nahelegte), sondern ich möchte ihn hier in einem weiter gefassten und m.E. auch zutreffenderen Verständnis als "kulturelles System" im Sinne des Ansatzes von *Geertz* thematisieren<sup>364</sup>.

Der Begriff "Kaste" stammt aus dem Portugiesischen "*casta*" und bedeutet so viel wie "etwas nicht Vermischtes" im Sinne einer Organisationsstruktur sozialer Ungleichheit. Im Hinblick auf die historische Entstehung des indischen Kastenwesens existieren meh-

<sup>362</sup> Diesen Begriff verwendet bekanntlich *Dumont* (1970) zur Bezeichnung der Stellung des Individuums in der indischen Kastenordnung.

<sup>363</sup> *Weggel* 1994, S. 125.

<sup>364</sup> Zum Begriff des "kulturellen Systems" vgl. *Geertz* 1987, S. 44 ff.

rere Theorien und eine Fülle an wissenschaftlicher Literatur, die hier abzuhandeln den Rahmen der vorliegenden Arbeit wahrlich sprengen würde, so daß ich mich auf eine allgemeine Darstellung der allgemeinen Strukturmerkmale des indischen Kastenwesens beschränken möchte<sup>365</sup>.

Die erste von insgesamt drei zentralen Theorien geht von einem ethnographischen Forschungsansatz aus und führt die Entstehung der Kasten historisch auf die indo-arische Völkerwanderung in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung zurück. Die aus den Steppen Asiens eingedrungenen arischen Stämme drängten demnach die dunkelhäutige autochthone Bevölkerung (Drawiden) in den Süden des Subkontinents zurück und errichteten eine soziale Ordnung nach ihren eigenen Vorstellungen, wobei sie ein komplexes religiöses, philosophisches und ethisches System entwickelten. Die Eroberer bezeichneten sich selbst als "arya", was soviel bedeutet wie "Edle", während die zurückgedrängte Ureinwohnerschaft "Dasa" (Sklaven) genannt wurden<sup>366</sup>. Um sich von dieser autochthonen Bevölkerungsteil abzugrenzen, sollen sie sich selbst in drei Gruppen eingeteilt haben. Die vierte Gruppe, die *Shudras*, kam demnach erst später hinzu und umfaßte die drawidische Ureinwohnerschaft. Doch wies das Kastensystem zunächst noch keine feste Struktur auf, erst ab dem 4. Jahrhundert vor der heutigen Zeitrechnung zeichnen sich die Konturen der Kastenordnung deutlicher ab, um dann bis zur ersten Hälfte des 2. Jahrtausends immer klarer hervorzutreten. Seitdem unterscheidet man die Kasten grundsätzlich nach *Brahmanen*, *Kshatriyas*, *Vaishyas* und *Shudras*.

Die *Brahmanen* repräsentieren die im Hinduismus nominell wichtigste Kaste der Priester und können in dieser Eigenschaft als Inbegriff einer traditionellen Funktionselite angesehen werden. Als religiöse Elite üben sie primär kultische und religiöse Funktionen aus, die für das religiöse Selbstverständnis eines Hindu - vor allem auf dem Land - noch heute von eminent wichtiger Bedeutung sind. Sie besitzen singuläre religiöse Definitionsmacht dadurch, daß sie im Besitz "heiligen Wissens" sind, d.h. sie allein haben Kenntnis der korrekten Riten und Formen des hinduistischen Opfervollzuges. Heute sind die Angehörigen dieser dominanten Kaste entweder im Bereich der staatlichen Administration beschäftigt oder aber sie sind zu einem großen Teil ökonomisch pauperisiert. Die *Kshatriyas* sind hingegen zuständig für die Aufrechterhaltung von heiligem Recht und heiliger Ordnung (des *Dharma*). Ihnen kommt die Aufgabe der Rechtspre-

---

<sup>365</sup> Eine ausführlichere Beschreibung des indischen Kastenwesens bei Dumont 1976, bes. S. 39; Überblickhaft bei Schweer 1994, S. 51; anders übersetzt hingegen bei Rothermund, der das Wort mit "Rasse, Art, durch Geburt bestimmt" übersetzt und eine immanente hierarchische Ordnung des Kastensystems bestreitet, er betrachtet es lediglich als "klassifikatorische Zuordnung" ohne soziale Distinktionsfunktion, vgl. Ders. 1993, S. 67.

<sup>366</sup> Pulsfort 1994, S. 41.



chung zu, doch müssen die Brahmanen dabei stets hinzugezogen werden. Die politische Funktionseleite, die in der Regel ebenfalls aus dieser Kaste stammt, hat demnach zu garantieren, daß die Brahmanen ungehindert die heiligen Riten vollziehen können. Indem sie damit das Dharma stützen, kommt ihnen ein exklusiv protektive Funktion zu. Die *Vaishyas*, die anteilmäßig die Majorität der hinduistischen Bevölkerung bilden, sind in dieser sozio-rituellen Ordnung zuständig für das Wirtschaftshandeln. Dadurch, daß sie als die traditionelle Händlerkaste das Funktionieren der Wirtschaft sicherstellen, repräsentieren sie heute zwar nicht nominell, jedoch *faktisch* weit vor den Brahmanen die wichtigste soziale Schicht Indiens. Sie bilden zusammen mit den religiösen Gemeinschaften der *Parsen*, der *Sikhs* und der *Jainas* die sogenannten "business communities", in denen bislang das Potential für die ökonomische Modernisierung in Form von "Wirtschaftsinseln" konzentriert war<sup>367</sup>. Die *Shudras* verrichten als Arbeiter und Handwerker niedere Dienstleistungen gegenüber den drei oberen Kasten. Ihnen ist das Studium der heiligen Schriften, der *Veden*, nicht gestattet, weshalb sie auch nicht wie die anderen Kasten zu den "Zweimalgeborenen" (*Dvijas*) zählen. Sie dürfen deshalb auch nur kultische Handlungen verrichten, die mit der vedischen Ritualordnung nicht identisch sind. Neben diesen vier Hauptkasten mit ihren rund 3000 Unterkasten existiert noch die große Gruppe von Kastenlosen, wozu auch die sogenannten *Unberührbaren* gehören (im Hinduismus *Chandala* genannt)<sup>368</sup>. Sie sind entweder aufgrund schwerer moralischer Verfehlungen oder als Kinder unerlaubter Mischehen nach ritueller Auffassung aus der Kastenordnung herausgefallen. Andere soziale Bevölkerungsgruppen Indiens, wie z.B. große Teile der dravidischen Ureinwohner oder der Stammesbevölkerung gehören nach dieser Sichtweise der so konstituierten hinduistischen Gesellschaft deshalb von vorneherein gar nicht an. In diesem Sinne gehören denn auch die indischen Muslime und die indischen Christen zur Gruppe der Kastenlosen.

Eine zweite sozialwissenschaftliche Theorie definiert die Kasten als Standesordnung. Demnach sollen sie in der jetzigen Form von den Brahmanen im Sinne einer sozialen Privilegienbildung erst im 16. Jh. konstituiert worden sein, um eine spezifische Ritua-

---

<sup>367</sup> Weggel 1994, S. 168. Die Wirtschaftsethik des *Parsismus*, *Sikhismus* und *Jainismus* gilt im Gegensatz zu der des Hinduismus von jeher als sehr effizient. Als eindrucksvollstes Beispiel kann hier das Wirtschaftsimperium der parsischen Familie *Tata* gelten, das sich über ganz Indien erstreckt.

<sup>368</sup> *Mahatma Gandhi* verwendete für die Angehörigen dieser sozialen Schicht die euphemistische Bezeichnung *Harijans* (Kinder Gottes), ohne dadurch natürlich eine spürbare Veränderung im sozialen Umgang der vier Kasten mit den "Unberührbaren" bewirken zu können. Staatlicherseits werden die ca. 120 Millionen Angehörigen dieser Gruppe in 1086 "scheduled castes" eingeteilt. Ihre politische Mobilisierung erfolgte historisch erstmals wirkungsvoll durch die Bewegung der *Dalits*, begründet durch *Ramji Ambedkar* (1891-1956), vgl. hierzu auch den erhellenden Aufsatz von *Schaller*: Zur politischen Dalit-Bewegung im unabhängigen Indien, in: *aal* Nr.5/1993, S. 815-835.

lordnung des Hinduismus durchzusetzen. Diese Theorie vertritt die Auffassung, daß die Kastenkonstituierung erst im Gefolge der portugiesischen Missionierung stattfand<sup>369</sup>, während die dritte wichtige wissenschaftliche Erklärungsansatz von der bekannteren Auffassung ausgeht, die Kastenordnung sei ein Resultat beruflicher Spezialisierung. In diesem Zusammenhang wird dann die These vertreten, daß sich die Kasten funktional analog zu den Zünften des europäischen Mittelalters herausgebildet hätten<sup>370</sup>. Die Aufgaben- und Arbeitsteilung zwischen den Kasten erfolgt aber dennoch nach rein religiösen und nicht nach ökonomischen Maßgaben. Alle rund 3000 Unterkasten sind dabei theoretisch einer der vier *Varna*-Gruppen zuzuordnen, doch werden diese speziellen Unterkasten im einzelnen aber als *Jati* (Geburt) bezeichnet, die das alltagsweltlich konkrete und erkennbare Kastensystem bilden. So ist beispielsweise ein Schuhmacher nicht einfach nur ein *Shudra*, sondern wird zu einer der *Jatis* gezählt, die nicht nur dem Namen und dem Status nach, sondern auch nach regionaler Herkunft und sozialen Verhältnissen extrem variieren. So kann das Prestige einer bestimmten Kaste in Nordindien erheblich von einer äquivalenten Kaste im Süden des Landes abweichen, da dieser spezielle soziale Status wiederum stark korreliert mit der örtlichen Tradition und der dörflichen Organisationsstruktur. Das Korrelationsgeflecht zwischen den Kasten wird also von verschiedenen Faktoren beeinflusst, die sich nur hinsichtlich von drei Funktionsmerkmalen generalisieren lassen<sup>371</sup>:

a) Der Aspekt der *Separation*:

Jede Kaste ist in sich kohärent und distinguert sich rituell und sozial, z.B. in bezug auf präferierte Nahrung und Wohngegend von den anderen Kasten. Eheschließungen finden nur kastenintern statt, die Nahrung wird, um eine "Verunreinigung" zu vermeiden, nach Möglichkeit stets in der eigenen Familie eingenommen.

b) Der Aspekt der *Spezialisierung*:

Jede Kaste übt einen traditionellen Beruf aus, von dem sich die Mitglieder nur innerhalb eng gezogener Grenzen abwenden dürfen. Die Geburt entscheidet somit über Beruf und die damit verbundenen sozialen Rechte und Verantwortlichkeiten. Individuelle Mobilität und Statusverbesserungen bewegen sich innerhalb enger Grenzen.

c) Der Aspekt der *Hierarchie*:

Das Sozialprestige des Individuums richtet sich nach seiner Kastenzugehörigkeit, wobei der soziale Stellenwert einer konkreten Kaste gemäß der *Varna*-Ordnung klar abgestuft ist. Innerhalb einer *Varna*-Gruppe kann der Rang einer *Jati* jedoch durchaus differieren,

---

<sup>369</sup> *Schweer* 1994, S. 51.

<sup>370</sup> *Ebd.*, S. 52.

<sup>371</sup> *Dumont* 1976, S. 39.

zumal neuere Forschungen belegt haben, daß auch die formal so starre hinduistische Kastenordnung über subtile individuelle Mobilitätsreserven verfügt, so z.B. über eine Namensmanipulation, durch eine "*Sanskritisierung*"<sup>372</sup> des Verhaltens oder einfach durch Konvertierung zu einer anderen Religion.

Im Hinblick auf die faktische politisch-kulturelle Relevanz der Kastenordnung für die Analyse der hier im Mittelpunkt stehenden virulenten hindu-fundamentalistischen Protestdynamik läßt sich jedoch nur eine zurückhaltende Einschätzung formulieren. So konstatiert zwar *Weggel*, daß die "*dominanten Kasten*"<sup>373</sup> vor allem in den ländlichen Gebieten - und dort in jeweils lokal sehr unterschiedlicher Ausprägung - noch immer weitgehend ihre traditional legitimierte ungebrochene Einfluß haben, während in den urbanen Zentren des Landes die über die Kastengrenzen vermittelte traditionelle sozio-kulturelle Distinktion aufgrund der sozioökonomischen Modernisierungsdynamik dort deutlich weniger stark ausgeprägt ist. Doch prinzipiell ist sie auch dort unterschwellig noch immer vorhanden und spielt z.B. im Hinblick auf die Eheschließung nach wie vor eine ausschlaggebende Rolle<sup>374</sup>. Diese Relevanz der Kasten wird insofern auch in den modernen urbanen Zentren in abgeschwächter Form weiter vorhanden sein, solange die Heirat im Hinduismus in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle noch eine Angelegenheit des Familienverbandes bleibt und eben nicht der abendländischen Kultursitte der individuellen Liebesheirat unterliegt. Grundsätzlich vertritt jedoch auch *Rothermund* die Auffassung, daß für die "modernisierten" indischen Mittelklassen der Aspekt der Kastenzugehörigkeit insgesamt nachweislich an Bedeutung verloren habe<sup>375</sup>. Der Aspekt der Kastenbindung als spezifischer Integrationsmodus einer "*statischen Gesellschaft*"<sup>376</sup> soll aus diesem Grunde hier auch nicht weiter vertieft werden. Wo es notwendig erscheint, wird auf die Problematik der Kasten im Zusammenhang mit dem Protestpoten-

---

<sup>372</sup> Der Terminus stammt von *Srinivas*, womit er den rituellen und sozialen Aufstieg von niederen Kasten unter vor-modernen Bedingungen bezeichnet: "*Sanskritization is the process by which a low Hindu caste, or tribal or other group, changes its customs, ritual, ideology, and way of life in the direction of a high, and frequently 'twice born' caste*", vgl. Ders.: *Social Change in Modern India*, 1966, S. 6.

<sup>373</sup> Neuere Dorfstudien operieren mit dem Begriff der "*dominanten Kaste*", die sich nicht mehr exklusiv durch den Aspekt der rituellen Reinheit definiert, sondern verstärkt durch die säkularen Faktoren Geld, Macht und Prestige, so zit. bei *Weggel* 1994, S. 81.

<sup>374</sup> Vgl. *Rothermund* 1994, S. 234, sowie *Schweer* 1994, S. 50.

<sup>375</sup> Vgl. *Rothermund* 1995, S. 137.

<sup>376</sup> *Kantowsky* bezeichnet die indische Gesellschaft als "*immer noch relativ statisch und durch eine hohe 'Statuskristallisation' charakterisiert*" (im Sinne einer Begrenzung der individuellen Mobilität). Nach seiner Ansicht hängt eine revolutionäre Veränderung dieses statischen Zustandes vom Ausmaß sozialer Anomie ab, wie auch von neuen (politischen) "*Umweltdeutungen und Daseinsinterpretationen*", vgl. Ders. 1986, S. 153 u. 160.

tial der politisierten Mittelschichten und neo-urbanen Armutsklassen noch einmal zurückzukommen sein.

Ausgehend von den hier beschriebenen kulturellen bzw. strukturellen Spezifika in Indien wie der Haltung der religiösen Weltablehnung und der Kastenordnung möchte ich nun vor diesem skizzierten Hintergrund noch einige Aspekte des *traditionalen Macht- und Autoritätsverständnisses* des Hinduismus beleuchten - und zwar jenseits der formal demokratischen Ausprägung des indischen politischen Systems seit 1947. Dabei teile ich grundsätzlich die soziologischen Prämissen von *Weber* und *Lerner*, daß zwischen dem Modernisierungspotential einer Gesellschaft und ihrem existierenden Wertesystem ein fundamentaler Kausalzusammenhang existiert, der durch eine ausschließlich entwicklungsökonomisch ausgerichtete Forschungsperspektive zumeist nicht ausreichend erfasst wird. Eine vorläufige Antwort auf die Frage nach den Bedingungen für eine Genese einer hindu-fundamentalistischen Protestbewegung muß diese sozialpsychologische Dimension deshalb zumindest ansatzweise berücksichtigen, um die spätere Thesenbildung nicht auf einer zu abstrakt argumentierenden systemtheoretischen Erklärungsebene gleichsam "einzufrieren". Damit soll zwar nicht behauptet werden, daß diese hier nur skizzierte traditionale soziokulturelle Auffassung von Macht und Autorität in Indien noch immer *exklusiv* wirkmächtig wäre: Auch diese Einstellungen werden natürlich im Zuge des sozialen Wandels von "modernerer" - durch die zunehmende globale Interdependenz aus westlichen Industriegesellschaften gleichsam "importierten" - spezifischen Normen und Werten überlagert. Doch kann eben andererseits vor dem Hintergrund des gerade auf dem Land immer noch weitgehend statischen Charakters der indischen Gesellschaft eben durchaus davon ausgegangen werden, daß diese älteren, vor-demokratischen Legitimitätsmuster politischer Herrschaft in Form eines "Mix" noch immer partiell wirksam sind<sup>377</sup>.

*Macht* wird nach europäischer Auffassung bekanntlich als ein genuin *soziales Phänomen* verstanden, das entsprechend *Max Webers* berühmter Definition als Chance verstanden wird, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen. Im Gegensatz zu diesem säkularen Verständnis galt Macht im traditionellen hinduistischen Kulturkreis hingegen als eine außerhalb des

---

<sup>377</sup> *Rüland* 1994, S. 59. Ich halte die Bezeichnung dieses spezifischen Elements der politischen Kultur als "*politischen Synkretismus*" für geeigneter, da sie die funktionale Durchmischung wie auch die kulturelle Koexistenz von traditionellen und modernen Legitimationsmustern politischer Herrschaft in einer transitionalen und hochgradig segmentierten Gesellschaft wie der indischen weitaus besser zum Ausdruck bringt.

sozialen Bereichs wurzelnde göttliche Energie, die sich immer nur in besonders "berufenen" Menschen konzentrieren könne: Macht gilt deshalb in diesem von einer ubiquitären sozialen Hierarchie geprägtem Verständnis denn auch primär als "zugeflossen" und weniger als demokratisch zustande gekommenes Resultat eines zeitlich befristeten sozialen Delegationsprozesses<sup>378</sup>. So war es Aufgabe des früheren hinduistischen Gottkönigs, menschliches Leid durch den Einsatz seiner göttlichen Macht unter strenger Beachtung der Ritualordnung von seinen Untertanen fernzuhalten. Macht fungierte hier als heiliges Mittel, das Individuum und die Gesellschaft mit der kosmischen Ordnung des Hinduismus in Einklang zu bringen. Bei der Durchführung der entsprechenden Rituale mußten folglich alle Kasten kooperieren, da die gesamte hinduistische Gesellschaft in die kosmische Ordnung eingebunden war, bzw. sie in gewisser Hinsicht sogar repräsentierte<sup>379</sup>. Opposition und Kritik galten deshalb lange auch als Verstoß gegen diese heilige kosmische Ordnung. Auch wenn diese ehemals auch im Hinduismus existierende, gleichsam "organische" Einheit von Macht und Religion in Indien durch die Kastenordnung partiell aufgebrochen wurde und sich die Politik von sakralen Elementen weitgehend befreien konnte, so daß sich hier vergleichsweise früh größere Freiräume für politischen Dissens und politischen Wettbewerb ausbilden konnten, so weist politische Macht auch in Indien (wie in Asien ganz allgemein) noch immer eine stark *paternalistische* Dimension auf, die auf Seiten der Herrschaftsunterworfenen mit einer u.a. aus der religiösen Weltabgewandtheit resultierenden fatalistischen Grundeinstellung korrespondiert. Herrschaftssoziologisch bedeutsam ist denn in diesem Kontext vor allem, daß den derzeit konkurrierenden politischen Eliten aus dieser Kultur des *politischen Synkretismus* eine herausragende Verantwortung für die Instrumentalisierung von "Hindutva" zukommt. Gerade vor dem Hintergrund der damit verbundenen neuen fundamentalistischen Inklusion von Politik und Religion entfalten solche populistischen Strategien deshalb eine nicht zu unterschätzende Brisanz im Hinblick auf das Mobilisierungspotential, was umso bedeutsamer ist, als die auch in Indien zunehmend massenmedial vermittelte Rezeption von Politik ohnehin eine stark personalisierende Wahrnehmung fördert. Insofern ist denjenigen Auffassungen prinzipiell zuzustimmen, die behaupten, daß die religiös bedingte Autoritätsgläubigkeit<sup>380</sup>, die aus diesem hier nur angedeuteten traditionellen Machtkonzept resultiert, bislang auch im nach-kolonialen Indien einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leistete für die bisherige (und konkret über die lange Zeit unange-

---

<sup>378</sup> Weggel 1994, S. 105 ff.

<sup>379</sup> Pye, *Asian Power and Politics*, 1985, S. 43.

<sup>380</sup> Vgl. hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und Autorität auch Jha, *Modernization and the Hindu Socio-Culture*, 1978, S. 117.

fochtene Dominanz der Nehru-Gandhi-Dynastie vermittelte) Stabilität des politischen Systems<sup>381</sup>. Dieser Umstand kann deshalb mit Abstrichen durchaus als eine funktionale Äquivalenzgröße innerhalb des politischen Wertesystems für ein in vielen Teilbereichen noch immer existierendes *Institutionalisierungsdefizit* angesehen werden<sup>382</sup>. Ob aus dieser Einschätzung aber analog zu der schon etwas älteren These, daß die Modernisierung das tradierte Status- und Schichtsystem eher verfestige als anomisiere<sup>383</sup>, weiter gefolgert werden kann, daß diese traditionellen Autoritätsvorstellungen in konflikttheoretischer Perspektive auch weiterhin "dämpfend" wirken, muß m.E. entschieden bezweifelt werden. Dieser Vorbehalt gilt denn auch um so mehr, als sich diese kulturspezifische Autoritätsgläubigkeit allenfalls noch im Loyalitätskontext des eigenen politisch-kulturellen Systems (d.h. dem Hinduismus) manifestiert, im Hinblick auf einen (religiös, kulturell oder ethnisch) klar definierbaren "Anderen" naheliegenderweise aber versagen muß. Wenn man wie in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich die These vertritt, daß die Modernisierungsdynamik in Indien immer mehr Menschen in dem Sinne aus tradierten Lebenszusammenhängen disloziert, daß sie dadurch in eine durch *relative Deprivation* und *Anomie* gekennzeichnete Lebenssituation geraten, so liegt auf der Hand, daß dadurch auch die Muster dieses vor-modernen Legitimitätsverständnisses transformiert werden und sich zunehmend gegenüber modernen, "populistisch" artikulierenden Strategien politischer Partizipation öffnen. Diese hier nur kurz skizzierten traditionellen hinduistischen Macht- und Autoritätsvorstellungen im Rahmen eines politischen Synkretismus bilden unter konflikttheoretischen Gesichtspunkten folglich ein von neuen aufstrebenden Eliten leicht mobilisierbares Element der politischen Werteordnung, das sich leicht zur konflikthaften Zuspitzung von Interessengegensätzen entlang politischer, religiöser und ethnischer Konfliktlinien mißbrauchen läßt.

### 2.3. Historische Spezifika der Diffusion von Modernisierung in Indien

In der historischen Modernisierungsforschung besteht heute weitgehender Konsens hinsichtlich der Einschätzung, daß die Diffusion der Modernität außerhalb Europas bisher sehr unterschiedliche Merkmale und Verlaufsformen aufwies. Lange Zeit wurde analog zur grundlegenden paradigmatischen Dichotomie *traditional/modern* dabei angenom-

---

<sup>381</sup> Pye 1985, S. 136.

<sup>382</sup> Weggel 1994, S. 114.

<sup>383</sup> Kantowsky 1986, S. 159 f.

men, daß eine kontinuierliche Modernisierung der verschiedenen sozialen und politischen Institutionen immer erst nach der Zerstörung ihrer traditionellen Grundlagen möglich sei. Die Möglichkeit einer *partiellen* bzw. "*paradoxen Modernisierung*"<sup>384</sup> sahen die frühen Modernisierungstheorien noch nicht. So wurde folglich lange Zeit auch übersehen, daß die Parameter politischer Modernisierung und ihre funktionale Relation zur jeweiligen Gesellschaftsstruktur im Endeffekt ganz anderes geartet waren als im Falle Europas. In vielen dieser außereuropäischen traditionellen Gesellschaften existierten keine autonomen Einheiten wie etwa der "Staat", nur selten verfügten diese lose strukturierten territorialen Einheiten über ein starkes politisches Zentrum und nur sehr selten integrierten sich die heterogenen sozialen Gemeinschaften bereits entlang von ethnischen oder nationalen Definitionskriterien.

*Eisenstadt* unterscheidet in diesem Zusammenhang modellhaft vier prinzipielle Reaktionsmuster außereuropäischer traditionaler Gesellschaften, die sich im Verlaufe ihrer Modernisierung herauskristallisieren können: (1) Die Modernität untergräbt die traditionellen Lebensmuster, ohne neue Institutionen oder neue identitätsstiftende psychosoziale Verhaltensmuster hervorzubringen. Soziale Desorganisation und Anomie sind die Folge; (2) die Modernisierung führt zu einer "traditionalistischen Reaktion", die durch anhaltenden kulturellen Widerstand gegen den sozialen Wandel gekennzeichnet ist. Traditionelle Gruppen versuchen dann mittels einer militanten konservativen Ideologie, die sozialen Transformationsprozesse für ihre eigene Stärkung zu funktionalisieren; (3) die Mitglieder der traditionellen Gesellschaft sind bereit, sich weitgehend an die veränderte soziale Situation zu adaptieren. Sie integrieren sich in der neu formierenden Sozialstruktur und in der Folge entsteht eine stärkere Differenzierung und Diversifizierung von Rollen und Aufgaben; (4) im Idealfall kommt es jedoch zu einer "transformatorischen Reaktion", d.h. es bildet sich die Fähigkeit heraus, einen neuen allgemeinen sozialen Bezugsrahmen mit eigenem symbolischen und institutionellen Zentrum zu etablieren<sup>385</sup>. Speziell im Falle Indiens konstatiert *Eisenstadt* in komparativer Perspektive denn auch einen sehr spezifischen Verlauf der Reaktion auf den historischen Prozeß der Modernisierung. Zentrales Kriterium ist ihm dabei der Unterschied in der "*Gradualität*" , mit der Indien z.B. im Gegensatz zu China den Einbruch der Modernität erlebte. Unter Gradualität versteht er dabei den Umstand, daß sich der Einfluß der Modernität im Hinblick auf das in sozio-kultureller Hinsicht äußerst stark segmentierte Indien in weit ver-

---

<sup>384</sup> *Van der Loo/van Reijen* subsumieren die verschiedenen Ansätze der Modernisierungstheorie unter vier "*Paradoxien der Modernisierung*": Dem Differenzierungs-, Rationalisierungs-, Individualisierungs- und Domestizierungsparadox, vgl. Dies. 1992, S. 34-40.

<sup>385</sup> *Eisenstadt* 1979, S. 300.

streuten und zeitlich wie räumlich voneinander getrennten Bereichen bemerkbar machte, in China hingegen relativ konzentriert auftrat<sup>386</sup>. Eisenstadt unterscheidet folglich im Hinblick auf Indien einen völlig anders garteten Verlauf der Modernisierung in Zentrum und Peripherie.

Indien war demzufolge lange Zeit die einzige große historische Zivilisation, die durch ihre gesamte Geschichte hindurch eine einheitliche kulturelle Identität bewahrte, ohne daß diese an eine bestimmte politische Struktur gebunden war. Die grundlegenden religiösen und kulturellen Orientierungen, d.h. die spezifische kulturelle Identität des Hinduismus war folglich *nicht* an einen bestimmten politisch-imperialen Bezugsrahmen mit einem dazugehörigen Zentrum gebunden. Die existierenden politischen Zentren verfügten nur über eine begrenzte Reichweite und waren im Vergleich zum kulturellen System und dem ihm zukommenden Loyalitäten unter Effizienzkriterien vergleichsweise schwach. Innerhalb des Beziehungsgefüges zwischen den politischen Zentren und den Brahmanen als den wichtigsten Repräsentanten des kulturellen Systems des Hinduismus war das Politische dem Rituellen denn auch lange Zeit eindeutig untergeordnet<sup>387</sup>. Durch diese strikte Separation des kulturellen vom politischen Zentrum konnte der Modernisierungsprozeß im Zentrum beginnen, ohne von der traditionellen kulturellen Orientierung der Peripherie behindert zu werden, was nach dieser Auffassung insgesamt zu einer relativ leichten Adaption der Modernisierungskräfte in der traditional orientierten Peripherie führte<sup>388</sup>.

Die Etablierung eines modernen politischen Zentrums durch die britische Kolonialmacht bedeutete jedoch eine Zäsur im Hinblick auf diese spezifische Modernisierungsdynamik, da die Kolonialmacht der Auffassung war, daß auch die indische Peripherie fortan am politischen Entscheidungsprozeß des Zentrums politisch partizipieren sollte. In diesem Kontext wurden die Beziehungen zwischen kulturellem und politischem Zentrum enger und der Durchbruch zur Modernität implizierte eine *strukturelle Aufwertung der politischen Dimension innerhalb des Hinduismus*<sup>389</sup>. Im Hinblick auf die veränderte Relation zwischen Zentrum und Peripherie stellt Eisenstadt fest: "*In der modernen Umwelt sind viele ältere, z.B. religiöse, Zentren geschwächt worden, und es entstanden direkte Beziehungen zwischen dem neuen (politischen) Zentrum und weiteren Orientierungen einerseits und den peripheren Gruppen andererseits. So wird die Teilnahme der Kasten, der territorialen oder Verwandtschaftsgruppen an der kulturellen "nationalen"*

---

<sup>386</sup> Ebd., S. 299.

<sup>387</sup> Ebd., S. 308.

<sup>388</sup> Ebd., S. 302.

<sup>389</sup> Ebd., S. 316.



*Gemeinschaft immer direkter und immer weniger durch traditionelle Bindungen vermittelt; sie beruht heute auf einer neuen Organisation. Die neuen Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie sind nicht nur direkter als die traditionellen, sondern sie besitzen organisationell und territorial auch eine größere Reichweite. Sie sind oft Bestandteil landesweiter Organisationsen (politischer Parteien oder Gewerkschaften); das Territorium wird überdies zur autonomen Grundlage der sozialen Organisation, wodurch die traditionelle Verwandtschaft, die Kasten und rituellen Grundlagen der Organisation geschwächt werden. (...) Die neuen Beziehungen zwischen lokalen Einheiten und größeren wirtschaftlichen und gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmen stürzen viele Kastengruppen in eine Krise, weil ihre Dienste nicht länger gebraucht werden*<sup>390</sup>.

Vom politischen Zentrum ging schließlich auch der Versuch aus, Indiens nachkoloniale kollektive Identität nicht mehr nur exklusiv *kulturell* zu definieren, sondern nun auch verstärkt *politisch* über das Integrationsmedium der "Nation". Die größere Polarisierung und Politisierung der nationalen wie regionalen Konflikte in Indien läßt sich demzufolge auf diese zumindest teilweise wirksame Etablierung eines neuen gemeinsamen politischen und ideologischen Zentrums mit seiner Betonung säkularer Symbole zurückführen. Doch gleichzeitig gelang es diesem Zentrum aber auch, bis in die jüngste Zeit hinein in singulärer Weise eine relativ stark politisierte Wählerschaft zu integrieren und einen stabilen administrativen und politischen Bezugsrahmen zu schaffen<sup>391</sup>. Für die Zukunft der Bewältigung des sozialen Wandels in Indien prognostiziert Eisenstadt allerdings ganz erhebliche Probleme, die *gerade* aus der bisherigen besonderen Anpassungsfähigkeit der sozio-politischen Ordnung des Landes und seines kulturellen Systems resultieren. Die zentrale Frage ist für ihn deshalb, ob es gelingt, "*innovative Kräfte und integrative Bezugsrahmen zu entwickeln (...), um den kontinuierlichen Aufbau von Institutionen zu sichern*"<sup>392</sup>, wobei auch dem Aspekt der Schaffung neuer Symbole kollektiver politischer Identität im Spannungsfeld von Zentrum und Peripherie eine Schlüsselrolle zukomme. Die Bewältigung der vielfältigen Krisen, die aus der Modernisierungsdynamik resultieren, kann im Falle Indiens für *Eisenstadt* nur dann erfolgreich sein, wenn es dem indischen Zentrum gelingt, eine neue gemeinsame politische Identität zu

---

<sup>390</sup> Ebd., S. 317.

<sup>391</sup> Das politische Zentrum Indiens ist nach *Eisenstadt* durch drei wesentliche Elemente gekennzeichnet: (1) durch die Tradition eines einheitlichen politischen Bezugsrahmens, (2) durch eine effiziente Administration, die ihren Wirkungsbereich nach Erreichen der Unabhängigkeit stark ausdehnte, und (3) durch das sogen. "Kongreß-System", d.h. durch eine politische Kultur, durch die das neue politische System eine stabilitätsorientierte Handhabung seiner Modernisierungsprobleme intendierte, vgl. Ebd., S. 320.

<sup>392</sup> Ebd., S. 321.

schaffen. Und dies kann nach seiner Auffassung nur dann gelingen, wenn diese neue politische Identität eben *nicht* zum Brennpunkt einer allgemeinen kulturellen Identität in Form eines Nationalstaates wird<sup>393</sup>, da eine auf eine angeblich "authentische Kultur" rekurrierende hinduistische Nationalidentität nur um den Preis einer brisanten Exklusion aller nicht-hinduistischen Kulturelemente zu erreichen wäre, wobei eine Eskalation dieser aufbrechenden Konfliktdynamik notwendigerweise mit einer erheblichen Gefährdung der Stabilität des gesamten politischen Systems Indiens einherginge.

---

<sup>393</sup> Ebd., S. 323.

### 3. Historische Exponenten des radikalen politischen Hinduismus

Die Geschichte des politischen Hinduismus vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart präsentiert sich weder ideengeschichtlich noch von der damit korrelierenden realen politischen Dynamik her gesehen als ein geradliniger Verlauf, da seine konkrete historische Entwicklung sich nie lange an eine bestimmte äußere Partei oder Organisation zu binden vermochte<sup>394</sup>. Dennoch stellt sich der politische Hinduismus ungeachtet seiner stets primär an prominenten politischen Einzelfiguren ausgerichteten Erscheinungsweise als eine Folge von ähnlichen und immer wiederkehrenden Motiven und Handlungen dar, die in der Retrospektive ein auffallend *kohärentes Gesamtbild* ergeben. Trotz der inhaltlich immer wieder leicht variierenden inhaltlichen Zielsetzungen, die in den nachfolgend skizzierten Ansätzen einer politischen Philosophie des Hindu-Nationalismus nicht zu übersehen sind, wird ungeachtet der Motivverschiebungen, die jeweils auch die veränderten politischen, ökonomischen und sozialen Rahmenbedingungen widerspiegeln, eine durchgehende Linie in der politischen Ideengeschichte erkennbar, die sich wie der berühmte rote Faden durch fast eineinhalb Jahrhunderte indischer Geschichte zieht. Immer wieder tauchen in diesem geistesgeschichtlichen Kontext ähnliche, wenn nicht analoge *religiöse Grundbegriffe, Symbole und mythische Vorstellungen* auf, die in ihrem historischen Verlauf immer direkter und nachhaltiger in den *politischen Raum* zielen und dort schließlich zu einer machtvollen politischen Integrationsideologie gerinnen, die sich für einen Teil der politischen Akteure zunehmend als wertnormatives und herrschaftslegitimierendes Modell empfiehlt. Dabei ist naheliegend, daß viele der nachfolgend nur skizzenhaft aufgezeigten politischen Grundlinien nicht nur auf die mehr oder weniger bekannten radikal-religiösen Vertreter des politischen Hinduismus zutreffen. Vielmehr lassen sich einige der inhaltlichen politischen und sozialphilosophischen Leitbilder auch bei *gemäßigten* politischen Denkern vorfinden, die sich mutatis mutandis zu den Vertretern einer säkularen Staatsordnung zählen lassen. Und selbst dort, wo die hinduistische politische Theorie später eine unverkennbar staatssozialistische Terminologie aufweist, läßt sich eine spezifische Aushöhlung bzw. Umformung dieser originär westlichen politischen Zielsetzungen im Sinne einer ideellen Adaption an die hinduistische Kultur konstatieren<sup>395</sup>.

<sup>394</sup> *Klimkeit* 1981, S. 13.

<sup>395</sup> So wird der Begriff des Marxismus im politischen Hinduismus mit dem Neologismus "*marksavada*" wiedergegeben, worunter dann ein *vada* (Heilsweg) wird, der die Erlangung von *moksha* (Erlösung) verspricht, vgl. hierzu den erhellenden Hinweis von *Klimkeit* ebd., S. 14.

Ein tiefergehendes Verständnis für die machtpolitische Virulenz eines zeitgenössischen Hindu-Fundamentalismus und der damit korrelierenden Ideologie kann folglich naheliegenderweise nicht auskommen ohne eine zumindest ansatzweise Referenz auf einige dieser konkreten *historischen* Dimensionen des radikalen politischen Hinduismus, so wie sie sich in einigen führenden politischen Vertretern des "Neo-Hinduismus" manifestiert. Der folgende Überblick auf einige seiner wichtigsten personalen Exponenten soll denn auch in erster Linie dazu dienen, zumindest die wichtigsten ideellen Traditionen eines radikalen, kulturelle Authentizität anstrebenden politischen Hinduismus zu veranschaulichen, da ohne diesen deskriptorischen Aufweis jeder Versuch einer politikwissenschaftlichen Theorie über einen hinduistischen Fundamentalismus notgedrungen im Stadium substanzloser *Ahistorizität* verbliebe. Daß es sich dabei allerdings wiederum nur um einen Überblick der wichtigsten Entwicklungslinien handeln kann, liegt auf der Hand.

### 3.1. B.C. Chatterji

Der geographische Ursprung des neuzeitlichen politischen Neo-Hinduismus läßt sich mit einiger Berechtigung in Bengalen ausmachen. Hier ist es vor allem *Bankim Chandra Chatterji (1838-1894)*, der zweifellos als einer der frühesten Repräsentanten eines *religiös geprägten indischen Nationalismus* angesehen werden kann. Anders als sein wichtigster sozialphilosophischer Vordenker *Ram Mohan Roy (1774-1833)*, der sich bei seinen Bemühungen im Rahmen des von ihm 1828 gegründeten "Brahmo Samaj" um eine Reform des Hinduismus intensiv westlichen Werten und dem Christentum zuwandte<sup>396</sup> und nur indirekt auf den politischen Raum zielte, bemühte sich Chatterji, die eigenen kulturellen Werte in offensiver Auseinandersetzung mit der Kultur der britischen Kolonialmacht zur Geltung zu bringen<sup>397</sup>. So verfolgte er mit seinen Schriften ganz bewußt die Entstehung eines eigenen hinduistischen Geschichtsbewußtseins und eines genuinen kulturellen Nationalstolzes und geht bereits zu dieser Zeit dazu über, die *Superiorität*

<sup>396</sup> Aufgrund der kolonialen Ausgangssituation ist hierbei vor allem die englische Variante des Protestantismus bedeutsam, vgl. ebd., S. 98

<sup>397</sup> *Stietencron* weist vollkommen zu Recht darauf hin, daß eine kollektive Identität, die im Sinne des Nationalismus auf den geographischen Begriff "Indien" rekurriert, bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein nur in "mythischem Kontext" existierte, Ders. 1995, S. 111 f.

des Hinduismus auch gegenüber fremden Kulturen hervorzuheben<sup>398</sup>. Im Fehlen eines historischen Bewußtseins von der Größe des Hinduismus sieht Bankim einen der wesentlichen Gründe für ein nur mangelhaft ausgebildetes nationales Bewußtsein. Diese Ausformung einer nationalen Identität erfolgt in der Konzeption Chatterjis jedoch weniger gegenüber der britischen Kolonialmacht, sondern der normative Aufweis dieser eigenen kulturellen Identität konkretisiert sich bereits ganz offen in Frontstellung gegenüber den indischen Moslems, die dieser als Tyrannen, Unterdrücker und Ausbeuter beschrieb<sup>399</sup>. Sein kämpferischer Hymnus *Bande Mataram*, offiziell zum ersten Mal anlässlich des indischen Nationalkongresses 1911 in Kalkutta intoniert, wurde 1948 sogar zur offiziellen Nationalhymne des Landes<sup>400</sup>. Doch die intendierte Neuinterpretation des Hinduismus beschränkte sich nicht nur auf die Etablierung eines zunächst bengalischen Kultur- und Nationalbewußtseins, das schließlich in der Folge in immer weiteren Landesteilen Indiens politische Resonanz fand, sondern sein Revisionismus umfaßte auch den Bereich der Religion selbst. Diese Suche nach den alten Fundamenten des Hinduismus war nach Auffassung von *Klimkeit* denn auch in erster Linie eng verbunden mit der Neudeutung des Dharma-Begriffes im Sinne einer beabsichtigten Entmythologisierung und "Reinigung" des Hinduismus von seinen abergläubischen Elementen<sup>401</sup>. Doch trotz dieser Kritik an einem gleichsam "geistig erstarrten" Hinduismus verkörpert sich für Chatterji die vollkommene Religion unter Berufung auf Krishna noch immer innerhalb des Hinduismus und repräsentiert das indische Land für ihn die "Muttergöttin" selbst.

Zusammenfassend läßt sich an dieser Stelle festhalten: Auch wenn Bankim noch über kein in sich geschlossenes politisches Programm verfügte, wie später nach ihm Aurobindo Ghose und Vivekananda, so lassen sich seine Kampagnen und historischen Romane aber doch zweifellos als die frühesten ideologischen Wegbereiter eines zunehmend radikalen und kämpferischen politischen Hinduismus deuten, der sich aus historischen Gründen schon früh aggressiv gegenüber dem Islam abzugrenzen suchte<sup>402</sup>.

---

<sup>398</sup> Auf Roys und Chatterdijis Neudeutung des Hinduismus, die bereits mehrfach Gegenstand von Untersuchungen war, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden, vgl. hierzu *Kopf, The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, 1979 sowie *King: True and Perfect Religion: Bankim Chandra Chatterjee's Reinterpretation of Hinduism*, in: *Religion* 7 (1977), S. 127-148.

<sup>399</sup> *Klimkeit* 1981, S. 115.

<sup>400</sup> *Ebd.*, S. 116.

<sup>401</sup> *Ebd.*, S. 102.

<sup>402</sup> In diesem Zusammenhang aber anzunehmen, daß dies "sicher ungewollt" geschah, wie *Klimkeit* meint, scheint mir nicht zutreffend zu sein, vgl. hierzu *Ders.*, *ebd.*, S. 113.

### 3.2. Dayananda Sarasvati und der Arya Samaj

Eine erste nennenswerte organisatorische wie auch ideelle Akzentuierung des radikalen politischen Hinduismus erfolgte schließlich durch den aus Nordwest-Indien stammenden Philosophen *Dayananda Sarasvati* (1824-1883), der 1875 die radikale, von Brahmanen dominierte politische Reformbewegung des *Arya Samaj* (Gemeinschaft der Arier) gründete. Die Organisation verstand sich selbst als eine Art Prototyp einer in der Zukunft zu verwirklichenden neuen hinduistischen Gesellschaft, in der es idealiter nur noch "Edle" (Aryas) in dem Sinne geben sollte, daß diese eine zur geistigen Führung berufene Bruderschaft darstellen, wobei allerdings konzeptuell unklar bleibt, wer denn dann noch geführt werden solle bzw. müsse<sup>403</sup>. Sarasvati, der in in der indischen Historiographie vereinzelt auch als "indischer Luther" auftaucht<sup>404</sup> oder als "*Chefarchitekt aller sozio-religiösen Reformbewegungen Indiens*" bezeichnet wird<sup>405</sup>, berief sich bei der Propagierung seiner Vorstellungen in idealistisch-romantisierender Perspektive auf altgeschichtliche hinduistische Heldengestalten und Mythen. Auch wenn man den Arya Samaj im engeren Sinne nicht als politische Organisation bezeichnen kann, hatte sein Wirken aber zweifellos folgenschwere politische Konsequenzen, die in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer dramatischen Zunahme der sogenannten kommunalistischen Unruhen führten, an denen die Organisation mit ihrer militanten und konfliktorientierten Ideologie einer "Re-Hinduisierung" maßgeblichen Anteil hatte<sup>406</sup>. Den nachhaltigsten Einfluß hatte die Gruppierung seinerzeit in der Folge in Punjab, wo sie sich zunächst besonders gegen die dort verbreitete Missionspolitik der Christen, später aber vornehmlich gegen die der Moslems wandte und selbst mit einer eigenen umfangreichen aggressiven Missionstätigkeit in Form von Massenbekehrungen begann<sup>407</sup>.

Die Anhänger und Mitglieder des Arya Samaj rekrutierten sich zunächst primär aus den oberen und gebildeten Kasten, die in vielen Fällen westliche Schulbildung absolviert hatten und eine umfassende "Modernisierung" des volkstümlichen Hinduismus anstrebten. Später fanden aber infolge der zum Teil recht erfolgreichen Missionierung zunehmend auch kastenlose Hindus Zugang zu der Reformbewegung. Der Arya Samaj interpretierte den Hinduismus dezidiert auf der Grundlage der *Veden*, nicht zuletzt des-

---

<sup>403</sup> *Ebd.*, S. 182.

<sup>404</sup> *Varma* 1980, S. 55; sowie *Purohit*, in: *Pantham/Deutsch* 1986, S. 53.

<sup>405</sup> *Purohit*, *ebd.*, S. 53.

<sup>406</sup> *Wagner* 1992, S. 64.

<sup>407</sup> *Klimkeit* 1981, S. 195.

halb, um dem theologisch-religiösen Gewicht der Bibel und dem Koran eine annähernd gleichwertige skriptorische Grundlage entgegensetzen zu können<sup>408</sup>. Auch definierte die Reformvereinigung die hinduistische Kastenordnung neu, indem sie die Stellung des Individuums darin nicht mehr qua Geburt, sondern durch seine persönliche Leistung festgelegt wissen wollte. Weitere, explizit in den politischen Bereich hineinreichende Forderungen waren der Schutz der heiligen Kühe, die Förderung des Hindi als verbindliche Unterrichts- und Amtssprache an indischen Schulen und Behörden sowie die provozierend gegen die britische Kolonialmacht gerichtete Forderung nach "swaraj" (Selbstregierung der Hindus), die sich nicht zuletzt deutlich aus der naturrechtlich fundierten, staatstheoretischen Tradition Westeuropas herleitete<sup>409</sup>.

Durch seine spezifische religiöse und sozialpolitische Programmatik, die bekannt wurde als die "Zehn Prinzipien des Arya Samaj"<sup>410</sup>, formierte sich die Gruppierung zum ersten relevanten Kristallisationskern für eine ganze Reihe nachfolgender radikaler Strömungen innerhalb des Hinduismus, als deren kleinster gemeinsamer Nenner sich ein dezidiert anti-christliches und anti-islamisches Bewußtsein ausmachen läßt. Andererseits gründeten Aktivisten des Arya Samaj zu Beginn des 20. Jahrhunderts selbst neue sektenähnliche Unter- und Nebenorganisationen, z.B. die 1909 ins Leben gerufene "All-India-Shuddi-Sabha", um Moslems, Sikhs und Christen, die früher angeblich selbst einmal Hindus gewesen seien, durch entsprechende religiöse "Reinigungsrituale" wieder zum Hinduismus zurückzuführen. Noch im selben Jahr wurde auch die "All-India-Hindu-Sabha" ebenfalls von Mitgliedern des Arya Samaj gegründet. Auch sie definierte sich als allindische Organisation zur Verteidigung des Hinduismus und bezeichnete sich selbst sogar als Konkurrentin der 1885 gegründeten Kongreßbewegung<sup>411</sup>. Die durch diese militanten hindu-nationalistischen Bewegungen geschürten "kommunistischen" Unruhen führten dann vor allem in Nordwest-Indien zu einer weiteren ethnisch-religiösen Separation gegenüber den Moslems, die als Reaktion hierauf ihrerseits zum Teil militante politische Interessenorganisationen gründeten, wie z.B. die 1906 gegründete "Muslim League"<sup>412</sup>. Der von Dayananda Sarasvati gegründete Arya Samaj kann deshalb mit einiger Berechtigung durchaus als der früheste organisatorische Vorläufer des Hindu-Fundamentalismus in Indien angesehen werden, wenngleich sein Wirkungskreis noch immer relativ beschränkt blieb<sup>413</sup>. Der Arya Samaj ist deshalb durchaus als

---

<sup>408</sup> Wagner 1992, S. 63.

<sup>409</sup> Purohit 1986, S. 63.

<sup>410</sup> Ebd., S. 63.

<sup>411</sup> Wagner 1992, S. 64.

<sup>412</sup> Vgl. Voll 1989, S. 61 ff.

<sup>413</sup> Purohit 1986, S. 66; Gold 1991, S. 534.

organisatorischer Prototyp des politischen Neo-Hindusismus anzusehen, der mit seiner, auf religiöse Distinktion ausgerichteten Akzentuierung althinduistischer Vorbilder und Symbole zur ersten mächtigen Triebfeder eines religiös vermittelten Nationalismus wurde.

### 3.3. Swami Vivekananda und Aurobindo Ghose

Auch wenn sich bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts die ersten politischen und kulturellen Bestrebungen hinsichtlich einer grundlegenden radikalen Reform des Hinduismus feststellen lassen, so blieb es historisch doch dem Wirken von *Swami Vivekananda* (1863-1902) und *Aurobindo Ghose* (1872-1950) vorbehalten, eine umfassende pan-indische Ideologie eines religiös-politischen Neo-Hinduismus hervorgebracht zu haben<sup>414</sup>.

Vor dem Hintergrund seiner Begegnung mit dem Mystiker Ramakrishna (1836-1886), die ihn später zum wichtigsten Begründer der *Ramakrishna-Mission* machen sollte, wandte sich *Vivekananda* vehement gegen eine Modernisierung der hinduistischen Gesellschaft nach europäischen Maßstäben und entwickelte stattdessen die Fundamente einer eigenen religiösen Theorie des Nationalismus. Nach seiner Auffassung mußte ein indischer Nationalismus, der Indien als "heiliges Land" konzeptualisiert, gleichsam "organisch" auf sein religiöses Erbe zurückgreifen, da erst eine solche Rückbesinnung auf die Tradition eine dauerhafte Basis dieses Nationalismus konstituieren. Dabei ging *Vivekananda* explizit von der missionarischen Annahme aus, daß der Hinduismus die vollkommenste und umfassendste aller Weltreligionen darstelle<sup>415</sup> und kritisierte deshalb bereits scharf die "Verwestlichung" des indischen Lebens: *"Wir müssen unserer eigenen Natur gemäß wachsen. Vergeblich ist das Bemühen, sich so zu verhalten, wie es fremde Gesellschaften tun... Gott sei Dank ist es unmöglich, ... daß wir in die Verhaltensformen anderer Nationen eingezwängt werden. Ich verurteile nicht die Institutionen anderer Völker. Sie sind für jene gut, aber nicht für uns ... Wir mit unseren Traditionen... können natürlich nur unseren eigenen Weg gehen ... wir können nicht Westler werden, deshalb*

---

<sup>414</sup> Rothermund 1965, S. 25.

<sup>415</sup> Diese Auffassung vertrat er auch anlässlich des "Weltparlaments der Religionen" 1893 in Chicago, vgl. *Klimkeit* 1981, S. 274.



*ist es nutzlos, den Westen zu kopieren. Sobald Du die Westler nachahmst, wirst Du sterben, denn Du hast kein eigenes Leben mehr in Dir*<sup>416</sup>.

Diese primär religiöse Begründung der nationalen wie geistig-kulturellen Reformbestrebungen eines selbstbewußt gewordenen Hinduismus im Rahmen einer zunehmend *politisch interpretierten Vedanta-Philosophie*<sup>417</sup> mußte jedoch geradezu zwangsläufig den Widerstand der nicht-hinduistischen Religionsgemeinschaften (vor allem aber der moslemischen hervorrufen), da sie in dieser Konzeption, die eben eine exklusiv hindu-nationalistische und weniger eine staatstheoretische war, nicht berücksichtigt wurden<sup>418</sup>. Die Radikalisierung und Politisierung auch des religiösen Lebens, die sich aus diesem "mystischen Militarismus" (Varma) des Hindu-Nationalismus ergab, war denn auch bereits Ende des 19. Jahrhunderts ein dominierendes Element der politischen Kultur Indiens.

Eine weitere inhaltlich-ideologische Ausformung im Sinne einer Radikalisierung erfuhr die politische Vedanta-Philosophie durch das Wirken des frühen *Aurobindo Ghose*. Auch wenn die Zeit, in die sein politisches Wirken maßgeblich fällt, nur die Jahre zwischen 1905 bis 1909 umfaßt, gingen von seinen Romanen, Schriften und Ansprachen weitere ideologische Impulse aus, die hinsichtlich ihrer Reichweite jene von Vivekananda noch übertrafen. Auch Aurobindo plädierte, in enger Anlehnung an sein Vorbild *Bankim Chatterji* für das Prinzip des indischen Territoriums als "göttliche Mutter", doch konnten Befreiung von kolonialer Vorherrschaft und nationale Unabhängigkeit für Aurobindo letztlich nur erfolgreich sein durch ein kompromißloses gewaltsames Vorgehen gegen "das Fremde", und nicht allein in der spirituellen Rückbesinnung auf einen als superior verstandenen Hinduismus. Zwar ist notwendigerweise auch sein Nations-Begriff letztlich europäischer Provenienz, doch begründet und erweitert er ihn im hinduistischen Sinne durch eine religiös-symbolische Aufladung, die wiederum in Anlehnung an eine Idee von Bankim konkret die Rolle einer neuer geistig-politischen Elite hervorhebt: Politischen "Samyasin" fiel in dieser Theorie nicht nur die Aufgabe der nationalen Selbstfindung und Befreiung Indiens zu, sondern letztlich gar die

---

<sup>416</sup> Zit. in *Klimkeit*, ebd., S. 276.

<sup>417</sup> Vgl. zur Vedanta-Philosophie auch den grundlegenden Aufsatz von *Rüstau* 1992, die darin m.E. aber die weitreichenden politischen Implikationen dieser Theorie krass unterschätzt, vgl. Dies.: Vivekananda und die Advaita-Vedanta-Philosophie, in: *aal* 1992, S. 221-231. Auch *Varma* verharmlost in letzter Konsequenz die Folgen seines Wirkens, wenn dieser konstatiert: "*Vivekananda upheld that a strong and lasting nationalism could be build only on a religious basis. But he cannot be charged with sectarianism or communalism*", Ders. 1980, S. 121.

<sup>418</sup> *Rothermund* 1965, S. 41.

"Aryanisierung der Welt"<sup>419</sup>. Doch deren eigentliche Mission ist es nach Aurobindos Verständnis, die göttlichen Kräfte, die im indischen Volk schlummern (arya saktis), scharf abzugrenzen gegen die barbarischen, nicht-hinduistischen Kräfte (mleccha saktis). Bei der Betonung der spezifischen Natur eines hinduistischen Nationalismus knüpft Aurobindo dabei an den Begriff der "svabhava" an, worunter eine *von Natur aus gegebene, eigene Wesenheit* zu verstehen ist. Wurde diese Konzeption religionshistorisch bisher so verstanden, daß sie nur innerhalb der Kastenordnung oder einen spezifischen individuellen Lebensabschnitt Verwendung fand, überträgt nun Aurobindo in der Folge diesen Begriff von der "eigenen Ordnung" erstmals dezidiert auf die politische Sphäre und legitimiert so apriori das "heilige Wesen" des induistischen Nationalismus<sup>420</sup>.

Dieser auf Distinktion angelegte Anspruch *religiös-kultureller Authentizität* bildete in der Folge neben dem Verlangen nach nationaler Unabhängigkeit und wirtschaftlicher Autonomie (swadeshi) eine von drei zentralen Grundlagen, auf denen sich der politische Neo-Hinduismus Ende des 19. Jahrhundert konstituieren konnte. Während die Aspekte der religiösen, sozialen und ökonomischen Reform, die innerhalb der Vedanta-Philosophie ebenfalls eine wichtige Rolle spielten, für die Nachfolger Vivekanandas und Aurobindos tendenziell an Bedeutung verloren, trifft dies für die *politischen Implikationen* ihres religiösen Nations-Verständnisses nicht zu: Kulturelle Überfremdung und wirtschaftliche Expropriation wurden in diesem Sinne als parallel einhergehende Manifestationen eines kolonialen Imperialismus verstanden, dem die *konstruierten* "Fundamente" eines vorgeblich authentischen und *einheitlichen* Hinduismus gegenübergestellt wurden, an die auch die heutige hindu-fundamentalistische Bewegung selektiv noch immer konzeptuell anknüpft. Vor diesem hier nur kurz skizzierten Hintergrund erscheint es denn auch plausibel, wenn man unter dem Aspekt ihrer Wirkungsgeschichte neben Sarasvati auch Vivekananda und Aurobindo zu den maßgebenden historischen Architekten dieses frühen hinduistischen Fundamentalismus rechnet, der bereits in dieser Form zweifellos als ein Resultat der Modernität zu deuten ist.

*Frykenberg* faßt diese Entwicklung denn auch treffend zusammen, wenn er hinsichtlich der diesbezüglichen ideengeschichtlichen Kontinuität konstatiert: "*Indeed each new movement became more and more fundamentalistic with each new generation, earlier movements successively spawning movements each of which was more extreme and fundamentalistic than what have gone on before. There is a lineage of descent from Brahma Samaj, founded by Raja Ram Mohan Roy and built around a rediscovered and*

---

<sup>419</sup> Zit. in *Klimkeit* 1981, S. 122.

<sup>420</sup> Ebd., S. 129.

*reconstituted religion of a universal "Brahma" as based upon the original Smriti and Sruti texts of the Vedas, down through the Dharma Sabha, Vibuti Sangam, Prarthana Samaj, and Nagari Pracharini Sabha to the founding of the Arya Samaj by Dayanand, the Ramakrishna (Vedanta) Society by Vivekananda, the Hindu Mahasabha by Savarkar, and the Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) by Hedgewar.*"<sup>421</sup>

### 3.4. B.G. Tilak und der Ganapati-Kult

Ein weiteres Beispiel dafür, wie religiöse Gefühle neu intensiviert und dann erfolgreich politisch instrumentalisiert werden können, läßt sich auch vortrefflich an der Person *Bal Gagandhar Tilak* (1856-1920) aufzeigen, der als einer der bedeutendsten Akteure des indischen Unabhängigkeitskampfes zunächst in Maharashtra und später in ganz Indien angesehen werden kann. Tilak bestritt von Beginn seiner politischen Karriere an vehement die Legitimation der kolonialen Herrschaftsausübung der Briten und kämpfte ähnlich wie vor ihm Dayananda Saraswati auf der Basis eines superioren Selbstverständnisses der hinduistischen Religionsphilosophie im globalen Maßstab<sup>422</sup> für die Etablierung eines unabhängigen und ausdrücklich hinduistisch geprägten Indien (swaraj). Tendenziell in noch höherem Maße als dieser, verdankte auch Tilak seine Popularität der Tatsache, daß er erfolgreich auf volkstümliche religiöse Anschauungen in breiten Bevölkerungsschichten anspielte<sup>423</sup>, was ihm primär dadurch gelang, daß er die in Maharashtra populären Ganapati- oder Ganesha-Feste ihres rein religiösen Gehaltes entkleidete und sie für betont politische Zwecke umfunktionierte. Ganapati hat als Sohn Shivas in den Schriften des Hinduismus wie auch in den volkstümlichen religiösen Vorstellungen allein deshalb eine gewisse exponierte Symbolstellung, da er Weisheit, Freude und Reichtum verkörpert<sup>424</sup>. Wie jeder bedeutenden Hindu-Gottheit, wurde auch ihm ein jährlicher Feiertag gewidmet. Tilak veränderte nun durch seine radikale Rhetorik die traditionelle Erscheinungsform dieses Festes, indem er wieder verstärkt dessen dezidiert hinduistischen Charakter herausstellte. So wurden beispielsweise die Texte der religiösen Lieder, die anlässlich des Ganapati-Festes gesungen wurden, durch den Einfluß Tilaks deutlich militanter und bekamen so nicht nur eine anti-kolonialistische, sondern

<sup>421</sup> Frykenberg, *Accounting for Fundamentalisms in South Asia*, 1994, S. 601.

<sup>422</sup> Inamdar, in: *Pantham/Deutsch* 1986, S. 112.

<sup>423</sup> *Klimkeit* 1981, S. 228.

<sup>424</sup> Vgl. *Schneider*, *Einführung in den Hinduismus*, 1989, S. 154.

auch eine unübersehbar anti-moslemische Komponente<sup>425</sup>. So wurden ganz bewußt in provozierender Absicht die Routen der hinduistischen Prozessionen an Moscheen vorbeigeführt, um deren religiösen Frieden zu stören, so daß wieder verbreitete "kommunalistische" Unruhen die Folge waren. Die politische Funktion des Ganapati-Festes lag für Tilak also explizit darin, durch dessen populistische Instrumentalisierung die Konturen einer eigenen hinduistischen Identität stärker hervortreten zu lassen und so eine übergreifende hindu-nationalistische Identität zu erzeugen, auf dem ein schon damals deutlich antizipierter eigener Staat der Hindus letztlich erst aufbauen kann.

Auch die historisierende Glorifizierung der hinduistischen Vergangenheit in personalisierter Form am Beispiel des Fürsten Shivaj (1627-1680), eines bedeutenden hinduistischen Königs, der es vermocht hatte, für eine gewisse Zeit die islamische Hegemonie über das Dekkan-Hochland militärisch zu brechen, gehört in diesen Kontext von politischer Indienstnahme symbolischer Chiffren<sup>426</sup>. War dieser nationalistische Rekurs auf Shivaj zunächst nur auf die Region Maharashtra beschränkt, so gelang es Tilak später, ihn zu einer dominierenden Symbolfigur der pan-hinduistischen Bewegung zu stilisieren, wobei er auch Kontakte zu eher regional ausgerichteten Nationalisten wie Lala Lajpat Rai (1865-1928) im Punjab und Bipin Chandra Pal (1858-1932) in Bengalen fand<sup>427</sup>. Obwohl Tilak auch eine Zeit lang eine bedeutende Rolle innerhalb der offiziellen Trägerorganisation der Nationalbewegung, dem *Indian National Congress*, spielte<sup>428</sup>, läßt sich sein eigentlicher politischer Erfolg aber eher an seinem individuellen Wirken messen. Tilak begriff sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich nicht als Theoretiker, sondern eher als traditionalistisch motivierter Aktivist, dessen Wertschätzung insbesondere Formen der körperlichen Ertüchtigung und Kampfesbereitschaft wie Fechten und Ringen galt - was auch in der Folgezeit zusammen mit der Wertschätzung individueller Disziplin ein kontinuierliches Kennzeichen militanten Hindutums werden sollte<sup>429</sup>. Diese programmatische Beschränkung, zu der allenfalls noch der Kampf für ein hinduistisch geprägtes Bildungs- und Erziehungswesen zu addieren ist<sup>430</sup>, läßt es denn auch gerechtfertigt erscheinen, Tilak weniger als indischen Staatstheoretiker zu definieren, denn als einen populistisch agierenden "Apostel der Gewalt"<sup>431</sup>, der sein Ziel eines hin-

---

<sup>425</sup> Wagner 1992, S. 67.

<sup>426</sup> Klimkeit 1981, S. 228; Wagner 1992, S. 68.

<sup>427</sup> Klimkeit, ebd., S. 229; zur politischen Theorie B. C. Pals vgl. auch Kedourie 1970, S. 338 ff.

<sup>428</sup> Vgl. hierzu ausführlich Varma 1980, S. 204.

<sup>429</sup> Vgl. Klimkeit 1981, S. 231; für den RSS vgl. Andersen/Damle, *The Brotherhood in Saffron*, 1987, S. 90 f.

<sup>430</sup> Klimkeit, ebd., S. 236.

<sup>431</sup> Ebd., S. 241.

duistischen Zusammengehörigkeitsgefühls (Sanghatan) vorrangig mit den Mitteln religiös motivierter Gewalt zu erreichen suchte. Auch wenn eine sechsjährige Haftstrafe, zu der er im Jahre 1906 von den Briten verurteilt wurde, den öffentlichen Einfluß von Tilak bis zu seinem Tode doch erheblich reduzierte, begründete sein theoretisch amalgamierter nationalistischer Aktivismus<sup>432</sup> einen weiteren wichtigen programmatischen Schritt bei der Herausbildung einer militant hinduistischen Geisteshaltung, die schließlich später bei V.D. Savarkar voll zum Durchbruch kommen sollte.

### 3.5. V.D. Savarkar und der Hindu Mahasabha

Der einflußreichste und bedeutendste Ideologe des militanten Hinduismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war zweifellos der ebenfalls aus Maharashtra stammende *Vinajak Damodar Savarkar* (1883-1966). Bei ihm läßt sich die weitestgehende theoretische Akzentuierung eines radikalen indischen Nationalismus konstatieren, dessen intransigente staatstheoretische und sozialphilosophische Implikationen konflikthaft bis in die Gegenwart hineinreichen, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird. Es erscheint deshalb adäquat, diese Sozial- und Staatstheorie Savarkars, die unter dem programmatischen Oberbegriff des "*Hindutva*" subsumiert wird, etwas detaillierter darzustellen.

Savarkar wurzelte in einem geistesgeschichtlichen Umfeld der alten Geheimbünde des westlichen Dekkan-Hochlandes, die traditionell gegen den moslemischen, später aber auch gegen den christlichen Kultureinfluß kämpften<sup>433</sup>. Schon in seinen Jugendjahren gründete Savarkar eine eigene Geheimgesellschaft, die "Union der Freunde" (Mitra Mela), die im Jahre 1900 umbenannt wurde in "Neue Indien-Gesellschaft" (Abhinava Bharat Society) und die programmatisch für die gewaltsame Befreiung Indiens von der Kolonialmacht England eintrat<sup>434</sup>. Savarkar, der von 1906-1910 in England lebte und dort auch in seinen politischen Auffassungen von den staatstheoretischen Ideen seines Gastgeberlandes nachhaltig beeinflusst wurde, beteiligte sich dort schließlich an einem politisch motivierten Attentat und kam infolge der damit zusammenhängenden Verurteilung bis 1922 als Verbannter auf die Andamanen, und verblieb dann danach noch bis 1937 in indischer Haft. Bereits während seiner Verbannung auf den Andamanen verfaßte Savarkar jene kleine theoretisch-polemische Abhandlung, die in der Folge bis

---

<sup>432</sup> *Pantham/Deutsch*, Political Thought, 1986, S. 115.

<sup>433</sup> *Rothermund* 1965, S. 43.

<sup>434</sup> *Klimkeit* 1981, S. 243.

heute zu einer einflußreichen Programmschrift des politisch radikalen Hindutums werden sollte: "*Hindutva*" (1923) (in der englischen Übersetzung "Essentials of Hindutva"). Auch in den darauffolgenden Jahren der Haft auf dem indischen Festland verfaßte Savarkar zwar noch eine ganze Reihe weiterer Schriften, von denen aber allenfalls jene mit dem Titel "*Who is a Hindu?*" noch eine größere Verbreitung finden sollte. In beiden Schriften - "*Hindutva*" und "*Who is a Hindu?*" entwickelt Savarkar eine stringente politische Theorie des Hinduismus, die jener seines großen ideellen Gegenspielers Mahatma Gandhi (1869-1948) in vielerlei Hinsicht diametral entgegengesetzt war (vgl. hierzu das folgende Kapitel). Wo Gandhi seinen Anhängern in klassischer pazifistischer Tradition absolute Gewaltlosigkeit als Mittel des politischen Konflikts lehrte, rekurrierte Savarkar methodisch diesbezüglich auf eine revolutionäre, in diesem Sinne "gerechte Gewalt" (righteous violence)<sup>435</sup>, die allerdings nicht nur das Erreichen der staatlichen Unabhängigkeit intendierte, sondern mit der Etablierung eines originären Hindu-Staates gleichzeitig auch auf die Suspendierung aller säkularen Staats- und Verfassungsstrukturen im Sinne einer theokratischen Herrschaft abzielte.

Die staatstheoretischen Überlegungen Savarkars orientierten sich dabei im wesentlichen an drei ideologischen Leitbegriffen, die bei ihm terminologisch als "*rashtra*" (gemeinsames heiliges Land), "*jati*" (Einheit des Volkes) und "*sanskriti*" (gemeinsame Kultur) bezeichnet werden<sup>436</sup>. Das "gemeinsame Land" der Hindus (Hindu-Rashtra) ist nach Savarkars Definition der gesamte als "heilig" verstandene geographisch-kulturelle Raum (Punjabhumi) zwischen dem Himalaya und der Spitze Südindiens, sowie in Ost-West-Richtung zwischen dem Indus (heute Pakistan) und der Gangesmündung (heute Bangladesh). Das politische Vorbild dieser im übrigen auch dezidiert monarchistische Strukturelemente enthaltenden Staatstheorie war für Savarkar denn auch bezeichnenderweise das hinduistische Königtum von Nepal.

Als zweites konstituierendes Element seiner Theorie des "*Hindutva*" scheint der Begriff des homogenen Volkes auf. Derjenige Personenkreis, der nach Savarkars Definition als exklusiver "Vollbürger" eines noch zu schaffenden "Hindustan" gelten kann, wird durch scharfe ethnische Distinktion abgegrenzt. So enthält der Begriff des "*jati*" nicht nur einen radikalen theokratisch-religiösen Aspekt, sondern impliziert zusätzlich über das Distinktionsmerkmal der überlegenen *Rasse* ein hier in der Tat faschistisches Verständnis von Nation, das sich analog zu den ideologischen Vordenkern des deutschen

---

<sup>435</sup> *Ebd.*, S. 246.

<sup>436</sup> Vgl. *Varma* 1980, S. 390; sowie *Klimkeit*, *ebd.*, S. 247.

Nationalsozialismus auf ein explizit "arisches Erbe" beruft<sup>437</sup>. Die innerhalb dieses klar abgegrenzten Raumes existierende rassische Superiorität der Hindus ist für ihn in ideologischer Hinsicht eine nicht hinterfragbare Tatsache<sup>438</sup>. Von dieser gedanklichen Prämisse rassistischer Superiorität ist es dann nicht mehr weit zu jener aktuellen gedanklichen Entwicklung, die eine "Heimholung" verlorengegangenen "heiligen Bodens" (Pakistan) ebenso intendiert wie eine mögliche Deportation angeblich illoyaler indischer Moslems nach Pakistan.

Die dritte Dimension des Hindutva-Konzepts ist für Savarkar über den Begriff der Hindu-Kultur (Hindu-Samskriti) vermittelt. In diesem Sinne stellt er die Frage "Who is a Hindu?" nicht nur in religiöser und ethnischer Hinsicht, sondern problematisiert die Identität der Hindus in einem weiteren kulturellen Reflektionskontext: *A Hindu means a person who regards this land of Bharatvarsha, from the Indus to the Seas, as his Fatherland as well as his Holyland, that is the cradle land of his religion*<sup>439</sup>. Ausgehend von der Antizipation einer auch ideengeschichtlich-philosophischen Superiorität des Hinduismus, der die Veden als distinktive religiöse Grundlage ebenso einschließt wie kurzerhand die religiösen Überlieferungen der Buddhisten, Jainas und Sikhs, gehört für Savarkar insbesondere auch die Sanskrit-Sprache zum Wesenskern einer so verstandenen hinduistischen Kultur. Er war insofern der erste politische Denker in diesem Jahrhundert, der sich vehement für die großräumige Verbreitung des Hindi einsetzte, die nach diesem Verständnis als die direkteste aus dem Sanskrit entwickelte linguistische Form zur verbindlichen Nationalsprache Indiens (rashtrabhasa) weiterentwickelt werden müsse<sup>440</sup>. Sprachpolitisch leitet sich daraus für ihn auch die radikale Forderung ab, das Hindi von allen englischen und persischen Fremdwörtern zu "säubern". Für Urdu als eigenständige Sprache im Norden Indiens dürfe nach Savarkars Auffassung deshalb auch kein Platz mehr sein.

Die von ihm in dieser Form theoretisch konzipierte Hindu-Theokratie im Rahmen seiner umfassenden Hindutva-Ideologie hat seine primäre programmatische Plattform schließlich in der 1933 gegründeten und aus der Sezession von der Kongeß-Partei hervorgegangenen radikalen Partei *Hindu Mahasabha* gefunden, zu deren führender Gestalt er bereits 1938, also ein Jahr nach seiner Haftentlassung avancierte. Diese für indische

---

<sup>437</sup> Ich habe die im vorliegenden Forschungskontext prinzipiell problematische Rubrizierung unter den "Faschismus"-Begriff bereits an anderer Stelle erörtert (vgl. Kap. 1.7.). Im Falle der politischen Ideologie von *Savarkar* halte ich eine kritische Erörterung unter diesem ideengeschichtlichen Aspekt jedoch für gerechtfertigt.

<sup>438</sup> *Klimkeit* 1981, S. 250.

<sup>439</sup> Savarkar, *Hindutva*, zit. in *Varma* 1980, S. 389.

<sup>440</sup> *Klimkeit* 1981, S. 251.

Verhältnisse vergleichsweise kleine Partei verfolgte das Ziel, eine umfassende sozio-politische Lebensordnung im hinduistischen Sinne durchzusetzen, die explizit auch repressive polizeiliche Maßnahmen gegenüber den Herrschaftsunterworfenen vorsah und in durchaus totalitärer Absicht beabsichtigte, nicht nur für das "weltliche Wohlergehen" (abhyudaya), sondern auch für "geistliches Glück" (nihsreyas) zu sorgen<sup>441</sup>. Symbolisch kommt dieses Bestreben nach dem perfekten Staat auch in einer von Savarkar konzipierten Flagge zum Ausdruck, die das alte heilige Hindu-Zeichen "Om" enthält. Savarkar versteht darunter in politischer Auslegung und Erweiterung der hinduistischen Ontologie in Anlehnung an die Vedanta-Philosophie von Vivekananda eine alle Hindus umfassende Gemeinschaft, mit der sich das Individuum schließlich im Stadium der Befreiung und Erlösung vereinigt: *"Die Einheit des Individuums mit dem Ganzen des Hindutums, mit dem Reich, dem Volk und dem Land, erscheint als höchste religiöse Zielsetzung, ja als Erlösung, die damit zu einer diesseitigen Aufgabe, nationalen Aufgabe wird. Das Hindutum selbst wird zu einer umfassenden und absoluten Größe"*<sup>442</sup>. Daß sich diese intendierte Einheit des idealen Hindu-Staates nach Savarkars Auffassung, der sich hier ausdrücklich auf den historischen hinduistisch-moslemischen Gegensatz bezieht, letztlich nur durch reaktive Gewaltanwendung gegenüber den moslemischen "Erzfeinden" erkämpfen läßt, ist für Savarkar dabei ein zentraler Aspekt seines theokratischen Staatsverständnisses, das im Sinne einer bewußt polarisierenden Identitätskonstruktion selektiv auf Elemente der religiös-kulturellen Tradition zurückgreift und diese schließlich zu einer militanten politischen Integrationsideologie umfunktioniert.

### **3.6. Exkurs II: Gandhis Beitrag zur religiös-traditionalen Legitimierung des indischen Nationalismus**

Ein historischer Aufweis über die maßgebenden Theoretiker eines religiösen radikal-hinduistischen Nationalismus kann m.E. nicht völlig über jene wohl prominenteste Person der neueren indischen Geschichte hinweggehen, deren politisches Wirken eine ganz zentrale Stellung im Spannungsfeld zwischen kulturellem Traditionalismus und modernem Nationalismus inne hatte: *Mahatma Gandhi*. Auch Gandhi war in gewisser Hinsicht zweifellos ein "Radikaler", auch wenn sich seine politischen Agitationsformen

---

<sup>441</sup> *Ebd.*, S. 253.

<sup>442</sup> *Ebd.*, S. 254.



bekanntermaßen vollkommen dem Prinzip der Gewaltlosigkeit (Ahimsa) unterordneten. Auch wenn hier nicht auf die komplexen politischen Implikationen der Philosophie Gandhis im Detail eingegangen werden kann, so sind sie im vorliegenden Untersuchungskontext insgesamt doch insofern relevant, als auch die damit verbundene und von Gandhi inaugurierte politische Symbolik dazu geeignet war, in der hinduistischen Bevölkerung im Rahmen des indischen nation-building spezifische religiöse Erwartungen zu evozieren und sie so für den Zweck des anti-kolonialen Befreiungskampfes zu instrumentalisieren. Auch Gandhi formulierte insofern gleichermaßen *religiöse wie politische Ansprüche*, wie sie die extremen Hindu-Nationalisten auf den ersten Blick ganz ähnlich formulierten. Und auch wenn sich seine politischen Ideen in einigen zentralen inhaltlichen Aspekten und primär natürlich in der politischen Praxis von jenen unterschieden, so läßt sich andererseits mit *Dumont* doch konstatieren, daß Gandhis politische Philosophie und Praxis letztlich auf eine Synthese des Reformers Gokhale und des Extremisten Tilak hinauslief und er so in letzter Konsequenz doch ganz erheblich zu einer *religiösen Legitimierung der politischen Nation* im Sinne eines reformierten "hinduisierten" Indiens beigetragen hat<sup>443</sup>.

*Rothermund* konstatiert denn auch zutreffend, daß Gandhis Bewegung durchaus *chiliastische Züge* trug<sup>444</sup>, auch wenn sie sich gegenüber einer "echten" chiliastischen Verheißung dadurch unterschied, daß Gandhis politische Botschaft erklärtermaßen auf die innere Erneuerung des einzelnen Hindu abzielte und sich nicht - wie etwa bei Savarkar - exklusiv auf eine imaginierte "hinduistische Gemeinschaft" bezog<sup>445</sup>. Dennoch ging auch Gandhi im Laufe seines Wirkens zunehmend von der Überzeugung aus, daß der Hinduismus prinzipiell die beste aller Religionen sei und bezog sich in diesem Wirkungs- und Deutungskontext immer wieder auf die "ewig gültigen Prinzipien des Hinduismus". Zu seinen bekannten Forderungen nach *Swaraj* (persönliche und politische Selbstherrschaft) und *Satyagraha* (Beharren auf der Wahrheit) kam schließlich die weitaus problematischere Forderung nach *Ramraj* hinzu (verstanden als die Herrschaft des Gottes Rama). Auch wenn Gandhi dies ausdrücklich so verstand, daß *Ramraj* ja nicht *Hindu-Raj* bedeute, mußte für viele indische Moslems dieses Ziel letztlich doch inakzeptabel bleiben, da sie zu Recht erkannten, daß Gandhis religiös-politisches Denken letztlich doch tief in der hinduistischen Tradition wurzelte. Gandhis dezidierte *Instrumentalisie-*

<sup>443</sup> Vgl. *Dumont* 1976, S. 378 f.

<sup>444</sup> Vgl. *Rothermund* 1965, S. 95 f, 113 ff, 241. In der Einschätzung des Autors, daß Gandhis Ideen "nicht eigentlich traditionalistisch" ausgerichtet seien (S. 241), sehe ich allerdings einen Widerspruch zu seiner Bezeichnung Gandhis als "chiliastischem Führer".

<sup>445</sup> Ebd., S. 241.

*rung religiöser Symbole und hinduistischer Mythen* im Rahmen der anti-kolonialen politischen Agitation förderte deshalb ungewollt und entgegen seiner eigenen universalistischen Intentionen in letzter Konsequenz eben doch die Distinktion zwischen Hindus und indischen Moslems (so etwa durch sein nachdrückliches Eintreten für den Schutz der heiligen Kühe, um hier nur ein Beispiel anzuführen). Auch der mit dieser religiösen Legitimierung des indischen Nationalismus einhergehende dezidierte ökonomische und kulturelle *Anti-Modernismus* war dazu angetan, viele modern eingestellte Moslems zu befremden. Seine Prinzipien des *Swaraj* und *Swadesi* implizierten folgerichtig nicht nur das Bestreben nach nationaler und ökonomischer Unabhängigkeit, sondern eben auch eine aus exklusiv hinduistischer Perspektive formulierte "Freiheit" von westlichen Lebens- und Konsumgewohnheiten<sup>446</sup>. Diese traditional ausgerichtete und durchaus elitär-romantische Züge tragende politisch-moralische Ethik Gandhis konnte vor dem Hintergrund einer politisch-historischen Wirklichkeit, die bereits durch tiefe religiöse Konfliktlinien gekennzeichnet war, vor dem Hintergrund fehlender Institutionalisierung denn auch nicht wirklich konfliktpräventiv wirken. Stattdessen läßt sich in Erweiterung eines Befundes *Rothermunds*, der auf die Tatsache des von Gandhi selbst erzeugten aggressiven Frustrationspotentials hingewiesen hat<sup>447</sup>, sogar behaupten, daß inhaltliche Ausrichtung und Praxis seiner politischen Agitation unter diesen Umständen sogar zwangsläufig auf eine *Konfliktintensivierung* hinauslaufen mußte. Der Umstand, daß sich heute sogar die politischen Akteure der "sangh parivar" (naheliegenderweise im selektiven Zugriff) expressis verbis auf Elemente der politischen und wirtschaftlichen Ethik Gandhis berufen, zeigt, daß die von seiner politischen Praxis ausgehende *politische Instrumentalisierung von religiösen Inhalten und Symbolen* in letzter Konsequenz ein brisantes Unterfangen war. Die historische Ironie, die darin begründet liegt, daß Gandhi seinerzeit exakt jenem radikalen politischen Hinduismus zum Opfer fiel, der sich fünfzig Jahre später legitimierend auf sein Vermächtnis beruft, scheint dabei in der derzeitigen polarisierten politischen Kultur Indiens bemerkenswerterweise nur noch von untergeordneter Bedeutung zu sein.

---

<sup>446</sup> *Klimkeit* 1981, S. 310, *Tibi* 1979, S. 169.

<sup>447</sup> *Rothermund* 1965, S. 113 ff.

#### 4. Politische Organisationen des hinduistischen Fundamentalismus seit 1947

Haben sich die vorangehenden Ausführungen der wichtigsten Grundmotive des radikalen politischen Hinduismus bisher notgedrungen auf maßgebliche politische Einzelpersonlichkeiten und die damit verbundenen außerparlamentarischen Organisationen beschränkt, die sich in ihrem Selbstverständnis zumeist als eigentlich "unpolitisch" definierten, so sollen im folgenden komplementär hierzu nun einige der wichtigsten, direkt oder indirekt in den parlamentarischen Raum hineinwirkenden radikal-hinduistischen Parteien und Organisationen der Gegenwart vorgestellt werden. In abschließender Verlängerung der bisher verfolgten historischen Perspektive war dabei auch der direkte Vorläufer der heutigen BJP - der Jana Sangh - inhaltlich zu berücksichtigen. In diesem Kontext folgt dann auch eine kurze Darstellung der wichtigsten radikalen hinduistischen Kampforganisationen, die in den indischen Medien in der Regel als Mitglieder der "*sangh parivar*" aufgeführt werden. Auch wenn es sich bei ihnen, wie im Falle des *Vishwa Hindu Parishad* (VHP) und des *Rashtria Swayamsevak Sangh* (RSS) nicht um politische Parteien im engeren Sinne handelt, so ist andererseits davon auszugehen, daß sie als semi-politische Agenturen politischer Mobilisierung bzw. als bereits institutionell geronnene Varianten einer umfangreichen sozialen Protestbewegung eine zunehmend wichtige Rolle in der politischen Kultur Indiens spielen.

##### 4.1. Rashtria Swayamsevak Sangh (RSS)

Als 1925 in Nagpur die Organisation *Rashtria Swayamsevak Sangh*, RSS (Nationale Freiwilligen-Vereinigung) von Keshab Baliram Hedgewar gegründet wurde, konnte noch niemand voraussehen, daß mit diesem autoritär geleiteten, extrem hierarchisch strukturierten Kampfverband eine der politisch bedeutsamsten Organisationen des radikalen politischen Hinduismus entstehen sollte. Seit ihrer Gründung verfolgt die Organisation, die in der Öffentlichkeit immer wieder ihren paramilitärischen Organisationscharakter unterstreicht, das Ziel, vor allem junge Menschen im Sinne ihres "Hindutva"-Ideals ideologisch zu schulen und charakterlich auf die erstrebte zukünftige hinduistische Staats- und Gesellschaftsordnung vorzubereiten. Um diese "Kulturrevolution" in der Öffentlichkeit effektiv voranzutreiben, etablierte der RSS schon früh eine ausge-

dehnte publizistische, administrative und sozialfürsorgerische Infrastruktur, deren Bandbreite von eigenen Wochenzeitungen über den Unterhalt eigener Sekundarschulen (Vidya Bharati) und Forschungsinstitute (Deendayal Shodh Sansthan) bis hin zu organisations-eigenen Krankenhäusern reicht<sup>448</sup>.

Die Organisation, die sich ähnlich wie die deutsche SS unter Himmler im Nationalsozialismus offenkundig selbst als eine Art elitärer *politischer Orden* versteht<sup>449</sup>, evozierte bei politischen Beobachtern schon früh diesen dezidierten Vergleich mit einer faschistischen Organisation<sup>450</sup>. Der RSS intendierte von seinem Selbstverständnis her allerdings nur eine kulturpolitisch beratende und lenkende Funktion in diesem neu zu schaffenden "Hindustan" und hat es, nicht zuletzt wegen des der Organisation eigenen elitären Bewußtseins, bis heute ausdrücklich vermieden, als politische Partei in Erscheinung zu treten. Der von ihrer Gründung an existierende klandestine Charakter des RSS resultiert zumindest zu einem wesentlichen Teil aus dem Umstand, daß die Organisation bis 1947 über keine schriftlich fixierte Programmatik oder über entsprechende Statuten verfügte und ihre politische Autorität ausschließlich über die charismatischen Führungseigenschaften ihres Gründers *Hedgewar* vermittelt war<sup>451</sup>. Sofern jedoch auch über den Zeitraum danach jenseits einer allgemeinen anti-islamischen, anti-christlichen und anti-säkularistischen Ausrichtung überhaupt von einer im engeren Sinne zusammenhängenden konkreten Programmatik ausgegangen werden kann, bezieht sie sich weitgehend auf die weiter oben schon beschriebenen staatstheoretischen und sozialphilosophischen Grundgedanken von Savarkar<sup>452</sup>. Während sich dieser ausschließlich mit der ideengeschichtlichen Grundlage dieses "neuen", theokratisch verfaßten Indien befaßte, widmete sich Hedgewar bis zu seinem Tode der organisatorisch-institutionellen Umsetzung der politischen Theorie und machte sie dadurch für den politischen Raum erst wirkungsmächtig. Unter pädagogischen Gesichtspunkten nicht zu unterschätzen ist auch die Tatsache, daß der RSS in Hedgewars pragmatisch ausgerichteter Strategiekonzeption nicht

---

<sup>448</sup> Vgl. hierzu ausführlich *Malik/Singh*, Hindu Nationalists in India. The Rise of the BJP, 1995, insbes. Kap. 5, S. 139- 177.

<sup>449</sup> Vgl. diesen Begriff im Zusammenhang mit der SS bei *Heinz Höhne*: Der Orden unter dem Totenkopf. Geschichte der SS, Gütersloh 1967. Diese Feststellung bezieht sich allerdings nur auf eine auffallende Ähnlichkeit im "korporativen Selbstverständnis", eine weitergehende strukturelle Analogie soll hier nicht behauptet werden.

<sup>450</sup> Allerdings mit der deutlichen Betonung der Unterschiede zum originär europäischen Faschismus, vgl. *D.E. Smith* 1963, S. 468; sowie insbes. *Anderson/Damle* 1987, S. 83; ob dann aber, wie in Kapitel 1.7. dieser Arbeit bereits prinzipiell angedeutet, die Faschismus-These überhaupt Sinn macht, darf in diesem Zusammenhang stark bezweifelt werden.

<sup>451</sup> *Klimkeit* 1981, S. 258; zum Charisma-Begriff vgl. die klassische Definition von *Max Weber* in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Köln u. Berlin 1964, S. 179 ff.

<sup>452</sup> *Klimkeit* 1981, S. 261; sowie *Smith*, *Modern Islam*, 1963, S. 466.

nur durch ideologische Indoktrination, sondern vor allem auch durch sein äußeres Erscheinungsbild den Vorbildcharakter der angestrebten soziopolitischen Ordnung zu demonstrieren sucht. Mit der ostentativen Präsentation der mitunter fast schon "preußisch" anmutenden Sekundärtugenden wie Ordnung, Disziplin, Sauberkeit, Leibesertüchtigung und Kampfbereitschaft soll die zu verwirklichende neue Gesellschaftsordnung gleichsam in statu nascendi antizipiert werden.

Nach dem Tod von Hedgewar übernahm auf dessen vorheriges Vermächtnis hin der frühere Generalsekretär *M. S. Gowalkar* (1906-1973) die politische und ideologische Führung des RSS. Mit seiner Amtsübernahme ging in der Folge eine weitere Expansion der ohnehin schon zahlreichen Aktivitäten der Organisation einher. Dies hatte seinen Grund darin, daß die taktischen Überlegungen Gowalkars dahingingen, die ideologischen Grundannahmen der Bruderschaft nicht länger nur einem eng begrenzten Schülerkreis zu unterbreiten, sondern sie mit Hilfe einer breitangelegten publizistischen Offensive nun auch größeren Bevölkerungskreisen zugänglich zu machen, wobei ausdrücklich auch die niederen Kasten angesprochen werden sollten. Mit diesem Führungswechsel verlor der RSS einen Teil seines bisherigen Geheimbund-Charakters, wengleich relevante programmatische Änderungen auch mit diesem personellen Wechsel in der Führungsspitze nicht verbunden waren. In der Literatur wird denn auch festgestellt, daß Gowalkar die charismatische Ausstrahlung mit seinem Vorgänger Hedgewar gemein hatte, die ersteren mehr noch als Hedgewar zu einer Art "mytischen Figur" innerhalb des RSS werden ließ<sup>453</sup>.

Als 1973 *Balasaheb Deoras* die Führungsposition innerhalb der Bruderschaft übernahm, veränderte sich damit das äußere Erscheinungsbild des RSS weiter und es gelang ihr, mittels populistischer Mobilierungsstrategien (z.B. durch organisierte Großdemonstrationen, sogenannte "kar sevaks") die soziale Gefolgsbasis kontinuierlich weiter auszubauen, was wiederum mit einem Ausbau der administrativen Infrastruktur einherging. So umfasste die Organisationsstärke des RSS bis zum zeitweiligen Verbot im Dezember 1992, als die Organisation im Zusammenhang mit der folgenreichen Zerstörung der Moschee in Ayodhya bereits zum dritten Male in ihrer Geschichte von der indischen Regierung als "kommunistische Vereinigung" verboten wurde<sup>454</sup>, rund 25.000 "Shakhas", 2.500 "Paracharakas" (wichtige hauptamtliche Mitglieder mit Koordinations- bzw. Lei-

---

<sup>453</sup> *Klimkeit*, ebd., S. 268.

<sup>454</sup> In der Zeit davor war der RSS schon zweimal verboten worden, einmal im Zusammenhang mit der Ermordung von Mahatma Gandhi vom 4.2.1948 bis 11.7.1949, das zweite Mal dann unter dem von Indira Gandhi verhängten Ausnahmezustand vom 4.7.1975 bis 21.3.1977; vgl. hierzu *Ander- sen/Damle* 1981, S. 50

tungsfunktion<sup>455</sup>) und etwa 2,7 Millionen freiwillige Mitglieder<sup>456</sup>. Hinsichtlich der sozialen Unterstützungsklientel läßt sich analog zu dieser oben beschriebenen Entwicklung ebenfalls eine Ausweitung beobachten. Rekrutierte die Organisation bis vor einigen Jahren noch einen erheblichen Teil ihrer Mitglieder aus den sozialen Segmenten der *urbanen Mittelschichten* mit oftmals brahmanischer Kastenherkunft, so konnte der RSS seine soziale Unterstützungsbasis seit dem definitiven Ende der Nehru-Gandhi-Dynastie noch einmal beträchtlich ausbauen, z.B. durch umfangreiche sozialkaritative Aktivitäten in großstädtischen Problemzonen (z.B. durch Gründung von Primärschulen in Slums<sup>457</sup>) und durch neue effektive Formen von Massenmobilisierung im Zuge öffentlichkeitswirksamer Kampagnen<sup>458</sup>. Als Chefideologe der Organisation gilt gemeinhin *K.R. Malkani*, von 1948 bis 1983 Leiter des RSS-eigenen Propaganda-Organs "The Organizer". Für Malkani ist Indien nicht nur ein heiliges Land, sondern es ist das Heilige selbst. In diesem Sinne will Malkani die stets divergierenden Tendenzen unter den Hindus, die sich aus der Unterschiedlichkeit der Kasten, religiösen Gemeinschaften und Sekten ergeben, in einer Art "Pan-Hinduismus" überwinden, womit gleichzeitig eine grundlegende Erneuerung der politischen Hindu-Gemeinschaft einhergehen soll<sup>459</sup>. Diese "Erneuerung" des Hindutums versteht der RSS aber expressis verbis im Sinne der "Hindutva"-Ideologie, und Malkani fordert daher in diesem Kontext programmatisch so Unvereinbares wie die Rückkehr zur traditionellen Kastengesellschaft bei gleichzeitig anzustrebender atomarer Bewaffnung der indischen Streitkräfte<sup>460</sup>. Die mittlerweile erzielte Effizienz der ideologischen Indoktrination im Medienbereich wird ferner noch dadurch gesteigert, daß die Organisation mittlerweile über ein ganzes Netz von Neben- und Unterorganisationen verfügt, die eine eigene Gewerkschaft ("Bharatiya Mazdoor Sangh") ebenso umfaßt wie eine entsprechende Studentenverbindung ("Akhil Bharatiya Vidyarti Parishad")<sup>461</sup>.

---

<sup>455</sup> Zu deren genauere Funktion vgl. ebd., S. 87.

<sup>456</sup> Diese Zahlenangaben bei *Ghimire: RSS - Altruistic Expansion*, in: *ITod*, 31.7.1992, S. 47. In einem persönlichen Gespräch im Oktober 1995 äußerte der Autor mir gegenüber die Einschätzung, daß diese Zahl jedoch mittlerweile auf mindestens 3,5 Mill. nach oben hin korrigiert werden müsse.

<sup>457</sup> *Ebd.*

<sup>458</sup> *Ders.: RSS - Shift in Strategy*, in: *ITod*, 31.1.1992, S. 40-46.

<sup>459</sup> *Pulsfort*, Was ist los in der indischen Welt?, 1993, S. 101.

<sup>460</sup> Diese Aussagen machte *Kavel Ratna Malkani* im Rahmen eines rund zweistündigen persönlichen Gespräch mit dem Verfasser am 25.11.1992 im Hauptsitz der BJP in New Delhi; vgl. auch *Pulsfort*, 1993, S. 101.

<sup>461</sup> Der indische Journalist *Panhaj Pachauri* konnte bereits 1989 insgesamt 33 Organisationen ausmachen, die in irgendeiner Weise mit der Mutterorganisation verbunden waren, vgl. *Ders.* in: *ITod*, 30.6.1989, S.58; detaillierte, aber nicht mehr ganz aktuelle Angaben ebenso bei *Andersen/Damle* 1987.

Die ideologische Zielsetzung der Mutterorganisation spiegelt sich auch deutlich im hierarchischen Organisationsaufbau des RSS selbst wider. Die eigentliche Organisations- und Mobilisierungsbasis, bzw. der institutionelle Kern der Bruderschaft ist das "Shakha", es erfüllt gleichzeitig eine Funktion als ideologisches Schulungszentrum und paramilitärisches Trainingslager. In diesem Lager haben, von der jeweiligen Größe abhängig, bis zu mehrere hundert Mitglieder und Sympathisanten dreimal am Tag die Gelegenheit, an verschiedenen Veranstaltungen der Organisation teilzunehmen, wobei der paramilitärische Charakter dieser Aktivitäten - Exerzieren (oft in einer Art safranfarbener Khaki-Uniform), Flaggenhissen, Leibesertüchtigung, Kampfsport und ideologische Indoktrination - für Beobachter unübersehbar ist. Wenn die detaillierte formale Organisationsstruktur aufgrund des "Führerprinzips" an dieser Stelle nicht als besonders relevant erscheint<sup>462</sup>, liegt dies in erster Linie an der exponierten und unangefochtenen Führungsposition des "Sarsanghcalak" (in der Literatur als "Obergauführer" übersetzt<sup>463</sup>), dessen absolute Autorität innerhalb des RSS von keiner anderen administrativen Stelle oder Einzelperson der Organisation in Frage gestellt werden kann. Da seine Organisationsstruktur demzufolge keine originären demokratischen Elemente der innerverbandlichen Willensbildung aufweist, läßt dies unter demokratietheoretischen Gesichtspunkten den Schluß zu, daß es sich beim RSS um eine dezidiert autokratisch geführte *Weltanschauungsgemeinschaft fundamentalistischen Charakters* handelt, deren religiös vermittelte radikale politische Ideologie innerhalb des politischen Hinduismus sowohl im historischen wie im aktuellen Zeitrahmen ohne Parallele ist.

#### 4.2. Vishwa Hindu Parishad (VHP)

Als relevanteste kultur- und religionspolitische Nebenorganisation des RSS wurde 1964 in Bombay im Zusammenhang mit dem Eucharistischen Weltkongreß und als Reaktion auf den damit zusammenhängenden Besuch von Papst Paul VI. der "Vishva Hindu Parishad" (Weltrat der Hindus, VHP) gegründet. Auch hier war der RSS-Führer Gowalkar einer der maßgebenden Gründungs- und Führungsmitglieder, und nicht zuletzt wegen dieser häufig zu beobachtenden personellen Kongruenz in den Leitungsgremien der ver-

<sup>462</sup> Zum Organisationsaufbau des RSS ausführlich Andersen/Damle, ebd., S. 84-98, sowie Basu et al, Khaki Shorts and Saffron Flags, 1993.

<sup>463</sup> So übersetzt bei Klimkeit 1981, S. 268; andere Übersetzungen konnten in der Fachliteratur nicht gefunden werden.

schiedenen Organisationen wurde in der sozialwissenschaftlichen Literatur, als auch in der indischen Tages- und Wochenpresse schon früh von der "sangh parivar" (im Sinne einer "nationalen Familie" ideologisch eng verwandter radikaler Hindu-Vereinigungen) gesprochen, womit auf die überaus engen funktionalen Beziehungen zwischen RSS, BJP und VHP hingewiesen werden soll. Der VHP, der nicht nur in Indien selbst aktiv ist, sondern über zahlreiche Büros in der ganzen Welt verfügt<sup>464</sup>, verfolgte in den ersten Jahren seiner Tätigkeit durchaus ähnliche kulturpolitische Ziele wie der RSS, doch stellen seine Intentionen mehr die genuin *religiöse* Thematik des Hinduismus in den Vordergrund: Im wesentlichen sind es sieben Hauptziele, denen sich der VHP verpflichtet fühlt: "1) *To take steps to arouse consciousness, to consolidate the Hindu Society.* 2) *To protect, develop and spread the Hindu values of life - ethical and spiritual.* 3) *To establish and reinforce contacts with and help of all Hindus living abroad.* 4) *To welcome back all who had gone out of the Hindu fold and to rehabilitate them as a part and parcel of the Universal Hindu Society.* 5) *To render social services to humanity at large. It has initiated Welfare Projects for the 170 million down trodden brethren, who have been suffering for centuries. These projects include schools, hospitals, libraries etc.* 6) *Vishva Hindu Parishad, The World Organization of six hundred million at present residing in 80 countries, aspire to revitalize the eternal Hindu Society by re-arranging the code of conduct of our old Dharma to meet the needs of the changed times.* 7) *To eradicate the concept of untouchability from the Hindu society*".<sup>465</sup>

Zu Anfang der siebziger Jahre konnte der VHP seine zahlreichen politischen und sozialen Aktivitäten, zu denen auch die Gründung eigener Schulen, Krankenhäuser und Neubauten hinduistischer Tempel zählten, mit zunehmendem Erfolg auf dem Nordosten Indiens mit seiner noch stark tribalistischen Sozialstruktur ausdehnen<sup>466</sup>. Der VHP baute

---

<sup>464</sup> In der Bundesrepublik ist der Sitz der deutschen Sektion in Frankfurt am Main, von dort aus versucht der VHP die hier lebenden 10.000-15.000 Hindus politisch zu mobilisieren, vgl. die Zahlenangaben bei *Pulsfort*, 1993, S. 105, andere Werte bei *Schweer* 1994, S. 7, der auf 30.000 kommt. Zur Lage der Hindus in Deutschland vgl. die neuere Studie von *Dessai*, *Hindus in Deutschland*, 1993. Daß die radikale Ideologie der VHP auch bei deutschen Intellektuellen Unterstützung findet, zeigen die Ausführungen des Theologieprofessors *Edmund Weber* auf der 5. Europäischen Hindu-Konferenz 1992 in Frankfurt, wo dieser feststellte: "*Die vorschnelle Denunzierung religiöser Aufbrüche als Fundamentalismus und die Rechtfertigung ihrer gewaltsamen Unterdrückung durch militanten Pseudosäkularismus und intoleranten Liberalismus sind antiquiert und angesichts der Weltprobleme unverantwortlich*" (zit. nach *MdEZW* 3/1993, S. 73).

<sup>465</sup> Zit. in: *Van der Veer*, *Hindu Nationalism*, 1994, S. 653 f, vgl. ferner *Anderson/Damle* 1987, S. 133; *Pulsfort* 1993, S. 105; *Schweer* 1994, S. 88.

<sup>466</sup> In den nordöstlichen Provinzen Assam, Nagaland und Manipur kämpfen tribalistisch-sezessionistische Bewegungen wie die PLAM (Peoples Liberation Army of Manipur), NSCA (National Socialist Council of Nagaland) und ULFA (United Liberation Front of Assam) bereits seit Jahren ei-



bis zu seinem zeitweiligen Verbot 1992 unter der Führung *Ashok Singals*, ähnlich wie der RSS, sein weitverzweigtes Netz an sozialkaritativer Infrastruktur kontinuierlich aus und sicherte sich dadurch einen nicht zu unterschätzenden Einfluß gerade auch bei den urbanen Armutsklassen. Auch das Publikationsnetz konnte kontinuierlich ausgebaut werden. Eine nachhaltige Akzentuierung seiner Programmatik erfolgte schließlich zu Anfang der achtziger Jahre, als 1981 im südindischen Meenakshipuram im Bundesstaat Tamil Nadu eine Massenbekehrung von am untersten Ende des Kastensystems stehender Hindus (Dalits) zum Islam erfolgte<sup>467</sup> und der VHP sich seit diesem Vorfall nun intensiv um die Rekonvertierung von Moslems und Christen bemüht, bzw. weitere Konvertierungen von Hindus zu anderen Religionen zu unterbinden sucht. Spätestens seit Anfang der achtziger Jahre kennzeichnet den VHP deshalb eine zunehmend radikale *anti-moslemische Ausrichtung*, die aber auch anti-christliche Attitüden mit einschließt<sup>468</sup>. Seit Mitte der achtziger Jahre fokussierte die Organisation ihr kultur- und religionspolitisches Ressentiment programmatisch im Sinne einer "one-issue-movement" als institutionelle Speerspitze der "*Ram Janambhumi*"-Bewegung, die vehement den Abriß der in Ayodhya stehenden Babri-Moschee und die Errichtung eines Tempels zu Ehren des Hindu-Gottes *Ram* forderte<sup>469</sup>. Bei der Zerstörung der Moschee am 6. Dezember 1992 durch einen politisch fanatisierten Mob (Teilnehmer eines sogenannten *kar sevak*, worunter eine religiöse Großdemonstration im Sinne eines Pilgerzuges zu verstehen ist) traten nach Auffassung von Beobachtern vor Ort neben den Mitgliedern und Sympathisanten des RSS und der Shiv Sena denn auch massiv Anhänger der paramilitärischen VHP-Jugendorganisation *Bajrang Dal* in Erscheinung<sup>470</sup>. Nach der erfolgreichen Zerstörung in Ayodhya richteten sich nun die demagogischen Bemühungen des VHP auf eine ganze Anzahl weiterer, angeblich "illegitimer" Moscheen in Indien, die nach Auffassung des VHP ebenfalls geschleift und durch hinduistische Tempel (vor allem in Mathura und Varanasi) ersetzt werden sollen<sup>471</sup>.

Auch wenn es sich beim VHP um eine auch politisch mächtige eigenständige Hindu-Organisation handelt, die sich bei der Verfolgung ihrer militanten kultur- und religi-

nen blutigen Guerillakampf gegen die indische Zentralregierung, vgl. hierzu *George*: The Bodo Movement in Assam, in: *AS* 10/1994, S. 878-892.

<sup>467</sup> Vgl. *Malik/Vajpeyi*: The rise of Hindu Militancy, in: *AS*, Nr.3/1989, S. 319.

<sup>468</sup> *Omvedt*: Hinduism and Politics, in: *EaPW*, 7.4.1990, S. 723.

<sup>469</sup> Vgl. hierzu insbesondere *Pradip K. Datta*: VHP's Ram at Ayodhya. Reincarnation through Ideology and Organisation, in: *EaPW*, 2.11.1991, S. 2517-2526.

<sup>470</sup> *M. Chatterjee*: Strident Sadhus. Contours of a Hindurashtra. in: *FL*, 29.1.1993, S. 4. Auch an der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya am 6.12.1992 sollen sich diese "Kämpfer des Hanuman", die Malik/Singh als "Lumpenelemente" beschreiben, besonders hervorgetan haben, vgl. Dies. 1995, S. 169.

<sup>471</sup> *Ramakrishnan*: Building Myths. The Hindutva combine's next targets, in: *FL*, 29.1.1993, S. 12-14.

onspolitischen Ziele in Indien demagogischer und populistischer Methoden bedient, steht die superiore "Richtlinienkompetenz" der Mutterorganisation RSS, die auch durch personelle Verquickungen innerhalb der "sangh parivar" gesichert ist, außer Zweifel<sup>472</sup>. Die politische Bedeutung des VHP resultiert demzufolge aus dem doppelten Umstand, daß die Organisation zum einen in kulturpolitischer Hinsicht weitgehend monopolistisch im Ausland fungieren kann, und dabei gerade in Ländern, wo starke Hindu-Minoritäten in einer oft sehr heiklen bis offen konflikthafter sozialen Wechselbeziehung mit ihren Gastgeberländern stehen (z.B. Bangladesh, Nepal, Bali, Mauritius, den Fidschi-Inseln, Malaysia, aber auch Großbritannien, wo es im Zuge von Ayodhya zu beträchtlichen Unruhen kam) auf eine potentiell starke ideologische Gefolgschaft zählen kann. Politisch relevant ist diese Auslands Klientel des VHP aber nicht zuletzt vor allem auch durch ihre regelmäßigen finanziellen Transferleistungen nach Indien. Politisch liegt die Bedeutung des VHP jenseits seiner beachtlichen numerischen Mitgliederstärke und seiner offensichtlich sehr guten Beziehungen zu einflußreichen Kreisen der Industrie und staatlichen Verwaltung Indiens in dem, was *Tibi* im Forschungszusammenhang mit dem politischen Islam als die erfolgreiche "*Repolitisierung des Sakralen*" bezeichnet hat<sup>473</sup>. Insofern liegt der politikwissenschaftliche Befund auf der Hand, daß es sich beim VHP, der in seinen Auslandsdependenzen im Hinblick auf seine "Öffentlichkeitsarbeit" vergleichsweise zurückhaltend agiert und unter dem Gesichtspunkt von institutionellen Effizienzkriterien um eine nicht zu unterschätzende *semi-politische Agentur zur Mobilisierung einer radikalen Variante hindu-politischen Denkens* handelt<sup>474</sup>. In abschließender Bewertung kann der VHP folglich durchaus als eine "missionarisch" agierende fundamentalistische Organisation angesehen werden<sup>475</sup>, die ebenso wie der RSS die traditionell uneinheitlichen Konturen des Hinduismus im Sinne der Etablierung einer kohärenten und kodifizierten nationalen Kulturidentität zu *organisieren* und zu *vereinheitlichen* sucht<sup>476</sup>. Der VHP intendiert folglich exakt die weitere Etablierung jener religiös-kulturellen "Fundamente", die dem Hinduismus religionshistorisch im engeren Sinne eigentlich fehlen. *Frykenberg* unterscheidet demzufolge m.E. völlig zu Recht in einen "*native*"

---

<sup>472</sup> *Mathur*: The conspiracy called RSS, in: *LINK*, 20.12.1992, S. 11-12; ferner *Malik/Singh* 1995, S. 175.

<sup>473</sup> *Tibi* 1993, S. 45 f.

<sup>474</sup> *Rothschild* prägte für diese auf direkte Konfrontation angelegten Mobilisierungsstrategien politischer Gegen-Eliten den für indische Verhältnisse wohl plausiblen, aber für eine cross-nation-Perspektive doch eher ungeeigneten Begriff des "kommunistischen Unternehmers", vgl. *Ders.*, *Ethnopolitics*, 1981, S. 2.

<sup>475</sup> *Frykenberg* 1994, S. 603.

<sup>476</sup> Vgl. *Van der Veer*, *Hindu "Nationalism" and the Discourse of Modernity*, 1994, S. 666; *Gold*, *Organized Hinduism*, 1991, S. 533, 537.

bzw. "*natural Hinduism*" einerseits und einen "*constructed*" bzw. "*man-made-Hinduism*" andererseits<sup>477</sup>, wobei er auf den Umstand hinweist, daß eine radikale Konversions-Bewegung wie der VHP, der ausdrücklich in der Tradition des Neo-Hinduismus steht, mit jeder neuen Generation gleichsam "fundamentalistischer" und radikaler werde<sup>478</sup>. Eine politikwissenschaftliche Analyse, die von dieser theoretischen Prämisse eines "constructed Hinduism" aus argumentiert, wird dann unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen ideologischen Ausrichtung gerade im VHP unschwer die *am stärksten fundamentalistisch ausgerichtete Organisation* des radikalen politischen Hinduismus ausmachen können.

#### 4.3. Shiv Sena (SS)

Auch wenn der RSS auf nationalstaatlicher Ebene zweifellos noch immer die führende ideologische Rolle in der gegenwärtigen radikalen hindu-politischen Landschaft einnimmt, hat sich in den letzten Jahren im westindischen Bundesstaat Maharashtra und seiner Hauptstadt Bombay (1995 im Zuge der "Hinduisierung" übrigens offiziell in *Mumbai* umbenannt) eine zweite bedeutende militante politische Kraft etabliert, der trotz ihrer bislang noch existierenden weitgehend regionalen Verhaftung möglicherweise eine zunehmende gesamtindische Bedeutung zukommt: Die *Shiv Sena*. Die 1995 erfolgte Bildung einer Regierungskoalition mit der BJP auf Landesebene weist denn aus heutiger Sicht durchaus in die Richtung einer solchen Annahme<sup>479</sup>. Durch ihre führende Rolle bei den anti-moslemischen Unruhen in Bombay im Gefolge des Ayodhya-Konflikts zum Jahreswechsel 1992/93, die insgesamt drei- bis viertausend Menschen das Leben kostete, ist die Shiv Sena-Partei schlagartig in den Bereich des internationalen Medieninteresses gerückt, während sie vor diesen Ereignissen selbst in der indischen Politikwissenschaft nur vergleichsweise marginal thematisiert wurde. In diesem Umstand liegt auch der Grund, weshalb sozialwissenschaftlich relevante Literatur über die Shiv Sena bislang nur in vergleichsweise geringfügigem Umfang vorliegt.

<sup>477</sup> Vgl. Frykenberg 1994, S. 600.

<sup>478</sup> Ebd., S. 601.

<sup>479</sup> So gewann die BJP-SS-Koalition im März 1995 138 Sitze (+44) gegenüber 1990 im 270 Sitze umfassenden Landesparlament von Maharashtra, vgl. die Wahlanalyse in: ITod, 31.3.1995, S. 44; ferner *Ghimire: The Saffron Resurgence*, in: ITod., ebd. S. 34-37.

Die Shiv Sena ("Armee Shivas") wurde im Juni 1966 von ihrem heute noch amtierenden Führer *Bal Thackeray* in Bombay gegründet. In ihren Anfangsjahren verstand sich die Organisation zunächst als mehr oder weniger lose strukturierte "Freiwilligenbewegung", die ähnlich wie die bereits erwähnten anderen radikalen hindu-politischen Organisationen in ihrer ideologischen Inspiration auf idealisierte historische Vorbilder rekurrierte (z.B. auf den weiter oben bereits aufgeführten und namensgebenden Fürsten Shiva), so veränderte sich im Laufe der folgenden Jahre die Organisationsstruktur nachhaltig in Richtung einer staatlich anerkannten Regionalpartei, ohne jedoch das in der Partei bis heute ungebrochen dominierende exklusive "Führerprinzip" anzutasten, auf das sich Thackeray beruft (er versteht sich ausdrücklich als Verehrer Hitlers). Strukturen einer wie auch immer gearteten "innerparteilichen Demokratie" existieren bei der Shiv Sena in diesem Sinne genausowenig wie beim RSS. Folgerichtig wurde die Organisation bereits 1970 in einem wissenschaftlichen Zeitschriftenaufsatz trotz ihrer formalen Struktur als Regionalpartei mehr oder weniger zutreffend als eine "Synthese von Bewegung und Partei" beschrieben<sup>480</sup>. Bereits zwei Jahre nach ihrer Gründung, 1968, stieg die Partei durch spektakuläre kommunalpolitische Wahlerfolge zur politisch bestimmenden Kraft Bombays auf und stellte sogar den Bürgermeister der rund 12 Millionen Bewohner umfassenden Metropole. Verbunden mit diesem spektakulären lokalen Macht- und Bedeutungszuwachs ist bis zum heutigen Tag auch ein kontinuierlich verlaufender Expansionsprozess auf nationaler Ebene: So ist die Shiv Sena heute bereits mit Parteibüros in den Bundesstaaten Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, im Punjab sowie in der Hauptstadt New Delhi, in Haryana, Jammu und Chattisgarh vertreten<sup>481</sup>.

Ihr ursprünglicher programmatischer Aktivismus mit seiner deutlich paramilitärischen Ausrichtung beschränkte sich in diesen Anfangsjahren thematisch noch primär auf die Agitation gegen die angeblich unkontrollierte Migration südindischer Arbeitskräfte (meist hinduistischen Glaubens) nach Bombay und kulminierte symbolhaft in dem Slogan "*Maharashtra for Maharashtrians!*"<sup>482</sup>. Entlang dieser programmatischen "one-issue"-Ausrichtung fungierte die Shiv Sena zunächst als genuine lokalpolitische, wenn auch schon populistisch agierende Interessenvertretung der autochtonen bzw. lange Jahre schon ansässigen Bevölkerung, wobei sie insbesondere die Interessen der unteren

---

<sup>480</sup> *Joshi*: Shiv Sena - A Movement in Search of Legitimacy, in: *AS* 11/1970, S. 969. Aus m.E. theoretisch problematischer Perspektive ferner *Gupta* 1982.

<sup>481</sup> *Heuze*: Shiv Sena and "National Hinduism", in: *EaPW*, 3.10.1992, S. 2189.

<sup>482</sup> *Joshi* 1970, S. 968.

Bevölkerungsschichten vertrat<sup>483</sup>. Als die Partei die Unmöglichkeit ihrer Intention realisierte, die unerwünschte Migration in die Stadt zu verhindern, kam es zu Anfang der siebziger Jahre schließlich zu einer ideologischen Substitution in dem Sinne, daß nun die in der Region traditionell starke Moslem-Minderheit als Urheber der zunehmenden ökonomischen und arbeitsmarktpolitischen Schwierigkeiten in der Stadt angesehen wurde<sup>484</sup>. Aus dieser ideologisch radikalen Blickverengung folgte, daß sich die Shiv Sena im Großraum Bombay zum führenden "kommunalistischen Unternehmer"<sup>485</sup> auf Seiten der Hindus entwickelte, die bisher an allen in diesem Zusammenhang auftretenden ethnischen Unruhen an prominenter Stelle beteiligt war<sup>486</sup>.

Sowohl hinsichtlich des Kausalkontextes ihrer Entstehung als auch im Hinblick auf ihre Mitgliederklientel weicht die Shiv Sena von den anderen zuvor erörterten hindupolitischen Organisationen in mehrerer Hinsicht ab: So rekrutiert sich ungeachtet der Tatsache, daß die Partei ähnlich wie der RSS auf nationaler Ebene eine stark diversifizierte Verwaltungsinfrastruktur aufweist<sup>487</sup>, die Anhängerschaft und das Wählerklientel signifikant aus anderen sozialen Segmenten als im Falle des RSS. So konstatiert Heuze, daß der aktive Mitgliederbestand der Shiv Sena - die sogenannten "Shiv Sainiks" - sich zu einem großen Teil aus arbeitslosen jungen Männern zusammensetzt, die sozialstrukturell aus den aufstiegsorientierten unteren urbanen Mittelschichten stammen und die arbeitsmarktpolitisch ihre vertikalen Mobilitätschancen versperrt sehen<sup>488</sup>. Im Sinne der damit verbundenen Frustration von Staturerwartungen sind überdurchschnittlich häufig Studenten und Hochschulabsolventen in den Reihen der Partei zu finden, wobei insbesondere auch Vertreter aufstiegsorientierter ethnischer Minderheiten wie die Sikhs oder Sindhis, bzw. Angehörige der "backward castes" und "scheduled castes" eine wichtige Rolle spielen<sup>489</sup>. Die Wählerklientel sprengt nach Angaben Heuzes aber ausdrücklich diesen Rahmen und umfaßt auch die Industriearbeiter und einen großen Teil der im informellen Sektor beschäftigten *neo-urbanen Armutsklassen* (Migranten aus dem Um-

---

<sup>483</sup> Bei der sozialstrukturellen Einordnung hierbei nur exklusiv von Kasten zu sprechen, macht in einem extrem segmentierten und "modernen" ethnisch-religiösen "melting pot" wie Bombay m.E. wenig Sinn.

<sup>484</sup> Joshi 1970, S. 975.

<sup>485</sup> Wagner 1992, S. 70.

<sup>486</sup> Zur Rolle der Shiv Sena bei den bürgerkriegsähnlichen Unruhen zur Jahreswende 1992/93 vgl. *Ramachandran*; Reign of Terror. Shiv sena pogrom in Bombay, in: *FL* 12.2.1993, S. 4-10.

<sup>487</sup> Dazu zählt z.B. die eigene Gewerkschaftsorganisation "Bharatiya Kamgar Sena" (BKS) und die Studentenorganisation "Bharatiya Vidyarti Sena" (BVS), aber auch eigene Publikationsorgane wie "Saamna" und "Marmik Cartoon Weekly" gehören der Shiv Sena.

<sup>488</sup> Heuze 1992, S. 2190 f.

<sup>489</sup> Ebd., S. 2191.

land). Eine ganz wesentliche Ursache für die Popularität und den elektoralen Erfolg der Partei wird darin gesehen, daß die Shiv Sena über ein weitverzweigtes und engmaschiges Netz von sozialen Diensten und "Stadtteilbüros" verfügt, in deren institutionellem Rahmen sie nicht nur Arbeitsvermittlung, Rechtsberatung und eine ganze Reihe anderer Dienste anbietet, sondern sogar häufig eine Art informelle Zivilrechtsprechung unter Umgehung der ordentlichen Gerichtsbarkeit betreibt ("Friedensrichter")<sup>490</sup>. Aufgrund dieser infrastrukturellen Innovation innerhalb der Parteiaktivitäten bezeichnet *Joshi* die Shiv Sena als "Prototyp einer städtischen Partei"<sup>491</sup>.

Das spezifische ideologische Strukturelement der Shiv Sena, wenn denn überhaupt von einer kohärenten Ideologie oder Programmatik gesprochen werden kann, ist ähnlich wie bei der vorwiegend jugendlichen Mitgliederstruktur des RSS auf inhaltlicher Ebene primär über *populistische Wahlkampfstrategien* vermittelt, während die Binnenintegration der Parteimitglieder auf konkret lebensweltlicher Ebene dezidiert über einen gepflegten Kult des elitären Zusammengehörigkeitsgefühls von paramilitärisch organisierten "Kameraden" hergestellt wird. Politische Beobachter sprechen im Hinblick auf dieses spezifische Strukturelement der Shiv Sena denn auch bereits von "Sturmabteilungen"<sup>492</sup>. Die Integration der Mitglieder- und Wählerklientel erfolgt auf der Ebene einer die populistische Strategie erst konstituierenden sozialen wie politischen "Anti"-Haltung. In diesem Sinne ist die Shiv Sena z.B. *gegen* die herrschende Korruption in der Staats- und Wirtschaftsverwaltung, *gegen* die behauptete sozial- und arbeitsmarktpolitische Bevorzugung der als "fremd" eingestuften ethnischen Minderheiten ("pampering of the muslims"), *gegen* die Arbeitslosigkeit, *gegen* ein angeblich politisch und militärisch schwaches Indien und *gegen* den Stellenproporz niedriger Kastenangehöriger im öffentlichen Dienst, um nur einige programmatisch-ideologische "Kernaussagen" dieses Populismus zu benennen. Außerhalb der formalen Parteienstruktur ist die Shiv Sena aber, wie *Heuze* konstatiert, selbst tief in das Geflecht der organisierten Kriminalität verstrickt, das sie zu bekämpfen vorgibt: So betreibt die Partei offensichtlich in größerem Maßstab im Großraum Bombay organisierte Schutzgelderpressung, um ihre eigennützige sozialfürsorgerische Infrastruktur zu finanzieren, wobei offen bleibt, wer exakt die

---

<sup>490</sup> V.S. *Naipaul* schildert eindrucksvoll den Alltag und die Atmosphäre eines solchen Shiv Sena-"Stadtteilbüros" sowie die damit zusammenhängende politisch-soziale Machtstellung des Büroleiters, dessen Einfluß durchaus an die Rolle eines Ortsgruppenleiters" im Nationalsozialismus erinnert, vgl. Ders.: *Indien. Ein Land in Aufruhr*, 1992, S. 83 ff.

<sup>491</sup> *Joshi* 1970, S. 976.

<sup>492</sup> Vgl. *E. Wiedmann*, in: *DER SPIEGEL*, Nr.7./15.2.1993, S. 166-172. Unbestreitbar sind Uniformierung, paramilitärische Trainingslager, "Paraden" und ein ausgeprägter Waffenkult deutlich erkennbare äußere Merkmale der "Armee Shivas", vgl. auch: *Heuze* 1992, S. 2254.

finanziellen Hauptopfer dieser Art von "verdeckter Parteienfinanzierung" zu tragen hat<sup>493</sup>. Im Kontext einer Art "Robin-Hood"-Images, das die Shiv Sena wahlwirksam von sich selbst entwirft, kann bis Mitte der achtziger Jahre in Abgrenzung gegenüber den anderen Organisationsmitgliedern der ideologischen "Hindutva"-Familie (RSS, VHP, BJP) konstatiert werden, daß die elektorale Integrationsstrategie der Shiv Sena zunächst nicht primär über den Appell an religiöse Gefühle führte, sondern das vorherrschende Moslem-Feindbild lange Zeit primär über die Unterstellung "nationaler Unzuverlässigkeit" der Muslime konstruiert wurde: D.h. sie wurden nicht wegen ihrer Religionszugehörigkeit politisch angegriffen, sondern wegen des Vorurteils, die "fünfte Kolonne" des Erzfeindes Pakistan darzustellen<sup>494</sup>. Infolgedessen zielte die programmatische Absicht der Hindu-Partei schon zu dieser Zeit auf die Ausweisung der moslemischen Inder nach Pakistan und Bangladesch<sup>495</sup>. Dieser zwar existente, aber propagandistisch zunächst noch deutlich unterbelichtete religiöse Aspekt im ideologischen Gesamtzusammenhang der Shiv Sena hätte also noch bis Mitte der achtziger Jahre eine kategoriale Einordnung unter den Terminus "fundamentalistische Organisation" zweifellos fragwürdig erscheinen lassen. Doch die seitdem erfolgte symbolisch-ideologische Akzentuierung auch auf religiöse "issues" im Zuge der Ayodhya-Kontroverse (Organisation von religiösen Massendemonstrationen, sogenannten "kar sevaks", die Sammlung von "heiligem" Baumaterial für neu zu errichtende Hindutempel, Bildung einer Solidaritätskasse für "getötete hinduistische Märtyrer")<sup>496</sup>, hat dem genuin anti-muslimischen Ressentiment innerhalb der Partei, gerade auch nach den verheerenden Bombenanschlägen vom März 1993, in einem Maße Auftrieb gegeben, daß die begriffliche und analytische Einordnung der Shiv Sena als *einer der politischen Hauptorganisationen eines virulenten Hindu-Fundamentalismus* mittlerweile doch außer Zweifel zu stehen scheint.

Daß hinsichtlich der Plausibilität des Fundamentalismus-Begriffes auch im Hinblick auf die Shiv Sena - übrigens auch in der indischen Publizistik - spätestens seit den Ereignissen von Ayodhya eine wilde begriffliche Konfusion herrscht und Begriffe wie "nativistisch", "kommunistisch", "faschistisch" oder "fundamentalistisch" oft synonym innerhalb eines und desselben Artikels verwendet werden, zeigt das Problem einer dringend notwendigen analytischen Durchdringung und der daraus folgenden adäquaten Etikettierung der Shiv Sena im Rahmen der politischen Soziologie überdeut-

---

<sup>493</sup> Heuze, ebd., S. 2192.

<sup>494</sup> Joshi 1970, S. 975 und Heuze, ebd., S.2189.

<sup>495</sup> Heuze, ebd., S. 2193.

<sup>496</sup> Vgl. Braßel, in: *Süda* 4-5/1992, S. 53, der im übrigen im Hinblick auf die Shiv Sena der insgesamt wenig überzeugenden "Faschisten"-These anhängt, zu meiner Kritik hierzu vgl. Kap. 1.7.

lich an. Dies gilt umso mehr, wenn Autoren selbst nicht davor zurückschrecken, die Shiv Sena in einen komparativen Bezug zur französischen "Front National" oder zu deutschen "Skinheads" zu setzen<sup>497</sup>. Daß solche Vergleiche aufgrund der ganz erheblichen kulturellen Divergenz der Vergleichsgrößen jedoch kaum wissenschaftliche Plausibilität beanspruchen können, dürfte unbestritten sein. Folglich bietet sich hinsichtlich der Shiv Sena zusammenfassend ein politikwissenschaftlicher Befund an, der auf der Grundlage des paramilitärischen Bewegungskarakters der Organisation die Herausbildung einer straff nach dem Führerprinzip agierenden *militant nationalistischen und radikal anti-moslemischen Regionalpartei* zu konstatieren hat, die zwar hinsichtlich ihrer Wählerklientel noch immer weitgehend im Großraum Bombay und in Maharashtra verankert ist, die aber neuerdings z.B. über die jüngste thematische Konzentration auf das Kaschmir-Problem zunehmend gesamtindische Ambitionen im Rahmen der "sangh parivar" verfolgt<sup>498</sup>.

#### 4.4. Jana Sangh (JS)

Bis in die achtziger Jahre hinein repräsentierte zunächst die radikale Hindu-Partei "Bharatiya Jana Sangh" (Allindischer Volksverband, JS) die bedeutendste hindunationale Partei innerhalb der parlamentarischen Politik Indiens. Sie wurde 1951 in enger Anlehnung an die Mutterorganisation RSS als nationale Alternative zur dominierenden Congress-Partei konzipiert, deren säkulare und den Prinzipien des "vote-banks" verpflichtete Politik militanten hinduistischen Kreisen zunehmend ein Dorn im Auge war<sup>499</sup>. Ein wesentliches Motiv für die Gründung des JS lag organisationssoziologisch in der Tatsache, daß sich der RSS durch die Bildung einer politisch eigenständigen Partei in Zukunft politisch wie juristisch weniger angreifbar zu machen suchte, da er selbst im Gefolge des Attentats auf Mahatma Gandhi in den Jahren 1948 bis 1949 verboten worden war<sup>500</sup>. Auf einer Versammlung der der neugegründeten Partei in Delhi am 21.10.1951 übernahm der frühere Präsident der *Hindu Mahasabha* (HM), S. P. Moo-

<sup>497</sup> So etwa Heuze 1992, S. 2262.

<sup>498</sup> Vgl. hierzu Anandan: Sena to use Hindutva in bid to expand frontiers, in: *IE*, 19.11.1995, S. 1 f.

<sup>499</sup> Malhotra bezeichnet den RSS in unzutreffender Weise als "Kaderpartei". Beim RSS handelt es sich jedoch weder faktisch noch formal um eine politische Partei, vgl. Ders., 1990, S. 268. Auch Hartmann beschreibt im Kontext der Gründungsgeschichte der JS den RSS fälschlicherweise als "Partei", vgl. Ders. 1982, S. 113.

<sup>500</sup> Vgl. Chopra: BJP's Thrust for a Theocratic State, in: *LINK*, 19.7.1992, S. 7.



kerjee (1901 -1953) zunächst die Führung der JS. Auch wenn sich der JS im Hinblick auf seine ideologischen und staats-theoretischen Wurzeln ebenfalls dezidiert auf die Idee des "Hindutva" berief, versuchte Mookerjee der neugegründeten Partei ein im Vergleich zur HM doch deutlich gemäßigeres programmatisches Profil zu verleihen. So war z.B. eine Parteimitgliedschaft von Moslems ausdrücklich zugelassen, wenngleich nicht zu übersehen ist, daß es sich hierbei zu einem wesentlichen Teil um eine propagandistische Maßnahme handelte<sup>501</sup>.

Daß der JS im weiteren Verlaufe dennoch nur sehr bescheidene Wahlerfolge erzielen konnte, lag zum einen daran, daß er wegen seiner mit "Integral Humanism" bezeichneten radikalen kulturpolitischen Zielsetzungen (Etablierung des Hindi als ausschließliche Landessprache sowie Pflichtstudien des Sanskrit) nachhaltig die drawidische Bevölkerung des Südens gegen sich aufbrachte. Dort setzte sich der JS schnell dem Verdacht aus, einen brahmanisch inspirierten "Hindi-Imperialismus" exekutieren zu wollen<sup>502</sup>. Aufgrund dieser verbreiteten Ressentiments selbst im hinduistischen Lager blieb der JS von seiner faktischen Relevanz her gesehen allenfalls eine auf den hindi-sprachigen Norden Indiens begrenzte *Regionalpartei*, der es nie gelang, im gesamtindischen Maßstab eine dauerhafte soziale Klientel an sich zu binden<sup>503</sup>.

Über den faktischen politischen Einfluß der Mutterorganisation RSS auf den JS existieren in der Literatur allerdings durchaus divergierende Einschätzungen. Zwar ist man sich insoweit einig in dem Befund, daß zwischen beiden Organisationen enge funktionale und ideologische Beziehungen bestanden<sup>504</sup>, doch herrscht über den Grad der Handlungsautonomie des JS gegenüber dem RSS selbst in der indischen Politikwissenschaft kein Konsens. Während von manchen Autoren die Auffassung vertreten wird, der JS habe sehr wenig Gestaltungsspielraum hinsichtlich einer vom RSS unabhängigen Politik gehabt, konstatieren andere, daß es zumindest in der Anfangsphase während der Präsidentschaft Mookerjees noch starke Vorbehalte gegen eine Beeinflussung durch den RSS gegeben habe<sup>505</sup>. Mit der Übernahme der Parteiführung durch den späteren Außenminister der Janata-Regierung A.B. Vajpayee 1968 konnte sich zeitweise denn auch ein

<sup>501</sup> Vgl. Hartmann, *Political Parties in India*, 1982, S. 115.

<sup>502</sup> Ebd., S. 124. Zur tabellarischen Übersicht der Wahlerfolge der JS vgl. auch die gute Übersicht bei Graham, *Hindu Nationalism*, 1990, S. 259-265, sowie das schon etwas ältere Standardwerk von Baxter, *The Jana Sangh*, 1969, S. 335.

<sup>503</sup> Graham, ebd., S. 256.

<sup>504</sup> So war das Führungspersonal des RSS zu einem großen Teil identisch mit dem der JS, vgl. Hartmann 1982., S. 118.

<sup>505</sup> Hartmann, ebd., Graham 1990, S. 58 f.

moderater ideologischer Kurs innerhalb des internen Parteienspektrums durchsetzen, der in der Konsequenz jedoch jene Spaltung in "Modernisten" und "Traditionalisten" mit sich brachte, an dem der JS in der Folgezeit politisch schließlich zerbrechen sollte<sup>506</sup>.

Machtpolitisch wie parteiensoziologisch interessant ist in diesem Kontext die Strategie des RSS, sich mit Hilfe eines formal eigenständigen und straff hierarchisch organisierten politischen Armes auf diese Weise über Jahre hinweg einen dauerhaften, wenn auch bescheiden gebliebenen parlamentarischen Einfluß gesichert zu haben, ohne dabei selbst offen in Erscheinung treten zu müssen. Hier scheint in bezug auf die Verbindung vom RSS zum JS denn auch eine für den indischen Kontext ganz neue Diffusionsstrategie auf, bei der eine traditionelle und primär noch weitgehend exklusiv auf informellen sozialen Beziehungen beruhende "pressure-group"-Politik substituiert wird zugunsten von mehr formalisierten Formen politischer Einflußnahme, bei der der RSS im Sinne einer elitären "Bruderschaft" (*Andersen/Damle*) jedoch unbestritten das Schaltzentrum eines weitverzweigten hindu-nationalistischen Organisationsnetzes repräsentiert, demgegenüber die assoziierten Organisationen letztlich nur eine exekutierende Funktion haben.

Als die JS schließlich 1977 mit der Janata Party (JP) fusionierte und in dieser Form bis 1979 an der Regierungsbildung beteiligt war, bedeutete diese damit verbundene Suspendierung der vorherigen ideologischen Eigenständigkeit kurz nach der Spaltung der JP wegen der Frage der umstrittenen RSS-Mitgliedschaft einiger ihrer Mitglieder damit gleichzeitig auch das politische Ende der JS. Demokratietheoretisch problematisch war in diesem Zusammenhang insbesondere die hierarchische und weitgehend informelle Kommunikationsstruktur zwischen RSS und JS, wodurch die in Indien gesetzlich verankerte formale Eigenverantwortlichkeit der Parteien für ihre jeweilige politische Ideologie und die daraus resultierende Praxis im Falle des JS faktisch so nicht vorhanden war. Insofern erscheint diese innerhalb Indiens vom RSS begründete innovative Diffusions-Strategie und die damit korrelierende mangelnde Transparenz nicht nur unter dem Aspekt fehlender Handlungslegitimität problematisch, sondern auch insofern, als hier dezidierte vor-moderne Herrschaftsstrukturen sich gegen den Prozess ihrer Modernisierung zu immunisieren versuchen, indem sie sich (hier den "Volksvertretungen" in den ehemaligen staatssozialistischen Ländern ganz ähnlich) ein zumindest formal parlamentarisch-demokratisches Mäntelchen zulegen.

---

<sup>506</sup> Hartmann, ebd. S. 119, Malhotra 1990, S. 355.

#### 4.5. Die BJP als Protagonist politischen Wandels

Nach dem Zerfall der Janata-Koalition und der daraus resultierenden neuerlichen Fragmentierung in politisch eigenständige Parteien begann mit der Gründung der *Bharatiya Janata Party* (BJP) im April 1980 ein qualitativ neuer Abschnitt in der Geschichte des hindu-nationalistischen Denkens in Indien. Im Gegensatz zur marginalen historischen Bedeutung der JS gelang es dieser neuen Partei überraschend schnell, durch spektakuläre Wahlerfolge 1989 und 1991 zur zweiten maßgeblichen politischen Kraft Indiens zu werden und das indische Parteiensystem nachhaltig zu verändern<sup>507</sup>. Politische Beobachter wie auch die indische Politikwissenschaft halten es zwischenzeitlich sogar nicht mehr für ausgeschlossen, daß die BJP die historisch gewachsene Ein-Parteiherrschaft der Congress-Partei erfolgreich beenden könnte. Demoskopische Umfragen, die nach der Zerstörung der Ayodhya-Moschee angestellt wurden, konstatierten denn auch zunächst einen steilen Anstieg in der Wählergunst<sup>508</sup>, während die Neuwahlen in den vier von der BJP regierten Bundesstaaten 1993 (nach der Verhängung von "*president's rule*") dann aber einen überraschenden Einbruch zur Folge hatten. Neue Wahlergebnisse in den Bundesstaaten Maharashtra und Gujarat bestätigen nun aber, daß sich die BJP (in Maharashtra in Koalition mit der SS) seit dem Frühjahr 1995 neuerdings stark im Aufwind befindet<sup>509</sup>. In den folgenden Abschnitten möchte ich nun zunächst das programmatische Profil, die internen Fraktionsstrukturen und die Wählerklientel der Partei beschreiben, um vor diesem Hintergrund anschließend die Plausibilität der in der Literatur immer häufiger anzutreffenden Bezeichnung der BJP als "fundamentalistische Partei"<sup>510</sup> zu verifizieren.

---

<sup>507</sup> Malik/Singh 1992, S. 138.

<sup>508</sup> Eine Anfang 1993 durchgeführte Meinungsumfrage kam zu dem Ergebnis, daß die BJP im Falle vorgezogener Neuwahlen ca. 170 Sitze in der Lok Sabha erzielen würde, vgl. *The Economist*, 6.2.1993, S. 22.

<sup>509</sup> Im Landesparlament von Gujarat konnte die BJP die Anzahl der Sitze von 67 (1990) auf 121 (1995) beinahe verdoppeln, in Maharashtra erzielte sie im selben Jahr zusammen mit der SS 138 Sitze gegenüber 94 im Jahr 1990, vgl. Ghimire: *The Saffron Resurgence*, in: ITod, 31.3.1995, S. 34-37.

<sup>510</sup> So etwa bei Tibi 1995, S. 19, 25; Singh in: *Le Monde Diplomatique* 1/1990, Keller in: *Süda* 1/1990, S. 19, Venzky 1992, S. 186.

#### 4.5.1. Ideologie und Programmatik

Die BJP wurde 1980 nach den Worten ihres Gründers A.B. Vajpayee, dem früheren indischen Außenminister in der Janata-Koalition, hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als "moralische Alternative" zur autoritär geführten Kongreß-Partei unter Indira Gandhi in New Delhi gegründet und verstand sich in diesem Sinne ausdrücklich als reformerisch ausgerichtete nationale Organisationsplattform für hindu-patriotisch denkende Wähler. In ihrem auffallend allgemein gehaltenen Gründungsdekret bekannte sich die Partei zu den übergeordneten politischen Zielen eines "*positiven Säkularismus*", d.h. zu einer dezidiert hinduistischen Werten verpflichteten *Politik nationaler Integration*, aber unter Berufung auf das historische Erbe Mahatma Gandhis auch zu einem spezifisch "indischen Sozialismus" im Rahmen einer anzustrebenden Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik<sup>511</sup>. Vor dem Hintergrund dieser übergeordneten politischen Grundwerte konkretisierte die BJP schließlich im weiteren Verlaufe ihr programmatisches Profil, in dem die sogenannten "Five Commitments" den Rang eines Parteiprogramms haben. Das erste "Prinzip" erläutert, was die Partei unter einem spezifischen Hindu-Nationalismus und "nationaler Integration" verstanden wissen möchte. In historischer Verklärung der indischen Vergangenheit und in Anlehnung an die europäische Nationalstaatsidee wird dort apodiktisch konstatiert, daß Indien eine einheitliche Staatsnation sei, die trotz der Vielzahl seiner Ethnien, Stämme, unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen zu einem "nationalen Konsens" in der Lage sei. Um diesen Konsens zu etablieren und aufrechtzuerhalten, müßten aber jene sozialen Gruppen, die sich nach Auffassung der BJP dem indischen Staat gegenüber illoyal verhielten und sich stattdessen exterritorialen Loyalitäten verpflichtet fühlten, des Landes verwiesen werden. Hierbei wird offen auf die politische und kulturelle Minderheitenposition der indischen Moslems angespielt, denen unterstellt wird, sie fungierten als die "fünfte Kolonne" des Erzfeindes Pakistan<sup>512</sup>. Da diese in Indien angeblich "anti-soziale Aktivitäten" entfalten, müßten sie im Sinne einer "Säuberung" deshalb des Landes verwiesen werden. Mit ihrem zweiten Prinzip bekennt sich die Partei formal nicht nur zum Demokratieprinzip, sondern wendet sich auch *expressis verbis* gegen angeblich im Lande "aufkommende faschistische Tendenzen"<sup>513</sup>. Der dritte Punkt thematisiert dann ausführlicher das nor-

<sup>511</sup> BJP Statement on Commitments 1980, zit. in: A.M. Zaidi, *The Annual register of Indian Political Parties, Proceedings and Fundamental Texts*, 1983, S. 43.

<sup>512</sup> In Indien leben mit ca. 120 Millionen Moslems mehr Muslime als in Pakistan selbst.

<sup>513</sup> Zaidi 1983, S. 52.

mative Konzept des "Positiven Säkularismus", das im Hinblick auf die Innenpolitik durchaus so etwas wie das programmatisch-ideologische Rückgrat der Partei bildet. Unter diesem Begriff versteht die BJP die radikale Abkehr von der ihrer Ansicht nach unmoralischen "vote banks politics" im Sinne einer unterstellten krassen sozialpolitischen Bevorzugung der moslemischen Bevölkerungsminorität, wie sie ihrer Ansicht nach die Kongreß-Partei in Fortführung der politischen Praxis der britischen Kolonialmacht bislang stets praktiziert habe. Dieser die Moslems bevorzugende "negative Säkularismus" bzw. "*Pseudo-Säkularismus*" müsse nun definitiv beseitigt werden zugunsten einer "Destillation gemeinsamer moralischer Werte", in die die verschiedenen Religionen Indiens und die damit korrelierenden, anders gearteten historischen und kulturellen Erfahrungen seiner Bewohner gleichberechtigt mit eingehen sollen.

Das vierte ideologische Standbein bezieht sich demgegenüber auf das Wirtschaftsprogramm der BJP. In diesem Kontext will die Partei in ihrem Gründungsdokument direkt an die Prinzipien des Gandhi-Sozialismus anschließen, dessen Ideale "Brot, Freiheit und Arbeit" auch für die BJP im Sinne einer eigenständigen ökonomischen Entwicklungsstrategie, d.h. eines "dritten Weges" jenseits von Kapitalismus und Kommunismus (hier durchaus bemerkenswert als "Statismus" beschrieben) auch für die BJP fortgelten würden<sup>514</sup>. Wissenschaft und Religion seien nicht in ein antagonistisches, sondern in ein harmonisches Verhältnis zueinander zu bringen. Einer der zentralen Aspekte der Sozialphilosophie Mahatma Gandhis, der die moralische Forderung erhoben hat, daß Menschen nicht durch andere Menschen ausgebeutet werden sollen, wird von der BJP aufgenommen und bildet im Sinne einer Instrumentalisierung ihren fünften Hauptprogramm-punkt. Hier heißt es dann reichlich unverbindlich, daß "*das soziale und öffentliche Leben Indiens geleitet werden sollte von einem festen Gefüge von Normen und Werten, deren Verletzung unmittelbare Sanktion und Bestrafung nach sich ziehen müsse*"<sup>515</sup>. Im Schlußsatz der "Five Commitments" verspricht die Partei, nachhaltig für diese Etablierung einer exklusiv hinduistischen Werten verpflichteten Politik zu kämpfen und bekräftigt in martialisch-populistischer Attitüde, "*den reichlich vorhandenen Dreck im öffentlichen Leben des Landes hinauszufegen*"<sup>516</sup>. Gegenüber anderen politischen "issues" erklärt die Partei bezeichnenderweise, generell eine "flexible Position" einzunehmen. Dieses generalisierte ideologisch-programmatische Selbstverständnis der BJP aus ihren Gründungstagen ist für die konkrete politics-Analyse aus naheliegenden Gründen zwar nur wenig fruchtbar, doch zeigt bereits dieses von politischen Beobachtern oft

---

<sup>514</sup> Ebd., S. 53.

<sup>515</sup> Ebd. S. 53 f.

<sup>516</sup> Ebd.

zitierte Grundsatzdokument, daß die ideologische Quintessenz der Partei insgesamt auf die antizipierte Stärkung der imaginierten *Hindu-Nation* abzielt. Von verschiedenen Autoren wird denn auch hervorgehoben, daß es der Partei an einem über die Betonung des Nationalen hinausgehenden eigenständigen programmatischen Profils noch mangle und sie seit dem Ayodhya-Konflikt faktisch nur noch eine anti-moslemisch ausgerichtete "single-issue-party" sei<sup>517</sup>.

Die vergleichsweise kurze Organisationsgeschichte der BJP läßt sich bisher grob in zwei Phasen einteilen: In die Phase der Präsidentschaft von Atal Behai Vajpayee (1980-1986) und jenen darauffolgenden Zeitabschnitt, in der Lal Krishna Advani den Vorsitz der Partei inne hatte. Vajpayee hatte das programmatische Profil im Sinne der "Five commitments" bewußt indifferent gehalten, um den taktischen Fehler einer zu eng gefaßten Ausrichtung an einer speziellen Wählerklientel wie im vorangegangenen Fall der Jana Sangh diesmal möglichst zu vermeiden<sup>518</sup>. Spätestens ab 1986 trat dann die in der sozialwissenschaftlichen Fachliteratur übereinstimmend festgestellte ideologische Konzentration auf das Ayodhya-Thema ein, die in den indischen Medien aus wahltaktischer Perspektive immer wieder auch als "Auspielen der Hindu-Karte" bezeichnet wurde<sup>519</sup>. Mit diesem Wechsel im Rahmen der politischen Mobilisierungstaktik korrelierten denn auch schließlich die ersten parlamentarischen Erfolge der BJP, wobei allerdings festzustellen ist, daß die Partei - ähnlich wie die Kongreß-Partei - mit dieser Änderung ihres Selbstverständnisses hin zu einer chauvinistischen National-Partei nur taktisch adäquat auf die spürbare Veränderung der politischen Kultur Indiens reagierte und folglich zunächst einmal nur in sehr geringem Ausmaß an diesem Wandel als eigenständige politische Kraft mit beteiligt war<sup>520</sup>. Doch spätestens mit der Durchführung eines landesweiten, mehrere Tausend Kilometer langen politisch-religiösen Prozessionszuges nach Ayodhya ("ekta yatra") stimulierte die BJP unter der Führung Advanis erstmals eigenständig und in großem Maßstab öffentlichkeitswirksam die unterschwellig stets vorhandenen religiösen Ressentiments vieler Hindus gegenüber den indischen Moslems und profilierte sich in diesem Sinne spätestens ab Mitte der achtziger Jahre als dezidiert anti-moslemische Hindu-Partei<sup>521</sup>. Auch wenn insofern ein politologischer Befund naheliegt, der die BJP im Hinblick auf die seit den Unterhauswahlen von 1989 verfolgte Wahlstrategie mit ihrer Focussierung des Ayodhya-Themas als innenpolitisch orientierte

<sup>517</sup> M. Chatterjee, *Seeds of fascism*, 1992, S. 20.

<sup>518</sup> Ebd., S. 19.

<sup>519</sup> P. Chatterjee: "The Hindu Card", in: *Sunday*, 19.-25.3.1989, S. 25-31.

<sup>520</sup> M. Chatterjee 1992, S. 18.

<sup>521</sup> Vgl. Choudhary: *BJP's Changing View of Hindu-Muslim-Relations*, in: *EaPW*, 17.8.1991, S. 1901-1904.

"single-issue"-Partei erscheinen läßt, definiert sich die Partei darüberhinaus in ihrem Selbstverständnis dennoch als dezidierte programmatische Alternative zur Kongreßpartei. Aus diesem Grunde sollen denn auch zumindest die wesentlichsten Grundaussagen der BJP in der Wirtschafts-, Außen- und Verteidigungspolitik skizziert werden.

Das wirtschaftspolitische Grundsatzprogramm der BJP war bis Ende der achtziger Jahre im Vergleich zu allen anderen indischen Parteien insofern singulär, als es sich in konsequenter Abkehr von jeglicher ökonomischer Staatsregulierung und von Strategien eines Protektionismus offensiv für die Etablierung der Prinzipien von freier Marktwirtschaft und privatem Unternehmertum einsetzte. Die BJP plädierte zunächst für eine drastische Liberalisierung des indischen Marktes nach westlichem Vorbild, für eine damit korrelierende Liquidation der Praxis staatlicher Lizenzvergabe und damit verbundener Kontrollen sowie die Überführung staatlicher Unternehmen in privatwirtschaftliche Hand<sup>522</sup>. Vor dem Hintergrund dieser generellen wirtschaftspolitischen Prämissen bekennt sich die Partei darüberhinaus zu einem ökonomischen Entwicklungsprogramm, in dem die Ziele Vollbeschäftigung, private Investitionen in den technologischen Sektor, finanzielle Anreize für ausländische Investoren, Strukturförderungsmaßnahmen für Kleinindustrie und Landwirtschaft sowie die Einrichtung landesweiter Kooperativen widerspruchsfrei und harmonisch im Sinne von "antyodaya" (humaner, gerechter sozialer Ordnung) und "swadeshi" (wirtschaftliche Selbstversorgung) gleichberechtigt nebeneinander stehen sollen<sup>523</sup>. Wie diese wirtschaftspolitisch sehr anspruchsvollen Ziele nun zu erreichen seien, die offensichtlich keinen immanenten ökonomischen Interessenkonflikt im Sinne eines "magischen Vielecks" zu kennen scheinen, darüber gibt ein 1985 erstmals formulierter "Five Years Action Plan" Auskunft. Er zeigt auf, wie nach Vorstellungen der BJP diese weitgesteckten und doch sehr allgemein formulierten wirtschaftspolitischen Ziele auf den verschiedenen politischen Ebenen zu verwirklichen seien<sup>524</sup>.

In bezug auf die außenwirtschaftlichen Beziehungen stellt die BJP, analog zu ihrer sonstigen Programmatik, auch hier den Aspekt der nationalen Souveränität in den Vor-

---

<sup>522</sup> Malik/Singh 1992, S. 328.

<sup>523</sup> BJP: Economic Policy Statement, 1992: Humanistic Approach to Economical Development, New Delhi 1992, S.10 f. Im Hinblick auf ausländische Direktinvestitionen will die BJP diese jedoch mittlerweile auf den technologischen und den infrastrukturellen Sektor beschränkt wissen. Ausländische Investitionen im Konsumsektor führten demzufolge nur zu unerwünschtem westlichen "consumerism", vgl. *Times of India*, 10.11.95, S. 1, sowie *Haubold: Indien braucht nicht Kartoffel-, sondern Computerchips*, *FAZ*, 20.11.95.

<sup>524</sup> BJP: Five Years Action Plan, New Delhi 1985.

dergrund. Finanzpolitisch bedeutet dies für die Partei, daß im Kontext der Klärung der Schuldenfrage beispielsweise gegenüber dem Internationalen Währungsfond (IMF) eine Option verfolgt wird, die auf einen weitgehenden Schuldenerlaß der Gläubigerorganisationen abzielt und die sich vehement gegen eine weitere externe Schuldenaufnahme Indiens ausspricht<sup>525</sup>. Dem Engagement multinationaler Konzerne innerhalb Indiens steht man aus Sicht der Partei allerdings mittlerweile doch skeptischer gegenüber, obwohl durchaus konzidiert wird, daß deren Aktivitäten nach Auffassung der BJP zu dringend benötigter technologischer Innovation und zur Schaffung von Arbeitsplätzen führen<sup>526</sup>. Man fürchtet jedoch andererseits einen "Ausverkauf Indiens" an ausländische Konzerne. Wirtschafts- und finanzpolitisch verfolgt die BJP programmatisch folglich eine keineswegs widerspruchsfreie politische Gesamtstrategie, die binnenwirtschaftlich einerseits dezidiert eine ökonomische Liberalisierung anstrebt, in den Außenwirtschaftsbeziehungen sich jedoch diesem Kurs keineswegs mit derselben Konsequenz verpflichtet fühlt. Hier will die BJP nur insoweit eine sektorale weltwirtschaftliche Öffnung zulassen, wie diese dem übergeordneten Ziel nationaler Maximierung technologischer Autarkie nicht zuwiderläuft<sup>527</sup>.

Verteidigungs- und rüstungspolitisch verhält sich diese Option im Hinblick auf technologiepolitische Autarkie auffallend kompatibel zu den anderen programmatischen Forderungen der BJP nach Forcierung autonomer militärtechnologischer Forschung und konkreter Projektentwicklung. Diese ist eingebettet in eine normative Perspektive massiver militärischer Aufrüstung Indiens, die mit einem notwendigen Abschreckungspotential gegenüber den Nachbarn Pakistan und China legitimiert wird. In diesem Kontext plädiert die BJP auch vehement für die nukleare Bewaffnung ihrer Streitkräfte und den Ausbau der indischen Kriegsflotte<sup>528</sup>. Innenpolitisch gehen diese Aufrüstungspläne einher mit der Intention einer umfassenden Strukturreform in der Gestalt, daß die paramilitärischen Sicherheitskräfte des Landes "nationalisiert", d.h. mit der indischen Armee verschmolzen werden sollen<sup>529</sup>.

---

<sup>525</sup> BJP: Towards a Debt Free India, New Delhi, o.J., S. 9 f.

<sup>526</sup> BJP: Mid-Term-Poll to Lok Sabha, May 1991: Our Commitments towards Ramrajya, election manifesto, New Delhi, S. 2.

<sup>527</sup> *Malik/Singh* 1992, S. 328 f.

<sup>528</sup> *N.N.*: India's Nuclear Options, in: *BJP Today*, No.15., 1.-15.8.1992, S. 4. Mittlerweile verfügt Indien auch über erste einsatzfähige Trägersysteme: die Mittelstreckenrakete "Agni", die 1989 erstmals erfolgreich getestet wurde, vgl. hierzu: *IISS* (International Institute for Strategic Studies) 1993: *The Military Balance 1993-94*, London; sowie *SIPRI* (Stockholm International Peace Research Institute), *SIPRI-Yearbook 1994. World Armaments and Disarmament*, Oxford et al.

<sup>529</sup> Vgl. thematisch hierzu *Bidwai*: *The Politics of Hate*, in: *IW*, 18.-24.5.1991, S. 13.



Im Bereich der Außenpolitik fühlt sich die BJP hingegen einem politischen Denksatz verpflichtet, der die Prinzipien der Kooperation und der Koexistenz betont, und der in auffallendem Gegensatz steht zu den oben genannten militärischen Aufrüstungsplänen. Mittelfristig anzustrebende Ziele der Partei sind die Etablierung einer außenpolitischen Planungskommission, die institutionelle Stärkung der 1983 gegründeten SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation), das Erreichen eines ständigen Sitzes Indiens im UN-Sicherheitsrat, die Normalisierung der bilateralen Beziehungen zu Pakistan und China sowie die Intensivierung der Beziehungen zu den USA, der EU und Japan bei gleichzeitigem Bemühen um Aufrechterhaltung der früheren freundschaftlichen Beziehungen zu Rußland<sup>530</sup>. Die bestehende internationale Grenze Indiens gegenüber Pakistan soll nach Auffassung der BJP vertraglich definitiv unter Schaffung eines mehrere Kilometer breiten "Sicherheitsgürtels" in Form einer entmilitarisierten Zone bestätigt werden. Hinsichtlich des politisch und militärisch brisanten Kaschmir-Konfliktes möchte sie den status quo im Hinblick auf den derzeitigen Grenzverlauf beibehalten. Die Grenze zu Bangladesh hingegen soll wegen der weitgehend unkontrollierten Migration von arbeitssuchenden Bangladeshis nach Indien (Bengalen, Assam) durch die Errichtung eines elektrischen Zaunes und durch größere Militärpräsenz schärfer überwacht werden. Auch für umfangreiche Repatriierungsmaßnahmen muß nach Meinung der BJP gesorgt werden<sup>531</sup>. Gegenüber den in Indien seit vielen Jahren virulenten subnationalen Sezessionsbewegungen favorisiert die BJP expressis verbis eine "Politik der eisernen Faust", die unter Einsatz effizienter counter-insurgency-Maßnahmen "Recht und Ordnung in der indischen Union wiederherstellen soll"<sup>532</sup>.

Jenseits dieser zentralen programmatisch-ideologischen Aussagen soll an dieser Stelle noch ein kurzer Blick auf die formale innerparteiliche Organisationsstruktur der BJP geworfen werden. Prinzipiell ist der interne Organisationsaufbau der Partei durch eine dezidiert straffe hierarchische Struktur gekennzeichnet, von dem einzelne Autoren sogar behaupten, daß er in dieser Form neben denjenigen der kommunistischen Parteien Indiens der am deutlichsten konturierte sei<sup>533</sup>. Die formale Organisationsstruktur der BJP weist folgende Gliederung auf: An der Spitze rangiert die Nationalversammlung ("National Council") mit einem assoziierten Führungsgremium ("National Executive"),

---

<sup>530</sup> Ebd.

<sup>531</sup> BJP's Warning on Bangladeshi Infiltration, in: BJP Today, No.19, 1.-15.1992, S. 5.

<sup>532</sup> BJP: Towards Ram Rajya, Mid Term Poll to Lok Sabha, May 1991, election manifesto, a.a.O., New Delhi, S. 6 ff.

<sup>533</sup> Malhotra 1990, S. 314.

an dessen Spitze der Parteipräsident steht und dem maximal bis zu sechzig Mitglieder beigeordnet sein können. Auf der Landesebene folgt eine sogenannte "Landesversammlung" ("State Council"), der wiederum analog ein "State Executive" angegliedert ist. Nach unten hin perpetuiert sich dieses Organisationsschema dann noch weiter auf der Regional- und Lokalebene, die aber hinsichtlich der gesamtparteilichen Entscheidungsbefugnis hier nicht weiter von Belang ist<sup>534</sup>. Über diesen formalen Aufbau hinaus, innerhalb dessen dem Parteigremium "National Executive" machtpolitisch die entscheidende Schlüsselrolle zukommt, wird die Parteizentrale in New Delhi nach außen hin desweiteren noch durch den Präsidenten, den Generalsekretär und den "Schatzmeister" repräsentiert. Der Präsident ernennt auch direkt den Vorsitzenden der BJP-Jugendorganisation "Bharatiya Janata Yuva Morcha". Da die an dieser Stelle nur überblickhaft skizzierte Organisationsstruktur der Partei aber faktisch nichts aussagt über die mitunter heftigen internen personellen und fraktionellen Machtkämpfe innerhalb der Führungsgremien der Partei<sup>535</sup>, ist es für eine politikwissenschaftliche Einordnung in den übergeordneten Forschungskontext unumgänglich, zumindest ansatzweise die faktischen Konturen der innerparteilichen Machtdistribution deskriptiv etwas genauer zu fokussieren. Erst vor dem Hintergrund einer solchen Präzisierung, die naturgemäß allerdings mehr auf journalistische denn sozialwissenschaftliche Quellen rekurrieren muß, erscheint es möglich, die in der deutsch- und englischsprachigen Fachliteratur häufig vertretene These vom "fundamentalistischen" Charakter der BJP bis zu einem gewissen Grade zu verifizieren bzw. zu falsifizieren.

#### 4.5.2. Wahlerfolge, Klientel und innerparteiliche Fraktionsbildung

Mit den ersten elektoralen Erfolgen bei den Unterhauswahlen 1989, bei der die BJP landesweit 11,4% aller Wählerstimmen erzielen und mit 86 Abgeordneten in die Lok Sabha einziehen konnte<sup>536</sup>, gelang der jungen Partei erstmals der Durchbruch zu einer ernstzunehmenden politischen Kraft in Indien. Gleichzeitig bahnte sich damals, im Schatten der weltpolitischen Umbruchsituation innerhalb des internationalen politischen

<sup>534</sup> Detailliert hierzu: BJP: Constitution and Rules, New Delhi 1992, S. 6-11.

<sup>535</sup> Vgl. hierzu beispielhaft für die letzten drei Jahre: Y. Ghimire/ N.K. Singh: The Lotus Wars, in: *ITod*, 15.5.1992, S. 60-62; sowie *Malik/Singh* 1995, S. 38-52.

<sup>536</sup> Ausführliche statistische Angaben zu den Wahlen bei *Butler/Lahiri/Roy*, *India Decides*, 1991, S. 70; weitergehende Analysen auch bei: *Malik/Singh* 1992, S. 318-336 sowie 1995, S. 179-213.

Systems und von der Weltöffentlichkeit unbemerkt, aus heutiger Perspektive eine nachhaltige Transformation des indischen Parteiensystems an. Voraussetzung ihres parlamentarischen Erfolges war in diesem Kontext eine rhetorisch militante Wahlkampfstrategie, die bewußt auf die ideologische Polarisierung im Zuge des virulenten Ayodhya-Konflikts abzielte und anti-moslemische Ressentiments zu schüren vermochte. Bei den darauffolgenden vorgezogenen landesweiten Neuwahlen 1991 konnte die Partei ihr Ergebnis dann noch einmal verbessern und erzielte spektakuläre 19,9% der Wählerstimmen bzw. 120 Sitze in der Lok Sabha, so daß nun auch die internationale Medienöffentlichkeit auf diese innenpolitische Entwicklung aufmerksam wurde<sup>537</sup>. Seitdem stellt die BJP dort unter ihrem einflußreichen Fraktionsführer L.K. Advani die zahlenmäßig größte und auch einflußreichste Oppositionspartei Indiens dar.

Ungeachtet dieses überraschenden politischen Wahlerfolges und des damit verbundenen Gestaltwandels des indischen Parteiensystems lassen die Analysen der letzten Unterhauswahlen sowie der vergangenen Wahlen in einigen Bundesstaaten noch keine Prognose zu, ob es der BJP in den nächsten Wahlen zur Lok Shaba im Frühjahr 1996 gelingen wird, als gesamtindischer Wahlsieger hervorzugehen. Sah es Anfang der neunziger Jahre noch so aus, als wenn es sich bei der BJP im wesentlichen um eine primär in Nordindien, d.h. im bevölkerungsreichen "hindi-belt" reüssierende Partei handelte, der es nur schwer gelingen würde, außerhalb dieses geographisch klar abgrenzbaren Gebietes zu ähnlichen Erfolgen zu gelangen<sup>538</sup>, bietet sich nach den Regionalwahlen des Frühjahrs 1995 ein völlig verändertes Bild. Sowohl in Gujarat als auch in Maharashtra ging die BJP (im letzteren Fall in Koalition mit der SS) als eindeutiger Wahlsieger hervor. Diesem Sieg kommt möglicherweise im Hinblick auf die Parlamentswahlen 1996 entscheidende wahlstrategische Bedeutung zu, da diese beiden Bundestaaten nicht nur zusammen rund sechzig Prozent aller Steuereinnahmen aufbringen<sup>539</sup>, sondern damit auch der Großraum Bombay, das wirtschaftliche Zentrum Indiens, nun von einer Lan-

---

<sup>537</sup> Malik/Singh, ebd., S. 333.

<sup>538</sup> Die These von der regionalen Verankerung in den nördlichen Bundesstaaten resultierte auch aus der Tatsache, daß die BJP bis zur Verhängung von "presidents rule" im Gefolge der Ayodhya-Unruhen im Dezember 1992 und der damit einhergehenden Absetzung der Landesregierungen in Uttar Pradesh, Madyha Pradesh, Himachal Pradesh und Rajasthan jeweils die Landesexekutive stellte. Die daraufhin von Neu Delhi anberaumten Neuwahlen hatten dann überraschenderweise einen deutlichen Rückschlag für die BJP mit sich gebracht, so daß die Partei vorübergehend nur noch in Rajasthan und Madyha Pradesh wieder die Landesregierung stellen konnte. Vor diesen Landtagswahlen hatte die BJP bei den Unterhauswahlen 1991 jedoch auch in Gujarat, Karnataka und in der Metropole Delhi bereits Zuwachsraten zwischen 15% und 26% verzeichnen können, vgl. hierzu ausführlich die Wahlanalysen von Chand: Indian Elections 1991, in: *Asien*, Nr. 41, 10/91, S. 34 ff.

<sup>539</sup> Dieser Hinweis bei Venzky, in: *DIE ZEIT* v. 17.3.1995, S. 12.

des-Koalition BJP/SS regiert wird<sup>540</sup>. Bereits zuvor hatte die SS den Stadtrat der 13-Millionen-Metropole kontrolliert. Nur in den südindischen Bundesstaaten ist die BJP derzeit noch ohne elektoralen Erfolg, wengleich der Befund von *Manor*, sie sei dort fast völlig ohne politische Bedeutung<sup>541</sup> in dieser Eindeutigkeit möglicherweise nur vorübergehenden Charakter hat.

Eine kritische Würdigung der wahlsoziologischen Analyse innerhalb der indischen Politikwissenschaft hinsichtlich der elektoralen Unterstützungsbasis kommt zu dem Resultat, daß innerhalb der indischen Medien und der indischen Sozialwissenschaft offensichtlich noch immer kein fachlicher Konsens darüber besteht, aus welchen sozialen Segmenten sich die Wähler und Mitglieder der BJP überwiegend zusammensetzen. Zwar scheint sich die These mittelfristig verifizieren zu lassen, daß sich die BJP hinsichtlich ihrer expansiven Möglichkeiten bislang im wesentlichen noch auf den Norden und den Westen Indiens beschränken muß<sup>542</sup>, doch hat diese Aussage im Hinblick auf die konkrete politische Relevanzunterstellung zu berücksichtigen, daß es sich dabei nicht nur um Regionen mit extrem hoher Bevölkerungsdichte handelt (wie im Falle Uttar Pradesh), sondern auch um solche von landesweit übergeordneter wirtschaftlicher Bedeutung (Großraum Bombay). Der singular nennenswerte Wahlerfolg der Partei bei den Wahlen von 1991 im südindischen Karnataka (immerhin 28,8%) ist m.E. aber allein noch kein ausreichendes Indiz, die parteiensoziologische These von der BJP als einer exklusiv in der politischen Kultur Nordindiens verankerten Hindi-Partei als falsifiziert zu betrachten. Für die gegenteilige Einschätzung von *Chand*, daß sich die Partei und analog zum faktischen Relevanzverlust der Kongreß-Partei und der zahlreichen Regionalparteien mittelfristig auch in den südindischen Bundesstaaten als nationale "mainstream-party" zu etablieren vermag<sup>543</sup>, erscheint zumindest aus derzeitiger Perspektive noch als fragwürdig. Doch ist es aufgrund der vielfältigen kulturellen Differenzen zwischen dem Norden und dem Süden des Landes<sup>544</sup> eher unwahrscheinlich, daß

---

<sup>540</sup> Bombay (Mumbai) ist der Sitz der indischen Börse, der politisch einflußreichen Filmindustrie ("Bollywood"), sowie wichtigster Handels- und Finanzplatz des Landes, vgl. auch *Klein* in: *SZ* 14.3.1995, S. 3.

<sup>541</sup> *Manor*: BJP in south India: 1991 General Election, in: *EaPW*, 13.-20.6.1992, S. 1267-1273.

<sup>542</sup> Diese These exemplarisch bei: *Malhotra* 1990, S. 324; *M. Chatterjee* 1992, S. 18; *Malik/Vajpeyi*, 1989, S. 320; *Hartmann* 1982, S. 319; *Chand* 1991, S. 34 ff.

<sup>543</sup> *Chand*, ebd., S. 35.

<sup>544</sup> Einen guten Überblick über die ethnisch-kulturellen Diskrepanzen zwischen den hindi-sprechenden nordindischen Ariern und den südindischen Drawiden, bei denen neben ihrer eigenen Sprache noch die kleineren Sprachgruppen der Munda, der Mon Khmer und das Tibeto-Birmanisch vertreten sind, geben *Kulke/Rothermund*: *Region, regionale Tradition und Regionalismus in Südasien*, in: *Dies.*, *Regionale Tradition in Südasien*, 1985, S. VII-XXIV; desweiteren auch *Pulsfort* 1993, S. 20.

sich die BJP in der spezifischen Parteienlandschaft Südindiens als ernstzunehmende politische Kraft zu etablieren vermag.

Auch die geäußerte Annahme ständiger politischer Beobachter vor Ort, die BJP habe eine besondere programmatisch-ideologische Attraktivität für die Angehörigen der höheren Kasten und es handle sich beim Ayodhya-Konflikt in diesem Sinne eigentlich um einen "*Kastenkrieg*"<sup>545</sup>, ist m.E. in dieser verkürzenden Bewertung sicher unzutreffend<sup>546</sup>. Andere Autoren verweisen denn auch im Hinblick auf die Wahlerfolge in Rajasthan und Madhya Pradesh auf die Tatsache, daß die Wählerklientel in der jüngsten Vergangenheit dort zunehmend auch die *Bauern- und Landarbeiterschaft* umfaßt habe<sup>547</sup>. In der Fachliteratur liegen aber nach meiner Kenntnis bislang noch keine exakten, über empirische Beobachtungen hinaus gehende Wahlanalysen vor, inwieweit die pauperisierten neo-urbanen und primär im informellen Sektor beschäftigten *Armutsklassen* der Slums bereits faktisch oder potentiell zum Wählerklientel der BJP zu rechnen sind. Inwiefern die in der indischen Politikwissenschaft lange Zeit dominierende *Mittelklassen-These* im Hinblick auf das Elektorat der Partei noch länger uneingeschränkte Plausibilität beanspruchen kann, erscheint mir aber mittlerweile in hohem Maße zweifelhaft<sup>548</sup>. So wurde mir gegenüber in zahlreichen Gesprächen im Herbst 1995 die Einschätzung geäußert, daß die vom Land in die urbanen Zentren übergesiedelten und in vielen Fällen in Slums oder auf der Straße lebenden *Armutsmigranten* ein zunehmend gewichtiges Wählerpotential für die BJP darstellten<sup>549</sup>.

Analog zu dem oben angedeuteten Sozialprofil des möglicherweise doch heterogener strukturierten Wählerklientels der BJP, dessen bislang noch immer starke Verankerung

---

<sup>545</sup> So der FAZ-Korrespondent *Haubold* in der Beilage der *FAZ*, 13.3.1993, o.S.

<sup>546</sup> Vgl. hierzu in diesem Sinne auch *Malik/Singh* 1995, S. 222.

<sup>547</sup> *Malik/Singh* 1992, S. 332.

<sup>548</sup> Jede Aussage über diese "Mittelklassen" leidet bis heute an dem strukturellen Defizit, daß in der indischen Soziologie keine *aktuellen* Befunde über die exakte soziale Stratifikation der Bevölkerung existieren, weshalb die Probleme schon bei der Definition beginnen: So bezeichnet *Rothermund* die breite Bevölkerungsschicht zwischen den Armen und der Mittelklasse etwa als "bemittelte Klasse", die "...eine Grauzone von etwa 40%" der Gesamtbevölkerung ausmache. Über Umfang und Binnenstruktur der urbanen Mittelklasse werden denn auch folglich nur Schätzungen angestellt, die von 100 Mio. bis 150 Mio. Menschen (12 bis 18% ) reichen, vgl. Ders. 1995, S. 499 f.

<sup>549</sup> Der Verfasser hatte im November 1995 selbst Gelegenheit, einer großen Wahlveranstaltung der BJP in Bombay beizuwohnen. Der dabei gewonnene Eindruck im Hinblick auf den vermutlichen sozialen Status der Anhängerschaft schien mir sehr geeignet, diese Einschätzung von der allmählichen "*Proletarisierung*" der BJP-Klientel zu bestätigen. Vgl. hinsichtlich der religiös-politischen Ausrichtung von *Land-Stadt-Migranten* im südostasiatischen Kontext grundlegend auch die interessanten Thesen von *Evers* 1988, S. 23 sowie 1991, S. 99., für den Iran vgl. in diesem Zusammenhang *Riesebrodt* 1990, S. 226-228, 230-232

in Teilen der urbanen Mittelschichten (u.a. der "Scuppies")<sup>550</sup> deswegen hier nicht bestritten werden soll, unterscheiden *Malik/Singh* (1992 und 1995) als bislang einzige Autoren, die sich intensiv mit den internen Strukturen der BJP beschäftigt haben, verschiedene miteinander konkurrierende innerparteiliche Fraktionen bzw. Flügel innerhalb der Partei. 1992 differenzierten die Autoren in diesem Zusammenhang zunächst fünf Fraktionen, die sich innerhalb der BJP teilweise heftig befehdeten<sup>551</sup>:

a) *Die "moderaten Nationalisten"*:

Dieser Parteiflügel unter der personellen Führung des früheren Außenministers Vajpayee wird als die eigentliche Gründungsfraktion angesehen, da sie sich in ihrer bis heute im wesentlichen gleichgebliebenen personellen Zusammensetzung 1980 vom JS abspaltete und daraufhin die neue Partei BJP gründete. Sie war im wesentlichen auch prägend für die in den Anfangsjahren noch dominierende vergleichsweise moderate Ideologie der Partei, wie sie in Anlehnung an das Prinzip des "sarvodaya" (Wohlfahrt für alle) exemplarisch die "Five Commitments" repräsentierten. Doch nahm der Einfluß dieser Gründungsfraktion bereits in der ersten Hälfte der achtziger Jahre durch die konkurrierenden radikaleren Parteiflügel immer mehr ab, wobei der personelle Wechsel in der BJP-Präsidentschaft durch den weniger gemäßigt auftretenden L.K. Advani 1986 die faktische Bedeutung dieser "moderaten" Fraktion weiter reduzierte. Hinsichtlich ihres realpolitischen Einflusses innerhalb des innerparteilichen Machtkampfes war diese Fraktion bis zum Zeitpunkt der Zerstörung der Ayodhya-Moschee nur noch von inferiorer Relevanz und bezog einzig aus der auch überparteilich angesehenen Person Vajpayees noch eine gewisse Bedeutung<sup>552</sup>.

b) *Die "Hindu-Nationalisten"*:

Diese Fraktion, in der der frühere Parteipräsident L.K. Advani eine politisch überragende Stellung inne hat, unterscheidet sich von der "moderaten Fraktion" durch eine deutlich radikalere Wahlkampfstrategie, die ausgehend von der dabei verwendeten politischen Symbolik und den damit korrelierenden Wahlslogans eine deutlich populistisch orientierte Färbung aufweist. Dieser Parteiflügel hat sich bereits Mitte der achtziger Jahre von den ursprünglich leitenden sozialphilosophischen Prinzipien Mahatma Gandhis radikal verabschiedet und lehnt eine säkularisierte Staatskonzeption im Sinne Jawaharlal

<sup>550</sup> Als "Scuppies" (saffron-clad yuppies) werden in den indischen Medien oft die erfolgreichen urbanen Mittelschichten bezeichnet, dieser Hinweis bei *Juergensmeyer* 1993, S. 190.

<sup>551</sup> *Malik/Singh* 1992, S. 322 ff.

<sup>552</sup> Ebd., S. 323.

Nehrus als sogenannten "Pseudo-Säkularismus" mittlerweile konsequent ab, da er die religiösen Minderheiten Indiens (womit aber vor allem die Moslems gemeint sind) im sozialen und wirtschaftlichen Leben angeblich einseitig und über Gebühr privilegiere. Die "Hindu-Nationalisten" fordern deshalb kompromißlos den unverzüglichen Abbau der zivilrechtlichen Sonderstellung der 120 Millionen indischen Moslems und berufen sich dabei hinsichtlich darüber hinausgehender ideologisch-programmatischer Forderungen *cum grano salis* auf die weiter oben bereits beschriebenen politischen Grundsätze von V.D. Savarkar und Deendayal Upadhyaya's<sup>553</sup>, die auch die politische Ideologie des RSS maßgeblich mit beeinflusste. Auch der 1991 neu gewählte und heutige Parteipräsident Murlimanohar Joshi gehört dieser hinsichtlich ihres politischen Einflusses wichtigsten Fraktion an<sup>554</sup>.

c) *Die "religiösen Militanten"*:

Dieser Flügel unter personeller Führung der Politikerin V. R. Scindia stellt eine weitere einflußreiche informelle Gruppe innerhalb der BJP dar. Scindia fungiert als Lobbyistin des VHP innerhalb der Partei und gilt als Mitinitiatorin der "Ram janambhoomi"-Kampagne (Abriß der Moschee und Errichtung eines hinduistischen Tempels in Ayodhya). Diese Fraktion versteht sich als eine Art radikaler Anwalt für die religiösen Empfindungen vieler Hindus und gilt ob ihrer religionspolitischen Militanz deshalb auch als der eigentliche "fundamentalistische Kern" der BJP. Aufgrund ihrer zahlreichen organisatorischen Querverbindungen nicht nur zum VHP, sondern auch zu kleineren Organisationen wie dem *Bajarang Dal* und anderen, weitgehend unorganisierten religiösen bzw. semi-politischen Organisationen beschreiben Malik/Singh diese Parteifraktion als zunehmend einflußreiche *pressure group* innerhalb der Partei<sup>555</sup>.

d) *Die "Hindu-Chauvinisten"*:

Dieser innerparteiliche Flügel weist eine große personelle Kongruenz mit der Führungselite des RSS auf und gilt deshalb auch als die politisch militanteste Fraktion innerhalb der Partei. Politische Beobachter gehen davon aus, daß mindestens jeder zweite hauptamtliche Parteifunktionär der BJP auf Bundes- und Landesebene gleichzeitig auch eine höhere Leitungsfunktion innerhalb des RSS z.B. als "paracharak" (Instrukteur) bekleidet. Auch hinsichtlich der erfolgten Bildung erster bewaffneter Parteimilizen auf Landesebene (so im Falle einer über 5.000 Personen umfassenden Gruppe mit dem Namen

---

<sup>553</sup> *Upadhyaya*: Integral Humanism, BJP publication, New Delhi, o.J.

<sup>554</sup> *Malik/Singh* 1992, S. 325.

<sup>555</sup> Ebd., S. 326 f.

*Kesaria Vahini* in Bihar) wird auf eine überaus enge Verbindung dieser Fraktion zum RSS hingewiesen, wobei die primäre Loyalität dieser Kader gegenüber dem RSS im Konfliktfall außer Frage steht<sup>556</sup>. Auch ihr Einfluß hat seit einigen Jahren im Zusammenhang mit innerparteilichen Machtkämpfen kontinuierlich zugenommen, so daß diese "Chauvinisten-Fraktion" zusammen mit der militanten "Religions-Fraktion" für die nahe Zukunft eine nicht zu unterschätzende radikale Konkurrenz zu den vergleichsweise moderat ausgerichteten Parteiflügeln um Advani und Vajpayee bilden dürften. Die Wahlniederlagen in den vier nördlichen Bundesstaaten Uttar Pradesh, Rajasthan, Himachal Pradesh und Madhya Pradesh hat den radikalen Fraktionen aber zweifellos vorübergehend einen politischen Bedeutungsverlust beschert. Letztlich werden aber erst die Wahlen zum Unterhaus 1996 zeigen, welche der beiden Fraktionsgruppen sich politisch mittelfristig innerparteilich durchsetzen können.

e) *Die "Mittelschichten-Fraktion"*:

Diese letzte innerparteiliche Gruppierung dient vor allem von der Kongreß-Partei enttäuschten Intellektuellen, pensionierten höheren Offizieren der Sicherheitskräfte, Geschäftsleuten, kleineren und mittleren Industriellen und einigen bekannten Schauspielern als Organisationsbasis<sup>557</sup>. Inwiefern aber diese "Mittelschichten-Fraktion" eine wirklich eigenständige politische Kraft innerhalb des konkurrierenden Machtgefüges der BJP darstellt, muß an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Es deutet aber einiges daraufhin, daß sie ähnlich wie die Fraktion der "moderaten Nationalisten" kaum über wirklichen Einfluß in der Partei verfügt und den anderen Fraktionen wegen der hier versammelten Prominenz nur als prominentes "Feigenblatt" dient.

In ihrer neueren Publikation (1995) unterscheiden *Malik/Singh* hingegen nur noch drei Fraktionen: Die "Hardliner", die "Moderaten" und die "Pragmatiker"<sup>558</sup>. Ob diese Reduktion nun letztlich als ein Indiz dafür zu sehen ist, daß sich die internen programmatischen Gewichtungen innerhalb der Partei noch immer in Bewegung befinden, oder ob sich darin nur eine adäquatere Systematisierungsversuch der Autoren widerspiegelt, ist an dieser Stelle nicht genau nachvollziehbar. Es wird jedoch abzuwarten bleiben, ob die "Moderaten" und "Pragmatiker", die derzeit aufgrund ihrer eigenen sozialstrukturellen Herkunft und Sozialisation (Mittelschichten) zweifellos noch das Rückgrat der BJP bilden, innerhalb der Partei auch in Zukunft die Oberhand behalten werden, oder ob im Zuge der für einen Wahlerfolg ja notwendigen sozialstrukturellen *Ausdehnung des*

<sup>556</sup> Vgl. *Menon*: The saffron arm of BJP, in: *Times of India*, 17.6.1991.

<sup>557</sup> *Malik/Singh* 1992, S. 327.

<sup>558</sup> *Dies.* 1995, S. 65.



*Wählerpotentials innerhalb der Unterschichten* die radikale Fraktion der BJP doch noch an Bedeutung zunimmt<sup>559</sup>.

#### **4.6. Die "sangh parivar" - Hindu-Fundamentalismus oder ethnisch-religiöser Populismus neuer politischer Eliten?**

Vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel beschriebenen radikalen hindu-politischen Organisationen und ihrer jeweiligen machtpolitischen Stellung zueinander soll an dieser Stelle eine vorläufige abschließende Einordnung versucht werden, inwieweit es analytisch pausibel erscheint, diese sowohl im semipolitischen wie im parlamentarischen Raum agierenden Hauptorganisationen der "sangh parivar" - BJP, RSS, SS und VHP als *Mobilisierungsagenten eines virulenten hinduistischen Fundamentalismus* zu bezeichnen. Dieser Versuch einer Antwort erscheint um so mehr politikwissenschaftlich geboten, als in der Fachliteratur hinsichtlich der begrifflichen Rubrizierung und analytischen Einordnung dieser Kräfte eine ganz erhebliche Konfusion vorherrscht. So bemüht sich seit dem politischen Wahlerfolg der BJP 1991 die sozialwissenschaftliche Literatur etwa im Rahmen der Parteiensoziologie, eine für die BJP plausible Kategorisierung zu erarbeiten, doch oszillieren die mit diesen Bemühungen verknüpften erkenntnisleitenden Termini nach wie vor innerhalb eines denkbar größten theoretischen Spektrums. Dieses reicht von einer offen apologetischen Bewertung<sup>560</sup> über eine vergleichsweise wertneutrale Bezeichnung als "neue hindu-nationale Partei"<sup>561</sup> bis hin zu simplifizierenden, wenn nicht selbst ideologieverdächtigen "Faschismus"-Befunden<sup>562</sup>. Hinsichtlich der Führungsrolle innerhalb der "sangh parivar" besteht aber soweit Konsens darüber, daß der RSS die organisationelle und ideologische Zentrale repräsentiert, der gegenüber allen anderen Organisationen eine hinsichtlich ihres Ausmaßes durchaus variierende, aber letztlich doch unbestrittene "Richtlinienkompetenz" ausübt. Er fungiert als integrierende und koordinierende Dachorganisation innerhalb der "sangh parivar", die im Vergleich zu den anderen Organisationen ganz bewußt eine Strategie reduzierter Öffentlichkeit

---

<sup>559</sup> Zum kritischen Verhältnis der zunächst *mobilisierenden* Mittelschichten und den in der Folge *mobilisierten* Unterschichten im Rahmen der Verlaufsdynamik einer politischen Protestbewegung vgl. die Hypothesen von Waldmann, *Ethnischer Radikalismus*, 1989, S. 29 f.

<sup>560</sup> Vgl. hierzu E. Weber, zit. in: *MdEZW* 3/1993, S. 73.

<sup>561</sup> Gargan: Hindu Nationalists Seek to Lead Redefined India, in: *International Herald Tribune*, 25.1.1993, S. 5.

<sup>562</sup> Vgl. hierzu Kap. 1.7. dieser Arbeit.

verfolgt und letztlich gerade aus diesem Umstand ihre politische Stärke bezieht. Was *Malik/Singh* für die politisch sicher weitreichendste und relevanteste Beziehung zwischen dem RSS und der BJP konstatieren, gilt in leicht abgewandelter Form zweifellos auch für die Beziehung des RSS zum VHP und der SS: *"It is the RSS, thus, which provides the guidance, the intellectual stimuli, the motivation, the cadre, and the seasoned leaders for the BJP. Under the existing situation the party leadership may maintain a degree of autonomy in the management of its internal affairs and in the formulation of policies and strategies suited to capture political power, but it is unlikely to stray far from the ideological lines laid down by the RSS leadership"*<sup>563</sup>.

Für die beiden semi-politischen Organisationen RSS und VHP erfolgt die Rubrizierung unter das Fundamentalismus-Paradigma in diesem Sinne denn auch vollkommen zu Recht, wobei die erheblichen Unterschiede in der Organisationsstruktur und der politischen Kultur zwischen RSS und VHP dennoch nicht übersehen werden dürfen. So impliziert die Dominanz radikaler religiöser Definitionseliten innerhalb des VHP und die damit einhergehende militante ideologische Exponiertheit in emotionsbeladenen religionspolitischen Fragen in letzter Zeit einen zunehmend größeren Einfluß des VHP gegenüber dem RSS<sup>564</sup> und läßt ihn m.E. in ideologischer Hinsicht mittlerweile sogar als propagandistische Speerspitze des hinduistischen Fundamentalismus erscheinen. Hingegen halte ich insbesondere die Bezeichnung der BJP als "fundamentalistische Partei" aufgrund der oben entwickelten Begriffslogik aus heutiger Sicht für prinzipiell unzutreffend. Daß die BJP durch ihre "Hardliner"-Fraktion einerseits sowie ihre zahlreichen und oft informellen Querverbindungen zu den anderen Organisationen der "sangh parivar" andererseits jedoch über ein mobilisierbares innerparteiliches "fundamentalistisches Potential" verfügt, soll hier zwar nicht bestritten werden, doch halte ich dieses bislang für nicht stark genug, um das programmatische Profil der Partei insgesamt zu dominieren. Eher deutet die jüngste innerparteiliche Entwicklung daraufhin, daß der bereits in einigen Landesregierungen in der politischen Verantwortung stehende pragmatische und moderate Flügel der BJP (verkörpert durch Vajpayee und Advani) in Zukunft - gerade auch im Falle weiterer Wahlerfolge - seine Position eher noch ausbauen können.

Die SS hingegen erscheint, sowohl aufgrund ihrer spezifisch innerparteilichen Struktur als Führerpartei, als auch hinsichtlich ihrer langjährigen und erfolgreichen regionalen Verankerung in Bombay und Maharashtra als ein vergleichsweise unabhängiges und ei-

---

<sup>563</sup> *Malik/Singh* 1995, S. 175.

<sup>564</sup> *Van der Veer* 1994, S. 655.

genständiges organisatorisches Element innerhalb des neuen Hindu-Fundamentalismus. Aufgrund ihrer thematisch stets variierenden populistischen Ausrichtung präsentiert sie sich aber noch immer primär als eine *regionale* Interessen verfolgende *hindu-chauvinistische Führer-Partei*, wobei sie dabei jedoch insgesamt deutlich radikalere ideologische Ziele verfolgt als die BJP. Insofern neige ich zu der Auffassung, daß die virulente politisch-kulturelle Stoßkraft der "sangh parivar" sowohl aus genuin fundamentalistischen Bestrebungen ihrer semi-politischen Organisationen (VHP und RSS), als auch aus dem ethnisch-religiösen Populismus neuer politischer Eliten resultiert, die mittels der emotionsbeladenen Instrumentalisierung auch religiöser Themen im Rahmen von "Hindutva" eine effiziente Möglichkeit sehen, die historisch gewachsene Vorherrschaft der Congreß-Partei innerhalb der indischen Parteienlandschaft zu brechen. Daß dieses Ziel in der Tat in den Bereich des Möglichen gerückt ist, hängt nun unzweifelhaft zusammen mit einer Reihe tiefgreifender ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Veränderungen innerhalb der indischen Gesellschaft, die gerade vor dem Hintergrund ihrer konflikthaften Verlaufsdynamik als konkrete Kausalfaktoren eines militanten politischen Hinduismus in Erscheinung treten.

## 5. Konkrete Kausalbedingungen für die Konjunktur eines militanten politischen Hinduismus in Indien

Jenseits eines exklusiv modernisierungstheoretisch argumentierenden und - notwendigerweise abstrahierenden Erklärungsansatzes - existieren jedoch auch eine Reihe konkreter Kausalfaktoren im Hinblick auf die virulente Konjunktur eines hinduistischen Fundamentalismus, die durch eine allzu eng gefasste theoretische Analyse nicht ausreichend zu integrieren sind. Ein diesbezüglich fruchtbarer politikwissenschaftlicher Erklärungsversuch muß deshalb anstreben, sowohl die historischen Spezifika wie die singulären politischen und strukturellen Konstellationen zu berücksichtigen und sie somit als unerläßliche Variablen der Theoriebildung anzusehen.<sup>565</sup> Von der Basis dieses Wissenschaftsverständnisses aus ist dann auf den Aspekt des wirtschaftlichen Systemwandels zumindest überblickshaft ebenso zu rekurrieren wie auf die damit korrelierende spezifische und sehr komplex sich darbietende Verlaufsform des sozialen Wandels in einer immer noch weitgehend traditional strukturierten Gesellschaft wie der indischen.

### 5.1. Wirtschaftliche Liberalisierung und rapider sozialer Wandel

Eine der zentralen Ursachen für die aktuelle konflikthafte soziokulturelle Modernisierungsdynamik in Indien resultiert zweifellos aus dem Projekt der *Liberalisierung der indischen Wirtschaft*, das seit 1991 unter dem indischen Finanzminister *Manmohan Singh* auf den Weg gebracht wurde. Die indische Wirtschaft präsentierte sich bis dahin seit der Staatsgründung als eine *mixed economy*, bei der im Sinne eines "Dritten Weges" die Schwer- und Grundstoffindustrien dem staatlichen Sektor vorbehalten blieben, während die Konsumgüterindustrie und die Landwirtschaft weitgehend privatwirtschaftlich organisiert waren. Zentrale wirtschaftspolitische Instanz war die 1950 von Nehru ins Leben gerufene staatliche *Planungskommission*, die bis auf den heutigen Tag auf der Basis von *Fünfjahresplänen* die wichtigsten ökonomischen Planungsdaten koordiniert (derzeit befindet sich Indien in der achten Planungsperiode, die aufgrund politischer Instabilität jedoch verspätet begonnen wurde und die nun den Zeitraum von 1992-1996

---

<sup>565</sup> Ich lehne mich hierbei explizit an das wissenschaftstheoretische Vorgehen von *Kandil* (1983) an, der ein abgestuftes System interdependenter Bedingungen hinsichtlich der Kausaldynamik einer sozialen Protestbewegung entworfen hat. Vgl. hierzu Kap. 1.5. dieser Arbeit.

umfasst). Ohne an dieser Stelle detailliert auf die ökonomischen Akzentverschiebungen der aktuellen Planperiode z.B. gegenüber den beiden vorangehenden (1980-84 und 1985-89) im Detail eingehen zu können, läßt sich die seitdem in Gang gekommene Liberalisierung des indischen Wirtschaftslebens durch die folgenden wichtigsten Entwicklungen und Trends überblickshaft zusammenfassen:

(1) Wirtschaftlicher Rückzug des Staates aus dem öffentlichen Sektor, der Schwerindustrie und dem Bergbau, stattdessen (2) haushaltspolitische Konzentration des Staates auf Expansion und Verbesserung der Infrastruktur (Transport- und Kommunikationswesen, aber auch Banken- und Finanzwesen), um so die Voraussetzungen für eine marktwirtschaftlich orientierte Wirtschaftsdynamik zu schaffen. (3) Zunehmende Integration in den Weltmarkt durch Abbau von Außenhandelsbarrieren (Schutzzölle), freie Konvertierbarkeit der Rupie, Diversifizierung der Exportprodukte und der Außenhandelspartner<sup>566</sup>.

Um nun dieses hier nur grob skizzierte ökonomische Reformvorhaben haushaltspolitisch finanzieren zu können, ist Indien zunächst auf eine enge Kooperation mit der Weltbank (WB) und dem Internationalen Währungsfonds (IWF) angewiesen, da das Land aus eigener Kraft dazu nicht in der Lage ist. Die damit zwangsläufig verbundene außen- und wirtschaftspolitische Öffnung zu den wichtigsten westlichen Staaten (vor allem den USA) ist dadurch zu einer notwendigen Rahmenbedingung geworden, die sich hinsichtlich der damit korrelierenden Konsequenzen für alle hiervon betroffenen politischen Bereiche einzelnen Autoren gar schon als eine "stille Revolution" präsentiert<sup>567</sup>. Zweifellos implizieren die weiteren Auswirkungen dieses ökonomischen Reformkurses jenseits einer allgemeinen Anstiegs des Preisniveaus bei Konsumgütern und Dienstleistungen bei einigen direkt oder indirekt negativ davon betroffenen etablierten Interessengruppen (z.B. Angestellte im öffentlichen Staatssektor), daß diese um ihre etablierten wirtschaftlichen und politischen Privilegien fürchten müssen. Diese sich aus den alten gebildeten Mittelschichten rekrutierenden "*Staatsklassen*" (Elsenhans) sind demzufolge von den Ansätzen der neuen marktwirtschaftlichen Dynamik (konkret z.B. durch Rationalisierung und Einstellungsstops) potentiell abwärtsgefährdet, was insbesondere auch für die Nachkommen dieser Gruppen gilt, denen die Option auf eine staat-

<sup>566</sup> Vgl. *LBI* 1995, S. 88 ff, 120 ff.

<sup>567</sup> So bezeichnet bei *Maaß* in: *Auss* I/93, S. 35. Ich halte die Bezeichnung "Revolution" - auch in perspektivischer Beschränkung auf die Wirtschaftspolitik - zum gegenwärtigen Zeitpunkt für verfrüht. Nach wie vor handelt es sich um *vorläufige* Entwicklungen, denen zunehmend stärker werdende strukturelle (d.h. auch klientelistische) Widerstände gegenüberstehen, was 1994 unter dem Namen "Mahathir-Modell" denn auch bereits zu einer Umkehr der "Exit-Policy" führte, Vgl. *LBI* 1995, S. 57.

liche Beschäftigung versperrt bleibt und die sich nun als "neue Mittelklasse" am Markt behaupten müssen<sup>568</sup>. Zusammen mit denjenigen Angehörigen der etablierten politischen Eliten (z.B. der Ministerialbürokratie), die intellektuell der früheren UdSSR nahestanden und die durch den außen- und wirtschaftspolitischen Paradigmenwechsel nachhaltig an politischem Einfluß eingebüßt haben<sup>569</sup>, bilden sie zweifellos einen nicht zu unterschätzenden Teil des virulenten *politischen Protestpotentials*, das mittels der ideologischen Hinwendung zu "Hindutva" seine bedrohten Ressourcen gegen konkurrierende soziale Gruppen (primär Kastenlose und Moslems) abzusichern sucht.

Ein anderer wesentlicher Teil des Protestpotentials generiert sich zwar ebenfalls indirekt aus der marktwirtschaftlichen Liberalisierungsdynamik, doch ist die relative Zunahme armutsbedingter Migration vom Land in die urbanen Zentren aber auch strukturell "modern" im Sinne eines bereits länger anhaltenden sozialen Wandels. Doch liegt die Einschätzung auf der Hand, daß mit zurückgehender Bedeutung des (subsistenz-) landwirtschaftlichen Sektors und den aus dieser Beschäftigung resultierenden sinkenden finanziellen Erträgen bei gleichzeitiger Attraktivität neuer urbaner Märkte die Migration vom Land in die Städte (die in Indien vielleicht noch mehr als in anderen Regionen Asiens "*Modernisierungsinselfn*" repräsentieren) kurz- und mittelfristig noch mehr zunimmt und dadurch *neo-urbane Armutsklassen* entstehen, die überwiegend im informellen tertiären Sektor tätig sind (z.B. als Kleinhandwerker, Straßenhändler, Gelegenheitsarbeiter u.ä.)<sup>570</sup>. Diese neo-urbanen Armutsklassen rekurrieren unter Bedingungen eskalierender Pauperisierung und verschärften ökonomischen Wettbewerbs um knappe Marktressourcen und Revenuen nun ebenfalls auf die Ideologie des "Hindutva", da sie sich dadurch einerseits einen *kompetitiven Vorteil* gegenüber im selben Sektor miteinander konkurrierenden und klar definierbaren "Anderen" versprechen (z.B. den Moslems), eine solche politische Option aber andererseits auch sozialpsychologisch eine "*empathische*" Absicherung der neuerworbenen fragilen modernen Identität bewirkt im Sinne einer imaginierten "neuen Gemeinschaft".

---

<sup>568</sup> *Elsenhans*, Staat - Wirtschaft - Macht und die Zukunft des internationalen Systems, 1994, S. 113.

<sup>569</sup> Vgl. *Maafß* 1993, S. 35.

<sup>570</sup> Vgl. *LBI* 1991, S. 47. Wegen der anhaltend hohen Geburtenzahlen muß der indische Arbeitsmarkt jährlich rund 8-10 Mill. (!) zusätzliche Arbeitskräfte aufnehmen, vgl. *LBI* 1995, S. 54. *Bronger* weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß sich der Urbanisierungsprozeß in Indien bis 1991 überdurchschnittlich stark auf die vier großen Metropolen Bombay, Delhi, Kalkutta und Madras konzentriert hat, wo sich eine extreme soziale Polarisierung nicht zuletzt aus dem Umstand ergebe, daß sich ca. 50% der Bewohner dieser Agglomerationen aus Slumbewohnern zusammensetzen, vgl. Ders., in: *Rothermund* 1995, S. 49 u. 57. Es ist zu erwarten, daß sich unter Bedingungen wirtschaftlicher Liberalisierung Umfang und Qualität dieser Urbanisierungsquote in naher Zukunft jedoch noch dramatisch verändern werden.

Auch wenn die statistische Einschätzung sicher richtig ist, daß hinsichtlich der Faktoren wie der Bruttowertschöpfung und der Anzahl der abhängig Beschäftigten die Landwirtschaft noch immer den dominierenden Wirtschaftssektor Indiens repräsentiert<sup>571</sup>, und die dabei erzielten Steigerungen in der landwirtschaftlichen Erzeugung seit den 60er Jahren ("grüne Revolution") mit erheblichen regionalen Produktivitätsdifferenzen verbunden waren, die bis heute ein deutliches regionales Wohlstandsgefälle hinterlassen haben, führt eine solche perspektivisch sektoral begrenzte und an rein quantitativen Kriterien orientierte Faktorenanalyse m.E. jedoch in die Irre, wenn es darum geht, die primär im *urbanen Umfeld* angesiedelte originäre Dynamik der ökonomischen Modernisierung und die daraus resultierenden Konflikte sowohl in eine empirische wie heuristische Relation zu setzen. Im folgenden soll deshalb diese neueste Entwicklung anhand eines *konkreten Einzelbeispiels* verdeutlicht werden, da ein solches methodisches Vorgehen hinsichtlich der damit korrelierenden und überaus vielschichtigen kulturellen Auswirkungen die inhärenten Konflikte und Paradoxien der Modernisierungsdynamik letztlich doch anschaulicher macht als eine bloße Aufzählung abstrakt bleibender politikökonomischer Faktoren und eine damit einhergehende interpretative Bewertung.

Seit dem Beginn der wirtschaftlichen Liberalisierung durch die Regierung Rao im Jahre 1991 haben sich die makroökonomischen Daten der indischen Wirtschaft entschieden verbessert: Die Devisenvorräte betragen Ende 1994 ca. 20 Mrd. US\$ (gegenüber nur noch 900 Mill. US\$ 1991), die Inflationsrate konnte von 14% auf 8% gesenkt werden, und das Wirtschaftswachstum betrug im Haushaltsjahr 94/95 ca. 5%, mit weiterhin steigender Tendenz<sup>572</sup>. Die ausländischen Direktinvestitionen haben sich im Zeitraum von 1991 bis 1993 bereits verzehnfacht und betragen derzeit rund 3 Mrd. US\$, wobei diese Investoren primär die auf ca. 150 Mill. Personen geschätzte indische Mittelschicht im Auge haben. Diese neuen marktorientierten urbanen Mittelschichten verfügen mittlerweile über eine beträchtliche Kaufkraft und bilden einen expandierenden Markt für die gehobene Konsumgüterindustrie. Deren Nachfrage nach langlebigen Konsumprodukten (Kühlschränke, Waschmaschinen, Fernseher, moderne Haushaltsgeräte, private Kraftfahrzeuge<sup>573</sup>) und die damit einhergehenden radikal veränderten Konsumgewohnheiten

---

<sup>571</sup> Für 1990 weist die Statistik hinsichtlich des Beitrags der einzelnen Sektoren zum Bruttoinlandsprodukt Indiens einen Wert von 34% für Landwirtschaft und Bergbau aus und noch immer sind über zwei Drittel der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft beschäftigt, vgl. *Rothermund* in: *Nohlen/Nuscheler* 1994, S. 221.

<sup>572</sup> *Heismann*, Januskopf Indien, 1995, S. 215.

<sup>573</sup> So geben z.B. die Werbeanzeigen von *India Today* einen recht anschaulichen Eindruck über diese veränderten, "modernen" Konsumgewohnheiten der urbanen indischen Mittelschichten.

stellen insofern den Kristallisationspunkt ökonomischer Modernisierung auf der *Nachfrageseite* dar und belegen auf ihre Art eindrucksvoll den bereits erreichten Grad des sozialen Wandels in der urbanen indischen Gesellschaft.

Bei dieser Herausbildung neuer Konsumgewohnheiten, die ja stets auch die in die Zukunft gerichtete Dimension der *Konsumerwartungen* umfaßt, spielen die indischen Massenmedien eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die in diesem Bereich ebenfalls erfolgte wirtschafts- und strukturpolitische Liberalisierung von Presse, Film und Fernsehen hat nach Ansicht von Beobachtern in Indien innerhalb weniger Jahre bereits das Ausmaß einer "Kulturrevolution" angenommen<sup>574</sup>. Da ich grundsätzlich den kommunikationssoziologischen Ansatz von *Münch* teile, der konstatiert, daß sozialer Wandel zu einem wesentlichen Teil durch die "*Expansion von öffentlicher Kommunikation*" erfolgt<sup>575</sup> und dieser Gestaltwandel sozialer Kommunikation in transitionalen Gesellschaften mit einer prekären Dynamik von *potentiell frustrierten Erwartungen* zusammenhängt, möchte ich im folgenden am konkreten Beispiel der wirtschaftlich liberalisierten Medienpolitik das kausale Wechselverhältnis von ökonomischer Modernisierung, Strukturwandel urbaner Öffentlichkeit und konfliktivem sozialem Wandel in Indien etwas näher beleuchten.

Bis 1991 wurden ausländische Spielfilme nur in sehr begrenztem Maße ins Land gelassen, um mit dieser protektionistischen Maßnahme die Filmindustrie Bombays ("Bollywood") vor ausländischer Konkurrenz zu schützen. Nach der Liberalisierung des wirtschaftlichen Außenhandels gelangen ausländische Filmproduktionen nun aber nahezu ungehindert ins Land und die beiden größten US-amerikanischen Medienkonzerne *United Artists* und *Time Warner Brothers* beginnen, das Land mit firmeneigenen Kinoketten zu überziehen<sup>576</sup>. Seit Ende 1991 sendet auch der Satellitensender des US-Medien-Unternehmers *Rupert Murdoch* ("StarTV") nach Indien, wodurch sich durch den integrierten BBC World Service Millionen von Indern erstmals unzensiert politisch informieren können. Im September 1994 waren angeblich bereits 12 Mill. Haushalte (mit mehr als 60 Mill. Familienangehörigen) in der Lage, Satelliten-TV zu empfangen<sup>577</sup>. Weitere ausländische Satellitensender werden in Kürze folgen und auch der riesi-

---

<sup>574</sup> *Heismann*, ebd. S. 219.

<sup>575</sup> *Münch*, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, 1991, S. 111., in diesem Sinne bereits auch *Lerner* 1963, S. 348, (vgl. Schaubild 4). M.E. ist folglich auch in Indien die Massenkommunikation eine wesentliche Triebfeder sozialer und kultureller Modernisierung geworden. Eine empirisch fundierte mediensoziologische Wirkungsanalyse dieser hier behaupteten Dynamik steht für Indien allerdings noch aus.

<sup>576</sup> *Heismann* 1995, S. 220.

<sup>577</sup> Ebd., vgl. ferner *Venzky*: Kalifornien trifft Bombay, in: "Die Zeit" Nr. 17, 23.4.1993. Einen guten Überblick über die gewandelte TV-Landschaft Indiens und die damit verbundenen Folgen auch bei *Priya Saghal* et al: Viewers Choice, in: *Sun*, 29.10.-4.11.1995, S. 46-55.



ge indische Printmedien-Sektor soll sich jetzt ausländischen Investoren gegenüber weiter öffnen<sup>578</sup>. Diese weitgehend unkontrollierte Entwicklung auf dem liberalisierten indischen Mediensektor, die gerade erst am Anfang steht, zeitigt allerdings jetzt schon weitreichende kulturelle, ökonomische, soziale und politische Folgewirkungen, die konkret im Einzelnen bislang zwar kaum abzuschätzen sind, die aber auf jeden fall einerseits das Niveau der damit verbundenen *Konsum- und Statuserwartungen* innerhalb kürzester Zeit weiter nach oben schrauben, andererseits aber auch entsprechende kulturelle Defensivreaktionen verstärken werden, da von Teilen der politischen und religiösen Eliten nicht ohne Erfolg die Furcht vor einer kulturellen "Überfremdung" des Hinduismus instrumentalisiert wird<sup>579</sup>. Gerade in diesem Kontext zeigt sich deutlich, daß die klientelistische Präferenz für das ideologische Projekt des "Hindutva" in kausaler Hinsicht in letzter Konsequenz zwar keinesfalls einheitlich ist, aber zu einem wesentlichen Teil aus der latenten Gefahr ökonomischer Deprivation bereits etablierter Interessengruppen resultiert.

Im Hinblick auf die ökonomischen Ursachen der zu beobachtenden Radikalisierung der politischen Kultur läßt sich nun zusammenfassend konstatieren, daß die für indische Verhältnisse geradezu "schockartige" kulturelle Modernisierung, die durch die Expansion der kommunikativen Infrastruktur erst möglich geworden ist, zweifellos zu einer intensivierten Perzeption eines konsumorientierten "westlichen" Lebensstils (kritisiert als "consumerism") geführt hat, was aufgrund der *Diskrepanz zwischen Konsumerwartung und Konsumrealität* notwendigerweise sozial und kulturell desintegrative Folgen nach sich ziehen muß. Die wiederbelebten Elemente einer vorgeblich authentischen kulturellen und religiösen Tradition in Form der "Hindutva"-Bewegung dienen diesen *relativer Deprivation* unterworfenen Klassen nun als Vehikel der "Enttäuschungsabsorption und Identitätsgewährung"<sup>580</sup>, während für die aufstrebenden politischen Gegendeliten ihr hindu-nationales Projekt im Sinne einer Synthese von kultureller Traditionalität und technischer Modernisierung die Funktion hat, das der soziokulturellen Mo-

<sup>578</sup> Seit November 1994 beschäftigt sich der Oberste Gerichtshof in Neu Delhi mit der Frage, ob ausländische Unternehmer ihre Zeitungen in Indien drucken und verkaufen dürfen, bzw. ob Ausländer ein indisches Medienunternehmen mehrheitlich besitzen dürfen, vgl. hierzu *Wieland* 1995, S. 81.

<sup>579</sup> In diesem Zusammenhang ist auf die weitreichende und durchaus brisante kulturelle Mobilisierungswirkung der indischen TV-Serien *Ramayana* und *Mahabharata* im Vorfeld der Ayodyha-Konflikts hinzuweisen, vgl. hierzu *von Stietencron* in: *Reinhard* 1995, S. 123 f. Auch der RSS und der VHP tragen der zunehmenden Singularisierung politischer Kommunikation mittlerweile verstärkt durch die propagandistische Verwendung audiovisueller Medien Rechnung (VHS-Kassetten); diesen Hinweis erhielt ich von *Y. Ghimire* in einem Gespräch im November 1995 in New Delhi.

<sup>580</sup> *Mansilla* 1995, S. 23.

ernisierungsdynamik immanente emanzipative Potential unter Kontrolle zu halten. Die soziale Basis dieses hinduistischen Fundamentalismus bilden dabei zum einen die städtischen Mittelschichten, die vom staatlichen Beschäftigungssektor nicht mehr kooptiert werden können, aber auch neo-urbane Armutsklassen, die in den Agglomerationen mit anderen sozialen Gruppen verschärft um knappe Marktressourcen konkurrieren müssen. Die politische Instrumentalisierung der sozial vorgefundenen ethnischen und religiösen Segmentierung dient also nicht nur den "neuen Mittelklassen", sondern zunehmend auch den hinsichtlich ihrer Sozialstruktur notwendigerweise homogener stratifizierten Armutsklassen als *Wettbewerbsvorteil*. Diese Suche nach einem neuen kulturellen Selbstverständnis nimmt folglich gerade bei diesen, der Modernisierungsdynamik besonders hart unterworfenen sozialen Gruppen unter der Bedingung eines hohen Maßes an politischer Partizipation die religiös durchsetzte Form einer radikalen "Rückeroberung der Identität" an<sup>581</sup>. Daß unter diesen Rahmenbedingungen die Bekräftigung der zivilrechtlichen Sonderstellung der indischen Moslems (wie sie etwa im *Shah-Bano*-Urteil des Obersten Gerichtshofs in New Delhi zum Ausdruck kam) vor dem Hintergrund einer virulent gewordenen umfassenden Ethnopolitisierung dazu angetan ist, die latenten innergesellschaftlichen Konfliktlinien eher noch zu vertiefen, muß denn auch als paradoxe Folge eines modernen säkularen Staats- und Gesellschaftsverständnisses angesehen werden.

## **5.2. Die Transformation des indischen Parteiensystems und eskalierende Legitimationsdefizite tradierter Politik als Katalysator politischer Elitenkonkurrenz**

Die virulente konzertierte fundamentalistische Konfliktdynamik in Indien korreliert offensichtlich auch eng mit der Tatsache eines allmählichen, aber grundlegenden Wandels des indischen Parteiensystems. Aus diesem Grunde erscheint eine zumindest ansatzweise analytische Einbeziehung dieser Transformationsdynamik insofern unumgänglich, als in ihr auch ein weiterer Schlüssel zum Verständnis des zugrundeliegenden sozio-ökonomischen Wandels selbst liegt. Hinsichtlich der Analyse des indischen Parteiensy-

---

<sup>581</sup> Zu dieser Thematik vgl. auch den älteren, gleichwohl aber noch immer erhellenden Aufsatz von *Mies*: Das indische Dilemma. Neo-Hinduismus, Modernismus und die Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung, in: *KÖNIG* et al (Hg.): Aspekte der Entwicklungssoziologie, Heft 13 der *KZfSS*, 1969, S.167 ff.

stems muß hier jedoch gleich eingangs einschränkend darauf hingewiesen werden, daß die Kategorien der europäischen Parteiensoziologie im vorliegenden Analysekontext nur bedingt tauglich sind. In diesem Sinne erweist sich die auf Max Weber zurückgehende Konzeptualisierung in Weltanschauungs-, Honoratioren- und Massenintegrationsparteien als ebenso wenig aussagekräftig, wie die überkommenen ideologisch-begrifflichen Ettiketierungen als "konservative", "faschistische", "liberale" oder "sozialistische" Parteien<sup>582</sup>.

Die wesentlichsten Unterschiede des indischen Parteiensystems gegenüber den modernen Parteiensystemen westlicher Gesellschaften ergeben sich zunächst einmal aus der spezifisch andersartigen historischen Entwicklung und aus den inneren Strukturunterschieden der Parteien selbst. Das wichtigste Differenzierungskriterium ist dabei der Umstand, daß die indischen Parteien nicht in dem Sinne "modern" sind, daß ihre Gründung mit der sozialen Mobilisierung im Zuge einer Phase komprimierter Industrialisierung zusammengefallen wäre. Diese fehlende Koinzidenz von ökonomischer, politischer und sozialer Modernisierung im Sinne einer strukturellen Diskrepanzrelation hat das Parteiensystems Indiens bis vor kurzem noch entscheidend geprägt und eine vormoderne, historische Parteienkonstellation perpetuiert, die sich lange Zeit als immun erwies gegenüber einer auch in Indien virulenten politischen Modernisierungsdynamik. Das indische Parteiensystem präsentierte sich deshalb seit der staatlichen Unabhängigkeit bis Ende der achtziger Jahre geradezu als Idealtypus eines *dominant party systems*, d.h. eines Mehrparteiensystems, in dem aus einer Vielzahl von kleineren Parteien eine einzelne dominierende Partei - in diesem Falle die indische Kongreßpartei (CP) mit ihrer anticolonialen Tradition - herausragt und es selten oder nie zu einem politischen Machtwechsel durch Wahlen kommt<sup>583</sup>. Begünstigt wird dieser Zustand elektoraler Hyperstabilität durch die Existenz des Mehrheitswahlrechts, daß die Kongreß-Partei vor dem Hintergrund einer weitgehend zersplitterten Opposition im Endeffekt bislang stets strukturell bevorzugte<sup>584</sup>.

Die Kongreß-Partei hat ihre historischen Wurzeln in der indischen Unabhängigkeitsbewegung und fungierte seit ihrer Gründung 1885 als sozialreformerische Sammelbe-

---

<sup>582</sup> Einen Überblick über die zahlreichen Typologien im Rahmen der Parteiensoziologie vgl. *Wiesendahl: Parteien und Demokratie. Eine soziologische Analyse paradigmatischer Ansätze der Parteienforschung*, Opladen 1980. Zur Parteienforschung u.a. in der Dritten Welt vgl. auch *Lipset/Rokkan*, die in ihrer Studie den Nachweis führen, daß religiöse und regionale *cleavages* von Klassenkonflikten nur zeitweise überlagert werden können und sich diese Tatsache in der Regel in einem fragmentierten Vielparteiensystem niederschlägt, vgl. Dies. 1967.

<sup>583</sup> *Bernstorff*, Neue Entwicklungen im indischen Parteiensystem, 1989, S. 46.

<sup>584</sup> Auf diesen Umstand hat zu einem früheren Zeitpunkt (1967) bereits *Kantowsky* hingewiesen, vgl. Ders. 1986, S. 107.

wegung für den nationalen Befreiungskampf gegen die britische Kolonialmacht. Im Zeitraum seit Erreichen der nationalen Souveränität 1947 bis 1989 war die CP die einzige Partei, die in allen Wahlkreisen Indiens mit Kandidaten vertreten war und sogar die "linguistischen cleavages" zwischen Nord- und Südindien immer wieder erfolgreich überwinden konnte<sup>585</sup>. Die beiden wichtigsten Kausalfaktoren für diese infrastrukturelle Ubiquität und den elektoralen Erfolg waren zum einen die breite soziale Basis der CP und andererseits die hohe Integrationskraft der politischen Führungselite, die sich zu einem wesentlichen Teil über deren dynastische Herkunft und der damit verbundenen charismatischen Ausstrahlung der populären Führungspersönlichkeiten *Jawaharlal Nehru* (amtierend 1946-1964), dessen Tochter *Indira Gandhi* (1966-1977 und 1980-1984) sowie wiederum deren Sohn *Rajiv Gandhi* (1984-1991) vermittelte<sup>586</sup>. Die soziale Klientel der Kongreß-Partei umfaßte während ihrer Jahrzehnte dauernden Prädominanz dabei ein höchst heterogenes Spektrum von verschiedensten sozialen Schichten sowie ethnischen und religiösen Lagern, das von landlosen Bauern, den "Unberührbaren", der westlich-säkular orientierten indischen Mittelschicht bis hin zu den indischen Moslems reichte<sup>587</sup>. *Rudolph/Hoeber-Rudolph* haben den "*persistent centrism*"<sup>588</sup> denn auch zutreffend als das wichtigste Stabilitätsmerkmal des politischen Systems Indiens bezeichnet. Als spezifische Kennzeichen dieses stabilitätsorientierten Systems nennen die Autoren u.a. den föderalistischen Staatsaufbau, die nur gering ausgeprägten Klassenkonflikte, die politische Fragmentierung der religiösen Hindu-Majorität sowie die relative politische Stärke der sozialen, religiösen und ethnischen Minderheiten<sup>589</sup>. Dieses Stabilitätsgleichgewicht wurde allerdings bereits zu Ende der siebziger Jahre nachhaltig erschüttert, als im Zuge des Wahlsieges der Janata-Koalition 1977 erstmals Vertreter eines politisch radikalisierten Hinduismus in die Regierung aufgenommen wurden und es in der Folge ab Anfang der achtziger Jahre zu einer breiten politischen Mobilisierung "hinduistisch" denkender Wählerschichten kam<sup>590</sup>. Eine Aufladung politischer Inhalte mit religiösen Symbolen und Hindu-Themen erfolgte aber seit Anfang der achtziger Jahre auch ver-

---

<sup>585</sup> Ebd., S. 47. Zur Sprachenproblematik vgl. auch den Aufsatz von *Berger* in: *Rothermund* 1995, S. 104-109.

<sup>586</sup> Zur Geschichte der Nehru-Gandhi-Dynastie, allerdings aus reichlich unkritischer Sicht, vgl. *Tariq* 1985.

<sup>587</sup> *Bernstorff* 1989, S. 47.

<sup>588</sup> *Rudolph/Hoeber-Rudolph*, In Pursuit of Lakshmi, 1987, S. 19.

<sup>589</sup> Ebd., ebenso *Betz*, der in der starken sozialstrukturellen Fragmentierung Indiens erstaunlicherweise einen "*Stabilitätsfaktor ersten Ranges*" sieht, vgl. Ders. 1992, S. 61.

<sup>590</sup> Die von der Janata-Koalition verabschiedeten Gesetze gegen die Missionierungsbemühungen anderer Religionen gegenüber indischen Hindus beschränkten zum ersten Male deren religiöse Freiheiten; dieser Hinweis bei *Wagner* 1994, S. 444.

stärkt durch die CP selbst, die durch das gezielte Ausnutzen religiöser Gegensätze im Wahlkampf eine deutliche und nachhaltige Abkehr von ihrer säkularen Grundprinzipien vornahm. Der Grund hierfür war die verheerende Wahlniederlage der CP 1977 in den Ländern des *Hindi-belt*, in dem u.a. die beiden größten Bundesstaaten Bihar und Uttar Pradesh liegen, deren wahlpolitische Bedeutung innerhalb der indischen Union überproportional ist. Da Indira Gandhi ein dauerhafter Machterhalt der CP ohne den politischen Rückhalt des Hindi-belt aus gutem Grund als nicht realistisch erschien, bewirkten primär diese wahltaktischen Überlegungen schließlich eine offensive Hinwendung zu hindu-nationalen Wahlthemen und Aktionen ("temple-hopping"), was naheliegenderweise im Zuge einer so forcierten religiösen Polarisierung mit einer Abwendung der indischen Moslems von der CP korrelieren mußte<sup>591</sup>.

Die jüngsten Entwicklungen des Parteiensystems Indiens deuten derzeit auf die Etablierung eines *two dominant parties-system* bzw. auf ein "Zwei-Lager-System" hin: Auf der einen Seite die säkularen politischen Kräfte mit der Kongreß-Partei und dem Janata Dal, auf der anderen Seite die "sangh parivar" mit ihren politischen Armen BJP und SS (wozu indirekt auch der VHP und der RSS zu zählen sind)<sup>592</sup>. Eine kulturelle Hegemonie der "Hindutva"-Ideologie und eine damit korrelierende organisationelle Omnipräsenz der BJP in allen 543 Wahlkreisen Indiens wird die strukturelle Differenzierung des Parteiensystems zuungunsten der Kongreßpartei und der verschiedenen Regionalparteien voraussichtlich weiter vorantreiben. Die jüngsten Wahlerfolge der "sangh parivar" (Zuwachs der Stimmenanteile in der Lok Sabha von 29,7% im Jahre 1984 auf 38,5% im Jahre 1989 bzw. 40,9% im Jahre 1991) legen derzeit den Schluß nahe, daß es den politischen Kräften der nationalen Opposition offenbar seit 1989 zunehmend gelingt, landesweit über den ideologischen Rekurs auf eine spezifische "Hindu-Identität" ein immer umfangreicheres und sozial differenzierteres Wählerpotential zu mobilisieren und zumindest mittelfristig an sich zu binden.

Die qualitative Transformation des indischen Parteiensystems scheint also darin zu bestehen, daß *die traditionelle organisationelle Zersplitterung der politischen Hindu-Mehrheit*, die sich bisher stets noch primär einer lokalen Kaste oder einer regionalen Sprach- und Kulturgemeinschaft zugehörig fühlte, zumindest *tendenziell, möglicherwei-*

<sup>591</sup> Vgl. *Dharampal-Frick* 1995, S. 136, 143.

<sup>592</sup> Die These von einem "aufgesplitterten Multi-Parteiensystem", die im übrigen von einer anhaltenden Bedeutung der Kommunisten (CPI/M) und der Sozialisten (Janata Dal) ausgeht, ist m. E. von der politischen Dynamik in Indien überholt, zu dieser These vgl. *M.P. Singh: The Dilemma of the New India Party System*, in: *AS* 4/1992, S. 303 f.

*se aber auch substantiell überwunden wurde.* Bislang fanden die nationalen Hindu-Parteien ihr angestammtes Wählerreservoir vorzugsweise in den nord-indischen, hindi-sprachigen und urbanen Mittelschichten, bei denen der programmatische Appell an eine übergreifende Hindu-Identität sich offenbar mit den subjektiven lebensweltlichen Erfahrungen deckte, während derselbe Appell die Masse der ländlichen Hindus aufgrund deren Verankerung in dezidiert vormodernen Sozialstrukturen nicht erreichte, bzw. nicht erreichen konnte<sup>593</sup>. Vor dem Hintergrund dieser Korrelation, deren empirisch-statistische Überprüfbarkeit im übrigen aufgrund der landestypischen Spezifika wohl auch in Zukunft noch größere Probleme bereiten dürfte, bietet sich eine Deutung für diese Differenzierung des Parteiensystems an, deren kausale Dynamik sich durch folgende soziale, ideologische und politische Aspekte kennzeichnen läßt, die sich teilweise interdependent zueinander verhalten: Die zunehmende Armutsmigration, die religiöse Option der Mittelklassen und das eskalierende Legitimitätsdefizit der säkularen Politik "nehruistischer" Prägung.

a) *Anhaltende Armutsmigration von der nationalen Peripherie in die Zentren*

Die anhaltende ungebremste demographische Entwicklung und die komplexen Folgen der ökonomischen Modernisierungsdynamik bewirken eine anhaltend hohe Land-Stadt-Migration und eine damit korrelierende massenhafte Dislozierung des individuellen Sozialstatus. Ehemals land- und mittellose Bauern mit traditionaler Kastenbindung verwandeln sich im Zuge ihrer Migration und unter kapitalistischen Marktbedingungen in ein tendenziell aufstiegsorientiertes und modernisierungsbereites suburbanes Potential, das ich als *neo-urbane Armutsklassen* definiert habe<sup>594</sup>. Die soziale Ausgangslage dieser Klassen läßt sich dadurch kennzeichnen, daß sie in den urbanen Zentren stets auf ein bereits am Markt etabliertes soziales Potential treffen, das im Hinblick auf Kapital, Bil-

---

<sup>593</sup> *Hardgrave* 1975, S. 116-118, *Baxter* 1969, 74-101; zu den Besonderheiten des individuellen Wahlverhaltens auf ländlicher Ebene existieren nur wenige Studien, eine interessante, wenn auch schon ältere Studie (1968) zu dieser Thematik bei *Kantowsky* 1986, S. 90-104

<sup>594</sup> Ich lehne mich bei der Wahl dieses Begriffes weitgehend an den Klassen- und den Kapitalismus-Begriff von *Giddens* an. Unter Kapitalismus versteht dieser in gedanklicher Weiterführung von *Marx* zwar ebenfalls ein System der profit-orientierten Warenproduktion, in dessen Mittelpunkt die Relation zwischen dem privaten Kapitalbesitz und der besitzlosen Lohnarbeit steht, wobei diese Relation nach wie vor die Hauptachse eines Klassenverhältnisses bildet. Doch *Giddens* reduziert im Gegensatz zu *Marx* die *institutionellen Dimensionen der Moderne* nicht auf die politische Ökonomie, sondern verortet den Kapitalismus in einem wechselseitigen Beziehungsgeflecht von Überwachung, militärischer Macht, Industrialismus und Kapitalakkumulation im Kontext wettbewerbsorientierter Arbeits- und Produktmärkte, vgl. Ders. 1995, S. 75-84, bes. S. 80. Zur Theorie der "Neuen Mittelklasse" sowie "Marktchancen von Klassen im Staatssozialismus" vgl. Ders. 1984, bes. Kap. 10 u. 12.

dingungspatente und sonstige ökonomische Ressourcen und Revenuen (z.B. informelle Marktbeziehungen, Aufteilung des urbanen informellen Sektors entlang bestimmter sozialer, religiöser und ethnischer Gruppen) den Neuhinzugekommenen stets "einen Schritt voraus" ist. Diese neo-urbanen Armutsklassen tendieren nun unter Bedingungen verstärkter politischer Mobilisierung dazu, sich gegenüber klar angebbaren soziokulturell "Anderen" (hier primär den Moslems, aber auch den Kastenlosen) einen ökonomischen Wettbewerbsvorteil zu sichern, indem sie diese konkurrierenden Gruppen über die *Mobilisierung ideologischer Ressourcen* ("Hindutva") - die in gewisser Hinsicht zunächst ihr einziges Kapital darstellen - auszugrenzen und zu diskreditieren trachten. Diese politische Akzeptanz der neo-urbanen Armutsklassen im Hinblick auf die Imagination einer übergreifenden Hindu-Identität impliziert dabei sowohl *integrative* wie auch *desintegrative* Folgen: Integrativ wirkt die politische Akzeptanz der neuen ideologischen Ressourcen, indem sie im exklusiven Rahmen der hinduistischen "Dominanz-Kultur" (Gellner) die Fähigkeit zur Konfliktabsorption erhöht, die durch die soziale Dislozierung im Zuge einer schockartig erfolgenden Modernisierung verursacht wurde. Desintegrativ wirkt diese ideologische Mobilisierung mit ihrer Stoßrichtung gegen die indischen Moslems jedoch gegenüber der wichtigsten nicht-ökonomischen strukturellen Voraussetzung der kapitalistischen Wirkungs- und Erfolgsgeschichte: Der Stabilität des politischen und sozialen Gesamtsystems<sup>595</sup>.

*b) Die religiöse Option der etablierten Mittelklassen*

Während sich die neo-urbanen Armutsklassen nun notwendigerweise offensiv der neuen ideologischen Ressourcen bedienen, ist dies im Falle der sozialstrukturell bereits länger etablierten indischen neuen Mittelklassen anders: Sie wenden sich in dem Maße vom Prinzip des säkularen Staates ab, wie der Staat diesen Gruppen keine Beschäftigungsperspektive mehr bieten kann. Diese gebildeten Mittelschichten müssen sich nun zwangsläufig am kapitalistischen Markt orientieren, was tendenziell auch eine Inflation zuvor oft unter großen persönlichen Opfern erworbener Bildungspatente mit sich bringt. So unmittelbar bedroht von sozialer Abwärtsmobilität, präferieren große Teile der etablierten urbanen Mittelklassen dann unter eskalierenden Modernisierungsbedingungen ein ökonomisch-gesellschaftliches Projekt, das sich über die Religion im Sinne eines

---

<sup>595</sup> Elwert bezeichnet den Aspekt des Stabilitätsgewinns durch *klientelistische Substrukturierung* bei gleichzeitiger Instabilität intra-ethnischer Beziehungen denn auch zutreffend eine "Entwicklungsfalle", vgl. Ders. 1989, S. 49.

militanten Neo-Hinduisimus vermittelt<sup>596</sup>. Der gezielte Rückgriff auf die ideologische Ressource des "Hindutva" erlaubt diesen ökonomisch verunsicherten Mittelklassen die bessere Absicherung bedrohter Eigentumsrechte als der persistente Rekurs auf den "indischen Sozialismus" mit seiner säkularen Komponente. Diese etablierten neuen Mittelschichten haben dabei durchaus ein spezifisches Interesse an der *politischen Funktionalisierung der Religion*, indem sie die nachrückenden neo-urbanen Armutsklassen in ihr gesellschaftliches Projekt zu integrieren suchen. Intendiert ist damit letztlich auch die über die Religion vermittelte Legitimation, daß der neue kapitalistische Staat Indiens für das Los dieser Armutsklassen letztlich nicht verantwortlich ist<sup>597</sup>.

c) *Eskalierende Legitimitätsdefizite der tradierten Politik-Axiome*

Der anhaltende Prozeß der Transformation des indischen Parteiensystems kann nicht verstanden werden ohne die dieser Dynamik zugrundeliegende fundamentale Legitimationskrise des Nehru/Gandhi-Modells indischer Politik, deren zentrale Axiome untrennbar mit den Konzepten des *Säkularismus*, "*indischer Sozialismus*" und *Blockfreiheit* zusammenhängen. Selbst wenn die politikwissenschaftliche Analyse natürlich auch die *externen* Kausalfaktoren dieser Legitimationskrise zu berücksichtigen hat (vgl. Kap. 7.1.) die durch den Relevanzverlust der beiden stark wertorientierten außenpolitischen Parameter eingetreten sind und deren Rückkopplungen auf das politische System Indiens nicht zu unterschätzen sind, so dürfte den *internen* Faktoren eine zumindest gleichwertige, wenn nicht größere Relevanz zukommen. Allerdings greifen dabei jene Erklärungsansätze zu kurz, die die anhaltende politische *Systemkrise* des Landes in erster Linie als eine Legitimationskrise der Kongreß-Partei konzeptualisieren, die diese durch Mißwirtschaft, Opportunismus, Korruption, innerparteilichen Zentralismus und Rekurs auf populistische Wahlstrategien selbst verursacht habe. Diese hinreichend bekannten Faktoren spielen ohne Zweifel eine Rolle, doch reicht diese Krise m.E. weit tiefer und resultiert vielmehr aus dem *strukturellen* Scheitern der politisch konstruierten Differenzierung zwischen religiös-kulturellem Subsystem und politischem Subsystem im Kontext des tradierten Säkularismus-Konzepts, wie es die alten Modernisierungseliten repräsentiert haben. Dieses Integrationsprojekt eines hinsichtlich seiner Ideengeschichte europäisch inspirierten "modernen" Nationalismus ist vor dem Hintergrund der extremen religiösen, ethnischen und sprachlichen Segmentierung des Landes und der damit

---

<sup>596</sup> *Elsenhans*, Ein neues internationales System, 1992a, S. 259 f; Ders. 1994, S. 113-114.

<sup>597</sup> Ebd. 1994, S. 114



verbundenen Konstanz partikularistischer Loyalitäten als definitiv gescheitert anzusehen. Der ideologische Anspruch dieser Version des Nationalismus, die partikularistischen Loyalitäten zugunsten einer abstrakten gesamtindischen Nationalidentität zu ersetzen, mußte dabei letztlich an seinen eigenen modernistischen Zielsetzungen scheitern: In den urbanen Zentren deshalb, weil dort "moderne Gesellschaft" als solche in letzter Konsequenz nur noch über die Macht der staatlichen Institutionen und den kapitalistischen Markt zusammengehalten wird<sup>598</sup>, auf dem Land, weil dieses Projekt dort ohnehin nie verankert war. Ein in diesem Sinne "moderner" Fundamentalismus resultiert folglich nicht, wie *Huntington* (1968) fälschlicherweise noch annahm, als Resultat einer kulturellen Zentrum-Peripherie-Spannung, die eine "*fundamentalistische Reaktion auf dem Lande*" hervorrufe, sondern diese Protestdynamik ist im Gegenteil ihrem Wesenskern nach substantiell ein *urbanes Phänomen*, das sich aus den Zumutungen massenhaft fragmentierter personaler Identität (Anomie) speist. Und genau in dieser unübersehbaren Rückwendung der modernisierungsunterworfenen Identitäten auf Sicherheit verbürgende religiöse und "ewige" Sinngehalte (die ja stets auch ein distinktives Element enthalten) wurzelt die derzeitige nachhaltige Diskreditierung der säkular vermittelten nationalen Identitätsphilosophie.

Die Legitimationskrise der alten politischen Modernisierungseliten hängt aber zweifellos nicht nur mit einer eher in abstrakten Bezügen politischer Psychologie definierbaren "nationalen Identitätskrise" zusammen, sondern auch ganz konkret mit dem Umstand, daß sich die überwältigende Bevölkerungsmehrheit Indiens von den politischen Entscheidungen und Ritualen der Zentralgewalt in New Delhi nicht mehr ausreichend repräsentiert fühlt. In diesem Zusammenhang kommt denn auch dem Rückgang des föderalistischen Elements in der indischen Politik erhebliche Relevanz zu. Der föderalistische Staatsaufbau Indiens gab den zahlreichen regionalen und nationalen Oppositionsparteien lange Zeit die Chance, wenn schon nicht auf Bundesebene, so doch zumindest auf der Ebene der einzelnen Landessstaaten und der Kommunen zumindest eine begrenzte Regierungsverantwortung zu übernehmen. Auf diese Weise wurde auch die hindu-nationale Opposition effektiv in das bestehende politische System integriert, was bewirkte, daß aufbrechende "kommunalistische" Konflikte meist vor Ort durch effektive Konfliktlösungsstrategien kleinräumig begrenzt werden konnten. Die damit einhergehenden Dezentralisierungseffekte entfalteten auf diese Weise eine zumeist ausreichende Konfliktabsorptionsfähigkeit, so daß lokale und regionale Krisenerscheinungen nicht

---

<sup>598</sup> Vgl. *Reinhard* 1995, S.4 f.

gleich zu einer nationalen Systemkrise eskalieren konnten<sup>599</sup>. Seit Mitte der siebziger Jahre läßt sich jedoch ein unaufhaltsamer Zentralisierungstrend konstatieren. Vor allem in politischen Krisensituationen zog die Zentralregierung in New Delhi durch die Verhängung der "*President's Rule*" bei damit einhergehender Entmachtung mißliebiger Landesregierungen immer häufiger alle exekutiven Kompetenzen an sich<sup>600</sup> (zuletzt im Dezember 1992 infolge der Unruhen um Ayodhya, als die Zentralregierung dies zum Anlaß nahm, die BJP-Regierungen in vier Bundesstaaten abzusetzen). Doch selbst dort, wo der politische Gestaltungsspielraum der indischen Gebietskörperschaften nicht durch solche demokratisch kaum legitimierbaren Eingriffe drastisch beschnitten wurde, sorgte eine zunehmende finanzpolitische Abhängigkeit von New Delhi in den meisten Fällen dafür, daß die Umsetzung eigener politischer Vorstellungen faktisch unmöglich wurde<sup>601</sup>.

Zusammenfassend läßt sich hinsichtlich des Aufweises von Kausalbedingungen für die Entwicklung einer hindu-fundamentalistischen Konjunktur feststellen, daß die sie tragende "Hindutva"-Bewegung vorwiegend ein *urbanes Phänomen* darstellt. Das dort unter einer konfliktiven Modernisierungsdynamik sich herausbildende spezifische "sozialmoralische Milieu"<sup>602</sup> differenziert sich durch eine anhaltende Land-Stadt-Migration zunehmend aus und umfaßt nun nicht mehr nur exklusiv die Mittelschichten, sondern in immer größerem Umfang auch frustrierte neo-urbane Armutsklassen. Doch trotz dieser strukturellen Ausdifferenzierung der sozialen Trägerschaft der Bewegung im Sinne einer damit einhergehenden "Proletarisierung" gelingt es dieser offenkundig, aufgrund der spezifischen politischen Partizipations- und Kommunikationsmöglichkeiten unter Urbanitätsbedingungen die bislang historisch stets vorherrschende Zersplitterung der Bewegung erstmals substantiell zu überwinden und in entsprechende Wahlerfolge umzumünzen<sup>603</sup>. Die aus vielerlei Ursachen resultierenden und irreversibel erscheinenden Legitimitätsdefizite der alten säkularen Modernisierungseliten beschleunigen dabei diesen Transformationsprozeß des tradierten indischen Parteiensystems nachhaltig.

---

<sup>599</sup> Diamond 1989, S. 31, Rüländ 1991, S. 282.

<sup>600</sup> Vgl. Rothermund 1991, S. 30 f, Tummala, India's Federalism under Stress, 1992, S. 539-553.

<sup>601</sup> Rüländ 1994, S. 43.

<sup>602</sup> Diesen auf *Lepsius* zurückgehenden, älteren Begriff verwendet in diesem Zusammenhang *Riesebrodt* 1990, S. 35 f.

<sup>603</sup> Daß zwischen dem elektoralen Erfolg der BJP in urbanen Wahlkreisen und solchen mit einem hohen Anteil an Moslems ein kausaler Zusammenhang existiert, legt auch die Interpretation der Tabelle bei *Malik/Singh* nahe, vgl. Dies. 1995, (Performance of BJP in Urban and Muslim Constituencies in the 1991 Lok Sabha Elections), S. 204-205.

## 6. Konfliktintensivierung durch reziproke Bedrohungsapperzeption: Die Relevanz ethnisch-religiöser "Gegen-Fundamentalismen" bei der Radikalisierung des politischen Hinduismus

Selbst eine nur vorläufige politikwissenschaftliche Antwort auf die Frage nach den Kausalbedingungen und der faktischen Relevanz eines virulenten Hindu-Fundamentalismus kann nicht auskommen ohne eine zumindest ansatzweise Erörterung der traditionell machtvollen politischen Konfliktdynamik innerhalb der in ethnisch-religiöser Hinsicht hochgradig segmentierten indischen Gesellschaft. Aufgrund der ideologischen Militanz dieser verschiedenen in Indien agierenden ethno-religiösen Bewegungen, bei der in diesem Kontext auch eine zunehmende radikale Politisierung der jeweiligen Religion zu beobachten ist, werden auch diese anderen Bewegungen seit einigen Jahren immer häufiger ebenfalls unter dem Begriff des Fundamentalismus subsumiert. Diese "*Gegen-Fundamentalismen*", von denen jener der indischen Sikhs und jener der indischen Moslems zweifellos als die politisch einflußreichsten anzusehen sind, gewinnen ihre für die politische Stabilität des Landes bedrohliche Kapazität allerdings nicht nur aus dem Umstand faktischer Gleichzeitigkeit<sup>604</sup>, sondern auch daraus, daß sie hinsichtlich ihres jeweiligen konkreten Feindbildes im Sinne wechselseitiger "*negativer Bezugsgruppen*"<sup>605</sup> ideologisch exklusiv aufeinander bezogen sind und es auf diese Weise zu einer verhängnisvollen *Konfliktintensivierung durch reziproke Bedrohungsapperzeption* kommt. Die politisch destruktive Wirkungsdynamik dieser fundamentalistischen Bewegungen speist sich dabei im indischen Kontext aber (bislang noch) weniger aus einer generalisierten Protesthaltung gegen die andernorts so verhaßte "Kultur des Westens", sondern resultiert aus der Konzentration auf zwei innenpolitische Bezugspunkte: Zum Einen richtet sich der politische Widerstand in allen drei Fällen zwar stets gegen die amtierende Zentralregierung in New Delhi, zum Anderen konstituiert sich die politische Identität des jeweils einen Akteurs aber in weitaus höherem Maße durch eine scharfe Distinktion gegen einen klar definierten "Feind", etwa z.B. gegen den kulturell "Fremden" im eigenen Land und die dieses "Fremde" repräsentierenden politischen Organisationen<sup>606</sup>. Dies

<sup>604</sup> Vgl. Voll 1989, S. 155.

<sup>605</sup> Diese m.E. recht treffende begriffliche Konzeptualisierung verwendet Coser, Theorie sozialer Konflikte, 1965, vgl. S. 107.

<sup>606</sup> Zur politischen Psychologie von Identitätskonstruktionen vgl. den hervorragenden Aufsatz von Erdheim: Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität, in: *Psyche* Nr. 46, H8, 1992, S. 730-744: Aber auch der Essay von Simmel ist noch immer erhellend, vgl. Ders.: Exkurs über den Fremden, in: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Bd. II, S. 764-

trifft um so mehr zu, wenn diese Organisationen oder Parteien unbestreitbar selbst wiederum eine radikale Politik- und Gesellschaftsoption verfolgen. Einer überblickshaften deskriptiven Darstellung der drei wichtigsten politisch-religiösen Protestbewegungen in Indien, jener der *Sikhs*, einem Teil der indischen *Moslems* und dem Sonderfall der "Naxaliten", soll an dieser Stelle eine kurze theoretische Einordnung hinsichtlich der allgemeinen Entstehungsbedingungen von ethnischen Protestgruppen vorangestellt werden.

Im Hinblick auf die Genese ethnischen Radikalismus hat sich für ein entsprechendes Forschungsdesign insbesondere die sogenannte Theorie der *Ressourcenmobilisierung* als fruchtbar erwiesen<sup>607</sup>. Dieser Ansatz focussiert die theoretische Analyse hinsichtlich Genese und Expansion einer ethnischen Gewaltbewegung primär in ihrer konfliktiven Relation zu anderen ethnischen Gruppen sowie zum jeweiligen Zentralstaat. Die diesbezüglich gewonnenen zentralen Annahmen lassen sich im wesentlichen in vier Teilhypothesen aufgliedern<sup>608</sup>: (1) Protest und Gewalt ethnischer, zumeist auf Sezession zielender sozialer Bewegungen sind nicht nur eine direkte Folge momentaner Unzufriedenheit der Bevölkerung, sondern deren Fähigkeit und Bereitschaft zur violenten Durchsetzung ihrer spezifischen politischen Ziele (oft in Form terroristischer Strategien) korreliert vielmehr mit den politischen Mobilisierungskapazitäten unzufriedener Gruppen. (2) Zwischen diesen Mobilisierungschancen einer "*strategischen Gruppe*"<sup>609</sup> und ihrer Organisationsfähigkeit besteht ein enger reziproker Zusammenhang. (3) Für die Fähigkeit einer Organisation oder Gruppe zu kollektiven Aktionen sind die Ressourcen entscheidend, die ihr jeweils zur Verfügung stehen. In diesem Kontext wird dabei ein weiter gefaßter Ressourcenbegriff zugrundegelegt, der neben finanziellen und (para-)militärischen Mitteln auch ideologische und motivationale Faktoren umfaßt. (4) Diese ethnischen Protestgruppen richten dann Forderungen an das etablierte politische System, die darauf abzielen, ihre jeweilige soziale Position innerhalb dieses Systems nachhaltig zu verbessern (Autonomie), oder aber im Extremfall dieses ganz zu verlassen

---

771, Frankfurt a.M. 1992. Eine grundsätzliche Abhandlung findet sich auch bei *Elwert*, Ethnizität und Nationalismus. Über die Bildung von Wir-Gruppen, 1989.

<sup>607</sup> Vgl. hierzu generell *Zald/McCarthy* (Ed.): *The Dynamics of Social Movements*, Cambridge 1979; sowie *Moser*: *Ethnischer Konflikt und Grenzkriege. Ursachen innen- und außenpolitischer Konflikte in Afrika*, Diessenhofen 1983, bes. S. 36 ff u. 52 ff (mit ausführlichen Literaturhinweisen).

<sup>608</sup> Zit. in *Waldmann* 1989, S. 33 f.

<sup>609</sup> So bezeichnet bei *Evers/Schiel*, die damit begrifflich das Streben neuer sozio-ökonomischer Gruppen nach Aneignung von Revenuen und Ressourcen umschreiben. Durch die Etablierung vertikaler Organisationen (z.B. in Form von Parteien, Verbänden) können diese *strategischen Gruppen* demnach nicht nur gegenüber einer Kolonialmacht, sondern auch gegenüber einer etablierten Staatskoalition den notwendigen Rückhalt bei den Massen erringen, vgl. Dies. 1988.

(Sezession). Je nach der Ausstattung dieser Gruppen mit den entsprechenden Ressourcen agieren diese dann entweder überwiegend politisch im legalen oder eben (para-)militärisch im illegalen Rahmen.

*Waldmann* erweitert nun diesen Ansatz um einen weiteren wichtigen Aspekt, indem er für violente ethnische Konflikte eine brisante Relevanz von jeweils spezifischen "Raumvorstellungen"<sup>610</sup> konstatiert, die sich in dreifacher Hinsicht auswirkten. Erstens wächst demzufolge die Aggressionsbereitschaft einer ethnischen Minderheit, wenn diese auf ihrem historisch angestammten Territorium von einer anderen Bevölkerungsgruppe demographisch *kumulativ marginalisiert* zu werden droht. Zweitens ist für die Genese und den Erfolg einer ethnischen Bewegung Bedingung, daß für diese nicht nur in der Nähe einer Staatsgrenze eine Fluchtmöglichkeit nach außen existiert, sondern auch innerhalb des eigenen Operationsgebietes Frei- und Schonräume existieren, die der Kontrolle durch den Zentralstaat weitgehend entzogen sind. Diese staatsfreien Rückzugsräume fungieren in den meisten Fällen dann als eine Art "Keimzelle" des neu zu errichtenden Staates und erfahren damit im Sinne einer Autogenese eine eminente kollektive symbolische Bedeutung<sup>611</sup>. Gewaltsamer ethnischer Minderheitenprotest hat nach *Waldmann* ferner zur Voraussetzung, daß das politische System des Zentralstaates unter einem eskalierenden Legitimitätsdefizit leidet, das durch ökonomische Benachteiligung, Repression und politische Partizipationsbarrieren gekennzeichnet ist. Die staatliche Zentralinstanz wird unter diesen Bedingungen zunächst als Okkupant und in letzter Konsequenz schließlich als externer Feind wahrgenommen<sup>612</sup>. Alle diese hier aufgeführten Kausalbedingungen für die Genese einer ethnisch-religiösen Protestdynamik sind denn auch gerade in einem in sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht so hochgradig segmentierten Land wie Indien in der Tat existent und spielen bei der *reziproken Ausformung fundamentalistischer Konfliktpotentiale* eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Aufgrund der durch die geographische wie historische Ausgangslage Indiens bedingten grenzüberschreitenden Verflechtung religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten, kommt denn auch den erwähnten Raumvorstellungen der subnationalen politischen Akteure im vorliegenden Fall eine besondere Relevanz zu, da durch diese Ausgangssituation stets

---

<sup>610</sup> Auch wenn der Ansatz von *Waldmann* aus einem anderen Forschungskontext entstammt (ethnischer Radikalismus in Westeuropa und Kanada), basiert er auf einer umfangreichen Kenntnis der Konfliktforschung. Die daraus resultierende theoretische Synthese halte ich grundsätzlich für generalisierbar und könnte m.E. durchaus auch einen fruchtbaren Erkenntnisrahmen für den indischen Kontext abgeben; zum Begriff der "Raumvorstellungen" vgl. Ders. 1989, S. 29.

<sup>611</sup> *Waldmann*, ebd., S. 30.

<sup>612</sup> Ebd.

die Gefahr eines "spill-over-effects" besteht, bei dem interne Spannungen gleichsam "regionalisiert" werden. Maaß konstatiert im Hinblick auf diese Indien-spezifische Verquickung von außen- und innenpolitischen Konfliktlinien denn auch zutreffend: "In der besonderen Anfälligkeit der internen Konflikte Indiens, externalisiert zu werden, liegt ihre eigentliche Brisanz."<sup>613</sup>

### 6.1. Islamischer Fundamentalismus in Indien: *Jama'at-i-Islami* und *Tablighi Jamaat*

Der Fundamentalismus in der islamischen Welt präsentiert sich als eine äußerst heterogene Erscheinung und weist außer dem Bestreben, zu den "reinen" Ursprüngen des *Koran* und der *Sunna* zurückzukehren, insgesamt wenig Gemeinsamkeiten auf. Eine der wenigen strukturellen Gemeinsamkeiten besteht allenfalls darin, daß der islamische Fundamentalismus nicht nur ethisch-religiöse Prinzipien verfolgt, sondern sich durch seine enge Verzahnung von Politik und Religion ausdrücklich als Gegenentwurf einer authentischen "islamischen Ordnung" versteht. Er verfolgt dabei trotz seiner jeweils regional verschiedenartigen Ausprägung einen tendenziell universellen Totalitätsanspruch, der mittels der *Schari'a* die gesamten individuellen und gesellschaftlichen Lebensbereiche umfaßt und religiöse "Abweichler" schwer sanktioniert<sup>614</sup>. In Indien dominierte jedoch bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine eher gemäßigte sunnitische Variante des Islam, dessen synkretistische Natur aufgrund der historischen Ausgangslage offenkundig war, bis dieser im Zuge der aufbrechenden Nationalismen einem nachhaltigen Prozeß der Radikalisierung unterworfen wurde<sup>615</sup>.

Indien stellt heute nach Pakistan und Indonesien mit derzeit rund 120 Millionen Moslems das drittgrößte islamische Land der Welt dar. In Anbetracht des immensen demographischen Potentials auf dem Indischen Subkontinent beträgt ihr Anteil an der indischen Gesamtbevölkerung zwar nur rund 12%<sup>616</sup>, doch repräsentieren sie rein numerisch

<sup>613</sup> Maaß 1993, S. 413.

<sup>614</sup> Vgl. Ghaussey, 1989, S. 85.

<sup>615</sup> Zur Ideengeschichte des älteren indischen Islam vgl. Schimmel: Islam in the Indian Subcontinent, Leiden, Köln 1980.

<sup>616</sup> In diesem Kontext muß darauf hingewiesen werden, daß exakte und aktuelle Zahlenangaben aufgrund der rasanten demographischen Entwicklung Indiens kaum zur Verfügung stehen. Die Statistik hinkt hier der realen Entwicklung stets hinterher. Die letzte offizielle (nationale) Volkszählung stammt aus dem Jahre 1991 und weist eine Gesamtbevölkerung von 844 Millionen aus. Die Bevölkerungsschätzung der UN weist für 1995 aber bereits den Wert von 931 Millionen aus. Aufgrund der

die stärkste religiöse Minderheit nicht nur in Indien selbst, sondern überhaupt innerhalb eines Staates (hinsichtlich der regionalen Verteilung innerhalb Indiens vgl. Abbildung 7). Da hier nicht ausführlich auf die konfliktreiche Geschichte von Hindus und Moslems in der Phase des post-kolonialen nation-buildings und die damit verbundene doppelte Staatsgründung Pakistans und Indiens eingegangen werden kann, muß ich mich darauf beschränken, nur einen kurzen historiographischen Überblick über die wichtigsten Grundzüge der moslemischen Revitalisations-Bewegung zu geben.

Seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1947 lassen sich insgesamt drei entsprechende Konjunkturen ausmachen: Die erste fiel bereits in die zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts, als *Sayyid Ahmend* (1786-1831) erstmals, aber weitgehend erfolglos einen *Jihad* ("heiligen Krieg") gegen die Sikhs im Punjab führte. Erfolgreicher hinsichtlich der politischen Mobilisierung der indischen Moslems war nach dem ersten Weltkrieg die *Khilafat*-Bewegung. Sie arbeitete mit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung *Mahatma Gandhis* zusammen und verfolgte das Ziel, den Kalifen des Osmanischen Reiches zum Oberhaupt aller Moslems zu erklären. Nach der Suspendierung des Kalifats durch den türkischen Staatsgründer *Kemal Atatürk* zerfiel jedoch auch die *Khilafat*-Bewegung in Indien schnell. Sie wurde schließlich abgelöst durch die von *Mohammed Ilyas* (1885-1944) gegründete *Tablighi*-Bewegung, die sich um eine volksnahe Vermittlung des Islams unter den indischen Moslems bemühte<sup>617</sup>. Eine dauerhafte Mobilisierung der indischen Moslems gelang jedoch erst der 1906 gegründeten *Muslim League* (ML). Ursprünglich noch das Ziel der moslemischen kulturellen Selbstvergewisserung im Rahmen angestrebter religiöser Koexistenz in einem gemeinsamen Land für Hindus und Moslems verfolgend, radikalisierte sich jedoch die ML ab 1940 im Zuge der eskalierenden religiösen Auseinandersetzungen und optierte schließlich für die Gründung eines eigenen moslemischen Staates. Nach der erfolgten Teilung des Landes 1947, deren extrem violent verlaufenen Begleitumstände hier nicht näher erörtert zu werden brauchen, verlor die moslemische Bevölkerung einen großen Teil ihrer sozialen Elite, die nach Pakistan migrierte. In diesen Zeitraum (1948) fiel auch die Rekonstituierung der bereits 1941 von *Maulana Maududi* gegründeten "*Jama'at-i-Islami*" (Islamischen Partei), die sich in Indien ab 1956 als "*Jama'at-i-Islami Hind*" (JIH) bezeichnete. Der virulente islamische Fundamentalismus in Indien beschränkt sich denn auch derzeit im wesentli-

---

proportional höheren demographischen Wachstumsrate der moslemischen Bevölkerungsminorität kann mittlerweile aber ein prozentualer Anteil von mind. 12% Moslems innerhalb der indischen Gesamtbevölkerung als gesichert gelten, vgl. hierzu Statistisches Bundesamt: *LBI 1991*, S. 26-34; *LBI 1995*, S. 41.

<sup>617</sup> *Voll* 1989, S. 161.

Abbildung 7:

Map by B.K. SHARMA



Quelle: India Today, 31.10.1989, S. 20.



chen auf diese Organisation sowie auf die *Tablighi Jamaat* (TJ). Beide Organisationen agieren nicht nur in Indien, sondern sind über die ganze Welt verteilt<sup>618</sup>.

Die JIH verfolgte seit ihrer Gründung in erster Linie kulturpolitische Ziele wie die Förderung des Urdu, die Einführung des Verhältniswahlrechts sowie die Verteidigung des indischen *Muslim Personal Law* (das Sonderregelungen im Bereich des Ehe- und Familienrechts vorsieht), wobei sowohl ihre Ideologie wie auch ihre interne Organisationsstruktur einem allmählichen Prozeß nachhaltiger Transformation unterlag. Mit ihren programmatischen Schriften strebte sie zum einen eine breit angelegte Missionierung von (primär kastenlosen) Hindus an, zum anderen konzentrierte sie sich immer mehr auf ihre Rolle als Anwalt der indischen Moslems in umstrittenen Fragen der konkreten Tagespolitik, so z.B. in Form politischer Intervention bei der Frage der adäquaten Musiklautstärke vor Moscheen<sup>619</sup>. Politikwissenschaftliche Autoren beschreiben die stark hierarchisch und formal strukturierte JIH aus diesem Grunde denn auch eher als eine "*special-interest-organization*"<sup>620</sup> bzw. als "*political pressure movement*"<sup>621</sup>, die in Indien langfristig an politischem Einfluß verlieren dürfte, denn als eine Organisation, die *dauerhaft* die Massen im revolutionären Sinne mobilisieren könnte. Die TJ repräsentiert demgegenüber das ideale Modell eines "quietistischen Fundamentalismus": Vergleichsweise gering institutionalisiert und eine egalitäre Ideologie vertretend, strebt die TJ nicht nur die weltliche Errichtung eines "Ortes des Friedens" an (Dar-ul-Islam), sondern in weitergehender Perspektive auch die Etablierung einer umfassenden idealen islamischen Lebensordnung. Um dies zu erreichen, intendieren die religiösen Eliten der TJ eine Wiederherstellung der verlorengegangenen ursprünglichen und "reinen" islamischen Glaubensfundamente, wobei die Rekrutierung neuer Anhänger offenbar vorzugsweise noch über face-to-face-Beziehungen erfolgt. Hinsichtlich Anhängerschaft und Ausbreitung ist die TJ nach Auffassung *Frykenbergs* denn auch derzeit die bedeutendste moslemische fundamentalistische Organisation in Indien<sup>622</sup>.

Im Hinblick auf die aktuelle Virulenz einer fundamentalistischen Option der moslemischen Minderheit in Indien, lassen sich hinsichtlich ihrer sozialstrukturellen Verankerung in der Fachliteratur verschiedene Konzeptualisierungen ausmachen. So unterscheidet *Voll* die moslemische Bevölkerung hinsichtlich ihrer sozialstrukturellen Differenzierung wie folgt: a) Eine zahlenmäßig kleine Minderheit, die sich im wesentlichen aus der

---

<sup>618</sup> *Kepel* 1996, S. 134.

<sup>619</sup> Vgl. *Hasan*: Indian Muslims since Independence: In Search of Integration and Identity, in: *TWQ* 10, 4/1988, S. 827.

<sup>620</sup> *Frykenberg* 1994, S. 606.

<sup>621</sup> *Ahmed*, Redefining Muslim Identity in South Asia, 1994, S. 695.

<sup>622</sup> *Frykenberg* 1994, S. 606.

gebildeten Mittelschicht rekrutiert. Sie identifiziert sich politisch weitgehend mit der säkularen Verfassung Indiens. b) Eine orthodoxe, "kommunalistisch" orientierte Minderheit, die in vielen Fällen ebenfalls der gebildeten Mittelschicht zuzurechnen ist und mit Pakistan sympathisiert, sowie c) die ökonomisch und sozial benachteiligte Mehrheit der Moslems, die kulturell desorientiert ist und demzufolge das Hauptreservoir für fundamentalistische Tendenzen in Indien bildet<sup>623</sup>. *Pulsfort* unterscheidet demgegenüber unter den indischen Moslems nur zwei große "Meinungsgruppen": Die Fundamentalisten und die Säkularisten. Während für die ersteren z.B. das *Muslim Personal Law* ein fundamentales Element ihrer Religion darstellt, dessen Reform und Einbettung in eine gesamtindische Rechtsordnung einer Suspendierung der *Schari'a* und somit einem generellen Abfall vom Islam gleichkäme, beinhaltet für die Säkularisten eine diesbezügliche Reform eine "Haltung positiven Respekts" gegenüber den anderen in Indien vertretenen Religionen<sup>624</sup>. Die Fundamentalisten rekrutieren sich in dieser Perspektive aus einem Großteil der Rechtsgelehrten und den moslemischen "Massen", während die Fraktion der "Säkularisten" noch einmal in eine gemäßigte und eine radikale Richtung zersplittert ist. Hinsichtlich der politischen Kräfterelation bei der Auseinandersetzung um die zentralen politischen Fragen dieser drei verfeindeten Fraktionen fällt der in diesem Kontext erhobene Befund bei *Pulsfort* deutlich aus: "*Die Masse der zumeist schlecht bzw. kaum gebildeten Muslime sieht keinerlei Notwendigkeit einer Rechtsreform; sie steht in starker Abhängigkeit von den fundamentalistischen Rechtsgelehrten*"<sup>625</sup>.

Insofern legen diese Ausführungen die Schlußfolgerung nahe, daß die Mehrzahl der indischen Moslems sowohl durch ihre kulturell-religiöse Defensivlage gegenüber der Hindu-Majorität, durch die eklatante ökonomische und soziale Benachteiligung, wie auch durch eine fortschreitende Anomisierung schon seit längerem zunehmend in eine strukturelle "fundamentalistische Disposition" geraten sind. Die politische Kampagne der "sangh parivar" hinsichtlich der umstrittenen Moschee in Ayodhya hat insofern auch die politische Mobilisierung der indischen Moslems in dem Sinne forciert, daß dort die fundamentalistischen Kräfte seit Dezember 1992 definitiv die Oberhand gewonnen haben. Im vorliegenden Forschungskontext läßt sich deshalb auch die These vertreten, daß in einer ethnisch und religiös extrem segmentierten Gesellschaft wie der indischen die Dynamik kollektiver Gruppengewalt in dem Maße eskaliert, wie jede der institutionalisierten Konfliktparteien die politische Mobilisierung der eigenen Anhängerschaft exklusiv in ideologischer Konfrontation gegenüber der anderen, als feindlich definierten Kon-

---

<sup>623</sup> Voll 1989, S. 164.

<sup>624</sup> So zit. in *Pulsfort* 1991, S. 45.

<sup>625</sup> Ebd. S. 50.

fliktpartei anstrebt. Insofern impliziert unter diesen sozialstrukturellen Voraussetzungen die *politische Mobilisierung der einen Konfliktpartei* notwendigerweise stets auch die *Mobilisierung der anderen* (reziproke Bedrohungsapperzeption). Ob es bei der Beurteilung der Kausalfaktoren in diesem Zusammenhang hingegen Sinn macht, einer der involvierten Konfliktparteien prinzipiell eine größere Verantwortung zuzuschreiben, so wie dies *Frykenberg* unternimmt, der feststellt, daß der Hindu-Fundamentalismus die entsprechenden "Gegen-Fundamentalismen" (u.a. der Sikhs und indischen Moslems) erst *erzeugt* bzw. *angespornt* habe<sup>626</sup>, darf jedoch bezweifelt werden. Ohne konkreten Beweis muß eine solche Auffassung m.E. denn auch eher als persönliche politische Meinungsäußerung gewertet werden, denn als empirisch abgesicherte These<sup>627</sup>. Eine diesbezüglich exakte sozialwissenschaftliche "Quantifizierung von politischer Kausalität" wird in diesem Kontext ohnehin stets ein extrem schwieriges Unterfangen bleiben.

## 6.2. Sikh-Fundamentalismus und militanter tribalistischer Protest

Neben den indischen Moslems liegt auch die religiöse Minderheit der *Sikhs* traditionell mit dem indischen Zentralstaat im Konflikt. Bei den Sikhs handelt es sich um eine früher sozial positiv privilegierte Minderheit, deren ökonomische Chancen nach der Etablierung des postkolonialen Nationalstaates drastisch reduziert wurden. Ihre ursprünglich privilegierte Lage wurzelte in erster Linie in ihrer dominanten Stellung in der britisch-indischen Armee, in der die Sikhs zahlenmäßig zeitweise rund ein Drittel der Streitkräfte ausmachten. Nach der Unabhängigkeit Indiens konnte die neue Zentralregierung in Neu Delhi diese relative Überrepräsentation der Sikhs im Sinne einer neuen Proporzregelung nicht weiter beibehalten, so daß innerhalb ihrer Gemeinschaft nach 1947 eine umfassende soziale Deklassierung zu konstatieren war. Diese historisch neue relative Unterprivilegierung führte dann zusammen mit einer umfangreichen Armutsmigration von Hindus in den Punjab, der gemeinhin als "Kornkammer Indiens" gilt, zu verschärfter ökonomischer Konkurrenz und einem weit verbreiteten subjektiven Gefühl kultureller Überfremdung durch den Hinduismus. Bereits im 19. Jahrhundert hatte sich

---

<sup>626</sup> *Frykenberg* 1994, S. 603.

<sup>627</sup> Noch mehr gilt dieser Einwand allerdings gegenüber gegenteiligen Auffassungen, die einseitig die Verantwortung des moslemischen Fundamentalismus betonen. Als Beispiel für diese hindu-nationalistische Sichtweise vgl. *Rai*, *Muslim Fundamentalism in the Indian Subcontinent*, 1991, bes. S. 260 ff.

aufgrund der demographischen Entwicklung im Punjab wieder der Einfluß des hinduistischen Kastenwesens verstärkt und generierte bei den im Punjab lebenden Hindus nach Erlangen der staatlichen Souveränität ein kulturelles Superioritätsgefühl, das sich auch in einer Zunahme hindu-nationalistischer Aktivitäten manifestierte<sup>628</sup>. So forderte der *Jana Sangh* unter Berufung auf die indische Verfassung<sup>629</sup> die Punjabi sprechenden Sikhs dazu auf, Hindi als ihre Muttersprache registrieren zu lassen. Doch als auch die daraufhin sich neu formierenden Autonomiebestrebungen der Sikhs, die 1966 zum Zugeständnis einer Panjabi-Sprachprovinz führten, keine grundsätzliche Änderung im Hinblick auf das verbreitete Gefühl der kulturellen Desintegration mit sich brachten, radikalisierte sich der Widerstand gegen die Zentralregierung. Da die Bevölkerung auch nach diesem Teilzugeständnis sich noch zu rund 44% aus panjabi-sprechenden Hindus zusammensetzte, verlagerte sich die Dynamik der kulturellen Selbstvergewisserung der Sikhs zwangsläufig auf die Religion als einzig wirklichem Distinktionsmerkmal gegenüber den Punjab-Hindus<sup>630</sup>. Gerade dieses Fehlen anderer "natürlicher" Merkmale von ethnischer Gruppenidentität hat dann aber zur besonderen Betonung des Religiösen in diesem Konflikt geführt, so daß die Bezeichnung "*Sikh-Fundamentalismus*" von Anfang an ein hohes Maß an analytisch-begrifflicher Plausibilität beanspruchen konnte<sup>631</sup>. Auch wenn die politische Konfliktdynamik im Punjab gegenüber Anfang der achtziger Jahre, nicht zuletzt durch die massive Intervention indischer Sicherheitskräfte derzeit vergleichsweise wieder in den Hintergrund getreten ist, bleibt der militante Sikhismus weiterhin ein potentieller religiöser Unruheherd im Nordwesten des Landes und es muß an dieser Stelle offen bleiben, wie der *Sikhismus* mittelfristig auf den kulturellen Hegemonialanspruch eines expandierenden und selbstbewußten Hindu-Fundamentalismus reagieren wird. Im Hinblick auf die in diesem Forschungskontext relevante Wechselwirkung hinsichtlich der gegenseitigen Verschärfung der kulturellen Distinktionslinien zwischen dem Sikh-Fundamentalismus und der Radikalisierung des politischen Hinduismus bestand in den achtziger Jahren jedoch zweifellos ein Zusammenhang und es ist zu erwarten, daß die Spannungen unter diesen Umständen eher wieder zunehmen werden, auch wenn diese Konfliktlinie seit den Vorgängen um die Ayodhya-Problematik durch den Gegensatz von Moslems und Hindus gleichsam "eingefroren"

---

<sup>628</sup> Pulsfort 1993, S. 85.

<sup>629</sup> Bei der Ausarbeitung der indischen Verfassung war der *Sikhismus* ursprünglich noch als religiöse Unterart des Hinduismus subsumiert worden und galt nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft, vgl. Pulsfort, 1993, S. 84.

<sup>630</sup> Rothermund in: Nohlen/Waldmann, 1987, S. 182 f.

<sup>631</sup> Vgl. hierzu auch T.N. Madan; The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition, in: Marty/Appleby 1991, S. 594-627.

bzw. überlagert ist. Dennoch liegt die Einschätzung nahe, daß der gewalttätige Sikh-Fundamentalismus eines *Bhindranwale* ganz entscheidend dazu beigetragen hat, daß der hinduistische Fundamentalismus im Nordwesten Indiens sein Mobilisierungspotential als Reaktion hierauf vergleichsweise früh hat formieren können. Hinsichtlich der theoretischen Konzeptualisierung unter dem Ansatz der *Ressourcenmobilisierung* stellt der sikhistische Fundamentalismus denn auch beinahe so etwas wie einen Idealtypus dar: So erwiesen sich nicht nur die politischen Mobilisierungsfähigkeiten der Sikhs als beträchtlich, sondern auch ihre flexible Fähigkeit zur operativen Bereitstellung von ideologischen, para-militärischen und finanziellen Ressourcen. Und auch hinsichtlich der Relevanz der "Raumvorstellungen" bestätigt *Stukenberg* auf der Grundlage ausgedehnter eigener empirischer Untersuchungen über den Sikh-Fundamentalismus den eminenten strategischen Wert der Grenzlage für die Genese und Entwicklungsdynamik der "Khalistan"-Bewegung, für die der pakistanische Teil des Punjab lange Zeit eine wichtige para-militärische Rückzugszone darstellte<sup>632</sup>.

Außer den Sikhs forcieren aber auch noch andere, sich dezidiert auf vorgeblich "authentische" ethnische Zugehörigkeiten berufende subnationale Sezessionsbewegungen die innenpolitische Konfliktdynamik in Indien. In vielleicht noch stärkerer Hinsicht gilt dieser oben genannte Befund *forcierter politischer Gegen-Mobilisierung* militanter Hindus für den Nordosten des Landes, vor allem im indischen Bundesland Assam. Dieses ist, ähnlich wie der Punjab, eine landwirtschaftlich sehr fruchtbare Region (Tee- und Reisanbau), die Armutsmigranten in der Hoffnung auf ökonomische Besserstellung in immer größerem Maße anzieht<sup>633</sup>. Vor allem aus Bangladesh kommende muslimische Bauernfamilien gelangen so in immer größerer Zahl illegal in die fruchtbaren Ebenen dieses Landesteils, wodurch sich die autochthone hinduistische Bevölkerung einem verschärften Kampf um ökonomische und kulturelle Ressourcen ausgesetzt sieht. Nur aufgrund der Tatsache, daß sich die bengalisch sprechenden Muslime Bangladeshs von den assamesisch sprechenden Hindus unterscheiden, ist jedoch der Nachweis der illegalen Einwanderung für die indischen Behörden meist nicht zu erbringen, so daß die Einwanderer aufgrund der existierenden Rechtslage von den Assamesen in der Regel zumeist geduldet werden müssen<sup>634</sup>. Aus diesem Gefühl der kulturellen Akkulturation heraus, aber auch aus ökonomischen Gründen hat sich in Assam (und auch in den benachbarten

<sup>632</sup> *Stukenberg*, Die Sikhs, 1995, S. 129 u. 144 f.

<sup>633</sup> Die Bevölkerungswachstumsrate lag in den vergangenen Zensusperioden bei ca. 3,5% pro Jahr, mehr als 1% über dem Durchschnitt der übrigen indischen Bundesländer, vgl. *Rothermund* 1987, S. 184f.

<sup>634</sup> Ebd., S. 185.

Provinzen) z.T. bereits seit den dreißiger Jahren eine ethnische Untergrundbewegung etabliert, die auf die Errichtung eines eigenen Staates "Bodoland" abzielt<sup>635</sup>. Auch wenn hier nicht der Ort ist, auf die wechselhafte Organisations- und Wirkungsgeschichte dieser Bewegung näher einzugehen, ist festzuhalten, daß im Sinne einer forcierten Bedrohungsapperzeption in naher Zukunft nicht nur der Hindu-Fundamentalismus durch die komplexe Virulenz dieser inländischen ethnischen Konflikte im Nordosten ausreichend Gelegenheit zur ideologischen Profilierung erhalten dürfte, sondern auch die Bodo-Bewegung selbst, die sich darüber hinaus - wie der Hindu-Fundamentalismus - zusätzlich noch in Frontstellung zu den Moslems aus Bangladesh befindet.

### 6.3. Exkurs III: Die "Naxaliten" - der Sonderfall einer fundamentalistischen Modernisierungsbewegung

Wenn an dieser Stelle auch eine unter dezidiert marxistisch-maoistischen, d.h. formal säkularen Zielsetzungen verpflichtete politische Untergrundbewegung als Teil einer fundamentalistischen Reaktion eingestuft wird, so geschieht dies naheliegenderweise nicht aus dem Grund, um die weiter oben kritisierte Inflationierung des Fundamentalismus-Begriffes letztlich doch noch selbst weiterzuführen, sondern aus folgenden Gründen: Zum einen erheischt eine diesbezügliche begriffliche Subsumption einer marxistischen Splittergruppe schon deshalb eine gewisse Plausibilität, da es sich auch bei der politischen Ideologie des Marxismus-Leninismus in vielen seiner regionalen Ausprägungen durchaus um eine Art sakrale, d.h. *quasi-religiöse Heilslehre* handelt<sup>636</sup>, die im Hinblick auf ihre Legitimation skriptualistisch und selektiv auf "ihre" spezifischen (säkularen) Quellen und geistigen "Fundamente" zurückgreift (z.B. auf das "Kommunistische Manifest" von Karl Marx, auf die Schriften Maos, aber auch auf die ideologischen Schriften eigener regionaler Führer). Zum anderen rechtfertigt sich diese begriffliche Zuordnung m.E. ferner aus dem Umstand, daß ein solcher *säkular-*

<sup>635</sup> Zur Geschichte der Bodo-Bewegung vgl. *S.J. George: The Bodo Movement in Assam. Unrest to Accord*, in: *AS*, No.10/1994, S. 878-892.

<sup>636</sup> Vgl. repräsentativ für diese Auffassung *Heimann*, der den Marxismus explizit als "*Heilswissen*" bezeichnet, der in historischer Perspektive latente fundamentalistische Dispositionen durchaus verstärkt habe, Ders. 1989, S. 228; in derselben Richtung argumentierend *Berger/Berger/Kellner*, die für die Ideologie des Sozialismus "*sehr starke Untertöne einer Heilslehre*" konstatieren. In ihren Augen mußte der Sozialismus auch als Sozialphilosophie im engeren Sinne zwangsläufig an dem kulturellen Widerspruch scheitern, als er gleichzeitig (sozial differenzierte) Modernität *und* (traditionale) Gemeinschaft versprach, vgl. Dies. 1987, S. 149.

*ideologisch vermittelter Fundamentalismus* sich faktisch oft als eine politikwissenschaftlich schwer zu fassende *mystische Synthese* von ethnischem Partikularismus, lokaler Religiosität, generalisierter marxistischer Ideologie und sozial legitimiertem Banditentum darstellt<sup>637</sup>.

Im Hinblick auf die Frage, ob der Begriff des Fundamentalismus auf originär *religiöse* Formen des Anti-Modernismus beschränkt bleiben sollte, oder auch in bezug auf seine *formal säkularen* Varianten einen fruchtbaren Analyseterminus abgeben könnte (Meyer 1995), erscheint mir die letztgenannte und weiter gefasste analytische Perspektive im Ansatz durchaus plausibel<sup>638</sup>. Auch wenn der ideologische und machtpolitische Anteil der sogenannten "Naxaliten"<sup>639</sup> im Rahmen der gesamtindischen konzertierten Konflikt-dynamik vergleichsweise gering ist, erscheint ein Exkurs im Hinblick auf diese ländliche marxistisch-maoistische Guerilla im Kontext eines systematisierenden Fundamentalismus-Konzeptes politikwissenschaftlich durchaus von Interesse.

Bei den Naxaliten handelt es sich um den militanten Flügel der "Communist Party of India (Marxist-Leninist)", die unter ihrer offiziellen Bezeichnung "*Peoples War Group*" (PWG) von ihren regionalen Schwerpunkten aus (vor allem in den indischen Bundesstaaten Andhra Pradesh und Bihar) seit Ende der sechziger Jahre einen blutigen Guerillakrieg gegen die lokalen semi-feudal organisierten Großgrundbesitzer und die administrativen Repräsentanten des indischen Zentrums führen. Nachdem die PWG unter der charismatischen Führung von Charu Mazumdar bis zu dessen Tod 1972 eine relativ straffe Führung hatte, ist sie heute zumindest auf operativer und organisationaler Basis untereinander stark zersplittert<sup>640</sup>, was auch in der präferierten Taktik terroristischer Methoden zum Ausdruck kommt. Andererseits erschwert aber gerade der zahlenmäßig geringer gewordene personelle Umfang offensichtlich aber auch eine effiziente Bekämpfung durch die indischen Sicherheitskräfte. Im vorliegenden Untersuchungskontext ist hier allerdings weniger die wechselhafte Organisationsgeschichte der Naxaliten von

---

<sup>637</sup> Im Hinblick auf vergleichbare Organisationen wie den *Sendero Luminoso* in Peru vgl. *Hertoghe/Labrousse*: Die Koksguerilla. Der Leuchtende Pfad in Peru, Berlin 1990, hier insbesondere S. 204-205; in deutscher Sprache zu den kambodschanischen *Khmer rouge* die beeindruckende, wenn auch leider nicht wissenschaftlichen Darstellungsprinzipien folgende Darstellung von *Sontheimer*: Im Schatten des Friedens. Ein Bericht aus Vietnam und Kamputschea, Berlin 1989. *Brzezinski* analysierte diese Entwicklung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, unter dem Terminus der "*Deokzidentalisation*" des Marxismus, vgl. Ders.: *Between two Ages*, New York 1971, S. 127.

<sup>638</sup> So thematisiert auch *Miller* Tendenzen der frühen deutschen Arbeiterbewegung unter dem Fundamentalismus-Begriff, vgl. Dies. in: *Meyer* 1989, S. 195-212.

<sup>639</sup> Der Begriff "Naxaliten" leitet sich ab von dem Ortsnamen Naxalbari, einem Dorf in Westbengalen, wo sich 1967 eine lokale Revolte mittelloser Bauern gegen die Großgrundbesitzer ereignete.

<sup>640</sup> *Hörig* 1988, S. 29.

Interesse<sup>641</sup>, sondern ist im Rahmen des Erscheinungsbildes der PWG vor allem ihre Paradoxie im Hinblick auf Ideologie und politische Praxis von Relevanz. Spielten während der Gründungsphase der Organisation tribalistische, d.h. dezidiert traditional vermittelte Momente noch eine unübersehbare Rolle, so verfolgt diese älteste regionale indische Guerilla-Bewegung seit ihrer Gründung andererseits eben durchaus eine "moderne" marxistische Ideologie, die sie jedoch im Rahmen der politischen Praxis mit einem gleichsam vor-modernen exklusiven Geltungsanspruch versieht. Wenn also das Kriterium der "*Rückkehr des Absoluten in die Politik*" (Meyer) eines der signifikantesten Definitionsmerkmale für eine fundamentalistische Bewegung ist, dann müßten nach dieser Sichtweise die Naxaliten zumindest als "quasi-fundamentalistische" Bewegung angesehen werden<sup>642</sup>. Auch wenn zweifellos gute Gründe existieren, die sozialwissenschaftliche Verwendung des Begriffes "Fundamentalismus" auf jene sozialen Bewegungen zu beschränken, in denen innerhalb der existierenden Weltreligionen ein originärer Rekurs auf *traditionale religiöse Werte* erfolgt, erscheint es andererseits eben doch auch plausibel, ihn prinzipiell auf *wertorientierte radikale politische Bewegungen* auszudehnen, wenn diese sich in ihrer Ideologie apriori auf quasi-religiöse "Fundamente" berufen (wie der Marxismus-Leninismus)<sup>643</sup>. Die PWG wäre dann im Rahmen einer Theorie fundamentalistischer Bewegungen in konzeptuellen Gegensatz zu den anti-modern ausgerichteten und dezidiert auf Religion rekurrierenden politischen Bestrebungen etwa der Sikhs oder der radikalen indischen Moslems im weiteren Sinne als regionaler Sonderfall einer *fundamentalistischen Modernisierungsbewegung* einzustufen<sup>644</sup>. Eine allgemeine

---

<sup>641</sup> Vgl. zur Geschichte der Naxaliten die schon etwas ältere Abhandlung von *Dasgupta* 1974, neuere Entwicklungen berücksichtigt der Aufsatz von *Ebbers* in: *Süda* 3/92, S. 16-19.

<sup>642</sup> *Marty/Appleby* haben gerade im Hinblick auf die politisch-religiöse Entwicklung in Südasien, wenn auch in einem etwas anderen Reflexionskontext denn auch interessanterweise den Begriff "*fundamentalist-like movements or groups*" geprägt, vgl. Dies. 1994, S. 7.

<sup>643</sup> Eine ausschließlich *handlungstheoretisch* fundierte Ausdehnung des Begriffes auf *alle* Erscheinungsformen politischer Radikalität, so wie sie *Meyer* (1995, S. 180) konzeptuell nahelegt, halte ich jedoch für überzogen. Eine fruchtbare begrifflich-analytische Rubrizierung im Rahmen der anzustrebenden Weiterentwicklung einer Theorie fundamentalistischer Bewegungen sollte sich m.E. auf soziale oder politische Bewegungen beschränken, die sich durch einen *skriptualistischen Zugriff auf "heilige" Elemente von Tradition* legitimieren. Für den "orthodoxen" (!) Marxismus-Leninismus mit seiner deterministischen Geschichtsphilosophie und seiner Betonung einer über die Zugehörigkeit zu einer Klasse vermittelten "Gemeinschaft" träfe ein solches Merkmal aus heutiger Perspektive zweifellos zu.

<sup>644</sup> *Münch* bezeichnet den Typus einer sozialen Modernisierungsbewegung, die von ihrer Zielsetzung her für gleiche Rechte von sozial und ökonomisch marginalisierten Gruppen kämpft, als *Inklusionsbewegung*, vgl. Ders. 1995, S. 39 ff. Umweltschutzbewegungen - die auch in Indien zunehmend an Bedeutung gewinnen (Narmada-Staudamm) - bezeichnet er hingegen als "*Prinzipienbewegung*" (S. 40f). Sie sind nach seiner Auffassung ein zuverlässiger Indikator für ein fortgeschrittenes Stadium der Modernisierung ("reflexive Modernisierung"). Zur Genese der Umweltschutzbewegung in Indien



Typologie von fundamentalistischen Bewegungen in transitionalen Gesellschaften, die folgerichtig nicht nur exklusiv auf der ideologischen Zweck-, sondern im weiteren Sinne auch auf der politischen Mittel-Ebene ihre analytischen Bezugspunkte hat, hätte deshalb idealtypisch auf einer ersten Ebene zu differenzieren in: *fundamentalistische Modernisierungsbewegungen* und *fundamentalistische Anti-Modernisierungsbewegungen*.

In der Konstruktion dieser beiden Idealtypen spiegelt sich ungeachtet ihrer erheblich divergierenden ideologischen Zielsetzungen und ihrer unterschiedlichen politischen Relevanz gleichermaßen das strukturelle Spannungsverhältnis von Moderne und Anti-Moderne, durch die beide Typen einer Protestbewegung in die konfligierende Dialektik der sozialen und politischen Modernisierungsdynamik in Indien eingebunden sind. Beiden Formen ist gemeinsam, daß sie sich mit violenten Mitteln gegen den status quo einer lediglich partiellen ökonomischen, politischen und soziokulturellen Modernisierung wenden: Die fundamentalistischen Modernisierungsbewegungen wollen eine nur partielle bzw. paradoxe Modernisierung unter spezifisch ideologischen (meist marxistischen) Gesichtspunkten *vollenden*, die fundamentalistischen Anti-Modernisierungsbewegungen wollen sie hingegen in wichtigen sozialen und kulturellen Teilbereichen *rückgängig* machen. Beiden Varianten ist jedoch gemeinsam, daß sie letztlich auf revolutionärem Wege ein existierendes Staats- und Gesellschaftsgefüge entsprechend ihrer eigenen Ideologie zu dekonstruieren beabsichtigen, wobei in herrschaftssoziologischer Perspektive auch nicht zu übersehen ist, daß in beiden Typen von sozialer Protestbewegung nicht nur potentielle Gegeneliten um eine privilegierte Partizipation an der politischen Macht kämpfen, sondern dabei jeweils auch eine spezifische Klientel repräsentieren. Während eine unter marxistischen Vorzeichen operierende fundamentalistische Modernisierungsbewegung aufgrund einer grundlegend veränderten historischen Konjunktur und damit korrelierender schrumpfender sozialer Unterstützungsbasis auch in Indien tendenziell weiter in die Defensive geraten dürfte, insofern also gerade deshalb nicht mehr "modern" im Sinne von "zeitgemäß" ist, sind es fundamentalistische, also auf vorgeblich authentische religiöse traditionelle Werte rekurrierende Anti-Modernisierungsbewegungen eben durchaus. Aufgrund der ökonomischen und soziokulturellen Freisetzungsdynamik paradoxer Modernisierung scheinen die meisten westlichen "Fortschritts"- bzw. "Entwicklungs"-Modelle (wozu auch die lokalen indischen Varianten des Marxismus gehören) zumindest mittelfristig auch in Indien weitgehend diskreditiert (mit Ausnahme des bekannten Sonderfalls West-Bengalen und Kerala), so daß der militante Rekurs auf Religion und Tradition ein durch die Modernisierungsdynamik

---

vgl. die Studie von Hörig, Auf Gandhis Spuren. Soziale Bewegungen und ökologische Tradition in Indien, 1995.

bedingtes Werte-Vakuum ausfüllt, wobei diese neue Orientierung für die neo-urbanen Armutsklassen und die neuen indischen Mittelklassen eine je unterschiedliche Funktion hat<sup>645</sup>.

---

<sup>645</sup> Aus ökonomischer Sicht des "Staatsklassen"-Ansatzes vgl. hierzu auch die Ausführungen von *Elsenhans* 1994, bes. S. 113 ff. Eine exklusiv in politikökonomischen Kategorien verbleibende Erklärung hinsichtlich der Entstehung hindu-fundamentalistischer Tendenzen muß m.E. jedoch notwendigerweise ebenso unvollständig bleiben, wie das auf eine *ausschließlich* kultur- bzw. religionssoziologisch argumentierende Perspektive ebenso zutrifft (vgl. in diesem Sinne z.B. *Geertz* 1987, 1991).

## **7. Die Erosion des Prinzips der Nichtpaktgebundenheit, die Transformation der Mächtekonstellation in Asien und seine Auswirkungen auf Indien**

### **7.1. Existiert ein Kausalnexus zwischen dem Vakuum im außenpolitischen Selbstverständnis Indiens und der Konjunktur eines Hindu-Fundamentalismus?**

Das Zurücktreten der Ost-West-Konfrontation als global dominierender politisch-militärischer Konfliktlinie, das maßgeblich durch die Systemtransformation in der Sowjetunion und den ehemaligen sozialistischen Staaten Osteuropas bewirkt wurde, impliziert auch im Hinblick auf die Stellung Indiens innerhalb der internationalen Politik eine fundamental neue Ausgangslage. Die durch die Brechung dieser global dominanten Konfliktlinie bewirkte nachhaltige Transformation der regionalen Mächtekonstellation in Asien hat auch hinsichtlich des außenpolitischen Selbstverständnisses Indiens zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel geführt, der letztlich nicht ohne Auswirkungen auf die virulente innergesellschaftliche Konfliktdynamik des Landes geblieben ist. Im vorliegenden Reflexionskontext ist jedoch wissenschaftstheoretisch zu konzedieren, daß ein im engeren Sinne empirischer Beweis für diese These naheliegenderweise nur schwer zu erbringen ist, so daß sich dieser hier konstatierte reziproke Zusammenhang im Rahmen der Erklärungslogik eher im hermeneutischen Zugriff erschließt.

Indien blieb bisher in seiner Eigenschaft als führendes Mitglied der Blockfreien-Bewegung seit deren Gründung auf der Konferenz von Bandung 1955 während der gesamten Phase des Kalten Krieges stets dezidiert außerhalb des unmittelbaren Einzugsbereiches der konkurrierenden Systemmächte, wobei die damit verbundenen spezifischen Richtlinien der Außenpolitik von einem breiten nationalen Konsens getragen wurden<sup>646</sup>. Grundsätzlich orientierte sich Indien jedoch an einem von Nehru bereits in den dreißiger Jahren inaugurierten Modell des "indischen Sozialismus", der als eine der denkbaren politischen Hypostasierungen der Theorie von einem "Dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Kommunismus verstanden wurde<sup>647</sup>. Realpolitisch schlug sich diese distanzierte Haltung dem Westen gegenüber nieder in einer starken außenwirtschaftlichen und

<sup>646</sup> *Heidrich*, Indien, neues Denken, 1992, S. 214; *Braun*, Indien als Machtfaktor in Asien, 1990, S. 168.

<sup>647</sup> Demokratie und Sozialismus waren für Nehru untrennbar komplementäre staatstheoretische Elemente für ein strukturell unterentwickeltes und bevölkerungsreiches Land wie Indien, wie auch Nehrus Biograph *Gopal* konstatiert, vgl. Ders.: Jawaharlal Nehru. A Biography, Delhi 1989, S.314f.

rüstungstechnischen Anlehnung Indiens an die Sowjetunion, die sich allerdings auch aus der sicherheitspolitischen Rivalität gegenüber dem großen Nachbarn China sowie Pakistan heraus legitimierte. Gegenüber den USA hatte Indien demgegenüber trotz der Gemeinsamkeit, die beiden "größten Demokratien der Welt" zu bilden, stets ein distanziertes Verhältnis, das trotz gegenseitiger Verstimmungen allerdings nie in eine Phase anhaltender Entfremdung umschlug<sup>648</sup>.

Seit dem Ende des globalen Ost-West-Systemgegensatzes haben sich sowohl die USA als auch die Sowjetunion bzw. Russland militärstrategisch aus der südasiatischen Region weitgehend zurückgezogen, wobei insbesondere dem Wegfall der sicherheitspolitischen Unterstützung Pakistans durch die USA besondere Relevanz zukommt und dies umgekehrt mit einer nachhaltigen außenpolitischen Annäherung zwischen Indien und der USA in Zusammenhang steht<sup>649</sup>. Aus dieser Transformation der strategischen Kräftekonstellation resultiert nun für die politische Gesamtplanung Indiens die Intention, mittelfristig stärker eine eigenständige sicherheitspolitische Rolle in der Region zu spielen, was auch die forcierten rüstungspolitischen Anstrengungen des Landes belegen. Inwiefern diese außen- und sicherheitspolitischen Ambitionen jedoch durch haushaltspolitische Beschränkungen und entsprechende Auflagen von IWF und WB an ihre finanziellen Grenzen stoßen werden, dürfte sich schon bald abzeichnen.

Die Transformation der Mächtekonstellation in Asien hat in Indien folglich einerseits parteiübergreifend bei den dortigen politischen Eliten im Zuge des nationalen Diskurses zu einem verstärkten Rekurs auf die "*Südasiens-Doktrin*" geführt, derzufolge kein Staat Südasiens sich bei innen- und sicherheitspolitischen Schwierigkeiten an Indien vorbei an dritte Staaten wenden soll<sup>650</sup>. Andererseits trifft dieser regionale Hegemonieanspruch Indiens auf eine auch in dieser Region wirksame gegenläufige Konjunktur nationaler Autonomiebestrebungen, die sich seit einigen Jahren in einer verstärkten politischen Abwehrhaltung der Nachbarstaaten äußert. Dies gilt vor allem dort, wo sich die in diesen Staaten etablierten politischen Eliten selbst unter einem verschärften Modernisierungsdruck durch die innenpolitische Opposition befinden<sup>651</sup>. Allerdings hat der Rekurs der indischen politischen Eliten auf das "vor-moderne" außenpolitische Konzept der

---

<sup>648</sup> Braun 1990, S. 168.

<sup>649</sup> Zum qualitativen Wandel in den indisch-amerikanischen Beziehungen vgl. Maaß 1993, S. 38 ff, sowie 1993a, 408 ff; ferner Jha 1994, S. 1044 ff.

<sup>650</sup> Diese "Südasiens-Doktrin" kam erstmalig 1987 in einem bilateralen Abkommen mit Sri Lanka zur Anwendung, was in der Folge zur (letztlich erfolglosen) Intervention indischer Truppen in den Konflikt zwischen den tamilischen Separatisten und der Zentralmacht in Colombo führte.

<sup>651</sup> Braun 1990, S. 173; vor allem Nepal definiert dabei seine politische Rolle neu, was sich in der Forderung nach Suspendierung der vertraglich geregelten Sonderbeziehung zu Indien bei gleichzeitig verstärkter Hinwendung zu China manifestiert.

"Einflußsphären" m.E. nur transitorischen bzw. ideologischen Charakter, da das Scheitern der Intervention in Sri Lanka faktisch wieder eine Konzentration der Sicherheitspolitik auf den Kaschmir-Konflikt und das prekäre Verhältnis zu Pakistan mit sich brachte<sup>652</sup>. Das Verhältnis zum großen Nachbarn China hingegen ist zwar nach wie vor durch strukturelle Rivalität gekennzeichnet, doch äußert diese sich seit geraumer Zeit weniger durch die Existenz brisanter militärischer und sicherheitspolitischer Konfliktlinien<sup>653</sup>, als vielmehr in Form verschärften regionalen ökonomischen und technologischen Wettbewerbs unter konflikthaft verlaufenden Modernisierungsbedingungen<sup>654</sup>. Indien scheint zwar die regionale Vorherrschaft Chinas in Teilen Südasiens und im chinesischen Meer (z.B. Konfliktzone Spratly-Inseln) zu akzeptieren, doch definiert es den Indischen Ozean nicht zuletzt aufgrund der eigenen geopolitischen Realitäten (Lage der Andamanen und Nikobaren) dezidiert als wichtiges eigenes strategisches Interessengebiet. Der Umstand, daß die indischen Rüstungsbestrebungen vor allem im Bereich der militärischen Hochseeflotte überproportional zugenommen haben, legt sicherheitspolitisch die Deutung nahe, daß zumindest implizit eine strategische Eindämmung Chinas im Bereich der Seestraße von Malacca intendiert ist.

Der Kausalnexus zwischen den hier nur angedeuteten Veränderungen in den Leitlinien der indischen Außenpolitik und des damit korrelierenden Selbstverständnisses einerseits und der innenpolitischen Konjunktur eines Hindu-Fundamentalismus andererseits besteht nun m.E. zum einen in der grundlegend veränderten weltpolitischen Ausgangslage, die sich im einzelnen durch eine eskalierende Transformationsdynamik in verschiedenen Politikfeldern bemerkbar macht. Erstens hat der Wegfall des Systemgegensatzes auch zur faktischen Irrelevanz der Bewegung der Blockfreien geführt. Damit ist auch die Führungsrolle Indiens innerhalb dieser Bewegung und das damit verbundene - durchaus eigenen nationalen Interessen dienende - außenpolitische Selbstverständnis obsolet geworden<sup>655</sup>. Diese globale Tendenz hin zur "Regionalisierung der Weltpolitik" impliziert nun deshalb für Indien eine verstärkte *Akzentuierung der eigenen Sicherheitsinteressen*

---

<sup>652</sup> Andersen, India in 1994, S. 128 ff.

<sup>653</sup> Zwischen Indien und China besteht zwar noch immer ein fundamentaler Dissens im Hinblick auf den exakten Grenzverlauf, der 1962 auch zum indisch-chinesischen Krieg führte, doch scheinen beide Staaten diese Frage in Zukunft diplomatisch-politisch lösen zu wollen. Zu den dabei diskutierten Vorschlägen vgl. Braun 1990, S. 180.

<sup>654</sup> Vgl. hierzu auch Müller-Hofstedt: Konferenzbericht: Indien und China: ökonomische und ökologische Probleme der Modernisierung in den neunziger Jahren, Köln 22.-26.10.1990, in: *Asien*, Nr. 38, 1/1991, S. 90.

<sup>655</sup> Eine kritische Beurteilung der Prinzipien der indischen Non-alignment-Politik bei Maaß 1995, S. 406.

entlang bereits existierender und potentieller Konfliktlinien, die dabei auch die innenpolitischen mit einschließt. Außenpolitisch präsentiert sich die wichtigste dieser Konfliktlinien nach wie vor durch den andauernden Konflikt mit Pakistan, doch hat diese Konfliktlinie durch die Virulenz einer neuen Dynamik eine neue Gestalt bekommen: Zum einen durch einen auch in Pakistan einflußreich gewordenen islamischen Fundamentalismus und zum anderen durch die in Pakistan eskalierenden politisch-sozialen Zentrifugaltendenzen, die sogar eine "Afghanistanisierung" des Landes als nicht mehr ausgeschlossen erscheinen lassen<sup>656</sup>. Beide Aspekte fördern auf indischer Seite eine *Focussierung der öffentlichen Wahrnehmung* des "Erzfeindes" unter dem Gesichtspunkt seiner angeblichen bzw. faktischen politischen Radikalisierung, die durch die militärtechnisch mögliche Option eines Nuklearwaffen-Einsatzes noch intensiviert wird. Die lange Zeit andauernde Asymmetrie innerhalb der reziproken Bedrohungswahrnehmung hat sich also in den letzten Jahren deutlich verschoben. Pakistan wird folglich aufgrund der Faktoren a) politische Radikalisierung, b) forcierte Unterstützung der moslemischen Guerilla im indisch besetzten Kaschmir, c) Aufbau eines eigenen nuklearen militärischen Potentials bei gleichzeitig d) anhaltenden politischen Desintegrationserscheinungen als qualitativ ganz neuer Gegner betrachtet, dem unterstellt wird, mit terroristischen und geheimdienstlichen Methoden seinerseits die innere Stabilität Indiens untergraben zu wollen<sup>657</sup>. Den 120 Millionen indischen Moslems wird von den Mitgliedern der "sangh parivar" in diesem Zusammenhang mehr oder weniger offen unterstellt, dabei als "fünfte Kolonne" des außenpolitischen Gegners zu fungieren, was im Hinblick auf ihren zukünftigen Integrationsmodus nun immer öfter in der politischen Forderung kulminiert "Love it or leave it"!

---

<sup>656</sup> Zu einer anderen Einschätzung der "Islamisten" gelangt *Klennert*, *Gesellschaft und Demokratie in Pakistan*, 1995, S. 42.

<sup>657</sup> Vor allem im Zusammenhang mit den verheerenden Bombenanschlägen auf die Börse von Bombay und andere staatliche Gebäude im Gefolge der Ayodhya-Unruhen wurde der pakistanische Geheimdienst als Urheber angesehen.

## 7.2. Alte und neue Konfliktlinien: Zur Rolle der islamischen Nachbarn Pakistan und Bangladesh

Im Hinblick auf die nun fast fünfzig Jahre andauernde "Erzfeindschaft" zwischen Indien und Pakistan kommt den politischen Vorgängen innerhalb des einen Landes folglich immer auch eine überproportionale Relevanz zu für die Politik des jeweilig anderen, zumal insbesondere für Pakistan die politische und religiöse Rivalität zu Indien historisch bedingt geradezu eine *staatslegitimierende Funktion* aufweist. Pakistan spielte hinsichtlich der in Indien ubiquitär aufscheinenden hinduistisch-moslemischen "kommunalistischen" Gegensätze (und keineswegs nur in der umstrittenen Kaschmir-Frage) seit seinem Bestehen die Rolle der "unsichtbaren Schutzmacht" im Sinne eines selbsternannten Anwalts für die moslemische Minderheit in Indien. Die machtpolitische Konstituierung eines hinduistischen Fundamentalismus in Indien dürfte insofern auch verknüpft sein mit der stets aufmerksamen Wahrnehmung der innenpolitischen Vorgänge in Pakistan, in geringerem Maße aber auch in Bangladesh. Im folgenden soll deshalb eine überblickshafte Andeutung der auch dort virulent gewordenen politisch-religiösen Konfliktdynamik erfolgen, da nur vor diesem Hintergrund die damit verbundenen ideologischen Rückkoppelungen in bezug auf den radikalen politischen Hinduismus verständlich werden.

Seit dem Frühjahr 1995 häufen sich die Anzeichen einer politischen Destabilisierung Pakistans in dramatischer Weise, so daß manche politische Beobachter bereits eine drohende Zerstörung des pakistanischen Staates durch die eskalierenden Clan- und Stammesrivalitäten diagnostizieren, die immer mehr auch die Hauptstadt Karachi mit einbeziehen<sup>658</sup>. Auch wenn der Islam der ideologische Grundpfeiler war für die Gründung des Staates Pakistan im Jahre 1947, dominierte dort in den ersten dreißig Jahren seines Bestehens ein säkularistisch ausgerichteter Islam, der gegen eine stets vorhandene radikale politisch-religiöse Opposition machtpolitisch abgesichert war durch die führende Rolle des Militärs und der Staatsbürokratie. So wurden die Islamisten bis Anfang der achtziger Jahre ebensowenig wie die Anhänger sozialistischer oder kommunistischer Parteien in den Staatsdienst aufgenommen und wurden stattdessen vom pakistanischen Staatssicherheitsdienst observiert. Zulfiqar Ali Bhuttos sozialistische Ideen riefen jedoch schon

---

<sup>658</sup> Zur bürgerkriegsähnlichen Situation in Karachi vgl. unter Aktualitätsaspekten das vorzügliche Dossier von M. Lüders: Megalopis des Todes, in: *DIE ZEIT*, 1.3.1996, S. 9-11.

bald eine starke Opposition der islamischen Traditionalisten hervor, so daß dieser ihnen diverse politische Zugeständnisse machen mußte, so z.B. in Form des Erlasses eines allgemeinen Alkoholverbotes. Doch erst der 1988 bei einem Attentat getötete Militärmachthaber Zia-ul-Haq betrieb schließlich eine rein machtpolitisch begründete forcierte "Islamisierung" Pakistans. So sind die Einführung der Scharia, der wenig erfolgreiche Versuch der Integration islamischer Prinzipien in das Wirtschaftssystem<sup>659</sup> und die Schaffung eines separaten Wahlrechts für nicht-moslemische Minderheiten als Versuche zu bewerten, den sunnitischen Islam als Staatsdoktrin über das erreichte Maß hinaus in Staat und Gesellschaft zu etablieren. Ferner hat er die Etablierung von Hunderten von *madrassas* (islamische Religionsschulen) gefördert und die politischen Bestrebungen der sunnitischen Fundamentalisten finanziell unterstützt. Seitdem ist die schiitische Bevölkerungsminorität Pakistans zum präferierten Angriffsziel eines militanten sunnitischen Mehrheits-Islam geworden, was sich durch eine gesteigerte Intensität von bürgerkriegsähnlichen Unruhen im Lande äußert. Dieser Prozeß militanter Islamisierung in Pakistan, der auch aus dem dramatisch eskalierten Konflikt zwischen der - primär Interessen der unteren urbanen Mittelschichten vertretenden - MQM (Mohajir Qaumi Movement) und der ländlich-feudal orientierten Regierungspartei PPP (Pakistan Peoples Party) resultiert, geht nun seit dem Tode Zia-ul-Haqs mit einer unübersehbaren Schwächung der ohnehin nur auf dem Papier existierenden "Formaldemokratie" einher<sup>660</sup>. Der Befund, daß die Islamisten in Pakistan entgegen dem internationalen Trend in den letzten Jahren immer mehr an Boden verloren hätten<sup>661</sup>, kann vor dem Hintergrund der seit dem Frühjahr 1995 eskalierenden innerethnischen, tribalistischen und religiösen Konfliktodynamik m.E. denn auch keine Plausibilität beanspruchen.

Eingebettet ist diese konfliktive innenpolitische Entwicklung des Landes in eine grundsätzlich veränderte außenpolitische Ausgangslage, die zum Einen durch eine Abkehr des früheren Bündnispartners USA hinsichtlich waffentechnischer Proliferation und entsprechender Finanztransfers gekennzeichnet ist. Stattdessen konstatieren politische Beobachter vor Ort eine "stark antiwestliche Stimmung" innerhalb der pakistani-schen Bevölkerung<sup>662</sup>. Andererseits droht auch die konstante Instabilität der innenpoliti-

---

<sup>659</sup> Vgl. hierzu *Gieraths/Malik* 1988, S. 135-138; sowie *Malik* 1989.

<sup>660</sup> Diese Bezeichnung so bei *Klennert*, 1995, S. 29; zur Islamisierung Pakistans vgl. das überzeugende Kapitel von *Alawi* in: *Halliday/Alawi* 1988, 64 ff.

<sup>661</sup> *Klennert*, ebd., S. 42 u. S. 44.

<sup>662</sup> Vgl. *Klein*, SZ v. 13.3.1995.



schen Verhältnisse in Afghanistan<sup>663</sup> aufgrund der spezifischen Besonderheiten in der Region die virulente desintegrative Konfliktdynamik in Pakistan nachhaltig zu verstärken, zumal auch der benachbarte Iran verstärkt die Position der schiitischen Minorität innerhalb des Landes unterstützt. Vor dem Hintergrund dieses hier nur angedeuteten innenpolitischen Konfliktszenarios, in dem sich ethnische, tribalistische und religiöse Konfliklinien in vielfacher Hinsicht überschneiden, könnte das Militär als einzig verbleibende staatstragende Klasse versucht sein, zur Bekämpfung dieser zentrifugal wirkenden Kräfte und zur Wahrung der territorialen Integrität in naher Zukunft verstärkt die anti-indischen Ressentiments innerhalb der pakistanischen Stammesgesellschaft zu forcieren und ggf. sogar einen begrenzten militärischen Schlagabtausch mit Indien in der Kaschmir-Frage zu suchen. Beide möglichen Varianten, ein starker sunnitischer Fundamentalismus in Pakistan, wie auch dessen Einhegung durch eine gegen Indien gerichtete begrenzte militärische Option des pakistanischen Militärs im Sinne einer Ventilfunktion sind jedoch zweifellos dazu angetan, im Hinblick auf die naheliegenden *Rückkopplungseffekte* auch die Radikalisierung und elektorale Stärkung des radikalen politischen Hinduismus in Indien voranzutreiben.

Auch die jüngsten innenpolitischen Vorgänge in *Bangladesh* dürften nicht ganz ohne Einfluß auf die Konstituierungsmacht des hinduistischen Fundamentalismus geblieben sein, wenngleich den innenpolitischen Vorgängen in diesem erst 1991 zumindest formal demokratisierten östlichen Nachbarstaat Indiens, zu dessen völkerrechtlich anerkannter Konstituierung es 1971 selbst beigetragen hat, nur bedingt jene Relevanz zukommt wie jenen in Pakistan. Auch wenn im Osten Indiens, also vor allem in Bengalen, noch immer die starke Stellung der Kommunistischen Partei Indiens (CPI) größeren Wahlerfolgen der BJP im Wege zu stehen scheint, wirkt die *Islamisierung Bangladeshs* (1988 wurde der Islam durch Verfassungsänderung zur Staatsreligion erklärt), die im westlichen Ausland primär über die Auseinandersetzung mit dem Fall der Schriftstellerin Taslima Nasrin bekannt wurde, naheliegenderweise besonders innerhalb des indischen "saffron-belt" wahlmobilisierend. Der politische Konflikt zwischen Indien und Bangladesh, der im wesentlichen aus dem (von Dhaka politisch durchaus geförderten) Umstand massenhafter *Armutsmigration* moslemischer Bangladeshis in die nordöstlichen Landesteile Indiens einerseits und der zunehmenden innenpolitischen Repression der hinduistischen Bevölkerungsminorität in Bangladesh (1991:12,1% von ca. 120 Mill. Ein-

---

<sup>663</sup> Zur neueren Entwicklung in Afghanistan vgl. Hubel 1995, sowie unter Aktualitätsgesichtspunkten auch die durchaus erhellende Hintergrundreportage von Schwarz im "Spiegel" Nr. 12, v. 20.3.1995; S. 166-172.

wohnern)<sup>664</sup> andererseits resultiert, läßt die Organisationen der "sangh parivar" seit 1993 verstärkt nach entsprechenden politischen Maßnahmen rufen. So fordern sie die Errichtung eines elektronisch gesicherten Zaunes entlang der 3700 km langen Staatsgrenze zur Verhinderung der jährlich rund 1 Mill. Menschen umfassenden illegalen Migration sowie erweiterte politische Schutzgarantien für die Hindus in Bangladesh nach den Ausschreitungen gegen diese im Gefolge des Ayodhya-Konflikts. Es steht denn auch zu erwarten, daß diese beiden innenpolitischen "issues" dem hinduistischen Fundamentalismus in naher Zukunft weitere ideologische Profilierungsmöglichkeiten werden bieten können, wobei das Anwachsen der fundamentalistischen Opposition in Bangladesh (*Jamaat-i-Islami*) ebenso eine ausschlaggebende Rolle spielen dürfte, wie die verstärkte Armutsmigration nach Indien nach der 1991 erfolgten Sperrung der Grenze zu Birma. Inwiefern die wahltaktische Konzentration der BJP auf diese beiden Konfliktthemen zu einer Stärkung der Partei in den östlichen Bundesstaaten Indiens (vor allem Bengalen) geführt hat, werden möglicherweise bereits die Wahlen zur Lok Sabha im Frühjahr 1996 zeigen.

---

<sup>664</sup> Datta 1994, S. 168.

## 8. "Hindutva" versus "Umma": Zur strukturellen Differenzierung eines Hindu-Fundamentalismus gegenüber dem islamischen Fundamentalismus

Vor einer abschließenden theoretischen Schlußfolgerung und der damit zusammenhängenden Thesenbildung hinsichtlich der komplexen Kausalbedingungen für die Genese eines hinduistischen Fundamentalismus sollen an dieser Stelle jedoch zunächst noch die wesentlichen *ideologischen und strukturellen Differenzen* zwischen dem Hindu-Fundamentalismus und dem islamischen Fundamentalismus herausgearbeitet werden. Eine solch komparative Betrachtung steht dabei zunächst vor der konzeptionellen Schwierigkeit, daß sich eine der beiden Vergleichsgrößen - der islamische Fundamentalismus - sowohl von seiner ideologisch-religiösen Ausrichtung, noch von seiner konkret organisationellen Gestalt her gesehen, eben *nicht* als ein ähnlich kohärentes Phänomen präsentiert, wie das beim hinduistischen Fundamentalismus der Fall ist. Der politische Islam präsentiert sich demgegenüber vielmehr als eine kulturell hochgradig heterogene und regionalspezifisch variierende Größe, so daß eine komparative Analyseperspektive, die sich ja stets um generalisierbare Resultate bemühen muß, hier nur auf die wesentlichsten Unterschiede rekurrieren kann. Was in der westlichen Medienöffentlichkeit unter dem zumeist simplifizierenden Oberbegriff "islamischer Fundamentalismus" rubriziert wird, verliert bei näherer politikwissenschaftlicher Betrachtung denn auch schnell an Eindeutigkeit. So ist vor der Berücksichtigung jeder regionalen Spezifik einerseits zunächst das unterschiedliche kulturelle System<sup>665</sup> zwischen dem *schiiitischen* und *sunnitischen* Islamismus zu beachten, während desweiteren die Analyse zu differenzieren hat, ob es sich bei diesen verschiedenen anti-modernistischen Strömungen des radikalen politischen Islam in einzelnen Regionen bereits um ein machtpolitisch relativ etabliertes staatliches Organisationsprinzip handelt (wie z.B. im Iran und Sudan), oder ob sich diese als fundamentalistische Bewegungen noch im Stadium legaler (Türkei) oder illegaler Opposition zu einer Zentralmacht befinden (Algerien, Ägypten). Als mögliches Kriterium für diese zweite Unterscheidungsebene kann z.B. die Durchsetzung der "*Schari'a*" innerhalb einer konkreten nationalen Gesellschaft ebenso dienen wie der politische Rekurs dieser islamischen Staaten auf die "*Umma*" als exklusive Legitimationsideologie politischer Herrschaft<sup>666</sup>. *Gellner* unterscheidet in diesem Zusammenhang

<sup>665</sup> Vgl. hierzu den Kulturbegriff von *Geertz* 1987, S. 46.

<sup>666</sup> Der *Umma*-Begriff ist eine der zentralen Wertkategorien des Islam, der besagt, daß die Muslime die superiore Gemeinschaft aller Religionen repräsentieren. Die Kluft zwischen symbolischem Anspruch

den islamischen Fundamentalismus dabei in eine *sozialradikale* Variante (Algerien, Libyen) sowie in eine *konservativ-traditionalistische* Richtung (Saudi-Arabien, Nigeria)<sup>667</sup>.

Während die beiden Hauptvarianten des islamischen Fundamentalismus bereits in einigen wenigen Fällen die *politische Legitimationsideologie von neuen politischen Funktionsebenen* bilden, deren offensiver Rekurs auf den Islam letztlich erst bewirkte, daß diese Gegeneliten die Regierungsmacht erlangen konnten, handelt es sich beim aktuellen *hinduistischen Fundamentalismus* demgegenüber - wie im Falle der meisten "islamistischen" Varianten auch - bislang noch immer um einen aus der legalen Opposition heraus agierenden staatstheoretischen und machtpolitischen *Gegenentwurf*. Im Zentrum des Hindu-Fundamentalismus steht die primordialistische These von einer genuine Selbstdefinition der Hindus im Hinblick auf ihre Religion, durch die sie sich substantiell vom radikalen politischen Islam differenzieren läßt. Die ideologische Stoßrichtung des hinduistischen Fundamentalismus richtet sich demzufolge primär gegen die *indischen Moslems* und erst in zweiter Linie gegen die (hier säkularen) Werte der westlichen Zivilisation. In komparativer Perspektive erhebt er deshalb auch *keinen* universalistischen Anspruch wie der politische Islamismus, da er sowohl hinsichtlich seiner ideologischen Ausrichtung wie auch seiner potentiellen geopolitischen Wirksamkeit her gesehen prinzipiell auf den indischen Subkontinent begrenzt bleibt, wobei auch seine bisherige faktische Begrenzung auf den Norden und Westen Indiens nicht übersehen werden darf. Da das kulturelle System des Hinduismus von den neuen politischen Eliten Indiens als exklusive und singuläre Grundlage der indischen Kultur interpretiert wird, kann eine Hindu-Identität für den hinduistischen Fundamentalismus ideologisch u.a. nur durch bedingungslose Loyalität gegenüber einer vorgeblich originären und damit vor-islamischen Hindu-Geschichte wiedererlangt werden. Der Hindu-Fundamentalismus intendiert deshalb, die jahrhundertelange Koexistenz von Hinduismus und Islam auf dem indischen Subkontinent, sowie die synkretistische Kultur, die aus dieser Koexistenz entstand, zu negieren und durch das ideologische Konstrukt einer "binären Identitätsbil-

---

und politisch-sozialer Realität führt nun aber nach Auffassung von *Tibi* gerade zwangsläufig dazu, daß die Umma "*mit einer Aura der Faktizität umgeben (wird), die von den betroffenen Menschen zugleich als Auftrag zur politischen Militanz empfunden wird*", Ders. 1991, S. 27. Das islamische Recht in Form der *Schari`a* dient demgegenüber der Strukturierung und Sanktionierung sämtlicher (auch religiöser) Alltagshandlungen der Moslems, vgl. ebd., S. 77.

<sup>667</sup> *Gellner* 1992, S. 160 f. Bei näherer Betrachtung überzeugt diese Typologie vor dem Hintergrund der beispielhaft aufgeführten Länder m.E. jedoch nicht. Gerade das Beispiel Libyen weckt doch starke Zweifel, ob die Kategorisierung des dortigen Regimes als "sozialradikaler Fundamentalismus" Plausibilität beanspruchen kann.

dung"<sup>668</sup> zu substituieren. Er rekurriert auf eine idealisierte Geschichte, um daraus auf eine langandauernde Phase "islamischer Tyrannei" und damit korrelierender Unterdrückung der Hindus in Indien zu verweisen. Der Hindu-Fundamentalismus legitimiert sich aber auch dadurch, daß er vorgibt, nur ein historisches Unrecht wiedergutzumachen, das die hinduistische Bevölkerungsmajorität während der Zeit der "moslemischen Unterdrückung" erlitten habe. Zentral für die These des Hindu-Fundamentalismus über die angebliche moslemische Prädominanz und den jahrhundertelangen hinduistischen Widerstand dagegen ist die Konstruktion des Moslems als des Inbegriffs des "Anderen" außerhalb der Gesellschaft, Kultur und Geschichte der Hindus. Die intendierte monolithische kulturelle Mehrheits-Identität der Hindus im Sinne von "Hindutva" beruht damit auf einer polarisierenden ethnisch-religiösen Distinktion gegenüber den indischen Moslems, die als "Fremde" imaginiert und als politische Gegner dargestellt werden<sup>669</sup>. In diesem Sinne figuriert der Hindu-Fundamentalismus im Vergleich zu seinen virulenten islamistischen Varianten nicht primär und nicht exklusiv als soziokultureller Ausdruck einer *prinzipiellen Gegen-Modernisierung*, sondern ist in erster Linie als Versuch eines nachholenden "nation building" unter ethnisch-religiösen Vorzeichen zu deuten, der unter den Bedingungen einer konfliktiven sozio-kulturellen und ökonomischen Partialmodernisierung des Landes stattfindet. Da es sich bei der gegenwärtig zu beobachtenden historischen Konjunktur eines Hindu-Fundamentalismus folglich auch nicht um eine Gegen-Akkulturation mit universalistischem Anspruch handelt, sondern um eine (zunächst noch) regional klar auf den Norden und Westen Indiens begrenzte hinduistisch politisch-kulturelle Erneuerungsbewegung, kommt auch der Konfliktlinie der *Ethnizität*<sup>670</sup> dort eine qualitativ neue Relevanz zu. Der Begriff *Ethnie/Ethnizität* hat im internationalen wissenschaftlichen wie im öffentlichen Diskurs die inzwischen unpopulär gewordenen Begriffe wie *Rasse* oder *Stamm* weitgehend substituiert<sup>671</sup>. So werden auch in Indien z.B. die rund 50 Millionen Ureinwohner (*adivasi*) mittlerweile als

---

<sup>668</sup> Randeria, Hindu-Nationalismus: Aspekte eines Mehrheits-Ethnizismus, 1994, S. 80.

<sup>669</sup> Ebd.

<sup>670</sup> Der Begriff *Ethnizität* leitet sich ab vom griechischen "ethnos" und hat eine lange Bedeutungsgeschichte, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Der Begriff rekurriert aber stets konzeptuell auf die grundsätzliche Dichotomie "Wir" versus "die Anderen", in diesem Sinne bezeichnet er in der Regel das stark emotionalisierte Bewußtsein von Individuen, einer spezifischen sozialen "Wir-Gruppe" anzugehören, die durch eine Gemeinsamkeit von Sprache, Glauben und Herkunft charakterisiert ist, vgl. hierzu bes. den vorzüglichen Aufsatz von Elwert 1989, ferner Chapman et al. 1989, S. 11-17, Eriksen 1993, S. 4, Hillmann 1994, S. 198-199.

<sup>671</sup> Der Begriff *Ethnie* wurde wissenschaftshistorisch von Mühlmann eingeführt; auch nach der NS-Zeit operierte der Autor weiterhin mit dem diskreditierten Begriff der *Rasse*, vgl. Ders. 1964; dieser Hinweis auch bei Hillmann 1994, S. 198.

"ethnische Gruppen" bezeichnet<sup>672</sup>. Die Hindu-Fundamentalisten haben allerdings neuerdings den Begriff der "*adivasi*" durch den der "*vanvasi*" ersetzt, da es dem radikalen politischen Hinduismus offensichtlich als ideologisch inopportun erscheint, den *tribals* einen "Eingeborenen"-Status zuzuschreiben. Denn dies liefe ihrem eigenen Anspruch zuwider, die Hindus seien die ursprünglichen Einwohner Indiens, andernfalls müßten sie sich ja selbst als Nachfahren von "ausländischen Eindringlingen" ansehen. Doch dieser Status ist im Rahmen des *Hindutva* exklusiv für die indischen Moslems reserviert<sup>673</sup>. Je nach dem, ob sich die ethnischen Abgrenzungen zu den Moslems auf das koloniale oder postkoloniale Indien bezogen, hat man diese ethnische Konfliktlinie dann entweder als "Kommunalismus" oder als Regionalismus bezeichnet, wobei im politischen wie politikwissenschaftlichen Diskurs Indiens diese Kommunalismus-Debatte lange Zeit zu meist auf den Moslem-"Kommunalismus" reduziert wurde<sup>674</sup>. Erst seit wenigen Jahren wird der hinduistische "Mehrheits-Kommunalismus" der "*sangh parivar*" als die weit- aus größere Gefahr für die säkulare Demokratie Indiens wahrgenommen<sup>675</sup>. Daß der Verfasser jedoch diese ganze sozialwissenschaftliche Diskussion, die sich auch in Deutschland noch immer eines überkommenen "Kommunalismus"-Begriffes bedient, unter dieser Prämisse als veraltet und untauglich betrachtet, wurde bereits an anderer Stelle verdeutlicht. Diese Bezeichnung erfaßt die veränderten Kausalbedingungen für die Genese und Eskalation der ethnisch-religiösen Gegensätze gerade unter Bedingungen einer eskalierenden Dynamik von sozio-kultureller Partialmodernisierung m.E. nicht mehr ausreichend, zumal der Begriff innerhalb der indischen Politik, (ähnlich wie der "Faschismus"-Begriff hierzulande) in einer Art und Weise als Kampfbegriff instrumentalisiert wurde, die ihn für die Sozialwissenschaft so gut wie unbrauchbar gemacht hat. Dieser Befund gilt auch unter Berücksichtigung der historischen Tatsache, daß koloniale Machtpolitik die religiös definierten Gemeinschaften in Indien in einem Maße mitgeformt, gestärkt und aggressiv gegeneinander ausgespielt hat, daß der Faktor der "*Ethnizität*" unter Einschluß der entsprechenden Religionszugehörigkeit wie auch der Sprache<sup>676</sup> zum wichtigsten Distinktionsmerkmal für eine exklusive Kollektividentität wurde.

In diesem Sinne ist eines der strukturellen Differenzierungsmerkmale des hinduistischen Fundamentalismus gegenüber seinen islamischen Varianten (1) diese konstant in

<sup>672</sup> Für Indien generell vgl. *Pathy* 1988; z.B. speziell für die *Jharkand*-Bewegung, *Devalle* 1989.

<sup>673</sup> Dieser erhellende Hinweis bei *Randeria*, ebd., S. 104.

<sup>674</sup> *Chandra*, *Communalism in Modern India*, 1992, S. 328 ff.

<sup>675</sup> *Randeria*, ebd., S. 82.

<sup>676</sup> Zum Sprachenkonflikt Hindi-Urdu als Ausdruck eines neu entstandenen Hindu-Selbstbewußtseins, vgl. *Lütt* 1970, S. 37-52; *Klimkeit* 1981, S. 15-16; sowie generell *Brass* 1974 und *Yapp* 1979.

den Bereich der Innenpolitik hineinwirkende *ethnische Komponente*, weshalb er wegen dieser Vermischung mit religiösen und sprachlichen Konfliktlinien unter funktionalen Aspekten betrachtet geradezu den Idealtypus eines *ethno-religiösen "Binnen-Fundamentalismus"* repräsentiert<sup>677</sup>. (2) unterscheidet sich der moderne *hinduistische Fundamentalismus* im Hinblick auf seine funktionalen Merkmale insofern von seinen islamischen (und in gewisser Hinsicht auch von den christlichen) Varianten, als er anders als diese weder global in Erscheinung tritt noch dezidiert universalistische Ziele verfolgt. Vor allem der islamische Fundamentalismus artikuliert in weitaus stärkerem Maße einen *universalistischen Protest gegen konsumorientierte "westliche" Modelle der Modernisierung*, während der Hindu-Fundamentalismus demgegenüber (bislang) allenfalls eine vergleichsweise *selektive Frontstellung* einnimmt. Diese ideologische Akzentuierung läßt dabei durchaus Rückschlüsse zu auf die sozialstrukturelle Verankerung dieses fundamentalistischen Protests, der z.B. im Falle Algeriens überwiegend von der jungen, arbeitslosen städtischen Unterschicht getragen wird, während er in Indien zumindest partiell auch Segmente der urbanen Mittelschichten umfaßt und dadurch bislang in weit geringerem Maße als Ausdruck eines "jakobinischen Protests" gegen einheimische Eliten fungiert<sup>678</sup>. Oder anders formuliert: Die virulente Re-Islamisierung richtet sich ideologisch verallgemeinernd zwar gegen das *kulturelle Gesamtprojekt des Westens*, nicht aber gegen seine technologisch-ökonomischen Errungenschaften, wie *Tibi* in diesem Zusammenhang feststellt. Die Ursprungsdynamik unerwünschter "fremder" kultureller Modernisierung wird dabei ungeachtet der Existenz einer kleinen "verwestlichten" Modernisierungselite im eigenen Land ausschließlich als *externe* Größe definiert. Insofern richtet sich der islamische Fundamentalismus ideologisch im wesentlichen auf die Abwehr dieser Penetration exogener Einflüsse, die außerhalb der nationalen Staatsgrenzen und der (oft nur imaginierten) nationalen Kultur ihren Ursprung haben. Der hinduistische Fundamentalismus rekurriert demgegenüber auf *interne* Konfliktlinien und steht zum westlichen Projekt der Moderne noch in weitaus geringerem Maße in Frontstellung, was zu einem wesentlichen Teil auch auf die langandauernde Abschottung vom ökonomischen Weltmarkt zurückzuführen sein dürfte, da Indien gerade den desintegrativen Folgen *kultureller Modernisierung* mit ihren anomischen Wirkungen trotz seiner kolonialen Vergangenheit in weit geringerem Maße ausgesetzt war, als vergleichbare andere

---

<sup>677</sup> Ich korrigiere an dieser Stelle deshalb auch die etwas zu unpräzise geratenen Ausführungen in meiner ersten Studie, vgl. *Schworck* 1995, S. 68-70.

<sup>678</sup> *Eisenstadt* versteht darunter den totalitären Willen zur revolutionären Neugestaltung der Welt, in dem stets auch ein ausgeprägt anti-elitäres Element mitschwingt, vgl. Ders., *Antinomien der Moderne*, 1996.

Länder. Der hinduistische Fundamentalismus artikuliert sich deshalb aufgrund seiner historischen und sozialstrukturellen anders gearteten Ausgangslage primär als eine *anti-moslemische Integrations-Ideologie*, die ihre erfolgreiche politische Instrumentalisierung letztlich einer lange bestehenden konkreten historischen und innenpolitischen Konfliktodynamik verdankt. Inwieweit es wahrscheinlich ist, daß sich dieser hinsichtlich seiner sozialen Trägerschaft bislang noch selbst stark fragmentierte "Binnen-Fundamentalismus" im Zuge der konfliktiven Liberalisierung der indischen Wirtschaft und durch die damit verbundene massenhafte Frustration von Konsumerwartungen neo-urbaner Armutsklassen schließlich doch noch "proletarisiert", und dann ggf. auch eine stärker ausgebildete anti-westliche Stoßrichtung bekommt, muß abzuwarten bleiben.



## 9. **Schlußfolgerungen: Über den kausalen Zusammenhang zwischen partieller Modernisierung und der Genese eines hinduistischen Fundamentalismus - zehn Thesen**

Die kritische Auseinandersetzung mit der umfangreichen und in ihren Befunden sich oftmals widersprechenden Fachliteratur haben mich zusammen mit einer sekundäranalytisch vorgehenden empirischen Auswertung verfügbarer relevanter Daten sowie den zahlreichen in Indien selbst durchgeführten Intensivinterviews zu Forschungsergebnissen geführt, die ich nun abschließend in Form konkreter Einzelhypothesen von "mittlerer Reichweite" (Merton) bündeln möchte. Hinsichtlich dieser dabei aufscheinenden wissenschaftstheoretischen Beschränkung habe ich mich dem m.E. überzeugenden Einwand angeschlossen, der ganz generell gegen das Streben nach allgemeingültigen Großtheorien und Modellen in den Sozialwissenschaften vorgebracht werden kann: Der Gewinn an theoretischer Reichweite, den diese im günstigsten Fall erreichen können, wird andererseits mit einem deutlichen Verlust an analytischer Tiefe, an Erklärungs- und Prognosekraft im einzelnen und konkret untersuchten Fall bezahlt<sup>679</sup>. Ein über die Grundlegung dieses Mittlere-Reichweite-Ansatzes hinausgehender Versuch zur eigenständigen Etablierung eines umfassenderen Fundamentalismus-Paradigmas, der seine Stringenz letztlich ohnehin nur aus einer breit und interdisziplinär angelegten komparativen Perspektive gewinnen kann, hätte den Arbeitsrahmen einer Dissertation hoffnungslos überschritten und wäre mir persönlich auch anmaßend vorgekommen. In diesem Sinne verstehen sich die folgenden Thesen denn auch eher als *theoretisches Fragment* im Rahmen einer hier als dringlich angesehenen weiteren sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit einer historisch relativ neuen, aber zunehmend global auftretenden und sich politisch äußernden kulturell-religiösen Konfliktlinie.

In zehn zentralen Thesen möchte ich nun im folgenden vor dem Hintergrund der kritischen Auseinandersetzung mit den in dieser Arbeit thematisierten Forschungsansätzen einen eigenen Beitrag zu einem modifizierten modernisierungstheoretischen Erklärungsrahmen hinsichtlich der Entstehung der virulenten fundamentalistischen Protestdynamik innerhalb des politischen Hinduismus leisten. Wie bereits eingangs erwähnt, handelt es sich bei diesen Schlußfolgerungen zwar im engeren Sinne um eine theoretische Synthe-

---

<sup>679</sup> Vgl. repräsentativ hierzu die Ausführungen von *Krumwiede*: Zur vergleichenden Analyse sozialrevolutionärer Prozesse: Zentralamerika, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Jg. 10/1984, H 4, S. 449-512, in denen er vor einer unkritischen Orientierung der Sozialwissenschaften am naturwissenschaftlichen Theorieideal warnt und stattdessen für gehaltvolle spezifische Hypothesen plädiert.

se, die ausdrücklich Elemente der neueren Nativismus-Theorie sowie relevante Einzelbefunde aus der Soziologie sozialer Bewegungen integriert, die aber desungeachtet im Hinblick auf die Analyse der zentralen Aspekte der sozialen und politischen Mobilisierung grundsätzlich in der Tradition der *Neo-Modernisierungstheorie* steht. Daß eine solche Vorgehensweise im Hinblick auf den konkret untersuchten Einzelfall in Form eines selektiven deskriptorischen Aufweises auch relevante *historische Spezifika* berücksichtigen mußte, liegt auf der Hand. In diesem Sinne muß also hinsichtlich der Entstehungsbedingungen einer fundamentalistischen Protestdynamik ein breites Spektrum von Ursachenfaktoren unterstellt werden, die derart eng miteinander korrelieren, daß es insgesamt schwerfällt, einzelnen Faktoren forschungspragmatisch eine kausale Priorität einzuräumen. Ich möchte deshalb zunächst in Form eines Schaubildes die wichtigsten *strukturellen* Determinanten für die Entwicklung einer fundamentalistischen Bewegung in transitionalen Gesellschaften in einem Überblick ausweisen, bevor dann abschließend in konsequenter heuristischer Weiterentwicklung dieser gewonnenen Einzelfaktoren thesenartig das konkrete *Relationsgefüge* dieser jeweiligen Determinanten für den indisch-hinduistischen Kontext in den Blick genommen wird. Die strukturellen Determinanten für die Entwicklung einer fundamentalistischen Bewegung wurden dabei untergliedert in *sechs Faktorenblöcke*: Politische, sozialstrukturelle, ökonomische, kulturelle, religiöse und sozialpsychologische Faktoren. Daß trotz dieser typologischen Untergliederung der destillierten Einzelfaktoren diese in einem interdependenten Wirkungsverhältnis zueinander stehen, liegt dabei ebenso auf der Hand wie die erkenntnistheoretische Möglichkeit, die Reihe der aufgezählten Kausalfaktoren noch zu erweitern, doch habe ich mich im Sinne einer handhabbaren Operationalisierung bewußt auf die m.E. wichtigsten Kernfaktoren beschränkt.

### Schlußfolgerungen:

1) Die generalisierende Annahme der meisten älteren Modernisierungstheorien, ökonomische, soziale und politische Modernisierung in der "Dritten Welt" impliziere im Hinblick auf die Funktionsbedingungen des politischen Systems fortschreitende *Demokratisierung* und *Säkularisierung*, muß als *falsifiziert* gelten. Stattdessen führt die reziproke Diffusion von Moderne und Tradition in Form jeweils sektoraler "Partialmodernisierung" in transitionalen Gesellschaften zu einer Dynamik anhaltender

### Abbildung 8:

#### Strukturelle Determinanten für die Entwicklung einer fundamentalistischen Bewegung in transitionalen Gesellschaften

Politische Faktoren	Sozialstrukturelle Faktoren	Ökonomische Faktoren
Institutionalisierungsgrad des politischen Systems	Soziale Differenzierung	Grad urbaner Arbeitslosigkeit (Armut)
Art der Elitenzirkulation	Urbanisierungsgrad Bildungsgrad Altersstruktur	Flexibilität des Wirtschaftssystems
Außenpolitische Bedrohungsapperzeption	Land-Stadt-Migration Neo-urbane Armutsklassen	verschärfte Ressourcenkonkurrenz
Artikulationsmöglichkeiten sozialen Protests	Ethnische und religiöse Segmentierung	Rückgang des staatlichen Beschäftigungssektors
Legitimitätsdefizit politischer Eliten (Korruption)	Demographische Entwicklung	
Kulturelle Faktoren	Religiöse Faktoren	Sozialpsychologische Faktoren
Koloniale/nationale Vergangenheit	Tradition	Anomie
Rolle der Massenmedien	Bedeutung "heiliger" Texte	relative Deprivation
Art und Tempo des Wertewandels	weltabgewandt oder weltoffen	reziproke Bedrohungsapperzeption (internal, external)
Traditionelle Macht- und Autoritätsvorstellungen	Bedeutung religiöser Eliten	"Sündenbock"-Funktion etablierter Minderheiten
	Grad der Säkularisierung	

(A. Schworck)

*kultureller Fragmentation*. Ältere modernisierungstheoretische Ansätze, die hinsichtlich ihrer Argumentation von der idealtypischen Konstruktion einer "traditionalen Gesellschaft" ausgehen, müssen im Hinblick auf die theoretische Durchdringung fundamentalistischer Phänomene ausdrücklich als überholt angesehen werden, wobei auch der im Vergleich dazu sicher zutreffendere Terminus "*transitionale Gesellschaft*" einer weitergehenden kritisch-theoretischen Reflexion bedarf<sup>680</sup>.

Der Fundamentalismus als wert-orientierte soziale Protestbewegung wurzelt hinsichtlich seiner kausalen Voraussetzungen in einer bereits erreichten ökonomischen, politischen und kulturellen *Partialmodernisierung* innerhalb einer Gesellschaft und der damit verbundenen Wahrnehmung einer *sozialen Krise* (Rammstedt). Entscheidend ist dabei jedoch die Tatsache, daß die konkreten ökonomischen, politischen und kulturellen Subsysteme der betreffenden Gesellschaft objektiv nicht in der Lage sind, *strukturell* die vielfältigen Folgen von beschleunigtem sozialem Wandel ausreichend zu bewältigen. Es muß also eine erhebliche Diskrepanz zwischen sozialem Wandel und der Fähigkeit, diesen Wandel zu absorbieren, vorliegen, um zu einem "*Zusammenbruch der Modernisierung*" zu führen<sup>681</sup>. Johnson hat diesen Zusammenhang in seiner Revolutionstheorie zutreffend als "*Dyssynchronisation zwischen Werten und Umwelt*" konzeptualisiert: Wenn die zentralen kulturellen Werte einer Gesellschaft und die ihnen zugrundeliegenden, immer komplexer strukturierten ökonomisch-lebensweltlichen Lebensrealitäten innerhalb kurzer Zeit immer mehr divergieren, führt dies mit großer Wahrscheinlichkeit zur Entstehung einer wert-orientierten sozialen Protestbewegung<sup>682</sup>. Da diese Diskrepanz aber primär zunächst in Städten und Agglomerationen als soziale Krise wahrgenommen wird, sind fundamentalistische Bewegungen folglich überwiegend *urbane Protestbewegungen*, innerhalb derer sich aktive und passive Trägerschichten ausmachen lassen. Eine weitere strukturelle Entstehungsvoraussetzung ist dabei aber auch der Aspekt des Fehlens anderer wirksamer institutioneller Möglichkeiten hinsichtlich der Artikulierung des

---

<sup>680</sup> Die von der älteren Modernisierungstheorie vertretene Auffassung, daß dieser "Übergangszustand" früher oder später zwangsläufig zu einem Endzustand "vollendeter Modernität" führe, hat sich als falsch erwiesen. *Partial modernisierte* Gesellschaften in der Dritten Welt lassen sich zwar durchaus als *transitional* begreifen, doch sind eben die aus der Konfrontation mit der globalen Modernisierungsdynamik resultierenden neuen politischen und kulturellen Entwicklungsvarianten der jeweiligen gesellschaftlichen Subsysteme weitgehend offen. Derzeit hat es den Anschein, daß partielle Modernisierung durchaus *eigenständige kulturelle Formen der Bewältigung konfliktiver Modernisierung* und der damit verbundenen Abkehr von Traditionalität erzeugt. Insofern läßt sich im Hinblick auf weitere Forschungen durchaus die Frage aufwerfen, ob sich "Partialmodernisierung" wegen diesem kulturellen Defensiv-Reflex zukünftig vielleicht nicht doch treffender als "*spezifische Modernisierung*" beschreiben ließe.

<sup>681</sup> Eisenstadt 1979, S. 81.

<sup>682</sup> Johnson, Revolutionstheorie, 1971, S. 77, 81.

sozialen Protests. Diese von den etablierten politischen Eliten verordnete Sperrung von Protestwegen kann einerseits eine "weiche" Variante aufweisen (z.B. in Form von spezifischen Ausprägungen des nationalen Wahlrechts, das über die Einführung des Mehrheitswahlrechts zur Dominanz eines faktischen Einparteien-Systems führt) oder eben eine "harte" Variante beinhalten (z.B. in Form polizeistaatlicher Repression, Verhängung des Ausnahmezustands).

Die soziale Wahrnehmung der mit dieser strukturellen Diskrepanz einhergehenden unterschiedlichen Krisenfolgen im Sinne von "relativer Deprivation" (*Gurr*) ist dabei die wesentliche Voraussetzung für die anti-säkulare und anti-moderne Staats- und Gesellschaftsoption eines militanten Fundamentalismus, der sich machtpolitisch zunehmend effizient in radikale Opposition setzt zu den genuin westlichen Elementen des jeweils eigenen früheren antikolonialen Staatsverständnisses wie "Sozialismus", Säkularismus, Demokratie, Meinungs- und Religionsfreiheit sowie des verfassungsmäßigen Schutzes von nationalen Minderheiten. Die Instabilität des politischen Systems resultiert dabei jedoch nicht aus der noch von *Huntington* seinerzeit behaupteten Stadt-Land-Spannung ("fundamentalistische Reaktion auf dem Land"), sondern vielmehr aus einer massenhaften "Frustration der Erwartungen" sowie der Diskrepanz hinsichtlich der Entwicklung der psychischen Mobilität einerseits und der urbanen sozialstrukturellen und ökonomischen Modernisierungsdynamik andererseits. Die damit korrelierende Dislozierung des Sozialstatus neo-urbaner Armutsklassen (in Form von relativer Freisetzung aus traditionellen Kastenbindungen) führt dann infolge von "Überurbanisierung" und einer individuellen "kulturellen Überforderung" durch die Expansion der modernen Massenmedien (*Lerner*) diese immer mehr in einen kritischen Zustand der *Anomie*, der sich unter den "modernen" Bedingungen verschärften ökonomischen Wettbewerbs um marktwirtschaftlich relevante Ressourcen als fruchtbarer Resonanzboden für Strategien populistischer Politisierung erweist und so ein Potential für passive Trägergruppen erzeugt.

2) Der mit der primär *exogen induzierten Modernisierungsdynamik* einhergehende rapide soziale, ökonomische und kulturelle Wandel einer noch weitgehend statischen Gesellschaft unterminiert nachhaltig die "inneren Fundamente" eines hinsichtlich seiner integrativen Kohäsionskraft "schwachen" Staates wie Indien, der aufgrund seiner extremen sozialen, religiösen und ethnischen Segmentierung im engeren Sinne lediglich "nominell" als Nationalstaat angesehen werden kann. Dieser vielgestaltige Transformationsprozeß, der nach der Implosion der UdSSR auch durch den Substanzverlust der eigenen "sozialistischen" Politikoption bzw. eines "Dritten Weges" mit bedingt ist, ent-

zieht dem ohnehin strukturell schwachen politischen Zentrum und den alten politischen Funktionseleiten zunehmend ihre bisherige Legitimität. Dieses eskalierende Legitimitätsdefizit (bedingt auch durch ein allgemeines Ansteigen des Korruptions-Niveaus) geht einher mit einem beschleunigten politischen Differenzierungsprozeß in der Gestalt, daß die politische Macht sich zunehmend auf bereits parlamentarisch formierte Gegen-Eliten verlagert (BJP und SS), wobei diese jedoch auch im vor- und semipolitischen Raum agieren (RSS und VHP). In diesem Sinne ist die Evolution einer hindu-fundamentalistischen Bewegung in Indien ein unübersehbarer Hinweis für den Eintritt des Landes in eine kritische Phase der *personalen, sozialen und politischen Mobilisierung* primär *urbaner* Bevölkerungsschichten unter den Bedingungen einer konfliktiv eskalierenden Modernisierungsdynamik. Die sozialen Trägerschichten dieser Protestdynamik liegen dabei zum einen bei den Nachkommen der *neuen Mittelklassen*, die keine Beschäftigung im indischen Staatssektor mehr finden können, zum anderen aber auch in den *neo-urbanen Armutsklassen*, die das Potential für eine konflikthafte, weil überwiegend anomisch verlaufende Über-Urbanisierung darstellen. Von den elektoralen Präferenzen dieser Armutsklassen - und weniger von den Mittelklassen - wird denn auch m. E. der zukünftige parlamentarische Erfolg der BJP abhängen.

3) Die von der Religionswissenschaft und insbesondere der Indologie häufig vorgebrachte These, der *Hinduismus* als "tolerantes" Religions- und Kultursystem könne aufgrund der spezifischen Ausgangslage im Hinblick auf das Fehlen zentraler religiöser Schriften (analog zur Bibel oder dem Koran) und der damit verbundenen pluralen religiösen Praxis überhaupt keine fundamentalistische Wirkungsdynamik entfalten, muß als *perspektivische Fehleinschätzung* bezeichnet werden, da sie von einem falschen Bezugspunkt ausgeht. "Toleranz" in religiösen Fragen, wie sie dem Hinduismus als kulturellem System immanent ist, ist nicht kongruent mit der "Toleranz" religiöser und politischer Definitionseliten in religions- und ethno-politischen Fragen. Auch in einem polytheistischen, weltabgewandten Religionssystem ohne erklärtem Missionsanspruch wie dem Hinduismus kann es deshalb zu einer *fundamentalistischen Politikoption* kommen. Der Hindu-Fundamentalismus läßt sich in diesem Sinn auch nicht auf einen exklusiv religiösen *Traditionalismus* reduzieren, sondern präsentiert sich dezidiert als eine militante Politisierung des hinduistischen kulturellen Systems unter Bedingungen eines verschärften "neuen" marktwirtschaftlichen Wettbewerbs. Ein solchermaßen kontextual vermittelter Fundamentalismus-Begriff ist folglich plausibel, wenn er eben nicht exklusiv religionshistorisch, d.h. "skriptualistisch" definiert wird, sondern als Ausdruck einer *spezifischen Form von politischer Integrationsideologie* verstanden wird. Insofern kann

auch die hinduistische Variante einer global aufscheinenden Konjunktur von Fundamentalismus definiert werden als eine auf Religion rekurrierende, insofern kulturelle, aber hinsichtlich ihrer systemisch interdependenten Auswirkungen eben auch *politisch sich äußernde Defensivreaktion* auf die sozio-kulturellen Risiken westlicher Modernisierungsprozesse. Diese Defensivreaktion ist in historischer Perspektive nun keineswegs neu, sondern konkretisiert sich bereits seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als der Hinduismus erstmals einem strukturellen *Prozeß der Politisierung* unterlag ("constructed Hinduism"), in dessen Folge dann jene "Fundamente" etabliert wurden, auf die sich die zeitgenössischen Akteure der "sangh parivar" auch heute berufen.

Darüberhinaus präsentiert sich der Hindu-Fundamentalismus aber auch als ein Reflex radikaler kultureller Selbstvergewisserung in Anbetracht einer national konzertierten Gegen-Akkulturation, die in Form zahlreicher "Gegen-Fundamentalismen" für Indien besonders relevant ist. Insofern tragen die ethnischen und religiösen Segmentierungen der indischen Gesellschaft und die damit einhergehende politische Mobilisierung entlang institutionalisierter Partikular-Interessen (z.B. in Form des moslemischen Fundamentalismus und des Sikh-Fundamentalismus) nachhaltig zu einer *Konfliktintensivierung durch Konfliktakkumulation* bei. Andererseits bedingt dieser Aspekt aber auch eine andere Gestaltform des fundamentalistischen Reflexes: In einer hochgradig ethnisch und religiös segmentierten Gesellschaft wie der indischen tendiert er deshalb zu einer weniger "universalistisch" ausgerichteten, also exklusiv anti-westlichen Version, als vielmehr zu einem politisch konkreten Protest gegen vermeintlich privilegierte kulturell "fremde" Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft.

4) In diesem primär exogen induzierten Prozeß sozialer, kultureller und ökonomischer Partialmodernisierung werden auch *traditionale religiöse Interpretationsmonopole* aufgebrochen, d.h. diese werden unter Modernisierungsbedingungen *strukturell disponibel* und unterliegen so einem soziokulturell vielschichtigen "Prozeß der Relevanzverschiebung" (Geertz). Diese sich bei sozialen Teilsegmenten "modernisierende" Religion erweist sich nun speziell im urbanen Wirkungskontext gegenüber Strategien *populistischer* Politisierung prinzipiell als leichter beeinflussbar. Antimoderne Politik- und Gesellschaftsoptionen können instrumentell an dieser neuen anomischen Disposition ansetzen, d.h. die *Re-Sakralisierung des politischen Hinduismus setzt die Enttraditionalisierung des religiös-kulturellen Systems bereits voraus, die er rückgängig zu machen gedenkt*. Insofern haben weitergehende Studien auch zu prüfen, ob sich der Hinduismus

als "evolutionäre" Religion (*Pulsfort*) nicht zunehmend von "inklusivistischen"<sup>683</sup> Strategien abwendet und diese verstärkt durch Muster "exklusivistischer" Distinktion substituiert, da er von einigen Aspekten der virulenten Modernisierungsdynamik nun in seinen zentralen Grundannahmen (z.B. das Kastenwesen) substantiell bedroht wird.

5) Ein virulent gewordener Hindu-Fundamentalismus läßt sich unter funktionalen Gesichtspunkten aber auch verstehen als *perrenierendes Projekt nachholender Nationenbildung unter neuen ideologischen Vorzeichen*. Da der über die Chiffren "Säkularismus" und "indischer Sozialismus" vermittelte Prozeß der Nationsbildung in Indien definitiv als gescheitert betrachtet werden kann, betreiben die neuen politischen Eliten ihr Projekt der politischen Massenintegration nun entlang dezidiert *vormoderner Definitionskriterien* wie Religion und Ethnie. Die originär westlich-demokratischen und "modernen" staatlichen Konstitutionsprinzipien wie die Trennung von Staat und Religion, die Geltung der Menschenrechte sowie der verfassungsmäßig gesicherte Schutz von ethnischen und religiösen Minderheiten, sollen im Projekt des "Hindutva" dabei bewußt suspendiert werden. Der durch die britische Kolonisation erworbene und nach der staatlichen Unabhängigkeit durch Verfassungsgrundsatz auch normativ gewordene säkulare Staats- und Nationsbegriff Indiens erweist sich aufgrund des Fehlens eines homogenen sozialen, ethnischen und religiösen "Unterbaus" zunehmend als fragile Legitimationsgrundlage politischer Herrschaft. Die "Hindutva"-Ideologie stellt sich aus politikwissenschaftlicher Perspektive deshalb auch als neuer Versuch dar, im Rekurs auf vorgeblich authentische Geschichte, Religion und Kultur neue Legitimationsgrundlagen für die Imagination einer genuinen Hindu-Identität zu aktualisieren, um auf diese Weise einem schwachen Staat mit eskalierenden Zentrifugaltendenzen an seiner Peripherie und einer hochgradig segmentierten Sozialstruktur weiterhin territoriale und kulturelle Kohärenz zu verleihen. In diesem Sinne repräsentiert sich die virulente Re-Hinduisierung als eine historisch neue Konjunktur des radikalen politischen Hinduismus, um auf diesem ideologischen Weg die alte Idee eines *genuinen Nationsvolkes* neu zu beleben. Dieses neue Projekt "nachholender Nationsbildung" unter Berufung auf kulturelle und historische Authentizität intendiert deshalb die politische Exklusion der moslemischen Minderheit, um damit den in Indien unter anderen historischen und ideologischen Vorzeichen gescheiterten Organisationsrahmen von kultureller Hegemonie (Gellner) doch noch etablieren zu können. Daß diese Strategie militanter Exklusion des Hindu-Fundamentalismus jenseits von "nur" destruktiven symbolischen Einzelaktionen (wie die Zerstörung der Moschee

---

<sup>683</sup> *Pulsfort* 1994, S. 503, 508.



in Ayodhya) im Falle seiner auch nur ansatzweisen politischen Realisierung aufgrund der zahlenmäßigen Stärke und geographischen Verteilung der moslemischen Minderheit in Indien (vgl. Abbildung 7) das Ende der staatlichen Einheit Indiens in seiner bisherigen Form nach sich zöge, kann dabei als wahrscheinlich gelten. Was darüberhinaus im Hinblick auf die dann ausbrechende Konfliktdynamik zu erwarten wäre, ist mit der Rede von der drohenden "Balkanisierung Indiens" im übrigen wohl eher noch verharmlosend beschrieben.

6) Die Evolution eines militanten Hindu-Fundamentalismus indiziert gleichzeitig in der Perspektive der politischen Soziologie das Aufkommen neuer politischer und ökonomischer *Gegen-Eliten*, die als *aktive Trägerschichten* des hinduistischen Fundamentalismus das bisherige säkular ausgerichtete politische System Indiens nachhaltig zu transformieren suchen. Sie stehen dabei in einer ideologischen und machtpolitischen Konkurrenzsituation mit den alten politischen Modernisierungs-Eliten der Nehru/Gandhi-Ära, die seit den achtziger Jahren mobilisierungsstrategisch ebenfalls zunehmend auf die "Hindu-Karte" gesetzt hatten, um ihren eigenen sozialen Status zu sichern. Im Spannungsfeld dieser konkurrierenden politischen Eliten sucht die sozio-kulturell einflußreiche Gruppe, die im Rahmen des Hinduismus traditionell noch immer über das religiöse Definitionsmonopol verfügt - die Brahmanen - vor dem Hintergrund einer faktischen und irreversiblen Partialmodernisierung des kulturellen Systems ihren sozialen Status und die damit korrelierende Hegemonie zu restituieren<sup>684</sup>. In diesem Sinne hat die dort stark verankerte Vorstellung eines homogenen und autoritären Einheits-Hinduismus im Sinne von "Hindutva" zweifellos auch die Funktion, die unteren Kasten von weiteren sozialen und politischen Emanzipationsbemühungen abzulenken und die traditionale Sozialstruktur im wesentlichen beizubehalten.

7) Die aktiven Trägerschichten der fundamentalistischen Bewegung haben folglich unterschiedliche, wenn nicht sogar divergierende Interessen bei der Instrumentalisierung der "Hindutva"-Ideologie: Die *traditionalen religiösen Definitionseliten* (obere Kasten) eines an der Restitution und Absicherung ihres privilegierten Sozialstatus, die *konkurrierenden politischen Funktioneliten* eines an einem zuverlässigen Rekurs auf eine jederzeit abrufbare elektorale Mobilisierungsstrategie unter Bedingungen einer konflikthaft verlaufenden Modernisierungsdynamik innerhalb eines ethnisch und religiös extrem heterogenen Staates, ohne dabei das etablierte politische System als ganzes disponibel

---

<sup>684</sup> Basu et al 1993, S. 16 f.

werden zu lassen. Letzteren dient die religiöse Option auch zur Gewinnung einer neuen politisch-staatlichen Legitimationsbasis, von der aus die territorialen Ansprüche der in Indien zahlreichen nationalen Sezessionsbewegungen (Kashmir, Assam, Punjab) unter Rekurs auf die Vorstellung von einer homogenen indischen Nation zurückgewiesen werden können. Die aufstrebenden radikalen *politischen Gegen-Eliten* intendieren dabei eine zumindest partielle Transformation des etablierten politischen und kulturellen Systems (Säkularismus) im Sinne einer sozial distinktiven *Re-Sakralisierung des politischen Hinduismus* in bewußter Konfrontation gegenüber den nicht-hinduistischen ethnischen und religiösen Minderheiten Indiens, vor allem aber den indischen Moslems. Dabei agieren diese Gegeneliten bereits selbst unter Bedingungen fortgeschrittener und irreversibler Modernisierung, so daß ihr politisches Projekt deshalb auch kein wirklich "traditionalistisches" sein kann, sondern vielmehr Ausdruck jener *spezifischen Modernisierung* ist, zu der sie kontinuierlich selbst beitragen.

**8)** Hindu-fundamentalistische Tendenzen konkretisieren sich in Indien derzeit in abgestufter Form sowohl im Bereich der vor- und semipolitischen Massenorganisationen als auch im politisch-parlamentarischen Raum. Die programmatisch lange Zeit exklusive Fixierung auf Fragen der religiösen Symbolik in Form einer Auseinandersetzung über den Standort von früheren Hindu-Tempeln, auf denen sich heute angeblich Moscheen der moslemischen "Invasoren" befänden, und die in letzter Konsequenz auch zur Zerstörung der umstrittenen Moschee in Ayodhya führte, hat sich zeitweise sogar als wahltaktische Niederlage für die "sangh parivar" erwiesen und zu einem nachhaltigen Einbruch bei Teilen der elektoralen Unterstützungsbasis geführt (Verluste bei den Regionalwahlen 1993 in den bisherigen BJP-Hochburgen, vor allem aber in Uttar Pradesh). Doch mit der programmatischen Ausdifferenzierung und Substituierung der "one-issue"-Strategie ("Hindu-Tempel statt Moscheen") zugunsten einer breitgefächerten "modernerer" populistischen Wahlkampfstrategie (etwa gegen die Korruption der Congreß-Partei) hat die BJP wieder ein großes Wählerpotential für sich mobilisieren können. Dennoch ist die BJP trotz ihrer teilweise militant anti-moslemischen Ideologie bislang allenfalls unter Vorbehalt und in Teilen als "fundamentalistische" Partei anzusehen. In dem Maße, wie sich Ideologie und Programmatik der BJP diversifizieren und die Partei auf Landesebene wieder vermehrt die Regierungsmacht stellt, gewinnen die pragmatisch und realpolitisch ausgerichteten Fraktionen innerhalb der BJP wieder an Gewicht. Politikwissenschaftlich allenfalls statistisch abgestützte Wirkungsanalysen in Form elektoraler Sekundäranalysen, die monoperspektivisch auf die Ebene des indischen Parteiensystems zielen, stehen jedoch unter einem gewissen Plausibilitätsvorbehalt, da sie möglicherwei-

se wesentliche Teile der sozialen Diffusion von sich neukonstituierenden politischen Machtkonzentrationen, die sich zu einem großen Teil eben auch *außerhalb* des etablierten Parteiensystems kristallisieren, nicht erfassen. Im Hinblick auf die Focussierung politisch-religiöser issues und der damit einhergehenden politischen Praxis lassen sich unter qualitativen wie quantitativen Aspekten demzufolge der RSS - und weit mehr noch der VHP - derzeit als die eigentlichen Mobilisierungsagenten eines hinduistischen Fundamentalismus ausmachen.

Die hindu-fundamentalistischen Tendenzen in Indien sind dabei geographisch schwerpunktmäßig bislang noch immer im wesentlichen auf die nördlichen und westlichen Bundesstaaten Indiens konzentriert (Delhi, Gujarat, Madhya Pradesh, Maharashtra und Bombay, Rajasthan, Uttar Pradesh), wobei wiederum den Ballungsräumen mit einem hohen Anteil moslemischer Bevölkerung unter kausalen Gesichtspunkten eine besondere Bedeutung zukommt. Der politische Erfolg der hindu-chauvinistischen *Shiv Sena* in Bombay und Maharashtra präsentiert sich bislang als regionaler Sonderfall, allerdings mit gesamtindischen Auswirkungen. Der drawidische Süden und der marxistisch bzw. CPI-regierte Osten des Landes (Bengalen und Orissa) verweigert sich hingegen bislang erfolgreich gegenüber kulturellen Hegemoniebestrebungen in Form von "Hindutva". Insofern existiert bei den derzeit zu beobachtenden Prozessen politischer und kultureller Selbstidentifikation ein deutliches Nord-Süd- bzw. Ost-West-Gefälle im Hinblick auf die geographische Verankerung einer machtpolitisch virulent gewordenen "Hindutva"-Ideologie. Der Hindu-Fundamentalismus Nordindiens trägt aufgrund der ethnischen, tribalen und religiösen Vielfalt des Landes hingegen selbst zur staatlichen Desintegration Indiens bei, da er die kulturellen Defensiv-Reflexe (Verstärkung sezessionistischer Bewegungen) der außerhalb des "Hindi-Gürtels" liegenden Regionen zweifellos verstärkt.

9) Die älteren mobilisierungstheoretischen Annahmen des Modernisierungsparadigmas sind jedoch insofern zutreffend, als sie von einer irreversiblen politischen Partizipationsdynamik immer größerer, primär *urbaner* Bevölkerungsschichten im Rahmen einer umfassenden personalen und sozialen Umstrukturierung ausgehen. Vor dem Hintergrund eines eskalierenden finanziellen Ressourcen- und Legitimitätsmangels des Staatssektors ist Indien nicht mehr in der Lage, neu auftauchende und ambitionierte soziale Mittelschichten innerhalb der staatlichen Verwaltungsinfrastruktur zu kooptieren. Die auf diese Art erzwungene Marktorientierung dieser neuen Mittelschichten evoziert dann deren radikalen ideologischen Rekurs auf ein dezidiert anti-modernistisches Gesell-

schaftsprojekt, in dem Religion und traditionale Werte eine zentrale Rolle spielen<sup>685</sup>. Funktional dient diese hindu-fundamentalistische Konjunktur aber auch dazu, gegenüber den unterprivilegierten neo-urbanen Armutsklassen hinduistischen Glaubens den eigenen erwirtschafteten Profit aus dem marktorientiertem Handeln zu rechtfertigen, zum anderen intendiert es aber auch die kulturelle Relativierung bzw. Diskriminierung des westlichen Wohlstands- und Zivilisationsmodells bei den ökonomisch Marginalisierten ganz generell, um das potentielle Ausmaß der frustrierten Konsum- und Statuserwartungen in kontrollierbaren Grenzen zu halten. Eine desungeachtet existierende sozioökonomische Partialmodernisierung im Sinne einer forcierten weltwirtschaftlichen Anpassungsstrategie mit ihren vielfältigen sozialen Kosten evoziert in Indien vor dem Hintergrund einer unkontrollierten demographischen Expansion, städtischer Migration und damit einhergehender Pauperisierung sowie einem steigenden Niveau von frustrierten Konsum- und Statuserwartungen aber auch bei den weniger gebildeten sozialen urbanen Unterschichten einen militanten sozio-politischen Rekurs auf Religion und prädestiniert sie so für eine populistisch sich artikulierende hindu-fundamentalistische Staats- und Gesellschaftsoption .

**10)** Anhaltende Land-Stadt-Migration vor dem Hintergrund einer ungebremsten generellen demographischen Entwicklung und die damit verbundene Einbindung in die kulturelle und massenmediale "moderne" Infrastruktur der Großstadt impliziert gerade die *Modernisierung von Religion* im Sinne einer Freisetzung aus traditional gebundener religiöser Heilsgewißheit, gegen die sich die alten religiösen Definitionseliten mittels des Projekts eines hinduistischen Fundamentalismus programmatisch wenden. Diese soziale Konfliktdynamik induziert, abhängig vom Grad urbaner Armutsmigration, eine auf Ethnizität und Religion rekurrierende kulturelle Distinktion prioritär gegenüber anderen religiösen bzw. ethnischen Minoritäten innerhalb desselben Staates unter verschärften ökonomischen Wettbewerbsbedingungen, die unter vormodernen ländlichen Bedingungen zuvor so nicht notwendig und auch nicht "sinnvoll" war. Insofern scheint eine kausale Korrelation zu bestehen zwischen dem Ausmaß urbaner Armutsmigration und der elektoral wirksamen Intensität einer hindu-fundamentalistischen Gesellschaftsoption. Die in diesem Sinne politisch aktive und mobilisierbare Wählerklientel umfaßt folglich auch diese kulturell und sozial "entwurzelten" Zuwanderer vor dem Hintergrund verschärfter Wettbewerbsbedingungen ökonomischer Modernisierung. Die zunehmende Mobilisierung der verarmten Landbevölkerung führt zu einem verschärften Wettbewerb

---

<sup>685</sup> Elsenhans 1994, S. 112 sowie 1992, S. 259 f.

potentiell abstiegsbedrohter, weil exklusiv marktabhängiger Klassen um sozial knappe Ressourcen (Arbeit, Unterkunft, Bildung, politische Repräsentanz etc.), die im Hinblick auf mögliche Wettbewerbsvorteile gegen sozio-kulturell identifizierbare "Andere" (Moslems, Christen, Sikhs) ideologisch die religiöse, ethnische und politische Distinktion forcieren, wie modellhaft das regionale Beispiel Bombay anschaulich zeigt. Eine gleichermaßen effiziente wie konstante machtpolitische Expansion des hinduistischen Fundamentalismus wird allerdings auch wesentlich davon abhängen, inwieweit er den dravidischen Bevölkerungsanteil im Süden des Landes in sein politisches Projekt zu integrieren vermag.

## 10. Zusammenfassung

Mit der vorliegenden Studie habe ich versucht, das relativ neue sozio-kulturelle Phänomen eines virulenten hinduistischen Fundamentalismus in Indien einem engeren politikwissenschaftlichen Verständnis zuzuführen. Ich habe mich in diesem Zusammenhang für eine modernisierungstheoretische Analyseperspektive nicht zuletzt deshalb entschieden, weil ich der Auffassung bin, daß es sich beim Fundamentalismus einerseits um eine *Protestreaktion* auf die vielfältigen ökonomischen, sozio-kulturellen und politischen Antinomien der Moderne handelt, andererseits diese spezifische Protestdynamik sich jedoch in letzter Konsequenz hinsichtlich ihrer Kausalbedingungen *selbst als ein Ausdruck fortgeschrittener politischer Modernisierung* präsentiert. Wissenschaftstheoretisch legitimiert sich die vorliegende Studie durch einen selektiven Zugriff auf frühere Elemente der Modernisierungstheorie, in deren Kontext ich unter Berücksichtigung notwendiger Modifikationen nach wie vor prinzipiell eine fruchtbare Analyseperspektive sehe.

In *Kapitel 1* habe ich zunächst eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien und Paradigmen geleistet, um daraus vor dem Hintergrund einer allgemeinen Begriffsgeschichte schließlich eine eigenständige Geltung des Fundamentalismus-Paradigmas auch für den Hinduismus als politisches und kulturelles System herzuleiten und die eigene theoretische Position für das weitere analytische Vorgehen zu fundieren. Ich habe auch versucht dazulegen, weshalb ich wissenschaftshistorisch ältere Konzeptualisierungen der virulenten politisch-religiösen Protestbewegung in Indien unter den Paradigmen des Nationalismus, Chiasmus/Nativismus, Kommunalismus oder Faschismus in jeweils abgestufter Form als wenig geeignete Analysekategorien erachte. "Skriptualistisch" vorgehenden Erklärungsansätzen, die eine strukturelle Unmöglichkeit eines hinduistischen Fundamentalismus konstatieren, war demgegenüber entgegenzuhalten, daß sie fälschlicherweise an einer idealisierten Hinduismus-Vorstellung festhalten, die die bereits im 19. Jahrhundert erfolgte *Politisierung des Hinduismus* völlig verkennt. Da es sich beim Fundamentalismus hinsichtlich seiner Genese naheliegenderweise aber nicht um eine monokausal zu erklärende Protestdynamik handelt, habe ich versucht, diese kausale Interdependenz theoretisch so weit wie möglich zu berücksichtigen. Konzentriert habe ich mich dabei letztlich aber notwendigerweise auf den Aspekt der *sozialen und politischen Mobilisierung in transitionalen Gesellschaften* im Rahmen des modernisierungstheoretischen Reflexionskontextes.

*Kapitel 2* thematisiert nach diesem theoretischen Teil dann die sozialen und kulturellen Strukturvoraussetzungen des Hinduismus und ihren Einfluß auf das politische System Indiens. In diesem Kontext waren dann die im engeren Sinne politikwissenschaftlichen Analysekatoren insofern zu verlassen, als die wichtigsten Grundzüge der religiösen Systematik ebenso zu berücksichtigen waren, wie die die indische Gesellschaft noch immer weitgehend prägende Kastenordnung. Da jedoch auch eine sektoral noch so traditional verfasste Gesellschaft wie die indische natürlich nicht erst in diesem Jahrhundert einer konflikthaften Modernisierungsdynamik ausgesetzt war, habe ich die zentralen Entwicklungslinien dieser *historischen Modernisierung* wenigstens grob nachgezeichnet.

*Kapitel 3* vertieft diese historische Perspektive und stellt im Rahmen eines deskriptiven Aufweises die wichtigsten Exponenten und politischen Organisationen des radikalen politischen Hinduismus vor. Auf diese Weise sollte nicht zuletzt deutlich werden, daß der Protest gegen Modernisierung in Indien in Form des anti-kolonialen Befreiungskampfes eine lange politische Tradition hat und insofern stets ein Element der politischen Kultur Indiens war. Der zeitgenössische hinduistische Fundamentalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist insofern ideengeschichtlich in wesentlichen Teilen bereits Ende des 19. Jahrhunderts begründet worden (z.B. durch Aurobindo, Savarkar, Tilak).

*Kapitel 4* führt diese Perspektive fort und beschreibt den Gestalt- und Organisationswandel des radikalen politischen Hinduismus seit 1947 nach Wegfall der kolonialen Ausgangssituation. Der analytische Schwerpunkt liegt dabei naheliegenderweise auf jenen politischen Organisationen, durch die sich der politische Protest auf parlamentarischer Ebene artikuliert (BJP und SS) und die durch ihre Erfolge nun nachhaltig zu einer Transformation des indischen Parteiensystems beigetragen haben. Da sich sozialer Protest aber nicht nur hier genuin politisch artikuliert, sondern ebenso wirkungsvoll im vor- und semi-politischen Raum kanalisiert wird, war im weiteren auch ein strukturelles Organisations- und Funktionsprofil des RSS und des VHP zu entwerfen und ihr jeweiliger Beitrag zur virulenten fundamentalistischen Protestdynamik in Indien zu untersuchen.

*Kapitel 5* intendierte schließlich, komplementär zu den modernisierungstheoretischen Erklärungsansätzen, einige der zentralen konkreten Kausalbedingungen für die derzeitige Konjunktur eines hinduistischen Fundamentalismus herauszuarbeiten, die in diesem Reflexionskontext als jeweils landes- und kulturspezifische abhängige Variablen im Rahmen einer komparativen Theorie des Fundamentalismus in der "Dritten Welt" verstanden werden. Vor allem war hier auch auf den Zusammenhang von wirtschaftlicher und politischer Systemtransformation und dem damit korrelierenden konflikthaften so-

zialen Wandel einzugehen. Im Rahmen dieses derzeitigen Wandels wurden die jeweiligen spezifischen Interessen sozialer Gruppen am ideologischen Projekt des "Hindutva" herausgearbeitet, wobei den *neuen Mittelklassen* ebenso eine wichtige Bedeutung zukommt wie jenem sozialen Potential, das als *neo-urbane Armutsklassen* definiert wurde. Es sollte ferner verdeutlicht werden, daß die eskalierenden Legitimitätsdefizite der alten politischen Modernisierungseliten ganz generell als Katalysator der Elitenkonkurrenz fungieren.

*Kapitel 6* erweitert diese abhängige Variablenbildung im Rahmen der Theoriebildung dadurch, daß insbesondere auch die innerindische Relevanz von einigen Gegen-Fundamentalismen im Sinne einer *reziproken Bedrohungsapperzeption* zu berücksichtigen war, wobei dem sikhistischen und dem moslemischen Fundamentalismus dabei eine besondere Relevanz zukommt. An dieser Stelle habe ich trotz einiger Bedenken auch dafür plädiert, das Fundamentalismus-Paradigma nicht nur auf *Anti-Modernisierungsbewegungen* anzuwenden, sondern auch auf ideologisch radikale Modernisierungsbewegungen wie die sogenannten *Naxaliten*, die von einer analogen Kategorie nicht-hinterfragbaren, "geheiligten" Wissens ausgehen wie die religiösen Fundamentalisten.

*Kapitel 7* schließt die Berücksichtigung der landes- und kulturspezifischen Variablen damit ab, als hier in notgedrungen primär hermeneutischer Perspektive nach dem neuen Bedingungsgefüge gefragt wird, welches durch den Wechsel des außenpolitischen Selbstverständnisses und das damit korrelierende ideologische Vakuum entstanden ist. In diesem Sinne war ansatzweise zu diskutieren, inwiefern islamisch-fundamentalistische Tendenzen in den Nachbarländern Pakistan und Bangladesh die Genese eines Hindu-Fundamentalismus im Sinne *reziproker Bedrohungswahrnehmung* auch im Bereich der Außenpolitik verstärken.

*Kapitel 8* arbeitet dann vor diesem Hintergrund im Vorgriff auf die Thesenbildung die wichtigsten Strukturunterschiede des hinduistischen Fundamentalismus gegenüber seiner islamischen Variante heraus. Der Hindu-Fundamentalismus kennzeichnet sich gegenüber den existierenden islamischen Varianten folglich durch das Nicht-Vorhandensein eines universalistischen Anspruchs in dem Sinne, daß er in weitaus geringerem Maße auf prinzipielle anti-westliche Ressentiments rekurriert. Die ideologische Fundierung des Hindu-Fundamentalismus speist sich zwar ebenfalls aus den Zumutungen und Paradoxien von Modernisierung ("relative Deprivation"), gerinnt aber politisch konkreter als die islamischen Fundamentalismen zu einem *innenpolitischen issue*, das im Sinne einer "scape-goat"-Funktion primär die moslemische Minderheit des Landes zum Feindbild hat.



In *Kapitel 9* werden schließlich die vorangehend beschriebenen Kausalfaktoren und gewonnenen Einzelerkenntnisse gebündelt und in einer modifizierten modernisierungstheoretischen Perspektive in Form von zehn Thesen zu einem Theorieansatz "mittlerer Reichweite" komprimiert. Der hinduistische Fundamentalismus ist demzufolge zunächst das Resultat eines soziokulturellen wie politischen Protests, der auf die kulturellen Paradoxien und ökonomischen Risiken von Modernisierung mit einer militanten Betonung kultureller Authentizität reagiert. Er ist in diesem Sinne ein wertorientierter kultureller Defensiv-Reflex auf rapiden und konflikthaft verlaufenden sozialen Wandel in einer transitionalen Gesellschaft, innerhalb derer die verschiedenen politischen, ökonomischen und kulturellen Subsysteme nicht in der Lage sind, strukturell das Tempo dieses umfassenden Wandels zu bewältigen. Diese Dyssynchronisation zwischen zentralen Werten und Umwelt führt dann zur Genese einer fundamentalistischen Protestdynamik, die sich in einer religiös und ethnisch stark segmentierten Gesellschaft wie der indischen jedoch nicht exklusiv in einer universalistischen Frontstellung gegen die "westlich" geprägte Dominanzkultur der Moderne äußert, sondern sich primär politisch konkret gegen die eigene starke moslemische Minorität richtet. In diesem Sinne läßt sich ein virulenter Hindu-Fundamentalismus unter funktionalen Aspekten auch definieren als ein Projekt nachholenden *nation-buildings* unter neuen, nicht-säkularen ideologischen Vorzeichen ("Hindutva"), das aufstrebende, am Markt orientierte neue Eliten gegen die alten, Legitimitätsdefiziten ausgesetzten Modernisierungseliten in Stellung bringen. Soziale und politische Resonanz erfährt dieses innovative Projekt politisch-kultureller Massenintegration dabei aus dem Umstand verschärften ökonomischen Wettbewerbs um knappe Marktressourcen, der einerseits durch die rasche Expansion *neo-urbaner Armutsklassen* gekennzeichnet ist, andererseits durch die Marktorientierung einer ebenfalls wachsenden, aber empirisch-statistisch noch nicht ausreichend spezifizierbaren *neuen Mittelklasse*. Beide strategischen Gruppen (Evers) haben dabei jedoch ein durchaus unterschiedliches Interesse an der Instrumentalisierung von "Hindutva".

Ein kurzer Ausblick auf die in der Literatur diskutierten möglichen Entwicklungsszenarien der hier beschriebenen Konfliktdynamik schließt die vorliegende Studie schließlich ab.

## Ausblick

Spätestens seit der Zerstörung der politisch umstrittenen Moschee in Ayodhya und den daraufhin eskalierenden "kommunistischen" Unruhen mit mehreren Tausend Toten gilt bei politischen Beobachtern sowohl die staatliche Integrität wie auch die Demokratie Indiens als in hohem Maße gefährdet. Die hindu-fundamentalistischen Gruppierungen der "sangh parivar" haben ihre Organisationskraft und politische Handlungsfähigkeit, gemessen an den bisherigen Wahlerfolgen und der praktischen Implementierung ihres zentralen "issues" - der Zerstörung der umstrittenen Moschee in Ayodhya - eindeutig unter Beweis gestellt. Vor diesem Hintergrund werden hinsichtlich der weiteren denkbaren politischen Entwicklungen des Landes für die nahe Zukunft denn auch sehr unterschiedliche Einschätzungen vorgenommen, wenngleich die pessimistischen Prognosen nach den Ereignissen um Ayodhya mittlerweile doch eindeutig überwiegen. Abschließend möchte ich deshalb an dieser Stelle auf der Grundlage der rezipierten Fachliteratur, aber auch auf Grundlage der in Indien mit zahlreichen Fachkollegen und Journalisten geführten Informationsgespräche einen notwendigerweise kurzen und spekulativen Ausblick auf einige dieser möglichen zentralen Entwicklungen Indiens in der Innen- und Aussenpolitik wagen. Dabei geht es natürlich in erster Linie konkret um die politische Zukunft "der größten Demokratie der Welt", doch ebenso um die Frage, ob sich die staatliche Integration Indiens letztlich bewahren lassen wird. Und zu guter Letzt geht es dabei auch um die künftige Rolle Indiens als regionale Vormacht innerhalb des internationalen Staatensystems und seine neue Stellung in der Weltwirtschaftsordnung.

Die *optimistischen* Einschätzungen über die Zukunft der Demokratie in Indien gehen tendenziell davon aus, daß sich die virulenten hindu-fundamentalistischen politischen Kräfte nicht über die derzeit existierenden Ansätze hinaus wirksam mobilisieren lassen. Demzufolge würde nach dieser Lesart die programmatische Ausrichtung der BJP als "single-issue"-Partei (Ayodhya und andere anti-moslemische issues) nicht ausreichen, um ein prinzipiell heterogenes und zunehmend flexibel reagierendes Elektorat dauerhaft an sich zu binden. Auch die Annahme einer Re-Demokratisierung der CP durch entsprechende innerparteiliche Reformen könnte nach dieser Sichtweise dazu führen, daß die verlorengegangene Wählerklientel der Partei wieder zurückgewonnen werden könnte, was dann einerseits entweder eine entsprechende Schwächung der BJP mit sich brächte, oder andererseits die BJP dazu zwingen würde, sich auf eine durch politische

Vielfalt und ideologische Mäßigung charakterisierte Zentrumsposition zuzubewegen<sup>686</sup>. Diese optimistische These geht ferner davon aus, daß das etablierte Parteiensystem Indiens eine "neue" CP selbst wie auch die BJP als politische Konkurrenzpartei kurzfristig wieder auf den diesbezüglichen status quo verpflichteten kann<sup>687</sup>.

Die *pessimistische* Prognose betrachtet demgegenüber die potentielle Mobilisierbarkeit einer national-radikalen Hindu-Mehrheit innerhalb der politischen Kultur Indiens nicht als kurzfristiges, sondern eher als langfristiges Phänomen. Dabei werden in der Literatur zwei verschiedene Varianten von Krisenszenarien für denkbar gehalten. Bei der einen Annahme handelt es sich um ein worst-case-Szenario, demzufolge eine weitere Stärkung der BJP durch zusätzliche Stimmengewinne, möglicherweise sogar eine parlamentarische Mehrheit der BJP in der Lok Shaba durchaus für möglich gehalten wird, und zwar ohne daß die von den Optimisten genannten ideologischen Diversifizierungs- und Mäßigungstendenzen einsetzen müßten<sup>688</sup>. Das Ende dieser Entwicklung wäre in dieser Perspektive dann eine sowohl gegenüber der moslemischen Minderheit Indiens wie auch gegenüber den benachbarten islamischen Staaten dezidiert feindselig eingestellte militante BJP-Regierung, die nachhaltig ihre Ideologie des "Hindutva" zu realisieren versuchen würde. Das zweite Krisenmodell prognostiziert demgegenüber einen schleichenden Zerfall der demokratischen Strukturen durch eine reziproke Blockade zwischen dem etablierten parlamentarischen System und den neuen, radikalen politischen Kräften des Landes. Über die von der BJP mit inaugurierte Konfliktdynamik - z.B. weitere Tempelkampagnen oder Konzentration auf das Kaschmir-Thema - könnte die Partei, gerade auch aus einer starken parlamentarischen Oppositionsstellung heraus, schließlich selbst die Kontrolle verlieren, so daß es auch in diesem Fall zu einer weiteren Erosion des staatlichen Gewaltmonopols und der Rechtsstaatlichkeit käme<sup>689</sup>. Beide Entwicklungen würden dabei kurz- und mittelfristig wohl nicht nur auf die Etablierung "*italienischer Verhältnisse*"<sup>690</sup>, sondern vielmehr auf ein schleichendes Ende des singulären indischen Demokratie-Modells hinauslaufen, zumal unter diesen Umständen auch eine weiter zunehmende Delegation staatlicher Ordnungsfunktionen an die indische Armee als nicht mehr ausgeschlossen erscheint.

---

<sup>686</sup> Rösel 1994, S. 310.

<sup>687</sup> Manor 1992, S. 58 f.

<sup>688</sup> Rösel 1994, S. 311.

<sup>689</sup> Ebd.

<sup>690</sup> So bezeichnete der Politikwissenschaftler Prof. A. Imtiaz von der Nehru-University in New Delhi am 10.11.1995 in einem Gespräch mit dem Verfasser den möglichen politischen Entwicklungsweg Indiens.

Auch hinsichtlich der *Zukunft der staatlichen Einheit* Indiens haben die Gefahren durch einen virulenten Hindu-Fundamentalismus zweifellos deutlich zugenommen. Die Tatsache, daß der militante politische Hinduismus, der in Form der BJP bislang überwiegend im hindi-sprachigen Norden und Westen des Landes verankert ist, während er sich in Bombay und Maharashtra über die SS vermittelt, aber insgesamt doch eine kulturelle Prädominanz über ganz Indien im Sinne eines "Hindu Raj" anstrebt, dürfte in den zahlreichen nationalen "trouble areas", in denen sezessionistische Bewegungen agieren, aufgrund dieser ideologischen Ausrichtung eher noch zu einer Forcierung der Konflikt-dynamik in dem Sinne führen, daß die zentrifugalen Tendenzen hinsichtlich der territorialen Integrität des Landes dramatisch zunehmen. Im Falle einer weiteren politischen Stärkung der *sangh parivar* halten politische Kommentatoren denn auch eine "Balkanisierung Indiens" für möglich, die am nach wie vor ungelösten Kaschmir-Konflikt ihren Ausgang nehmen könnte<sup>691</sup>. Die drohende Eskalation der Konfliktlinie indische Hindus versus indische Moslems würde zweifellos auch zu einem dramatischen Erosionsprozeß im Hinblick auf die staatliche Einheit des Landes führen, zumal ein Großteil der indischen Moslems durch die gegenwärtige Konfrontationsdynamik und die damit verbundene reziproke Bedrohungsapprehension derzeit selbst einem unübersehbaren politischen Radikalisierungsprozeß unterworfen ist.

Im Hinblick auf die außenpolitische Rolle Indiens der nächsten Jahre kann vor dem Hintergrund des faktischen politischen Endes der Blockfreienbewegung und des damit auch verbundenen Endes der privilegierten Position des Landes in diesem institutionellen Rahmen ein deutlich gewandeltes Selbstverständnis angenommen werden. Auch im Zuge einer relativen Dissoziation aus den neu sich entwickelnden regionalen Strukturen der Weltmarktökonomie, etwa im Vergleich zu China, ist es durchaus wahrscheinlich, daß Indien unter dem Einfluß eines radikalen politischen Hinduismus die Option einer religiös legitimierten Renationalisierung verfolgt, die mit einem nicht zu übersehenden Trend in Richtung Konsolidierung einer regionalen Hegemoniestellung im südasiatischen Raum korreliert. Insbesondere an der Nordwest-Flanke Indiens - also gegenüber Pakistan - drohen diese Bestrebungen sich mittelfristig in einem dritten indo-pakistanischen Krieg zu entzünden. Nicht zuletzt die forcierte Aufrüstung der indischen Hochseeflotte läßt die Schlußfolgerung zu, daß Indien durchaus ein offensives Konzept hinsichtlich der Sicherung seiner maritimen Ressourcen wie auch der politischen Einflußsphäre verfolgt, die letztlich sogar eine strategische Frontstellung gegenüber Burma, Indonesien und Malaysia als denkbar erscheinen läßt. Ob es hingegen politikwissen-

---

<sup>691</sup> Tibi 1995, S. 19.

schaftlich fruchtbar ist, diese potentielle Interessenkonkurrenz deswegen gleich als regionale Ausprägung eines *Zivilisationskonflikts*<sup>692</sup> "Hinduismus versus Islam" zu konzeptualisieren, muß m.E. sehr kritisch hinterfragt werden. Vom Grad der zukünftigen innen- und außenpolitischen Stabilität des Landes wird es daher weitestgehend abhängen, ob Indien weiterhin mit Bedacht auf dem steinigen Weg der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Modernisierung fortschreiten kann oder ob es stattdessen gezwungen ist, in der derzeitigen, höchst labilen Situation regional zeitungleicher und konflikthafter partieller Modernisierung zu verharren. Die Einschätzung, daß es im Falle des letztgenannten Szenarios wenn schon nicht unbedingt um die nationale Einheit, so doch zumindest um die *Zukunft der Demokratie* und die *innere politische Stabilität* des Landes eher schlecht bestellt sein dürfte, läßt sich bei realistischer Einschätzung denn auch kaum von der Hand weisen.

---

<sup>692</sup> Hier verstanden in Anlehnung an die jeweilige Definition von *Huntington* 1993, sowie *Tibi* 1995, vgl. zu letzterem vor allem seine Einleitung sowie Kap. 1 und 6.

## Literaturverzeichnis

- ADAM, Uwe D.: Anmerkungen zu methodologischen Fragen in den Sozialwissenschaften: Das Beispiel Faschismus und Totalitarismus, in: PVS 16, 1975, 55-88
- AGWANI, M.S.: Islamic Fundamentalism in India, Chandigarh 1986
- AHMAD, Mumtaz: Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jammāt-i-Islami and the Tablighi Jamaat, in: MARTY/APPLEBY (Ed.): Fundamentalisms Observed, Chicago and London 1991, 457-530
- AHMED, Rafiuddin: Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jamaat-i-Islami, in: MARTY/APPLEBY (Ed.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago and London 1994, 669-705
- ALMOND, Gabriel: Politische Systeme und politischer Wandel, in: ZAPF, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Köln und Berlin 1969, 211-227
- DERS.: A Functional Approach to Comparative Politics, in: ALMOND, Gabriel/COLEMAN, James (Hg.): The Politics of the Developing Areas, Princeton 1960, 3-64
- ALTER, Peter: Nationalismus, Frankfurt a.M. 1985
- AMNESTY INTERNATIONAL: Indien. Folter, Vergewaltigung, Todesfälle in Haft, Bonn 1992
- ANANDAN, Sujata: Sena to use Hindutva in bid to expand frontiers, in: IE, 19.11.1995, 1-2
- ANDERSEN, Walter K./DAMLE, Shridhar D.: The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism, New Delhi 1987
- ANDERSEN, Walter K.: India in 1994: Economics to the Fore, in: AS 2/1995, 127-139
- ANDERSON, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, London 1991
- ANTES, Peter: Die Weltreligionen und der moderne Staat, in: EuA, 7/1992, 171-178
- APPADORAI, A.: Indian Political Thinking in the Twentieth Century. An Introductory Survey, 2.Ed., New Delhi 1987
- APTER, David E.: Political Religion in the New Nations, in: GEERTZ, Clifford (Hg.): Old Societies and New States, New York 1963
- ARENDDT, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986

- ARONOFF, Myron J. (Hg.): Religion and Politics, New Brunswick 1984
- AUGSTEIN, Jakob: Kampf der Zivilisationen? Samuel P. Huntingtons Kultur-Knall-Theorie, in: SZ, 21./22.1.1995, 13
- BAHADUR, Kalim: South Asia in Transition. Conflicts and Tensions, New Delhi 1986
- BAIRD, Robert D. (Ed.): Religion in Modern India, 3. rev. Ed., New Delhi 1995
- BAJPAL, Shankar K.: India in 1991. New Beginnings, in: AS 2/1992, 207-216
- BANERJEE, Sumanta: "Hindutva" - Ideology and Social Psychology, in: EaPW, 19.1.1991, 97-101
- BANERJEE, Subrata: Ayodhya: Where Do We Go From Here?, in: MST, 19.12.1992
- BARR, James: Fundamentalismus, München 1981
- BARUAH, Sanjib: The State and Separatist Militancy in Assam: Winning a Battle and Losing the War?, in: AS, 10/1994, 863-877
- BASU, Tapan et al.: Khaki Shorts and Saffron Flags, A Critique of the Hindu Right, New Delhi 1993
- BAXTER, Craig: The Jana Sangh: A Biography of an Indian Political Party, Philadelphia 1969
- BAXTER, Craig/MALIK, Jogendra K./KENNEDY, Charles H./OBERST, Robert C.: Government and Politics in South Asia; 3. Ed., Boulder, San Francisco and Oxford 1993
- BAYART, Jean-Francois: L'hypothese totalitaire dans le Tiers Monde: les cas de l'Afrique noire, in: HERMET, Guy (Hg.): Totalitarismes, Paris 1984, 201-214
- BECHERT, Heinz/Simson, Georg von (Hg.): Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben, Darmstadt 1979
- BECK, Ulrich/BECK-GERNSHEIM Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten, Frankfurt a. Main 1994
- BECK, Ulrich: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M. 1993
- BECKFORD, James A. (Ed.): New Religious Movements and Rapid Social Change, New Delhi 1986
- BECKMANN, M.: Theorie der sozialen Bewegung, München 1979
- BELL, Daniel: The Return of the Sacred? Arguments on the Future of Religion, in: DERS. (Ed.): The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980, New York 1980, 324-354

- BENDIX, Reinhard: Nation-Building and Citizenship. Studies of our Changing Social Order, Berkely and Los Angeles 1977
- DERS.: Könige oder Volk. Machtausübung und Herrschaftsmandat, 2. Bde., Frankfurt a.M. 1980
- DERS.: Modernisierung in internationaler Perspektive, in: ZAPF, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Königstein/Ts. 1979, 505-512
- DERS.: Freiheit und historisches Schicksal. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1982
- BERDING, Helmut (Hg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1994
- BERGER, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologische Theorie, Frankfurt a. M. 1988
- BERGER, Peter L./BERGER, Brigitte/KELLNER, Hansfried: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt, New York 1987
- BERNSTORFF, Dagmar Gräfin: Neue Entwicklungen im indischen Parteiensystem, in: DRAGUHN, Werner (Hg.): Indien in den neunziger Jahren, Hamburg 1989, 45-58
- BETEILLE, Andre: Society and Politics in India. Essay in Comparative Perspective, London 1991
- BETZ, Joachim: Südasien: Sicherheitsgefüge im Wandel? in: FERDOWSI, Mir A. (Hg.): Die Welt der 90er Jahre. Das Ende der Illusionen, Bonn 1995, 145-154
- DERS.: Indische Demokratie, in: TETZLAFF, R. (Hg.): Perspektiven der Demokratisierung in Entwicklungsländern, Hamburg 1992, 55-69
- BHAMBRI, C.P.: Politics in India 1991-92, New Delhi 1992
- DERS.: Political Process in India 1947-1991, New Delhi 1991
- BHATTACHARJI, Sukumari: New Education Policy and Sanskrit, in: EaPW, 1.-8.12.1990, 2641-2642
- BIDWAI, Praful: The Politics of Hate, in: IW, 18.-24.5.1991, 13-15
- BITTERLI, U.: Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976
- BJÖRKMAN, James W. (Hg.): Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, New Delhi 1988
- BLETTNER, Maria: Die Verteidigung unseres Dharma, in: Südasien, 4/1991, 17-22
- BOSE, A: Population of India. 1991 Census. Results and Methodology, New Delhi 1991



- BOSE, Pratip: Why not Form a Social Democratic Party Now?, New Delhi 1991
- BRAßEL, Frank: Indiens Faschisten. Die "Shiv Sena" in Bombay, in: Südasien, 4-5/1991, 34-36
- BRAßEL, Frank: Gandhis Erben. Indien in der Krise, Bonn 1994
- BRASS, Paul R.: Language, Religion and Politics in North India, London 1974
- DERS.: The Politics of India Since Independence (= The New Cambridge History of India, IV), Cambridge 1990
- DERS.: Ethnicity and Nationalism, New Delhi 1991
- DERS.: Radical Parties of the Left in Bihar: A Comparison of the SSP and the CPI, in: BRASS, Paul R./FRANDA Marcus F. (Ed.): Radical Politics in South Asia, Cambridge and London 1973, 325-397
- BRAUN Dieter: Indien als Machtfaktor in Asien: neue Gewichtung, in: Auss II/90, 168-181
- BRAUN, Gerald/RÖSEL, Jakob: Kultur und Entwicklung, in: NOHLEN/NUSCHELER (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd.1, Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn 1993, 250-267
- BREUILLY, J.: Nationalism and the State, New York and Manchester 1982
- BROWN, J.M.: Modern India. The Origins of an Asian Democracy, New York 1985
- BULL, Hedley/WATSON Adam (Hg.): The Expansion of International Society, Oxford 1988
- BUTLER, David/LAHIRI, Ashok/ ROY, Prannoy: India Decides. Elections 1952 -1991, New Delhi 1991
- CAPLAN, Lionel: Studies in Religious Fundamentalism, Hong Kong 1987
- CAROLL, T.G.: Secularization and States of Modernity, in: World Politics, Bd. 36, 1984 (H3), 362-382
- CHAND, Khub: Indian Elections 1991; Trends for the Future, in: Asien, Nr. 41, 10/91, 30-41
- CHANDRA, Bipan: Communalism in Modern India, 2. rev. Ed., New Delhi 1992
- CHAPMAN, Malcolm et al.: Introduction, in: TONKIN, Elizabeth et al. (Hg.): History and Ethnicity, London 1989, 1-21
- CHATTERJEE, Manini: Seeds of Fascism, in: Seminar Nr. 399, 11/92, 17-21
- DERS.: Strident Sadhus. Contours of a Hindu Rashtra?, in: FL, 29.1.1993, 4-10

- DERS.: The fascist face, in: FL, 15.1.1993a, 4-8
- CHATTERJEE, Margaret: Gandhi's Religious Thought, Notre Dame 1983
- CHATTERJEE, Patralekha: "The Hindu Card", in: Sunday, 19.- 25.3.1989, 25-31
- CHAYANIKA, Swatija: Not just a Matter of Faith. Essays on Communalism, Bombay 1992
- CHIMA, Jugdep S.: The Punjab Crisis: Governmental Centralization and Akali-Center Relations, in: AS, 10/1994, 847-862
- CHOPRA, V.D.: BJP's Thrust for a Theocratic State, in: Link, 19.7.1992, 4-10
- CHOUDHARRY, Kameshwar: BJP's Changing View of Hindu-Muslims Relations, in: EaPW, 17.8.1991, 1901-1904
- COHN, B.S.: India: The Social Anthropology of a Civilization, New York 1971
- COLEMAN, James S.: The development Syndrome: Differentiation, Equality, Capacity, in: BINDER, Leonhard et al (Hg.): Crises and Sequences in Political Development, Princeton 1971, 73-100
- DERS./ALMOND G. (Ed.): The political systems of the developing areas, Princeton 1960
- COLOVIC, Ivan: Eurasien als eigener Kontinent? Zum Fundamentalismus der Neuen Serbischen Rechten, in: FR 5.8.1994, 8
- CONNOR, Walker: Ethnonationalism. The quest for understanding, Princeton 1994
- COSER, Lewis A.: Theorie sozialer Konflikte, Neuwied 1965
- CZEMPIEL, Ernst-Otto: Weltpolitik im Umbruch, 2. Aufl., München 1993
- DAHRENDORF, Ralf: Der moderne soziale Konflikt. Essays zur Politik der Freiheit, München 1994
- DALMIA, Vasudha/STIETENCRON VON, Heinrich (Ed.): Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity, New Delhi 1995
- DAS GUPTA, Jyotirindra: India: Democratic Becoming and Combined Development, in: DIAMOND, Larry/LINZ Juan J./LIPSET/Seymour Martin (Hg.): Politics in Developing Countries, Comparing Experiences with Democracy, Boulder and London 1990, 219-269
- DASGUPTA, Biplab: The Naxalite Movement, New Delhi 1973
- DATTA, Asit: Bangladesh, in: NOHLEN/NUSCHELER (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Bd. 7, Südasien und Südostasien, Bonn 1994, S. 182-191
- DATTA, K. Pradip: VHP's Ram at Ayodhya. Reincarnation through Ideology and Organisation, in: EaPW, 2.11.1991, 2517-2526

- DAUTH, Jürgen: Droht ein Konflikt der Kulturen?, in: FR, 1.8.1994, 6
- DAVIES, James C.: Eine Theorie der Revolution, in: ZAPF, Wolfgang, (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Köln 1971, 399-417
- DESSAI, Elisabeth: Hindus in Deutschland (= Dokumentation 1993: Hindus in Europe), Moers 1993
- DEUTSCH, Karl W.: Nationenbildung, Nationalstaat, Integration, (= Studienbücher zur auswärtigen und internationalen Politik, Nr.2), Düsseldorf 1972
- DERS.: Soziale Mobilisierung und und politische Entwicklung, in: ZAPF, Wolfgang(Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Königstein/Ts. 1979, 329-350
- DEVALLE, Susana: Discourses of Ethnicity: Culture and protest of Jharkhand, New Delhi 1989
- DHARAMPAL-FRICK, Gita: Zwischen "Säkularismus" und "Kommunalismus". Identitätsprobleme in der indischen Politik und Gesellschaft seit der Unabhängigkeit, in: REINHARD, Wolfgang (Hg.): Die fundamentalistische Revolution, Freiburg 1995, 133-149
- DIAMOND, Larry: Introduction: Persistence, Erosion, Breakdown and Renewal, in: DIAMOND, Larry/LINZ Juan J./LIPSET, Seymour Martin (Hg.): Democracy in Developing Countries, Bd. 3: Asia, London 1989, 1-52.
- DINER, Dan: Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt, Berlin 1991
- DRAGUHN, Werner (Hg.): Indien in den 90er Jahren. Politisch-soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen, Hamburg 1989
- DUBIEL, Helmut (Hg.): Populismus und Aufklärung, Frankfurt a.M. 1986
- DERS.: Ungewißheit und Politik, Frankfurt a.M. 1994
- DUMONT, Louis: Religion, Politics and History in India, Paris 1970
- DERS.: Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, Wien 1976
- DERS.: Homo Hierarchicus. Essays on the Caste System, Chicago 1970
- DURKHEIM, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1984
- EBBERS, Theo: Die Naxaliten, in: Südasien 3/92, 16-19
- EISENSTADT, Samuel N.: Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1996
- DERS.: Tradition, Wandel und Modernität, Frankfurt a.M. 1979

- DERS.: Revolution und die Transformation von Gesellschaften: Eine vergleichende Untersuchung verschiedener Kulturen, Opladen 1982
- ELIAS, Norbert: Der Prozeß der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. I und II, Frankfurt a.M. 1987 (I) und 1989 (II)
- ELSENHANS, Hartmut: Global Change and Implications for India, New Delhi 1992
- DERS.: Staat - Wirtschaft - Macht und die Zukunft des internationalen Systems, in: WeltTrends Nr. 3/1994, 105-119
- DERS.: Ein neues internationales System, in: KOHLER-KOCH, Beate (Hg.): Staat und Demokratie in Europa. 18. Wissenschaftlicher Kongreß der Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft, Opladen 1992a, 244-268
- DERS.: Abhängiger Kapitalismus oder bürokratische Entwicklungsgesellschaft. Versuch über den Staat in der Dritten Welt, Frankfurt a. M. 1981
- DERS.: Nord-Süd-Beziehungen. Geschichte - Politik - Wirtschaft, 2. Aufl., Stuttgart u.a. 1987
- DERS.: Ungleichheit und Unterentwicklung. Staat - Wirtschaft - Gesellschaft in der unterentwickelten Welt, Rheinstetten 1977
- DERS.: Nord-Süd-Beziehungen: Theorien über die Nord-Süd-Konfliktformation und ihre Bearbeitung, in: RITTBERGER, Volker (Hg.): Theorien der Internationalen Beziehungen. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven, PVS Sonderheft 21/1990, 330-352
- ELWERT, Georg: Ethnizität und Nationalismus: Über die Bildung von Wir-Gruppen (= Ethnizität und Gesellschaft: Occasional papers Nr. 22), Göttingen 1989
- ELWERT, Georg/WALDMANN Peter (Hg.): Ethnizität im Wandel, Saarbrücken 1989
- ENGINEER, Asghar Ali: Benares Rocked by Communal Violence, in: EaPW, 7.-14.3.1992, 509-511
- DERS.: On a Communal Precipice, in: Seminar Nr. 389, 1/1992, 33-35
- DERS.: Communal Conflict after 1950. A Perspective, in: EaPW, 22.8.1992, 1782-1785
- DERS.: Communalism and Communal Violence in India. An Analytical Approach to Hindu-Muslim-Conflict, Delhi 1989
- EMBREE, Ainslie T.: Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in India, Berkeley and Los Angeles 1990
- DERS.: Imagining India: Essays on India History, Delhi, New York and Oxford 1989
- DERS.: The Function of the Rashtria Swayamsevak Sangh: To Define the Hindu Nation, in: MARTY Martin E./APPLEBY R. Scott (Hg.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago 1994

- ENGINEER, Asghar Ali: Communalism and Communal Violence in India. An Analytical Approach to Hindu-Muslim Conflict, Delhi 1989
- DERS. (Hg.): The Shah Bano Controversy, Hyderabad 1987
- DERS. (Hg.): Communalization of Politics and 10th Lok Sabha Elections, Delhi 1993
- ERIKSEN, Thomas H: Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives, London 1993
- EVERS, Hans Dieter: "Modernisierung der Dritten Welt": Religiöser Revivalismus und Modernität, in: GLATZER, Wolfgang (Hg.): "Die Modernisierung moderner Gesellschaften", 25. Deutscher Soziologentag 1990, Opladen 1991, 97-100
- EVERS, Hans-Dieter/SCHIEL, Tilmann: Strategische Gruppen: Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt, Berlin 1988
- FADIA, Babulal: Pressure Groups in Indian Politics, New Delhi 1980
- FEATHERSTONE, Mike (Hg.): Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity, London 1990
- FERDOWSI, Mir A. (Hg.): Die Welt der 90er Jahre. Das Ende der Illusionen, Bonn 1995
- FINKIELKRAUT, Alain: Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989
- FLORA, Peter: Modernisierungsforschung. Zur empirischen Analyse der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, Opladen 1974
- FRENCH, Hal W./SHARMA Arvind: Religious Ferment in Modern India, New York 1981
- FRYKENBERG, R.E.: Hindu Fundamentalism and Structural Stability of India, in: MARTY, M.E./APPLEBY, R.S. (Eds.): Fundamentalism and the State, Remaking Politics, Economies, and Militance, (The Fundamentalism Project Vol. 3), Chicago 1993, 233-255
- DERS.: Accounting for Fundamentalisms in South Asia: Ideologies and Institutions in Historical Perspective, in: MARTY/APPLEBY (Ed.): Accounting for Fundamentalisms (Vol. 4), Chicago 1994, S. 591-616
- DERS.: Religion, Nationalism and Hindu Fundamentalism: The Challenge to Indian Unity (=ICES Annual Lecture 1993), International Centre for Ethnic Studies, Colombo 1993a
- FUKUYAMA, Francis: Die Zukunft des Krieges, in: FAZ Magazin, 16.12.1994, 16-23
- DERS.: The End of History and the Last Man, New York 1992
- DERS.: Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen, München 1995
- FULLER, Graham: Der Kampf der Ideologien geht weiter, in: DIE ZEIT Nr. 21, 19.5.1995, 3

- GEERTZ, Clifford: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt a. M. 1991
- DERS.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987
- DERS. (Hg.): Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa, New York 1963
- GELLNER, Ernest: Nationalismus und Moderne, Berlin 1991
- DERS.: Muslim Society, Cambridge 1981
- DERS.: Encounters with nationalism, Oxford 1995
- DERS.: Der Islam als Gesellschaftsordnung, München 1992
- GEORGE, Sudhir Jacob : The Bodo Movement in Assam: Unrest to Accord, in: AS, 10/1994, 878-892
- GHAUSSY, Ghanie A.: Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart, in: MEYER Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt a.M. 1989, 83-100
- GHIMIRE, Yubaraj: Rashtriya Swayam Sevak Sangh: Altruistic Expansion, in: ITod, 31.7.1992, 47-50
- DERS./ N.K. SINGH: BJP - The Lotus Wars, in: ITod, 15.5.1992, 60-62
- GHOSE, Sankar: Modern Indian Political Thought; New Delhi 1984
- GHOSH, Arun: History, Politics and Economics, in: EaPW, 19.- 26.12.1992, 2681-2683
- GIDDENS, Anthony: Die Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1995
- DERS.: The Nation-State and Violence, Berkeley 1987
- DERS.: Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1984
- DERS.: Soziologie, Wien 1995
- GIERATHS, Christine/MALIK Jamal: Die Islamisierung der Wirtschaft in Pakistan unter Ziaul-Haq, Bad Honnef 1988
- GIESEN, Bernhard: Makrosoziologie. Eine evolutionstheoretische Einführung, Hamburg 1980
- GINSBURG, Norton: The City and Modernization, in: WEINER Myron (Ed.): Modernization. The Dynamics of Growth, London and New York 1966, 122-137
- GLASENAPP, von Helmuth: Das Indienbild deutscher Denker, Stuttgart 1960

- GOLD, Daniel: Organized Hinduism: From Vedic Tradition to Hindu Nation, in: MARTY Martin E./APPLEBY R. Scott (eds.): Fundamentalisms Observed, (The Fundamentalism Project Vol. 1), Chicago 1991, 531-593
- GONG, Gerrit: The Standard of "Civilization" in International Society, Oxford 1984
- GOPAL, Sarvepalli: Anatomy of an Confrontation. The Babri Masjid - Ram Janmabhumi Issue, New Delhi 1991
- GOSALIA, Sushila: Indien im südasiatischen Wirtschaftsraum. Chancen der Entwicklung zu einem regionalen Gravitationszentrum, Hamburg 1992
- GRAHAM, Bruce: Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origin and Development of the Bharatiya Jana Sangh, Cambridge 1990
- GREIFFENHAGEN, Martin/KÜHNEL, Reinhard/MÜLLER Johann Baptist: Totalitarismus. Zur Problematik eines Begriffs, München 1972
- GRUBBE, Peter: Der Untergang der Dritten Welt. Der Krieg zwischen Nord und Süd hat begonnen, Hamburg 1991
- GUPTA, Indrajit: "If this isn't fascism, what's is?", in: FL, 29.1.1993, 27
- GUPTA, Dipankar: Nativism in a Metropolis. Shiv Sena in Bombay, New Delhi 1982
- GURR, Ted R.: Rebellion. Eine Motivationsanalyse von Aufruhr, Konspiration und innerem Krieg, Düsseldorf, Wien 1972.
- HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1986
- HAFERKAMP, Hans/SMELSER Neil J. (Hg.): Social Change and Modernity, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992
- HAGEN, Everett: Traditionalismus, Statusverlust, Innovation, in: ZAPF, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Köln, Berlin 1969, 351-361
- HALLIDAY, Fred/ALAWI Hamza (Hg.): State and Ideology in the Middle East and Pakistan, London 1988
- HANSEN, Thomas Blom: RSS and the Popularisation of Hindutva, in: EaPW, 16.10.1993, 2270-2272
- HARDGRAVE, Robert L.: India: The Dilemmas of Diversity, in: DIAMOND, Larry/PLATTNER Marc F: (Hg.): Nationalism, Ethnic Conflict, and Democracy, Baltimore and London 1994, 71-85
- DERS.: India, Government and Politics in a Developing Nation, New York 1975
- HARTMANN, Horst: Political Parties in India; New Delhi 1982

- HASAN, M.: Indian Muslims since Independence: In Search of Integration and Identity, in: Third World Quarterly 10, 4/1988 2, 818-842
- HASENFRATZ, Hans-Peter: Der indische Weg. Die Spiritualität eines Kontinents entdecken, Freiburg 1994
- HAUBOLD, Erhard: Der dämonisierte Muslim. Indien auf dem Weg zum Hindu-Faschismus?, in: FAZ, Beilage, 13.3.1993, o.S.
- HAUCHLER, Ingomar (Hg.): Globale Trends 93/94. Daten zur Weltentwicklung; Stiftung Entwicklung und Frieden, Frankfurt a.M. 1993
- DERS.: Globale Trends 1996. Fakten, Analysen, Prognosen, Stiftung Entwicklung und Frieden, Frankfurt a.M. 1995
- HAYES, Carleton J.H.: Nationalism: A Religion, New York 1960
- HEBERER, Thomas: Chinesischer Sozialismus = sozialistischer Konfuzianismus? Der Widerstreit zwischen Tradition und Moderne, in: MENZEL, Ulrich (Hg.): Nachdenken über China, Frankfurt a. M. 1990, 126-140
- HEIDRICH, Joachim: Indien, Neues Denken und der Wandel in Osteuropa, in: aal No.2, 1992, 207-220
- HEIMANN, Horst: Marxismus als Fundamentalismus? in: MEYER, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 1989, 213-230
- HEISMANN, Günter: Januskopf Indien - zwischen Tradition und Fortschritt, in: STAHL, Sabine/MIHR Ulrich (Hg.): Die Krallen der Tiger und Drachen. Wirtschaftsboom und Selbstbewußtsein in Asien, München 1995, 209-244
- HELLMANN, E.: Political Hinduism. The Challenge of Visva Hindu Parisad, Uppsala 1993
- HEMMINGER, Hansjörg (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991
- HEUZE, Gerard: Shiv Sena and "National Hinduism", in: EaPW, 3.10.1992, 2189-2195 (Part 1) and 10.10.1992, 2253-2263 (Part 2)
- HILLMANN, Karl Heinz: Wörterbuch der Soziologie, 4.Aufl., Stuttgart 1994
- HIRSCHMANN, Albert O.: Aufstieg und Niedergang der Entwicklungsökonomie, in: Ders.: Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen, München 1989
- HOBBSAWM, Eric J.: Nations and Nationalism, Cambridge 1990
- DERS.: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München und Wien 1995
- HÖRIG, Rainer: Auf Gandhis Spuren. Soziale Bewegungen und ökologische Tradition in Indien, München 1995



- DERS.: Naxaliten. Untergrundkommunisten in Indien, in: Südasien 8/88, 26-29
- HÖSLE, Vittorio: Soll Entwicklung sein? Und wenn ja, welche Entwicklung?, in: HÖSLE, Vittorio/LEISINGER Klaus M. (Hg.): Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die Dritte und die Erste Welt im Dialog, München 1995, 9-38
- HOLE, Günter: Fanatismus. Der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln, Freiburg 1995
- HOROWITZ, Donald: Ethnic Groups in Conflict, Berkeley 1985
- HORSMAN, Mathew/MARSHALL, Andrew: After the Nation-State. Citizens, Tribalism, and The New World Disorder, London 1994
- HORSTMANN, Monika: Entfremdung und fundamentalistische Identitätskonstruktion im zeitgenössischen Indien, in: IAF, Vol.25/1994, No.3-4, 315-333
- HOTTINGER, Arnold: Islamischer Fundamentalismus, Paderborn 1993
- HUBEL, Helmut: Das Ende des Kalten Krieges im Orient. Die USA, die Sowjetunion und die Konflikte in Afghanistan, am Golf und im Nahen Osten, München 1995
- HUBER, F.: Die religiösen Hintergründe der gegenwärtigen politischen Lage in Indien, in: LÄHNEMANN, J. (Hg.): Das Wiedererwachen der Religion als pädagogische Herausforderung, Hamburg 1992, 150-161
- HUMMEL, R.: Militanter Hinduismus, in: MdeZW3/1993, 65-72
- DERS.: Fundamentalismus in Indien und im Islam, in: HEMMINGER Hans-Jörg (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991, 17-65
- DERS.: Hinduismus, in: MdeZW 11/1992, 338-340
- HUNTINGTON, Samuel P.: Political Order in Changing Societies, New Haven and London 1968
- DERS.: Politische Entwicklung und politischer Verfall, in: JÄNICKE, Martin (Hg.): Politische Systemkrisen, Köln und Berlin 1973, 260-294
- DERS.: The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, London 1991
- DERS.: The Clash of Civilizations?, in: FA, Bd. 72. Nr.3., 1993, 22-49, und Nr. 5, 186-194
- DERS.: Religion und die Dritte Welle, in: Europäische Rundschau 20(1992)1, 47-66
- DERS.: Will more Countries Become Democratic?, in: PSQ, 99/1984 (2), 193-218
- DERS.: Political Development and Political Decay, in: WELCH, Jr. Claude (Hg.): Political Modernization, Belmont 1967, 207-246

- JACKSON, Robert H.: Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World, Cambridge 1990
- JÄGGI, Christian J./KRIEGER, David J.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich und Wiesbaden 1991
- JÄNICKE, Martin (Hg.): Politische Systemkrisen, Köln und Berlin 1973
- JAFFRELOT, Christoph: The BJP in Madhya Pradesh: Networks, Strategies and Power, in: PANDEY, Gyanendra (Ed.): Hindus and Others. The Question of Identity in India Today, New Delhi 1993, 110-145
- DERS.: Les Nationalistes hindous, Paris 1993
- JANNUZI Tomasson F.: India in Transition. Issues of Political Economy in a Plural Society, Boulder and London 1989
- JHA, Nalini Kant: Reviving U.S.-India Friendship in a Changing International Order, in: AS 12/1994, 1035-1046
- JHA, Akhileshwar: Modernization and the Hindu Socio-Culture, Delhi 1978
- JOHNSON, Chalmers.: Revolutionstheorie, Köln 1971
- JONES, Kenneth W.: Socio-Religious Reform Movements in British India (= The New Cambridge History of India, III); Cambridge 1989
- DERS.: The Arya Samaj in British India 1875 -1947, in: BAIRD, Robert D. (Ed.): Religion in Modern India, 3. Ed., Delhi 1995, 26-54
- JOSHI, R.: Shiv Sena - A Movement in Search of Legitimacy, in AS Vol. X, 11/1970, 967-978
- JÜRGENMEYER, Clemens: Koexistenz zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya, in: KERBER, W. (Hg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, München 1994
- JUERGENSMEYER, Mark: The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the secular State Revolutions; Berkeley, Los Angeles, Oxford 1993
- DERS.: India, in: MEWS, Stuart (Hg.): Religion in Politics: A World Guide, London 1989
- KALLSCHEUER, Otto: Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik, Frankfurt a.M. 1994
- KANDIL, Fuad: Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition als Modell für die Gegenwart, St. Michael 1983
- DERS.: Traditionale Werte im Entwicklungsprozeß. Versuch einer allgemeinen theoretischen Grundlegung traditionalistisch orientierter entwicklungspolitischer Konzeptionen, Berlin 1975

- KANTOWSKY, Detlef: Indien. Gesellschaft und Entwicklung, Frankfurt a. M. 1986
- DERS. (Ed.): Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism. Papers submitted to a Conference held in New Delhi, March 1984, München, Köln and London 1986
- DERS.: Vom Eingeborenen zum Unterentwickelten. Modernisierungstheorien und ihre Folgen, in: DERS.: Von Südasien lernen. Erfahrungen in Indien und Sri Lanka, Frankfurt a.M. u. New York 1985, 149-174
- KAPUR, Rajiv: Sikh Separatism: The Politics of Faith, London 1986
- KAPLAN, Robert David: The Coming Anarchy, in: The Atlantic Monthly, Bd. 273, No.2/1994, 44-76
- KAUFMANN, Franz-Xaver: Religion und Modernität, Tübingen 1989
- KEDOURIE, Elie (Ed.): Nationalism in Asia and Africa, London 1970
- KEIPER, Dagmar: Das Ziel: Globalisierung - Mehr Liberalität für Indiens Wirtschaft, in: Das Parlament, Bonn 19./26.2.1993
- KEPEL, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991
- DERS.: Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung, München 1996
- KLEIN, Stefan: "Der Pate von Bollywood", in: SZ, 14.3.1995, 3
- KLENNERT, Klaus: Gesellschaft und Demokratie in Pakistan, in: IPuG 1/1995, 29-45
- KLEIVINGHAUS, Ruth: Militanter Hindu-Nationalismus, in: Südasien, 6-7/1987, 24-30
- KLIMKEIT, Hans-Joachim: Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen; Wiesbaden 1981
- KNAPPERT, Jan: Lexikon der indischen Mythologie, München 1994
- KÖNIG, Rene (Hg.) Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 14, 2.Aufl., Stuttgart 1979
- DERS.: Über einige offene Fragen und ungelöste Probleme der Entwicklungssoziologie, in: DERS.: Aspekte der Entwicklungssoziologie, SH 13 der KZfSS, Köln 1969, 9-36
- KÖBLER, Reinhart/MELBER, Henning: Chancen internationaler Zivilgesellschaft, Frankfurt a.M. 1993
- KOPF, D.: The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind, Princeton 1979
- KOSLOWSKI, Peter (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985

- KOTHARI, Rajni: State against Democracy. In Search of Human Governance, Delhi 1988
- DERS.: Politics and the People. In Search of a Human India; Vol. II, New Delhi 1988a
- DERS.: Cultural Context of Communalism in India, in: EaPW, 14.1.1989, 81-85
- DERS.: Class and Communalism in India, in: EaPW, 3.12.1988(b), 2589-2592
- KRUSE, Hans-Stefan: Regionalismus in Südindien. Die Drawidische Bewegung, Hamburg 1975
- KÜHNHARDT, Ludgar: Indien auf dem Weg zu einer regionalen Führungsmacht?, in: APuZg B32/90, 3.8.1990, 3-12
- KÜNG Hans/VON STIETENCRON, Heinrich: Christentum und Weltreligionen: Hinduismus, München 1995
- KUHN, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1973
- KULKE, Hermann/ROTHERMUND, Dietmar (Hrsg.): Regionale Tradition in Südasien (= Beiträge zur Südasienforschung des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, Bd. 104), Stuttgart 1985
- KUMAR, K.N.: Political Parties in India: Their Ideology and Organisation, New Delhi 1990
- KUPPUSWAMY, B.: Social Change in India; 2. rev. and enlarg. Ed., Delhi 1975
- LAVAN, Spencer: The Brahma Samaj. India's First Modern Movement for Religious Reform, in: BAIRD, Robert D. (Ed.): Religion in Modern India, 3. rev. Ed., New Delhi 1995, 1-25
- LAWRENCE, Bruce B.: Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, San Francisco 1989
- LECA Jean: L'hypothese totalitaire dans le Tiers Monde, in: HERMET, Guy (Hg.): Totalitarismes, Paris 1984, 215-237
- LERNER, Daniel: The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East, New York 1965
- DERS.: Die Modernisierung des Lebensstils: eine Theorie, in: ZAPF (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Königstein/Ts. 1979, 362-381
- DERS.: Toward a communication theory of modernization, in: PYE L.W.(Ed.): Communications and political development, Princeton 1963
- DERS.: Comparative analysis of process of modernization, in: ROKKAN, Stein (Ed.): Comparative Research across cultures and nations, Paris 1968
- DERS.: Modernization - I. Social aspects, in: SILLS D. (Hg.): International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968a

- LINTON, R.: Nativistic Movements, in: American Anthropologist 45/1943, 230-242, (auf deutsch abgedruckt in: Religionsethnologie, Hg. C.H. SCHMITZ, Frankfurt a. M. 1964)
- LIPSET, Seymour Martin/ROKKAN, Stein (Ed.): Party Systems and Voter Alignments, Cross National Perspectives; New York 1967
- LIPSON, Leslie: The Ethical Crises of Civilization. Moral Meltdown or Advance?, Newbury/London 1993
- LIST, Martin/BEHRENS, Maria/REICHARDT, Wolfgang/SIMONIS Georg: Internationale Politik. Probleme und Grundbegriffe, Opladen 1995
- LINZ, Juan J.: Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion, in: MAIER, Hans (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn 1996, S. 129-154
- LÜDERS, Michael: Der Fundamentalismus ist nicht der Islam, in: DIE ZEIT Nr.39, 22.9.1995, 3
- LÜTT, Jürgen: Hindu-Nationalismus in Uttar Pradesh 1867- 1900; Stuttgart 1970
- DERS.: Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament, in: Hermann Kochanek (Hg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen; Freiburg, Basel, Wien 1991
- LUHMANN, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977
- DERS.: Soziologische Aufklärung, Bd.1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, 4. Aufl., Opladen 1974; Bd.2 : Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975
- LUCKMANN, Thomas: Über die Funktion der Religion, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985
- MAAB, Citha D.: Umorientierung der indischen Außenpolitik nach dem Kalten Krieg, in: Auss, 1/1993, 34-43
- DIES.: Paradox Indien: Internationale Verantwortung trotz interner Instabilität, in: ZUNKER, Albrecht (Hg.): Weltordnung oder Chaos?: Beiträge zur internationalen Politik, Festschrift zum 75. Geburtstag von Klaus Ritter, Baden-Baden 1993a, 403-417
- DIES.: Innenpolitisches Konfliktpotential subnationaler Bewegungen in Indien. Religiöse und soziale Bewegungen in Indien, in: DRAGUHN, W. (Hg.): Indien in den 90er Jahren, Hamburg 1989, 59-80
- MALHOTRA, Joginder: Indien. Wirtschaft, Verfassung, Politik, Wiesbaden 1990
- MALIK, Yogendra K./ SINGH, V.B.: Bharatiya Janata Party - an Alternative to the Congress (I), in: AS, No. 4/1992, 318-336
- DIES.: Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya Janata Party, New Delhi 1995

- MALIK, Yogendra K./VAJPEYI, Dhirendra: The Rise of Hindu Militancy. India's Secular Democracy at Risk, in: AS 29, No.3/1989, 308-325
- MALKANI, Kavel Ratna: The RSS Story, New Delhi 1980
- MANSILA, H.C.F.: Partielle Modernisierung und politische Kultur des Autoritarismus in der Peripherie, in: IPuG 1/1995, 19-28
- MANSINGH, Surjit: The political Uses of Religious Identity in South Asia, in: BJÖRKMAN (Hg.): Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, New Delhi 1988
- MANOR, James: BJP in South India: 1991 General Election, in: EaPW, 13.- 20.6.1992, 1267-1273
- DERS.: Parties and the Party System, in: KOHLI A.(Ed.): India's Democracy, New Delhi, 62-98
- MARTIN, David: Fundamentalism: An Observational and Definitional Tour d`Horizon, in: Political Quarterly 61, No.2, 4-6/1990, 129-131
- MARTY, Martin E./APPLEBY R. Scott: Fundamentalism Observed, Chicago and London 1991
- DIES. (Hg.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago and London 1994
- MATHUR, Girish: The Conspiracy called RSS, in: LINK, 20.12.1992, 11-12
- MATTHIES, Volker (Hg.): Kreuzzug oder Dialog. Die Zukunft der Nord-Süd-Beziehungen, Bonn 1992
- MATTOSIAN, M.: Ideologies of delayed industrialization. Some Tensions and Ambiguities, in: Econ. Dev. & Cult. Change, Nr. 6/1958, 217-228
- MEHTA, V.R.: Ideology, Modernization and Politics in India; New Delhi 1983
- MENON, Sunil: The saffron arm of BJP, in: Times of India, 17.6.1991, 17
- MENZEL, Ulrich: Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt a.M. 1992
- DERS.: Geschichte der Entwicklungstheorie, Hamburg 1991
- DERS.: Das Ende der "Dritten Welt" und das Scheitern der großen Theorie. Zur Soziologie einer Disziplin in auch selbstkritischer Absicht, in: PVS: 32, 1/1991a, 4-33
- MERKL, Peter H./SMART Ninian (Hg.): Religion and Politics in the Modern World, New York 1983
- MERTON, Robert K.: Social Theory and Social Structure, New York 1965
- MEWS, Stuart (Hg.): Religion in Politics: A World Guide; London 1989

- MEYER, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M. 1989
- DERS.: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne; Reinbek 1989a
- DERS.: "Fundamentalismus", in: NOHLEN, Dieter (Hrsg.): Wörterbuch Staat und Politik, 3. Auflage, München 1995, 178-181
- MIES, Maria: Das indische Dilemma. Neo-Hinduismus, Modernismus und die Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung, in: KÖNIG, Rene et al (Hg.): Aspekte der Entwicklungssoziologie, Sonderheft 13 der KZfSS 1969, 163-181
- MIGDAL, Joel S.: Strong Societies and Weak States. State-Society Relations and State Capabilities in the Third World, Princeton 1988
- MILNER, Murray, Jr.: Hindu Eschatology and the Indian Caste System: An Example of Structural Reversal, in: JAS, 52, May 1993, 298-319
- MISHRA, Amaresh: Emerging Reality after Ayodhya, in: EaPW, 19.-26.12.1992, 2689-2690
- MÖRTH, Ingo/FÜRSTENBERG Friedrich: Religionssoziologie, in: KÖNIG, Rene (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd.14, Stuttgart 1979, 1-84
- MOORE, Barrington: The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World, Boston 1966
- MOORE, Wilbert E.: Strukturwandel der Gesellschaft, München 1967
- DERS.: World Modernization. The Limits of Convergence, New York and Oxford 1997
- MOYNIHAN, Daniel P.: Pandaemonium. Ethnicity in International Politics, Oxford 1993
- MÜHLMANN, Wilhelm E.: Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin 1964
- MÜLLER, Hans-Peter/SCHMID Michael (Hg.): Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze, Frankfurt a.M. 1995
- MÜNCH, Richard: Dialektik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1991
- DERS.: Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1995
- DERS.: Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1992
- MÜNKLER, Herfried: Politische Bilder, Politik der Metaphern, Frankfurt a.M. 1994
- NAGEL, Joane: The Ethnic Revolution: The Emergence of Ethnic Nationalism in Modern States, in: SaSR, Bd.68 (1984/84), H.4, 417-434

- NAIPAUL, V.S.: Indien. Ein Land in Aufruhr, Köln 1992
- NARANG, A.S.: Indian Government and Politics; 4. rev. and enlarg. Ed., New Delhi 1992-93
- NARR, Dieter/SCHUBERT, Alexander: Weltökonomie. Die Misere der Politik, Frankfurt a.M. 1994
- NEELSEN, John Peter: Die soziale und politische Rolle der Studenten in Indien, in: TURLACH, Manfred (Hg.): Gesellschaft und Politik in Südasien, Bonn-Bad Godesberg 1972, 81-106
- NIJHAWAN, N.K.: Social Status, Social Mobility, and Political Development in India, in: Frederick C. Turner (Ed.): Social Mobility and Political Attitudes, New Brunswick and London 1992, 161-186
- NOHLEN, Dieter/NUSCHELER, Franz (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Band 7: Südasien und Südostasien, 3. Aufl., Bonn 1994
- DIES. (Hg.): Handbuch der Dritten Welt, Band. 1, Grundprobleme - Theorien - Strategien, 3. Aufl., Bonn 1993
- NOHLEN, Dieter/ SCHULTZE, Rainer-Olaf (Hg.): Pipers Wörterbuch zur Politik: Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe, 2 Bd., 2. Aufl., München und Zürich 1987
- NOHLEN, Dieter/ WALDMANN, Peter (Hg.): Pipers Wörterbuch zur Politik: Dritte Welt. Gesellschaft - Kultur - Entwicklung, München und Zürich 1988
- NOHLEN, Dieter (Hg.): Wörterbuch Staat und Politik, 3. üb. Aufl., München, Zürich 1995
- NOLTE, Ernst (Hg.): Theorien über den Faschismus, Köln 1979
- NOORANI, A.G.: History of the BJP (1980-1990) in: Südasien 4/1991, E-H
- NORDLINGER, Eric A.: Conflict, Regulation in Divided Societies, 2.Aufl., Cambridge 1977
- DERS.: Conflict Regulation in Divided Societies, (= Occasional Papers in International Affairs No. 29), Harvard 1972
- NUSCHELER, Franz: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik, 4. Auflage, Bonn 1995
- OBERREUTER, Heinrich/WEILAND Heribert (Hg.): Demokratie und Partizipation in Entwicklungsländern. Politische Hintergrundsanalysen zur Entwicklungszusammenarbeit, Paderborn u.a. 1994
- O'BRIEN, Joanne/PALMER, Martin: Weltatlas der Religionen, Bonn 1994
- O'MALLEY, L.S.: Popular Hinduism. The Religion of the Masses; reprint, New York and London 1970



- OMVEDT, Gail: Hinduism and Politics, in: EaPW, 7.4.1990, 723-729
- OOMMEN, T.K.: State and Society in India. Studies in Nation Building; New Delhi, Newburg Park, London 1990
- ORGANSKI, A.F.K.: The Stages of Political Development, New York 1967
- DERS.: Fascism and Modernization, in: WOOLF, Stuart J. (Hg.): The Nature of Fascism, London 1968, 19-41
- PACHAURI, Pankaj: RSS. Open Offensive, in: ITod, 30.6.1989, 58-61
- PANDEY, Gyanendra: The Construction of Communalism in Colonial North India; New Delhi 1990
- PANDEY, Rajendra (Ed.): Modernization and Social Change, New Delhi 1988
- DERS. (Ed.): Hindus And Others. The Question of Identity in India Today, New Delhi 1993
- PANTHAM, Thomas/DEUTSCH, Kenneth L. (Ed.): Political Thought in Modern India; New Delhi, Beverly Hills, London 1986
- PARKER, Geoffrey: Die militärische Revolution: Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800, Frankfurt a.M. 1990
- PARSONS, Talcott: Das System moderner Gesellschaften, Frankfurt 1972
- PATHY, J.: Ethnic Minorities in the Process of Development, Jaipur 1988
- PEUKERT, Detlef: Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989
- PFÜRTNER, Stefan: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg 1991
- POLLOCK, Sheldon: Ramayana and Political Imagination in India, in: JAS, 52, No.2., May 1993, 261-297
- PRÄTORIUS Ralf: Soziologie der politischen Organisationen, Darmstadt 1984
- PRASAD, Beni: India's Hindu-Muslim Questions, London 1945
- PRASAD, Maheswari: The role of Hinduism in Society and Politics of India, in: TURLACH, Manfred (Hg.): Gesellschaft und Politik in Süd- und Südostasien (= Schriftenreihe des Forschungsinstitutes der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bd.93), Bonn 1972, 53-62
- PULSFORT, Ernst: Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus, (= Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft: Religionswissenschaftliche Studien, Band 18), Würzburg, Altenberge 1991
- DERS.: Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent, Freiburg, Basel, Wien 1993.

- DERS.: Hinduismus - Die "ewige" Religion?, in: aal 1994, Vol. 22., 501-511
- PURI, Balraj: Can Caste, Region and Ideology Stem Hindu Wave?, in: EaPW, 6.1.1990, 15-18
- PYE, Lucian W.: Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority, Cambridge and London 1985
- DERS.: Armies in the Process of Political Modernization, in: WELCH, Jr. Claude (Hg.): Political Modernization, Belmont 1967, 291-306
- RABBOW, Arnold: Lexikon politischer Symbole, München 1970
- RAHMAN, M.: Trying to Raise Standards, in: ITod, 28.2.1993, 58-60
- DERS.: Thackerays's Sena Scare, in: ITod, 28.2.1995, 22-31
- RAI, Baljit: Muslim Fundamentalism in the Indian Subcontinent, Chandigarh 1991
- RAJGOPAL, P.R.: Communal Violence in India, New Delhi 1987
- RAMAKRISHNAN, Venkitesh: Building Myths. The Hindutva combine's next targets, in: FL, 29.1.1993, 12-14
- RAMMSTEDT, Otthein: Soziale Bewegung, Frankfurt a. M. 1978
- RANDERIA, Shalini: Hindu-Nationalismus: Aspekte eines Mehrheits-Ethnizismus, in: KÖBLER, Reinhart/SCHIEL, Tilman (Hg.): Nationalstaat und Ethnizität, Frankfurt a. M. 1994, 75-109
- REINHART, Wolfgang (Hg.): Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen und ihr Umgang mit der Geschichte, Freiburg 1995
- RESASADE, Hadi: Zur Kritik der Modernisierungstheorien. Ein Versuch zur Beleuchtung ihres methodologischen Basissyndroms (= Sozialwissenschaftliche Studien: Schriftenreihe der sozialwissenschaftlichen Institute der Universität Hamburg, Heft 21), Opladen 1984
- RIESEBRODT, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990
- RIESMAN, David: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, Hamburg 1982
- ROBINSON, Francis (Ed.): The Cambridge Encyclopedia of India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka, Bhutan and the Maldives, Cambridge 1989
- RÖSEL, Jakob: Indien - Die demokratischen Erfahrungen eines Subkontinents, in: OBERREUTER, Heinrich/WEILAND Heribert (Hg.): Demokratie und Partizipation in

Entwicklungsländern. Politische Hintergrundanalysen zur Entwicklungszusammenarbeit, Paderborn u.a. 1994, 67-80

DERS.: Ideologie, Organisation und politische Praxis des Hindunationalismus: Lehre, Rituale und Wirkung des RSS und der BJP, in: IAF, Vol. 25, No. 3-4/1994, 285-313

DERS.: Ethnic Nationalism and Ethnic Conflict, in: IPU 2/1995, 117-130

ROSTOW, Walt W.: Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie, Göttingen 1960

ROTHERMUND, Dietmar/SAHA, S.K. (Hg.): Regional Disparities in India. Rural and industrial dimensions, New Delhi 1991

ROTHERMUND, Dietmar/HELLMANN-RAJANYAGAM D. (Hg.): Nationalstaat und Sprachkonflikte in Süd- und Südostasien, Stuttgart 1992

ROTHERMUND, Dietmar: Die politische Willensbildung in Indien 1900 - 1960 (= Schriftenreihe des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg Nr.1.); Wiesbaden 1965

DERS.: Grundzüge der indischen Geschichte; Darmstadt 1986

DERS.: Indiens wirtschaftliche Entwicklung. Von der Kolonialherrschaft bis zur Gegenwart, Paderborn u. München 1985

DERS. (HG.): Erste Heidelberger Südasiengespräche (Indien), Stuttgart 1990

DERS.: Staat und Gesellschaft in Indien, Mannheim 1993

DERS.: Problems of Parliamentarism in India, in: Asien Nr. 39, 4/91, 21-31

DERS. (Hg.): Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch, München 1995

ROTHSCHILD, Joseph: Ethnopolitics. A Conceptual Framework, New York 1981

ROY, Ajit: Countering the "Sangh Parivar". Combine Punitive Measures with Ideational Offensive, in: EaPW, 19.-26.12.1992, 2687-2688

ROY, Ramashray: India in 1993: The Struggles of Economic Reform, in: AS 2/1994, S. 200-208

RUBENSTEIN, Richard L. (Hg.): Spirit Matters: The Worldwide Impact of Religion on Contemporary Politics, New York 1987

RUDOLPH, Lloyd/RUDOLPH-HOEBER, Susanne: Confessional Politics, Secularism and Centrism in India, in: BJOERKMAN, James Warner (ed.): Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, New Delhi 1988, 75-87

DIES.: In Pursuit of Lakshmi. The Political Economy of the Indian State, Chicago 1987

- RÜLAND, Jürgen: Demokratisierung in Asien: Ein fragiler Prozeß, in: OBERREUTER, Heinrich/WEILAND Heribert (Hg.): Demokratie und Partizipation in Entwicklungsländern. Politische Hintergrundanalysen zur Entwicklungszusammenarbeit, Paderborn u.a. 1994, 35-65
- DERS.: Asiens neue Ordnung, in: EuA, Nr. 23, 10.12.1992, 680-690
- RÜSCHMEYER, Dietrich: Partielle Modernisierung, in: ZAPF, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Königstein/Ts.1979, 382-396
- RÜSTAU, Hiltrud: Swami Vivekananda und die Advaita-Vedanta-Philosophie, in: aal 1992, 221-231
- RYAN, Bryce: Die Bedeutung der Revitalisationsbewegungen für den sozialen Wandel in den Entwicklungsländern, in: KÖNIG (Hg.): Aspekte der Entwicklungssoziologie, SH 13 der KZfSS 1969, 37-65
- SABERWAL, Satish: Reason Arrested?, in: Sem Nr. 284, 6/1983, 35-39
- SALMIN, A.M.: Die Desintegration der "bipolaren Welt". Entwicklung und Perspektiven einer neuen Weltordnung, in: LEISINGER, Klaus M./HÖSLE, Vittorio (Hg.): Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die Dritte und die Erste Welt im Dialog, München 1995, 72-88
- SARKAR, Sumit: The Fascism of the Sangh Parivar, in: EaPW, 30.1.1993, 163-167
- SAVARKAR, V.D.: Hindutva: Who is a Hindu?, Bombay 1969
- SCHIED, Michael: Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im Hinduismus: Der Ayodhya-Konflikt, Diss., Berlin 1992
- SCHLUCHTER, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt a.M. 1984
- DERS.: Religion und Lebensführung, Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Bd.2, 1.Aufl., Frankfurt a.M. 1991
- SCHMITT, F.A.M.: Die Verflechtung von Religion und Politik in den modernen westlichen Gesellschaften, Diss., Konstanz 1992
- SCHNEIDER, Ulrich: Einführung in den Hinduismus, Darmstadt 1989
- SCHOLL-LATOUR, Peter: Allah ist mit den Standhaften - Begegnungen mit der islamischen Revolution, München 1983
- SCHWARZ, Jürgen (Hrsg.): Der politische Islam. Intentionen und Wirkungen, Paderborn 1993
- SCHWEER, Thomas: Stichwort Hinduismus, München 1994
- SCHWORCK, Andreas: Grundideen, Erscheinungsformen und Ursachen politischen Hindu-Fundamentalismus in Indien von 1875 bis heute aus modernisierungstheoretischer Sicht, Egelsbach, Frankfurt a.M., Washington 1995

- DERS.: Das Ende der Dritten Welt. Nachruf auf einen erkenntnisleitenden Begriff, in: NG/FH 12/1994, 1075-1079
- DERS.: Der nächste Historikerstreit kommt bestimmt, in: NG/FH 12/1992, 1103-1108
- SEIFFERT, Helmut/RADNITZKY Gerard (Hg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1992
- SESHADRI, H.V. (Hg.): RSS: A Vision in Action, Bangalore 1988
- SEN, Amartya: The Threats to Secular India, in: New York Book Review of Books, 8.4.1993, 26-32
- SENGHAAS, Dieter: Wohin driftet die Welt?, Frankfurt a.M. 1994
- DERS.: Aggressivität und kollektive Gewalt, 2. Aufl., Stuttgart 1972
- DERS.: Zwischen Globalisierung und Fragmentierung, in: BfduiP, 1/1993, 50-59
- DERS.: Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs, in: BfduiP 2/1995, 180-191
- SHARMA, Arvind: New Hindu religious movements in India, in: BECKFORD, James A. (Ed.): New Religious Movements and Rapid Social Change, New Delhi 1986, 220-239
- SHETH, D. L.: Auf dem Weg zur globalen Demokratie. Die Welt nach dem Ende des Kalten Krieges, in: HÖSLE, Vittorio/LEISINGER, Klaus M. (Hg.): Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die Dritte und die Erste Welt im Dialog, München 1995, 173-186
- SINGER, Milton: The Modernization of Religious Beliefs, in: Weiner, Myron (Hg.): Modernization. Dynamics of Growth, 2. Ed., New York, London 1966
- SINGER, M./COHN B.S. (Ed.): Structur and Change in Indian Society, Chicago 1968
- SINGH, Gurharpal: Perspectives on Ethnic Conflict in Indian Politics, in: IA 3-4, 11/1995, 233-248
- SINGH, Mahendra Prasad: The Dilemma of the New Indian Party System. To Govern or not to Govern?, in: Asian Survey, No. 4/1992, 303-317
- SINGH, N.K.: Tall Claims, Small Deeds, in: ITod, 15.4.1991, 74-77
- SINGH, Randhir: Communalism in Contemporary India: Some Theoretical Considerations, in: Mainstream, 14.11.1992, 75-89
- SIWACH, J.R.: Dynamics of Indian Government and Politics; 2.rev. and enlarg. Ed., New Delhi 1990
- DERS.: South Asian Politics and Religion; Princeton and New Jersey 1969

- SKOCPOL, Theda: States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China, Cambridge/Mass. 1989
- SMELSER, Neil J.: Mechanisms of Change and Adjustment to Change, in: HOSELITZ, Bert F./MOORE, Wilbert E. (Hg.): Industrialization and Society, Den Haag 1963, 32-54
- DERS.: Theorie des kollektiven Verhaltens, Köln 1972
- DERS.: Soziologie der Wirtschaft, München 1968
- SMITH, Anthony D.: Theories of Nationalism, London 1971
- DERS.: The Ethnic Origins of Nations, Oxford 1986
- DERS.: The ethnic revival in the modern world, Cambridge 1981
- SMITH, Donald Eugene: India as a Secular State; Princeton and New Jersey 1963
- DERS. (Ed.): South Asian Politics and Religion, Princeton 1966
- DERS. (Ed.): Religion and Political Modernization, New Haven a. London 1974
- SMITH, W.C.: Modern Islam in India; Lahore 1943, Reprint 1963
- SRINIVAS, M.N.: Social Change in Modern India, Berkeley and Los Angeles 1966
- STATISTISCHES BUNDESAMT (Hg.): Länderbericht Indien 1991, Wiesbaden 1991
- DIES. (Hg.): Länderbericht Indien 1995, Wiesbaden 1995
- STIETENCRON VON, Heinrich: Die Suche nach nationaler Identität im Indien des 19. und 20. Jahrhunderts, in: REINHARD, Wolfgang (Hg.): Die fundamentalistische Revolution, Freiburg 1995, 111-132
- DERS.: Die Erscheinungsformen des Hinduismus, in: ROTHERMUND D. (Hg.): Indien. Ein Handbuch, München 1995a, 143-166
- STOLER-MILLER, Barbara: Containing Narratives - The Political Life of the Indian Epics, in: The Asian Journal of Asian Studies, No.4, 11/1991, 783-792
- STUKENBERG, Marla: Die Sikhs. Religion, Geschichte, Politik, München 1995
- SURI, Surindar S: Die politischen Wirren in Indien nach der Ermordung R. Gandhis, in: Europa-Archiv, 25.10.1991, 601-610
- SWATOS, William H. (Hg.): Religious Politics in Global and Comparative Perspective, New York 1989
- DERS.: Reflections on Communal Violence in South Asia, in: JAS No. 4/1990, 741-761

- TARIQ, Ali: Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, München 1985
- TAYLOR, Charles: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt 1995
- TAYLOR, David/YAPP, Malcolm: Political Identity in South Asia, London and Dublin 1979
- TIBI, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1991
- DERS.: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt a.M. 1992
- DERS.: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt a.M. 1991a
- DERS.: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, 2. Aufl., München 1993
- DERS.: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, Hamburg 1995
- DERS.: Zusammenprall der Zivilisationen, in: Die Politische Meinung 4/1994, 80-85
- DERS.: Internationale Politik und Entwicklungsländer-Forschung. Materialien zu einer ideologiekritischen Entwicklungssoziologie, Frankfurt a.M. 1979
- THAPAR, Romila: The Politics of Religious Communities, in: Seminar Nr. 365, 1/1990, 27-32
- THURSBY, G.R.: Hindu-Muslim Relations in British India; Leiden 1975
- TUMMALA, Krishna K.: India's Federalism under Stress, in: AS, No. 6/1992, 539-553
- TURNER, Frederick C. (Ed.): Social Mobility and Political Attitudes. Comparative Perspectives, New Brunswick, New Jersey 1992
- VAN DER LOO, Hans/REIJEN VAN, Willem: Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992
- VAN DER VEER, Peter: Hindu "Nationalism" and the Discourse of "Modernity": The Vishva Hindu Parishad, in: MARTY, E. Martin/APPLEBY R. Scott (Hg.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago 1994, 653-668
- DERS.: God Must Be Liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya, in: Modern Asian Studies 21, No. 2, 1985, 283-301.
- DERS.: Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India, Berkeley 1994
- VARMA, Vishwanath Prasad: Modern Indian Political Thought; New Delhi 1980

- DERS.: Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations; 3. rev. and enlarged. Ed., Delhi, Varanasi, Patna 1974
- VENZKY, Gabriele: Die neue Freiheit heißt Geld, in: Nach uns die Asiaten? Die pazifische Herausforderung, (= ZEIT-Punkte Nr.4/1995), 81-83
- DIES.: Scharfe Töne von rechten Hindus. Nach dem Bombenterror in Bombay: Indien droht die "Jugoslawierung", in: DIE ZEIT, 19.3.1993, 11
- DIES.: Kalifornien trifft Bombay, in: DIE ZEIT, 23.4.1993, 91
- DIES.: Hindus, erwachet!, in: DIE ZEIT, 29.1.1993, 8
- DIES.: Das Ende eines Traums, in: RADKE, Rudolf (Hg.): Dritte Welt im Aufbruch, Freiburg 1992, 164-188
- VIRILIO, Paul: Der negative Horizont. Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung, Frankfurt a.M. 1995
- VOLL, Klaus: Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in Indien, in: MEYER, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt a.M. 1989, 155-192
- VON BEYME, Klaus: Systemwechsel in Osteuropa, Frankfurt a.M. 1994
- WAGNER, Christian: Kommunalismus in Indien: Die Entstehung und Bedeutung des Hindu-Muslim-Gegensatzes, in: ASIEN, Nr. 44, 7/92, 59-74
- DERS.: Politische Stabilität und religiöser Konflikt: Der Hindu-Muslim-Konflikt in Indien, in: aal 1994, Vol. 21, 437-451
- WALDMANN, Peter: Ethnischer Radikalismus. Ursachen und Folgen gewaltsamer Minderheitenkonflikte am Beispiel des Baskenlandes, Nordirlands und Quebecs, Opladen 1989
- WALLACE, Paul (Hg.): Region and Nation in India, New Delhi and Oxford, 1985
- WALLACE, Anthony F.C.: Die Revitalisierungsbewegungen, in: HEINTZ, Peter (Hg.): Soziologie der Entwicklungsländer, Köln und Berlin 1962, 431-454
- WALLERSTEIN, Imanuel: The Modern World System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, New York 1989
- WALZER, Michael: The Revolution on the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics, New York 1974
- WASLEKAR, Sundeep: South Asian Drama. Travails of Mis-Governance, New Delhi 1995
- WEBER, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 7. Aufl., Tübingen 1988



- WEGGEL, Oskar: Die Asiaten. Gesellschaftsordnungen, Wirtschaftssysteme, Denkformen, Glaubensweisen, Alltagsleben, Verhaltensstile, München 1994
- WEINER, Myron: Party Building in a New Nation. The Indian National Congress, Chicago 1967
- DERS.: Modernization. The Dynamics of Growth, London and New York 1966
- DERS.: Political Integration and Political Development, in: AAPSC, Vol. 358/1965, 52-64
- WELCH, Jr. Claude E. (Hg.): Political Modernization. A Reader in Comparative Political Change, Belmont 1967
- WENDORFF, Rudolf: Dritte Welt und westliche Zivilisation. Grundprobleme der Entwicklungspolitik, Opladen 1984
- WIEDMANN, Erich: "Brennt und plündert!", in: DER SPIEGEL Nr.7, 15.2.1993, 166-173
- WIELAND, Carsten: Sturm oder Brise?, in: journalist 6/1995, 80-81
- WIEMANN, Jürgen: Indien, Selbstfesselung des Entwicklungspotentials, Berlin 1988
- WINCKELMANN, Johannes (Hg.): Max Weber. Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart 1973
- WINKLER, August: Nationalismus in der Welt von heute, Göttingen 1982
- DERS. (Hg.): Nationalismus, 2. erw. Auflage, Königstein/Ts. 1985
- WIPPERMANN, Wolfgang: Faschismustheorien, Darmstadt 1980
- WÖHLCKE, Manfred: Der ökologische Nord-Süd-Konflikt, München 1993
- DERS.: Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches, München 1996
- WOOLF, Stuart J. (Hg.): The Nature of Fascism, London 1968
- WRIGHT Robin/McMANUS Doyle: Aufstand im Globalen Dorf. Auf der Suche nach der neuen Weltordnung, Düsseldorf 1995
- YAPP, Malcom: Language, Religion and Political Identity. A General Framework, in: TAYLOR, David/YAPP, Malcolm (Ed.): Political Identity in South Asia; London and Dublin 1979, 1-34
- ZAIDI, A. M.: The Annual Register of Indian Political Parties. Proceedings and Fundamental Texts; 2. rev. Ed., New Delhi 1983
- ZAPF, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, 4. Aufl., Königstein/Ts. 1979
- ZIMMERMANN, Gerd: Sozialer Wandel und ökonomische Entwicklung, Stuttgart 1969

ZIMMERMANN, William/JACOBSON, Harold K. (Hg.): Behavior, Culture and Conflict in World Politics, Michigan 1994

**Selbstdarstellungen von BJP, VHP, RSS, SS:**

- BJP: A Government without Political Legitimacy, Speech delivered by Shri L.K. Advani M.P. in Parliament on 16.11.90, New Delhi, o.J.
- BJP: Bharatiya Janata Party in Parliament, Constitution, as passed by National Executive, 1.-3. 01. 1988, Ernakulam
- BJP: Today, No. 15, August 1-15, 1992, New Delhi
- BJP: Today, No. 19, October 1-15, 1992, New Delhi
- BJP: Constitution and Rules, As amended by the National Council at Gandhingar (Gujarat) on 2nd May 1992, New Delhi, o.J.
- BJP: Five Years' Action Plan, New Delhi, o.J.
- BJP: Humanistic Approach to Economic Development (A Swadeshi Alternative), New Delhi o.J.
- BJP: India Stands up! Articles by Four Eminent Journalists, New Delhi, o.J.
- BJP: Integral Humanism, by: Deendayal Upadhyaya, New Delhi, o.J.
- BJP: Parliamentary Delegation to Ayodhya, 9th April 1992. Report of Bharatiya Janata Party. Presented to the Chairman of the B.J.P. Parliamentary group Shri L.K. Advani
- BJP: Towards Ram Rajya, Mid-Term Poll to Lok Sabha, May 1991: Our Commitments, New Delhi, o.J.
- BJP: BJP's White Paper on Ayodhya & the Rama Temple Movement, Delhi, April 1993
- VHP: The Great Evidence of Shri Ram Janmabhoomi Mandir. Published by the Vishva Hindu Parishad, New Delhi 1991a
- VHP: History Versus Casuistry: Evidence of the Ramajanmabhoomi Mandir Presented by the Vishva Hindu Parishad to the Government of India in December-January 1990-1991, New Delhi 1991b