universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Gesellschaftliche Umbrüche in Indien und ihre Auswirkungen auf das politische System“

Verfasserin

Eva Maria Fleissner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 300
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Politikwissenschaft
Betreuerin / Betreuer:	Univ.- Doz. Dr. Johann Wimmer

Meinen Eltern

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei allen Menschen bedanken, die mich während meines Studiums und insbesondere während der Arbeit an meiner Diplomarbeit unterstützt haben.

Von ganzem Herzen will ich meinen Eltern Klaudia und Josef Fleissner danken, denen ich diese Arbeit widmen möchte. Sie haben immer an mich geglaubt und mir die Freiheit gegeben, meinen eigenen Weg zu gehen. Abgesehen davon, dass sie mich durch alle Höhen und Tiefen des Studiums begleitet haben, unterstützen sie mich auch in allen anderen Lebensbereichen mit voller Kraft.

Auch meine beiden Schwestern Sarah und Verena Fleissner haben sich als wertvolle Stützen erwiesen, da sie mir oft ihr offenes Ohr geliehen haben und mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind.

Dank gilt auch meinem Onkel Bernhard Kühr, der mir die Studienzeit mit seinen unglaublichen Kochkünsten versüßt hat und meiner Tante Dagmar Kühr, die mich oft aufgemuntert und emotional bestärkt hat.

Ein herzliches Dankeschön geht auch an meine Freundin Angelika Sauer für ihre wunderbare Freundschaft.

Ich möchte mich auch ganz besonders bei meinem Freund Alokesh Chandra bedanken, der seine tiefe Verbundenheit mit Indien und seine Liebe zur indischen Kunst und Kultur mit mir teilt und mich somit zur Wahl dieses Diplomarbeitsthemas inspiriert hat. Danke, dass du mein Leben mit so viel Freude und Fantasie erfüllst!

Ebenfalls gebührt meinem Diplomarbeitsbetreuer Univ.- Doz. Dr. Johann Wimmer ein herzliches Dankeschön. Er zeigte von Beginn an sehr viel Interesse an meinem Thema, stand immer sehr hilfsbereit für allfällige Fragen zur Verfügung und motivierte mich durchgehend zum Abschluss meiner Arbeit.

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einleitung 6

2 Das traditionelle Kastensystem und sein Einfluss auf das politische System Indiens 9

2. 1 Begriffsbestimmung 9
2. 2 Louis Dumonts Verständnis der Hierarchie im Kastenwesen 13
2. 3 Das Jajmani-System 17
2. 4 Mobilität im Kastensystem 19
2. 5 Die Unberührbaren 21
2. 6 Versuche zur Abschaffung der Unberührbarkeit 26
2. 7 Unberührbare und OBCs als politischer Faktor am Beispiel von Uttar Pradesh 32

3 Hindu-Nationalismus als Bedrohung des demokratischen und säkularen Grundkonsenses in der indischen Politik 37

3. 1 Entstehungsgeschichte des Hindu-Nationalismus 37
3. 2 Ideologische Vordenker des Hindu-Nationalismus 42
3. 3 Zentrale hindu-nationale Organisationen der Gegenwart 51
3. 4 Die Verstrickung der BJP in den Konflikt um die Babur-Moschee und das Pogrom in Gujarat 2002 59

4 Der Kaschmir-Konflikt im Spannungsfeld zwischen religiös motivierter Gewalt und nationaler Selbstbestimmung 66

4. 1 Die Vorgeschichte des Konfliktes und die Bedeutung Kaschmirs für das nationale Selbstverständnis Indiens und Pakistans 66
4. 2 Militärische Auseinandersetzungen um Kaschmir und Vermittlungsbemühungen 71

4. 3 Der Aufstand im Kaschmirtal und dessen Vereinnahmung durch militante islamistische Gruppen 78
4. 4 Der Legitimationsverlust Indiens durch Beschneidung der Autonomierechte Kaschmirs und massive Menschenrechtsverbrechen der indischen Sicherheitskräfte an der Zivilbevölkerung 85
4. 5 Lösungsansätze 89

5 Schwächen der indischen Demokratie 95

5. 1 Die Dominanz der Kongresspartei in der indischen Politik 97
5. 2 Die führende Rolle der Familie Nehru-Gandhi in der indischen Politik 101
5. 3 Korruption 110
5. 4 Die Erosion professionellen Verhaltens bei der Polizei 114
5. 5 Die Schwäche des Rechtsstaates 117
5. 6 Vernachlässigung der sozialen Frage 121

6 Schlussbetrachtung 125

Literaturverzeichnis 127

Anhang 135
Abstract deutsch 135
Abstract englisch 136
Lebenslauf 137

1 Einleitung

Mein ausgeprägtes Interesse an Indien entwickelte sich bereits in meiner Gymnasialzeit, als ich begann, mich mit dem indischen Unabhängigkeitskampf und der großartigen Philosophie Mahatma Gandhis vom gewaltlosen Widerstand auseinanderzusetzen. Seither hegte ich den Wunsch, dieses faszinierende Land zu besuchen, den ich mir während meiner Studienzeit auch sechs Mal erfüllen konnte.

Allmählich erwachte auch die Liebe zur indischen Kunst und Kultur in mir, die mich dazu bewog, ein indisches Musikinstrument, die Sitar, zu erlernen und zu diesem Zweck jedes Jahr mehrere Monate nach Kolkata zu ziehen. Dank der Großzügigkeit und Geduld meiner Lehrer, Alokesh Chandra, Partho Sarothy und Pandit Shyamal Chatterjee wurde ich mit einer Jahrtausende alten, klassischen Musiktradition vertraut gemacht und erhielt die Chance, Indien auch abseits der üblichen Touristenrouten kennenzulernen und in das indische Alltagsleben einzutauchen. Was mich im Zuge meiner Aufenthalte in Indien am meisten faszinierte, war die unglaubliche Vielfalt an Landschaften, Sprachen, Kulturen, Ethnien und Religionen, die in einem einzigen Land vereint sind, was jedoch auch immer wieder Anlass zu Konflikten gibt. Gleichzeitig wurde mir bewusst, dass in Indien im Grunde mehrere Zeitalter gleichzeitig nebeneinander existieren, es gibt Gegenden, wo Menschen noch ohne Stromversorgung und fließendes Wasser leben, während in Metropolen wie z.B. Mumbai oder Bangalore der Privatbesitz von modernen IT-Geräten wie Handys und Computern bereits selbstverständlich geworden ist. Mir fiel aber auch auf, dass sich die Gesellschaft insgesamt durch die Erlangung der Unabhängigkeit, das krasse Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne und durch die Marktöffnung der 1990er Jahre in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess befindet.

Diese gesellschaftlichen Umbrüche möchte ich in der vorliegenden Arbeit anhand ihrer Auswirkungen auf das politische System analysieren. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Frage, inwieweit Indien dem Anspruch, die größte Demokratie der Welt zu sein, gerecht wird und inwieweit die genannten gesellschaftlichen Veränderungen die Praxis der Demokratie gefördert oder behindert haben.

Die Arbeit basiert auf einer ausführlichen Literatur- und Internetrecherche und ist in folgende Kapitel gegliedert:

Kapitel 2 beschäftigt sich mit dem Kastensystem, das zwar seit Erreichung der Unabhängigkeit offiziell abgeschafft wurde, aber nach wie vor in vielen gesellschaftlichen Bereichen wirksam ist. Auf eine kurze Begriffsbestimmung folgt ein soziologischer Teil, in dem unter anderem Louis Dumonts Theorie des „Homo hierarchicus“ sowie die Theorie des indischen Soziologen M. N. Srinivas zur „dominierenden Kaste“ präsentiert werden. Ein besonderer Schwerpunkt wird auf die Unberührbaren gelegt, die an der untersten Stufe der Kastenhierarchie stehen. Die Geschichte des Kampfes für die effektive Abschaffung der Unberührbarkeit mit besonderem Fokus auf die Verdienste Mahatma Gandhis und B. R. Ambedkars wird nachgezeichnet. Im Anschluss daran werden die Auswirkungen der indischen Reservierungspolitik, die Unberührbaren und anderen benachteiligten Gruppen eine bestimmte Quote an Arbeitsplätzen im öffentlichen Dienst, Ausbildungsplätzen und Sitzen in politischen Institutionen zuteilt, analysiert. Zum Schluss werden einige indische Parteien vorgestellt, die gezielt Wähler mit niedrigem Kastenstatus ansprechen und sich für ihre Belange einsetzen. Ihre Perspektiven, die nach wie vor triste gesellschaftliche Position der Unberührbaren und der anderen rückständigen Kasten (Other Backward Castes, OBCs) nachhaltig positiv zu beeinflussen, werden aufgezeigt.

Das dritte Kapitel widmet sich dem Phänomen des Hindu-Nationalismus, einer politischen Strömung, die dem in der indischen Verfassung festgeschriebenen Prinzip des Säkularismus diametral entgegensteht. Zunächst wird der zentrale Begriff des Kommunalismus erörtert und das Gedankengut einiger wichtiger Vordenker des Hindu-Nationalismus aus dem 19. und 20. Jahrhundert präsentiert. Ein besonderer Fokus liegt auf V. D. Sarvarkar und M. S. Golwalkar, deren Ideologie das Fundament für die Gründung der RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh), einer militanten hindu-nationalen Organisation, sowie der BJP (Bharatiya Janata Party), einer im nationalen Maßstab äußerst erfolgreichen politischen Partei, legte. Der rasante Aufstieg der BJP im Laufe der 1980er Jahre wird nachgezeichnet, worauf eine Analyse ihrer Verstrickungen in und ihrer Mitschuld an der Zerstörung der Babur-Moschee in Ayodhya 1992 und am Pogrom an Muslimen in Gujarat 2002 folgt.

Kapitel 4 beschäftigt sich mit dem Kaschmir-Konflikt, der die Beziehungen Indiens mit seinem Nachbarland Pakistan schon seit mehr als sechzig Jahren schwer belastet. Die historischen Wurzeln, die in der Teilung des Subkontinentes 1947 nach Ende der britischen Kolonialherrschaft liegen, werden aufgezeigt und die hohe ideologische Bedeutung, die der Besitz Kaschmirs für beide Staaten hat, wird verständlich gemacht. Zunächst wird die

internationale Dimension des Konfliktes anhand der vier indisch-pakistanischen Kriege beleuchtet. Anschließend wird der Aufstand im Kaschmirtal Ende der 1980er Jahre analysiert, bei dem es sich vorerst um einen Kampf um Selbstbestimmung handelte, der aber allmählich von islamistischen, von Pakistan gesponserten Extremisten vereinnahmt wurde. In einem Exkurs zur nationalen Dimension des Konfliktes wird die Frage aufgeworfen, welchen Anteil Indien selbst an der zunehmenden Entfremdung der Kaschmiris hat. Dazu werden Faktoren wie die schrittweise Beschneidung der Autonomierechte des Bundesstaates Jammu und Kaschmir, die Manipulation des demokratischen Prozesses und die grauenhaften Menschenrechtsverbrechen der indischen Sicherheitskräfte an der Bevölkerung in die Diskussion eingeführt. Da es wohl keine Patentlösung für den Konflikt gibt, die alle Parteien vollständig befriedigt, werden zum Schluss einige vielversprechende Lösungsansätze präsentiert und ihre Vor- und Nachteile gegeneinander abgewogen.

Im fünften Kapitel werden einige Besonderheiten der indischen Demokratie diskutiert, die mit dem westlichen Verständnis von Demokratie wohl schwer zu vereinbaren sind. Dazu zählt beispielsweise die jahrzehntelange Dominanz der Kongresspartei sowie der Familie Nehru-Gandhi in der indischen Politik. Genauer eingegangen wird auf die Zeit zwischen 1975 und 1977, als Indira Gandhi den Ausnahmezustand ausrief, was einen völligen Bruch mit den demokratischen Idealen ihres Vaters darstellte. Ein weiteres unangenehmes Phänomen, das die gesamte Gesellschaft durchzieht, ist die Korruption. Neben einer Definition und der Analyse ihres Ausmaßes werden ihrer Ursachen und Auswirkungen auf die Demokratie und Gleichheit in der Gesellschaft umrissen. Weitere Schwerpunkte bilden die Parteilichkeit der Polizei, die Schwäche des indischen Rechtsstaates sowie die grobe Vernachlässigung sozialer Fragen durch die Regierung, die die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinanderklaffen lässt und es möglich macht, dass in einer aufstrebenden Wirtschaftsmacht immer noch ca. 300 Millionen Menschen unter der Armutsgrenze leben.

In einer Schlussbetrachtung werden einige Maßnahmen empfohlen, die Indien umsetzen sollte, um den demokratischen Weg, den es seit der Unabhängigkeit beschritten hat, fortzuführen und die Partizipationsmöglichkeiten seiner Bevölkerung noch weiter auszubauen.

2 Das traditionelle Kastensystem und sein Einfluss auf das politische System Indiens

2. 1 Begriffsbestimmung

Der Terminus „Kaste“, der in der Literatur zur Bezeichnung der spezifisch indischen hierarchisch angeordneten Gesellschaftsgruppen verwendet wird, ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Erstens handelt es sich dabei um eine Fremdzuschreibung der portugiesischen Kolonialherren aus dem 15. Jahrhundert, die mit dem Wort „casta“, welches soviel wie „rein, unvermischt“ bedeutet, eine in ihrem Kulturkreis unbekannte Schichtung der Gesellschaft beschrieben. „Casta“ wiederum leitet sich vom lateinischen Begriff „castus“ – „keusch“ ab[1]. Die zweite Problematik besteht darin, dass der Begriff „Kaste“ zwei verschiedene indische Kategorien in sich vereint, nämlich Varna und Jati, was selbst unter Sozialanthropologen viel Verwirrung stiftete.

Varna wird meist mit „Farbe“ oder „Hautfarbe“ übersetzt. Der Begriff kommt erstmals im Rigveda vor, einem religiösen Text, der zwischen ca. 1200 – 1000 v. Chr. schriftlich fixiert wurde[2] und bezeichnet die vier mythologischen Hauptkasten, nämlich Brahmane, Kshatriya, Vaishya und Shudra. Im zehnten Liederkreis dieses Werkes findet sich ein Schöpfungslied, in welchem die Entstehungsgeschichte der vier Varnas aus dem kosmischen Urmenschen Purusha erzählt wird. Purusha ist ein riesenhaftes, tausendköpfiges und tausendfüßiges Wesen, das durch Selbsterzeugung entstand und anschließend von den Göttern als Opfer dargebracht und zerstückelt wurde, wobei die Bestandteile und Erscheinungsformen der Welt einzelnen Körperteilen des Purusha entsprechen.

> Als sie den Purusha auseinander legten, in wie viele Teile teilten sie ihn? Was ward sein Mund, was seine Arme, was werden seine Schenkel, (was) seine Füße genannt? Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme wurden zum Rajanya [=Kshatriya, eigene Anmerkung] gemacht, seine beiden Schenkel zum Vaisya, aus seinen Füßen entstand der Sudra[3].

[1] Vgl. Böck, Monika/ Rao, Aparna (1995): Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme. In: Rothermund, Dietmar (Hrg.): Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch. München: Verlag C. H. Beck, S. 112.

[2] Vgl. Böck/Rao 1995, Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme, S. 114.

[3] Geldner, Karl Friedrich (2003): Der Rig-Veda. Aus dem Sanksrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. (Nachdruck der Ausgabe 1951 – 1957) Cambridge, Massachusetts, London: Harvad University Press, S. 288.

Die Kategorie der Unberührbaren, deren ritueller Status noch unter dem der Shudra anzusiedeln ist und die im System der Jati sehr wohl existiert, kommt in der Varna-Theorie nicht vor. Schon aus dieser Aufzählung lässt sich eine Art Hierarchie herauslesen, da sich der Mund erstens an einer höheren Stelle im Körper befindet als beispielsweise die Füße und da zweitens mit dem Mund das Wort und die Sprache assoziiert werden, während die Füße ständig in Kontakt mit dem schmutzigen Boden stehen und in Indien generell als unrein gelten. Eine explizite Zuordnung von Aufgaben zu den vier Varnas wurde allerdings erst in den Gesetzesbüchern des Manu eingeführt, die zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. entstanden.

Demnach haben die Brahmanen die Aufgabe, die heiligen Schriften zu studieren und sie zu lehren, Opfer darzubringen und Geschenke zu empfangen und zu verteilen. Die Kshatriya sind die Kaste der Krieger und Könige, die ebenfalls opfern und studieren sollen, aber zusätzlich noch die Aufgabe haben, das Volk zu beschützen. Auch die Vaishya haben die Pflicht, zu opfern und zu studieren, hauptsächlich sollen sie sich jedoch als Viehzüchter und Landwirte betätigen. Die einzige Kaste, der es verboten ist, sich mit den heiligen Schriften zu befassen oder Opfer darzubringen, sind somit die Shudra, ihre Bestimmung ist es, den anderen Kasten als Handwerker oder Bauern zu dienen[4]. Dieser Umstand schlägt sich auch in der Tatsache nieder, dass die drei erstgenannten Kasten als Dwija oder zweimal Geborene bezeichnet werden, da sie am religiösen Initiationsritual Upanayama teilnehmen. Dabei wird den jungen Männern symbolisch eine heilige Schnur umgelegt, was sie dazu berechtigt, die heiligen Schriften zu lesen und an vedischen Ritualen teilzunehmen[5].

Eng verbunden mit dieser Vorstellung von sozialer Ordnung ist die Idee des Dharma, ein Begriff, der einerseits die Ordnung des gesamten Kosmos bezeichnet, sich aber andererseits auch auf das Verhalten des einzelnen Menschen beziehen kann[6]. Die Gesellschaft wird dabei als ein Ganzes gesehen, in dem zur Erhaltung der Stabilität jeder Mensch seine Pflicht zu erfüllen hat, die er gleichzeitig als Quelle seines persönlichen Glücks betrachtet. Daher sei es auch besser, seine eigenen Pflichten zu erfüllen, auch wenn sie weniger prestigeträchtig sind, als die Pflichten und Lebensweise eines anderen Varna anzustreben[7].

Um noch einmal auf die Übersetzung von Varna mit „Hautfarbe“ zurückzukommen, sei erwähnt, dass der Begriff Varna meist in Zusammenhang mit der historischen Einwanderung

[4] Vgl. Dumont, Louis (1976): Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens. Wien: Europaverlag, S. 92 f.
[5] Vlg. Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): The Evolution of Caste in India. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 161.
[6] Vgl. Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S.206.
[7] Vgl. Böck/Rau 1995, Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme, S. 115.

der Arier in den Subkontinent und ihr Aufeinandertreffen mit den Dasa (der ansässigen Bevölkerung) vorkommt. Eine umstrittene historische Theorie zur Entstehung der Varnas besagt, dass „the Aryans, who were light-skinned, distinguished themselves from the indigenous dasyus, who were dark-skinned and otherwise physically different[8].“ Die Eroberer hätten also versucht, durch die Schaffung von Kasten, die in der Regel endogam sind, ihr Blut reinzuhalten. Aus den Ariern seien demnach die zweimal geborenen Kasten, Brahmanen, Kshatriya und Vaishya entstanden, während die Urbevölkerung Indiens in der Kaste der Shudra zusammengefasst wurde. Zu dieser Theorie passt jedenfalls die Zuordnung der Farben weiß zum Brahmanen, rot zum Kshatriya, gelb zum Vaishya und schwarz zum Shudra, wodurch einerseits die fundamentale Statusdifferenz zwischen Brahmanen und Shudra zum Ausdruck kommt und andererseits ihre unterschiedliche Hautfarbe gemeint gewesen sein könnte.

Ob und inwieweit die Varna-Theorie tatsächlich einmal historische Realität war, ist Gegenstand kontroverser Diskussionen. Die Forschungslage stellt sich unter anderem deshalb als äußerst schwierig dar, da die Schrift der Induskultur, also der Kultur der ursprünglichen Bevölkerung Indiens, bisher nicht entziffert werden konnte und die Arier, die über eine reiche literarische Tradition verfügten, ihre Literatur lange Zeit nur mündlich weitergaben und erst viel später in schriftlicher Form festhielten[9]. Es wird allerdings vermutet, dass die oben zitierte Purusha-Sukta erst nachträglich von den Brahmanen in den Rigveda eingefügt wurde, um ihre Vorherrschaft über andere Gesellschaftsgruppen religiös zu legitimieren.

Das Wort Jati kommt aus dem Sanskrit und bedeutet „Geburt“ „Ursprung“, „Entstehung“. Dieser Terminus bezeichnet „all diejenigen Personen, denen aufgrund ihrer gemeinsamen Ursprünge grundlegende Ähnlichkeiten zugewiesen werden und die grundlegende Unterschiede zu denen aufzuweisen scheinen, die diese Ursprünge nicht teilen[10].“ Es handelt sich dabei um die heute empirisch wahrnehmbaren Kasten, die durch komplexe soziale Regeln den Rahmen für das persönlichen Leben des Individuums vorgeben.

Im Gegensatz zur Varna-Theorie, die nur vier Gruppen umfasst und deren Anzahl über die Jahrhunderte hinweg konstant geblieben ist, gibt es eine Vielzahl von Jatis, deren exakte Anzahl jedoch umstritten ist. Bei ihrer ersten Volkszählung in Indien erfassten die britischen Kolonialherren 1881 ca. 2000 Jatis, heute nimmt man jedoch an, dass in jeder linguistischen Region Indiens ca. 200 Jatis existieren, die sich wiederum in ca. 3000 noch kleinere

[8] Srinivas 2002, The Evolution of Caste in India, S. 161.

[9] Vlg. Rothermund, Dietmar (1995): Epochen der indischen Geschichte. In: Rothermund, Dietmar (Hrg.): Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch. München: Verlag H.C. Beck, S. 78.

[10] Böck/Rau 1995, Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme, S. 113.

endogame Einheiten unterteilen[11]. Genauere Angaben sind leider nicht möglich, da die letzte Volkszählung, bei der die Kastenzugehörigkeit erhoben wurde, im Jahr 1931 durchgeführt wurde und somit schon 80 Jahre zurückliegt und alle späteren Angaben auf mehr oder weniger spekulativen Hochrechnungen dieser Daten beruhen. Kürzlich wurde allerdings vom derzeitigen indischen Innenminister P. Chidambaram verlautbart, dass bei der diesjährigen Volkszählung zwischen Juni und September 2011 wiederum detaillierte Informationen zur Kastenzugehörigkeit der Bevölkerung gesammelt werden sollen[12].

Welche Verbindung besteht nun zwischen den beiden Kategorien Varna und Jati? Während Jati ein in einem bestimmten lokalen oder regionalen Kontext real existierendes Kastensystem beschreibt, handelt es sich bei Varna um ein theoretisches Konstrukt, das zwar für ganz Indien Gültigkeit besitzt, aber nirgends eins zu eins auf die soziale Realität übertragbar ist. Die Verbindung zwischen den beiden Modellen besteht darin, dass jedes Jati einem Varna zugeordnet werden kann. Allerdings gestaltet sich diese Zuordnung, wie der indische Soziologe Mysore Narasimhachar Srinivas darlegt, zuweilen ziemlich konfliktreich und widersprüchlich:

> A point that has emerged from recent field-research is that the position of a caste [in diesem Fall Jati, eigene Anmerkung] in the hierarchy may vary from village to village. It is not only that the hierarchy is nebulous here and there, and that castes are mobile over a period of time, but the hierarchy is also to some extent local[13].

Die Konsequenz daraus ist, dass ein und dieselbe Jati in einer Region Indiens beispielsweise den rituellen Status eines Kshatriya, in einer anderen Region jedoch nur den eines Shudra innehat.

Eine weitere Theorie, die einen historischen Zusammenhang zwischen Varna und Jati herstellen will, stammt vom Sozialanthropologen Stanley J. Tambiah. Dieser geht davon aus, dass es tatsächlich einmal ein Gesellschaftsmodell mit vier Hauptkasten gab. Durch Übertretung der Endogamieregel, die besagt, dass ein Mann nur eine Frau mit demselben Kastenhintergrund heiraten darf, und die im Dharmashastra, vedischen Gesetzestexten, niedergelegt ist, sei es zur Bildung von Subkasten gekommen. Er erklärt die Entstehung tausender Jatis aus nur vier Varnas also durch Mischehen und deren Nachwuchs, der jeweils eine von der Elterngeneration verschiedene Kategorie darstellte.

---

[11] Vlg. Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): Varna and Caste. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays, New Delhi: Oxford University Press, S. 168.

[12] Vgl. http://derstandard.at/1282979291792/Erste-Erhebung-zu-Kasten-seit-1931, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[13] Srinivas 2002, Varna and Caste, S. 170.

> […] the Indian scheme begins with a hierarchical ordering of *varna* categories, and then uses the overlap (key) technique to generate further classes which derive their hierarchical value form the value attached to the prior classes that are mixed[14].

Unter „overlapping technique" versteht Tambiah

> a systematic framework with a sequence of classes at each level of which more restricted classes are formed by the overlap of two or more classes at the next higher level[15].

Verbindungen zwischen Angehörigen verschiedener Varna werden generell als Mesalliancen betrachtet, wobei zwei Fälle unterschieden werden: Erstens Anuloma-Verbindungen, was übersetzt „dem Haar entlang" heißt und so etwas wie „mit dem Strom" bedeutet. Dabei hat die Frau einen niedrigeren Kastenstatus als der Mann, was mit der traditionellen Vorstellung übereinstimmt, dass Frauen generell minderwertig gegenüber Männern seien. Diese Ansicht ist unter anderem auf die traditionellen Reinheitsvorstellungen zurückzuführen, die im nächsten Kapitel im Detail dargelegt werden. Die Tatsache, dass Frauen menstruieren und Kinder zur Welt bringen, macht sie zu einer Quelle der Unreinheit, was sich in ihrer niedrigen sozialen Stellung niederschlägt. Im zweiten Fall handelt es sich um Pratiloma-Verbindungen, also Verbindungen, die „gegen den Strom" gehen, bei der also der Kastenstatus des Mannes niedriger als der seiner Partnerin ist, was als völlig inakzeptabel gilt. Von diesen beiden Möglichkeiten können nur Anuloma-Verbindungen zu einer Ehe werden, doch die Nachkommen beider dieser ungleichen Paare besitzen einen sehr niedrigen Kastenstatus und werden generell bei der Erbfolge nicht berücksichtigt[16]. Im Extremfall, also bei der Verbindung zwischen einer Brahmanenfrau und einem Schudramann wird den gemeinsamen Kindern der Status des Chandala, einer unberührbaren Kaste, zugewiesen.

2. 2 Louis Dumonts Verständnis der Hierarchie im Kastenwesen

Das wahrscheinlich einflussreichste Werk über das Kastenwesen, „Homo hierarchicus", wurde 1966 vom französischen Soziologen und Anthropologen Louis Dumont vorgelegt. Dumont gewann seine Erkenntnisse auf zwei langen Forschungsaufenthalten in Indien, einem

[14] Tambiah, Stanley J. (1975): From Varna to Caste through Mixed Unions. In: Goody, Jack (Hrg.): The Character of Kinship. London: Cambridge University Press, S. 194.
[15] Tambiah 1975, From Varna to Caste through Mixed Unions, S. 191.
[16] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 155.

achtmonatigen 1949 und 1950, in welchem er die Kaste der Pramalai Kallar in Tamil Nadu beforschte und einem fünfzehnmonatigen ab 1957, bei dem er sich im Bundesstaat Uttar Pradesh aufhielt[17]. Wie sein umfangreicher Fußnotenapparat erahnen lässt, der fast ein weiteres Buch füllen würde, beschäftigte er sich intensiv mit allen zeitgenössischen Theorien und Feldstudien über das Kastenwesen, die ihm zugänglich waren und arbeitete sie kritisch in sein Magnum Opus ein. Von der Relevanz und Komplexität dieser bahnbrechenden Arbeit zeugt nicht zuletzt die Tatsache, dass sich auch heute noch Ethnologen, Soziologen und Sozialanthropologen anerkennend oder kritisch dazu äußern. Als Beispiel dafür sei der 2006 von R. S. Khare herausgegebene Band „Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contribution" genannt, in dem, wie der Titel schon sagt, vor allem indische Wissenschaftler zu Wort kommen.

Was Louis Dumont vordergründig an der indischen Gesellschaft faszinierte, war, dass sie nach einem grundlegend anderen Prinzip als westliche Gesellschaften zu funktionieren schien. Ein Aspekt, der seiner Meinung nach bisher von Soziologen und Ethnologen vernachlässigt oder schlicht nicht wahrgenommen wurde, war die Existenz der hierarchischen Sozialordnung Indiens - das Unvermögen westlicher Wissenschaftler, die die moderne Ideologie der Gleichheit als universelle Wahrheit ansehen, das Prinzip der Hierarchie zu verstehen[18]. Mit seinem Werk setzte Dumont den Anspruch an sich, einerseits eine umfassendere und in sich kohärentere Theorie des Kastenwesens zu liefern als es bisher geschah und andererseits „die Grenzen und die Bedingungen der Verwirklichung des moralischen und politischen Egalitarismus, dem wir anhängen [zu] verstehen[19]."

Durch das gesamte Buch zieht sich Dumonts Grundannahme von der Existenz einer strengen Dichotomie zwischen der westlichen und der indischen Gesellschaft. Die westliche Gesellschaft wird dabei als egalitär beschrieben, wobei ihre zentralen Werte die Freiheit, die Gleichheit und der Individualismus seien. Kontrastierend damit sei die indische Gesellschaft geprägt von Hierarchie und Holismus, also einer Sozialordnung, die den Kollektivmenschen betont und in der nicht das Glück des Einzelnen, sondern die Stabilität des Ganzen und das Erreichen der Ziele Gesellschaft als Ganzes im Mittelpunkt stehen[20]. Diese Zuschreibungen sind wiederum eingebettet in eine größere Dichotomie, nämlich die zwischen Tradition und Moderne. Dumont stieß damit natürlich nicht auf ungeteilte Zustimmung. Der indische

[17] Vgl. Khare, Ravindra S. (Hrg.) (2006): Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions. Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press, S. 6 f.

[18] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 19.

[19] Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 18.

[20] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S.25.

Soziologe André Béteille wirft ihm beispielsweise vor, unüberlegt Individualismus und Gleichheit miteinander zu identifizieren und eine Erklärung schuldig zu bleiben, was er genau unter Gleichheit versteht, die angeblich im Westen den zentralen Wert darstellt[21]. Srinivas schlägt in dieselbe Kerbe und kritisiert, dass Dumont einerseits zentrale Ungleichheiten, die in westlichen Gesellschaften trotz der Realisierung von Gleichheit vor dem Gesetz fortbestehen, wie zum Beispiel die Kategorien Rasse und Klasse, unerwähnt lässt und andererseits solidarische Strukturen im indischen Dorfleben, die nicht in sein hierarchisches Schema passen, stillschweigend ignoriert, um seiner Besessenheit mit abstrakten Symmetrien Genüge zu tun[22].

Was aber versteht Dumont nun unter Hierarchie? Es handelt sich dabei um ein

> System der Abstufungen der Elemente eines Ganzen in bezug [sic!] auf das Ganze […], wobei wohlverstanden, in den meisten Gesellschaften die Religion den Gesamtüberblick liefert; infolgedessen wird die Abstufung religiöser Natur sein[23].

Die Statusabstufungen innerhalb der Hierarchie beruhen auf dem Gegensatz zwischen Reinheit und Unreinheit, mit den Brahmanen an der Spitze und den Unberührbaren am untersten Ende der Skala. Aus dieser Hierarchie ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen, nämlich die Separation in Bezug auf Heirat und Ernährung zwischen den Kasten, die garantiert, dass das Reine und das Unreine sich nicht miteinander vermischen, und die Arbeitsteilung, die dafür sorgt, dass die reinen und die unreinen Beschäftigungen voneinander getrennt bleiben[24].

Der Begriff Reinheit hat in diesem Fall nichts mit Hygiene und Sauberkeit zu tun, wie man vielleicht annehmen könnte, sondern wird im religiösen oder rituellen Sinne verstanden. Dumont unterscheidet zwischen der zeitweisen und der dauerhaften Unreinheit. Zeitweise Unreinheit ziehen sich Hindus vor allem bei Ereignissen des familiären und persönlichen Lebens, wie z.B. körperliche Ausscheidungen, Geburt oder Tod zu. Zur Beseitigung der zeitweisen Unreinheit wird meist ein Bad genommen, das manchmal auch von der Rasur des Schädels begleitet wird. Ferner gelten auch die fünf Produkte der Kuh, nämlich Milch, Buttermilch, Butter, Urin und Dung als äußerst potente Reinigungsmittel. Im Gegensatz zur zeitweisen Unreinheit, die nur individuellen Charakter hat, wird die permanente Unreinheit in

[21] Vlg. Béteille, André (2006): On Individualism and Equality. Reply to Louis Dumont. In: Khare, Ravindra S. (Hrg.) (2006): Caste, hierarchy and individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions, Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press, S. 114.

[22] Vlg. Srinivas, Mysore Narasimhachar (2001): Village, Caste, Gender and Method. Essays in Indian Social Anthropology. New Delhi. Oxford University Press, S. xi.

[23] Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 90.

[24] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 61.

gesellschaftlichem Rahmen betrachtet. Die Spezialisierung auf unreine Arbeiten oder der Zwang, diese für andere Kasten verrichten zu müssen, führte laut Dumont zur Isolierung und Ausgrenzung bestimmter Gruppen von Menschen und damit zur Entstehung der Unberührbarkeit[25]. Berufe, die in Indien als besonders verunreinigend gelten, sind z.B. Lederarbeiter, Wäscher, Barbier und Straßenkehrer, was sich durch den möglichen Kontakt der Arbeiter mit den körperlichen Ausscheidungen von Menschen oder Tieren begründen lässt. Ein interessanter Exkurs, den Dumont in seine Ausführungen zur Reinheit einflechtet, ist die kontinuierliche Zunahme der Kriterien für die Statusdifferenzierung im Laufe der Geschichte. Demnach entwickelte sich der unter Brahmanen heute übliche Vegetarismus erst nach dem 6. Jh. v. Chr. als Reaktion auf die buddhistische und jainistische Verzichts- und Gewaltlosigkeitslehre. Die Brahmanen seien zur von den Buddhisten und Jains praktizierten vegetarischen Ernährung übergegangen, um nicht ihre religiöse Autorität an die Konkurrenz zu verlieren[26]. Parallel zu dieser Entwicklung wurde die religiöse Bedeutung der Kuh enorm aufgewertet. Galt sie bereits in der vedischen Zeit (ca. 1500 v. Chr. bis ca. 6. Jh. v. Chr.) als verehrtes und heiliges Tier und als kosmisches Symbol der Mutter und Allernährerin, so wurde sie nun rituell auf dieselbe Stufe wie die Brahmanen gestellt, denn das Töten einer Kuh wurde fortan mit dem Mord an einem Brahmanen gleichgesetzt[27].

Am Beispiel der Regeln bezüglich Heirat und Ernährung soll noch einmal veranschaulicht werden, wie sehr der soziale Handlungsspielraum eines Hindus durch die Kastenzugehörigkeit bestimmt wird. In der Regel ist die Ehe im Hinduismus monogam und endogam, das heißt, es darf nur innerhalb der eigenen Kaste geheiratet werden. Dumont unterscheidet zwischen Primär- und der Sekundärehe, wobei letztere durch das Ausbleiben von männlichem Nachwuchs in der Primärehe gerechtfertigt wird und in der Regel einen niedrigeren Status besitzt[28]. Die Ehevorschriften variieren zum Teil sehr stark zwischen dem Norden und dem Süden des Landes und zwischen verschiedenen Kasten. So war es z.B. in Südindien üblich, Ehen zwischen Verwandten zu schließen und innerhalb der Kaste der Brahmanen wurden der Sati-Kult (Witwenverbrennung), Verbot der Wiederverheiratung von Witwen und Kinderehen praktiziert - Bräuche, die mittlerweile gesetzlich untersagt sind. Eine weitere Form der Ehe, die als legitim gilt und besonders im Norden des Landes verbreitet ist, ist die hypergame Ehe. Der Status der Frau ist dabei geringfügig niedriger als der des Mannes und wird durch die eheliche Verbindung gewissermaßen neutralisiert. Die

[25] Vlg. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 66 und S. 73.
[26] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 74 f.
[27] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 181.
[28] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 140 f.

Nachkommenschaft muss somit keine Statuseinbußen in Kauf nehmen, sondern gehört automatisch der Kaste des Vaters an[29]. Als Anreiz an den zukünftigen Ehemann, sich mit einer statusniedrigeren Frau einzulassen, wurden ihm von der Familie der Frau materielle Geschenke angeboten - ein Brauch, aus dem sich wahrscheinlich die zwar seit 1961 verbotene, jedoch immer noch angewandte Praxis der Mitgiftforderungen entwickelte, die viele Familien mit mehreren Töchtern in den finanziellen Ruin treibt und indirekt auch für den massiven Infantizid an Mädchen verantwortlich ist. Während die Ehevorschriften also auch heute noch eine große Rolle für das soziale Leben spielen, wovon man sich beim Aufschlagen der Heiratsannoncen in jeder beliebigen indischen Tageszeitung überzeugen kann, sind die Regelungen bezüglich Kommensalität nur noch von eingeschränkter Bedeutung. Traditionell unterlag das Geben und Annehmen von Nahrung ebenfalls sehr strengen Regeln und erfolgte nahezu ausschließlich innerhalb der Kastengrenzen, da mit dieser Art der Interaktion immer ein gewisses Risiko einherging, sich zu verunreinigen. Die größte Gefahr der Verunreinigung geht von der sogenannten kacca-Nahrung aus, womit rohe und in Wasser gekochte Speisen gemeint sind und die ausschließlich zwischen Mitgliedern der endogamen Gruppe ausgetauscht wird. Weniger riskant in diesem Sinne ist pakka-Nahrung, in Butter gebratene Speisen, die durch ein Produkt der Kuh veredelt und somit vor Verunreinigungen geschützt sind und daher auch von statusniedrigeren Personen angenommen werden dürfen[30]. Auch bezüglich der Essensvorschriften existieren regionale Varianten, wobei Dumont hauptsächlich die größere Strenge der Essensvorschriften im Süden Indiens hervorstreicht.[31]

2. 3 Das Jajmani-System

Mit dem Begriff „Jajmani-System“ wird ein

> System der Leistungen und Gegenleistungen, die die Gesamtheit der Kasten im Dorf verbinden, und das sich [bis vor der Unabhängigkeit – eigene Anmerkung] mehr oder weniger in ganz Indien findet[32]

[29] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens,S. 146.
[30] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 174.
[31] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 166.
[32] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 124.

beschrieben. Es handelt sich also um die dörfliche Wirtschaftsstruktur, die durch Jajmans, das heißt, Angehörige einer landbesitzenden Kaste, dominiert wird, welche wiederum Dienstleistungen statusniedrigerer Gruppen entgegennehmen und diese mit Naturalien für ihre Leistungen bezahlen. Das Jajmani-System kann als natürliche Folge der durch das Kastensystem entstandenen Arbeitsteilung und der daraus folgenden Interdependenz zwischen den Kasten interpretiert werden, wobei die Arbeitsbeziehungen langfristiger Natur sind und manchmal sogar an die nächste Generation vererbt werden. Dumont schildert die wissenschaftliche Diskussion darüber, ob die Beziehungen zwischen den Kasten sich im Jajmani-System harmonisch gestalten, oder ob es sich dabei um eine ausbeuterische Struktur handelt[33]. Einerseits seien alle Kasten voneinander abhängig, da sowohl der Brahmane die Dienste des Barbiers in Anspruch nimmt, als auch der Barbier den Brahmanen für seine häuslichen religiösen Zeremonien beschäftigt. Daher sei jeder abwechselnd Herr und Diener und der Dienstleistungsaustausch erfolge vollkommen harmonisch. Gegen dieses Argument spricht die ungleiche Verteilung der Produktionsmittel, die den bodenbesitzenden Kasten den Lebensunterhalt garantiert und ihnen politische Macht verleiht.

Dumont sieht ihm Jajmani-System eine ganz klare Widerspiegelung der religiösen Hierarchie, die jedem Mitglied der Gesellschaft eine seiner Position in der Hierarchie angemessene Versorgung garantiert, wobei sich eine Beziehungsstruktur zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer entwickelt hat, die am ehesten als Verhältnis zwischen Schutzherrn und Schutzbefohlenem beschrieben werden kann[34]. Welche weitreichenden politischen Konsequenzen dieses traditionelle Wirtschaftssystem und die daraus entstandenen Patron-Klienten-Beziehungen nach sich ziehen, erläutert der indische Soziologe Srinivas, der über Jahrzehnte hinweg Feldstudien in indischen Dörfern durchgeführt hat. Mitglieder der landbesitzenden und damit dominierenden Kaste im Dorf agieren als sogenannte vote-banks für politische Parteien und überzeugen ihre Klientel, ihre Stimme dementsprechend abzugeben, was, aus Angst, die Gunst des Patrons zu verlieren, in vielen Fällen auch tatsächlich geschieht.

> […] a rural patron […] has in his power a number of people who are obliged to him in a variety of ways – they may be his servants, tenants, debtors and followers. The patron expects his clients to vote in the way he wants them to, and many of his clients obey him. This is why I have called rural patrons vote-banks and urban politicians have to cultivate these „vote-banks“ if they wish to stay in power[35].

[33] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 128 f.
[34] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien, S. 132.
[35] Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): Changing Institutions and Values in Modern India. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 448.

2. 4 Mobilität im Kastensystem

Ein letzter Punkt, der in Bezug auf das traditionelle Kastensystem noch diskussionswürdig ist, ist die Frage, inwieweit innerhalb des Kastensystems soziale Mobilität möglich ist. Während Dumont von der absoluten Abgrenzung der Kasten gegeneinander überzeugt ist, betont Srinivas, dass der Rang der einzelnen Jatis oftmals sehr umstritten war. War die Position am oberen oder am unteren Ende der Hierarchie weitgehend unveränderbar, wie am Beispiel der Brahmanen und Unberührbaren ersichtlich ist, die kaum ihren hohen Status verlieren bzw. ihrem Schicksal als Ausgestoßene entkommen konnten, so existierte in den mittleren Rängen durchaus ein Mittel, die soziale Leiter emporzusteigen, das Srinivas als „Sanskritisierung" bezeichnet.

> Sanskritization may be briefly defined as the process by which a „low" caste or tribe or other group takes over the customs, ritual, beliefs, ideology and style of life of a high and, in particular, a „twice-born" (dwija) caste. The Sanskritization of a group usually has the effect of improving its position in the local caste hierarchy[36].

Srinivas argumentiert, dass beispielsweise die Varna „Kshatriya", also die Herrscher- und Kriegerkaste, historisch am offensten gewesen sei und alle möglichen Gruppen inkludiert habe, deren einziges gemeinsames Merkmal der Besitz politischer Macht gewesen sei. Um jedoch wirklich Autorität auf das Volk ausüben zu können, musste der Herrscher allerdings tatsächlich den Rang eines Kshatriya besitzen, weswegen er sich meist eine Genealogie zulegte, die ihn mit einer bekannten Kshatriya-Linie verband und einen Lebensstil sowie religiösen Rituale annahm, die unter Kshatriyas üblich sind[37]. Weiters ist bekannt, dass statusniedrige Kastengruppen oft brahmanische Bräuche wie die Kinderheirat, das Verbot der Wiederverheiratung von Witwen oder die Gabe hoher Mitgiften annahmen, um ihr soziales Ansehen zu verbessern, mit katastrophalen Folgen für die Stellung und Lebenschancen der Frauen in der Gesellschaft.

Die höheren Kasten begegneten solchen Bestrebungen natürlich nicht mit Wohlwollen, sondern versuchten, ihre exklusiven Privilegien zu verteidigen, indem sie Sanskritisierung mit hohen Strafen belegten, was den Aufstiegswilligen viel Geduld und ein großes Beharrungsvermögen abverlangte und oft erst in zweiter oder dritter Generation zum Erfolg führte. Vor der Unabhängigkeit kam traditionell dem König die Aufgabe zu, über

[36] Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): The Cohesive Role of Sanskritization. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 222.
[37] Srinivas 2002, The Cohesive Role of Sanskritization, S. 229.

Streitigkeiten bezüglich des Status einer Jati oder ihrer Zuordnung zu einer bestimmten Varna letztverbindlich zu entscheiden.
Dem Prozess der Sanskritisierung wird außerdem eine große integrative Kraft zugesprochen, die nicht nur auf Hindus, sondern auch auf Einwanderer oder Stammesangehörige wirkte.

> In the case of a group external to Hinduism such as a tribe or immigrant ethnic body, Sanskritization resulted in drawing it into the Hindu fold, which necessarily involved its becoming a caste having regular relations with other local castes[38].

Für die Eingliederung ins Kastenwesen kamen besonders zwei Wege in Frage, nämlich erstens der Weg über die Herrschaft und zweitens der Weg über die Unberührbarkeit[39]. Es kam in der Geschichte häufig vor, dass fremde Einwanderer Gebiete in ihre Gewalt brachten und ihre Herrschaft anschließend mit dem Emblem des Kshatirya-Status legitimierten. Die Stammesangehörigen Indiens, die mit ca. 84 Mio. Menschen 8,2%[40] der indischen Bevölkerung darstellen, wurden hingegen meist am unteren Ende der Hierarchie in das Kastensystem integriert und können wohl eher nur versuchen, ihr Recht auf Selbstbestimmung in ihrem angestammten Lebensraum zu verteidigen. Beispiele für dieses Bestreben sind die Entstehungsgeschichte des indischen Bundessstaates Jharkhand im Jahr 2002, in dem 28% der Bevölkerung Stammesangehörige sind oder die teilweise gewaltsam ausgetragenen separatistischen Tendenzen im Nordosten des Landes, in dem ebenfalls viele Stämme beheimatet sind. Die meisten Stämme zählen somit zu den ökonomisch und sozial am meisten benachteiligten Gruppen Indiens.
Ein weiterer Weg der Kastenmobilität wurde mit der Ankunft der britischen Kolonialherren in Indien eröffnet[41]. Diese versuchten wie oben erwähnt ab 1881 bei Volkszählungen die Kastenzugehörigkeit der Bevölkerung zu ermitteln, indem sie die Bevölkerung aufforderten, ihre eigene Kaste in Beziehung zum Rang anderer Familien in ihrer Nachbarschaft zu setzen. Das ermunterte natürlich viele Menschen dazu, einen höheren Status für sich selbst zu beanspruchen, als ihnen durch die öffentliche Meinung zukam und diese Behauptung durch frei erfundene Genealogien oder Mythen zu untermauern. Diese Vorgehensweise führte zu großen sozialen Spannungen in der Bevölkerung, weswegen die Ermittlung der Kastenzugehörigkeit ab 1931 von den Briten eingestellt wurde. Manche Autoren gehen sogar

[38] Srinivas 2002, The Cohesive Role of Sanskritization, S. 222.
[39] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 233 f.
[40] Vgl. http://www.censusindia.gov.in/Tables_Published/A-Series/A-Series_links/t_00_005.aspx Zuletzt eingesehen am 07. 07. 2011.
[41] Vgl. Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): The Caste System and Ist Future. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 244.

so weit, zu behaupten, dass das Kastenbewusstsein den Indern durch die administrative Erfassung der Engländer erst so richtig eingepflanzt wurde und dadurch erst seine politische Dimension gewann, während es vorher eher dem religiösen Bereich zugerechnet wurde und weniger Relevanz für das Alltagsleben hatte[42].

2. 5 Die Unberührbaren

Obwohl die Unberührbarkeit in der Verfassung des unabhängigen Indien von 1950 offiziell abgeschafft wurde und jegliche Diskriminierung der Betroffenen unter Strafe steht, setzt sich ihre Benachteiligung in ökonomischer und sozialer Hinsicht auch heute noch in weiten Gebieten Indiens fort. Das erklärt sich zum Teil daraus, dass es sich bei dem Tatbestand der Diskriminierung ja in erster Linie um Meidung handelt, die sich schwer nachweisen lässt, andererseits daraus, dass die Polizei in Indien den Ruf hat, extrem korrupt zu sein und bei ausreichender Bezahlung die Augen vor Straftaten zu verschließen[43]. Vor einigen Jahren erregte beispielsweise die Enthüllung, dass den Unberührbaren systematisch der Zugang zu staatlichen Sozialhilfen verwehrt wurde, besonders viel Unmut: Überall dort, wo die Verteilung des kostenlosen Mittagessens für GrundschülerInnen (Mid-day Meal Scheme) oder des verbilligten Getreides (Public Distribution System) nicht von Unberührbaren durchgeführt wurde, liefen sie Gefahr, von den Vergünstigungen ausgeschlossen zu werden[44].
In diesem Abschnitt sollen zunächst die vielen Begriffe, mit denen die Betroffenen bezeichnet werden, geklärt werden. Daran schließen sich einige Vermutungen über den bis heute umstrittenen Ursprung der Unberührbarkeit und eine Beschreibung der historischen Stellung der Unberührbaren in der indischen Gesellschaft an.
Der Terminus „Unberührbarer“ wird von den Betroffenen teilweise als abschätzig empfunden[45] und sollte nicht unreflektiert verwendet werden. Zudem mangelt es ihm an Präzision da jeder Hindu, wie oben erwähnt, zeitweise unrein werden kann, was sich in

[42] Vgl. Nandi, Miriam (2007): M/Other India/s. Zur literarischen Verarbeitung von Armuts- und Kastenproblematik in ausgewählten Texten der indisch-englischen und muttersprachlichen indischen Literatur seit 1935 , S.87.
[43] Vlg. Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 86.
[44] Vgl. Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 213.
[45] Vgl. Nandi, Miriam (2007): M/Other India/s. Zur literarischen Verarbeitung von Armuts- und Kastenproblematik in ausgewählten Texten der indisch-englischen und muttersprachlichen indischen Literatur seit 1935 , S. 91.

bestimmten Fällen, beispielsweise beim Tod eines nahen Verwandten, bis zur Unberührbarkeit steigern kann[46]. Von dieser Art der Unberührbarkeit kann man sich jedoch nach Verstreichen einiger Tage durch ein rituelles Bad reinigen.

Eine weitere Bezeichnung für Unberührbare lautet „Kastenlose" oder auf Hindi „Avarna", was jedoch ebenfalls nicht korrekt ist, da Unberührbare zwar nicht in das Varna-Schema integriert sind, allerdings sehr wohl eine Jati besitzen. Alle diese Begrifflichkeiten täuschen darüber hinweg, dass es sich dabei keineswegs um eine homogene Gruppe handelt, denn die Unberührbaren spalten sich ebenfalls wieder in unzählige Jatis. Dumont beobachtete auch, dass sich das Kastensystem gewissermaßen innerhalb der Unberührbaren wiederholt, denn auch zwischen den verschiedenen unberührbaren Jatis hat sich eine Hierarchie herausgebildet, die auf der rituellen Reinheit der Berufe basiert und in der beispielsweise jene Jatis, die mit der Lederverarbeitung und mit der Entsorgung von Kuhkadavern betraut sind, die untersten Ränge besetzen[47].

In der indischen Bürokratie kommen die Unberührbaren als sogenannte „Scheduled castes" und „Scheduled tribes" vor, wobei in vielen Fällen nicht eindeutig ist, ob auf die Betroffenen nun der erste oder der zweite Begriff zutrifft, meist stellt der Zugang zu Land das entscheidende Kriterium dar[48]. Bei den Schedules handelt es sich um Listen, in denen marginalisierte Kasten und Stämme erfasst werden und die dann in den Genuss der staatlichen Reservierungspolitik, also einer bestimmten Quote an Arbeitsplätzen im öffentlichen Sektor, Studienplätzen und politischen Mandaten, kommen. Problematisch ist, dass es bis heute keine klaren Unterscheidungsmerkmale für die Zuordnung zu den „Scheduled castes" und „Scheduled tribes" gibt und der Begriff somit nicht alle Unberührbaren erfasst.

Ein weiterer Terminus zur Bezeichnung der Unberührbaren lautet „Harijans". Der Begriff wurde von Mahatma Gandhi eingeführt und bedeutet „Kinder Gottes". Er sollte ebenfalls kritisch hinterfragt werden, weil Unberührbare ihn weitgehend ablehnen, da er einen Euphemismus für ihrer elende Situation darstellt. Es entbehrt außerdem nicht einer gewissen Arroganz, dass

> eine Gesellschaft […] eine vormals marginalisierte Gruppe nun als „Kinder" bezeichnet[.] Wieso sollte es den Menschen etwas nützen, mit einem „Gott" assoziiert zu werden, auf den man sich lange Zeit berufen hat, um gewisse Menschen als „unrein" zu stigmatisieren[49]?

[46] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 67.
[47] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 167.
[48] Vgl. Böck/Rau 1995, Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme, S. 125.
[49] Nandi 2007, M/Other India/s, S. 92.

Ein letzter Terminus zur Bezeichnung der Unberührbaren lautet „Dalit“, ein Wort, dass aus dem Marathi kommt und soviel wie „gebrochen“ oder „in Stücke gerissen“ bedeutet und oft mit „die Unterdrückten“ übersetzt wird[50]. „Dalit“ hat sich als Selbstbezeichnung seit den 1970er Jahren immer mehr durchgesetzt, hat jedoch den Nachteil, dass es in den 1970er Jahren ein hochpolitisierter Begriff war und mit politisch aktiven Unberührbaren verbunden wurde, die zwar nie wirklich radikale gewaltsame Aktionen durchführten, jedoch eine sehr aggressive Rhetorik bei ihren Forderungen verwendeten. Obwohl heute längst nicht alle Unberührbaren dieser Ideologie anhängen, schwingt im Terminus „Dalit“ sein politischer Kontext immer noch mit. Aufgrund seiner größeren politischen Neutralität, seines hohen Bekanntheitsgrades sowie der relativ größten Inklusivität unter allen genannten Bezeichnungen kommt in der vorliegenden Arbeit der Begriff „Unberührbare“ zur Anwendung.

Die Frage, wie das Phänomen der Unberührbarkeit historisch entstand, ist auch heute noch weitgehend ungeklärt, es existieren jedoch einige wissenschaftliche Theorien, die verschiedene Aspekte der Frage zu erklären versuchen. Die Tatsache, dass Unberührbare im Varna-Schema der Veden nicht vorkommen, lässt für Mendelsohn darauf schließen, dass dieses soziale Phänomen erst zu einem späteren Zeitpunkt entstand. Seiner Meinung nach existieren Unberührbare erst seit dem 2. Jh. nach Ch., während die vier klassischen Varnas bereits 1000 Jahre früher eingeführt wurden[51]. Diese Theorie stellt in gewisser Hinsicht einen Widerspruch zu Dumont dar, für den die Unberührbarkeit im Zentrum des Kastensystems steht, da sich der Gegensatz zwischen rein und unrein makroskopisch im Kontrast zwischen den beiden äußersten Kategorien der Brahmanen und den Unberührbaren widerspiegelt[52]. Dumont geht davon aus,

> daß die Unreinheit des Unberührbaren begrifflich untrennbar ist von der Reinheit des Brahmanen. Sie müssen gemeinsam entstanden sein, oder sich jedenfalls gegenseitig verstärkt haben, und wir müssen uns daran gewöhnen, sie zusammen zu sehen. Vor allem die Unberührbarkeit wird wirklich erst dann verschwinden, wenn die Reinheit der Brahmanen radikal abgewertet wird[53].

Wenn sich Brahmanentum und Unberührbarkeit also wie beschrieben gegenseitig bedingen und für die Stabilität des Kastensystems entscheidend sind, ist es laut Dumont äußerst

[50] Vgl. Nandi 2007, M/Other India/s, S. 92.
[51] Vgl. Mendelsohn, Oliver/Vicziany, Marika (1998): The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India. Contemporary South Asia 4, Cambridge: Cambridge University Press, S. 6.
[52] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 66.
[53] Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 72.

unwahrscheinlich, dass zwischen der Entstehung der vier Varna und der Unberührbaren mehr als 1000 Jahre vergingen. Interessanterweise bringen beide Autoren den Ursprung der Unberührbarkeit mit der Arbeitsteilung in Verbindung: Laut Dumont hat sich die permanente Unberührbarkeit aus der vorübergehenden Unberührbarkeit entwickelt, die, wie oben erläutert, durch Kontakt mit unreinen Gegenständen oder mit dem organischen Leben verursacht wird[54]. Bestimmte Menschengruppen seien über Generationen dazu gezwungen worden, entehrende Tätigkeiten auszuführen, bis sie durch diese Praxis eine eigenen Jati geformt hätten, die sich durch Endogamie abschloss und deren traditionelle Beschäftigung ebenfalls auf die nächste Generation weitervererbt wurde. Die Arbeiten, die Unberührbare traditionell verrichten, wie beispielsweise das Häuten von Tieren, Lederverarbeitung, Wäschewaschen für andere Kasten, Straßenkehren usw., die alle eine gewisse Verbindung zum organischen Leben oder zu Müll, Schmutz und Tod aufweisen, lassen diese Theorie plausibel erscheinen.

Eine weitere, sehr interessante Theorie stammt von Ambedkar, der selbst als Unberührbarer geboren wurde und sich Zeit seines Lebens für ihre Rechte einsetzte. Seine Entstehungstheorie zeichnet sich durch größere Detailliertheit aus, hat aber den Nachteil, dass einige „missing links“ bei historischen Beweismaterialien einfach durch logische Schlussfolgerungen und Spekulationen gefüllt wurden. Ambedkar vergleicht die Unberührbarkeit dabei großteils mit ähnlichen Phänomenen bei anderen Völkern oder interpretiert die Veden neu, wobei er immer klar ausweist, welche Teile seiner Theorie wissenschaftlich bewiesen sind und welche auf seinen eigenen Vermutungen basieren. Er analysiert systematisch den Ursprung aller Eigenschaften, die mit Unberührbarkeit in Verbindung gebracht werden und argumentiert, dass es sich um einen schrittweisen historischen Prozess gehandelt habe, bei dem die Unberührbaren all diese Attribute nach und nach akquirierten.

Als erstes widmet er sich der Tatsache, dass es Unberührbaren verboten war, sich im Dorf gemeinsam mit allen anderen Hindus anzusiedeln, und dass sie daher außerhalb des Dorfes oder in einem nahegelegenen Weiler unterkommen mussten. Nachdem es sich dabei um eine in ganz Indien anzutreffende Praxis handelt und die Menschen damals außerdem nicht unter einer einheitlichen Herrschaft standen, hält er es für ausgeschlossen, dass tatsächlich jemals eine so große Operation durchgeführt wurde, in der Millionen von Menschen am ganzen Subkontinent plötzlich aus ihren Dörfern deportiert wurden. Seine These lautet also, dass die

[54] Vgl. Dumont 1976, Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, S. 72.

Unberührbaren schon von Beginn an außerhalb des Dorfes siedelten[55]. Daraus leitet sich die Frage ab, was diese Menschen von der Mehrheitsbevölkerung unterschied. Laut Ambedkar hängt die Entstehung der Unberührbarkeit ganz wesentlich mit der Übergangszeit von der primitiven zur modernen Gesellschaft zusammen. Die primitive Gesellschaft bestand aus miteinander konkurrierenden nomadischen Stämmen, die von der Rinderzucht lebten und auf der Blutsverwandtschaft basierten. Der Übergang zur Sesshaftigkeit vollzog sich natürlich nicht bei allen Stämmen gleichzeitig, was die niedergelassenen Stämme mit folgendem Problem konfrontierte: Die noch nomadisch lebenden Stämme hatten es auf ihre agrarischen Produkte abgesehen, die auch deshalb leicht zu rauben waren, da die sesshaften Stämme erstens aufgrund ihrer zusätzlichen Arbeit in der Landwirtschaft weniger Energie in die Verteidigung investieren konnten und es zweitens zu riskant für sie war, ihre Siedlungen zu verlassen, um die raubenden Stämme ihrerseits zu bekämpfen[56]. An dieser Stelle führt Ambedkar einen neuen und sehr zentralen Begriff ein, nämlich den der „Broken Men“[57]. Er erklärt ihre Existenz folgendermaßen:

> In a tribal war it often happened that a tribe instead of being completely annihilated was defeated and routed. In many cases a defeated tribe became broken into bits. As a consequence of this there always existed in Primitive times a floating population consisting of groups of broken tribesmen roaming in all directions[58].

Das Problem dieser „Broken Men“ bestand darin, dass die Blutsverwandtschaft das entscheidende Kriterium der Zugehörigkeit zu einem Stamm war und sie sich daher weder einem anderen Stamm anschließen konnten, noch als einzelne Individuen überlebensfähig waren. Es existierten also zwei Gruppen, nämlich die sesshaften Stämme, die großen Bedarf an einer adäquaten Verteidigung ihrer Siedlungen hatte und die „Broken Men“, die auf der Suche nach Schutzherren waren, die ihnen Unterkunft und Verpflegung zur Verfügung stellen würden. Ambedkar identifiziert die „Broken Men“ mit den Unberührbaren, die ihre Leistung als Verteidiger der Siedlungen gegen den Schutz durch die Siedler eingetauscht hätten. Der Grund, warum sie außerhalb des Dorfes wohnten, erklärt sich einerseits aus der fehlenden Blutsverwandtschaft mit den Siedlern, andererseits aus dem strategischen Vorteil gegenüber den angreifenden nomadisierenden Stämmen.

[55] Vgl. Ambedkar, Bhimrao Ramji (1948): The Untouchables. Who were they and why they became untouchables? New Delhi: Amrit Book co., S. 27.
[56] Vgl. Ambedkar 1948, The Untouchables, S. 29.
[57] Ebd.
[58] Ambedkar 1948, The Untouchables, S. 29 f.

Ein weiterer zentraler Unterschied zwischen den Unberührbaren und der indischen Mehrheitsbevölkerung ist ihr Verzehr von Rindfleisch. Ambedkar führt die rigorose Einstellung der Hindus zum Rindfleischgenuss und ihre Verehrung der Kuh ebenso wie Dumont (siehe oben) auf die Konkurrenz zwischen Buddhisten und Brahmanen um die Macht in der Gesellschaft zurück[59]. Die Brahmanen hätten versucht, sich durch Verzicht auf Rindfleisch, das vorher in rauen Mengen diversen Göttern als Opfer dargebracht wurde, vor der Bevölkerung zu profilieren, die damals mehr Sympathie für die für ihre Philosophie der Gewaltlosigkeit bekannten Buddhisten aufbrachte. Durch ihre Weigerung, dem Rindfleisch abzuschwören, wurden die Broken Men des Sakrilegs beschuldigt und von den Brahmanen als „unfit for association[60]“ erklärt. Eine Frage, die sich an dieser Stelle natürlich aufdrängt, ist, warum die Unberührbaren trotz solch drakonischer Strafmaßnahmen den Rindfleischgenuss fortsetzten. Ambedkar erklärt dies wiederum aus der Beziehung zwischen den damaligen „Broken Men“ und den Siedlern: Die „Broken Men“ hätten aus Mangel an einer eigenen Gefolgschaft unter bitterer Armut gelitten und selbst weder über Land, noch über Rinder verfügt. Damals stellten Rinder angeblich das Hauptnahrungsmittel der Bevölkerung dar, wobei den „Broken Men“ Rinderkadaver als Bezahlung für die Bewachung und Verteidigung des Dorfes zur Verfügung gestellt wurden[61], ein Brauch, der sich in manchen Gegenden Indiens bis heute fortsetzt. Es war also die Abhängigkeit der Unberührbaren von Rindfleisch für ihr physisches Überleben, die sie daran hinderte, der von den Brahmanen aufgestellten Ideologie der Heiligung der Kuh Genüge zu tun und Rindfleisch von ihrem Speiseplan zu streichen.

2. 6 Versuche zur Abschaffung der Unberührbarkeit

Das Leben der Unberührbaren war über Jahrhunderte und ist zum Teil noch immer von extremer Ausgrenzung und Diskriminierung geprägt. So war es ihnen wie oben erwähnt verboten, sich innerhalb des Dorfes niederzulassen, Land zu besitzen, Wasser von den Brunnen der Kasten-Hindus zu schöpfen, die Tempel zu betreten und teilweise sogar dieselben Straßen wie Kasten-Hindus zu benutzen. Der Soziologe G. S. Ghurye berichtet sogar davon, dass Unberührbare ihre Fußspuren verwischen und sich einen Tonbehälter um

[59] Vgl. Ambedkar 1948, The Untouchables, S. 116.
[60] Ambedkar 1948,The Untouchables, S. 125.
[61] Vgl. Ambedkar 1948, The Untouchables, S. 127.

den Hals binden mussten, um durch eventuell auf den Boden tropfenden Speichel niemanden zu verunreinigen. In manchen Regionen Indiens verbot man ihnen sogar, Schuhe zu tragen und Frauen durften ihren Oberkörper nicht bedecken[62].

Angesichts solch unglaublicher Erniedrigungen stellt sich natürlich die Frage, ob die Unberührbaren ihr Schicksal stets widerspruchslos erduldet haben, oder ob sie sich gegen diese grausamen Traditionen zur Wehr setzten. Mendelsohn und Vicziany datieren die erste fundamentale Kritik am Kastenwesen und an der Praxis der Unberührbarkeit bis ins 11. Jahrhundert zur Bhakti-Bewegung zurück. Bhakti bedeutet soviel wie Liebe oder Hingabe an Gott und viele Anhänger dieser Bewegung stammten aus niedrigen oder unberührbaren Kasten. In vielen überlieferten Texten dieser Zeit wird die Vereinnahmung der Religion durch die Brahmanen und die ausschließliche Konzentration auf die autoritativen religiösen Schriften infrage gestellt. Stattdessen wird die Fähigkeit jedes einzelnen Menschen unabhängig von seiner Kastenzugehörigkeit betont, sich durch Hingabe an Gott anzunähern[63].

Die erste große Anti-Kastenbewegung wurde von Jyotirao Phule (1827 – 1890) in Maharashtra gegründet. Er war es auch, der den Begriff „Dalit“ prägte und propagierte. Phule war der Ansicht, dass die Gesellschaft Maharashtras von einer kleinen brahmanischen Elite und einigen anderen hochkastigen Gruppen dominiert werde, die sich ihre religiöse Autorität und ihren Zugang zu westlicher Bildung unter der Kolonialherrschaft zunutze machten, um die Mehrheit der niedrigkastigen Bevölkerung zu unterdrücken. Von dieser Bewegung spaltete sich allmählich die große unberührbare Kaste der Mahars ab und bildete selbst eine einflussreiche politische Bewegung.[64]

In diesem Kapitel sollen jedoch hauptsächlich die divergierenden Ansätze Mahatma Gandhis und Bhimrao Ramji Ambedkars zur Abschaffung der Unberührbarkeit und die Maßnahmen der indischen Regierung zur positiven Diskriminierung diskutiert werden.

Während Mahatma Gandhi durch die von ihm angeführte Unabhängigkeitsbewegung Indiens und seine Methode des gewaltlosen Widerstandes weltweite Berühmtheit erlangte und auch für seinen Einsatz für die Emanzipation der Unberührbaren viel öffentliche Aufmerksamkeit erntete, fielen die Verdienste Ambedkars für die Unberührbaren weitgehend der Vergessenheit anheim.

Ambedkar wurde 1891 in Mhow, einer von den Briten gegründeten Stadt, die zu seinen Lebzeiten ein militärisches Ausbildungslager beherbergte, geboren. Er war das vierzehnte

[62] Vgl. Ghurye, G. S. (2008): Features of the Caste System. In: Gupta, Dipankar (Hrg.): Social Stratification. Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press , S. 42 f.
[63] Vgl. Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 22.
[64] Vgl. Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the Sate in Modern India, S. 93 f.

Kind einer Mahar-Familie, eine Kaste, die zu den Unberührbaren zählt und damals etwa 10 Prozent der Bevölkerung umfasste[65]. Sein Vater hatte, wie viel Unberührbare damals, einen Posten in der Armee inne, was Ambedkar die Möglichkeit eröffnete, die Schule des Militärlagers zu besuchen und ihn weitgehend vor Diskriminierungen durch Kasten-Hindus schützte. Seine hohe Begabung und sein außergewöhnlicher Fleiß befähigten ihn dazu, mit finanzieller Unterstützung des Maharajas Gaekwad von Baroda in die USA und nach London zu reisen, wo er Wirtschaftswissenschaften, Soziologie, Politikwissenschaft und Jus studierte. Obwohl es eine viel praktizierte Policy des Maharaja Gaekwad von Baroda war, Unberührbaren Stipendien zur Verfügung zu stellen[66], hatte vor Ambedkar niemand seinesgleichen einen derartigen Bildungsgrad erreicht. Ambedkar hatte sich schon während seiner Studienzeit intensiv mit dem Thema Kaste und dadurch legitimierte Diskriminierung auseinandergesetzt (Promotionsarbeit an der Columbia University 1913 über „National Dividend of India. A Historic and Analytical Study", Schrift 1916 „Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development[67]") und machte sich ab 1923 nach seiner Rückkehr nach Indien daran, seiner Idee von der Gleichberechtigung aller Kasten durch politische Aktionen Ausdruck zu verschaffen.

Ebenso wie Gandhi ging es ihm zu Beginn hauptsächlich darum, Gleichberechtigung bei der Benützung von Dorfbrunnen und beim Zugang zu Hindutempeln für die Unberührbaren zu erkämpfen. Als Mittel zur Erreichung dieses Zieles schien ihm damals die von Mahatma Gandhi inspirierte politische Strategie von Satyagraha angemessen. Satyagraha bedeutet übersetzt so viel wie „an der Wahrheit festhalten" und ist eine Form des zivilen gewaltlosen Widerstandes[68], der das Ziel hat, den Gegner von der Richtigkeit der eigenen Forderungen zu überzeugen, also sein Gewissen und seine Vernunft anzusprechen. Obwohl Gandhi und Ambedkar anfangs die gleiche Methode verwendeten, kann man aus dem Vergleich ihrer Satyagrahas schon auf ihre völlig unterschiedlichen ideologischen Einstellungen schließen, die ab den 1930er Jahren immer deutlicher zutage traten.

Eine der bekanntesten der von Gandhi durchgeführten Satyagrahas für die Unberührbaren fand in Vaikom statt, einer Kleinstadt im Staat Travancore im heutigen Kerala. Sie begann im Jahre 1924 und zog sich über mehr als zwei Jahre, in denen Gandhi und seine Anhänger die

[65] Vgl. Zelliot Eleanor (2005): From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi: Manohar, S. 155.

[66] Vlg. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 157.

[67] Vgl. Bellwinkel-Schempp, Maren (2002): Die Bedeutung Ambedkars für die Emanzipation der Unberührbaren. Gandhi und Ambedkar, .http://www.dalit.de/details/dsid_ambedkar_ghandiundambedkar.pdf, S. 2.

[68] Vgl. Chakrabarty, Bidyut/Pandey, Rajendra Kumar (2009): Modern Indian Political Thought. Text and Context. Los Angeles (u.a.): Sage Publications, S. 47.

Erlaubnis für Unberührbare einforderten, die Straße, die zum Vaikom Tempel führt, benutzen zu dürfen. Gandhis Rolle dabei beschränkte sich hauptsächlich darauf, an das Mitgefühl der örtlichen Würdenträger zu appellieren und mit ihnen über die Autorität der religiösen Schriften zu diskutieren[69]. Er bewegte sich stets in einem hinduistisch geprägten Bezugssystem und zweifelte selbst nie an der Richtigkeit der in den Veden niedergelegten Sozialordnung, was klar anhand seiner Stellungnahmen in den beiden von ihm herausgegebenen Zeitungen *Young India* und *Harijan* ersichtlich ist[70]. Darin verteidigt er die Einteilung der Bevölkerung in die vier Varnas und die ihnen zugeordneten Berufe, wobei für ihn alle Berufe die gleiche Ehrenhaftigkeit besitzen und keine Basis für Ungleichbehandlung darstellen sollen. Während die Unberührbarkeit für ihn eine Perversion des Hinduismus[71] darstellt, die abgeschafft werden sollte, setzt er sich für die Beibehaltung des Kastenwesens ein, das seiner Meinung nach den Hinduismus über die Jahrhunderte vor der Desintegration bewahrt hat[72]. Gandhi war zutiefst überzeugt von der Reformierbarkeit des Hinduismus und von der Möglichkeit, Kastenhindus die Unmenschlichkeit ihres Umganges mit Unberührbaren begreiflich zu machen. Daher bestand er auch darauf, dass in seinem Ashram in Gujarat alle Mitglieder die sanitären Anlagen selbst reinigen und betonte in vielen seiner Reden, dass er in seinem nächsten Leben, falls er wiedergeboren werden sollte, ein Unberührbarer sein wolle[73]. Eine sehr berühmte Satyagraha Ambedkars war hingegen die von Mahad im Jahre 1927, an der ca. zehntausend Menschen teilnahmen[74]. Der Konfliktpunkt war diesmal ein Wasserspeicher der Stadt, zu dem die Unberührbaren Zugang verlangten. Ambedkar war der erste, der Wasser aus dem Speicher genoss, der danach von Brahmanen mit Kuhdung und Kuhurin rituell gereinigt wurde. Die daran anschließende Konfrontation mit Kastenhindus erregte ihn so stark, dass er vor den Augen aller Anwesenden ein Exemplar des Manusmriti, jenes religiös-autoritativen Textes, der die Existenz der vier Varnas rechtfertigt, verbrannte. Diese Tat symbolisiert gewissermaßen Ambedkars Einstellung zum Hinduismus und steht in fundamentalem Gegensatz zu Gandhis Herangehensweise. Seiner Meinung nach könnte die Unberührbarkeit nur durch die Abschaffung des gesamten Kastenwesens effektiv beseitigt und sämtliche wirtschaftliche und soziale Diskriminierungen überwunden werden[75]. Die massive Kritik, auf die er mit dieser Forderung stieß, überzeugte ihn immer mehr von der

[69] Vlg. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 161.
[70] Vgl. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 154.
[71] Ebd.
[72] Vgl. Chakrabarty/Pandey 2009, Modern Indian Political Thought. Text and Context, S. 90.
[73] Vgl. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 153.
[74] Vgl. Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 101.
[75] Vlg. Bellwinkel-Schempp, Maren (2002): Die Bedeutung Ambedkars für die Emanzipation der Unberührbaren. Gandhi und Ambedkar, http://www.dalit.de/details/dsid_ambedkar_ghandiundambedkar.pdf, S. 2.

Unfähigkeit des Hindusimus, den Unberührbaren einen respektablen Platz in der indischen Gesellschaft zuzugestehen. Daher verlegte er den Fokus seiner Aktivitäten weg vom Kampf um Zugang zu Tempeln, Brunnen und Straßen und bemühte sich verstärkt darum, Unberührbaren durch Stiftungen, Stipendien und eigene Studentenheime den Zugang zur Bildung zu erleichtern und sie politisch zu organisieren. Aufgrund der internen Zersplitterung der Unberührbaren blieb allerdings allen dreien seiner Parteigründungen, der Independent Labour Party, der Scheduled Castes Federation und der Republican Party of India wenig Erfolg beschieden. Die Enttäuschung seiner Hoffnung, dass Unberührbare innerhalb des Hinduismus Gleichberechtigung erreichen könnten, veranlasste ihn schließlich dazu, 1956 zum Buddhismus überzutreten, ein Schritt, den ca. vier Millionen Unberührbare nachahmten[76].

Ein weiteres Zeugnis der unterschiedlichen Sichtweisen Ambedkars und Gandhis bezüglich Unberührbarkeit ist ihre Haltung bei der zweiten Round Table Conference 1931 in London, in der es um die Repräsentation von Unberührbaren in den legislativen Körperschaften ging[77]. Während Ambedkar dafür plädierte, separate Elektorate für die Unberührbaren einzurichten, wie sie bereits für die Minderheiten der Muslime, Christen, Sikhs und Anglo-Inder existierten, wehrte sich Gandhi vehement dagegen. Separate Elektorate für Unberührbare würden effektiv eine Spaltung unter den Hindus hervorrufen und die nationale Einheit gefährden, die im Kampf für die Unabhängigkeit dringend erforderlich war[78]. Die Entscheidung der Briten, Ambedkars Vorschlag stattzugeben, veranlasste Gandhi dazu, aus Protest in einen Hungerstreik zu treten, was Ambedkar angesichts des sich rapide verschlechternden Gesundheitszustandes Ganhdis zum Einlenken zwang. Das Ergebnis dieses zwischen den beiden ausgehandelten Kompromisses in Form des Poona-Paktes von 1935 sieht reservierte Parlamentssitze für Unberührbare proportional zu ihrem Bevölkerungsanteil vor, die jedoch von allen Wählerinnen und Wählern des jeweiligen Wahlkreises gewählt werden müssen.

Diese Regelung wurde zusammen mit der formalen Abschaffung der Unberührbarkeit und diesbezüglicher Diskriminierungen in der Verfassung des unabhängigen Indien verankert, wobei Ambedkar als erster Justizminister im Kabinett von Jawaharlal Nehru und Vorsitzender des Constitution Drafting Commitee maßgeblich an deren Formulierung beteiligt war. Heute sind gemäß ihres Bevölkerungsanteils 15% der Parlamentssitze in den Bundesstaaten und in der Union für Unberührbare reserviert. Weiters stehen ihnen 15% der Arbeitsplätze im

[76] Vgl. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 173.
[77] Vgl. Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 104.
[78] Vgl. Zelliot 2005, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement, S. 167.

öffentlichen Bereich zu, was für den Einzelnen in ökonomischer Hinsicht eine enorme Besserstellung bedeutet, denn

> […] for great tracts of Indian society a government job is the greatest imaginable good. […] For Untouchables, with their centuries-old heritage of poverty and subordination, the idea of reputable, well-paid and secure employment by the state was beyond imagination until the advent of an inflexible quota of employment[79].

Der dritte Bereich, in dem die Reservierungspolitik zur Anwendung kommt, sind staatliche Bildungsinstitutionen, in denen wiederum 15% der Studien- und Heimplätze sowie der Stipendien für Unberührbare vorgesehen sind. Den Stammesangehörigen wurden mit der Unabhängigkeit dieselben Bevorzugungen bei Parlamentssitzen, im öffentlichen Dienst und im Bildungssektor mit einem Anteil von 7,5% gewährt.

Einer großen Gruppe marginalisierter Menschen bleiben die Vorteile der Quotenregelung allerdings verwehrt: Jene Unberührbare (und deren Nachkommen), die vor der Unabhängigkeit in der Hoffnung, das Stigma der Unberührbarkeit durch Konversion abstreifen zu können, zu einer anderen Religion konvertierten, genossen dadurch nicht zwangsläufig ein höheres Ansehen und bessere ökonomische Bedingungen, aber verloren permanent den Anspruch auf die Vorteile der positiven Diskriminierung.

Ob diese Quotenregelung tatsächlich dazu geeignet ist, das kollektive Schicksal von Armut und Unterordnung der Unberührbaren ins Positive zu transformieren, darf bezweifelt werden. Denn die begehrten reservierten Arbeitsplätze kommen, wie Mendelsohn erhoben hat, nur ca. 2 Prozent der Unberührbaren Indiens zugute[80], wobei der Großteil wiederum in gering qualifizierten Posten beschäftigt wird[81]. Die an Studenten ausbezahlten Stipendien hingegen werden häufig verspätet ausbezahlt, wobei bei der administrativen Abwicklung eine beträchtliche Summe davon in den Taschen korrupter Mittelmänner verschwindet.[82] Daher kann diese finanzielle Unterstützung meist nur von jenen Unberührbaren effektiv genutzt werden, die nicht zu den Ärmsten der Armen zählen, sondern bereits über ein gewisses Startkapital verfügen. Bemerkenswert ist außerdem, dass die Lebenshaltungskosten in Indien seit der Unabhängigkeit um ein Vielfaches gestiegen sind, während die Summe der jährlich ausbezahlten Stipendien konstant blieb[83].

[79] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 133.
[80] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 138.
[81] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 134.
[82] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 144.
[83] Ebd.

Während die Mehrzahl der Unberührbaren immer noch in bitterer Armut lebt und als landlose Tagelöhner oder als ungelernte Hilfsarbeiter in gering bezahlten Jobs ihr Dasein fristet, ist es dennoch einigen von ihnen durch die staatliche Praxis der positiven Diskriminierung gelungen, höchste Ämter zu bekleiden und sich für das Wohlergehen ihrer Leidensgenossen einzusetzen. Als Beispiel sei Kocheril Raman Narayanan genannt, der von 1997 bis 2002 als erster Unberührbarer das Amt des Präsidenten Indiens bekleidete. Weitere Beispiele sind Jagjivan Ram, der von 1970 bis 1974 und von 1977 bis 1978 Verteidigungsminister war sowie Mayawati, die derzeit Chief Minister von Uttar Pradesh, dem bevölkerungsreichsten Bundesstaat Indiens, ist.

2. 7 Unberührbare und OBCs am Beispiel von Uttar Pradesh

Bevor die politische Bedeutung der Kastenzugehörigkeit am Beispiel der Unberührbaren und OBCs in Uttar Pradesh analysiert wird, muss zunächst der Begriff der OBCs geklärt werden. OBC steht für Other Backward Castes und bezeichnet Kasten, die aufgrund ihres sozialen oder ökonomischen Status oder aufgrund ihres Bildungsstandes als rückständig zu bezeichnen sind[84]. In der Geschichte des unabhängigen Indien wurde mehrmals versucht, meist mit Blick auf diese große potentielle Wählergruppe, für sie ebenfalls eine Quotenregelung zu erreichen. Der erste Versuch hierzu wurde 1953 mit der Backward Classes Commission unter dem Vorsitz des Sozialreformers Kaka Kalelkar, eines langjährigen Weggefährten Gandhis, gestartet[85]. Diese Kommission hatte zunächst die Aufgabe, Kriterien für die Rückständigkeit zu definieren und anhand dieser alle rückständigen Kasten Indiens zu identifizieren. Zwei Jahre später wurde der Regierung eine Liste mit 2399 OBCs ausgehändigt, die insgesamt ca. 32% der damaligen Bevölkerung ausmachten. Die Regierung lies den Bericht allerdings mit der Begründung in den Schubladen verschwinden, dass „the recognition of the specified castes as backward may serve to maintain and even perpetuate the existing distinction on the basis of caste[86].“ Außerdem würde der Bericht den Großteil der Bevölkerung als rückständig

[84] Vgl. Jaffrelot, Christophe (2003): India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India. London: Hurst&Co Publishers, S. 221.
[85] Ebd.
[86] Memorandum on the report oft he Backward Classes Commission, Delhi: Ministry of Home Affairs, S. 2 zit nach Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 227.

klassifizieren und sei daher „useless and only reminded Indians that their country was backward[87].“

Das Thema gelangte erst mit der Ernennung einer zweiten Backward Classes Commission unter dem Vorsitz des Parlamentsabgeordneten Bindheshwari Prasad Mandal im Jahre 1979 wieder auf die politische Agenda[88]. Mandal erweiterte die Liste Kalelkars noch beträchtlich und schätze 3743 Kasten oder 54% der indischen Bevölkerung als rückständig ein. Da der Oberste Gerichtshof inzwischen festgelegt hatte, dass die Reservierungspolitik 50% der verfügbaren Sitze im Parlament oder Posten im öffentlichen Dienst nicht überschreiten darf, empfahl die zweite Kommission, den OBCs künftig jeweils eine Quote von 27% einzuräumen, was zusammen mit den 15% für Unberührbare und 7,5% für Stammesangehörige den Rahmen des gesetzlich Möglichen voll ausschöpfte. Auch dieser Bericht wurde für 10 Jahre zu den Akten gelegt, bis sich schließlich Premierminister Vishwanath Pratap Singh 1990 entschloss, die Empfehlungen umzusetzen. Die Folge davon waren landesweite gewaltsame Massenproteste vor allem von höherkastigen Jugendlichen, die um ihre Zukunftschancen bangten. Ein weiterer Kritikpunkt war die immer noch ungelöste Frage, nach welchen Kriterien die Rückständigkeit gemessen werden sollte, um die richtige Zielgruppe zu erreichen. Denn die Kaste einer Person ist zwar in vielen Fällen, aber nicht immer ident mit seiner/ihrer Klassenzugehörigkeit. Außerdem hat laut Agrawal die „Betonung der Kaste dazu geführt, dass die Beseitigung der zahlreichen anderen Ausgrenzungsmechanismen auf die lange Bank geschoben wurde[89].“ Noch mehr Widerstand regte sich nach der Ausweitung der anfangs nur auf Parlamentssitze und den öffentlichen Dienst beschränkten Quotenregelung für OBCs auf das Bildungssystem im Jahr 2006. Viele junge gebildete Menschen aus wohlhabenden Familien beneiden die OBCs inzwischen nicht mehr um ihre Stellen im öffentlichen Dienst, da aufgrund der florierenden Wirtschaft mittlerweile auch der private Sektor ein attraktives Betätigungsfeld wurde[90]. Voraussetzung für einen lukrativen Posten in der Privatwirtschaft ist jedoch ebenfalls ein abgeschlossenes Studium.

Inwieweit nun Unberührbare und OBCs sich inzwischen von ihrem Status als „vote banks“ für die von den höheren Kasten beherrschen Großparteien zu einer eigenen politischen Kraft

[87] Ebd.

[88] Vgl. Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 209.

[89] Agrawal, Purushottam (2010): Jeder Kaste ihre Schublade. In: Le Monde Diplomatique: Indien. Die barfüßige Großmacht, 7/2010, S.12.

[90] Vgl. Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 211.

entwickelt haben, soll nun anhand der Bahujan Samaj Party (BSP) in Uttar Pradesh erläutert werden. Die BSP wurde 1984 von Kanshi Ram gegründet. Ram stammt aus einer Familie von Chamars (der größten unberührbaren Kaste Indiens) aus dem Punjab, die in der Hoffnung auf egalitäre Behandlung seitens der höherkastigen Hindus zum Sikhismus konvertiert war[91]. Er gehörte zu den wenigen Glücklichen, die von der indischen Reservierungspolitik profitierten und erhielt einen Studienplatz sowie anschließend eine Stelle als Chemiker in einer staatlichen Munitionsfabrik. Durch die Lektüre der Schriften Ambedkars und Jyotirau Phules gelangte er zur Ansicht, dass nur die politische Organisation der Unberührbaren zu einer Verbesserung ihrer Lage beitragen könne. Daher gründete er zunächst in der 1970er Jahren Berufsvereinigungen von Angestellten im öffentlichen Dienst, denen wie ihm die Quotenregelung zugute gekommen war. Die All-India Backward and Minority Employees Federation und die Dalit Shoshit Samaj Sangharsh Samiti (Organisation zum Kampf für die Dalits und Unterdrückten) dienten zunächst dazu, die Eliten mit dem Gedankengut Ambedkars vertraut zu machen und sie für sich zu gewinnen[92]. Mit der Gründung der BSP 1984 wollte er seine Anhängerschaft auf die meist ungebildete und mit wenig politischem Bewusstsein ausgestattete Landbevölkerung ausweiten. Die Bahujan Samaj (Mehrheit der Bevölkerung) definierte er in Opposition zu den zweimalgeborenen Kasten und verlieh ihnen, um das Mobilisierungspotential zu erhöhen, zusätzlich eine ethnische Identität.

> The bahujan samaj accounts for 85% of the votes. It is a shame that the foreign Aryans constituting 15% are ruling over the 85% […] The Aryans have exploited us. An Aryan ruler can never work for our betterment. […] When our ancestors from the bahujan samaj were ruling over his country, India was known world wide for its prosperity. The bahujan samaj can rule this country even today[93].

Obwohl der Fokus seiner Ideologie auf die Emanzipation der Unberührbaren gerichtet blieb, wollte Ram mit der BSP auch die Interessen der Stammesbevölkerung, der OBCs und der Muslime repräsentieren[94]. Zunächst feierte die Partei nur mäßige Wahlerfolge, bis Ram in Mayawati eine charismatische Politikerin fand, die es mit ihrer aggressiven Rhetorik verstand, die Massen zu mobilisieren. Mayawati gehört ebenfalls der Kaste der Chamar, der größten unberührbaren Kaste Indiens, an, die zugleich die bevölkerungsreichste Kaste des Bundesstaates Uttar Pradesh ist. Im Jahr 1993 gelang es der BSP erstmals, eine Koalitionsregierung mit der Samajwadi Party (SP) mit Mulayam Singh (SP) als Chief

[91] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 388.
[92] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 393.
[93] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 390.
[94] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 408.

Minister in Uttar Pradesh zu bilden, dessen Partei ebenfalls hauptsächlich die OBCs umwirbt. Diese Koalition sollte jedoch nicht von langer Dauer sein:

> This was by no means a „natural" alliance, since the two communities had engaged in perennial and sometimes violent conflict in the villages. Indeed the Yadavs (eine Kaste, die von der (SP) vertreten wird - eigene Anmerkung) had frequently captured voting booths in eastern UP and prevented the Chamars from voting[95].

Was die Koalition schließlich 1995 endgültig zu Fall brachte, war erstens die rasante Zunahme von Gewalt gegen Unberührbare seitens der Yadav, gegen die Mulayam Singh angeblich absichtlich nichts unternahm und seine Praxis, Parteifunktionäre der BSP durch attraktive Anreize fortwährend zum Überlaufen zu seiner eigenen Partei zu bewegen[96].
Um weiterhin an der Macht zu bleiben, ging die BSP nun eine Koalition mit der BJP ein, die als eine von hohen Kasten dominierte hindu-nationalistische Partei in vielerlei Hinsicht die Antithese alles dessen darstellte, wofür die BSP stand. Mayawati, die in dieser Regierung den Posten des Chief Minister innehatte, demonstrierte sehr deutlich, dass es sich bei ihrem Regierungsprogramm nicht nur um leere Worte handelte, indem sie die Zahl der Unberührbaren in der Verwaltung drastisch erhöhte, ihren persönlichen Beraterstab ausschließlich aus den Reihen der Unberührbaren rekrutierte[97] und mit großem Elan gegen Beamte vorging, die das Anti-Diskriminierungsgesetz missachteten.

> Quite deliberately she created a climate of fear in order to motivate officials to work to her agenda. She dealt particularly severely with officials judged to have failed to protect the most vulnerable people in a particular District, the Dallits above all. […] And a number of commentators both within the administration and outside believed that Mayawati had administered a powerful and long overdue lesson to bureaucrats that their place was as servant, not master, of the people.[98]

Außerdem weitete sie das Ambedkar Village Scheme, mit dem in sozioökonomisch besonders rückständigen Dörfern mit einem Bevölkerungsanteil von Unberührbaren von mindestens 50% Infrastrukturprojekte realisiert und Finanzmittel zugewiesen werden, auf alle Dörfer mit mindestens 30% unberührbaren Bewohnern aus[99]. Weitere bemerkenswerte Maßnahmen Mayawatis zur Emanzipation der Unberührbaren waren das Aufstellen von ca. 15000 Ambedkar-Statuen in Uttar Pradesh, um an Ambedkars bis dahin in Indien wenig gewürdigte

[95] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 226.
[96] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 411.
[97] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 228.
[98] Mendelsohn/Vicziany 1998, The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India, S. 229.

[99] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 414.

Leistungen zu erinnern und die im Vergleich zu anderen Bundesstaaten sehr strikte Implementation des SC/ST Prevention of Atrocities Act[100]. Mayawati ließ jede Person, die in Verdacht stand, Gewalt gegen Unberührbare angewendet zu haben, für die Dauer der polizeilichen Ermittlungen verhaften und stattete mittellose Unberührbare mit 6000 Rupien aus, damit sie die Kosten eines Gerichtsprozesses bestreiten konnten. Die Koalition mit der BJP scheiterte unter anderem deswegen, weil vereinbart worden war, dass in der zweiten Halbzeit der Legislaturperiode ein Vertreter der BJP das Amt des Chief Minister übernehmen sollte, und dieser ihre radikale Auslegung des SC/ST Prevention of Atrocities Act nicht teilte[101].

Die Popularität Mayawatis und der BSP ist seither steil angestiegen. Seit den Wahlen 2007 in Uttar Pradesh, bei denen die Partei die absolute Mehrheit erreichte, amtiert Mayawati als Chief Minister. Die BSP versucht zunehmend auch, den Anspruch auf nationale Bedeutung anzumelden. Mit derzeit 21 von insgesamt 543 Sitzen in der Lokh Sabha[102] (Abgeordnetenhaus), 20 davon aus Uttar Pradesh sowie einem aus Madhya Pradesh, ist die BSP von diesem Ziel jedoch noch weit entfernt. Rothermund prognostiziert allerdings

> Einst war dieses Bundesland eine Hochburg der Kongresspartei. Von den zehn Premierministern, die Indien von 1947 bis 2004 regierten, hatten sechs ihre Heimatwahlkreise in Uttar Pradesh. Parteien, die in diesem Staat erfolgreich sind, erlangen unweigerlich eine nationale Bedeutung, selbst wenn sie zunächst kaum Erfolg außerhalb dieses Bundeslandes haben[103].

Das Beispiel der BSP zeigt jedenfalls deutlich, dass die Unberührbaren und OBCs, nicht zuletzt durch die staatliche Reservierungspolitik ein gewisses Maß an Emanzipation erreicht haben und zunehmend auch von politischen Parteien als Wählerschaft ernst genommen werden müssen.

[100] Vgl. Jaffrelot 2003, India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India, S. 419.
[101] Ebd.
[102] http://164.100.47.132/LssNew/Members/Partydetail.aspx?party_code=26,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[103] Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 217.

3 Hindu-Nationalismus als Bedrohung des demokratischen und säkularen Grundkonsenses in der indischen Politik

3. 1 Entstehungsgeschichte des Hindu-Nationalismus

Die Wurzeln des Hindu-Muslim-Konfliktes, der in weiterer Folge zur Entstehung des Hindu-Nationalismus führte, werden in der britischen Kolonialzeit im 19. Jh. verortet[104]. Zwar kam es auch während der Herrschaft der Mogulkaiser im 16. und 17. Jh. zu religiös motivierten Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen –vor allem die systematische Zerstörung von Hindutempeln unter dem Mogulherrscher Aurangzeb und unter Tipu Sultan sind hier zu nennen-, allerdings blieb ihr Ausmaß beschränkt und sie basierten nicht auf einem gemeinschaftlichen religiösen Bewusstsein.
Was die Unruhen in der britischen Kolonialzeit wesentlich von ihren Vorläufern während der islamischen Herrschaft unterschied, war die starke Präsenz sogenannter

> ‚kommunalistischer Unternehmer', die es verstanden, sozioökonomische Ungleichheiten, traditionelle Vorurteile und/oder lokale Probleme als religiösen Gegensatz zu interpretieren und für ihre politischen Ziele zu instrumentalisieren[105].

Der Begriff „Kommunalismus" leitet sich vom englischen Wort „community" ab und bezeichnet im indischen Kontext „ein an ethnischen religiösen und/oder kulturellen Werten orientiertes Verhalten[106]". Dabei besteht eine höhere Gefolgschaft und ein stärkeres Loyalitätsgefühl zur jeweiligen eigenen ethnischen oder religiösen Gruppe, was zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit anderen Elementen der Gesellschaft führen kann. Kommunalistische Konflikte entflammten im 19. Jh. vor allem rund um Fragen des religiösen Ritus. Eine besondere Rolle nahm hierbei der Schutz der Kuh, des heiligen Tieres der Hindus, ein. Swami Dayananda Saraswati (1824–1883), der Gründer der religiösen Reformbewegung „Arya Samaj", auf den in einem späteren Kapitel noch ausführlicher eingegangen wird, initiierte im Jahre 1882 das sogenannte „Cow Protection Movement". Anfangs durch

[104] Vgl. Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 182.
[105] Ebd.
[106] Nohlen, Dieter (2006): Kommunalismus. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hrg.): Lexikon der Politikwissenschaft Bd. 1, A-M. Theorien, Methoden, Begriffe. Dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage 2005 München: C. H. Beck, S. 445.

friedlichen Protest, später auch durch gewaltsamen Aktionismus, sollte ein gesetzliches Verbot der Kuhschlachtung durchgesetzt werden, wobei die kuhtötenden Moslems zunehmend gezielt als Feindbild aufgebaut wurden[107]. Bemerkenswert daran ist laut Six, dass es erstmals gelang, sowohl die Stadtbevölkerung als auch breite Teile der Landbevölkerung Indiens für diese Vorhaben zu gewinnen und Hindus mit unterschiedlichster Kastenzugehörigkeit auf einen gemeinsamen Feind einzuschwören. Dadurch wurde erstmals eine Gruppenidentität auf Basis des Hinduismus konstruiert, eine Taktik, die von späteren hindu-nationalen Bewegungen immer wieder imitiert wurde. Für Moslems war es allerdings undenkbar, auf die Kuhschlachtung zu verzichten, da die Kuh für sie eines der bevorzugten Opfertiere darstellte und das „Cow Protection Movement" somit ihre eigenen religiösen Traditionen angriff. Sie konterten die versuchte Bevormundung durch Hindus daher des Öfteren damit, dass sie Teile toter Rinder in Hindutempel warfen[108]. Obwohl dem „Cow Protection Movement" im 19. Jh. kein Erfolg beschieden war, war das Thema noch über Jahrzehnte Anlass für blutige Auseinandersetzungen. Noch nach der Unabhängigkeit wurde es von der radikalen hindu-nationalen Organisation Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) forciert, die erfolglos versuchte, durch eine ca. 81000 Dörfer umfassende Protestbewegung und durch das Sammeln von 17 Millionen Unterschriften ein verfassungsmäßiges Verbot des Kuhschlachtens zu erreichen[109].

Einen weiteren Anlass für gegenseitige Anfeindungen bildete die Musik bei hinduistischen Prozessionen. Während Muslime musikalische Darbietungen generell ablehnten, weil sie dies als Störung ihres Gebetes empfanden, provozierten Hindus ihre Mitbürger, indem sie bei Prozessionen genau vor der Moschee anhielten und besonders laut musizierten[110].

Ein anschauliches Beispiel für einen „kommunalistischen Unternehmer" ist Bal Gangadhar Tilak (1856 – 1920), ein Kongresspolitiker, der dem radikal-revolutionär nationalistischen Flügel der Partei zuzurechnen ist. Im Gegensatz zur gemäßigten Fraktion des Indian National Congress, die Nationbuilding mithilfe der britischen Modernisierungspolitik betreiben wollte, war Tilak der Meinung, dass die indische Nation schon seit der vedischen Zeit bestünde und lediglich von der Fremdherrschaft befreit werden müsse[111]. Aus der Tatsache, dass Muslime ebenfalls für mehrere Jahrhunderte eine Fremdherrschaft in Indien aufrecht erhielten und er

[107] Vgl. Six, Clemens (2004): "Hinduise all Politics & Militarize Hindudom!!". Fundamentalismen im Hinduismus. In: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hrg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck, Wien (u.a.): Studienverlag, S. 258.
[108] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens, S. 183.
[109] Vgl. Six 2004, „Hinduise all Politics & Militarize Hindudom!!", S. 259.
[110] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens, S. 183.
[111] Vgl. Delfs, Tobias (2008): Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus: Vergleich, Transfer- und Beziehungsgeschichte. Hamburg: EB-Verlag, S.48.

sie offensichtlich immer noch als ausländische Eroberer wahrnahm, erklärt sich seine neben der anti-britischen ebenfalls vorhandene anti-muslimische Einstellung, die im Laufe seines Lebens immer dominanter wurde. Tilak war bekannt für seine Strategie, religiöse Feste in politische Veranstaltungen umzudeuten. So belebte der den Ganapati-Kult wieder, ein Fest, das dem in der Bevölkerung überaus populären Hindugott Ganesha gewidmet ist, und sorgte dafür, dass die dabei rezitierten Texte und Lieder einen zunehmend anti-muslimischen Charakter annahmen. Des Weiteren wurde die Route der Prozession so verändert, dass sie nun an einer Moschee vorbeiführte, was den Hindus reichlich Gelegenheit bot, Muslime durch laute Musik zu reizen. Außerdem wurde das Fest auf seine Anweisung hin zeitlich verschoben, sodass es nun mit dem islamischen Moharram-Fest zusammenfiel, das traditionell von Hindus und Muslimen gemeinsam begangen wurde[112]. Es kam daraufhin in ganz Maharashtra zu gewaltsamen Ausschreitungen, bei denen hunderte Menschen ums Leben kamen und viele religiöse Bauwerke demoliert wurden.

Ein zweites Fest, das Tilak popularisierte, war ein Tag zur Verehrung von Shivaji (1627-1680), dem Begründer des Marathenreiches, der durch seinen Heldenmut und seine überlegene Kriegsstrategie die Ausweitung des Mogulreiches unter Aurangzeb auf den Süden Indiens verhindern konnte. Shivaji gilt in hindu-nationalen Kreisen, vor allem in der RSS, als Ikone des Widerstandes gegen die islamische Okkupationsmacht, wobei die historischen Fakten damals wie heute sehr selektiv und völlig verdreht präsentiert werden.

> Dass Shivajis Gefolge in Teilen auch aus Muslimen bestand, wird genauso geflissentlich unterschlagen wie die Tatsache, dass etwas Aurangzebs wichtigster General, der noch dazu den Mahratten [Shivaji – eigene Anmerkung] gefangen genommen hatte, ein Hindu war[113].

Ein wesentlicher, nicht zu unterschätzender Faktor, der die Entstehung des Hindu-Nationalismus im Kontext der britischen Kolonialzeit verständlicher macht, ist die administrative Erfassung der indischen Bevölkerung durch den im Zehnjahres-Rhythmus durchgeführten Zensus. Die Kategorie „Religion“, die schon 1872, bei der ersten Volkszählung, eingeführt wurde, „instilled a geographical and demographic consciousness among people belonging to different religious communities“[114]. Durch die Volkszählung wurde erstmals eine Vorstellung von den Größenverhältnissen der verschiedenen

[112] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 49.
[113] Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 50.
[114] Rauf, Taha Abdul (2011): Violence Inflicted on Muslims: Direct, Cultural and Structural. In: Economic & Political Weekly, Bd. 47, Nr. 23, S. 70.

Religionsgemeinschaften geschaffen, was wiederum zu einer numerischen Konkurrenz zwischen ihnen führte, da sich ein leichtes Schwinden der Hindubevölkerung und parallel dazu ein leichter Anstieg bei der muslimischen Bevölkerung abzeichnete.

Die Einführung von getrennten Elektoraten für Muslime als religiöse Minderheit im Zuge der Morley-Minto-Reformen im Jahre 1909 sorgte dafür, dass der demographische Rückgang nun auch als politische Schwächung interpretiert wurde und heizte die kommunalistisch aufgeladene Atmosphäre weiter an[115]. Dieses Gefühl der Bedrohung wurde natürlich sofort von radikalen Hindu-Nationalisten politisch verwertet, was sich in Publikationen wie „Hindu Sanghatan: Saviour of a Dying Race" (1924) von Swami Shraddhananda oder „Hindus: A Dying Race" (1909) von U.N. Mukherjee widerspiegelt. Letzterer malte später sogar das Horrorszenario eines möglichen Aussterbens der Hindus innerhalb der nächsten 430 Jahre an die Wand[116].

Die „demographische Bedrohung" war einerseits der höheren Geburtenrate der muslimischen Bevölkerung geschuldet, die auch heute noch häufig von RSS und BJP-Funktionären als Argument für ihre Anti-Muslim-Politik herangezogen wird, andererseits war sie die Folge jahrhundertelanger Missions- und Konversionsbemühungen seitens der Christen und Muslime. Diese waren nicht zuletzt auch deshalb so erfolgreich, weil sie sich auch in sozialen Belangen wie bei der Bereitstellung von Nahrung, Infrastruktur und Bildungseinrichtung engagierten und so eine erhebliche Anziehungskraft auf unterdrückte niedrigere Kasten und Stämme ausübten. Die Entstehung hinduistischer religiöser Reformbewegungen wie des „Brahmo Samaj" (Gesellschaft der Verehrer Brahmans) 1828, des „Arya Samaj" (Gesellschaft der Arier) 1875 oder der „Ramakrishna Mission" (Ramakrishna = Name eines heiligen aus Bengalen) 1897 sind unter anderem auch als Maßnahmen gegen die christliche Missionstätigkeit zu bewerten. Um vor allem unter den benachteiligten Gruppen der indischen Gesellschaft an Attraktivität zu gewinnen, setzten sich diese Organisationen für eine Aufweichung des strengen Kastensystems, für ein Verbot der Kinderehe und der Witwenverbrennung und für die Erlaubnis der Wiederverheiratung von Witwen ein[117]. Gleichzeitig entstand ein Bewusstsein für die organisatorischen Schwächen des Hinduismus im Vergleich zu den monotheistischen Buchreligionen, des Christentums und des Islam, und man begann gezielt, erfolgversprechende Praktiken dieser Religionen für den Hinduismus zu übernehmen. Erklärtes Ziel war es,

[115] Vgl. Ebd.
[116] Vgl. Ebd.
[117] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 45.

> aus den verschwimmenden und sehr willkürlichen, keinesfalls eindeutigen Grenzen der Hindu-Religion klare, überzeugende und daher auch exekutierbare Außengrenzen der Hindu-Nation zu gewinnen, die im Hinblick auf die Konfrontation mit anderen Religionen tauglich und ebenso handlungsleitend sein konnten[118].

Es ging also darum, durch Imitation altbewährter Praktiken für den Hinduismus die Geschlossenheit und Eindeutigkeit herzustellen, die im Christentum und im Islam bereits über Jahrhunderte existierte. Zentral hierbei war die Einführung des öffentlichen Predigens[119] und Ansätze einer Kanonbildung, bei der ausgewählten Texten wie dem Gayatri Mantra oder der Bhagavatgita sowie bestimmten Gottheiten wie Rama, Krishna, Shiva oder Vishnu von nun an eine herausragende Bedeutung beigemessen wurde[120]. Außerdem wurde vom Arya Samaj ein Verhaltenskodex für Hindus propagiert, in dem das Gebet bei Sonnenauf- und Sonnenuntergang, die Abstinenz von Alkohol und der Schutz der Heiligtümer vor allen Feinden als elementare Grundlage für die Identität als Hindu festgeschrieben wurden[121].
Eine weitere grundlegende Innovation im Hinduismus stellte die Shuddhi-Bewegung dar, die etwa seit den 1880er Jahren in Indien aktiv war, um zum Christentum oder zum Islam übergetretene Hindus zu rekonvertieren. Der Begriff „shuddhi" stammt aus dem Sanskrit und bedeutet so viel wie „Reinheit", „Heiligkeit" oder „Helligkeit"[122]. Aus diesen Übersetzungen erschließt sich schon die religiös-rituelle Konnotation dieses Begriffes. Die vom Arya Samaj ersonnenen Konversionsrituale der Shuddhi-Bewegung zielen also darauf ab, einen ursprünglichen Zustand der Reinheit wiederherzustellen. Das Reinigungsritual umfasste je nach Schwere und Tragweite des Kontaktes zu Christen oder Muslimen, vom bloß alltäglichen Umgang miteinander bis zur Konversion, Maßnahmen wie das Schneiden der Haare, Rasur und umfangreiche Bäder[123], tausendfaches Rezitieren vedischer Mantras oder bestimmter Gottesnamen und das Konsumieren aller fünf Produkte der Kuh[124] (Milch, Butter, Butterschmalz, Kuhdung und Kuhurin). Der militante Charakter der Bewegung offenbarte sich vor allem während der 1920er Jahre vor dem Hintergrund hochgespielter Meldungen, wonach in Malabar (heutiges Kerala) tausende Hindus zwangsweise zum Islam konvertiert

[118] Six, Clemens (2006): Hindi-Hindu-Hindustan. Politik und Religion im modernen Indien. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 89.
[119] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 46.
[120] Vgl. Six, 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 88.
[121] Vgl. Ebd.
[122] Vgl. Six, 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 75.
[123] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 81.
[124] Vgl. Six, 2004, „Hinduise all Politics & Militarize Hindudom!!", S. 261.

und zahlreiche Hindu-Frauen entführt und von Moslems vergewaltigt worden wären[125]. Die aggressiven Rekonversionsbemühungen und vor allem die spätere Praxis der Konvertierung von Christen und Muslimen zum Hinduismus[126] waren von einer kämpferischen Hetze gegen Muslime begleitet und gingen mit massiven Gewaltausbrüchen einher, die die Kolonialverwaltung vor große Herausforderungen zur Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung stellten[127].

3. 2 Ideologische Vordenker des Hindu-Nationalismus

Die Liste an Persönlichkeiten, die als ideologische Vordenker des Hindu-Nationalismus angeführt werden könnten, ist lang. Exemplarisch seien hier nur die prominentesten von ihnen, wie Swami Dayananda Saraswati, Swami Vivekananda, Bal Gangadhar Tilak, Vinayak Damodar Savarkar, Sita Ram Goel, Keshav Baliram Hedgewar und Madhav Sadashiv Golwalkar genannt. In dieser Arbeit werden aus Platzgründen jedoch nur drei Persönlichkeiten vorgestellt, nämlich Swami Dayananda Saraswati, Vinayak Damodar Savarkar und Madhav Sadashiv Golwalkar.

Swami Dayananda Saraswati (1824 – 1883), der Gründer der bereits erwähnten religiösen Reformbewegung „Arya Samaj“, stammte aus einer brahmanischen Familie aus Gujarat, die als streng religiöse Shiva-Verehrer galten. Auf der Suche nach spiritueller Erleuchtung – er wanderte fünfzehn Jahre lang als Bettelmönch durch Indien - begegnete er Swami Vrijananda aus Mathura, einem angesehenen Grammatiker und in den vedischen Schriften Gelehrten, welcher ihn auf die gegenwärtige Degeneration des Hinduismus aufmerksam machte. Von ihm erlangte er seine in allen seinen Schriften präsente unerschütterliche Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Veden, die seiner Meinung nach den Hinduismus wieder zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückführen könnten[128]. Weiters versuchte er, den Absolutheitsanspruch der Veden argumentativ auch gegen das Christentum und den Islam zu verteidigen, wobei er eine sehr polemische und provokante Ausdrucksweise pflegte.

[125] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 73 f.
[126] Vgl. Kuruvachira, Jose (2006): Hindu Nationalists of Modern India. A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva. Jaipur, New Delhi (u.a.): Rawat Publications, S. 26.
[127] Vgl. Six 2004, „Hinduise all Politics & Militarize Hindudom!!“, S. 261.
[128] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 8.

Bezüglich des Islam meinte er etwa, der Koran sei „full of errors, distortions and contains all untruth, end even the little truth it contains is distorted[129]" oder "the Quoran, the Quoranic God and the Moslems are full of bigotry and ignorance.[130]" Für das Christentum hingegen fand er folgende Worte: "Had Jesus got even a little education, he should not have said such nonsense. The presence of Jesus was a great thing in a country of uneducated savages[131]." Sein missionarischer Eifer, den er in der Shuddhi-Bewegung voll auslebte, und sein offensichtliches Desinteresse an religiöser Pluralität in Indien, kommen unter anderem in folgendem Zitat zum Ausdruck:

> We pray the Lord [sic] that by his grace and the effort of men one day all these religions may disappear, and that in the midst of all people may be established the one true religion which throughout the tradition has been preserved by the Aryans[132].

Außerdem war er der Meinung, dass die Prosperität eines Lands vom Fleiß seiner Bewohner abhinge, die vedische Literatur zu studieren, dass die Veden also ein Heilsversprechen für alle Menschen beinhalten, und bezeichnete Christentum und Islam als fremde Religionen[133].
Die ideologische Verwandtschaft zwischen Saraswati und dem heutigen Hindu-Nationalismus ergibt sich aus dem ihnen gemeinsamen Überlegenheitsanspruch des Hinduismus vor allen anderen Religionen, der Propagierung von Hindutraditionen als Basis der Nation und der damit einhergehenden Ausgrenzung von Christen und Muslimen als Fremdlinge. Schon bei Saraswati findet sich eine gewisse Tendenz, religiösen Minderheiten die vedischen Texte aufzudrängen und „to prest the Vedic civilisation as the foundation not only of Indian civilisation but also of the world civilisation[134]", eine Ideologie, die unter der von der BJP geführten Regierungszeit zwischen 1998 und 2004 ebenfalls praktiziert wurde. In seiner Funktion als Minister für Human Resource Development im Kabinett Vajpayee verbreitete Murli Manohar Joshi beispielsweise in Schulbüchern eine Version indischer Geschichte, die jegliche positive Einflüsse der eingewanderten Muslime auf die indische Gesellschaft

[129] Saraswati, Dayananda (1956): Satyartha Prakash. The Light of Truth. Übersetzt von Ganga Prasad Upadhyaya, Allahabad S. 785 f., zit. nach Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 15 f.
[130] Ebd.
[131] Saraswati, Dayananda (1956): Satyartha Prakash. The Light of Truth. Übersetzt von Ganga Prasad Upadhyaya, Allahabad S. 731., zit. nach Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 20 f.
[132] Jordens, J.T.F. (1978): Dayananda Sarasvati. His Life and Ideas, Bombay, S. 209., zit. nach Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 23 f.
[133] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 30.
[134] Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 31.

verschweigt[135] und versuchte, Sanskrit als Pflichtgegenstand für alle SchülerInnen zwischen acht und fünfzehn Jahren vorzuschreiben[136] sowie das Fach „Vedische Astrologie“ als Bachelor- und Masterstudium an öffentlichen Universitäten anzubieten[137].

Vinayak Damodar Savarkar (1883 – 1966) gilt als einer der einflussreichsten ideologischen Vordenker des Hindu-Nationalismus, dessen Konzept von „Hindutva“ (Hindutum) auch heute noch das gedankliche Fundament der RSS prägt und sich in den politischen Programmen der BJP niederschlägt. Savarkar war der Sohn einer Brahmanenfamilie aus Bhagur, einem Dorf in der Nähe der Stadt Nagpur in Maharashtra[138]. In seiner Jugend fiel er durch seinen militanten Aktionismus gegen die britische Kolonialverwaltung auf, beispielsweise gründete er zwei revolutionäre Geheimgesellschaften namens „Abhinav Bharat[139]“ (Gesellschaft des Jungen Indien) und die „Free Indian Society[140]“, letztere rief er während seines Jus-Studiums in London ins Leben. Als Mitglied dieser Gruppierungen baute er selbst Sprengkörper und schmuggelte Waffen und Anleitungen zum Bombenbau nach Indien. 1910 wurde er in Zusammenhang mit der Ermordung eines Engländers verhaftet und verbüßte für die nächsten 14 Jahre eine Gefängnisstrafe auf den Andamanen, die später in einen Hausarrest bis 1937 umgewandelt wurde[141].
Auf die Jahre bis 1937 beziehen sich auch seine Anhänger, wenn sie ihn als Held des Freiheitskampfes feiern, denn nach seiner Entlassung nahm er von jeglichen nationalrevolutionären Aktivitäten gegen die Briten Abstand. Stattdessen übernahm er von 1931 bis 1942 die Führung der „Hindu Mahasabha[142]“ (Große Hindu-Vereinigung), einer radikalen Hindupartei mit ausgeprägter kommunalistischer Ausrichtung, die sich vor allem gegen Muslime wandte. Aus seiner Zeit als Präsident der Hindu-Mahasabha soll auch sein in RSS-Kreisen auch heute noch vielzitierter Slogan „Hinduise all politics and militarise Hinduism“ stammen[143]. Überdies widmete er sich der Niederschrift seines Hauptwerkes „Hindutva: Who is a Hindu?“, in dem er sein Konzept eines kulturellen und ethnischen Nationalismus entwarf. Hindutva definiert Sarvarkar als

[135] Vgl. Kuruvachira, Jose (2008): Politication of Hindu Religion in Postmodern India. Jaipur, New Delhi (u.a.): Rawat Publications, S. 155 und 157.
[136] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 171.
[137] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 162.
[138] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 113.
[139] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 55.
[140] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu-Nationalists of Modern India, S. 117.
[141] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 57.
[142] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 52.
[143] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 122.

> […] not a word, but a history. Not only the spiritual or religious history of our people as at times it is mistaken to be by being confounded with the other cognate term Hinduism, but a history in full. Hinduism is only a derivative, a fraction, a part of Hindutva[144].

Savarkar zählt im Wesentlichen drei Kriterien auf, die jeder Mensch, der beansprucht, Teil der Hindu-Nation zu sein, erfüllen muss. Das erste davon ist die Lokalisierung des Lebensraumes innerhalb des Territoriums von Hindustan[145]. Da Savarkar Hindus auch als Rasse definiert, bildet die Blutszugehörigkeit ebenfalls ein unabdingbares Kriterium.

> The Hindus are not merely the citizens of the Indian state because they are united not only by the bonds of the love they bear to a common motherland but also by the bonds of a common blood. They are not only a Nation but also a race-jati[146].

Dieses Kriterium schließt zwar nicht die vielen Konvertiten zum Islam oder Christentum aus der Nation aus, wohl aber alle direkten Nachfahren der Einwanderer, auch wenn die Einwanderung schon Jahrhunderte zurückliegt.
Der dritte von Savarkar genannte Eckpfeiler der Hindu-Nation ist ihre gemeinsame Kultur, worunter er „common history, common heroes, a common literature, common art, a common law and a common jurisprudence, common fairs and festivals, rites and rituals, ceremonies and sacraments[147]" versteht. Mit dieser Voraussetzung werden nun auch zum Christentum und zum Islam übergetretene Hindus explizit ausgeschlossen, denn

> though they might have a common Fatherland, and an almost pure Hindu blood and parentage with us, [they] cannot be recognized as Hindus; as since their adoption of the new cult they had ceased to own Hindu civilization (Sanskriti) as a whole[148].

Doch es gibt noch einen weiteren wichtigen Anhaltspunkt, aufgrund dessen Konvertiten laut Savarkar nicht Teil der Hindu-Nation sein können, nämlich die Tatsache, dass sie Indien nicht als ihr heiliges Land betrachten und dass sie der Nation daher nicht ihre uneingeschränkte Loyalität entgegenbringen können.

> For though Hindusthan to them is Fatherland as to any other Hindu yet it is not to them a Holyland too. Their holyland is far off in Arabia or Palestine. Their mythology and Godmen, ideas and heroes are not the children of this soil.

[144] Savarkar, Vinayak Damodar (2005): Hindutva. Who is a Hindu?, 5. Auflage, New Delhi: Hindi Sahitya Sadan, S. 3.
[145] Vgl. Savarkar 2005, Hindutva, S. 82.
[146] Savarkar 2005, Hindutva, S. 84.
[147] Savarkar 2005, Hindutva, S. 100.
[148] Ebd.

> Consequently their names and their outlook smack of a foreign origin. Their love is divided[149].

An anderer Stelle bringt er sein Misstrauen und seine Aversion gegen Andersgläubige noch offener zum Ausdruck.

> But besides culture the tie of common holyland has at times proved stronger than the chains of a Motherland. Look at the Mohammedans. Mecca to them is a sterner reality than Delhi or Agra. Some of them do not make any secret of being bound to sacrifice all India if that be to the glory of Islam or could save the city of their prophet. Look at the Jews; neither centuries of prosperity nor sense of gratitude for the shelter they found, can make them more attached or even equally attached to the several countries they inhabit. Their love is and must necessarily be devided between the land of their birth and the land of their Prophets[150].

Savarkar war jedoch, anders als man nach der Lektüre dieser Passagen vielleicht annehmen würde, kein religiöser Fanatiker. Im Gegenteil, er soll dem Hinduismus äußerst kritisch gegenübergestanden haben und sogar zentrale Aspekte dieser Religion abgelehnt haben. So sprach er sich öffentlich für das Schlachten von Kühen aus und hielt Hindus dazu an, die vegetarische Ernährung aufzugeben und Ei und Fisch zu konsumieren[151]. Dies rechtfertigt die Vermutung, dass er den Hinduismus lediglich als Mittel benutze, um eine kollektive Identität zu definieren, auf der er seine Vorstellung des Nationalismus basieren konnte. Wolf meint dazu:

> Savarkar's vehement implementation of Hinduism in politics was not based on an orthodox attitude, neither spiritual conviction nor religious traditionalism but on the contrary was more worldly, material and strategic. It should instead be seen as a strategy, the use of elements from an already existing value-based-system guiding the greatest number of his countrymen, to create a feeling of belonging amongst them[152].

[149] Savarkar 2005, Hindutva, S. 113.
[150] Savarkar 2005, Hindutva, S. 135 f.
[151] Vgl. Nandy, Ashis (2009): The Demonic and the Seductive in Religious Nationalism: Vinayak Damodar Savarkar and the Rites of Exorcism in Secularizing South Asia. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 44, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2009/9086/pdf/HPSACP_NANDY.pdf, S. 6, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[152] Wolf, Siegfried O. (2010) Vinayak Damodar Savarkar's ‚Strategic Agnosticism': a Compilation of his Socio-Political Philosophy and Worldview. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 51, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2010/10414/pdf/HPSACP_Wolf.pdf, S. 10, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Aus den zitierten Textstellen geht dennoch unmissverständlich hervor, dass Savarkar den Hindus ein exklusives Anrecht auf Indien einräumte, da sie ihm zufolge eine eigene Nation konstituieren, an der sowohl Nachfahren der ehemaligen Eroberer als auch Konvertiten keinen Anteil haben.
Aus dieser Perspektive wird auch verständlich, warum er von den Anhängern der RSS als Veer (Held) verehrt wird und warum unter der BJP-Regierung zwischen 1998 und 2004 zahlreiche Aktionen gesetzt wurden, um sein Andenken zu pflegen. So wurde beispielsweise der Flughafen auf den Andamanen, wo Savarkar nach einer Straftat für 14 Jahre festgehalten wurde, in „Veer Savarkar Airport" umbenannt, 2001 wurde ein Bollywood-Film über ihn gedreht, der ihn als Freiheitshelden proträtiert und man schlug ihn sogar für die höchste zivile Auszeichnung Indiens, den „Bharat Ratna Award" vor[153].

Die letzte Persönlichkeit, die an dieser Stelle noch vorgestellt wird, ist Madhav Sadashiv Golwalkar (1906–1973). Golwalkar stammte ebenso wie Savarkar aus einer brahmanischen Familie aus Maharashtra. Zwar schloss er das Studium der Biologie und der Zoologie an der Benares-Hindu-University ab, er entwickelte jedoch während seiner Studienjahre ein reges Interesse an Spiritualität, das ihn 1933 schließlich in die Arme der RSS trieb[154]. In den darauf folgenden Jahren legte er als Mitglied dieser Organisation einen so außergewöhnlichen Eifer an den Tag, dass er 1940 zum obersten Führer (Sarsanghchalak) der RSS ernannt wurde, ein Amt, das er bis zu seinem Tod 1973 ausübte. Während seiner Amtszeit gelang es ihm, die Anzahl der Zweigstellen der RSS in Indien von 50 auf 10000 zu steigern und die Mitgliederzahl von 100000 auf ca. 1 Million Personen zu verzehnfachen[155]. Die Tatsache, dass er auch heute noch von Anhängern der RSS und der BJP als „Guruji" (Lehrer/Meister) bezeichnet wird[156] und sein Hauptwerk „We or Our Nationhood Defined" als RSS-Bibel gilt[157], rechtfertigt die Vermutung, dass seine Bedeutung als Ideologe des Hindu-Nationalismus wohl kaum überschätzt werden kann. Auf dieses Hauptwerk, das erstmals im Jahr 1939 erschien, wird nun näher eingegangen. An dieser Stelle soll natürlich auch nicht verschwiegen werden, dass es sich, wie Golwalkar 1963 selbst zugab, bei „We or Our Nationhood Defined" eigentlich um die gekürzte und auf Hindi übersetzte Version des Buches „Rastra Mimansa" von Savarkar, also um ein Plagiat, handelt[158].

[153] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu Nationalists of Modern India, S. 115.
[154] Vgl. Goyal, Desh Raj (2000): Rashtriya Swayamsewak Sangh. New Delhi: Radhakrishna Prakashan, S. 90.
[155] Vgl. Goyal 2000, The Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 96.
[156] Vgl. Kuruvachira 2005, Hindu-Nationalists of Modern India, S. 137.
[157] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 93.
[158] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 93 f.

Auch in „We or Our Nationhood Defined“ wird ein rassisches Verständnis der Hindu-Nation propagiert, das im Vergleich zu „Hindutva: Who is a Hindu“ noch an Bedeutung gewinnt. Gleich am Beginn des Werkes versucht Golwalkar, die Hindu-Nation als uralte Zivilisation darzustellen, die sich direkt von den Ariern ableitet. Die Arier wiederum seien nicht nach Indien eingewandert, sondern stellen die Urbevölkerung des Subkontinentes dar, eine Behauptung, die wissenschaftlichen Erkenntnissen zuwider läuft. Dies soll offensichtlich dazu dienen, eine jahrtausendelange ungebrochene und von keiner anderen Zivilisation beeinflusste Kontinuität einer Hindu-Nation und einer Hindu-Kultur nachzuweisen und somit den alleinigen Anspruch der Hindus auf Indien zu untermauern.

> And after all what authority is there to prove our immigrant nature? The shady testimony of Western scholars? Well, it must not be ignored that the superiority complex of the “White Man” blurs their vision. […] Till yesterday they wandered wild in the wilderness, their nude bodies weirdly tattooed and painted. They must needs [sic] show, therefore, that all peoples of the world were at that time in the same or worse state. […] We reject all and positively maintain that we Hindus come into this land from nowhere, but are indigenous children of the soil always, from times immemorial and are natural masters of the country[159].

Natürlich entsteht hier ein eklatanter Widerspruch zwischen diesem Narrativ einer reinen, sich von den Ariern, die als Urbevölkerung Indiens dargestellt werden, bis zu den heute lebenden Hindus reichenden Traditionskette und der eigentlichen Urbevölkerung, den Adivasi. Im hindu-nationalen Sprachgebrauch werden daher die Adivasi (übersetzt: die, die zuerst da waren) auch heute noch konsequent als Vanavasi (übersetzt: diejenigen, die im Wald leben) bezeichnet[160].

Golwalkar definiert ähnliche Kriterien, die für die Zugehörigkeit zur Hindu-Nation ausschlaggebend sind wie Savarkar, nämlich geographische, rassische, religiöse, kulturelle und linguistische Einheit. Sein Streben nach Homogenität und vor allem seine Haltung den Christen und Muslimen gegenüber ist, verglichen mit Savarkar, allerdings noch um einiges radikaler und feindlicher.

Bezüglich der rassischen Homogenität der Nation beispielsweise, stellt er Vergleiche zu Deutschland an und hebt dessen Vorgehen gegen die Juden lobend hervor:

---

[159] Golwalkar, Madhav Sadashiv (1939): We or Our Nationhood Defined. In: Delfs, Tobias (2008): Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus: Vergleich, Transfer- und Beziehungsgeschichte. Bonner Asienstudien Band 6, Hamburg: EB-Verlag, S. 188.

[160] Vgl. Jaffrelot, Christophe (Hrg.) (2006): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 8.

> Race pride at its highest has been manifested here. Germany has also shown how wellnigh impossible it is for Races and cultures, having differences going to the root, to be assimilated into one united whole, a good lesson for us in Hindusthan to learn and profit by[161].

An anderer Stelle räumt er den religiösen Minderheiten, die er als „foreigners" bezeichnet, dennoch die Möglichkeit ein, sich zu assimilieren und somit doch noch ein Teil der Hindu-Nation zu werden:

> All those, who fall outside the five-fold limits of that idea can have no place in the national life, unless they abandon their differences, adopt the religion, culture and language of the Nation and completely merge themselves in the National Race. So long, however, as they maintain their racial, religious and cultural differences, they cannot but be only foreigners[162].

Christen und Muslime sollten also "no idea but those of glorification of the Hindu race and culture[163]" haben, andernfalls wären sie

> wholly subordinated to the Hindu Nation, claiming nothing, deserving no privileges, far less any preferential treatment – not even citizen's rights. There is, at least should be, no other course for them to adopt[164].

Dies stellt natürlich eine klare Absage an kulturellen und religiösen Pluralismus und Säkularismus dar, umso erschreckender ist es, dass Golwalkars Gedankengut immer noch in den Köpfen vieler RSS-Mitglieder und einiger BJP-Politiker sein Unwesen treibt.

An dieser Stelle möchte ich kurz die Diskussion aufgreifen, ob Hindutva, wie das Phänomen in Indien genannt wird, nun mit Hindu-Nationalismus oder mit Hindu-Fundamentalismus übersetzt werden sollte. Die Befürworter des Begriffes „Hindu-Nationalismus" verweisen auf die Tatsache, dass es im Hinduismus eigentlich kein Fundament im Sinne einer für alle Hindus verbindlichen Lehre gibt, das eine Klassifizierung als Fundamentalismus rechtfertigen würde[165]. Im Gegenteil, was heute mit dem Begriff des Hinduismus bezeichnet wird, ist

[161] Golwalkar 1939, We or Our Nationhood Definde. In: Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 204.
[162] Golwalkar 1939, We or Our Nationhood Definde. In: Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 209.
[163] Golwalkar 1939, We or Our Nationhood Definde. In: Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 210.
[164] Ebd.
[165] Vgl. Delfs 2008, Hind-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 31.

eigentlich eine Fülle an mündlichen und schriftlichen Überlieferungen und eine Vielzahl an Göttern, Dämonen und Ritualen, die von Dorf zu Dorf variieren.

Six hingegen plädiert für den Begriff des Hindu-Fundamentalismus, da es ja nicht um die tatsächliche Existenz eines Kanons gehe, sondern um den Umgang mit der Tradition. Religiöser Fundamentalismus zeichnet sich seiner Meinung nach dadurch aus, dass ausgewählte Elemente der Tradition verabsolutiert und einem Denk- und Reflexionsverbot unterstellt werden[166]. Beispiele für eine solche fundamentalistische Vereinnahmung hinduistischer Traditionen sieht Six etwa im „Cow Protection Movement", in der „Shuddhi-Bewegung" und in den gewaltsamen Agitationen rund um die Errichtung eines Rama-Tempels in Ayodhya Anfang der 1990er Jahre[167].

In dieser Arbeit wird allerdings weiterhin dem Begriff „Hindu-Nationalismus" der Vorzug gegeben, da in allen bisher diskutierten Schriften der Begriff der Hindu-Rashtra (Hindu-Nation) extensiv verwendet wird, die durch kulturelle, religiöse und rassische Homogenisierung wiederbelebt werden soll. Delfs begründet seine Präferenz des Begriffes „Hindu-Nationalismus" sehr schlüssig damit, dass das religiöse Kriterium seiner Meinung nach eine geringere Rolle spielt. Es diene hauptsächlich dazu, durch Abgrenzung von einem Feindbild die eigene Identität zu schärfen und das Gemeinschaftsgefühl unter den Hindus zu stärken. Der Begriff des Fundamentalismus weise allerding bereits eine gewisse religiöse Konnotation auf, wodurch diese Komponente in unangemessener Weise betont wird[168]. Denn letztlich geht es darum, dass, um seine gelungene Formulierung zu verwenden, „der Hinduismus als Kultur „nationalisiert" und umgekehrt dazu die Nation gleichsam „hinduisiert" wird[169].

[166] Vgl. Six 2004, „Hinduise all Politcs & Militarize Hindu Hindudom!!", S. 252 f.
[167] Vgl. Six 2003, „Hinduise all Politcs & Militarize Hindu Hindudom!!", S. 257 ff.
[168] Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 32.
[169] Ebd.

3. 3 Zentrale hindu-nationale Organisationen der Gegenwart

Um den Fokus wieder etwas mehr auf die Gegenwart zu lenken, sollen im Folgenden drei hindu-nationale Organisationen vorgestellt werden, die als Hauptakteure in den zwei diesbezüglich zentralen Konflikten der letzten zwanzig Jahre gelten. Gemeint ist zum einen die gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Hindus und Muslimen rund um die Babur-Moschee in Ayodhya in den 1990er Jahren und zum anderen das Pogrom gegen Muslime in Gujarat 2002, die in einem späteren Abschnitt im Detail behandelt werden.

Die Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), was soviel wie „Nationaler Freiwilligenbund" bedeutet, ist die älteste noch aktive hindu-nationale Organisation Indiens. Im Laufe ihres 86 jährigen Bestehens inspirierte die RSS die Gründung zahlreicher anderer Vereinigungen mit ähnlicher Ideologie wie beispielsweise eine mächtige Gewerkschaftsbewegung (Bharatiya Mazdoor Sangh), Bildungsorganisationen (Vidya Bharati, Vanavasi Kalyan Ashram, Seva Bharati), die Swadeshi Jagaran Manch als ökonomischen Arm, die religiös-kulturelle Organisation Vishva Hindu Parishad (VHP) und schließlich die Bharatiya Janata Party (BJP) als politischen Flügel. All diese Organisationen werden in ihrer Gesamtheit als „Sangh Parivar", als Familie des (Rashtriya Swayamsevak) Sangh, bezeichnet[170], was den Charakter der RSS als quasi Mutterorganisation betont.
Die RSS wurde 1925 von Keshav Baliram Hedgewar (von Anhängern auch heute noch liebevoll mit „Doctorji[171]" tituliert), einem glühenden Verehrer Savarkars, in der Kleinstadt Nagpur in Maharashtra gegründet. Der geschichtliche Hintergrund, der zu ihrer Gründung führte, war die sogenannte „Kilaphat-Bewegung", die 1919 von Mahatma Gandhi ins Leben gerufen wurde und sich den Erhalt des osmanischen Kalifates, die Einheit von Hindus und Muslimen sowie die Erlangung der Unabhängigkeit Indiens zum Ziel gesetzt hatte[172]. Naturgemäß konnten sich die Verfechter einer hindu-nationalen Ideologie weder mit der Zusammenarbeit von Hindus und Muslimen für ein gemeinsames Ziel noch mit Gandhis Idealen der Gewaltlosigkeit identifizieren, umso willkommener war ihnen wohl der Abbruch der Kampagne durch Gandhi, als es zu immer mehr gewaltsamen Zwischenfällen kam. Diese Atmosphäre der zunehmenden Entfremdung zwischen den beiden Religionsgruppen nütze

[170] Vgl. Jaffrelot, Christophe (Hrg.) (2006): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 1.
[171] http://rssonnet.org/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=27
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[172] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 72.

Hedgewar, um mit der Gründung der RSS ein militantes Hindutum zu propagieren, das sich gegen seine Kontrahenten zu verteidigen weiß[173]. An dieser Stelle sollte vielleicht erwähnt werden, dass die RSS eigentlich nicht von Hedgewar allein etabliert, sondern von einem Gremium aus 5 Mahasabha-Mitgliedern[174] genau an dem Tag, an dem laut dem Epos Ramayana der Gott Rama den Dämonen Ravana besiegte und seine Frau Sita aus Sri Lanka befreite[175], ins Leben gerufen wurde. Warum in RSS-Publikationen die Gründungsgeschichte der RSS völlig auf Hedgewar allein zentriert wird[176], gibt Anlass für Spekulationen. Am glaubwürdigsten ist wohl Goyals Vermutung, dass die RSS sich als eigenständige Organisation darstellen will, die ausschließlich kulturelle Ziele verfolgt und keine Verbindungen zur politischen Partei der Mahasabha besitzt[177]. Der angebliche apolitische Charakter der RSS kann aber schon deshalb in Zweifel gezogen werden, da beispielsweise der Mörder Mahatma Gandhis, Nathuram Godse, ein RSS-Mitglied war[178] und auch viele hochrangige BJP-Politiker wie Atal Bihari Vajpayee[179], Lal Krishna Advani[180], Murli Manohar Joshi[181] und Narendra Modi[182] in ihrer Jugend leitende Funktionen in der RSS ausübten.

Die Organisationsstruktur der RSS blieb seit den Anfängen der Bewegung im Wesentlichen gleich. Die kleinste Organisationseinheit bilden die sogenannten Shakhas (Zweigstellen), von denen es heute laut RSS-Homepage über ganz Indien verstreut ca. 50000[183] gibt. Eine auch nur grobe Angabe zu den Mitgliederzahlen bleibt die Homepage allerdings schuldig, da die RSS angeblich kein Mitgliederregister führt[184]. Die Mitgliedschaft in einer Shakha ist auf männliche Hindus ab einem Alter von 6 Jahren beschränkt[185], generell setzt die RSS verstärkt bei der Jugend an, da sie noch leichter mit ihren hindu-nationalen Idealen indoktrinierbar ist. Dies und der paramilitärische Charakter ihrer Aktivitäten veranlassten schon einige Autoren

---

[173] Vgl. Jaffrelot, Christophe (Hrg.) (2006): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 2.
[174] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 69.
[175] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 87.
[176] http://rssonnet.org/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=27
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[177] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 5.
[178] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 188.
[179] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 18.
[180] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 76.
[181] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 128.
[182] Vgl. Kuruvachira 2008, Politication of Hindu Religion in Postmodern India, S. 251.
[183] Vgl http://rssonnet.org/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=27
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[184] Ebd.
[185] Vgl. Andersen, Walter/Damle, Shridhar (2006): RSS: Ideology, Organization and Training. In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 35.

dazu, die RSS mit nationalsozialistischen Vorfeldorganisationen wie z.B. der Hitlerjugend zu vergleichen[186].

Die täglichen Treffen der Shakhas dienen hauptsächlich dazu, den Charakter der jungen Schützlinge zu beeinflussen. Dies geschieht durch körperliches Training, welches anfangs noch spielerischen Charakter hat, jedoch zunehmend militärischer wird.

> The repertoire of games is quite large, and the games are all meant to build a spirit of cooperation. The most popular game is kabbadi (a vigorous kind of team tag). Sometimes ‚defensive' skills are taught, such as the use of lathi (a five-feet long weapon made of bamboo) and the sword[187].

Der zweite Teil des Treffens besteht aus einer Vorlesung und anschließender Diskussion, in der den Mitgliedern die Weltanschauung der RSS auf intellektueller Ebene zugänglich gemacht wird.

> The themes of the discussions typically relate to attributes of ‚good' character (for example, fidelity, fortitude, honesty, obedience to superiors, hard work, personal discipline), the need for unity in India, or some hero or heroic event in the history of Hindu India[188].

Eine zentrale Rolle bei den Treffen der Shakhas nimmt die sogenannte Bhagwa Dhwaj ein, eine safranfarbene Flagge, die mit dem Freiheitshelden Shivaji assoziiert wird. Ihr und interessantereise nicht der indischen Nationalflagge, wird zu Beginn der Zusammenkunft von allen Mitgliedern salutiert, da sie als „Guru" der Bewegung gilt[189].

Eine Stufe höher als das einfache Mitglied in der Hierarchie der RSS-Organisation steht der sogenannte Pracharak, was übersetzt soviel wie „Prediger" bedeutet. Pracharaks stellen eine wichtige Kommunikationsschnittstelle zwischen den verschiedenen Ebenen der RSS dar und organisieren in der Regel das oben beschriebene Training der Jungmitglieder[190]. Typischerweise wird ein Shakha-Mitglied, das sich durch besondere Disziplin und außergewöhnliche organisatorische Fähigkeiten auszeichnet, das einen höheren Bildungsabschluss vorweisen kann, mehrere Sprachen fließend beherrscht und 20 bis 25 Jahre alt ist, für die Position des Pracharak rekrutiert[191]. Der Kandidat sollte außerdem mehrere von der RSS angebotene sogenannte Officer's Training Camps erfolgreich abgeschlossen haben

[186] Vgl. Delfs 2008, Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus, S. 116.
[187] Andersen/Damle 2006, RSS: Ideology, Organization and Training, In: Jaffrelot, The Sangh Parivar. A Reader, S. 41.
[188] Ebd.
[189] Vgl. Jaffrelot, Christophe (2006): The RSS: A Hindu Nationalist Sect. In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 60.
[190] Andersen/Damle 2006, RSS: Ideology, Organization and Training, In: Jaffrelot, The Sangh Parivar. A Reader, S. 38.
[191] Vgl. Ebd.

und bereit sein, sein ganzes Leben der Bewegung unterzuordnen, das heißt, auf eine Familiengründung verzichten und neben seiner Tätigkeit für die RSS keinen anderen Beruf ausüben[192]. Bemerkenswerterweise dienten alle oben erwähnte BJP-Politiker in ihrer Jugend für mehrere Jahre als RSS-Pracharaks.

Die höchste Position, die man in der RSS erreichen kann, ist die es Sarsangchalak, des obersten Führers. Davon gab es in der bisherigen Geschichte der Organisation allerdings nur sechs, denn anders als bei demokratischen Organisationen existiert keine Beschränkung der Amtsperioden. Der Amtsinhaber bestimmt in Übereinkunft mit einem Führungsgremium selbst seinen Nachfolger[193], eine Entscheidung, die manchmal erst kurz vor dem Tod des gegenwärtigen Sarsangchalaks gefällt wurde. In der sogenannten Verfassung der RSS wird der Sarsangchalak als „guide and philosopher[194]“ bezeichnet, eine etwas vage Beschreibung, die ganz unterschiedliche Grade an Aktivität zulässt.

Welche Gründe sind also ausschlaggebend für die Attraktivität der RSS für ihre Anhänger? Goyal bietet folgendes Erklärungsmuster an:

> Belonging to a group provides a peculiar self-confidence which explains why the shakhas are popular in urbanised areas where the middle class is grippled by a demoralising sense of loneliness and alienation; the Sangh has seldom had much attraction for the rural population where the people are well integrated and at home with their surroundings[195].

Martha Nussbaum nennt neben der rasanten Modernisierung Indiens seit seiner wirtschaftlichen Öffnung Anfang der 1990er Jahre, der damit einhergehenden Urbanisierung und dem Unsicherheitsgefühl, das viele Menschen aufgrund dessen erfasste, noch einen weiteren Faktor – nämlich den desolaten Zustand des indischen Bildungswesens. Die Aussicht auf unterhaltsame Spiele und die Vermittlung des Gefühls, ein wichtiger Bestandteil der Gesellschaft zu sein in den Shakhas stehen in krassem Gegensatz zur Eintönigkeit des Schullebens in Indien. Das indische Bildungssystem weist einige für junge Menschen desaströse Mängel auf wie beispielsweise

> […] corruption, lack of effective teaching, books that are dull and pedagogically inept, and, above all, an excessive emphasis on rote learning and „teaching to the test.“ […] in most state-run schools, science and technology prosper (at least when

[192] Vgl. Jaffrelot 2006, The RSS: A Hindu Nationalist Sect, In: Jaffrelot, The Sangh Parivar. A Reader, S. 61.
[193] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 261.
[194] Ebd.
[195] Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 16.

> the teacher shows up and teaches) while essential values of critical thinking and mental freedom, so crucial to the health of a democracy, are sorely neglected[196],

eine Fehlentwicklung, die bestimmt ebenfalls viele junge, intelligente Menschen daran hindert, die Machenschaften der RSS rechtzeitig zu durchschauen und die Bewegung zu verlassen.

Dass die RSS schon mehrmals in der Geschichte des unabhängigen Indien als Auslöser kommunalistischer Konflikte fungierte, gilt inzwischen als erwiesen. Zeugnis davon geben beispielsweise drei unabhängige Untersuchungskommissionen (Madon Commission, Jaganmohan Reddy Commission und Vythayathil Commission), die in den 1970er Jahren die Verstrickung der RSS in die blutigen Übergriffe auf Muslime in Maharashtra und Gujarat nachwiesen[197] und die kaum verhüllte aktive Rolle, die die Bewegung bei der Zerstörung der Babur-Moschee 1992 in Ayodhya spielte[198].

Die zweite Organisation der Sangh Parivar, die nun vorgestellt wird, ist die Vishva Hindu Parishad (VHP), zu Deutsch „Welthindurat". Die VHP wurde 1964 im Auftrag der RSS als Organisation gegründet, die die größtmögliche Anzahl an religiösen Autoritäten des Hinduismus vereinen und sich mit der Zukunft der Hindu-Religion, -Kultur und –Identität auseinandersetzen sollte[199], da die Uneinigkeit der verschiedenen Strömungen des Hinduismus als größtes Manko den anderen Religionsgemeinschaften gegenüber angesehen wurde. Bemerkenswerterweise waren es bei der Gründung der VHP vor allem die Christen, die als Feinde der Nation gebrandmarkt wurden, denn ihre Missionstätigkeit wurde in einen kausalen Zusammenhang zu den separatistischen Tendenzen im Nordosten Indiens gestellt[200]. Jaffrelot bezeichnet die Methode der VHP, einen uniformen Hinduismus zu konstruieren und auch ihre eigenen Missionare in den Nordosten zu schicken, sehr treffend als „strategic mimetism[201]", also eine Strategie, bei der die VHP einige kulturelle Charakteristika der

[196] Nussbaum, Martha C. (2007): The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future, Cambridge, Massachusetts (u.a.): Belknap Press of Harvard University Press, S. 265.
[197] Vgl. Goyal 2000, Rashtriya Swayamsewak Sangh, S. 227.
[198] Vgl. Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Kerber, Walter (Hrg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Fragen einer neuen Weltkultur Band 12, München: Kindt Verlag, S. 119.
[199] Vgl. Jaffrelot, Chritsophe (2006): The Vishva Hindu Parishad. Structures and Strategies, In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 319.
[200] Vgl. Jaffrelot 2006, The Vishva Hindu Parishad. Structures and Strategies, In: Jaffrelot, The Sangh Parivar. A Reader, S. 320.
[201] Jaffrelot 2006, The Vishva Hindu Parishad. Structures and Strategies, In: Jaffrelot, The Sangh Parivar. A Reader, S. 322.

angeblichen Aggressoren übernimmt, die sie für die Überlegenheit der Christen verantwortlich macht.

Der Versuch, die Einheit und das Gemeinschaftsgefühl unter den Hindus zu stärken, schlug sich vor allem in den großen Prozessionen der 1980er und 1990er Jahre nieder. So organisierte die VHP beispielsweise 1983 ein sogenanntes „Opfer für die Einheit", bei dem in langen Prozessionen Ganges-Wasser durch ganz Indien transportiert und unter den Menschen verteilt wurde, wobei immer ein eindrucksvolles Abbild von Bharat Mater (Mutter Indien), als indische Göttin dargestellt, mitgeführt wurde[202].

Ab 1984 widmete sich die VHP ihrer Agenda, einige wichtige vor Jahrhunderten unter der Mogulherrschaft zerstörte Hindutempel, auf denen nun Moscheen standen, wieder zu „befreien[203]". Den Anfang machte die Babur-Moschee in Ayodhya und somit kann die VHP als der Akteur identifiziert werden, der die gewaltsamen Agitationen der 1990er Jahre, die schließlich zur Zerstörung der Moschee führten, überhaupt erst entfachte.

Traurige Berühmtheit erlangte die VHP erneut Ende der 1990er Jahre, als immer wieder Missionare und Nonnen ermordet und sexuell missbraucht wurden[204]. Besonders schockierend war etwa die Ermordung des australischen evangelischen Missionars Graham Stewart Staines, der sich seit ca. dreißig Jahren für Leprapatienten in Indien eingesetzt hatte, und seiner zwei minderjährigen Söhne im Jänner 1999 in Orissa. Aktivisten des Bajrang Dal, einer noch militanteren Unterorganisation der VHP, hatten die Familie in ihrem Jeep eingeschlossen und dort bei lebendigem Leib verbrannt – angeblich aufgrund ihrer erbitterten Gegnerschaft zu christlichen Missionsbestrebungen unter Stammesangehörigen[205].

Dasselbe Argument wurde vorgebracht, als 2008 in Orissa abermals christliche Wohnviertel von VHP- und Bajrang Dal-Anhängern geplündert und niedergebrannt wurden, wobei mehr als dreißig Personen auf grausamste Weise umkamen[206]. Diese Gefühl der Bedrohung der hinduistischen Identität durch christliche Missionare, durch welches die Gewalttaten rationalisiert werden, ist schwer nachvollziehbar, da die religiösen Praktiken der Stammesgruppen oft nur wenig mit dem Hinduismus gemein haben und zweitens Christen

---

[202] Vgl. Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Kerber, Walter (Hrg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Fragen einer neuen Weltkultur Band 12, München: Kindt Verlag, S. 99.

[203] Ebd.

[204] Vgl. Panikkar, K. N. (1999): Towards a Hindu Nation. In: Frontline, Bd. 16, Nr. 3. http://www.frontlineonnet.com/fl1603/16030190.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[205] Vgl. Ramakrishnan, Venkitesh (1999): An outrage in Orissa. In: Frontline, Band 16, Nr. 3. www.frontlineonnet.com/fl1603/16030080.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[206] Vgl. Das, Prafulla (2008): Project Orissa. In: Frontline Band 25, Nr. 19 www.frontlineonnet.com/fl2519/stories/20080926251900400.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

trotz ihrer schon ca. 2000-jährigen Präsenz in Indien immer noch eine verschwindend kleine Minderheit von nicht mehr als 2,3 % darstellen[207].

Eine bedenkliche Entwicklung ist zudem, dass VHP und RSS schon seit geraumer Zeit breite Unterstützung bei den sogenannte NRIs (Non Resident Idians) und PIOs (Persons of Indian Origin) im Ausland, vor allem in Amerika und England, genießen. So existieren inzwischen amerikanische Pendants zu RSS, der HSS (Hindu Swayamsewak Sangh[208]) und VHP, der VHPA (Vishva Hindu Parishad of America[209]). Martha Nussbaum vermutet, dass ausgewanderte Inder sich solchen Organisationen anschließen, um ihrer Kultur und Tradition treu zu bleiben und einen Identitätsverlust in der Diaspora zu vermeiden[210]. Die indische Diaspora-Gemeinde verfügt über beträchtliche Finanzmittel, die über Hilfsorganisationen teilweise wieder zurück nach Indien fließen. Eine der größten sogenannten Hilfsorganisationen ist der International Development and Relief Fund (IDRF), der 2002 ins Kreuzfeuer der Kritik geriet, als bekannt wurde, dass zwei Drittel der Geldspenden direkt an die RSS weitergeleitet wurden. Es steht außer Zweifel, dass die Mittel wohl weniger für Entwicklungshilfeprojekte sondern zur Finanzierung der Gewalttaten an Muslimen und Christen verwendet wurden[211].

Die Bharatiya Janata Party (BJP), die Indische Volkspartei, stellt den politischen Arm der Sangh Parivar dar. Sie wurde 1980 gegründet und wird personell bis heute von Spitzenkadern des RSS dominiert. Auch ideologisch steht sie mit ihrem Streben nach kultureller Dominanz der Hindus in Indien der RSS sehr nahe[212]. Von Anbeginn an bis heute präsentiert sich die Partei als „The Party with a Difference[213]“, womit sie hauptsächlich auf die in politischen Organisationen grassierende Korruption anspielt und ihre Distanz zu diesbezüglichen krummen Machenschaften betont. Darüber, wie wichtig das Thema Korruption für die Partei immer noch ist, gibt ihr Wahlmanifest für die Lok Sabha Wahlen 2009[214] sowie ihre

[207] Vgl. http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[208] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 305.
[209] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 316.
[210] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S.314.
[211] Vgl. Nussbaum 2007, The Cash Within, S. 306 f.
[212] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens, S. 129.
[213] Vgl. www.bjp.org
[214] Vgl. http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=137:manifesto-lok-sabha-election-2009&catid=50:election-manifestos&Itemid=549, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Unterstützung Baba Ramdevs Auskunft, eines dubiosen religiösen Fanatikers, der zuletzt die Todesstrafe für korrupte Beamte forderte und dafür zu einem Fasten bis zum Tode ansetzte[215]. Eine weitere zentrale Forderung der BJP ist die Abschaffung des Artikels 370 der indischen Verfassung, die Kaschmir weitreichende Autonomierechte etwa bei der Steuererhebung und den Wahlen gibt – für die BJP zu viele Zugeständnisse an die muslimische Mehrheitsbevölkerung dieses Bundesstaates[216].

Erwähnenswert ist außerdem das eigentümliche Verständnis der Partei von Säkularismus. Nach der Unabhängigkeit wurde das Konzept des Säkularismus von der Kongresspartei dahingehend definiert, dass keine Staatsreligion eingeführt und Diskriminierung aufgrund der Religionszugehörigkeit verboten wurde[217]. Den religiösen Minderheiten wurde das Recht auf eigene Bildungseinrichtungen und ein eigenes Zivilrecht, das sich an ihren religiösen Traditionen orientiert, eingeräumt, was der Bewahrung ihrer Gruppenidentität dienen sollte[218]. Die BJP plädiert hingegen für ein einheitliches Zivilrecht[219], was in einigen Bereichen, beispielsweise bezüglich Gendergerechtigkeit, bestimmt einen Fortschritt im Vergleich zur gegenwärtigen Situation bedeuten würde, jedoch die Gefahr in sich birgt, dass religiöse Minderheiten weiter bei der Ausübung ihrer traditionellen Lebensweise eingeschränkt und hinduisiert werden. Kongresspolitiker werden in diesem Zusammenhang von der BJP des Pseudosäkularismus bezichtigt, da sie die Nation auseinanderdividieren, statt einen würden und eine kleine Minderheit seit Jahrzehnten in unangemessener Weise bevorzugten, während Hindus, die eigentlichen „Herren im Hause“ zunehmend ins Hintertreffen gerieten[220].

Nach bescheidenen Anfängen gelang es der BJP im Laufe der 1990er Jahre, ihren Stimmenanteil bei den Lok Sabha Wahlen drastisch zu erhöhen, 1996 stellte sie bereits die größte Anzahl an Abgeordneten im Unterhaus[221] und zwei Jahre später schaffte sie es sogar, mit einer Allianz aus Regionalparteien, der National Democratic Alliance, nach zwei aufeinanderfolgenden Wahlen die Spitze der Regierung (1998 – 1999 und 1999- 2004) zu

---

[215] Vgl. A Demagogue, the State and Civil Society (Editorial). In: Economic & Political Weekly Bd. 46, Nr. 24, S. 7. http://epw.in/epw/uploads/articles/16147.pdf, Zuletzt eingesehen am 07. 07. 2011.

[216] Vgl. http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=137:manifesto-lok-sabha-election-2009&catid=50:election-manifestos&Itemid=549, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[217] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indien, S. 185.

[218] Vgl. Ebd. S. 185 f.

[219] http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=137:manifesto-lok-sabha-election-2009&catid=50:election-manifestos&Itemid=549, zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[220] Vgl. Jürgenmeyer, Clemens (2005): Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang? Berlin: Weißensee-Verlag, S. 53.

[221] Vgl. Vgl. Jürgenmeyer 2005, Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda/Voll, Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang?, S. 32 und 34.

bilden[222]. Seither verringerte sich ihr Einfluss zwar kontinuierlich - sie konnte bei den Lok Sabha Wahlen 2009 nur noch 18,80% der Wählerstimmen auf sich vereinen, das schlechteste Ergebnis seit 1989 – dennoch stellt sie bis heute die wichtigste Oppositionspartei Indiens dar. Wodurch konnte sie ihre Wähler also überzeugen?
Jaffrelot argumentiert, dass die BJP-Wählerschaft zu einem Großteil aus der städtischen Mittelschicht stammt, was er mit der wirtschaftlichen Liberalisierung der frühen 1990er Jahre in Verbindung bringt.

> Die Angehörigen der neuen aufstrebenden Schichten sehen sich sowohl nach innen als auch nach außen einem harten Wettbewerb um begrenzte Ressourcen und Chancen ausgesetzt. Neue Konkurrenten drängen stets nach oben, unter ihnen auch Muslime, und bedrohen die mühsam erarbeitete Position. […] Die permanente Chance, zu den Verlierern dieses individualistischen Wettbewerbs zu gehören, lässt den Wunsch nach Solidarität und Gemeinsamkeit der Werte und Normen entstehen[223].

3. 4 Die Verstrickung der BJP in den Konflikt um die Babur-Moschee und das Pogrom in Gujarat 2002

Ende der 1980er Jahre kam es zu einer besonders engen ideologischen Annäherung der BJP an die Positionen der RSS und der VHP, im Zuge derer die Partei die von der VHP lancierte Kampagne zur Befreiung der Geburtsstädte des Gottes Rama in Ayodhya als Wahlkampfthema für die Lok Sabha Wahlen der Jahre 1989 und 1991 aufgriff.
An der Stelle, die als der genaue Geburtsort Ramas gilt, stand angeblich ehemals ein Tempel zu seiner Verehrung, der im Jahre 1528 von Babur, dem Begründer der Moguldynastie abgerissen und durch eine Moschee ersetzt wurde[224]. Bei genauerer Recherche erweisen sich jedoch all diese von hindu-nationalen Organisationen als Fakten präsentierten Details als nicht mehr als vage Vermutungen. So lassen sich weder das Baujahr, noch der Erbauer der Moschee, noch die vorangegangene Zerstörung eines Hindutempels und wohl am wenigsten der genaue Geburtsort einer Gottheit historisch zweifelsfrei belegen[225]. Die wechselvolle

[222] Vgl. Jürgenmeyer 2005, Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda/Voll, Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang?, S. 63 f.
[223] Jürgenmeyer 2005, Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda/Voll, Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang?, S. 49.
[224] Vgl. Jürgenmeyer 1995, Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften, In: Kerber, Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? S. 84.
[225] Ebd.

Geschichte dieses Konfliktes, der bereits im 19. Jahrhundert virulent wurde, kann hier aus Platzgründen leider nicht im Detail dargestellt werden, wird aber exzellent in einem Beitrag von Clemens Jürgenmeyer wiedergegeben[226]. Das Ziel der hindu-nationalen Organisationen war es jedenfalls, die Babur-Moschee abreißen zu lassen und an ihrer Stelle den angeblich ursprünglich vorhandenen Hindu-Tempel wieder zu errichten. Anfangs bestand die Rolle der BJP hauptsächlich darin, den Kampagnen der VHP ihren politischen Segen zu erteilen. Neben der schon erwähnten Kampagne zur Befreiung von Ramas Geburtsort, im Zuge derer zahlreiche Rathyatras, Wagenprozessionen, hauptsächlich in Nordindien durchgeführt wurden, ist die sogenannte „Shila-Puja-Kampagne" von 1989 zu erwähnen.

> Aus allen Teilen Indiens wurde geweihte Ziegelsteine (shila), mit der Aufschrift Rama und in rote und safrangelbe Seidentücher gewickelte, auf die Reise nach Ayodhya geschickt, um dort für den Bau des Tempels verwendet zu werden. Diese Ziegelsteinprozessionen, rund 200000 an der Zahl, sollten in sichtbarer Form die Einheit der Hindus als Nation demonstrieren[227].

Die BJP brachte sich jedoch zunehmend auch aktiv ins Geschehen ein, sobald die Kongresspartei aus wahltaktischem Kalkül dem Bau eines Hindutempels, zwar nicht auf den Ruinen der Moschee, aber auf demselben Gelände, zugestimmt hatte[228]. So startete der damalige BJP-Präsident Lal Krishna Advani 1990 seine sogenannte „Ram Rath Yatra", eine Wagenprozession zu Ehren des Gottes Rama, die von Somnath nach Ayodhya führte und sich durch folgende Merkmale auszeichnete:

> However, the *yatra* had all the marks of a religious procession: the Toyota van made to look like a chariot, saffron flags, sounding of auspicious conches, the symbol *OM*, the shouts of *Jai Shri Ram* by crowds, the choice of the location to start (Somnath where the famous Hindu temple was repeatedly destroyed by the Muslim invaders but rebuilt again) and end the *yatra* (Ayodhya, the alleged birth place of Lord Ram), women holding bright pots filled with auspicious water from the nearby rivers over their heads, etc[229].

Diese Prozessionen hinterließen eine Spur der Gewalt und Zerstörung in vielen Ortschaften, durch die sie geführt wurden, da sie verständlicherweise bei Mitgliedern anderer

[226] Vgl. Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Kerber, Walter (Hrg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Fragen einer neuen Weltkultur Band 12, München: Kindt Verlag, S. 79 – 164.

[227] Jürgenmeyer 2005, Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda/Voll, Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang?, S. 54.

[228] Vgl. Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften, In: Kerber, Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? S. 108.

[229] Kuruvachira 2008: Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India, S. 80.

Religionsgemeinschaften nicht auf Wohlwollen stießen[230]. Die Ankunft des Streitwagens in Ayodhya wurde von der Parteiführung zudem zeitlich so arrangiert, dass sie exakt mit dem geplanten Baubeginn des Tempels am 30. Oktober 1990 zusammenfallen würde.

Die Bevölkerung wurde jedoch nicht nur durch politische Kampagnen, sondern auch durch das Fernsehen auf den Tempelbau eingestimmt, denn ab 1989 wurde eine Fernsehserie über das Ramayana, ein Epos, das vom Leben Ramas handelt, im staatlichen Fernsehen ausgestrahlt, die eine solche Popularität genoss, dass das öffentliche Leben zur Sendezeit nahezu ausgestorben war[231]. Diese unglaubliche Beliebtheit der Serie machte sich die BJP zunutze, indem sie die visuelle Gestaltung ihrer Ram Rath Yathras auf die Fernsehserie abstimmte und darüber hinaus zwei Schauspieler als Mitstreiter für ihren Wahlkampf 1991 einsetzte[232]. Der geplante Baubeginn verschob sich jedoch infolge eines gerichtlichen Nachspiels wegen der Enteignung des Baugeländes durch die BJP-Landesregierung immer wieder um mehrere Monate. Dies kümmerte die Aktivisten der VHP, des RSS und der BJP, die munter Baumaterialien und freiwillige Bauarbeiter zu tausenden mit Lastwägen ankarren ließen, naturgemäß wenig[233]. Am 6. Dezember 1992 war die Anzahl der Aktivisten in Ayodhya schließlich auf 150000 angewachsen. Was sich an jenem Tag abspielte, fasst Jürgenmeyer folgendermaßen zusammen:

> Die Polizeipräsenz an der umstrittenen Stelle in Ayodhya hat angesichts der versammelten karsevaks nur noch symbolischen Charakter, als um 12 Uhr des 6. Dezember 1992 im Beisein und unter aktiver Ermutigung hoher Repräsentanten der VHP, der BJP und des RSS der generalstabsmäßige Sturm auf die Babri Masjid losbricht. Binnen sechs Stunden ist die Moschee dem Erdboden gleichgemacht[234].

BJP-Präsident Advani soll zudem die Anordnung erlassen haben, alle Zugangsstraßen nach Ayodhya zu blockieren, um das Eindringen weiterer Sicherheitskräfte zu unterbinden und die bereits anwesenden Polizisten dazu aufgefordert haben, die Aktivisten nicht in die Schranken zu weisen[235].

Momentan befindet sich auf dem Gelände, auf dem bis 1992 eine 500 Jahre alte Moschee stand, eine leere Fläche. Die jüngste Entwicklung in der Angelegenheit ist ein Gerichtsurteil des Oberlandesgerichtes Allahabad vom September 2010, das eine Aufteilung des Geländes

[230] Kuruvachira 2008: Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India, S. 97.
[231] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 157.
[232] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 158.
[233] Vgl. Six 2006, Hindi-Hindu-Hindustan, S. 130.
[234] Jürgenmeyer 1995, Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. In: Kerber, Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, S. 119.
[235] Vgl. Kuruvachira 2008, Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India, S. 91.

zwischen Hindus und Muslimen empfiehlt, was jedoch von allen beteiligten Parteien abgelehnt wird. Dieses Urteil wurde denn auch im Mai 2011 vom Obersten Gerichtshof ausgesetzt und man geht davon aus, dass die rechtlichen Prozeduren im Obersten Gerichtshof weitere zwei Jahre in Anspruch nehmen werden, bis ein Urteil zu erwarten ist[236].

Ein zweites erschütterndes Ereignis, das maßgeblich in die Verantwortung der BJP fällt, ist das Pogrom gegen Muslime im Bundesstaat Gujarat 2002. Die Vorgeschichte der Tragödie beginnt am 27. Februar 2002, als der Sabarmati Expresszug, zum Bersten voll mit aus Ayodhya zurückkehrenden Hindu-Pilgern, in der Stadt Godhra in Gujarat anhielt. Dort soll sich angeblich eine handgreifliche Auseinandersetzung zwischen einigen Pilgern und muslimischen Teeverkäufern, die in den Stationen traditionellerweise die Züge betreten, um Erfrischungen zu verkaufen, entwickelt haben[237]. Zeugen zufolge hätten die Pilger die Muslime zum Rezitieren hinduistischer Mantras gezwungen, sie geschlagen und ein muslimisches Mädchen sexuell belästigt, infolge dessen hätten sich immer mehr Muslime aus dem nahegelegenen muslimischen Wohnviertel in der Station Godhra eingefunden und einen Straßenkampf mit den Hindus begonnen. Kurz nachdem der Zug die Station nach mehrmaliger Verzögerung wieder verließ, ereignete sich eine Explosion und Wagon Nr. 6 des Zuges ging in Flammen auf. 58 Männer, Frauen und Kinder, hauptsächlich hinduistische Pilger, verloren dabei ihr Leben[238]. Ohne die Ergebnisse zweier Untersuchungskommissionen abzuwarten, wurden sofort die Muslime beschuldigt, während der Kämpfe entflammbares Material in den Wagon transportiert und dieses später angezündet zu haben. Was darauf folgte, war eine in der bisherigen Geschichte des unabhängigen Indien beispiellose, als Vergeltungsaktion rationalisierte Welle der Gewalt gegen Muslime, die fast schon Züge einer ethnischen Säuberung annahm.

Die wirkliche Ursache für die Explosion konnte, da Beweismaterial während der Ermittlungen auf unerklärliche Weise beseitigt worden war, nicht mehr zweifelsfrei festgestellt werden. Von beiden Untersuchungskommissionen wurde allerdings ein tragischer Unfall als am wahrscheinlichsten angenommen. Immerhin war der Zug mit mehr als 1700 Pilgern[239] völlig überladen und viele Passagiere hatten kleine Gaskocher unter ihren Sitzen verstaut, um sich während der Reise günstig zu versorgen. Da es bei einem so vollen Zug

[236] Vgl. Ramakrishnan, Venkitesh (2011): Welcome Stay. In: Frontline Bd. 28, Nr. 11. http://www.frontlineonnet.com/fl2811/stories/20110603281109900.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[237] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 18.
[238] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 19.
[239] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 17.

äußerst schwierig gewesen sein muss, während der wenigen Minuten, die der Zug in Godhra Halt machte, entflammbares Material in den Wagon zu transportieren, und Gaskocher in indischen Zügen schon mehrmals Brände ausgelöst hatten, wurde letzteres von Experten auch in diesem Fall für sehr plausibel gehalten[240].

Das Ausmaß an Gewalt, das sich innerhalb der nächsten Wochen entlud, ist kaum vorstellbar:

> Entire families were electrocuted in their houses, which were first flooded by the murderers. Children were forced to drink kerosene before a match was set to their mouths. Foetuses were cut from the bellies of pregnant women and held up to see. Women, again, were gang raped before being mutilated and burned alive before their children's eyes[241].

Am Höhepunkt der Gewalt mussten 125000 Menschen in Flüchtlingscamps untergebracht werden[242], die, wohlgemerkt, großteils von NGOs und nicht vom Staat finanziert und betrieben wurden. Die Erklärung, dass ein Pogrom von solcher Dimension und Brutalität, das zudem nicht nur die großen Städte sondern den gesamten Bundesstaat erfasste[243], bloß eine spontane Reaktion auf die Ereignisse in Godhra sei, wurde bald ziemlich unglaubwürdig. Umso mehr, als bekannt wurde, dass die Angreifer teilweise auf Lastwägen in Gruppen von bis zu 10000 Mann in die muslimischen Wohngebieten eindrangen und in Orten, wo die Besitzverhältnisse weniger eindeutig ersichtlich waren, muslimische Häuser mithilfe von Wählerlisten identifizierten und dem Erdboden gleich machten[244]. Besonders enttäuschend war in diesem Zusammenhang das Verhalten der Polizei:

> The carnage was aided and abetted both by the police and by local politicians. Police egged on the inciters, either passively, by failing to respond to calls for help, or, in some cases, more actively. It is now clear that police received orders not to intervene in the violence; those who disobeyed were punished by a variety of demotions and transfers. After the fact, police made it nearly impossible to register criminal complaints[245].

---

[240] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 35.

[241] Jaffrelot, Christophe (2003) Communal Riots in Gujarat: The State at Risk? Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg, S. 14, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4127/pdf/hpsacp17.pdf, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[242] Jaffrelot 2003, Communal Riots in Gujarat, In: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, S. 6

[243] Jaffrelot 2003, Communal Riots in Gujarat, In: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, S. 4.

[244] Jaffrelot 2003, Communal Riots in Gujarat, In: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, S. 5.

[245] Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 21.

Inzwischen gibt es glaubwürdige Hinweise dafür, dass der Befehl an die Polizei, nicht zu intervenieren, vom damaligen und gegenwärtigen BJP-Chief Minister von Gujarat, Narendra Modi, kam, was bis jetzt aber leider noch nicht vor Gericht bewiesen werden konnte. Ein wichtiger Zeuge, Haren Pandya, der bei einem Treffen zwischen Modi und hochrangigen Polizisten anwesend war, in dem die Polizei instruiert wurde, nicht einzugreifen, wurde 2003 unter mysteriösen Umständen ermordet[246]. Einem zweiten, Sanjiv Bhatt, wurde von der Regierung Gujarats adäquater Polizeischutz verweigert[247], während das zur Aufklärung der Angelegenheit eingesetzte Special Investigation Team weiterhin Zeugen einschüchtert[248].
Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich um eine von der politischen Spitze des Landes von langer Hand geplante Säuberungsaktion und nicht, wie behauptet, um eine spontane Gewaltentladung des Volkes handelte, ist die Tatsache, dass die BJP ihre seit Anfang der 1990er Jahre unangefochtene Machtstellung in Gujarat dazu nutze, die gesamte Verwaltung zu restrukturieren.

> One of the BJP's favourite targets was the police. Muslim police officers have systematically been barred from executive positions. Of the 65 „IPS Officers" (Indian Police Service) on active duty in the state in 2002, only one of them still fulfilled such a role as Deputy Superintendent of Police. All others had been transferred to railway suveillance, organisation of computer training programme, etc. At the same time, a vast number of Hindu nationalist activists and sympathisers were recruited by the Gujarat Home Guards, a form of municipal police: 12,000 of its members belong to the movement[249].

Leider hat sich das Leben der Überlebenden des Pogroms bis heute nicht normalisiert. In vielen Fällen waren bei ihrer Rückkehr aus den Flüchtlingslagern auf den Ruinen ihrer Häuser nämlich bereits Hindu-Tempel, -Häuser oder -Geschäfte errichtet worden, für den Wiederaufbau ihrer eigenen Lebensgrundlage wurde hingegen kaum finanzielle Unterstützung gewährt[250]. Zudem leiden sie unter einem sozialen und ökonomischen Boykott, dem sich sogar Berufsgruppen mit einem hohen Berufsethos wie Ärzte und Anwälte anschließen und wurden noch mehr als zuvor in separate ghettoähnliche Wohngebiete

[246] Vgl. Mahaprashasta, Ajoy A. (2011): ‚Finally the truth is getting out'. In: Frontline Bd. 28, Nr. 10 http://www.frontlineonnet.com/fl2810/stories/20110520281001000.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[247] Dasgupta, Manas (2011): Gujarat withdraws security for Sanjiv Bhatt, In: The Hindu, 30. 04. 2011 http://www.hindu.com/2011/04/30/stories/2011043069281600.htm, Zuletzt eingesehen am 07. 07. 2011.
[248] Vgl. Venkatesan, V. (2010): Legal Challenge. In: Frontline Band 28, Nr. 10 http://www.frontlineonnet.com/fl2810/stories/20110520281001400.htm, Zuletzt eingesehen am 07. 07. 2011.
[249] Jaffrelot 2003, Communal Riots in Gujarat, In: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, S. 12.
[250] Vgl. Nussbaum 2007, The Clash Within, S. 31.

verdrängt[251]. Dies geht vor allem auf das Konto der VHP, die die Bevölkerung vor und nach dem Pogrom mithilfe hetzerischer Rundschreiben zum systematischen Boykott aufforderte[252].

Aus den geschilderten Ereignissen wird deutlich, dass die BJP den gewaltsamen Kampf gegen Muslime und andere religiöse Minderheiten in Indien tatkräftig unterstützt und somit eine ernst zu nehmende Gefahr für den säkularen und demokratischen Grundkonsens des Landes darstellt.

[251] Vgl. Rauf, Taha Abdul (2011): Violence Inflicted on Muslims: Direct, Cultural and Structural. In: Economic & Political Weekly, Band 47, Nr. 23, S. 74.
[252] Vgl. Kuruvachira 2008, Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India, S.271 f.

4 Der Kaschmir-Konflikt im Spannungsfeld zwischen religiös motivierter Gewalt und nationaler Selbstbestimmung

4. 1 Die Vorgeschichte des Konfliktes und die Bedeutung Kaschmirs für das nationale Selbstverständnis Indiens und Pakistans

Die historischen Wurzeln des Kaschmir-Konfliktes lassen sich bis zur traumatischen Teilung Britisch-Indiens in die Staaten Indien und Pakistan im Jahr 1947 zurückverfolgen.
Zur Zeit der Teilung setzte sich die Bevölkerung Britisch-Indiens aus ca. drei Vierteln Hindus und einem Viertel Muslimen zusammen. Während die Hindus gemessen an Reichtum und Bildung eine weit höhere gesellschaftliche Position erreicht hatten und die damals stärkste indigene politische Kraft, die Kongresspartei, dominierten, stellten die Muslime in allen Regionen außer dem Nordosten und Nordwesten des Landes eine Minderheit dar und waren in sämtlichen wichtigen Berufs- und Wirtschaftszweigen wie Handel, Industrie und Administration deutlich unterrepräsentiert[253]. Die Befürchtung, im unabhängigen Indien von den Hindus unterdrückt und als Bürger zweiter Klasse behandelt zu werden, veranlasste die Muslim League unter der Führerschaft von Mohammed Ali Jinnah 1940 schließlich dazu, die sogenannte „Zwei-Nationen-Theorie“ zu proklamieren, die besagt, dass es sich bei Hindus und Muslimen in Indien um zwei verschiedene Nationen handelt, die nach der Teilung auch zwei verschiedene Nationalstaaten bilden sollten[254]. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen den beiden Religionsgruppen, auf den man sich jetzt berief, war allerdings nicht zuletzt auch eine Folge der britischen Politik des „Teile und herrsche“, wie etwa der Bildung von nach Religionszugehörigkeit getrennten Wählerschaften und dem wiederholten gegeneinander Ausspielen der Kongresspartei und der Muslim League[255]. Obwohl es durchaus andere Alternativen gegeben hätten, etwa den von Sir Stafford Cripps ausgearbeiteten Vorschlag der Bildung einer losen Föderation aus Gruppen von Provinzen, die etwa dem heutigen Indien, Pakistan und Bangladesch entsprachen, die weitgehende Autonomie genossen hätten und nur die Kompetenzen Außenpolitik, Verteidigung und

[253] Vgl. Ataöv, Türkkaya (2001): Kashmir and Neighbours. Tale, Terror, Truce. Aldershot, Burlington u.a.: Ashgate, S. 42.
[254] Vgl. Rothermund, Dietmar (2002): Krisenherd Kaschmir. Der Konflikt der Atommächte Indien und Pakistan. München: Verlag C.H. Beck, S. 18.
[255] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 16.

Währung auf die Gemeinschaftsebene übertragen hätten[256], entschied man sich schließlich für die Teilung. Alle Provinzen Britisch-Indiens mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit, also Sindh, Baluchistan und die North-West Frontier Province, wurden Pakistan zugesprochen, die beiden größten multireligiösen Provinzen, in denen sich Hindus und Muslime etwa die Waage hielten, Punjab und Bengalen, wurden auf Basis der letzten Volkszählung 1941 anhand der Mehrheitsverhältnisse auf Bezirksebene geteilt. Die Teilung löste ein kollektives Trauma in der Bevölkerung aus, die sich über Nacht plötzlich anstatt inmitten ihrer Familien, Nachbarn und Freunde in einander feindlich gesinnten Staaten befand. Gleichzeitig wurde dadurch eine der größten Völkerwanderungen der Geschichte in Gang gebracht, bei der innerhalb weniger Monate schätzungsweise 10 Millionen Menschen die Grenzen überquerten, wobei es dabei immer wieder zu Gräueltaten kam, denen etwa eine Million Flüchtlinge zum Opfer fiel[257]. Der Abzug der Briten hinterließ aber auch 565 Fürstenstaaten, die nicht zu Britisch-Indien gehörten, sondern nur unter britischer Oberhoheit standen, die im Wesentlichen die Kompetenzen Verteidigung, Außenpolitik und Kommunikation umfasste. Die Fürsten sollten nach der Unabhängigkeit selbst entscheiden, ob ihr Territorium Indien oder Pakistan angeschlossen werden sollte oder ob daraus unabhängige Staaten entstehen sollten[258]. Die Option der Unabhängigkeit fiel bei den meisten Fürstenstaaten aufgrund ihrer geringen Größe, ihrer geographischen Lage und ihrer nicht ausreichenden wirtschaftlichen Überlebensfähigkeit schon von vornherein weg. Auch die Entscheidung zwischen Indien und Pakistan fiel aufgrund der geographischen Lage oder der Religionszugehörigkeit des Herrschers bei vielen nicht schwer. Probleme gab es eigentlich nur bei der Integration dreier Fürstenstaaten: Hyderabad, Junagadh und Kaschmir. Wäre Kaschmir also eine ganz normale britisch-indische Provinz gewesen und daher in die Kompetenz des Richters Cyril Radcliffe gefallen, der damals die Teilung des Punjab und Bengalens vornahm, so hätte es den Kaschmirkonflikt vermutlich nie gegeben und der Bevölkerung wären drei verlustreiche Kriege und viele persönliche Tragödien erspart geblieben.

Kaschmir wurde 1947 von Maharaja Hari Singh regiert, einem Abkömmling der hinduistischen Dogra-Dynastie, die das Gebiet schon seit vier Generationen beherrschte. Sein Urgroßvater Gulab Singh hatte Kaschmir 1846 als Dank für seine Unterstützung im Krieg der

[256] Vgl. Wolpert, Stanley (2010): India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation? Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 15.

[257] Vgl. Butalia, Urvashi (2010): Die Unfähigkeit zur Teilung. In: Le Monde Diplomatique: Indien. Die barfüßige Großmacht, 7/2010, S. 95.

[258] Vgl. Hönig, Patrick (2000): Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung. Schriften zum Völkerrecht Band 138, Berlin: Duncker und Humbolt, S. 29.

Briten gegen die Sikhs für eine minimale Summe von den Briten erworben[259]. Seine endgültige Gestalt erhielt der Fürstenstaat allerdings erst zwischen 1860 und 1935, als die Gebiete um Gilgit und die Gebiete nördlich des Indus inkorporiert wurden. Die wechselvolle Geschichte Kaschmirs, das vor der Machtübernahme der Dogras im Einzugsgebiet so unterschiedlicher Kulturen wie der Perser, Inder, Makedonier, Tibeter und Afghanen stand, spiegelt sich in seiner ethnisch, linguistisch und religiös äußerst heterogenen Bevölkerungsstruktur wider. Die heute dominierenden Volksgruppen sind die muslimischen Kaschmiris, die mehrheitlich im Tal von Kaschmir leben, die hinduistischen Punjabis, die in den westlichen Distrikten siedeln, die hinduistischen Dogras und Gujjars aus Jammu und die Ladakhis aus Ladakh, die dem Buddhismus anhängen[260]. Zahlenmäßig am stärksten sind die Muslime vertreten, die 1947 einen Anteil von ca. 77% an der Gesamtbevölkerung hatten[261].

Es handelte sich also um ein von einem Hindu beherrschtes Gebiet mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, das sowohl an Indien als auch an Pakistan grenzte, für das sich also keine selbstverständliche Lösung anbot. Der Maharaja legte eine sehr zögerliche Haltung an den Tag, aus der man schließen kann, dass er aus Kaschmir wohl am liebsten einen unabhängigen Staat gemacht hätte. Er bot Indien und Pakistan ein Stillhalteabkommen an, wodurch zunächst die bestehenden Kommunikationsverbindungen, der Güter- und Postverkehr aufrecht erhalten werden sollten, das von Pakistan angenommen und mit Indien noch in Verhandlung war, als sich die Ereignisse überschlugen[262].

Im Distrikt Poonch im Osten des Fürstenstaates hatte sich nämlich eine Rebellion der lokalen Bevölkerung gegen den autokratisch regierenden Maharaja zusammengebraut, denn dieser legte den hauptsächlich von der Forstwirtschaft und der Viehzucht lebenden armen Bauern eine unbewältigbar hohe Steuerlast auf. Der Einsatz der brutal vorgehenden Sicherheitskräfte des Maharaja offenbarte umso mehr, dass er keinerlei Rückhalt in der Zivilbevölkerung genoss, denn die Rebellen drängten die Verbände des Maharajas, die scharenweise desertierten, schnell zurück. Außerdem erhielten die Bauern aus Poonch rasch Unterstützung von pathanischen Stammeskriegern, die am 22. Oktober 1947 von Pakistan aus in Kaschmir einfielen und offenbar planten, die Hauptstadt Srinagar einzunehmen[263]. Ihnen hatten sich allmählich auch reguläre pakistanische Truppen angeschlossen, was von Pakistan zwar noch immer bestritten wird, jedoch inzwischen als erwiesen gilt. Das Problem, dass die

[259] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 35.
[260] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 25.
[261] Vgl. Wirsing, Robert G. (1994): India, Pakistan and the Kashmir Dispute. On Regional Conflict and its Resolution. New York: St. Martin's Press, S. 37.
[262] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 47.
[263] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 36.

pakistanische Armee damals noch unter dem Kommando eines britischen Generals stand, und es diesem unmöglich gewesen wäre, einen Krieg zwischen zwei Staaten des britischen Commonwealth zu führen, wurde gelöst,

> indem man sich darauf einigte, dass sich pakistanische Offiziere und Truppeneinheiten „beurlauben" ließen, um an den Unternehmungen in Kaschmir teilzunehmen. General Gracey musste beide Augen zudrücken, um nicht zu bemerken, dass die „Urlauber" auch Waffen und Kriegsgerät mitnahmen[264].

Die zu erwartende Invasion Srinagars setzte den Maharaja unter Zugzwang, er sah sich dazu genötigt, Indien um Militärhilfe zu bitten. Indien willigte ein, machte aber die Unterzeichnung der Beitrittsurkunde des Fürstenstaates an die Indische Union zur Bedingung für eine Truppenentsendung. Am 26. Oktober 1947 wurde der Beitritt schließlich vereinbart und noch am selben Tag rückten indische Truppen in Srinagar ein. In die Kämpfe wurden zunehmend Teile der pakistanischen Armee verwickelt, woraus sich 1947/1948 der erste indisch-pakistanische Krieg entwickelte. Doch bevor dieser Krieg und die darauf folgenden militärischen Konfrontationen genauer analysiert werden, sollen noch die Gründe, die Kaschmir und vor allem das Kaschmirtal zu einem von beiden Staaten so heiß umkämpften Gebiet machen, erläutert werden.

Die Attraktivität Kaschmirs für beide Staaten erklärt sich zum einen aus seiner schieren Größe, denn es stellte mit einer Fläche von ca. 217000 km2 den bei weitem größten aller 565 Fürstenstaaten dar. Beim Großteil dieses Territoriums handelt es sich zwar um schwer zugängliches und agrarisch kaum nutzbares Bergland, doch das fruchtbare Tal von Kaschmir, das für sein angenehmes Klima, besonders im Sommer bekannt ist, stellt sehr wohl einen Wirtschaftsfaktor dar. Das Kaschmirtal zieht (bzw. zog, da der Konflikt auch in diesem Gebiet seinen Tribut forderte) wegen seiner atemberaubenden Natur unzählige Touristen aus dem In- und Ausland an, es eignet sich hervorragend für den Anbau von Reis, Mais, Weizen, Gerste, Safran, Ölpflanzen und allerlei Früchten und ist berühmt für seine hochwertigen Seiden- und Wollprodukte[265].

Des Weiteren hat Kaschmir für Indien eine entscheidende strategische Bedeutung, da praktisch alle Eroberungen Indiens vor den Briten vom Norden aus stattfanden und die Inkorporation Kaschmirs daher entscheidende militärische Vorteile gegen Einfälle feindlicher Truppen und Eroberungen birgt. Nicht zu unterschätzen ist auch der symbolische Wert, den Kaschmir für den ersten Premierminister Indiens, Jawaharlal Nehru, hatte, dessen Vorfahren

[264] Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 25.
[265] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S 121.

Kashmiri Pandits waren, die ihre Heimat erst vor wenigen Generationen verlassen hatten. Nehru selbst verbrachte viele Urlaube in Kaschmir und sah es in gewisser Weise immer noch als sein Heimatland an[266].

Auch Pakistan brachte strategische Gründe vor, warum Kaschmir in sein eigenes Staatswesen integriert werden sollte. Pakistan wäre ohne Kaschmir militärisch sehr verletzlich und es wäre Indien ein Leichtes, Pakistan vom Südwesten Jammus anzugreifen. Außerdem fließen durch Pakistan drei Flüsse, die ihre Oberläufe in Kaschmir haben und es bestünde die Gefahr, dass Indien Pakistans Wasserversorgung beeinträchtigen könnte.[267]

Der wichtigste Grund für die zentrale Stellung, die Kaschmir in den Auseinandersetzungen der beiden Staaten einnimmt, ist jedoch die Tatsache, dass es als Symbol für das unterschiedliche Verständnis der jeweiligen nationalen Identität und der damit verbundenen Staatsmodelle steht. Während Indien eine säkulare Demokratie ist, in der es keine Staatsreligion gibt und Menschen unterschiedlichster Religionszugehörigkeit in Frieden zusammen leben, wurde Pakistan gerade deshalb gegründet, um den Muslimen Südasiens eine eigene politische Heimat zu geben. Andere gemeinschaftsstiftende Merkmale wie regionale oder linguistische Zugehörigkeiten wurden dabei gezielt ausgeblendet. Das führte zur Absurdität, dass, da nach der Staatsgründung natürlich nicht die gesamte Bevölkerung umgesiedelt werden konnte, der Zwei-Nationen Theorie zufolge ja ein beträchtlicher Teil der muslimischen Nation in der Diaspora, d.h. in Indien verblieb und Indien damals wie heute eine weit größere muslimische Bevölkerung als Pakistan beherbergt. Ein Anschluss Kaschmirs, eines mehrheitlich von Muslimen bewohnten Landes, an Indien, würde die Gründungsidee Pakistans vollends ad absurdum führen. Für Indien wäre die Integration Kaschmirs jedoch gerade aufgrund seiner muslimischen Mehrheitsbevölkerung ein Symbol für die Integrationskraft des säkularen indischen Staates[268].

[266] Vgl. Tariq, Ali (1985): Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie. Frankfurt am Main, Berlin (u.a.): Ullstein, S. 20.
[267] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 11.
[268] Vgl. Marwah, Ved (2009): India in Turmoil. Jammu & Kashmir, the Northeast and Left Extremism. New Delhi: Rupa & Co, S. 31.

4. 2 Militärische Auseinandersetzungen um Kaschmir und Vermittlungsbemühungen

Wie bereits erläutert entspann sich der erste indisch-pakistanische Krieg durch den Einfall der von Pakistan materiell, logistisch und später auch personell unterstützten pathanischen Stammeskrieger und ihren Kampf mit den den Maharaja verteidigenden indischen Truppen. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass sich das Konfliktpotential zwischen Indien und Pakistan bereits lange vor Beginn der Kriegshandlungen gefährlich erhöhte und der Krieg nicht so spontan und unvorhersehbar ausbrach, wie es den Anschein hat. So fühlte sich Pakistan bereits bei der Aufteilung des Punjab von den Briten benachteiligt, durch die seiner Meinung nach bereits die Voraussetzung für den Anschluss Kaschmirs an Indien geschaffen wurde. Konkret ging es um den Bezirk Gurdaspur im Osten des Punjab, der zwar über eine muslimische Bevölkerungsmehrheit verfügte, aber trotzdem Indien zugesprochen wurde[269]. Sir Radcliffe, der für die Teilung verantwortlich war, erklärte seine Entscheidung zwar mit dem Bestreben, die bestehenden Transportverbindungen und Bewässerungssysteme intakt und unter einer einheitlichen Verwaltung zu belassen und eine geographische Isolierung des mehrheitlich von Sikhs bewohnten Bezirkes Amritsar zu vermeiden[270]. Es drängte sich den Pakistanis jedoch der Verdacht auf, dass vielmehr strategische Gründe ausschlaggebend waren, denn Gurdaspur verfügte sowohl über einen Kopfbahnhof als auch über die einzige Straßenverbindung zu Kaschmir von indischer Seite aus[271]. Ohne diesen Bezirk wäre ein Beitritt Kaschmirs zu Indien wohl äußerst unwahrscheinlich gewesen. Pakistan machte keinen Hehl daraus, dass es die Neutralität und Unabhängigkeit Sir Radcliffes anzweifelte und dass dieser seine Entscheidung unter massiver Einflussnahme des Generalgouverneurs Mountbatten traf, der erwiesenermaßen eine freundschaftliche Beziehung zu Nehru unterhielt[272]. Diese empfundene Ungerechtigkeit und die Befürchtung, dass der Anschluss Kaschmirs an Pakistan von den Briten schon im Stillen vorangetrieben wird, könnten den Anlass dafür gegeben haben, dem Schicksal etwas nachzuhelfen. Und in der Tat gibt es starke Indizien dafür, dass der Einfall der pathanischen Krieger von der pakistanischen Regierung von langer Hand geplant und orchestriert wurde. Dafür spricht zumindest die gute militärische Ausrüstung der Kämpfer, die offenbar auch ein entsprechendes Training von der pakistanischen Armee erhalten hatten und Pakistan auf dem Weg nach Kaschmir ungehindert

[269] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 14.
[270] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 16.
[271] Vgl. Ebd.
[272] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 31.

durchqueren konnten[273]. Doch auch Indien scheint Kaschmir zu wichtig gewesen zu sein, um eine Entscheidung des Maharajas ruhig und gelassen abzuwarten.

> Among the evidence that authors point to was the rapid changeover in the political coloration of key officials in the maharaja's government that occured in the three months or so before accession[274].

So wurde der Premierminister Kashmirs, Ramchandra Kak, der seine Bedenken gegen einen Beitritt zu Indien offen aussprach, im August 1947 zum Rücktritt gezwungen, wegen Korruption ins Gefängnis geworfen und durch den pro-indischen General Janak Singh ersetzt[275]. Dieser wiederum wurde einen Monat später von Mehr Chand Mahajan abgelöst, der zuvor als Vertreter der Kongresspartei in der Punjab Boundary Commission tätig gewesen war und sich daher vorzüglich mit den territorialen Streitfragen zwischen Indien und Pakistan auskannte. Offenbar war er dem Maharaja auch von Sardar Vallabbhai Patel, dem stellvertretenden Premierminister Indiens, für das Amt des Premierministers vorgeschlagen worden[276]. Interessant ist weiters, dass die Verbände des Maharajas Anfang Oktober 1947, also kurz vor Ausbruch der Kampfhandlungen, unter den Oberbefehl von Janak Singhs Sohn, Lieutnant Colonel Kashmir Singh Katoch, gestellt wurde. Außerdem wurde Sheikh Abdullah, der das politische Leben Kaschmirs für die nächsten vierzig Jahre entscheidend prägen sollte, und der zu Beginn seiner politischen Laufbahn ebenfalls eine pro-indische Haltung einnahm, im September aus dem Gefängnis entlassen, worauf Nehru offenbar schon seit Monaten gedrängt hatte[277]. Es erhärten sich also die Hinweise darauf, dass beide Staaten in der Kaschmir-Frage nichts dem Zufall überlassen wollten.

Anfang Januar 1948 brachte Nehru den Kaschmir –Konflikt schließlich vor die Vereinten Nationen, in der Erwartung, der Sicherheitsrat würde das Vorgehen Pakistans als eine Aggression verurteilen[278]. Zu seiner Enttäuschung vermied der Sicherheitsrat jedoch eine Stellungnahme in dieser Angelegenheit und forderte die Konfliktparteien in einer Resolution lediglich dazu auf, Maßnahmen zu ergreifen, um eine Beruhigung der Lage herbeizuführen. Durch eine weitere Resolution wurde eine Kommission gebildet, die United Nations Commission for India and Pakistan (UNCIP), die das Mandat hatte, die Lage in Kaschmir zu

[273] Vgl. Wirsing 1994, India, Paksitan and the Kashmir Dispute, S. 41.
[274] Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 47.
[275] Vgl. Ebd.
[276] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 48.
[277] Vgl. Wirsing 1994, India, Paksitan and the Kashmir Dispute, S. 47 f.
[278] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 23.

untersuchen, darüber zu berichten und zwischen den Konfliktparteien zu vermitteln[279]. In Resolution Nr. 47 vom 21. April 1948 wurden schließlich detaillierte Empfehlungen zur militärischen Deeskalation und zur Durchführung einer fairen Volksabstimmung abgegeben, bei der das Volk sich entweder für den Anschluss an Indien oder an Pakistan entscheiden könnte. Die Möglichkeit einer Aufteilung des Gebietes zwischen den beiden Staaten oder die Bildung eines unabhängigen Staates Kaschmir stand damals nicht zur Debatte[280]. Die Ankündigung einer Volksabstimmung war keine völlig neue Entwicklung, denn Generalgouverneur Mountbatten hatte eine solche in seinem Antwortschreiben auf die Beitrittserklärung des Maharajas bereits in Aussicht gestellt.

> Consistently with their policy that, in the case of any State where the issue of accession has been the subject of dispute, the question of accession should be decided in accordance with the wishes of the people of the State, it is my Government's wish that, as soon as law and order have been restored in Kashmir and her soil cleared of the invader, the question of the State's accession should be settled by a reference to the people[281].

Es bleibt also festzustellen, dass es Indien war, das den Konflikt durch Anrufung der Vereinten Nationen als erstes internationalisierte und als erstes die Option einer Volksabstimmung eröffnete – eine Haltung, die sich in späterer Folge weitgehend ins Gegenteil verkehren sollte.

In der UN-Resolution wurde festgehalten, dass Pakistan zuerst dafür sorgen sollte, dass die Stammeskrieger und seine regulären Armeeangehörigen sich aus dem besetzten Gebiet zurückziehen. Anschließend sollte Indien seine Truppenpräsenz auf ein Minimum reduzieren, dass für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung notwendig sei. Die Volksabstimmung sollte dann unter der Aufsicht einer von den Vereinten Nationen zur Verfügung gestellten Plebiscite Administration unter der Leitung des amerikanischen Admirals Chester Nimitz erfolgen[282]. Diese Regelung stieß allerding bei beiden Konfliktparteien auf harsche Kritik und konnte daher nie in die Tat umgesetzt werden. Indien gingen die Befugnisse des Plebiszit-Beauftragten zu weit und die Resolution machte nicht deutlich genug, dass Indien das Recht habe, seine Truppen auf dem gesamten Gebiet zu stationieren, welches es nach der Unterzeichnung der Beitrittsurkunde des Maharajas als

[279] Vgl. Goodhart, William/De Abreu Dallari, Dalmo (u.a.) (1995): Human Rights in Kashmir. Report of a Mission. International Commission of Jurists, Geneva, S. 9.
[280] Vlg. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 10.
[281] Government of India: White Paper on Jammu and Kashmir. S. 47, zit. nach Wirsing 1994, India, Paksitan and the Kashmir Dispute, S. 55.
[282] Vlg. Goodhart 1995, Human Rights in kashmir, S. 10.

integralen Bestandteil der Indischen Union betrachtete. Pakistan interpretierte hingegen den Verbleib indischen Truppen als Sicherheitsrisiko für Pakistan und die in Kaschmir lebenden Muslime und verlangte, zumindest in Gebieten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit weiterhin Truppen stationieren zu dürfen[283].

Während bezüglich der Volksabstimmung keine weiteren Verhandlungserfolge erzielt werden konnten, gelang es im Sommer 1949 im sogenannten Karachi Agreement einen Waffenstillstand auszuhandeln und eine Waffenstillstandslinie zu fixieren, die von der UNMOGIP (United Nations Military Observer Group in India and Pakistan) bewacht wird[284]. Diese Waffenstillstandslinie existiert mit wenigen Veränderungen bis heute, sie wurde lediglich durch das Simla-Abkommen von 1972 mit der Intention, sie allmählich in eine internationale Grenze zu verwandeln, in Line of Control umbenannt[285]. Die Peacekeeping-Erfolge der UNMOGIP fallen leider sehr bescheiden aus, da durchschnittlich nur ca. 40 Offiziere zur Bewachung der gesamten Waffenstillstandslinie stationiert werden, diese nicht dazu befugt sind, bei Überschreitung der Grenze Disziplinarverfahren einzuleiten und die bloße Meldung von Grenzverletzungen nachweislich keinen Effekt auf die Häufigkeit ihres Vorkommens hat[286]. Ihre Sinnhaftigkeit kann auch deshalb in Frage gestellt werden, da Indien den Beobachtern seit dem Simla-Abkommen 1972 nur noch sehr eingeschränkten Zugang zu seiner Seite der Line of Control gewährt[287].

Seit 1949 und der Fixierung der Waffenstillstandslinie befinden sich also das Kaschmirtal und die Regionen Jammu und Ladakh unter indischer Kontrolle, während Azad Kaschmir (freies Kaschmir), ein kleiner Landstreifen westlich des indischen Teils Kaschmirs, und die Nordgebiete im nördlichen Industal von Pakistan besetzt werden. Azad Kaschmir genießt weitgehende Autonomie und hat seit 1974 eine eigene Verfassung, ein eigenes Parlament, einen eigenen Präsidenten und Premierminister, dennoch übt Pakistan einen enormen Einfluss auf die Regierungstätigkeit Azad Kaschmirs aus[288]. Die Nordgebiete hingegen befinden sich unter direkter pakistanischer Verwaltung[289]. 1962 eroberte zudem China ein ca. 33000 km2 großes Gebiet des zu Indien gehörenden Ladakh. Ein Jahr später, 1963, trat Pakistan einen kleineren Landstreifen aus den von ihm besetzten Nordgebieten für 99 Jahre an China ab, auf dem in den 1960er Jahren eine Verkehrsverbindung gebaut wurde, über die Pakistan sensible

[283] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 51.
[284] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 62.
[285] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 43.
[286] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S.70.
[287] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S.71 f.
[288] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 6.
[289] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 84 f.

Waffentechnik und Nachschub aus China bezog[290]. Beide von China kontrollierten Gebiete werden ebenfalls nach wie vor von Indien beansprucht.

Der zweite Indisch-Pakistanische Krieg kam ebenfalls durch eine Aggression von Seiten Pakistans zustande. Nach dem Tod Nehrus, der Übernahme des Premierministeramtes durch Lal Bahadur Shastri, der als schwach wahrgenommen wurde, und der militärischen Niederlage, die Indien im Grenzkrieg mit China erlitten hatte, sah der pakistanische Militärdiktator Ayub Khan seine Stunde gekommen. Er ließ im September 1965 Panzer nahe der pakistanischen Stadt Sialkot die Straße nach Kashmir angreifen. Der vermeintlich schwache Shastri ging jedoch entgegen seiner Erwartungen zur Gegenoffensive über.

> Es kam zu einer großen Panzerschlacht bei Sialkot, die Indien gewann. Außerdem ließ Shastri die indischen Truppen in Richtung Lahore marschieren. Er zeigte damit, dass er sich den Kriegsschauplatz nicht vom Gegner diktieren ließ[291].

Das diplomatische Eingreifen der Sowjetunion ermöglichte die Abhaltung einer Friedenskonferenz in Taschkent, die mit einer Friedensdeklaration endete. Diese führte jedoch leider zu keinem Durchbruch bei der Konfliktlösung sondern bewirkte lediglich die Wiederherstellung bilateraler Beziehungen und des territorialen status quo ante[292].

Der dritte Indisch-Pakistanische Krieg, der die Geburtsstunde eines neuen Staates, Bangladesch, war, betraf Kaschmir zunächst gar nicht. Die Bevölkerung in Ost-Pakistan hatte sich schon lange politisch und ökonomisch von West-Pakistan unterdrückt gefühlt, denn die panjabische Elite dominierte alle wichtigen Positionen in Armee, Politik und Wirtschaft Pakistans. Die Tatsache, dass bei Pakistans ersten freien und fairen Wahlen 1970 Mujibur Rahmans Awami League aus Ostpakistan die Mehrheit der Stimmen auf sich versammeln konnte und er somit Premierminister über ganz Pakistan hätte werden sollen, war völlig inakzeptabel.

> Neither Zulfi Bhutto nor Yahya Khan could accept the idea of turning their entire country over to Bengalis, however, whose, language neither of them spoke, and whose, small, dark-skinned physiques neither of them believed worthy specimens of Pakistani stature. In many ways, West Pakistanis treated their eastern „colony“ as arrogantly as British sahibs had ruled all of India[293].

[290] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 86 f.
[291] Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 37.
[292] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S 190.
[293] Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 39.

Im März wurden schließlich westpakistanische Truppen in den Osten des Staates geschickt, um die dort ausgebrochenen Sezessionsbestrebungen gewaltsam zu unterdrücken. Major Zia-ur Rahman proklamierte den Staat Bangladesch, während Mujibur Rahman, der verhaftet worden war, in Westpakistan gefangen gehalten wurde und ca. 10 Millionen Hindus infolge des Massakers über die Grenze nach Westbengalen in Indien flohen[294]. Der Freundschaftsvertrag mit der Sowjetunion, den die indische Premierministerin Indira Gandhi 1971 unterzeichnete, gab ihr den Rückhalt, in den Krieg einzugreifen, den die indischen Truppen bereits im Dezember 1971 für sich entschieden. Mit ca. 90000 pakistanischen Kriegsgefangenen war Indira nun in einer guten Verhandlungsposition, um von Pakistan Zugeständnisse bezüglich Kaschmirs zu erzwingen[295]. Im sogenannten Simla-Accord wurde die ehemalige Waffenstillstandslinie in Line of Control umgetauft, mit dem Ziel, Kaschmir anhand dieser Linie in späterer Folge endgültig in zwei Teile zu teilen. Außerdem wurde vereinbart, alle Probleme zwischen Indien und Pakistan von nun an nur noch bilateral zu lösen[296]. Diese Bedingung kann wohl als Reaktion Indiens auf die negativen Erfahrungen interpretiert werden, die es mit der ersten Internationalisierung, der Vorlage des Disputes vor der Vereinten Nationen 1948, gemacht hatte.

Ein weiterer, sehr ungewöhnlicher, Kriegsschauplatz des Kaschmir-Konfliktes befindet sich auf einem ca. 1000 Quadratmeilen großen Gebiet in bis zu 5000 Metern Höhe, am Siachen-Gletscher. Die Zugehörigkeit des Gebietes ist höchst umstritten, da die Line of Control mit der Kartenkoordinate NJ 9842 endet und jede Partei den im Waffenstillstandsabkommen von 1949 unklar angedeuteten weiteren Verlauf zu seinen Gunsten interpretiert[297]. Offene Kämpfe brachen aus, als pakistanische Truppen 1983 Stellungen am Gletscher bezogen und Indien seinerseits begann, Gebiete westlich des Gletschers zu besetzen. Seither finden in den Sommermonaten stets Kämpfe statt. Wie viel menschliches Leid - abgesehen von der enormen finanziellen Belastung der Staatshaushalte Indiens und Pakistans, die das Geld für viel sinnvollere Projekte verwendet könnten - eine solche Art von Kriegsführung verursacht, beschreibt Arundhati Roy mit folgenden Worten:

> Tausende indischer und pakistanischer Soldaten wurden dorthin abkommandiert, mussten eiskalte Winde und Temperaturen bis zu minus vierzig Grad Celsius ertragen. Von den Hunderten, die umkamen, starben viele einfach durch die Kälte – infolge von Erfrierungen und schweren Sonnenbränden. Der Gletscher ist jetzt eine Müllhalde, übersät von Kriegsschrott […] Der Müll verrottet nicht, sondern wird

[294] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 41.
[295] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 42.
[296] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 47.
[297] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S 195.

> von den eisigen Temperaturen erhalten, ein makelloses Monument des menschlichen Aberwitzes[298].

Allerdings ging es den Konfliktparteien dabei weniger um diese öde und wirtschaftlich wertlose Hochgebirgsregion, sondern um den strategisch wichtigen südlichen Zugang zum Karakorum-Pass, der die Verbindung zu China darstellt. Diesen will Indien natürlich unter keinen Umständen verlieren, da Pakistan ansonsten einen weiteren Korridor zu China erlangen würde, über Waffen und andere sensible Güter aus China beziehen könnte[299].
Es kommt an der Line of Control zwar nach wie vor ständig zu Zwischenfällen, doch der bisher letzte Krieg der beiden Kontrahenten, der sogenannte Kargil-Krieg, ereignete sich 1999. Sein Ausbruch war umso bedauerlicher, als der indische Premierminister Vajpayee erst wenige Monate zuvor ein Zeichen des Friedens gesetzt hatte, indem er mit dem Bus zu einem Treffen mit Premierminister Sharif nach Lahore gefahren war, um den regelmäßigen Grenzverkehr zwischen den beiden Staaten offiziell wieder zu eröffnen und Sharif bei dieser Gelegenheit sogar impulsiv umarmt hatte[300]. Im Mai 1999 infiltrierten pakistanische Truppen Indien im Gebiet zwischen Drass und Kargil und besetzen indische Bunker, die zu dieser Zeit wetterbedingt nicht besetzt waren. Wäre der Sommer 1999 nicht früher als gewöhnlich eingebrochen, was Indien den Zugang zum umkämpften Gebiet erleichterte, wäre es Pakistan ein Leichtes gewesen, weitere Höhenzüge zu besetzen, Zugangsstraßen zu blockieren und sich somit weitläufige Territorien einzuverleiben[301]. Indien gewann jedoch bald die militärische Oberhand und mithilfe amerikanischer Vermittlung unter Bill Clinton, der Sharif überzeugte, die pakistanischen Truppen zurückzuziehen, konnte schon im Juli ein Waffenstillstand hergestellt und eine potentielle nukleare Eskalation (beide Staaten waren inzwischen in den Besitz von Atomwaffen gelangt) vermieden werden[302].

[298] Roy, Arundhati (2010): Einleitung In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 41.
[299] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 66.
[300] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 96.
[301] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 73.
[302] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 74.

4. 3 Der Aufstand im Kaschmirtal und dessen Vereinnahmung durch militante islamistische Gruppen

Die Gewalteskalation im Kaschmirtal in den 1980er und 1990er Jahren und der Ausbruch eines militanten Aufstandes gegen den indischen Staat werden von weiten Teilen der Literatur als Reaktion der kaschmirischen Bevölkerung auf die destruktiven und manipulativen Eingriffen der Zentralregierung in die Wahlen und den politischen Willensbildungsprozess interpretiert[303]. Dies begann schon 1948, als der gerade aus dem Gefängnis entlassene Sheikh Abdullah auf Druck Neu Delhis von Maharaja Hari Singh ohne ein demokratisches Mandat zum Premierminister des neuen indischen Bundesstaates Jammu und Kaschmir ernannt wurde[304]. Ausschlaggebend für diese Ernennung war die enorme Popularität des Sheikhs, der einige Jahre früher die „Quit Kaschmir-Bewegung", in der die Abdankung des Maharaja gefordert worden war, angeführt hatte. Auch seine neu gegründete Partei, die National Conference, die für Demokratie, Säkularismus, umfassende Umverteilungsmaßnahmen wie beispielsweise eine Bodenreform und den Beitritt zu Indien stand, genoss enormen Zuspruch unter der Bevölkerung[305]. Als sich jedoch herauskristallisierte, dass Sheikh Abdullah alles daran setzte, eine so weitgehende Autonomie wie möglich für Kaschmir zu erwirken und sogar öffentlich seine Präferenz für einen unabhängigen Staat deklarierte, ereignete sich die nächste schwerwiegende Verletzung demokratischer Normen.

> […] New Delhi – tiring of Abdullah's aturocratic behaviour and his references to the possibility of complete independence for the state – arranged a split in the ruling National Conference there. Abdullah was jailed and one of his lieutenants, Bakshi Ghulam Mohammed, was inserted in his place as the head of the regional government[306].

Den Großteil der Jahre 1953 bis 1968 verbrachte Sheikh Abdullah nun in indischen Gefängnissen, in den kurzen Unterbrechungen 1958 und 1964, setzte er sich für die Plebiscite Front ein, die eine Volksabstimmung über die Unabhängigkeit Kaschmirs forderte. Bakshi Ghulam Mohammed machte sich in seiner zehnjährigen Regentschaft vor allem wegen ausufernder Korruption und seiner offensichtlichen Unfähigkeit, massiven Wahlbetrug wenigstens zu kaschieren (er erhielt jeweils zwischen 95 und 97% der Stimmen), einen

[303] Vgl. Manor, James (2008): Centre-state relations. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 95.
[304] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 46.
[305] Vgl. Ebd.
[306] Manor 2008, Centre-state relations, S. 95.

Namen[307]. Der energische Protest der Bevölkerung gegen seine Regierung, die sich bei der Lösung einer internen Krise – eine wertvolle Reliquie war aus einem muslimischen Schrein verschwunden und kommunale Unruhen waren ausgebrochen - als unfähig erwiesen hatte und ihre Forderung, Sheikh Abdullah frei zu lassen, wurden von Delhi mit der Einsetzung einer Marionettenregierung unter dem Kongresspolitiker Ghulam Muhammad Sadiq beantwortet[308]. Sheikh Abdulla betrat die politische Bühne erst wieder 1975, als er mit Indira Gandhi den Kashmir-Accord abschloss, der die Dauerhaftigkeit des Beitritts Kaschmirs zu Indien besiegelte und jegliche Agitation für die staatlich Unabhängigkeit oder einen Anschluss an Pakistan dezidiert verbot[309]. Als Gegenleisung wurde der Sheikh von Indira Gandhi wieder an die Macht gehievt, allerdings wieder ohne demokratische Legitimation, denn Indira Gandhi hatte inzwischen den nationalen Ausnahmezustand ausgerufen und platzierte die Chief Ministers ganz nach ihren persönlichen Vorlieben in den Bundesstaaten. Erst bei den Wahlen 1977, die als eine der freisten und fairsten je in Kaschmir durchgeführten Wahlen gelten, hatte Sheikh Abdullah wieder die Chance, seinen Rückhalt in der Bevölkerung unter Beweis zu stellen, was ihm auch gelang[310].

Es war schließlich Farooq Abdullah, der Sohn Sheikh Abdullahs, den dieser als seinen politischen Nachfolger installiert hatte, der die lange gehegte Harmonie mit Indira Gandhi aufkündigte. Farooq sparte nicht mit öffentlicher Kritik an ihrer Person und beteiligte sich an einer parteiübergreifenden nationalen Oppositionsbewegung gegen die Kongressherrschaft. Als Reaktion darauf arrangierte Indira eine weitere Aufspaltung der National Conference und machte Farooqs Schwager G. M. Shah, der gleichzeitig sein schärfster Rivale war, zum Chief Minsiter[311]. Welche verhängnisvollen Auswirkungen diese völlig willkürliche Einflussnahme auf die Besetzung der wichtigsten politischen Positionen hatte, schildert Marwah.

> The events dealt an almost fatal blow to the pro-indian forces in the state. Why blame Pakistan when the Indian leaders themselves can be India's worst enemies? It didn't take long before the government realised ist blunder. The Shah government was so unpopular and ineffecitve that there was little option except to dismiss it and impose Govenor's rule in the state[312].

Der Tropfen, der das Fass schließlich zum Überlaufen brachte, waren aber schließlich die Wahlen in Kaschmir 1987, deren Ergebnis eigentlich schon im Vorhinein feststand, denn

[307] Manor 2008, Centre-state relations, S. 96.
[308] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 50.
[309] Vlg. Goodhart 1995, Human Rights in kashmir, S. 17.
[310] Ebd.
[311] Vgl. Manor 2008, Centre-state relations, S. 96.
[312] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 44.

Farooq Abdullah war eine Wahlabsprache mit Rajiv Gandhi von der Kongresspartei eingegangen, bei der die Sitze in etwa nach dem Proporz aufgeteilt wurden, der sich bei den Wahlen 1983 ergeben hatte, als beide Parteien gegeneinander angetreten waren[313]. Die einzige ernstzunehmende Opposition, die Muslim United Front, die aus einer Allianz verschiedener islamischer Gruppen bestand, wurde durch unlautere Methoden wie Wahlmanipulationen und Bedrohung der Wähler ausgebremst. Dies und die Tatsache, dass

> […] the people of the valley had alway taken pride in standing up to pressures from the Central Government, but Fraooq's deal with the Congress party virtually removed the only outled for giving vent to their anti-government sentiments through democratic means[314] […].

sorgten für das Erstarken einer außerparlamentarischen Opposition in Form militanter separatistischer und islamistischer Organisationen und führten schließlich zum Ausbruch des gewaltsamen Aufstandes. Angesichts der Tatsache, dass die Bevölkerung Kaschmirs praktisch nie die Möglichkeit hatte, auf demokratischem Weg über ihr politisches Schicksal zu bestimmen, ist es sogar verwunderlich, dass sich das Gefühl völliger Machtlosigkeit erst nach so vielen Jahrzehnten in die Entstehung eines bewaffneten Widerstandes kanalisierte.

> One remarkable feature of this sotry ist he great lenght of time it took for the Muslims in the Valley to resort to outright resistance. This strongly suggests that accommodation at many points before the late 1980s would have worked[315] […].

Ende der 1980er Jahre wurde der Aufstand hauptsächlich von der Jammu and Kashmir Liberation Front (JKLF) dominiert, einer Organisation, die sich dem Ziel der staatlichen Unabhängigkeit verschrieben hatte und 1965 von Maqbool Bhatt und Amanulla Khan in Azad Kashmir gegründet worden war[316]. Die Methode der JKLF bestand vor allem darin, in Azad Kashmir mit tatkräftiger Unterstützung des pakistanischen Geheimdienstes Inter Service Intelligence (ISI) Terroristen auszubilden, die dann über die Grenze geschickt wurden, wo sie bewaffnete Raubüberfälle begingen und durch Angriffe auf staatliche Institutionen und Sicherheitskräfte den politischen Prozess zum Erliegen brachten[317]. Außerdem rief sie immer wieder zum Wahlboykott auf, da die indische Zentralregierung in Kaschmir durch ihre unlautere Einmischung ihrer Meinung nach jegliche Legitimation verloren hatte und setzte

[313] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 58.
[314] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 44.
[315] Manor 2008, Centre-state relations, S. 97.
[316] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 67.
[317] Vlg. Marwah 2009, India in Turmoil, S. 46.

diesen Wahlboykott durch exemplarische Strafaktionen und die Verbreitung eines Klimas von Angst und Schrecken auch durch. Bei den Wahlen im November 1989 gaben beispielsweise nur 5 % der Wahlberechtigten im Kaschmirtal ihre Stimme ab[318]. Eine der spektakulärsten Aktionen der JKLF, die sie als einen enormen Erfolg für ihre Sache verbuchen konnte, war die Entführung von Rubaiya Sayeed, der Tochter Mufti Mohammed Sayeeds, der zu diesem Zeitpunkt das Amt des Ministers für Innere Angelegenheiten in New Delhi bekleidete. Die Separatisten forderten die Freilassung fünf ihrer Mitstreiter aus dem Gefängnis im Austausch für die junge Frau, was ihnen prompt gewährt wurde. Durch die vollständige Erfüllung ihrer Bedingungen sandte die indische Regierung definitiv ein falsches Zeichen an die Adresse der Militanten, deren Aktionen und Forderungen fortan immer radikaler wurden[319].

In den 1990er Jahren wurde die JKLF allmählich von Gruppen verdrängt, die ein deutlich islamischeres Profil aufwiesen und für einen Anschluss an Pakistan optierten. Dementsprechend konzentrierte der pakistanische Geheimdienst seine materiellen und personellen Ressourcen von nun an zunehmend auf Organisationen wie Harkat-ul Ansar, Lashkar-i-Taiba und Hizb-bul Mujahideen[320]. Die letztgenannten gehörten zu den bekanntesten und gefürchtetsten im Tal von Kaschmir, doch Vereinigungen mit ähnlichem Gedankengut sprossen wie Pilze aus dem Boden und die häufigen Namensänderungen machen eine genaue Bestandsaufnahme ihrer Anzahl äußerst schwierig. Ataöv listet mehr als zwanzig Organisationen auf, die die Unterstützung Pakistans genossen, Pakistan war jedoch sehr bedacht darauf, keine davon zu stark werden zu lassen, um seine eigene Machtposition nicht zu gefährden[321]. Ein dementsprechend erschreckendes Bild bot sich Ved Marwah, der 1990 in seiner Funktion als Sekretär des indischen Innenministeriums Srinagar besuchte:

> […] we witnessed an unbelievable sight. The state police and even the CRPF [Central Reserve Police Force – eigene Anmerkung] had deserted their posts and left the city to rampaging anti-India mobs. With very few exceptions, most senior police and administrative officers had mysteriously disappeared from the scene. The Pakistani flag was fluttering atop many buildings in the city. The road signs were painted with new Islamic names, and watches synchronised to Pakistan Standard Time[322].

Der Kampf der Bewohner des Kaschmirtales um politische Selbstbestimmung wurde von nun an immer mehr von islamischen Extremisten vereinnahmt. Der Grad der Radikalisierung

[318] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 52.
[319] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 66.
[320] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 146.
[321] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 147.
[322] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 5.

erreichte einen Höhepunkt, als die militanten Islamisten selbst in ihren eigenen Reihen all jene zu eliminieren begannen, die zu viel Gesprächsbereitschaft mit der indischen Regierung zeigten. Der Hauptprediger Mirwaiz Mohammed Fraooq, ein erklärter Freund Pakistans, Maulana Mohammed Masoodi, ein bekannter islamischer Gelehrter und Qazi Nissar Ahmed, ein islamischer Theologe, der aufgrund seiner radikalen Ansichten den Beinamen „Khomeini von Kashmir" trug, sich aber durch seine Vermittlungsversuche bei der Entführung eines ausländischen Journalisten unbeliebt machte, sollen nur beispielhaft für all jene genannt werden, die der Säuberungsaktion zum Opfer fielen[323].

Allmählich begannen die Extremisten auch damit, ihre Vorstellung eines „islamischen" Lebensstils im Kaschmirtal durchzusetzen, indem beispielsweise Frauen zum Tragen von Burka und Chador gezwungen wurden und ihnen bei Nichtbefolgung der Bekleidungsvorschriften Säure ins Gesicht geworfen wurde[324].

Es stellt sich die Frage, wie die von den kaschmirischen Muslimen praktizierte, vom Sufismus geprägte tolerante Form des Islam und deren kulturelle Identität, die als Kashmiriyat bezeichnet wird und das Zusammenleben von Menschen unterschiedlichster ethnischer und religiöser Zugehörigkeit in Harmonie bezeichnet[325], so schnell durch islamischen Extremismus verdrängt werden konnte. Ataöv erklärt dies mit der Tatsache, dass der pakistanische Geheimdienst tausende gut trainierter und kampferprobter, nach dem Rückzug der Sowjetunion aus Afghanistan arbeitslos gewordener Taliban als Söldner nach Kaschmir einschleuste, die angeblich für eine so geringe Summe wie 200000 pakistanische Rupien jährlich verfügbar waren[326]. Er betont auch den Anteil, den islamische Religionsschulen, die als Brutstätten des Terrorismus gelten, an der Radikalisierung haben:

> [The Taliban] have a strong Pakistani component in the form of madrassa students from all over that country. In fact, the Pakistanis have been part of the Taliban ranks since this kind of student drive first appeared on the scene towards the end of 1994. Most youngsters in the madrassas receive some military training during their stay in any one of the 4,500 or so seminary schools across Pakistan[327].

Doch auch Sheikh Abdullah billigte nach seiner Rückkehr an die Macht 1975 die Eröffnung zahlreicher Religionsschulen, die das Fundament für die Unterstützung des Fundamentalismus in Kaschmir legten.

---

[323] [323] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 75 f.
[324] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 128.
[325] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 18.
[326] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 141.
[327] Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 149.

> His first priority after taking over the reigns of power was to strengthen his political base in the state. He did so by opening immediately a dialogue with the religious parties. In a bid to placate these elements and to strenghten his support base among the Kashmiri Muslims, his primary constituency, he allowed the opening of madrassas in large numbers all over the state with aid from government funds[328].

Ein zusätzlicher Faktor für das Erstarken des muslimischen Fundamentalismus könnte der sich etwa zeitgleich, in den 1980er und 1990er Jahren in Indien vollziehende Aufstieg des Hindu-Nationalismus sein, der im vorigen Kapitel ausführlich behandelt wurde. Der rege Zulauf zu islamistischen Gruppen könnte als Reaktion auf die von hindu-nationalen Gruppierungen betriebene Konstruktion einer Feindschaft zwischen Hindus und Muslimen und die sich in der Zerstörung der Babri-Masjid und dem Pogrom von Gujarat manifestierende Gewalt gegen Muslime interpretiert werden.

Der kommunalistische Gehalt des Kaschmir-Konfliktes kann sehr gut anhand dreier Beispiele illustriert werden. Einerseits anhand des Massenexodus der Kaschmiri Pandits in den 1990er Jahren aus dem Kaschmirtal, die sich nach einer Serie gezielter Tötungen nicht mehr sicher in ihrer Heimat fühlten. Schätzungsweise 200000 der ehemals 300000 im Kaschmirtal lebenden Pandits sind aus Angst vor Repressalien aus ihrer Heimat geflohen und leben nun in Flüchtlingslagern in Jammu oder Delhi[329].

Das zweite Beispiel bezieht sich auf die Zerstörung des Schreins Sheikh Nuruddin Nooranis, einer berühmten Pilgerstätte, in der Stadt Charar-e-Sharief im Jahr 1995. Sheikh Nuruddin Noorani lebte im 14. Jahrhundert in Kaschmir und war ein muslimischer Heiliger und Gründer des Ordens der Rishi, der die Botschaft der Toleranz allen Religionen gegenüber verbreitete. Sein Schrein wurde 1995 von militanten Islamisten belagert, es kam zu schweren Kämpfen zwischen ihnen und der indischen Armee, worauf der Schrein in Flammen aufging. Obwohl die Anführer des Kommandos sich bereits aus dem Staub gemacht hatten, und weitere militärische Aktionen längst zwecklos geworden waren, untersagte die indische Armee der Feuerwehr die Aufnahme der Löscharbeiten bis der Schrein unwiederbringlich abgebrannt war, was einer mutwilligen Zerstörung des religiösen Erbes von Kaschmir gleichkommt und dem kaschmirischen Nationalstolz eine tiefe Wunde zufügte[330].

Ein jüngeres Beispiel betrifft die Kontroverse um eine Landschenkung an das Amarnath Shrine Board, ein Komitee, das regelmäßig Pilgerreisen zu einer Höhle in Amarnath organisiert, in der angeblich die hinduistische Gottheit Shiva präsent ist. Die

[328] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 41.
[329] Vlg. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 50.
[330] Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 182 f.

Kongressregierung der Provinz hatte 2008 ein ca. 40 Hektar großes Stück Land an das Komitee vergeben, welches darauf Raststätten und Gebäude zur medizinischen Versorgung der tausenden Pilger, die sich jährlich auf den beschwerlichen Treck begeben, errichten wollte. Daraufhin kam es zum Ausbruch einer Welle der Gewalt und der Formierung von Demonstrationen, die bis zu 100000 kaschmirische Muslime umfasste[331]. Der Zorn entzündete sich an der Befürchtung, dass die Existenz der Raststätten noch viel mehr Pilger anziehen und zur Propagierung des Hinduismus im Kaschmirtal beitragen würde, was den Zuzug von Hindus ins Tal fördere und in letzter Konsequenz zu einer schleichenden Veränderung der demographischen Verhältnisse führen würde[332]. Unter dem Druck der Ereignisse musste die Landschenkung schließlich zurückgenommen werden.

Zuguterletzt sollte noch der Anschlag auf das indische Parlament vom 13. Dezember 2001 erwähnt werden, der von Aktivisten zweier in Kaschmir operierender pro-pakistanischer Terrororganisationen, der Jaish-e-Mohammed und der Lashkar-e-Toiba, geplant und ausgeführt wurde und der beinahe zu einem weiteren Krieg zwischen Indien und Pakistan mit einer potentiellen nuklearen Katastrophe geführt hätte[333]. Der Anschlag auf den Kern des indischen Staates demonstrierte, wie weit die Islamisten gegen eine ihrer Ansicht nach illegitime Besatzungsmacht vorzugehen bereit gewesen waren. Fünf bewaffnete Männer waren an jenem Tag mit gestohlenen Polizeiuniformen bekleidet mit einem Ambassador durch das Eingangstor des Parlamentes in Neu Delhi gefahren, an Bord hatten sie eine selbstgebaute Bombe, die das ganze Parlamentsgebäude in die Luft jagen hätte können[334].

Wäre es den indischen Sicherheitskräften nicht rechtzeitig gelungen, den Anschlag zu vereiteln, wäre vermutlich ein Großteil der Parlamentsabgeordneten und der sich im Haus befindenden Regierungsmitglieder dabei umgekommen, was einer nationalen Katastrophe gleichgekommen wäre, denn

> Traditionsgemäß dürfen innerhalb des Parlaments keine Waffen getragen werden. Das gilt auch für das Aufsichtspersonal, das daher den Attentätern hilflos gegenüber gestanden wäre[335].

[331] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 92 f.
[332] Vgl. Marwah 2009, India in Turmoil, S. 84.
[333] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 120.
[334] Vgl. Roy, Arundhati (2010): „Und sein Leben soll ausgelöscht werden." Die höchst merkwürdige Geschichte des Anschlags auf das indische Parlament. In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 95.
[335] Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 120.

4. 4 Der Legitimationsverlust Indiens durch Beschneidung der Autonomierechte Kaschmirs und massive Menschenrechtsverbrechen der indischen Sicherheitskräfte an der Zivilbevölkerung

Abgesehen von der maßlosen Manipulation politischer Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse hat mit Sicherheit auch die schrittweise Beschneidung der Autonomierechte Kaschmirs einen Anteil an der zunehmenden Entfremdung der kaschmirischen Bevölkerung von New Delhi.
Mit dem Beitritt Kaschmirs zur Indischen Union 1947 übergab Kaschmir zunächst nur die Kontrolle über die Außenpolitik, Verteidigung und Kommunikation an die Zentralregierung, während alle anderen Angelegenheiten weiterhin durch die Regierung in Kaschmir geregelt wurden[336]. Im Oktober 1950 rief der damalige Premierminister Kaschmirs, Sheikh Abdullah, Wahlen zu einer verfassungsgebenden Versammlung ein, die die Form der Beziehungen Kaschmirs zur Zentralregierung näher bestimmt sollte. Dieser Schritt wurde von Nehru begrüßt, der die verfassungsgebende Versammlung gewissermaßen als Ratifizierung des bereits von Maharaja Hari Singh vollzogenen Beitritts Kaschmirs zu Indien durch das Volk interpretierte. Der Argumentationsstrang lautete

> […] die Bevölkerung Jammu und Kaschmirs habe das Selbstbestimmungsrecht ausgeübt, indem sie der Verfassunggebenden Versammlung ein Mandat zur Verabschiedung einer Verfassung und damit auch zur Bestätigung des Beitrittes erteilt habe[337].

wodurch die Durchführung eines Plebiszites, wie von den Vereinten Nationen vorgeschlagen, nun nicht mehr notwendig sei. Wie so viele Wahlen in Kaschmir, war auch diese alles andere als frei und fair, denn Sheikh Abdullah hatte die Nominierung vieler chancenreicher Oppositionskandidaten verhindert[338] und abgesehen davon kann bei einer Wahlbeteiligung von ca. 5%[339] wohl kaum von einem klaren Votum der Bevölkerung für Indien gesprochen werden. Die verfassungsgebende Versammlung bestätigte jedoch den Beitritt zu Indien und handelte mit der indischen Regierung weitgehende Autonomierechte für den neuen Bundesstaat aus, die im Artikel 370 „Temporary Provisions with respect to the State of Jammu and Kashmir“ der indischen Verfassung festgehalten sind. Dieser Artikel besagt, dass die Zentralregierung außer den Bereichen Außenpolitik, Verteidigung und Kommunikation

[336] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 61.
[337] Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 218.
[338] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 11.
[339] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 61.

keine Gesetzgebungskompetenz in Kaschmir hat, es sei denn, die Regierung Kaschmirs stimmt einer Ausweitung der Kompetenzen ausdrücklich zu. Dem Präsidenten Indiens wurde die Befugnis erteilt, Artikel 370 außer Kraft zu setzen oder Änderungen vorzunehmen, allerdings nur mit Zustimmung der verfassungsgebenden Versammlung.[340] Die politische Autonomie wurde im sogenannten Delhi-Agreement von 1952 zwischen Sheikh Abdullah und Nehru sogar noch ausgeweitet. So erhielt Kaschmir als einziger indischer Bundesstaat eine eigene Flagge, der Gouverneur sollte von nun an nicht mehr vom indischen Präsidenten ernannt, sondern vom Landesparlament gewählt werden und die Zentralregierung sollte den Ausnahmezustand in Kaschmir nur noch mit Zustimmung des Landesparlamentes verhängen können[341]. Außerdem behielt das Regierungsoberhaupt Kaschmirs den Titel „Premierminister", während die Regierungsoberhäupter aller anderen indischen Bundesstaaten „Chief Minister" genannt werden[342] und das Recht, Land in Kaschmir zu erwerben, wurde nun exklusiv für Kaschmiris reserviert[343]. Die Autonomie Kaschmirs wurde jedoch von nachfolgenden Regierungen durch die Erweiterung der Bundes-Gesetzgebungsgewalt auch auf andere Bereiche, die Anwendbarkeit der President's Rule auch auf Kaschmir, mit der ein Bundesstaat unter die Direktverwaltung Neu Delhis gestellt werden kann, und die Bestimmung, dass alle indischen Gesetze auch für Kaschmir gelten, schleichend ausgehöhlt[344], sodass von Autonomie eigentlich nicht mehr die Rede sein kann.

> Wie groß der Assimilierungsdruck aus Neu Delhi geworden ist, lässt sich plastisch daran illustrieren, dass die regionalen Sprachen Jammu und Kaschmirs nicht als Amtssprachen zugelassen und im Januar 1990 Amtstitel, die in Kaschmiri bezeichnet waren, durch Sanskrit-Begriffe ersetzt wurden[345].

Es ist gut denkbar, dass die Tatsache, dass die Wahl zur verfassungsgebenden Versammlung fälschlicherweise als Ausübung des Selbstbestimmungsrechtes der Kaschmiris und damit als klares Votum für den Verbleib bei Indien interpretiert wurde in Zusammenhang mit der Enttäuschung über den Bruch des Verfassungsversprechens einer weitgehenden Autonomie ebenfalls zum Ausbruch des Aufstandes beigetragen haben.

[340] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 11.
[341] Vgl. Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 198.
[342] Vgl. Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 61.
[343] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 12.
[344] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 160.
[345] Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 161.

Weitaus gravierendere Auswirkungen auf das Loyalitätsgefühl zu Indien hatten aber bestimmt die schweren Menschenrechtsverletzungen, die indische Sicherheitskräfte an der Bevölkerung Kaschmirs verübt haben und weiterhin verüben. Kaschmir ist mit ca. einer halben Million dort stationierter indischer Soldaten, was bedeutet, dass auf zwanzig Zivilisten ca. ein Soldat kommt[346], eines der am stärksten militarisierten Gebiete der Welt. Die bundesstaatliche Polizei wurde zunehmend an den Rand gedrängt und in wichtige Operationen nicht eingebunden, da ihre Mitglieder unter den Verdacht stehen, mit den Militanten zu sympathisieren.

> Some policemen, for their own safety and to safeguard their future as they saw it, opened chnannels of communication and established links with the militants. The J&K police, once a proud force, was gradually neutralised[347].

Dieses Verhalten scheint unter den gegebenen Umständen jedoch durchaus rationale, denn

> Not more than 20 percent of the JKP families are housed in more-or-less secure police colonies. For the rest, security is obviously contingent upon the insurgents' judgement of the police officials' „political correctness"[348].

Außerdem waren die zentralstaatlichen Sicherheitskräfte, die sich aus der Border Security Force, der Central Reserve Police Force, der Indo Tibetan Border Police und den Rashtriya Rifles zusammensetzen wohl besser für eine Aufstandsbekämpfung dieses Ausmaßes vorbereitet und ausgerüstet[349].

Indische Sicherheitskräfte operieren in Kaschmir unter einer Reihe von Sondergesetzen, die geradezu zur Verletzung der Menschenrechte einladen. Eines dieser Gesetze ist der Armed Forces Special Powers Act, der es dem Gouverneur oder der Zentralregierung erlaubt, einen Bundesstaat oder Teile davon zur „disturbed area" zu erklären und den Sicherheitskräften freie Hand gibt, die Versammlungs- und Meinungsfreiheit einzuschränken. So können Sicherheitskräfte auch mit Waffengewalt gegen Personen vorgehen, die durch nicht näher spezifizierte Aktivitäten die Souveränität oder territoriale Integrität Indiens in Frage stellen oder nicht näher definierte Gegenstände bei sich tragen, die als Waffe verwendet werden können[350]. Diese unklaren Definitionen öffnen Tür und Tor für die Beschränkung jeglicher politischer Tätigkeit und Erlauben die Tötung völlig unschuldiger Personen.

[346] Vgl. Roy 2010, Einleitung, S.38.
[347] Marwah 2009, India in Turmoil, S. 52.
[348] Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 144.
[349] Vgl. Ebd.
[350] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 30.

Ein weiteres haarsträubendes Gesetzt ist der Jammu and Kashmir Public Safety Act, welcher es erlaubt, Personen präventiv festzunehmen, wenn sie verdächtigt werden, die Staatssicherheit gefährden oder die öffentliche Ordnung stören zu wollen, wobei der Verdächtigte nicht einmal davon in Kenntnis gesetzt zu werden braucht, wessen er beschuldigt wird. Die maximale Haftdauer für Verletzung der öffentlichen Ordnung beträgt ein Jahr, die für Gefährdung der Staatssicherheit sogar zwei Jahre[351].

Am meisten Kritik hat aber wohl der sogenannte Prevention of Terrorism Act (POTA) hervorgerufen, der aufgrund massiver öffentlicher Proteste und rechtlicher Bedenken 2004 außer Kraft gesetzt wurde. Dieses Gesetz ermöglichte es, Verdächtige bis zu sechs Monate lang ohne Anklageerhebung im Gefängnis festzuhalten und ließ Geständnisse, die in Polizeigewahrsam gemacht wurden, vor Gericht gelten[352]. Verdächtige Festgenommene mussten auf ihre Anklage vor speziellen POTA-Gerichten warten, die keiner öffentlichen Kontrolle unterlagen und vor denen die Unschuldsvermutung nicht galt. Wollte man auf Kaution freikommen, so musste man also vorerst seine Unschuld für ein Verbrechen beweisen, obwohl man gar nicht wusste, weshalb man überhaupt verhaftet worden war[353].

Dass Geständnisse in Polizeigewahrsam oft durch Folter erpresst werden, liegt auf der Hand. Arundhati Roy berichtet über ihre Erfahrungen bei der Teilnahme an einer Protestveranstaltung gegen den POTA Folgendes.

> Zwei Tage lang hörten wir erschütternde Aussagen zu den Vorgängen in unserer wunderbaren Demokratie. Ich kann bestätigen, dass in unseren Polizeirevieren alles möglich ist: Menschen werden gezwungen, Urin zu trinken, sie werden nackt ausgezogen und gedemütigt, sie werden mit Elektroschocks gequält, mit Zigaretten verbrannt, ihnen werden Eisenstangen in den Anus gerammt, sie werden zu Tode geprügelt und getreten[354].

Weiters scheint es eine weit verbreitete Praxis der indischen Sicherheitskräfte zu sein, missliebige Personen willkürlich zu ermorden oder einfach verschwinden zu lassen, wobei die Ermittlungen dann gezielt von Polizei, Staatsanwaltschaft und Gerichten manipuliert und die Täter gedeckt werden[355]. Angesichts der schwerwiegenden Vorwürfe, mit denen sich die indische Regierung seitens vieler nationaler und internationaler Menschenrechtsgruppen konfrontiert sah, deren Zugang zum Kaschmirtal seit Beginn des Aufstandes übrigens massiv

[351] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 28.
[352] Vgl. Dohrmann, Jona A. (2004): Menschenrechte im indischen Kontext. In: Draguhn, Werner (Hg.): Indien 2004. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft. Institut für Asienkunde, Hamburg, S. 79.
[353] Vgl. Roy, Arundhati (2010): Wie tief sollen wir graben? In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 75.
[354] Ebd.
[355] Vgl. Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 178.

eingeschränkt wurde, wurde zwar einiges in die Aufklärung der Sicherheitskräfte über Menschenrechte investiert. Diese Maßnahme erfüllt ihren Zweck aber nur teilweise, solange die Schuldigen sich in der Gewissheit wiegen können, für ihre Verbrechen nicht zur Verantwortung gezogen zu werden[356].

Die anti-indische Stimmung im Kaschmirtal wird vielleicht etwas verständlicher, wenn man sich vor Augen führt, von welch unmenschlichen Schikanen und Grausamkeiten das alltägliche Leben der Bevölkerung geprägt ist. Beispielhaft dafür sollen die sogenannten „Combing Operations" genannt werden. Dabei handelt es sich um unangekündigte Hausdurchsuchungen, bei denen nach Verstecken der Aufständischen und ihren Kollaborateuren sowie Waffenlagern gesucht wird.

> […] the targeted area is generally surrounded by troops in the predawn; all persons within the area – whatever their age or gender – are commanded to vacate their dwellings of business establishments and to assemble in a designated area, where they are held under guard; a meticulous house-to-house search, often requiring four to six hours to carry out, is then conducted; and in the meanwhile a so–called parade of inhabitants, following segregation of women, small children, and aged males from teenage and adult males, is held, in which hooded informers are invited to identify suspects. Suspects, if any, are then led away for interrogation and possible detention[357].

4. 5 Lösungsansätze

In der jahrzehntelangen Geschichte des Kaschmirkonfliktes hat es natürlich nicht an Lösungsvorschlägen gefehlt. An dieser Stelle sollen einige vielversprechende Ansätze vorgestellt und ihre Schwachstellen diskutiert werden. Auch wenn es wohl keine maßgeschneiderte Lösung gibt, die alle Parteien zufrieden stellt, sollen zumindest einige Voraussetzungen für die Reduktion des hohen Gewaltniveaus in der Region genannt werden. Einen sehr pragmatischen Beitrag zur Lösung des Konfliktes lieferte seinerzeit der Australier Sir Owen Dixon, der von den Vereinten Nationen 1950 als Vermittler eingesetzt worden war[358]. Er plädierte dafür, eine Volksabstimmung nur im umstrittenen Kaschmirtal durchführen zu lassen, dessen Bevölkerung sich zwischen einem Verbleib bei Indien und dem Anschluss an Pakistan entscheiden könnte. Die Option der Unabhängigkeit wurde dabei

[356] Vgl. Goodhart 1995, Human Rights in Kashmir, S. 3.
[357] Vgl. Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 155.
[358] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 24.

ausgeklammert. Die übrigen Gebiete des ehemaligen Fürstenstaates sollten entsprechend der im ersten Kaschmirkrieg geschaffenen Realitäten bei Indien bzw. Pakistan verbleiben. Dies würde mit hoher Wahrscheinlichkeit auch den Wünschen der ansässigen Bevölkerung entsprechen, da in den Regionen Jammu und Ladakh mehrheitlich Hindus bzw. Buddhisten beheimatet sind und die nördlichen Gebiete Gilgit und Baltistan sowie Azad Kaschmir mehrheitlich von Muslimen bewohnt werden[359]. Dixons Idee scheiterte allerdings am Widerstand Indiens, das sich unter keinen Umständen dazu bereit erklären wollte, Kaschmir zu teilen, das es seit der Beitrittserklärung des Maharajas als integralen Bestandteil des Staates betrachtet[360]. Doch selbst wenn man diesen Plan heute nochmals aus der Schublade ziehen würde, könnte er unvorhersehbare Auswirkungen zeitigen. Fiele die Abstimmung nämlich zugunsten Indiens aus, so stünde das Ergebnis in eklatantem Widerspruch mit dem Gründungsprinzip Pakistans, das auf die Zwei-Nationen-Theorie zurückgeht. Nachdem dieses Gründungsprinzip bereits durch die Abspaltung Bangladeschs in Frage gestellt wurde, könnte der Verlust des Kaschmirtals das Land in eine tiefe Krise stürzen[361]. Doch selbst wenn sich die Bevölkerung für Pakistan entscheidet, könnte dies negative Konsequenzen nach sich ziehen, denn

> Lange Zeit hat die „Befreiung" Kaschmirs geradezu als oberstes Staatsziel Pakistans gegolten. Wäre dieses Ziel erreicht, könnten sich innere ethnische Spannungen und andere Unruhen bemerkbar machen, auch entfiele ein Hauptgrund für die Erhaltung einer überdimensionierten Armee. Im schlimmsten Fall käme es zu einer Implosion Pakistans, die ganz Südasien erschüttern könnte[362].

Ein anderer konstruktiver Vorschlag stammt von Partha Ghosh, der die Möglichkeit einer Volksabstimmung auf dem gesamten Gebiet des ehemaligen Fürstenstaates in die Diskussion einführt. Diese sollte unter der Aufsicht der South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC), bei der sowohl Indien als auch Pakistan Mitglied sind, durchgeführt werden. Da keines der beiden Länder die Unabhängigkeit Kaschmirs als realistische Option ansieht, sollte wiederum nur der Beitritt zu einer der Konfliktparteien zur Auswahl stehen. Um der Bevölkerung eine freie Meinungsbildung zu ermöglichen, sollte das gesamte Gebiet für zwei Jahre unter eine Interimsregierung unter Führung der SAARC gestellt werden. Natürlich sollten auch die ca. 200000 seit Beginn des Aufstandes geflohenen Kaschmiri Pandits sowie alle anderen Bürgerkriegsflüchtlinge an der Abstimmung teilnehmen.

[359] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 131 f.
[360] Vgl. Wolpert 2010, India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation?, S. 25.
[361] Vgl. Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 133.
[362] Rothermund 2002, Krisenherd Kaschmir, S. 133 f.

Entsprechend der Tragweite der Entscheidung müsste die gewinnende Seite nicht nur eine einfache Mehrheit sondern mindestens 65 % der Stimmen hinter sich versammeln können[363]. Während diese Idee zweifellos ein großes Maß an Fairness enthält, sind die Zustimmung der Konfliktparteien dazu und die praktische Durchführbarkeit wohl sehr fragwürdig. Ghosh räumt dies auch selbst ein und gibt daher der Internationalisierung der Line of Control und somit der permanenten Teilung Kaschmirs den Vorzug vor der sicherlich demokratischeren Variante einer Volksabstimmung[364]. Bei diesem Lösungsansatz könnte man zumindest von der Zustimmung Indiens ausgehen, denn

> […] it was as early as the early fifties that India had virtually reconciled itself to the division of Kahmir along the line of actual control there when it agreed to the Constitution of J&K, which was meant for the Indian part of J&K alone[365].

Für Pakistan hingegen würde die Umwandlung der Line of Control den permanenten Verlust des begehrten Kaschmirtales bedeuten, was es wohl nicht zu akzeptieren bereit wäre. Während der Gedanke, dass mit der Umsetzung dieses Vorschlages praktisch dem status quo, der durch die Austragung dreier Kriege zustande kam, Legitimität verliehen wird und somit der militärischen Beherrschung der jeweiligen Gebiete mehr Bedeutung zugemessen wird als dem Willen Bevölkerung, sehr antidemokratisch anmutet, birgt er doch auch einige Vorteile. Beispielsweise könnten existierende politische und ökonomische Arrangements ungestört weitergeführt werden, was die Bevölkerung vor einer neuerlichen völligen Veränderung ihrer Lebensumstände nach einer etwaigen Volksabstimmung bewahren würde. Mit der Akzeptanz der Line of Control als einer Staatsgrenze könnte nach und nach auch der Grenzverkehr zwischen den von Indien bzw. Pakistan kontrollierten Gebieten wieder geöffnet werden und

> […] *boundary control* provisions, such as for the opening of transit points at regular intervals, or for the maintenance of a „soft“ (customs-free) border for trade, travel, and binational employment[366] […]

---

[363] Vgl. Ghosh, Partha S. (2002): From Legalism to Realism in Kashmir: Internationnalising the Line of Control. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 7, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg, S. 15.
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4100/pdf/hpsacp7.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[364] Vgl. Ghosh 2002, From Legalism to Realism in Kashmir: Internationnalising the Line of Control, S. 33
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4100/pdf/hpsacp7.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[365] Ghosh 2002, From Legalism to Realism in Kashmir: Internationnalising the Line of Control, S. 34
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4100/pdf/hpsacp7.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[366] Wirsing 1994, India, Pakistan and the Kashmir Dispute, S. 220.

könnten etabliert werden.

Was alle genannten Vorschläge jedoch dezidiert ausschließen, ist die uneingeschränkte Ausübung des Selbstbestimmungsrechtes der Kaschmiris, die natürlich auch die Option eines unabhängigen Staates beinhalten muss. Es fragt sich jedoch, ob ein souveräner Staat Kaschmir überhaupt wünschenswert, geschweige denn existenzfähig wäre. Patrick Hönig beispielsweise hegt die Befürchtung, dass ein unabhängiges Kaschmir aufgrund des Mangels an Erfahrung mit demokratischen Strukturen sehr bald zu einer autokratischen islamistischen Diktatur verkommen könnte[367], in der die Menschenrechten ebenso mit Füßen getreten werden wie in Pakistan und teilweise auch in Indien. Das Verhalten der Aufständischen gab und gibt jedenfalls weiterhin Grund zur Annahme, dass diese Befürchtung nicht ganz unbegründet ist.

> Bereits zu Beginn der Unruhen 1990 sorgten radikal-islamische Militantengruppen für die Schließung von Kinos und anderen Stätten „frivoler Unterhaltung", unterbanden den Verkauf und Ausschank alkoholischer Getränke und organisierten Proteste gegen vermeintlich anti-moslemische Intellektuelle[368] […].

Hönig bewertet auch die wirtschaftliche Überlebensfähigkeit eines unabhängigen Kaschmir als äußerst unwahrscheinlich. Die Wirtschaft Kaschmirs stützt sich nämlich nach wie vor hauptsächlich auf die Landwirtschaft, die industrielle Entwicklung steckt noch in den Kinderschuhen und auch die vormals boomende Tourismusbranche erlebte seit Ausbruch des Aufstandes einen tiefen Einbruch. Hinzu kommt noch, dass die Infrastruktur Kaschmirs äußerst unterentwickelt ist und das Land eine überdurchschnittlich hohe Analphabetenrate aufweist[369].

Obwohl derzeit also keine Patentlösung für den Kaschmir-Konflikt in Reichweite ist, die alle Beteiligten befriedigen würde, können doch ein paar konkrete Maßnahmen genannt werden, die zumindest ein der Lösung zuträgliches Klima schaffen würden.

Indien sollte dafür Sorge tragen, dass der demokratische Prozess im indischen Teil Kaschmirs wiederhergestellt wird. Auch in Kaschmir hat sich mittlerweile so etwas wie eine politische Dynastie herausgebildet, denn die Familie Sheikh Abdullahs beherrscht nun schon seit drei Generationen das politische Geschehen des Landes. Momentan bekleidet Omar Abdullah, der

[367] Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 295.
[368] Ebd.
[369] Hönig 2000, Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, S. 122.

Enkelsohn des Sheikhs das Amt des Premierministers, doch auch er steht mittlerweile in Verruf, ebenso wie sein Großvater und sein Vater, ein Günstling New Delhis zu sein.

> Proximity to Rahul Gandhi may give Omar political clout in Delhi Durbar and a lot of favourable media coverage in the national press, but in Kashmir it stigmatised him as a puppet of the Congress High Command. It does not help matters that Omar is seen more often in Delhi than in Srinagar[370].

Ähnlich seinen Vorfahren legte auch Omar bei den Wahlen 2008 wenig Respekt für einen fairen politischen Wettbewerb an den Tag:

> Today, even senior bureaucrats, police and Army officers admit that the National Conference won the 2008 elections by selctive rigging and 'management of polling booths', especially in Srinagar city from where National Conference won 8 seats. The capital city witnessed the most blatant booth-capturing and consequently the lowest voter turnout in the Valley of about 2 to 6 per cent - this at a time when the average voter turnout in the Valley was 60 to 69 per cent[371].

Die Wiederherstellung des Respektes vor demokratischen Grundwerten und Entscheidungsprozessen und die Einhaltung der Menschenrechte könnten die Einstellung der Menschen zu Indien ins Positive wandeln und sie davor bewahren, aus einem Gefühl von völliger Machtlosigkeit heraus Zuflucht bei islamistischen und terroristischen Bewegungen zu suchen.

Eine weitere Priorität für Indien sollte die Eindämmung des Hindu-Nationalismus und damit in Verbindung stehender Gewaltakte gegen die muslimische Bevölkerung sein, die möglicherweise auch bei den muslimischen Kaschmiris Gefühle des Hasses schüren und sie zur Durchführung von Vergeltungsschlägen motivieren.

Pakistan sollte sich vor allem um eine Konsolidierung der Demokratie im eigenen Land bemühen und sich selbst aus dem Würgegriff der Armee befreien, denn

> Under the shadow of the military Pakistan's democracy always raises questions about its survival. The democratic institutions in Pakistan are still fragile while the army is a well-knit body of professionals which has tasted power for long years. How would the latter reconcile itself to a civilian authority to which it would be answerable is a concern for all democratically minded Pakistanis[372].

---

[370] Kishwar, Madhu Purnima (2010): Wake up New Delhi. http://www.indiatogether.org/2010/aug/opi-kashmir.htm, zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[371] Kishwar, Madhu Purnima (2010): Wake up New Delhi. http://www.indiatogether.org/2010/aug/opi-kashmir.htm, zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[372] Ghosh, Partha S. (2010): Kashmir Revisited: Factoring Governance, Terrorism and Pakistan, as Usual. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 54, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg, S. 12.

Weiters sollte Pakistan die Voraussetzungen für die Verbreitung fundamentalistisch-islamischen Gedankengutes im eigenen Land beseitigen, was wohl den effektivsten Beitrag zur Bekämpfung des Terrorismus darstellen würde. Dazu gehört vor allem die Ersetzung der unzähligen unter Militärdiktator Zia-ul-Haq in den 1980er Jahren aufgebauten madrasas durch Institutionen weltlicher Bildung. Den schädlichen Einfluss dieser Religionsschulen kann man gar nicht hoch genug bewerten, denn

> Pakistan, thus, became a safe haven for many radicall Islamic groups in the world, and turned into a violent society. The premises of the *madrasas* are now centres of *jehad* to where arms and ammunition flow freely, and private armies settle scores in the name of Islam[373].

Nicht zuletzt sollte Pakistan Ausrüstung und Training militanter Extremisten durch seinen eigenen Geheimdienst (ISI) unterlassen und den Transit der Terroristen von seinem Territorium aus in den indischen Teil Kaschmirs unterbinden.
Die Umsetzung dieser Maßnahmen stellt zwar noch keine Lösung des komplexen Disputes dar, könnte aber jedenfalls zu einer Reduktion der ausufernden Gewalt im Kaschmirtal beitragen und für beide Seiten ein konstruktiveres Verhandlungsklima schaffen.

---

http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2010/10490/pdf/HPSACP_Ghosh_final.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

[373] Ataöv 2001, Kashmir and Neighbours, S. 91.

5 Schwächen der indischen Demokratie

Indien gilt gemeinhin als die „größte Demokratie der Welt“. Es trägt diese Bezeichnung zu Recht, denn mit einer Bevölkerung von mehr als 1,2 Milliarden Menschen (laut Volkszählung 2011[374]) und mehr als 700 Millionen Wahlberechtigten (laut Election Commission of India[375]) umfasst die indische Demokratie mehr Bürger und Wähler als alle westlichen Demokratien zusammengenommen.

Als Erfolge lassen sich die seit 64 Jahren – mit Ausnahme der Jahre zwischen 1975 und 1977, wo der Ausnahmezustand herrschte - im Wesentlichen regelmäßig und friedlich ausgetragenen Wahlen sowie die Partizipation der Bevölkerung an diesen, die bei den letzten landesweiten Wahlen 2009 beispielsweise bei 58,19%[376] lag, verbuchen. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass die Teilnahme an nationalen und bundesstaatlichen Wahlen vor allem bei der ärmeren Bevölkerung besonders hoch ist und dass diese ihre demokratischen Rechte sogar mehr als ihre ökonomisch und sozial bessergestellten Landsleute wahrnimmt[377]. Die Wahlen erfolgen trotz vereinzelter Missachtung dieser Grundsätze allgemein, frei und geheim. Weiters verfügt Indien über eine freie und kritische Presse, eine überaus fortschrittliche Verfassung und eine funktionierende Gewaltenteilung.

Bemerkenswert ist außerdem, dass der Aufbau und Fortbestand demokratische Prozesse und Institutionen in Indien unter den Bedingungen der Massenarmut erfolgte – eine Aufgabe, an der viele andere Entwicklungsländer scheiterten - und sich an der extrem ungleichen Vermögensaufteilung bis heute nicht viel geändert hat.

Zudem war die indische Demokratie seit 1947 immer wieder von gewaltsamen Konflikten geprägt, man denke etwa an die sezessionistischen Tendenzen im Punjab, Kaschmir und dem Nordosten, die verschiedenen Sprachenkonflikte, die schließlich in den 1950er Jahren zu einer Neuaufteilung der Bundesstaaten führten, oder die in inzwischen 20 von 28 Bundesstaaten operierende maoistische Bewegung der Naxaliten[378]. Trotz dieses erheblichen

[374] Vgl. http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/india/Final%20PPT%202011_chapter3.pdf, S. 4, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[375] Vgl. http://eci.nic.in/eci_main/archiveofge2009/Stats/VOLI/08_VotersInformation.pdf, S. 6, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[376] Vgl. http://eci.nic.in/eci_main/archiveofge2009/Stats/VOLI/08_VotersInformation.pdf, S. 6.
[377] Vgl. Rudolph, Lloyd I./ Hoeber Rudolph, Susanne (2008): Redoing the constitutional design: from an interventionist to a regulatory state. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India’s Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 156.
[378] Vgl. Weber, Jürgen (2009): "Kampf um Land im eigenen Land". Geplante Offensive der indischen Regierung gegen Naxaliten stößt auf Widerstand. http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/Indien/naxaliten6.html, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Konfliktpotenzials wird die Demokratie als Regierungsform jedoch von keiner Partei ernsthaft in Frage gestellt.

Ein weiteres Paradoxon der indischen Demokratie ist die außerordentliche Heterogenität der Bevölkerung nach Sprachen, Kasten und Religionszugehörigkeit, die, wie man vermuten könnte, zu großer politische Instabilität führen könnte. Gerade in diesem Merkmal sehen einige Autoren jedoch einen wichtigen Garant für die Beständigkeit der indischen Demokratie. Regierungen sind dazu gezwungen, Kompromisse einzugehen und die Interessen unterschiedlichster Gruppen bei der Entscheidungsfindung zu berücksichtigen, um die Mehrheit hinter sich versammeln zu können. Clemens Jürgenmeyer formuliert den Sachverhalt folgendermaßen:

> Was äußerlich als Chaos erscheint, ist im Inneren die Quelle von Stabilität und Vitalität. In der Anerkennung der Vielfalt des Landes liegt der Schlüssel zum Erfolg. Die indische Gesellschaft verfügt über äußerlich schwer durchschaubare Mechanismen der kreativen Selbstregulierung, die die politischen Extreme immer wieder austarieren und so nicht zu einer wirklichen Gefahr für das Ganze werden lassen[379].

Im folgenden Kapitel stehen allerdings nicht die Errungenschaften der indischen Demokratie im Mittelpunkt des Interesses, sondern es wird viel mehr ein kritischer Blick auf ihre Schwachstellen und Fehlentwicklungen geworfen. So werden etwa die mit dem westlichen Demokratieverständnis nicht konform gehende Dominanz einer Partei, der Kongresspartei, über viele Jahrzehnte sowie die führende Rolle der Nehru-Gandhi-Dynastie in der indischen Politik, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt, thematisiert. Weitere Schwerpunkte bilden die in allen gesellschaftlichen Schichten bis hinauf in die höchsten politischen Kreise weit verbreitete Korruption, das unrühmliche Verhalten der Polizei, die Schwäche des Rechtsstaates und die systematische Vernachlässigung von sozialen und verteilungspolitischen Fragen vor dem Hintergrund eines rasanten Wirtschaftswachstums.

[379] Jürgenmeyer, Clemens (2008): Die indische Demokratie – eine „funktionierende Anarchie“. In: Hauff, Michael v. (Hrg.): Indien. Herausforderungen und Perspektiven. Marburg: Metropolis-Verlag, S. 89.

5. 1 Die Dominanz der Kongresspartei in der indischen Politik

Der Indische Nationalkongress (INC – Indian National Congress) wurde im Jahre 1885 in Pune, Maharashtra, vom Engländer Allan Octavian Hume gegründet[380]. Es handelte sich damals um eine Honoratiorenvereinigung aus einflussreichen Indern und Briten, die das Ziel verfolgte, gebildeten Indern mehr Zugang zu Regierungsämtern und Posten im Indian Civil Service der Kolonialverwaltung zu verschaffen. Da ihre Ansprüche von den Briten jedoch vehement bekämpft wurden, wurden die Forderungen des Kongresses zunehmend radikaler und er entwickelte sich zur tragenden Kraft in der Unabhängigkeitsbewegung Indiens, die sich rasant im ganzen Land ausbreitete. Spätestens seit 1920/21, als Mahatma Gandhi den Vorsitz über den Kongress übernahm und dessen Organisation reformierte, war die Transformation der einstigen Honoratiorenvereinigung zu einer demokratisch legitimierten Massenpartei abgeschlossen. Gandhis Reformen beinhalteten beispielsweise die Organisation der Partei anhand der großen Sprachgruppen, nicht nach den von den Briten gezogenen Provinzgrenzen, womit er praktisch schon die Neuordnung der Bundesstaaten in den 1950er Jahren vorwegnahm. Weiters führte Gandhi die formale Mitgliedschaft und einen für fast jeden Inder/jede Inderin erschwinglichen Mitgliedsbeitrag ein und entwickelte eine spezifische Programmatik für die Partei[381].

Was die Kongresspartei vor allen anderen Parteien auszeichnete, war ihre schon vor der Unabhängigkeit vorhandene interne demokratische Legitimation. Die wichtigste Institution der Partei ist das 21 Mitglieder umfassende Congress Working Committee, in dem die Koordination zwischen der politischen Führung und der Partei stattfindet und das die entscheidenden Leitungs- und Kontrollfunktionen innehat. Die Mitglieder des Congress Working Committee und der Präsident der Kongresspartei werden wiederum von den Mitgliedern des All India Congress Committee gewählt. Das All India Congress Committee setzt sich, abhängig von der Bevölkerungsanzahl der Bundesstaaten, aus bis zu 1000 Mitgliedern zusammen. Bei diesen Delegierten handelt es sich um Personen, die vorher schon von den Lokal- und Distriktkomitees in die Provinzkomitees gewählt wurden[382].

[380] Vgl. Jürgenmeyer 2008, Die indische Demokratie – eine „funktionierende Anarchie“, In: Hauff, Michael v. (Hrg.): Indien. Marburg: Metropolis-Verlag, S. 75.
[381] Vgl. Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 116.
[382] Vgl. Rösel, Jakob (1998): Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft. In: Indien. Der Bürger im Staat. 1/1998, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.

Die Kongresspartei wird von vielen Autoren als „Mikrokosmos der indischen Gesellschaft[383]“ bezeichnet, da sie durch ihre große ideologische Offenheit, ihre hohe Mitgliederzahl aufgrund der niedrigen Mitgliedsbeiträge und ihre öffentlichkeitswirksam inszenierten Mobilisierungskampagnen Menschen mit unterschiedlichster regionaler Herkunft, Kasten- und Religionszugehörigkeit ansprechen konnte. Entscheidend für die bemerkenswerten Wahlerfolge der Kongresspartei – bis 1964, Nehrus Todesjahr, gewann der Kongress jede nationale Wahl und fast alle Wahlen in den Bundesstaaten[384] - war natürlich ihre Legitimation durch ihre Verdienste während des Unabhängigkeitskampfes und der Grad an politischer Mobilisierung, die die Partei durch Massenveranstaltungen vor allem in den ländlichen Gebieten erreicht hatte. In diesem Zusammenhang bemerkt Jakob Rösel, dass der Kongress sich durch seine frühe Präsenz in den Dörfern eine entscheidende Machtgrundlage sicherte und sich somit entscheidende wahltaktische Vorteile gegenüber anderen Parteien verschaffte.

> Dank der Offenheit und zunehmenden Allgegenwart der Congress (Lokal-) Organisationen ist der Congress in vielen Dörfern und Teilen der Distrikte früher oder stärker präsent als die erst nach der Unabhängigkeit flächendeckend ausgebauten staatlichen Institutionen und Versorgungsleistungen – Rechtsprechung und Polizei, Gesundheits- und Bildungswesen, Infrastruktur und landwirtschaftliche Entwicklung. Mit Hilfe seiner Lokalorganisationen kann der Congress deshalb den Ausbau der staatlichen Institutionen sowohl vorantreiben als auch kontrollieren[385].

Zudem verschaffte die nahezu flächendeckende Überziehung der ländlichen Regionen, in denen bis heute die überwiegende Mehrzahl der InderInnen beheimatete ist, mit Lokalorganisationen dem Kongress einen unschätzbar wertvollen Informationsvorsprung. Das Wissen um die Ängste, Erwartungen und Hoffnungen der Menschen konnte wahlpolitisch geschickt für die Ausrichtung der Kampagnen und Programme eingesetzt werden[386].
Ein weiterer, maßgeblicher Faktor für den anhaltenden Erfolg der Kongresspartei war seine große Integrationskraft, seine Taktik, fast alle ideologischen und parteipolitischen Strömungen zu inkorporieren und somit die Opposition praktisch in ihren Binnenraum zu verlagern.

> Weit davon entfernt, dem übermächtigen Congress das Wasser reichen zu können, versuchten sie [die Oppositionsparteine – eigene Anmerkung], mit Hilfe von Fraktionen im Congress Einfluss auf die Politik des Landes zu nehmen. Fraktionen

[383] Ebd.
[384] Vgl. Oldenburg, Philip (2010): India, Pakistan and Democracy. Solving the puzzle of divergent paths. London: Routledge, S. 60.
[385] Rösel 1998, Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[386] Vgl. Ebd.

> innerhalb der dominanten Partei übernahmen die Rolle der Opposition, indem sie die Politik von anderen Nicht-Congress-Parteien vertraten. Sie opponierten, indem sie Congress-Leute opponieren ließen[387].

Ein weiteres Indiz für die übermächtige Position des Kongresses ist die Tatsache, dass innerhalb der ersten zwanzig Jahre nach der Unabhängigkeit fast alle Oppositionsparteien aus Abspaltungen der Kongresspartei hervorgingen, weshalb sie auch zu Recht von vielen Autoren als „Mutter der Indischen Parteien[388]“ bezeichnet wird. Die ideologische Vielfalt in den verschiedenen Fraktionen des Kongress zwang ihn, sich zu einer Partei des Konsenses zu entwickeln und eine zentristische Politik zu verfolgen. Zugleich trieb ihn diese Offenheit aber auch „unaufhaltsam an die Grenzen seiner sozialen und ideologischen Aufnahmekapazität und internen politischen Integrationskraft[389]“, was sich in der Spaltung der Partei 1969 und 1978 und dem graduellen Niedergang des sogenannten Kongress-Systems ab ca. 1977 bemerkbar machte.

Neben der frühen Erschließung der ländlichen Gebiete stellt auch die damals vorherrschende staatliche Kontrolle der Wirtschaftspolitik einen entscheidenden Grund für die Dominanz der Kongresspartei dar. Diese erlaubte es ihr, beträchtliche Ressourcen zu verteilen und ein weit verzweigtes Patronagenetzwerk aufrecht zu erhalten, eine Praxis, die mit Demokratie wohl nicht mehr viel zu tun hat.

> The Congress Party […] built its political networks on the back of the powerful members of society – often the landowning, upper castes – exchanging state patronage for electoral mobilization[390].

Das bedeutet nichts anderes, als dass mächtige Landbesitzer im Austausch für finanzielle Zuwendungen von Seiten der Partei unter Anwendung von Zwang oder schlicht unter Ausnutzung der Unwissenheit ihrer untergebenen Landarbeiter oder Pächter dafür sorgten, dass diese ihrer Stimme bei Wahlen der Kongresspartei gaben. Zusätzlich zur Perpetuierung ungerechter ökonomischer und sozialer Verhältnisse auf dem Land sorgte dieses System aber auch für die Ausbreitung der Korruption, auf die im nächsten Kapitel näher eingegangen wird.

---

[387] Jürgenmeyer 2008, Die indische Demokratie – eine „funktionierende Anarchie“. In: Hauff, Michael v. (Hrg.): Indien. Marburg: Metropolis-Verlag, S. 76.

[388] Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 116.

[389] Rösel, Jakob (1998): Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.

[390] Kohli, Atul (Hrg.) (2008): The Success of India’s Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 7.

Die Kongresspartei dominierte auf diese Weise bis Mitte der 1960er Jahre das politische Geschehen Indiens, weshalb man bis dahin von einem „one-party dominant system[391]“ sprechen kann. Inzwischen hat sich das Parteiensystem Indiens jedoch diversifiziert[392]: Der Niedergang des Kongresses machte sich erstmals bei den Landtagswahlen 1967 bemerkbar, als er gleich in sechs Bundesstaaten die Macht an andere, regionale, Parteien abgeben musste. Auf nationaler Ebene manifestierte sich der Abstieg 1977, nach Ende des von Indira Gandhi ausgerufenen Ausnahmezustandes, als die Janata Party, ein Parteibündnis aus verschiedensten Oppositionsparteien (Kongress-Abspaltungen, hindu-nationalen Parteien, der Socialist Party u.v.m.), die Regierung übernahm. Die 1980er Jahre waren vom Aufstieg einer zweiten Großpartei, der hindu-nationalen BJP (Bharatiya Janata Party), geprägt, die von 1998 bis 2004 einer Koalitionsregierung, der National Democratic Alliance, vorstand. Die Kongresspartei und die BJP stellen somit bis heute die stärksten nationalen Parteien dar, es bildete sich jedoch kein richtiges Zweiparteiensystem, weil keine der Parteien über eine ausreichende Mehrheit verfügt. Interessant in diesem Zusammenhang ist der damit einhergehende Machtzuwachs der Regionalparteien seit den 1990er Jahren, die als Bündnispartner in Koalitionsregierungen immer mehr an Bedeutung gewinnen.

Diese „Regionalisiserung der indischen Demokratie“ deutet laut Rösel auf eine verstärkte Modernisierung, Politisierung und Demokratisierung einer wachsenden Mehrheit der indischen Bevölkerung hin[393] und verstärkt somit den schon unter der Kongress-Dominanz vorhanden Hang zum Zentrismus, mit dem Unterschied, dass sich der Zwang zur Kompromissfindung nun vom Binnenraum einer dominanten Partei in ein Mehrparteiensystem verschoben hat. Indien ist somit demokratischer, aber schwieriger zu regieren geworden, was sich an der raschen Abfolge sich ablösender Koalitionsregierungen seit den 1990er Jahren zeigt, von denen kaum eine die volle Legislaturperiode von fünf Jahren im Amt blieb.

[391] Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 110.
[392] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, 111 f.
[393] Vgl. Rösel, Jakob (1998): Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.

5. 2 Die führende Rolle der Familie Nehru-Gandhi in der indischen Politik

Die Geschichte der Kongresspartei und damit auch die Geschichte Indiens ist nicht denkbar ohne den Einfluss der Nehru-Gandhi Dynastie, die die Geschicke des Landes über Jahrzehnte lenkte und auch heute noch in vielen Institutionen des Staates präsent ist.

Am prominentesten von ihnen ist wohl Jawaharlal Nehru, der „Vater der Nation", der Indien in die Unabhängigkeit führte. Jawaharlal Nehru stammte aus einer wohlhabenden Familie kaschmirischer Brahmanen, der höchsten Kaste im Kastensystem, die vor einigen Generationen nach Allahabad (Uttar Pradesh) gezogen war[394]. Sein Vater, Motilal Nehru, führte eine gut gehende Anwaltspraxis und wurde wie viele liberale Inder Mitglied der Kongresspartei, der er auch zwei Mal als Präsident vorstand (1919- 1920 und 1928 – 1929). Er gehörte anfangs der gemäßigten Fraktion des Kongress an, die hauptsächlich auf die Durchführung sozialer und demokratischer Reformen drängte, änderte seine Meinung allerdings nach dem Massaker von Jallianwala Bagh von 1919, das ihm die Grausamkeit und Unmenschlichkeit des britischen Kolonialherrschaft offenbarte. Auch auf Jawaharlal, der inzwischen sein Jus-Studium in England absolviert hatte und wieder nach Indien zurückgekehrt war, übte dieses Ereignis eine nachhaltige Wirkung aus. Jallianwala Bagh ist ein von Mauern umgebener Platz in Amritsar, auf dem sich am 3. April 1919 ca. 20000 Menschen zum friedlichen Protest gegen die Verhaftung einiger Nationalistenführer versammelt hatten. Die englische Kolonialverwaltung reagierte darauf, indem sie alle Ausgänge von Soldaten blockieren ließ und diesen befahl, wahllos mit Schusswaffen auf die Menge zu feuern[395]. Von diesem Moment an stand für die Nehurs fest, dass das Ziel der Kongresspartei nicht weniger als die Unabhängigkeit Indiens sein müsste.

1929 erbte Jawarhalal auf Anraten Gandhis den Vorsitz der Kongresspartei[396] von seinem erkrankten Vater Motilal und führte mit Gandhi gemeinsam den Unabhängigkeitskampf. Nach der Ermordung Mahatma Gandhis 1948 wurde Nehru zur unumstrittenen Führungspersönlichkeit der Kongresspartei und übte von 1947 bis 1964 das Amt des Premierministers aus. Als Eckpfeiler des unabhängigen indischen Staatswesens legte er die Prinzipien Demokratie, Säkularismus und Sozialismus fest. Wie viel ihm am Aufbau einer funktionierenden parlamentarischen Demokratie lag, zeigt sich an der Beharrlichkeit, mit der er seine Kongress-Kollegen und andere Abgeordnete dazu animierte, die parlamentarischen

[394] Vgl. Tariq, Ali (1985): Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie. Frankfurt am Main, Berlin (u.a.): Ullstein, S. 20.
[395] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 41.
[396] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 60.

Abläufe pedantisch genau einzuhalten[397], die von vielen Autoren dokumentiert wurde. Morris-Jones behauptet sogar „even of Nehru himself, headmaster though he was, it makes sense to say that if opposition had not existed he would have found it necessary to invent it[398].“

Seine wahlpolitischen Erfolge, die ihn für 12 Jahre an die Spitze des Staates brachten, sicherte Nehru sich durch überaus dynamische Wahlkampfkampagnen. In seiner Autobiographie berichtet er selbst sehr anschaulich darüber:

> In the course of about four months I traveled about fifty thousand miles, using every kind of convenience. […] I traveled by airplane, railway, automobile, motor truck, horse carriages of various kinds, bullock cart, bicycle, elephant, camel, horse, steamer, paddle-boat, canoe, and on foot. […] Some mammoth gatherings approached a hundred thousand; the average audience was usually twenty thousand. […] For us it was something much more than an election campaign. We were interested not only in the thirty million voters but also in the hundreds of millions of others who had no votes[399].

Diese Suche nach der Nähe zum Volk ist, ein Merkmal, das später auch die Wahlkämpfe seiner Tochter Indira auszeichnen sollte.

Obwohl Nehru das Image eines makellosen Demokraten anhaftet, gibt es doch ein Ereignis in seiner Regierungszeit, das diesem Bild einige Kratzer verpasst, nämlich die willkürliche Absetzung einer demokratisch gewählten kommunistischen Regierung im südindischen Bundesstaat Kerala 1959 per Präsidialerlass. Die Kommunistische Partei Indiens war 1957 in Kerala an die Macht gekommen und beschloss nun ein Reformprogramm, das einerseits die Landwirtschaft, andererseits das Erziehungswesen betraf. Pächtern sollte mehr Schutz vor den Grundbesitzern gewährt und die unzähligen privat geführten Schulen und Colleges sollten besser kontrolliert werden, wogegen sich in der Bevölkerung massiver Widerstand regte. Nachdem Keralas Chief Minister Nehrus Rat, das Volk nochmals über die umstrittenen Gesetze abstimmen zu lassen, nicht nachkam, stellte Nehru den Bundesstaat unter dem Vorwand, Recht und Ordnung seien nicht mehr gewährleistet, kurzerhand unter die sogenannte President's Rule[400]. Die President's Rule ist eine Verfassungsbestimmung (Artikel 356), die besagt, dass bei Zusammenbruch von Recht und Ordnung in einem Bundesstaat dieser für 6 Monate mit einer einmaligen Verlängerungsmöglichkeit unter die Kontrolle der

[397] Vgl. Oldenburg 2010, India, Pakistan and Democracy, S. 60.
[398] Vgl. Morris-Jones, W.H. (1964): The Government and Politics of India. London: Hutchinson University Library, S. 237-8, zit. nach Oldenburg 2010, India, Pakistan and Democracy, S. 61.
[399] Nehru, Jawaharlal (1941): Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru. New York: John Day Company, zit. nach Oldenburg 2010, India, Pakistan and Democracy, S. 80.
[400] Vgl. Malhotra, Inder (1992): Indira Gandhi. Würzburg: Verlag Ploetz Freiburg, S. 79 f.

Zentralregierung gestellt werden kann[401]. Dieses Instrument wurde später von seiner Tochter Indira geradezu inflationär eingesetzt und dazu missbraucht, ihr missliebige Landesregierungen abzusetzen. Es dauerte bis zum Jahr 1994, bis der Oberste Gerichtshof Indiens der unkontrollierten Anwendung dieses Verfassungsartikels einen Riegel vorschob und erstmals genaue Richtlinien für die Verhängung der President's Rule definierte[402].

Nehrus Tochter Indira Gandhi (den Namen Gandhi nahm sie von ihrem Ehemann Feroze Gandhi an, der nicht mit Mahatma Gandhi verwandt war) war von ihrem Vater schon früh in die Regierungsgeschäfte eingeweiht worden. Nach dem Tod ihrer Mutter Kamala, die an Tuberkulose gestorben war, die sie sich wahrscheinlich durch die erbärmlichen Haftbedingungen in einem britischen Gefängnis zugezogen hatte, fühlte Indira sich verantwortlich für das Wohl ihres Vaters. Daher entschloss sie sich, ihre eigene Familie hintanzustellen (sie hatte inzwischen zwei Kinder) und zu ihrem Vater nach New Delhi zu ziehen, um ihn zu unterstützen.

> Indira Gandhi war für ihren Vater aber nicht nur eine Hausherrin und Gastgeberin. Langsam aber sicher, anfangs nicht wahrnehmbar, nahm ihre Rolle an Bedeutung zu, sodass sie bald auch die Vertraute und Beraterin ihres Vaters wurde. Sie begleitete ihn auf allen Auslandsreisen und wurde wie eine First Lady behandelt. So konnte sie problemlos Kontakte zu den wichtigen Leuten der Welt herstellen, die es ihr erleichterten, selbst den Umgang mit ihnen zu pflegen, als ihre Zeit gekommen war[403].

1955 wurde Indira Gandhi Mitglied des Congress Working Committee, des höchsten richtungsweisenden Organs der Kongresspartei und 1959 wurde sie schließlich zur Präsidentin der Partei gewählt. Dass sie nach Nehrus Tod zur Regierungschefin aufstieg, lag nicht daran, dass Nehru ihr die Weichen dazu gestellt hätte, denn die Nachfolgefrage war damals zugunsten Lal Bahadur Shastris entschieden worden[404], der allerdings nach ca. 1 ½ Jahren im Amt plötzlich verstarb. Außerdem soll Nehru das Konzept einer dynastischen Erbfolge zutiefst verabscheut haben, denn er erklärte öffentlich, es sei einer parlamentarischen Demokratie vollkommen fremd und stoße ihn auch persönlich ab[405]. Indira avancierte allerdings im Kabinett Shastris zur Ministerin für Information und Rundfunk und erwarb sich

[401] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 62.
[402] Vgl. Manor, James (2080): Centre-state relations. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 80.
[403] Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 74.
[404] Vgl. Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 102.
[405] Ebd.

in dieser Funktion den Ruf, „der einzige Mann in einem Kabinett voller alter Weiber[406]“ zu sein, da sie im Indisch-Pakistanischen Krieg 1965 an die Front flog, um die Generäle zu ermutigen, die pakistanischen Eindringlinge zu bekämpfen.

1966, mit 48 Jahren, wurde sie schließlich Premierministerin Indiens, ein Amt, das sie für insgesamt 15 Jahre ausübte (von 1966 – 1977 und von 1980 – 1984). Während der Regierungsstil Jawaharlal Nehrus von der Suche nach Konsens und Respekt vor den demokratischen Institutionen des Staates gekennzeichnet war, prägten zunehmend autokratische und despotische Umgangsformen und Misstrauen selbst ihren Parteikollegen gegenüber die Regierungszeit Indiras. Beispiele dafür sind etwa, dass sie die innerparteiliche Demokratie praktisch abschaffte, indem sie die Parteichefs der Bundesstaaten nach eigenem Gutdünken ernannte, anstatt sie wählen zu lassen, indem sie missliebige Landesregierungen einfach durch die President's Rule absetzte oder selbst die Minister in ihrem eigenen Kabinett häufig auswechselte, um sie daran zu hindern, eine eigene Machtbasis aufzubauen[407]. Ihre von ihrem Machterhaltungstrieb inspirierte Taktik, Kongressfunktionäre zu isolieren und gegeneinander auszuspielen, führte dazu, dass

> […] die Premierministerin von entscheidenden Informationen abgeschnitten bleibt und dass ihre Einschätzung der politischen Lage Indiens und des Parteiapparates abhängig bleibt von den eigennützigen Präsentationen und Fehldarstellungen der gerade geförderten Günstlinge[408].

Zudem bediente sie sich im Gegensatz zu ihrem Vater häufig des Populismus, um sich eine große Anhängerschaft bei den ungebildeten Massen zu sichern. Sie reiste wie ein Orkan durchs ganze Land, verbreitete Wahlkampfslogans wie „Garibi Hatao[409]“ (Rottet die Armut aus) und Reden, die sie als Schutzherrin der Armen und über den Parteien stehende Führerin darstellten - ohne dem entsprechende Taten folgen zu lassen.

> Eure Bürde ist vergleichsweise leicht, denn eure Familien sind begrenzt und lebensfähig. Meine Bürde aber ist vielgestaltig, denn Unzählige meiner Familienangehörigen sind von Armut geschlagen, und ich muss für sie sorgen. Da sie verschiedenen Kasten und Glaubensbekenntnissen angehören, kämpfen sie manchmal untereinander, und ich muss dann eingreifen, vor allem, um die

[406] Kessler, Manuela (2007): Die indischen Kennedys. http://www.bpb.de/themen/XHVKAW,0,0,Die_indischen_Kennedys.html, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.
[407] Vgl. Steinberg, Blema S. (2008): Women in Power. The Personalities and Leadership Styles of Indira Gandhi, Golda Meir and Margaret Thatcher. Montreal, Kingston: McGill – Queen's University Press, S. 37.
[408] Rösel, Jakob (1998): Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.
[409] Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 166.

> schwächeren Mitglieder meiner Familie zu behüten, damit die stärkeren sie nicht übervorteilen[410].

Einen Vorgeschmack, was während des Ausnahmezustandes noch auf die Bürger Indiens zukommen sollte, lieferte ihre Reaktion auf den Eisenbahner-Streik im Jahre 1974, an dem sich ca. eine Million Eisenbahnarbeiter und –angestellte beteiligten, deren Forderungen sich ausschließlich auf ökonomische Verbesserungen beschränkten. Indira Gandhi erklärte den Streik kurzerhand für illegal, setzte die Notstandsverordnungen in Kraft, ließ Armeeeinheiten und paramilitärische Verbände gegen die Streikenden vorgehen und ca. 40000 von ihnen verhaften[411]. Die ganze Aktion mutete wie ein Krieg gegen die eigene Bevölkerung an. Eisenbahneigene Wohnungen wurden in Brand gesteckt, sodass ihre Bewohner obdachlos wurden, Streikende wurden verprügelt und in einzelnen Fällen, wenn bestimmte Arbeiter nicht auffindbar waren, wurden sogar ihre Frauen und Kinder an ihrer Stelle verhaftet[412]. Unter diesen Bedingungen brach die Streikbewegung schon nach ca. 2 Wochen wieder zusammen.

1975 wurde ein seit 1971 gegen Indira Gandhi anhängiges Gerichtsverfahren wegen angeblicher betrügerischer Wahlkampfpraktiken während der nationalen Wahl 1971 gegen sie entschieden. Sie wurde schuldig gesprochen, Fahrzeuge und Personal der Regierung für ihren eigenen Wahlkampf zweckentfremdet zu haben, was zur Folge hatte, dass die Wahl für ungültig erklärt und sie für sechs Jahre von jedem Wahlamt ausgeschlossen wurde[413]. Um weiterhin an der Macht festhalten zu können, rief sie im Juni 1975 den Ausnahmezustand aus, den sie auch selbst wieder 1977 durch die neuerliche Ausrufung von Wahlen beendete. Unter der tatkräftigen Mithilfe ihres Sohnes Sanjay, den sie gezielt als ihren Nachfolger aufbaute, schränkte sie fast alle Grundrechte ein, ließ ca. 100000 Personen, vor allem Oppositionspolitiker und kritische Intellektuelle, verhaften und verwandelte das Land in eine „Entwicklungsdiktatur[414]“. Besonders schockierend in diesem Zusammenhang sind die von Sanjay durchgeführten Zwangssterilisierungskampagnen und die Sanierung von Slum-Gebieten rund um Delhi. Um die Geburtenraten zu senken, wurden einerseits Anreize für die Sterilisation geschaffen. So waren amtliche Vergünstigungen, Führerscheine,

[410] Indira Gandhi in einem Interview mit Arnold Michaelis, McCalls, Nov. 1966, zit. nach Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 180.
[411] Vgl. Steinberg 2008, Women in Power, S. 37.
[412] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 203.
[413] Vgl. Malhotra 1992, Indira Ganhdi, S. 215.
[414] Rösel 1998, Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft, http://www.buergerimstaat.de/1_98/bis981a.htm, Zuletzt eingesehen am 20. 12. 2011.

Geschäftslizenzen usw. vom Vorweisen einer Sterilisationsbescheinigung abhängig, und Familienplanungsmitarbeitern wurde ein bestimmtes Soll an Sterilisationen vorgeschrieben. Bei Nichterfüllung der Quoten drohten ihnen massive Gehaltskürzungen. Andererseits wurde verstärkt zum Mittel der Zwangssterilisation gegriffen, deren Konsequenz ein bis heute fest in der Bevölkerung verankertes Misstrauen gegenüber staatlichen Institutionen der Familienplanung ist[415]. Bei diesen Zwangssterilisierungen wurden beispielsweise

> Spitalspatienten, Gefängnisinsassen, alte Leute oder wahllos nächtliche Passanten und Autobusbenützer für Sterilisationen rekrutiert. Besonders aggressiv wurde das Programm in den nördlichen Staaten des Hindi-Gürtels durchgeführt, wo durch nächtliche Polizeieinfälle in Dörfer Männer zur Sterilisation gezwungen wurden. Zu einem großen Teil fielen Kastenlose und Stammesangehörige den Zwangsterilisationen zum Opfer[416].

Welche erschreckenden Ausmaße die Kampagne annahm, erleuchtet eine Statistik, die die Anzahl der in den Jahren 1975 – 1977 durchgeführten Sterilisationen mit fast 11 Millionen beziffert[417].

Ebenso skrupellos ging Sanjay bei seinem Projekt vor, die Hauptstadt Indiens, Delhi, zu verschönern, indem er einen muslimischen Slum mitsamt seiner Bewohner wegsanierte. Es handelte sich dabei um die Wohngegend rings um das Turkoman-Tor, die sich in nächster Nähe zur Jama Masjid, der größte Moschee Indiens und eine der Hauptattraktionen der Stadt, befindet. Er wollte den Slum durch würdigere Behausungen ersetzen und schreckte nicht davor zurück, 1976 die seit Jahrhunderten hier siedelnden Muslime aus ihren Häusern zu vertreiben und ihren Protest mit einem Kugelhagel zu beantworten, bei dem zwölf Menschen getötet wurden. Die Bewohner wurden schließlich auf der anderen Seite des Yamuna-Flusses, ca. 20 km von ihren Arbeitsstätten entfernt, wieder angesiedelt[418].

Ihr Entsetzen über derlei Maßnahmen und ihre Unzufriedenheit mit dieser Art von Entwicklungsdiktatur brachten die Wähler bei der Wahl 1977 zum Ausdruck, die der Kongresspartei eine verheerende Niederlage bescherte.

Dennoch gelang es Indira, während der Zeit der Janata-Regierung das verlorene Vertrauen der InderInnen wieder zu gewinnen. 1980 stand sie wieder an der Spitze einer vom Kongress

---

[415] Vgl. Sen, Amartya/Drèze, Jean (2002): India. Development and Participation. Oxford: Oxford University Press, S. 255.

[416] Nezold, Birgit (1996): Fertilität und Familienplanung in Indien vor dem Hintergrund der internationalen Bevölkerungspolitik. Diplomarbeit: Universität Wien, S. 111.

[417] Vgl. Bhende, A. A./Kantikar, T. (1994): Principles of Population Studies, Bombay, S. 466. zit. nach Nezold 1996, Fertilität und Familienplanung in Indien vor dem Hintergrund der internationalen Bevölkerungspolitik, S. 116.

[418] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 213 f.

geführten Regierung. Da ihr Sohn Sanjay inzwischen bei einem selbstverschuldeten Flugzeugunfall ums Leben gekommen war[419], machte sie sich nun daran, ihren Sohn Rajiv als ihren politischen Erben aufzubauen. 1981 wurde er ins Parlament gewählt und wenige Monate später bereits zum Generalsekretär des Kongress ernannt[420].

Das markanteste Ereignis ihrer zweiten Amtszeit war wohl ihr missglücktes Management der Krise im Punjab[421], das ihr schließlich auch das Leben kosten sollte. Um ihren stärksten Gegner im Punjab, die Akali-Dal Partei, zu schwächen, unterstützen Indira Gandhi, ihr Sohn Sanjay und einige andere einflussreiche Kongresspolitiker den Aufstieg des Sikh-Extremisten Jarnail Singh Bhindranwale. Selbst als sich dessen militanter Charakter offenbarte, wurde er des Öfteren vom Kongress vor der strafrechtlichen Verfolgung im Punjab geschützt. Bhindranwale verfolgte das Ziel, einen souveränen Staat für die Sikhs zu schaffen, der Khalistan („Land der Reinen") heißen sollte. Um dieses Ziel zu erreichen, war ihm jedes Mittel willkommen, Mord, Entgleisung von Zügen und Entführung von Flugzeugen. Um seiner Verfolgung durch die Polizei zu entgehen verschanzte sich Bhindranwale schließlich 1982 mit seinen Gefolgsleuten im Golden Tempel von Amritsar, der wichtigsten heiligen Kultstätte der Sikhs. 1983 eskalierte die Situation, als seine Kampagnen einen immer gewaltsameren und zunehmend kommunalistischen Charakter annahmen, Hindus wahllos auf offener Straße erschossen und Hindutempel entweiht wurden. Indira Gandhi entschloss sich darauf, 1984 den Goldenen Tempel durch die Armee erstürmen zu lassen und Bhindranwale zu verhaften. Dieses Unterfangen wurde unter dem Namen „Operation Bluestar" bekannt.

> Operation Bluestar […] was a disaster for Indian soldiers. Of the over one thousand Indian troops sent into the Golden Temple, somewhere between three hundred and seven hundred are estimated to have been killed. […] At least one thousand civilian pilgrims were also killed. Bhindranwale was finally killed, and his supporters routed, but at an enormous material, political psychological, and symbolic cost[422].

Die Folge dieser Operation war eine Welle terroristischer Attentate von militanten Sikhs und eine tiefe Entfremdung sogar moderater Sikhs, deren religiöse Gefühle durch die Tötung vieler unschuldiger Pilger während des Angriffes und die weitgehende Zerstörung ihres bedeutendsten Heiligtums verletzt worden waren. Indira Gandhi wurde am 31. Oktober 1984 von ihren beiden Sikh-Bodyguards ermordet.

---

[419] Vgl. Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 236.
[420] Vgl. Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 329.
[421] Vgl. Manor, James (2008): Centre-state relations. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 92 f.
[422] Steinberg 2008, Women in Power, S.44.

Noch am selben Tag wurde ihr Sohn Rajiv, den sie schon zu Lebzeiten als ihren Nachfolger auserkoren hatte, als Premierminister vereidigt[423].

Indira Gandhis Ermordung hatte eine weitere Welle der Gewalt gegen Sikhs ausgelöst. Laut offiziellen Statistiken kamen mehr als 2500 Sikhs ums Leben, ihre Geschäfte wurden geplündert, ihre Wohnungen in Brand gesteckt und mehr als 50000 sahen sich gezwungen, von Delhi in den Punjab zu flüchten[424]. Dass all dies zwei Tage lang nahezu uneingedämmt geschehen konnte, ohne dass Polizei oder Armee eingriffen, wirft ein schiefes Licht auf die neue Regierung Rajiv Gandhis.

> Much of the slaughter was carried out by groups of Congress – I [Indira – eigene Anmerkung] supporters, often led by prominent party leaders. The police were restrained by senior Congressmen from intervening to stop the carnage. In the weeks that followed, senior officials actively sought to thwart efforts to identify and apprehend the murderers. […] The government refused to establish a commission to inquire into the massacres, so groups of eminent citizens […] felt compelled to do so independently[425].

Rajiv ging als der Premierminister in die Geschichte ein, der die wirtschaftliche Liberalisierung Indiens einleitete, welche die sogenannte „hinduistische Wachstumsrate" von jährlich ca. 3,5% auf nun durchschnittlich 8% beflügelte[426]. In seinen Wahlprogrammen setzte er besonders auf gute Regierungsführung und versprach, der unter Indiras Amtszeit blühenden Korruption Einhalt zu gebieten. Allerdings war er 1989 selbst in einen Korruptionsskandal rund um illegale Provisionszahlungen an den schwedischen Rüstungskonzern Bofors verwickelt, was zu seiner Abwahl führte[427]. 1991 wurde er während einer Wahlkampfveranstaltung von einer Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) - Aktivistin ermordet.

Von der Unabhängigkeit Indiens 1947 bis zu Rajivs Tod 1991 hatte die Nehru-Gandhi Familie somit in 34 von 39 Jahren den Premierminister gestellt.

Seine aus Italien stammende Witwe Sonia Gandhi weigerte sich lange, in die Politik einzusteigen. Erst 1998 ließ sie sich von ihren Parteigenossen davon überzeugen, den Parteivorsitz zu übernehmen und führte den Kongress bei den Wahlen 2004 wieder an die Spitze. Zwar galt sie als natürliche Anwärterin auf den Premierminister-Posten, sie verzichtete nach einer von der BJP geschickt inszenierten Hetzkampagne, die sich gegen ihre

[423] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 281.
[424] Vgl. Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 22.
[425] Manor 2008, Centre-state relations, In: Kohli (Hrg.) : The Success of India's Democracy, S. 94.
[426] Vgl. Panagariy, Arvind (2008): India. The Emerging Giant, Oxford, New York, xiv f.
[427] Vgl. Rudloph/Hoeber Rudolph (2008) Redoing the constitutional design, In: Kohli (Hrg.): The Success of India's Democracy, S. 131.

italienische Herkunft richtete, jedoch auf das Amt, weshalb Manmohan Singh zum neuen Premierminister gekürt wurde[428]. Mittlerweile sind auch Rajivs und Sonias Kinder politisch aktiv. Rahul repräsentiert seit 2004 den Wahlbezirk Amethi (Uttar Pradesh) im indischen Parlament. Seine Schwester Priyanka leitet seine Wahlkämpfe. Seit 2007 ist Rahul außerdem Generalsekretär des All India Congress Committee, dem zweitwichtigsten Organ der Partei nach dem Congress Working Committee[429]. Es könnte also durchaus sein, dass auch er, der Familientradition folgend, eines Tages zum Premierminister der größten Demokratie der Welt aufsteigt.

Es gibt verschiedenste Erklärungsmodelle für die prominente Rolle der Nehru-Gandhi Dynastie in der indischen Politik. Tariq Ali[430] nennt beispielsweise die Tatsache, dass nach wie vor ein Großteil der Bevölkerung Indiens am Land lebt, wo Analphabetismus und der Glaube an religiöse Personen und Erscheinungen noch weit verbreitet sind. Weiters macht er die sozioökonomischen Umstände am Land dafür verantwortlich. Der Persönlichkeitskult, der einer führende politische Familie anhaftet, sei ein probates Mittel, um den politischen Status quo und somit die Vorherrschaft der Besitzenden zu erhalten, denn immerhin wird der Kongress im Parlament hauptsächlich von ländlichen Notabeln repräsentiert. Eine weitere Erklärung könnte sein, dass es die Nehrus und Gandhis in einem Land, in dem Menschen mit unterschiedlichsten Glaubensrichtungen, Kasten und Sprachen leben, als einzige vermögen, Führungspersönlichkeiten darzustellen, die die Nation einen können. Für wahrscheinlicher hält Tariq allerdings, dass in der indischen Politik im Allgemeinen und in der Kongresspartei im Besonderen die Rolle von Organisation und Programmatik zugunsten der Rolle einzelner Persönlichkeiten in den Hintergrund getreten war. Seiner Meinung nach war

> […] der Kongress als politische Partei verkommen […]. Er hatte kein wirkliches Programm. Er war zu einer Koalition miteinander konkurrierender wirtschaftlicher Interessen degeneriert, die an ihrer Spitze einen Führer des populistischen Typs brauchte, um einen gewissen Kontakt zur Bevölkerung zu bewahren[431].

Möglicherweise sieht die breite Masse der InderInnen in dieser dynastischen Nachfolge auch gar nichts Falsches, denn immerhin war es über Jahrhunderte üblich, dass jeder Mensch den Beruf seiner Vorfahren erlernt und traditionell gaben viele berühmte Handwerksmeister oder Musiker ihre Fähigkeiten ausschließlich an ihre Nachkommen weiter.

[428] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens, S. 126.
[429] Vgl. Ebd.
[430] Vgl. Tariq 1985, Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie, S. 329.
[431] Ebd.

5. 3 Korruption

Korruption ist keineswegs ein neues Phänomen in Indien. Sie wird bereits vom Weisen Kautilya (3. Jh. v. Chr.), der auch dem Maurya-Herrschers Chandragupta als Lehrer diente, in seinem Werk über die Staatsführung „Arthashastra", als gravierendes Problem beschrieben[432]. In der vorliegenden Arbeit bezeichnet Korruption die missbräuchliche oder eigennützige Ausübung von Macht und Einfluss in Verbindung mit einem öffentlichen Amt oder einer anderen besonderen Position im öffentlichen Leben, aber auch Aktivitäten der Bestecher[433].
Indien rangiert auf einem für das Jahr 2010 von Transparency International angefertigten Corruption Perception Index, einem Ranking, das auf Experteneinschätzungen und Umfragedaten basiert, auf Platz 87 von 178 untersuchten Staaten und kommt auf einer Skala von 0 (höchst korrupt) bis 10 (nicht korrupt) nur auf eine Punktezahl von 3.3[434].
Um dieses erschreckende Ausmaß besser verstehen zu können, ist es erhellend, einen Blick auf die historischen Praktiken zu werfen, die die jahrhundertelange Prägung der indischen Bevölkerung durch Korruption belegen und ihre feste Verankerung in den Köpfen der Menschen erklären helfen. So war es beispielsweise in vorkolonialer Zeit üblich, dass der Herrscher im Austausch für sein Wohlwollen von den Untertanen große Geschenke erwartete. Noch dazu waren die Schlüsselpositionen, die meist auch die Aufgabe hatten, die „Staatskasse" zu füllen, wie Dorfoberhäupter, Richter, Gouverneure usw. meist erblich und gingen nahtlos auf die nächste Generation über – eine Praxis, die in der Bevölkerung durchaus Akzeptanz genoss[435]. Ein weiteres Merkmal der vorkapitalistischen, traditionellen Gesellschaft, das sich in den ländlichen Gebieten bis heute fortsetzt, ist die Abwesenheit von funktionierenden Märkten, die es notwendig macht, dass Beziehungen diese Lücke füllen. Dabei handelt es sich beispielsweise um die Beziehung zwischen Landbesitzern und den von ihnen abhängigen Landarbeitern, Landbesitzern und Pächtern oder zwischen Bauern und Geldverleihern, die durch althergebrachte Bräuche und ein erhebliches Machtgefälle strukturiert sind.

[432] Vgl. Malhotra 1992, Indira Gandhi, S. 188.
[433] Vgl. Myrdal 2005, Corruption: Its Causes and Effects, In: Mishra, The Economics of Corruption, S. 37.
[434] Vgl. http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2010/results,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[435] Vgl. Jain, R. B./Bawa, P. S. (2003): National Integrity Systems. Transparency International Country Study Report. India 2003. S. 16.
http://www.transparency.org/policy_research/nis/nis_reports_by_country,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

> In such a setting a bribe to a person holding a public position is not clearly differentiated from the „gifts", tributes, and other burdens sanctioned in traditional , pre-capitalist society or the special obligations attached to a favour given at any social level[436].

Doch auch die Kolonialzeit hinterließ ihr spezifisches Vermächtnis der Korruption. Die englische Kolonialmacht wurde als repressiv und illegitim wahrgenommen, weshalb jeder Versuch, sich ihr entgegenzustellen, als patriotische Tugend gewertet wurde.

> […] the citizens developed an attitude of irresponsibility and felt obliged to thwart the government in every possible way, including cheating and other corrupt practices[437],

eine Einstellung, die sich mit der Ablösung der Kolonialherren durch eine demokratisch gewählte Regierung natürlich nicht schlagartig änderte.

Myrdal nennt als einen weiteren Faktor für das häufige Auftreten von Korruption in Südasien die Fragmentierung von Loyalitäten, die für plurale Gesellschaften wie die indische charakteristisch sei. Dies bedeutet, dass der Einzelne stärkere Loyalität zu überschaubareren Gruppen wie der eigenen Familie, Angehörigen der gleichen Kaste, oder der gleichen ethnischen oder linguistischen Gruppe empfindet, als zur Gesellschaft als Ganzes[438] und dass Korruption daher vielfach nicht als schwerwiegendes Delikt mit weitreichenden negativen Auswirkungen auf die Demokratie wahrgenommen wird.

Obwohl Korruption also so alt ist, wie die Macht in einer Gesellschaft selbst, eröffnete die von Jawaharlal eingeführte staatliche Wirtschaftsplanung bisher ungekannte Möglichkeiten der illegalen Bereicherung. Mit der Kontrolle über die Vergabe von Geschäftslizenzen („Licence Raj"), über den Devisen-, Kredit- und Kapitalmarkt und über die Allokation von Ressourcen wie Stahl, Kohle, Papier und Düngemittel uvm. verfügten Politiker und Beamte über immense Macht über die Bevölkerung, die oft zum eigenen Vorteil ausgenutzt wurde.

> There was an elaborate system of patronage jointly controlled by elected politicians and officials that determined who got electric power, tube wells, schools, district colleges, railway stations, irrigation works, roads, bus lines, health centres, and jobs in government. Voters turned to politicians when they needed admission into a government hostpital, or admission for their children in to a local college. In time the system of patronage grew into what is euphemistically known as „rent seeking"

[436] Myrdal. Gunnar (2005): Corruption: Its Causes and Effects. In: Ajit Mishra (Hrg.): The Economics of Corruption. New Delhi: Oxford University Press, S. 50.
[437] Jain/Bawa 2003, Integrity Systems. Transparency International Country Study Report. India 2003. S. 16.
[438] Vgl. Myrdal 2005, Corruption: Its Causes and Effects, In: Mishra, The Economics of Corruption, S. 51.

> with the business community paying increasingly large sums to corrupt government officials and elected politicians[439].

Myrdal identifiziert eine bedeutende Ursache für Korruption in den langwierigen administrativen Prozessen, die in Indien durchlaufen werden müssen, um Geschäftslizenzen, aber auch gewöhnliche offizielle Dokumente wie Führerscheine und Reisepässe zu erhalten. Viele Menschen haben gar nicht im Sinn, etwas Ungesetzliches zu tun, sondern wollen mit dem sogenannten „Speed Money" bloß Beamte dazu motivieren, die sie betreffende Angelegenheit schneller zu erledigen. Diese Praxis hatte natürlich auch den gegenteiligen Effekt, dass Beamte schon eine Art Erwartungshaltung bezüglich dieser zusätzlichen Einnahmequelle entwickelten und dass „Speed Money" mittlerweile selbst eine ernstzunehmende Ursache für Verzögerungen und Ineffizienz in der Bürokratie wurde[440]. Außerdem neigen Beamte in einem vom Verdacht der Korruption vergifteten Klima dazu, die Verantwortung für administrative Entscheidungen mit so vielen Kollegen wie möglich zu teilen, was zur Folge hat, dass eine Akte an alle Fachabteilungen zur Konsultation geschickt wird, die auch nur im Entferntesten mit dem betreffenden Gegenstand befasst sind, was ebenfalls zu beträchtlichen Verzögerungen führt[441].

Eine weitere wesentliche Quelle der Korruption ist die gänzlich fehlende staatliche Finanzierung von Wahlkampfkampagnen in Indien, die die Parteien übermäßig abhängig von privaten Spendern gemacht hat, die mit fragwürdigen Mitteln umworben werden und ihre Unterstützung üblicherweise auf einer quid pro quo - Basis zur Verfügung stellen[442]. Zusammen mit der routinemäßigen Ignoranz der von der Wahlkommission definierten Obergrenze für Wahlkampfausgaben hat dies zu einer signifikanten Benachteiligung kleinerer Parteien, die die sozial und ökonomisch schwächeren Teile der Bevölkerung repräsentieren, und damit zu einer Verzerrung des politischen Wettbewerbs geführt.

Der schockierendste Aspekt der Korruption in Indien ist, dass sie mittlerweile in beispielloser Weise die höchsten Ebenen der Gesellschaft durchdringt, wie die sich in den letzten Jahren häufenden Korruptionsskandale, wie beispielsweise die Betrügereien rund um Telekom-Lizenzen (2G spectrum scam), Bergbauprojekte in Karnataka und Orissa und die Commonwealth Games 2010, um nur die jüngsten zu nennen, nahelegen. Offenbar betrachten

[439] Weiner, Myron (2008): The struggle for equality: caste in Indian politics. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 204.
[440] Vgl. Myrdal 2005, Corruption: Its Causes and Effects, In: Mishra, The Economics of Corruption, S. 55.
[441] Vgl. Myrdal 2005, Corruption: Its Causes and Effects, In: Mishra, The Economics of Corruption, S. 56.
[442] Vgl. Jalan, Bimal (2006): The Future of India. Politics, Economics and Governance. New Delhi: Penguin Books, S. 135.

viele Bürokraten und Politiker ihre Verstrickung in korrupte Praktiken nicht mehr als etwas Beschämendes und Unmoralisches[443] und die Bürger haben sich mittlerweile daran gewöhnt, dass Korruption ein allgegenwärtiges und unvermeidbares Phänomen des täglichen Lebens in Indien ist[444].

Bedauerlicherweise gibt es trotz der Existenz eines Prevention of Corruption Acts, der seit 1988 in Kraft ist, und einer Vielzahl an damit befassten Agenturen und Inspektoren[445] bis heute keine geeignete Institution, die korrupten Individuen auf höchster Ebene entgegenwirkt. Vor diesem Hintergrund hat sich im April 2011 eine große Protestbewegung rund um den bekannten Bürgerrechtler Anna Hazare gebildet, der mit der von Mahatma Gandhi inspirierten Methode des Satyagraha (gewaltloser Widerstand) versuchte, auf das dringliche Problem aufmerksam zu machen. Mit Hilfe seiner öffentlichkeitswirksam inszenierten ausgedehnten Hungerstreiks, von denen er sich auch während und nach seinem Gefängnisaufenthalt nicht abbringen ließ, gelang es ihm, hunderttausende Menschen hinter sich zu versammeln, um für die Einführung eines Ombudsrates, eines aus mehreren Personen bestehenden Gremiums, das Beamte, Minister und Abgeordnete auf gesamtstaatlicher und bundesstaatlicher Ebene überwachen soll, zu plädieren[446]. Erst, als die Regierung Bereitschaft signalisierte, seine Vorschläge für ein neues Anti-Korruptionsgesetz in Betracht zu ziehen, brach Hazare seine Mobilisierungskampagne ab.

Die Auswirkungen der Korruption in Indien sind verheerend: Auf ökonomischer Ebene begünstigt sie die Durchführung unproduktiver und kostenintensiver Projekte, schlechte Qualität und Ineffizienz öffentlicher Dienstleistungen sowie Monopolbildung. Während Korruption für kleine Unternehmen nämlich vermehrte Ausgaben darstellt, die nichts zur Produktivität oder der Leistung beitragen, profitieren Großunternehmen, weil sie ihnen erlaubt, ihre Monopolstellung auszubauen[447]. Noch gravierender sind die Effekte der Korruption auf die Gleichheit zwischen den Bürgern Indiens, wenn man sich vergegenwärtigt, dass enorme Summen, die eigentlich für die Bereitstellung und Aufrechterhaltung öffentlicher Dienstleistungen oder Armutsbekämpfungsprogramme vorgesehen sind, in den Taschen korrupter Beamter, Makler, Zwischenhändler oder Lieferanten verschwindet.

[443] Vgl. Hauff, Michael von (2004): Good Governance in Indien. In: Draguhn, Wernder (Hrg.): Indien 2004. Politik. Wirtschaft. Gesellschaft. Institut für Asienkunde, Hamburg, S. 101.
[444] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 118.
[445] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 27.
[446] Vgl. Banerjee, Sumanta (2011): Anna Hazare, Civil Society and the State. In: Economic&Political Weekly, Vol. XLVI, No. 36, S. 12.
[447] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 123.

> In fact, the poor are the worst affected by widespread corruption in delivery of health and other essential public services. […] While the better-off have access to private providers of essential services, the poor have to necessarily rely on public agencies. They are, however, unable to pay bribes in order to obtain even the minimum benefits to which they are entitled. Thus, another economic effect of corruption is that it further aggrevates inequality in an already unequal society[448].

Nicht zuletzt untergräbt Korruption auch die Demokratie, indem die moralischen Werte und zugleich demokratischen Prinzipien der Transparenz und Verantwortlichkeit ignoriert werden. Durch die ausbleibende Bestrafung der Verbrecher vor allem in den oberen Etagen von Politik und Bürokratie ist auch der fundamentale demokratische Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz nicht mehr gewährleistet.

5. 4 Die Erosion professionellen Verhaltens bei der Polizei

Die Polizei gilt schon seit langer Zeit als Sorgenkind der indischen Demokratie. Nach Ende der Kolonialherrschaft nahm Indien zwar eine liberale demokratische Verfassung mit einem bemerkenswert fortschrittlichen Grundrechtskatalog an, behielt jedoch die kolonialen Verwaltungs-, Justiz- und Polizeistrukturen zu weiten Teilen unverändert bei, was den paramilitärischen und repressiven Charakter des indischen Polizeisystems erklärt[449].
Indien hat, wenn man die Polizeikräfte der Bundesstaaten und die der Union inklusive der sieben Central Paramilitary Forces zusammen nimmt, mit 2 – 3 Millionen Personen wahrscheinlich eine der größten Polizeitruppen der Welt[450]. Die Professionalität der Polizei lässt jedoch einiges zu wünschen übrig. Subramaniam macht verschiedene Faktoren für die Krise, in der sich die Polizei seiner Meinung nach gegenwärtig befindet, verantwortlich: Erstens sei die Bezahlung rangniedrigerer Polizeikräfte vollkommen unangemessen, was diese sehr anfällig für Korruption und politische Einflussnahme macht. Der politische Wille, diesen Missstand zu beseitigen, fehlt, denn in einer so gespaltenen Gesellschaft wie der indischen ist Politikern eine kontrollierbare Truppe viel nützlicher als ein professionell agierende[451]. Zweitens birgt das derzeit praktizierte System der Rekrutierung und Stellenbesetzung ein nicht unerhebliches Konfliktpotential zwischen drei Typen von

[448] Ebd.
[449] Vgl. Subramaniam, K.S. (2007): Political Violence and the Police in India. New Delhi: Sage Publications, S. 59.
[450] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 69.
[451] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 58.

Polizeibeamten, nämlich zwischen Polizisten der Bundesstaaten, die zum Indian Police Service (IPS untersteht der Union) befördert wurden, direkt zum IPS rekrutierte Polizisten aus diesem Bundesstaat und direkt zum Indian Police Service rekrutierte Polizisten die von einem Bundesstaat in einen anderen versetzt wurden. Versetzungen in andere Bundesstaaten hatten ursprünglich den Sinn, die nationale Integration zu fördern, doch diesen Polizisten wird aufgrund der zunehmenden Politisierung der lokalen Umgebung eines jeden Bundesstaates geringeres Vertrauen entgegengebracht und sie stehen immer unter dem Ruf „outside officers[452]“ zu sein. Zwischen den beiden zuerst genannten Gruppen kommt es hingegen oft zu Rivalitäten, da direkt zum IPS rekrutierte Polizisten meist die höchsten und am besten bezahlten Posten zugewiesen bekommen, während bundesstaatliche Polizisten mit geringeren Prestige und einem niedrigeren Gehalt Vorlieb nehmen müssen.

Auch die hohe Politisierung der Polizei während des Ausnahmezustandes, wo Postenbesetzungen ausschließlich von der Loyalität der jeweiligen Person zu Indira Gandhi abhängig waren und Polizisten an der Niederschlagung von Protesten und Demonstrationen beteiligt waren, taten das Ihrige, um die Moral, die Disziplin und den Zusammenhalt der Polizei zu untergraben. Die Janata Partei, die aus den Wahlen nach dem Ausnahmezustand siegreich hervorging, versuchte zwar, Polizisten, die sich während des Ausnahmezustandes Exzesse erlaubt hatten, zur Verantwortung zu ziehen und setzte eine National Police Commission ein, um Reformen in der Polizeistruktur zu erörtern. Die Empfehlungen der Kommission stießen bei der 1980 wieder an die Macht gekommenen Indira Gandhi jedoch auf taube Ohren und unter der Janata-Regierung abgesetzte Polizeibeamten wurden wieder rehabilitiert[453].

Ein weiteres elementares Problem sieht Subramaniam darin, dass das Personal der Central Paramilitary Forces, die zur Erfüllung sehr spezifischer Aufgaben wie z.B. zum Schutz der Grenzen zwischen Indien und Pakistan, Bangladesh, Myanmar und China oder zum Schutz von Flughäfen und zentralen industriellen Komplexen ins Leben gerufen wurden, zunehmend für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in anderen Bundesstaaten eingesetzt wird, was deren Disziplin und Moral beschädigen würde[454]. Subramaniam kritisiert generell die Konzentration der Polizei auf „order and peace“ auf Kosten von „law and justice“, was dazu führt, dass selbst berechtigter Ausdruck von Unzufriedenheit in Form von Protesten und Demonstrationen im Keim erstickt wird[455]. Denn „Aufrechterhaltung der öffentlichen

[452] Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 71.
[453] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 67.
[454] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 52.
[455] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 50.

Ordnung“ wird ja meist nicht abstrakt verstanden, sondern impliziert eine spezifische soziale und ökonomische Ordnung. In diesem Zusammenhang thematisiert Subramaniam auch die Voreingenommenheit der Polizei, die beispielsweise in kommunalistischen Konflikten dazu tendiert, für Hindus Partei zu ergreifen, Straftaten an Muslimen nicht zu registrieren oder herunterzuspielen[456] oder im schlimmsten Fall, wie bei der oben erwähnten Zerstörung der Babur-Moschee 1992 und beim Massaker an Muslimen in Gujarat 2002 geschehen, tatenlos zuzusehen oder sich sogar an den Verbrechen zu beteiligen. Weiters identifiziert sich die Polizei eng mit den Interessen der Besitzenden und sorgt dafür, dass sich die sozialen Hierarchien nicht verschieben.

> A landless person in rural India is a non-person. Any attempt at getting possession of land, security of tenure, payment of minimum wages is seen as an attempt at disturbing the social status quo; as soon as this happens, public order and tranquillity are believed to be threatened and, therefor, all the relevant provisions of the IPC [Indian Penal Code – eigene Anmerkung] and the CrPC [Criminal Procedures Code – eigene Anmerkung] can be invoked by the rural elite and the state machinery to perserve the status quo[457].

Subramaniam sieht in der Parteilichkeit der Polizei und der daraus folgenden Erosion des Vertrauens in den Staat, für Gerechtigkeit zu sorgen, einen wichtigen Grund dafür, dass „private citizens are increasingly willing, to take to violence to settle personal scores as part of an all-pervading sense of breakdown of order and collapse of the criminal justice system[458]“.

Die ungelösten sozialen Probleme im ländlichen Indien und die Beantwortung von Protest gegen inhumane Lebensbedingungen mit staatlicher Gewalt haben sicher auch zum regen Zulauf zur maoistischen Bewegung der Naxaliten beigetragen, die von Premierminister Manmohan Singh 2006 einmal als größte nationale Bedrohung bezeichnet wurde[459]. Subramaniam interpretiert die von den Naxaliten, die sich zu einem Großteil aus Unberührbaren und Stammesangehörigen rekrutieren, ausgeübte Gewalt teilweise als Vergeltungsmaßnahme gegen die an ihnen verübten Gewalttaten, worunter er beispielsweise die massenhaften Umsiedelungen ohne angemessene Entschädigung von Adivasi infolge von

[456] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 50.
[457] Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 136.
[458] Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 73.
[459] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 126.

Entwicklungsprojekten[460] (z.B. der Narmada Staudamm) oder die zunehmenden Gräueltaten an Unberührbaren[461] versteht.

Erwähnt sollten auch noch die massiven Menschenrechtsverletzungen werden, deren sich die Polizei schuldig macht, denn bezeichnenderweise betreffen 60% der jährlich an die National Human Rights Commission gerichteten Beschwerden Machtmissbrauch und Menschenrechtsverletzungen durch die Polizei[462]. Ein frühes Beispiel dafür sind die Ereignisse in Bhagalpur (Bihar) 1980, wo Kriminelle in Polizeigewahrsam geblendet wurden, indem Polizisten ihnen Säure in die Augen gossen[463]. Ein weiterer schockierender Vorfall aus neuerer Zeit ist die Folterung des mutmaßlichen kaschmirischen Terroristen Afzal Guru im Gefängnis, unter der ein Geständnis für den Anschlag 2001 auf das indische Parlament erzwungen wurde[464], wobei es sich bestimmt nicht um ein Einzelschicksal handelt.

5. 5 Die Schwäche des Rechtsstaates

Das Justizsystem Indiens hatte zwar lange den Ruf, unabhängig und unparteiisch zu sein, sieht sich jedoch gegenwärtig ebenfalls zunehmend mit dem Vorwurf der Korruption konfrontiert.

> […] the autonomy and integrity at the top is being called increasingly into question, and is in any case overshadowed by the pervasive culture of corrupt and ineffective enforcement of the law at state and district levels, which constrains the system as a whole form delivering timely justice with anything like reasonable frequency[465].

Wie ernst die Lage tatsächlich ist, veranschaulicht Jalan, wenn er behauptet, das indische Justizwesen sei dermaßen unterfinanziert und unterbesetzt, dass es in manchen Gerichten massive Arbeitsrückstände mit seit zehn bis zwanzig Jahren anhängigen Verfahren gebe. In manchen Gerichten würde es, selbst wenn keine neuen Fälle hinzu kommen, sogar circa fünfzig Jahre dauern, um den Rückstand zu bewältigen[466]. Der Mangel an adäquater

[460] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 39.
[461] Vgl. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 156.
[462] Vlg. Subramaniam 2007, Political Violence and the Police in India, S. 26.
[463] Vgl. Malhotra 1992, Indira Ganhdi, S. 302.
[464] Vlg. Roy, Arundhati (2010): Letzte Meldungen. In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 146 f.
[465] Oldenburg 2010, India, Pakistan and Democracy, S. 91.
[466] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 53.

Infrastruktur und qualifiziertem Personal in Kombination mit der aus der Kolonialzeit übernommenen Praxis, dass indische Gerichte jedes Jahr eine mehrmonatige Urlaubspause einlegen[467] haben die Fähigkeit der Justiz, die Rechte der indischen Bevölkerung zu schützen, somit ernstlich beeinträchtigt. Die Konsequenz daraus ist, dass Personen, die in Konflikt mit dem Gesetz geraten, sich durch das Einreichen von Klagen und Ausschöpfung des gesamten Instanzenweges genügend Zeit und Freiheit kaufen können, und sich die Gesetzeslage in diesen zehn bis zwanzig Jahren womöglich schon zu ihren Gunsten verändert hat. Aus diesem Grund schleichen sich kriminelle Elemente auch gerne in die Politik ein. So ist es inzwischen ein offenes Geheimnis, dass Nominierungen für die Rajya Sabha, (die Vertretung der Bundesstaaten und zweite Kammer des indischen Parlaments) die von den Länderparlamenten gewählt wird, oft im Austausch für die Zahlung von Bestechungsgeldern und „Parteispenden" erfolgen[468] und auch zahlreiche Lokh Sabha Mitglieder (Abgeordnetenhaus des indischen Parlamentes) mit offene Verfahren belastet sind. Im Jahr 2004 waren angeblich 100 von insgesamt 543 Mitgliedern in laufende Verfahren wegen Korruption, Betrug, Kidnapping oder sogar Mord verwickelt[469].
Doch auch fernab der hohen Politik, im ländlichen Indien, wo Strafanzeigen sehr oft als Vehikel der Machtausübung lokaler Potentaten dienen, hat die schwerfällige Arbeitsweise der Gerichte fatale Auswirkungen, denn es gibt

> […] literally millions of people charged with crimes, or attempting to get justice in a civil court, spending a lifetime trying to get out of the clutches of greedy and incompetent lawyers, corrupt court officials, and indifferent (and also often corrupt) judges. […] This is not to say that, from time to time, real criminals are not caught and punished or that real disputes are not brought to a close. […] But it is something of a lottery: the odds of winning are low, but the hopes of winning are somehow never dashed[470].

Eine interessante und außerwöhnliche Entwicklung im indischen Justizwesen ist die sogenannte Public Interest Litigation, was man mit „Gesetzgebung der sozialen Aktion" übersetzen könnte. Dabei handelt es sich um eine aktive, eingreifende Rechtsprechung, bei der Richter des Obersten Gerichtshofes und der High Courts von sich aus zu bestimmten Fragen des öffentlichen Interesses die Initiative ergreifen[471]. Der Grundgedanke dahinter ist, die Lebenssituation jener unterprivilegierten Menschen zu verbessern, die selbst nicht in der

[467] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 66.
[468] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 57.
[469] Vgl. Jalan 2006, The Future of India. Politics, Economics and Governance, S. 87.
[470] Oldenburg 2010, India, Pakistan and Democracy, S. 91 f.
[471] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 76.

Lage sind, ihre Interessen und Rechte vor Gericht durchzusetzen. Das Gericht kann entweder suo moto oder auf Basis schriftlicher Beschwerden über Missstände in Form von einfachen Briefen oder sogar Postkarten von Bürgern und Zeitungsartikeln aktiv werden[472], was die Zugänglichkeit der Gerichte für einfache Leute enorm erleichtert hat. Den ersten Anlassfall boten im Jahr 1982 die Asiatischen Spiele, eine spektakuläre internationale Sportveranstaltung, deren gesamtes Management Premierministerin Indira Gandhi ihrem Sohn und Thronanwärter Rajiv übertragen hatte. In kürzester Zeit mussten zahlreiche Stadien, Hotels, Straßenflyovers und ein olympisches Dorf errichtet werden, wobei natürlich der Verdacht auf Unregelmäßigkeiten bei der Vergabe der Aufträge aufkam. Weitaus schockierender war jedoch die unmenschliche Ausbeutung der Bauarbeiter, die fast wie Leibeigene behandelt wurden.

> Die meisten dieser unglücklichen Arbeiter waren aus abgelegenen und armen Gegenden nach Delhi geholt worden, da sie, anders als die Arbeiter aus dem Umkreis Delhis, nicht ihre gesetzlichen Rechte kannten und sich nicht über ihr grenzenloses Elend beklagten. Man ließ sie jeden Tag unmenschlich lange in den Steinbrüchen oder auf den Baustellen arbeiten. Alle von ihnen – Männer, Frauen und Kinder - lebten unter unglaublich unhygienischen Bedingungen in provisorischen Hütten, und sie wurden gezwungen, einen Teil ihrer Hungerlöhne dafür an die geizigen Unternehmer zu zahlen[473].

Die Gerichte haben sich mittlerweile für eine Vielzahl unterschiedlichster Belange engagiert: In puncto Umweltschutz wurde beispielsweise zur Verbesserung der Luftqualität in Delhi durchgesetzt, dass Fahrzeuge des öffentlichen Nahverkehrs auf Gasbetrieb umgerüstet werden müssen und die Holzausfuhr aus den nordöstlichen Bundesstaaten wurde zum Schutz vor Abholzung verboten[474]. Im Bereich des Menschenrechtsschutzes wurden zahlreiche Initiativen zur Abschaffung von Kinderarbeit, gegen die unsachgemäße Verwendung von subventionierten Nahrungsmitteln und zur Verbesserung des Zugangs benachteiligter Bevölkerungsgruppen zu Nahrung, elementarer Bildung und Gesundheitsdienstleistungen verwirklicht[475].

Dennoch gibt es auch kritische Stimmen bezüglich der Funktionsweise und eingeschränkten Wirksamkeit der Public Interest Litigation: PIL ist sicherlich ein sehr nützliches Instrument, um den Problemen der Unterdrückten und Verlierer der indischen Gesellschaft vor einer

[472] Vgl. Centre for Development and Human Rights (Delhi) (2004): The Right to Development. A Primer. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications, S. 244.
[473] Malhotra 1992, Indira Ganhdi, S. 373.
[474] Vgl. Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 77.
[475] Vgl. Centre for Development and Human Rights 2004, The Right to Development, S. 237 ff.

breiten Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen, was das öffentliche Verständnis formen und vielleicht sogar zu einer Überprüfung und Neuausrichtung der Werte einer Gesellschaft beitragen kann. Dennoch sollte nicht vergessen werden, dass die Gerichte mit der PIL ihrer verfassungsmäßig festgeschriebenen Kompetenzen überschreiten und die Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Legislative und Judikative verletzen. Andererseits werden sie ja gerade in Bereichen aktiv, in denen Exekutive und Legislative offensichtlich seit Jahrzehnten versagen. Mit dem richterlichen Aktivismus wird allerdings auch die Überlastung der Gerichte verschärft, was, wie oben ausgeführt, die Rechtsstaatlichkeit gefährdet. Zudem weisen Richter in den Bereichen, in denen sie tätig werden, oft keine Expertise auf und müssen, selbst wenn sie über ein umfangreiches Wissen zum jeweiligen Fall verfügen, schwierige Rechtskonflikte lösen. Ein anschauliches Beispiel liefert ein Fall, bei dem per PIL verfügt wurde, dass die Slum-Bildung in Delhi zu unterbinden sei. Dadurch sollte das Recht der Einwohner auf eine saubere Umgebung und adäquate Sanitäreinrichtungen gewährleistet werden, zugleich wurde jedoch das Recht einer anderen, viel verletzlicheren Gruppe auf Unterkunft beschnitten[476]. Besonders beim Umweltschutz, einem Schwerpunktthema der PIL, ergeben sich komplexe Konflikte. So müssen beispielsweise bei der Schließung oder Umsiedelung von umweltverschmutzenden Industrien die Rechte der Arbeiter auf die Erhaltung ihrer Existenzgrundlage beachtet werden[477]. Erschwerend zur fachlichen Herausforderung, die ein PIL-Verfahren für Richter darstellt, kommt noch die soziale Distanz zwischen ihnen und ihren Klienten hinzu, die sie daran hindert, sich mit ihren Problemen zu identifizieren und funktionierende Lösungen auszuarbeiten.

Die PIL kommt üblicherweise bei akuten Krisen zum Einsatz und befasst sich daher nur in unsystematischer und fragmentarischer Weise mit umfassenden Problemlagen. Die sich öffnende Schere zwischen Arm und Reich, der fehlende Zugang großer Bevölkerungsanteile zu essentiellen öffentlichen Dienstleistungen und Umweltverschmutzung sind jedoch Themen, die ein vorausschauendes, proaktives politisches Konzept erfordern, bevor es zu einer Zuspitzung mit hohen finanziellen und menschlichen Kosten kommt. Daher ist PIL nur bedingt dazu geeignet, wie ursprünglich intendiert, zu einer Verbesserung der Lebenssituation benachteiligter Schichten beizutragen.

[476] Vgl. Centre for Development and Human Rights 2004, The Right to Development, S. 248.
[477] Vgl. Ebd.

5. 6 Vernachlässigung der sozialen Frage

In jüngster Zeit wird Indien aufgrund seines sich seit der Wirtschaftsliberalisierung Anfang der 1990er Jahre beschleunigenden Wachstums und seiner größer werdenden Mittelschicht häufig als aufsteigende Weltmacht bezeichnet[478]. Es lohnt sich jedoch, zu untersuchen, ob der Wachstumsprozess der Bevölkerungsmehrheit tatsächlich positive Resultate gebracht hat, denn sobald man den Blick etwas abseits des boomenden Dienstleistungssektors und der IT-Industrie schweifen lässt, offenbart sich die dramatische Krise, in der sich das ländliche Indien gegenwärtig befindet.
Die Qualität einer Demokratie sollte nämlich nicht ausschließlich an den makroökonomisch erzielten Erfolgen, sondern auch daran gemessen werden, inwieweit sie es der Bevölkerung ermöglicht, sich an ihr zu beteiligen. Ein kurzer Blick auf einige Indikatoren, die allgemein als Gradmesser für menschliche Entwicklung verstanden werden, wie Lebenserwartung, durchschnittliche Dauer der Schulbildung und Pro-Kopf-Einkommen lässt vermuten, dass es um die Partizipationschancen großer Teile der indischen Bevölkerung nicht gerade zum Besten steht. Indien ist heute zwar eine der am schnellsten wachsenden Volkswirtschaften der Welt, sein Platz an 134. Stelle von 187 untersuchten Staaten auf der Rangliste des Human Development Index[479] lässt die Erfolgsstory allerdings in sich zusammenbrechen.

Circa zwei Drittel der indischen Bevölkerung leben nach wie vor am Land und sind ökonomisch von den Erträgen aus der Landwirtschaft abhängig, die jedoch nur ein Fünftel zum Bruttoinlandsprodukt beiträgt und deren Wachstumsrate gerade einmal 2 % beträgt[480]. Hinzu kommt, dass der Zugang zu Land sehr ungleich verteilt ist. Das Versprechen, Landreformen durchzuführen, war schon kurz nach der Unabhängigkeit einer der zentralen Programmpunkte der Kongresspartei, führte jedoch zu keiner grundlegenden Veränderung der Besitzverhältnisse. Ziel war es, alle Spuren der Grundbesitzherrschaft und des Halbfeudalismus zu beseitigen, indem die unter der Kolonialherrschaft geschaffene Schicht der Großgrundbesitzer (Zamindare) abgeschafft und diejenigen zu Landbesitzern gemacht werden sollten, die das Land tatsächlich bebauen. Die Umsetzung dieses ehrgeizigen Zieles scheiterte aber wie so oft an der Tatsache, dass die Kongressmaschinerie auf bundesstaatlicher Ebene von lokalen Großgrundbesitzern beherrscht wurde.

---

[478] Vgl. Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung
[479] Vgl. http://hdr.undp.org/en/statistics/, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[480] Vgl. Rothermund 2008, Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht, S. 151.

> Dies gab den großgrundbesitzenden Eliten zahlreiche Möglichkeiten, die Reformen zu verzögern und zu umgehen. So wurden die Höchstgrenzen für Landbesitz durch die Aufteilung auf die Familienmitglieder umgangen, für die Umverteilung wurde zumeist nur minderwertiges Land freigegeben und schließlich konnten die Grundbücher durch Bestechung zugunsten wohlhabender Schichten manipuliert werden. Zudem konnten die Großgrundbesitzer nicht einfach enteignet werden, sondern hatten Anspruch auf Entschädigung, was langwierige Gerichtsverfahren zur Folge hatte[481].

Außerdem wurde die Landwirtschaft jahrzehntelang vernachlässigt, da Nehrus wirtschaftspolitische Strategie vor allem auf den Aufbau der Industrie abzielte. Erst die Dürrekatastrophen der 1960er Jahre führten zu einem Umdenken und setzten schließlich die sogenannte „Grüne Revolution" in Gang, bei der durch massive Investitionen in neue Bewässerungssysteme, Kunstdünger und Hybridsaatgut die Erträge in einem kurzen Zeitraum um ein Vielfaches gesteigert werden sollten. Ein nicht intendierter Nebeneffekt dieses Projektes war jedoch ein zunehmendes wirtschaftliches Gefälle zwischen verschiedenen Regionen und Klassen, denn die Investitionen wurden vor allem im klimatisch ohnehin privilegierten Weizengürtel im Norden des Landes getätigt, während andere Bundesstaaten nahezu unberührt von der „Revolution" blieben. Zudem beschleunigte sich die Verarmung ohnehin armer Bauern, da diese sich die kostenintensiven Investitionen nicht leisten konnten und ihr Land schließlich an jene verkaufen mussten, die bereits von der neuen Landwirtschaftsstrategie profitierten[482].

Den traurigen Höhepunkt erreichte die Krise im ländlichen Indien Ende der 1990er Jahre sowie in den ersten Jahren des neuen Jahrtausends. Mit dem Beginn der Wirtschaftsliberalisierung wurden die staatlichen Agrarkredite, von denen das Wachstum der Landwirtschaft in hohem Maße abhängig ist, drastisch verknappt. An ihre Stelle rückten Nichtregierungsorganisationen, die Kleinkredite gewährten, deren Bedingungen jedoch kaum günstiger waren als die der lokalen Geldverleiher. Letztere füllten die Marktlücke und trieben hunderttausende Bauern zurück in die Schuldknechtschaft. Dies in Verbindung mit der unvorteilhaften Preisentwicklung und starken Preisfluktuationen für indische Agrarprodukte am nunmehr offenen Weltmarkt führten zu einer erschütternden Selbstmordwelle indischer Bauern. Offiziellen Schätzungen zufolge haben sich zwischen 1998 und 2003 über 100000 Bauern aus Verzweiflung und Ausweglosigkeit das Leben genommen[483].

[481] Wagner 2006, Das politische System Indiens. Eine Einführung, S. 210.
[482] Vgl. Malhotra 1992, Indira Ganhdi, S. 146.
[483] Vgl. Jah, Praveen/Negre, Mario (2007): Der Preis des Wunders. Indien zwischen wirtschaftlichem Aufstieg und sozialem Abstieg. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 10/07, 1246.

Zum Schluss sollen noch einige Überlegungen zum Thema Armut in Indien und deren Auswirkungen auf die Partizipationsfähigkeit der Betroffenen an den demokratischen Prozessen des Landes angestellt werden.

Die Armutsgrenze wird in Indien anhand der Mindestmenge an Kalorien, die zum Überleben notwendig sind, bemessen, die für ländliche Gebiete mit 2400 Kalorien, für städtische mit 2100 Kalorien festgesetzt ist. Monetär wird diese Armutsgrenze anhand der Preise für Grundnahrungsmittel, die diese Kalorienanzahl enthalten, festgelegt. Wohnung, Kleidung, Bildung und Gesundheit werden bei der Berechnung nicht berücksichtigt. Schockierenderweise fallen selbst bei dieser sehr eingeschränkten und verharmlosenden Definition des Armutsbegriffes 27,8% der Inder oder 300 Millionen Menschen unter die Armutsgrenze[484]. Was das konkret bedeutet, veranschaulicht beispielsweise die Tatsache, dass Unterernährung in Indien viel verbreiteter ist als in Afrika südlich der Sahara, dass in Indien mehr als die Hälfte der Kinder unterernährt ist, wenn man international anerkannte Standards für Relationen zwischen Alter und Gewicht heranzieht, und dass ca. 88% der schwangeren Frauen an Anämie leiden[485]. Die Auswirkungen von Unterernährung, die sich in einer höheren Sterblichkeitsrate und eingeschränkten kognitiven Fähigkeiten manifestieren, die wiederum die Erwerbschancen einschränken, lassen befürchten, dass sich dieser Teufelskreis auch in Zukunft fortsetzen wird. Das Fortbestehen von Unterernährung ist umso erschreckender vor dem Hintergrund der sich in staatlichen Lagerhallen türmenden Nahrungsmittelreserven von ca. 50 Millionen Tonnen. Diese Absurdität erklärt sich aus einer fehlgeleiteten Agrarpolitik, die Bauern hohe Preise für Getreide und Hülsenfrüchte garantiert und, um diese künstlich hohen Preise aufrecht erhalten zu können, den Staat dazu zwingt, große Mengen der Produktion selbst aufzukaufen. Obwohl die Landwirtschaft wie erwähnt, für einen Großteil armer Haushalte die Lebensgrundlage darstellt und hohe Preise für ihre agrarischen Erzeugnisse daher wünschenswert erscheinen, werden bei dieser Strategie die negativen Auswirkungen auf andere verletzliche Gruppen wie arme Handwerker, Slumbewohner, Rikshaw-Fahrer, usw. ausgeblendet[486].

Ein weiterer, für die Qualität einer Demokratie entscheidender Faktor, ist das Bildungsniveau der Bürger eines Staates. Auch bei dieser Variable sind die Errungenschaften Indiens nicht gerade überwältigend: Aus der Volkszählung des Jahres 2011 geht hervor, dass ca. 30 % der indischen Bevölkerung Analphabeten sind. Bezeichnend für die scharfe Kluft zwischen

[484] Vgl. Rothermund 2008, Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. S. 255 f.

[485] Vgl. Drèze, Jean/ Sen, Amartya (2002): India. Development and Participation. Oxford: Oxford University Press, S. 67.

[486] Vgl. Drèze/Sen 2002, India, Development and Participation, S. 337 f.

einerseits ländlichen und städtischen Gebieten, andererseits für die Disparitäten zwischen den Geschlechtern ist die Tatsache, dass Männer in städtischen Gebieten einen Alphabetisierungsgrad von beinahe 90% aufweisen, Frauen am Land jedoch nur auf einen Alphabetisierungsgrad von 58% kommen[487]. Abgesehen davon, dass fehlende Schulbildung das Selbstwertgefühlt der Betroffenen schwächt und es ihnen erheblich erschwert, am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben, beschränkt es auch ganz wesentlich ihre Fähigkeit, Politiker zur Verantwortung zu ziehen und politische Prozesse zu beurteilen und durch Ausübung ihres demokratischen Wahlrechtes selbst zu beeinflussen. So wurde bei einer wissenschaftlichen Untersuchung zur Landtagswahl in Bihar im Jahr 2000 festgestellt, dass ein Großteil der analphabetischen WählerInnen weder die Bedeutung des Wahlvorganges verstand, noch die Parteisymbole den richtigen Parteien, Kandidaten oder Programmen zuordnen konnte[488].

Die Bildungschancen für Kinder aus armen Familien, die, wenn sie überhaupt die Möglichkeit erhalten, eine Schule zu besuchen, mit staatlichen Einrichtungen Vorlieb nehmen müssen, sind kaum vergleichbar mit denen von Kindern aus privilegierten Familien, die in teuren Privatschulen eine hochwertige Ausbildung erhalten. Die Qualität des Unterrichts in staatlichen Schulen wird durch überfüllte Klassenräume, inadäquate Räumlichkeiten, fehlende Lehrbehelfe, niveaulose Lehrmethoden, die teilweise auch körperliche Züchtigung beinhalten und nicht zum Unterricht erscheinende Lehrer stark beeinträchtigt[489]. Die Tatsache, dass somit nur eine kleine privilegierte Minderheit die Chance erhält, die Voraussetzungen für den Eintritt in entscheidende bürokratische und politische Institutionen zu erwerben, und in diesen Institutionen somit nicht die Vielfalt von Interessenslagen der indischen Gesellschaft repräsentiert wird, legt die Befürchtung nahe, dass die Ungleichheit sich auch in Zukunft eher verschärfen als vermindern wird.

[487] Vgl. http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/india/paper2_at_a_glance.pdf, Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.
[488] Vgl. Bhatia, Bela (2000): The Naxalite Movement in Central Bihar, PhD thesis, University of Cambridge, S. 120, zit. nach Drèze/Sen 2002, India, Development and Participation, S. 350.
[489] Vgl. Drèze/Sen 2002, India, Development and Participation, S. 158.

6. Schlussbetrachtung

Indien hat, im Gegensatz zu Pakistan und Bangladesch, die ebenfalls aus der britischen Kolonialherrschaft hervorgingen, einen demokratischen Weg eingeschlagen und diesen mit Ausnahme der Jahre zwischen 1975 und 1977 auch durchgehend fortgeführt.
Vielfältige gesellschaftliche Veränderungen haben die Mitbestimmungsmöglichkeiten der Bevölkerung ausgeweitet und somit der Demokratie zu mehr Durchschlagkraft verholfen. Wie aus der vorliegenden Arbeit hervorgeht, bestehen aber viele Einschränkungen weiterhin fort, die so schnell wie möglich ausgemerzt werden sollten.
So wäre es zum Beispiel sinnvoll, die nach wie vor existierenden Diskriminierungen aufgrund der Kastenzugehörigkeit oder anderer Faktoren nicht nur durch Quotenregelungen sondern auch durch eine insgesamt egalitärere Bildungspolitik zu bekämpfen. Dies würde es Kindern aus benachteiligten Familien ermöglichen, Berufe zu ergreifen, die ihnen erlauben, ihren eigenen Lebensunterhalt zu bestreiten und ein Leben in Würde zu führen, sowie die Qualifikationen zu erwerben, die für den Zugang zu politischen und administrativen Schlüsselstellen notwendig sind. Die indische Regierung sollte sich insgesamt verstärkt der Lösung sozialer Fragen widmen und dafür sorgen, dass nicht nur eine kleine Elite vom derzeitigen phänomenalen Wirtschaftswachstum profitiert, sondern auch die breite Masse der verarmten Landbevölkerung eine Verbesserung ihrer Lebensumstände erfährt. Entwicklung sollte nämlich nicht nur in absoluten Zahlen gemessen werden, sondern auch daran, inwieweit sie der Bevölkerung die Partizipation in diversen gesellschaftlichen Bereichen ermöglicht. Angesichts der eklatanten ökonomischen und sozialen Ungleichheiten in der Gesellschaft wäre es für die indische Regierung sehr angebracht, sich die folgenden von Wirtschaftsnobelpreisträger Amartya Sen aufgezeigten Zusammenhänge zu vergegenwärtigen:

> Indeed, economic inequality can seriously compromise the quality of democracy, for example through the influence of money on electoral processes, on public decision-making, and on the content of the media. […] Social inequalities too can seriously interfere with equality of political participation. Divisions of power and influence related to caste, gender and even education can, in many situations, make the socially underprivileged also politically marginalized[490].

[490] Sen, Amartya/Drèze, Jean (2002): India. Development and Participation. Oxford: Oxford University Press, S. 9 f.

Um ihre eigene Glaubwürdigkeit zu stärken, sollte die indische Regierung außerdem endlich ein umfassendes Anti-Korruptionsgesetz verabschieden, das der grassierenden Korruption in den höchsten Ebenen von Politik und Verwaltung einen Riegel vorschiebt.

Auch die negativen Effekte des Hindu-Nationalismus, der Muslime und andere religiöse Minderheiten als Eindringline und Fremde im eigenen Land brandmarkt, sollten nicht unterschätzt werden. Die zahlreichen von der hindu-nationalen Ideologie inspirierten Ausschreitungen gegen Muslime, können sowohl zu einer Entfremdung der Muslime vom indischen Staat führen als auch Gefühle von Hasses und Rache in ihnen schüren und so eine endlose Spiralle der Gewalt in Gang setzen.

Nicht zuletzt sollte Indien auch sein Krisenmanagement in den Bundesstaaten Jammu und Kaschmir so wie in den nordöstlichen Bundesstaaten, in denen sich immer wieder Aufstände gegen die indische Herrschaft erheben, überdenken. In diesen Gebieten, in denen rund fünf Prozent der indischen Bevölkerung leben, gelten Sondergesetze, die der Armee und paramilitärischen Verbänden, die für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung dort in großer Zahl stationiert sind, Sondervollmachten, die es ihnen erlauben, die Bürgerrechte massiv einzuschränken[491]. Der bereits im Kapitel über Kaschmir erwähnte Armed Forces Special Powers Act schafft nämlich

> […] an entirely separate space within India, a sort of second and shadow nation, that functions as a military state rather than an electoral democracy […] a zone of exception, governed by unelected and unrepresentative armed forces (that more-over enjoy complete impunity) should not be thought of as a mere zone of exception, but as a contradiction so extreme that it undoes the totality in which it is embedded, and breaks it down into distinct and mutually opposed regimes: a democracy and a non-democracy; two nations: India and not-India[492].

Ein klares Bekenntnis zu demokratischen Grundnormen wie der regelmäßigen Durchführung von freie und fairen Wahlen sowie zur Einhaltung der Menschenrechte würde das Gewaltniveau in diesen Regionen signifikant reduzieren, die Militanten zurück an den Verhandlungstisch bringen und die Bevölkerung möglicherweise sogar von den Vorteilen, ein Teil der Indischen Union zu sein, überzeugen.

---

[491] Vgl. Oldenburg, Philip (2010): India, Pakistan and Democracy. Solving the puzzle of divergent paths. London: Routledge, S. 4.

[492] Vajpeyi, Ananya (2009): „Resenting the Indian State: For a New Political Practice in the Northeast." In: Baruah, Sanjib (Hrg.): Beyond Counter-Insurgency: Breaking the Impasse in Northeast India. Delhi. Oxford Univesity Press, S. 36. Zit. in Oldenburg, Philip (2010): India, Pakistan and Democracy. Solving the puzzle of divergent paths. London: Routledge, S. 4.

LITERATURVERZEICHNIS

Agrawal, Purushottam (2010): Jeder Kaste ihre Schublade. In: Le Monde Diplomatique: Indien. Die barfüßige Großmacht, 7/2010

Ambedkar, Bhimrao Ramji (1948): The Untouchables. Who were they and why they became untouchables? New Delhi: Amrit Book co.

Andersen, Walter/Damle, Shridhar (2006): RSS: Ideology, Organization and Training. In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 23 – 55.

Ataöv, Türkkaya (2001): Kashmir and Neighbours. Tale, Terror, Truce. Aldershot, Burlington u.a.: Ashgate

Banerjee, Sumanta (2011): Anna Hazare, Civil Society and the State. In: Economic&Political Weekly, Vol. XLVI, No. 36, S. 21 – 14.

Béteille, André (2006): On Individualism and Equality. Reply to Louis Dumont. In: Khare, Ravindra S. (Hrg.) (2006): Caste, hierarchy and individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions, Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press, S. 110 – 120.

Bhatia, Bela (2000): The Naxalite Movement in Central Bihar, PhD thesis, University of Cambridge

Bhende, A. A./Kantikar, T. (1994): Principles of Population Studies, Bombay

Böck, Monika/ Rao, Aparna (1995): Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme. In: Rothermund, Dietmar (Hrg.): Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch. München: Verlag C. H. Beck, S. 112 - 134.

Butalia, Urvashi (2010): Die Unfähigkeit zur Teilung. In: Le Monde Diplomatique: Indien. Die barfüßige Großmacht, 7/2010

Centre for Development and Human Rights (Delhi) (2004): The Right to Development. A Primer. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications

Chakrabarty, Bidyut/Pandey, Rajendra Kumar (2009): Modern Indian Political Thought. Text and Context. Los Angeles (u.a.): Sage Publications

Delfs, Tobias (2008): Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus: Vergleich, Transfer- und Beziehungsgeschichte. Bonner Asienstudien Band 6, Hamburg: EB-Verlag

Dohrmann, Jona A. (2004): Menschenrechte im indischen Kontext. In: Draguhn, Werner (Hg.): Indien 2004. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft. Institut für Asienkunde, Hamburg, S. 69 - 91.

Dumont, Louis (1976): Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens, Wien: Europaverlag

Geldner, Karl Friedrich (2003): Der Rig-Veda. Aus dem Sanksrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. (Nachdruck der Ausgabe 1951 – 1957) Cambridge, Massachusetts, London: Harvad University Press

Ghurye, G. S. (2008): Features of the Caste System. In: Gupta, Dipankar (Hrg.): Social Stratification. Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press, S. 35 - 48.

Golwalkar, Madhav Sadashiv (1939): We or Our Nationhood Defined. In: Delfs, Tobias (2008): Hindu-Nationalismus und europäischer Faschismus: Vergleich, Transfer- und Beziehungsgeschichte. Bonner Asienstudien Band 6, Hamburg: EB-Verlag, S.174 – 226.

Goodhart, William/De Abreu Dallari, Dalmo (u.a.) (1995): Human Rights in Kashmir. Report of a Mission. International Commission of Jurists, Geneva

Government of India: White Paper on Jammu and Kashmir

Goyal, Desh Raj (2000): Rashtriya Swayamsewak Sangh. New Delhi: Radhakrishna Prakashan

Hauff, Michael von (2004): Good Governance in Indien. In: Draguhn, Wernder (Hrg.): Indien 2004. Politik. Wirtschaft. Gesellschaft. Institut für Asienkunde, Hamburg, S. 91 - 104.

Hönig, Patrick (2000): Der Kaschmirkonflikt und das Recht der Völker auf Selbstbestimmung. Schriften zum Völkerrecht Band 138, Berlin: Duncker und Humbolt

Jaffrelot, Christophe (2003): India's Silent Revolution. The Rise of the Lower Castes in North India. London: Hurst&Co Publishers

Jaffrelot, Christophe (Hrg.) (2006): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press

Jaffrelot, Christophe (2006): The RSS: A Hindu Nationalist Sect. In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 56 - 102.

Jaffrelot, Chritsophe (2006): The Vishva Hindu Parishad. Structures and Strategies. In: Jaffrelot, Christophe (Hrg.): The Sangh Parivar. A Reader. New Delhi (u.a.): Oxford University Press, S. 318 – 324.

Jah, Praveen/Negre, Mario (2007): Der Preis des Wunders. Indien zwischen wirtschaftlichem Aufstieg und sozialem Abstieg. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 10/07, 1245 – 1257.

Jalan, Bimal (2006): The Future of India. Politics, Economics and Governance. New Delhi: Penguin Books

Jordens, J.T.F. (1978): Dayananda Sarasvati. His Life and Ideas, Bombay

Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Kerber, Walter (Hrg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Fragen einer neuen Weltkultur Band 12, München: Kindt Verlag, S. 79 – 164.

Jürgenmeyer, Clemens (2005): Die indische Union als Hindu-Nation? Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik, In: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung - Niedergang? Berlin: Weißensee-Verlag, S. 31 -70.

Jürgenmeyer, Clemens (2008): Die indische Demokratie – eine „funktionierende Anarchie". In: Hauff, Michael v. (Hrg.): Indien. Herausforderungen und Perspektiven. Marburg: Metropolis-Verlag, S. 73 – 92.

Khare, Ravindra S. (Hrg.) (2006): Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions, Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, New Delhi: Oxford University Press

Kohli, Atul (Hrg.) (2008): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press

Kuruvachira, Jose (2006): Hindu Nationalists of Modern India. A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva. Jaipur, New Delhi (u.a.): Rawat Publications

Kuruvachira, Jose (2008): Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India. An Anatomy of the Worldviews, Identities and Strategies of Hindu Nationalists in Bharatiya Janata Party. Jaipur, New Delhi (u.a.): Rawat Publications

Malhotra, Inder (1992): Indira Gandhi. Würzburg: Verlag Ploetz Freiburg

Manor, James (2008): Centre-state relations. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 78 – 102.

Marwah, Ved (2009): India in Turmoil. Jammu & Kashmir, the Northeast and Left Extremism. New Delhi: Rupa & Co

Mendelsohn, Oliver/Vicziany, Marika (1998): The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India. Contemporary South Asia 4, Cambridge: Cambridge University Press

Morris-Jones, W.H. (1964): The Government and Politics of India. London: Hutchinson University Library

Myrdal. Gunnar (2005): Corruption: Its Causes and Effects. In: Ajit Mishra (Hrg.): The Economics of Corruption. New Delhi: Oxford University Press, S. 37 - 62.

Nandi, Miriam (2007): M/Other India/s. Zur literarischen Verarbeitung von Armuts- und Kastenproblematik in ausgewählten Texten der indisch-englischen und muttersprachlichen indischen Literatur seit 1935. Heidelberg: Winter

Nehru, Jawaharlal (1941): Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru. New York: John Day Company

Nezold, Birgit (1996): Fertilität und Familienplanung in Indien vor dem Hintergrund der internationalen Bevölkerungspolitik. Diplomarbeit: Universität Wien

Nohlen, Dieter (2006): Kommunalismus. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hrg.): Lexikon der Politikwissenschaft Bd. 1, A-M. Theorien, Methoden, Begriffe. Dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage 2005 München: C. H. Beck, S. 445.

Nussbaum, Martha C. (2007): The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future. Cambridge, Massachusetts (u.a.): Belknap Press of Harvard University Press

Oldenburg, Philip (2010): India, Pakistan and Democracy. Solving the puzzle of divergent paths. London: Routledge

Panagariy, Arvind (2008): India. The Emerging Giant, Oxford, New York

Rauf, Taha Abdul (2011): Violence Inflicted on Muslims: Direct, Cultural and Structural. In: Economic & Political Weekly, Bd. 47, Nr. 23, S. 69 – 76.

Rothermund, Dietmar (1995): Epochen der indischen Geschichte. In: Rothermund, Dietmar (Hrg.): Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch. München: Verlag C. H. Beck, S. 77 - 101.

Rothermund, Dietmar (2002): Krisenherd Kaschmir. Der Konflikt der Atommächte Indien und Pakistan. München: Verlag C.H. Beck

Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung

Roy, Arundhati (2010): Einleitung. In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 9 – 43.

Roy, Arundhati (2010): Wie tief sollen wir graben? In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 69 – 93.

Roy, Arundhati (2010): „Und sein Leben soll ausgelöscht werden." Die höchst merkwürdige Geschichte des Anschlags auf das indische Parlament. In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 93 - 132.

Roy, Arundhati (2010): Letzte Meldungen. In: Roy, Arundhati (Hrg.): Aus der Werkstatt der Demokratie. Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, S. 133 – 150.

Rudolph, Lloyd I./ Hoeber Rudolph, Susanne (2008): Redoing the sonstitutional design: from an interventionist to a regulatory state. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 127 – 162.

Saraswati, Dayananda (1956): Satyartha Prakash. The Light of Truth. Übersetzt von Ganga Prasad Upadhyaya, Allahabad

Savarkar, Vinayak Damodar (2005): Hindutva. Who is a Hindu? 5. Auflage, New Delhi: Hindi Sahitya Sadan

Sen, Amartya/Drèze, Jean (2002): India. Development and Participation. Oxford: Oxford University Press

Six, Clemens (2004): "Hinduise all Politics & Militarize Hindudom!!". Fundamentalismen im Hinduismus. In: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hrg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck, Wien (u.a.): Studienverlag, S. 247 – 268.

Six, Clemens (2006): Hindi-Hindu-Hindustan. Politik und Religion im modernen Indien. Globalgeschichte und Entwicklungspolitik Band 2, Wien: Mandelbaum Verlag

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2001): Village, Caste, Gender and Method. Essays in Indian Social Anthropology. New Delhi. Oxford University Press

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): The Cohesive Role of Sanskritization. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 221 – 235.

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): Changing Institutions and Values in Modern India. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 443 – 454.

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): The Evolution of Caste in India. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 161 - 165.

Srinivas, Mysore Narasimhachar (2002): Varna and Caste. In: Srinivas, M. N.: Collected Essays. New Delhi: Oxford University Press, S. 166 - 172.

Steinberg, Blema S. (2008): Women in Power. The Personalities and Leadership Styles of Indira Gandhi, Golda Meir and Margaret Thatcher. Montreal, Kingston: McGill – Queen's University Press

Subramaniam, K.S. (2007): Political Violence and the Police in India. New Delhi: Sage Publications

Tambiah, Stanley J. (1975): From Varna to Caste through Mixed Unions. In: Goody, Jack (Hrg.): The Character of Kinship. London: Cambridge University Press, S. 191 – 230.

Tariq, Ali (1985): Die Nehrus und die Gandhis. Eine indische Dynastie. Frankfurt am Main, Berlin (u.a.): Ullstein

Vajpeyi, Ananya (2009): „Resenting the Indian State: For a New Political Practice in the Northeast." In: Baruah, Sanjib (Hrg.): Beyond Counter-Insurgency: Breaking the Impasse in Northeast India. Delhi. Oxford Univesity Press, S. 25 - 48

Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

Weiner, Myron (2008): The struggle for equality: caste in Indian politics. In: Kohli, Atul (Hrg.): The Success of India's Democracy. New Delhi: Cambridge University Press, S. 193 – 225.

Wirsing, Robert G. (1994): India, Pakistan and the Kashmir Dispute. On Regional Conflict and its Resolution. New York: St. Martin's Press

Wolpert, Stanley (2010): India and Pakistan. Continued Conflict or Cooperation? Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

Zelliot, Eleanor (2005): From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi: Manohar

INTERNETQUELLEN

A Demagogue, the State and Civil Society (Editorial). In: Economic & Political Weekly Bd. 46, Nr. 24, S. 7- 8.
http://epw.in/epw/uploads/articles/16147.pdf
Zuletzt eingesehen am 07. 07. 2011.

Bellwinkel-Schempp, Maren (2002): Die Bedeutung Ambedkars für die Emanzipation der Unberührbaren. Gandhi und Ambedkar.
http://www.dalit.de/details/dsid_ambedkar_ghandiundambedkar.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Das, Prafulla (2008): Project Orissa. In: Frontline Band 25, Nr. 19
www.frontlineonnet.com/fl2519/stories/20080926251900400.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Dasgupta, Manas (2011): Gujarat withdraws security for Sanjiv Bhatt, In: The Hindu, 30. 04. 2011
http://www.hindu.com/2011/04/30/stories/2011043069281600.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Ghosh, Partha S. (2002): From Legalism to Realism in Kashmir: Internationnalising the Line of Control. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 7, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg.
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4100/pdf/hpsacp7.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Jaffrelot, Christophe (2003) Communal Riots in Gujarat: The State at Risk? Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 17, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg.
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2003/4127/pdf/hpsacp17.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Jain, R. B./Bawa, P. S. (2003): National Integrity Systems. Transparency International Country Study Report. India 2003.

http://www.transparency.org/policy_research/nis/nis_reports_by_country,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Kessler, Manuela (2007): Die indischen Kennedys.
http://www.bpb.de/themen/XHVKAW,0,0,Die_indischen_Kennedys.html,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Kishwar, Madhu Purnima (2010): Wake up New Delhi.
http://www.indiatogether.org/2010/aug/opi-kashmir.htm,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Mahaprashasta, Ajoy A. (2011): ‚Finally the truth is getting out'. In: Frontline Bd. 28, Nr. 10
http://www.frontlineonnet.com/fl2810/stories/20110520281001000.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Nandy, Ashis (2009): The Demonic and the Seductive in Religious Nationalism: Vinayak Damodar Savarkar and the Rites of Exorcism in Secularizing South Asia. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 44, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg.
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2009/9086/pdf/HPSACP_NANDY.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Panikkar, K. N. (1999): Towards a Hindu Nation. In: Frontline, Bd. 16, Nr. 3.
http://www.frontlineonnet.com/fl1603/16030190.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Ramakrishnan, Venkitesh (1999): An outrage in Orissa. In: Frontline, Bd. 16, Nr. 3.
www.frontlineonnet.com/fl1603/16030080.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Ramakrishnan, Venkitesh (2011): Welcome Stay. In: Frontline Bd. 28, Nr. 11.
http://www.frontlineonnet.com/fl2811/stories/20110603281109900.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Venkatesan, V. (2010): Legal Challenge. In: Frontline Band 28, Nr. 10
http://www.frontlineonnet.com/fl2810/stories/20110520281001400.htm
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Weber, Jürgen (2009): "Kampf um Land im eigenen Land". Geplante Offensive der indischen Regierung gegen Naxaliten stößt auf Widerstand.
http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/Indien/naxaliten6.html
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Wolf, Siegfried O. (2010) Vinayak Damodar Savarkar's, Strategic Agnosticism': a Compilation of his Socio-Political Philosophy and Worldview. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 51, South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg.
http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2010/10414/pdf/HPSACP_Wolf.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://rssonnet.org/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=27
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

www.bjp.org
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=137:manifesto-lok-sabha-election-2009&catid=50:election-manifestos&Itemid=549
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.censusindia.gov.in/Tables_Published/A-Series/A-Series_links/t_00_005.aspx
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://derstandard.at/1282979291792/Erste-Erhebung-zu-Kasten-seit-1931
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://164.100.47.132/LssNew/Members/Partydetail.aspx?party_code=26
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/india/Final%20PPT%202011_chapter3.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://eci.nic.in/eci_main/archiveofge2009/Stats/VOLI/08_VotersInformation.pdf
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2010/results
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://hdr.undp.org/en/statistics/
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/india/paper2_at_a_glance.pdf,
Zuletzt eingesehen am 15. 01. 2012.

Anhang

Abstract deutsch

Die vorliegende Arbeit beleuchtet verschiedenen gesellschaftlichen Veränderungen in Indien seit Erlangung der Unabhängigkeit 1947 und analysiert deren Auswirkungen auf das politische System. Im Mittelpunkt steht die Frage, inwieweit es dadurch zu einem Ausbau von Partizipationschancen und somit zu einer Vertiefung der Demokratie gekommen ist. So wird beispielsweise untersucht, inwieweit die Jahrtausende alte Institution des Kastenwesens auch heute noch trotz ihrer formalen Abschaffung viele gesellschaftliche Bereiche durchdringt und vielfältige Formen der Diskriminierung zulässt. Gleichzeitig haben sich aber auch politische Parteien gebildet, die Wähler mit niedrigem Kastenstatus ansprechen und ihr politisches Programm dementsprechend gestalten, was Grund zur Hoffnung auf eine baldige Verbesserung der Lebensumstände der benachteiligten Bevölkerung gibt.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet der Aufstieg des Hindu-Nationalismus im Laufe der 1980er Jahre, insbesondere die bemerkenswerten Wahlerfolge der Bharatiya Janata Party. Der Hindu-Nationalismus führte zum Ausbruch großer Spannungen zwischen der hinduistischen und der muslimischen Bevölkerung Indiens und rückte den Gegensatz zwischen zwei Religionen ins Zentrum der Politik, was in eklatantem Widerspruch zum indischen Verfassungsprinzip des Säkularismus steht.

Auch der Entfremdung der Bevölkerung in Kaschmir von Indien und dem nun schon seit ca. zwanzig Jahren andauernden Aufstand wird ein Kapitel gewidmet. Dabei wird der Frage nachgegangen, inwieweit Indien durch seine manipulativen Eingriffe in die Politik des Bundesstaates und die schweren Menschenrechtsverletzungen der indischen Sicherheitskräfte auch eine Teilschuld am Ausbruch der Gewalt trägt.

Weiters werden die Ursachen des in Indien sehr verbreiteten Problems der Korruption untersucht und ihre Auswirkungen auf Demokratie und Gleichheit in der Gesellschaft analysiert sowie demokratische Defizite in Institutionen wie Polizei und Justiz aufgezeigt.

Abstract englisch

This thesis presents various social changes in India since it gained independence from British colonial rule in 1947 and analyses their impact on India's political system. A central question is to what extent these changes have opened up opportunities for participation and have thus lead to a deepening of democracy.

The paper examines, for example, to what extent the age-old caste system, which has been formally abolished, is still alive in the minds of the people and penetrates many sectors of social life, permitting discrimination of various kinds even today. At the same time, however, political parties which explicitly try to win support among voters of low caste-status have been established. The fact that these parties formulate their political agenda according to the needs of the deprived gives cautious hope that their living conditions may soon improve.

The rise of Hindu-nationalism during the 1980s, particularly the tremendous electoral success of the Bharatiya Janata Party, is another focal point. Hindu-nationalism has lead to enormous tension and violence between Hindus and Muslims and has thus brought religion to the heart of Indian politics, a move which is hardly reconcilable with the principle of secularism laid down in the Indian constitution.

A separate chapter is dedicated to the alienation of the people of Kashmir from India and the insurgency which is already going on for more than twenty years in this part of the country. The question is discussed whether India too bears a certain responsibility for the outbreak of violence. Blatant rigging of elections, interference in the political process of the state and severe violations of human rights by the central security forces strongly point in this direction.

In the concluding section the causes of the serious problem of widespread corruption in India will be examined and its impact on democracy and social equality will be assessed. Furthermore democratic deficites in political institutions such as the police or the courts will be pointed out.

Lebenslauf

EVA MARIA FLEISSNER

PERSÖNLICHE DATEN

Geburtsdatum	18. Dezember 1986
Geburtsort	Lienz, Österreich
Staatsbürgerschaft	Österreich
Kontakt	Lerchenfelderstraße 124–126/3/3/27
	1080 Wien
	Tel.: 0681/20329433
	euridike_8@hotmail.com

SCHUL- UND HOCHSCHULBILDUNG

1993 – 1997	Volksschule Dölsach
1997 -2005	Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Lienz
2005 – 2006	Studium der Humanmedizin an der Medizinischen Universität Wien
2007 – 2011	Studium der Judaistik an der Universität Wien
2006 – 2012	Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien

SPRACHKENNTNISSE

Deutsch	fließend, Muttersprache
Englisch	fließend
Französisch	Maturaniveau
Hebräisch	gut