

missio

Internationales Katholisches Missionswerk e.V.
Fachstelle Menschenrechte

Pontifical Mission Society
Human Rights Office

Oeuvre Pontificale Missionnaire
Secteur « Droits de l'Homme »

Dr. Otmar Oehring (Hrsg./editor/éditeur)

Postfach 10 12 48
D-52012 Aachen
Tel.: 0049-241-7507-00
FAX: 0049-241-7507-61-253
E-mail: menschenrechte@missio.de
humanrights@missio.de
droitsdelhomme@missio.de

© missio 2009
ISSN 1618-6222

missio-Bestell-Nr. 600 298
missio Order No. 600 298
numéro de commande 600 298

missio

33

Menschenrechte
Human Rights
Droits de l'Homme

S. M. Michael SVD

**Gewalt gegen Christen
in Indien – eine Erwiderung
Religiöse Gewalt in Orissa:
Fragen, Versöhnung, Frieden
und Gerechtigkeit**

**Violence against Christians
in India – A response
Religious Violence in Orissa –
Issues, Reconciliation, Peace,
and Justice**

**Violences envers les chrétiens
en Inde – Éléments de réponse
Violence religieuse en Orissa –
Enjeux, réconciliation, paix et
justice**

Das Anliegen der „Fachstelle Menschenrechte“ ist es, die Kenntnis über die Menschenrechtssituation in den Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens zu fördern. Um diesem Ziel näher zu kommen, engagieren wir uns in der menschenrechtlichen Netzwerkarbeit und fördern den Austausch der kirchlichen Partner **missios** in Afrika, Asien und Ozeanien mit kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern in der Bundesrepublik Deutschland. In der Reihe „Menschenrechte“ werden Länderstudien, thematische Studien sowie die Ergebnisse von Fachtagungen publiziert.

The Human Rights Office aims to promote awareness of the human rights situation in Africa, Asia and Oceania. In pursuit of this objective we are actively involved in human rights networking and foster exchanges between **missio's** church partners in Africa, Asia and Oceania and church and political decision-makers in the Federal Republic of Germany. This Human Rights series comprises country-by-country studies, thematic studies and the proceedings of specialist conferences.

Le secteur Droits de l'Homme de **missio** a vocation à promouvoir la connaissance de la situation des droits de l'Homme dans les pays d'Afrique, d'Asie et d'Océanie, et de contribuer ainsi à l'améliorer. Pour nous rapprocher de cet objectif, nous nous engageons dans des réseaux oeuvrant pour les droits de l'Homme et nous attachons à promouvoir les échanges entre les partenaires religieux de missio en Afrique, Asie et Océanie et les responsables religieux et politiques en République Fédérale d'Allemagne. Dans sa série Droits de l'Homme, le secteur Droits de l'Homme publie des études consacrées à différents pays, des études thématiques ainsi que les rapports de conférences spécialisées.

Sebastian M. Michael ist Ordenspriester der Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyler Missionare). Er war vormals Direktor des Instituts für indische Kultur. Seit 15 Jahren lehrt er als Professor für Kulturanthropologie an der Staatlichen Universität Bombay. Außerdem ist er Vorsitzender der Erzbischöflichen Kommission für den interreligiösen Dialog in Bombay und im Vatikan Berater des Päpstlichen Rates für die Kultur.

Sebastian M. Michael is a religious priest of the Society of the Divine Word, (Steyler Missionare). He was the previous Director of Institute of Indian Culture. For the last fifteen years he is Professor of Cultural Anthropology, at the State University of Bombay. He is also the Chairman of the Bombay Archdiocesan Commission for Inter-Religious Dialogue. He is a Consulter to the Pontifical Council for Culture, Vatican.

Sebastian M. Michael, prêtre de la Société du Verbe divin (missionnaires de Steyl), est l'ancien directeur de l'Institut de la culture indienne. Il est professeur d'anthropologie culturelle à l'université d'État de Bombay depuis quinze ans. Il est également président de la commission archidiocésaine de Bombay pour le dialogue interreligieux et conseiller du Conseil pontifical de la culture au Vatican.

S. M. Michael SVD

Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung

Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit

Seite 3

Violence against Christians in India – A response

Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace, and Justice

page 39

**Violences envers les chrétiens en Inde –
Éléments de réponse**

Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation, paix et justice

page 71

Augustine Kanjamala SVD

Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung

Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit

Zuerst veröffentlicht in:

Augustine Kanjamala SVD, S.M. Michael SVD: Violence against Christians in India – A response. Mumbai (Institute of Indian Culture (IIC)), 2009 Wir danken den Autoren für die Abdruck-erlaubnis!

Die Christen Indiens sind angesichts der gegen sie entfesselten ethnischen und religiösen Gewalt zutiefst erschüttert und besorgt. Innere und äußere Bedrohungen haben Indien zerrissen. Die Christen des Landes leiden physisch und psychisch unter der von Hindu-Nationalisten ausgelösten Gewalt, vor allem in den linguistisch definierten Bundesstaaten Orissa, Karnataka, Gujarat, Madhya Pradesh und in einigen anderen Bundesstaaten. Der unmittelbare Anlass für die an Christen 2008 in Orissa verübten Gewaltakte war die Ermordung des Hindu-Führers Swami Laxmanananda Saraswati. Obwohl die Maoisten erklärten, dass sie den Swami und vier weitere zur extrem-militanten Hindu-Organisation „**Vishwa Hindu Parisad**“ (VHP – Weltföderation der Hindus) gehörende Mitglieder am 23. August 2008 im Ashram Jalaspetta getötet hatten, wurde der Kirche vorgeworfen, als Drahtzieherin hinter den Morden zu stehen. Die „**Sangh Parivar**“ (Familienföderation militanter Hindu-Organisationen) hat nicht nur ständig falsche Anschuldigungen gegen die christlichen Gemeinden erhoben, sondern auch in beispielloser Weise und systematisch Christen in Orissa angegriffen. Die Gewaltwelle dauerte mehr als 45 Tage. Dabei wurde eine Nonne vergewaltigt, 81 Menschen verloren ihr Leben, 50.000 wurden obdachlos, 147 Kirchen wurden niedergebrannt und über 4.000 Häuser zerstört. Viele Priester, Nonnen und Arme lebten wochenlang im Dschungel und ernährten sich von seinen Früchten. Die Frage nach dem Warum bleibt. Wer steht dahinter? Welche Probleme sind die Ursache für die Gewalt? Der folgende kurze Artikel versucht, einige der möglichen Ursachen genauer zu untersuchen.

Inhalt

6	I. Einleitung
7	II. Unmittelbarer Kontext der Gewalt gegen Christen in Orissa
12	III. Übergreifende Fragen der christenfeindlichen Gewalt in Indien
13	1. Widersprüchliche Visionen des indischen Nationalismus
15	2. Kulturelle Kontroversen im Nationalkongress
17	3. Muslim-Nationalismus als Reaktion auf den Kulturnationalismus der Hindus
18	4. Erweckungsreaktionen auf Gandhi
19	5. Die Hindutva-Vision der Nationalstaatlichkeit
21	6. Eine alternative kulturelle Vision der indischen Nationalstaatlichkeit – Stimme der Unterdrückten
21	6.1 Die Bewegung Periyars (1879-1973) für Selbstachtung
23	6.2 Der Revolutionär Ambedkar (1891-1956)
25	7. Die Verfassung und widerstreitende Visionen von indischer Identität
26	8. Unterwanderung der verfassungsmäßigen Normen
28	IV. Dialog über wahren Patriotismus und Nationalismus: Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit
28	1. Was ist wahrer Patriotismus?
29	2. Die Rolle der Kirche beim Aufbau der Zivilgesellschaft
30	3. Praktische Vorschläge
31	V. Internationale Aspekte
32	VI. Schlusswort
33	Fußnoten
34	Bibliografie

Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung

Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit

I. Einleitung

Die Christen Indiens befinden sich derzeit in großer Angst und Sorge. Die Gewalt gegen die in Orissa lebenden Christen tobte 2008 mehr als 45 Tage. In dieser Zeit wurden eine Nonne vergewaltigt, 60 Menschen umgebracht, 50.000 Menschen obdachlos gemacht, 147 Kirchen niedergebrannt und mehr als 4.000 Häuser zerstört. Viele Priester, Nonnen und Arme lebten wochenlang im Dschungel von dem, was sie dort fanden.

Auch in der Vergangenheit gab es bereits vereinzelte Angriffe auf Christen in verschiedenen Teilen des Landes, aber seit März 1998 hat sich die derzeitige Tendenz verstärkt. Dem United Christian Forum for Human Rights (UCFHR) zufolge gab es in den 32 Jahren von 1964 bis 1996 insgesamt 38 registrierte Fälle kommunalistischer, d.h. ethnisch-religiöser Gewalt gegen Christen. Allein 1997 waren es 27, und die Zahl wuchs 1998 auf 120 („Examiner“, 2000: 8). Gujarat war der Hauptschauplatz der Gewaltakte, wo hindunationalistische Organisationen wie **Vishwa Hindu Parishad** (VHP, Weltrat der Hindus) und **Bajrang Dal** (Gott Hanumans Armee) ihren großen Tag hatten, indem sie Bibeln verbrannten, Missionare jagten und die Losung skandierten „**Hindu jago, Christi bhago**“ (Hindus – erwacht, Christen – packt ein). In anderen Teilen Indiens wurden Nonnen vergewaltigt, Priester hingerichtet, Bibeln verbrannt, Kirchen zerstört, Bildungseinrichtungen demoliert und Gläubige schikaniert. Seit 2007 konzentriert sich die Gewalt gegen Christen in Indien nun auf den Bundesstaat Orissa.

Unmittelbarer Anlass für die 2008 in Orissa ausbrechende christenfeindliche Gewalt war die Ermordung des Hindu-Führers Swami Laxmanananda Saraswati. Obwohl die Maoisten erklärten, sie hätten den Swami zusammen mit vier anderen Männern, die dem extrem militanten **Vishwa Hindu Parishad** angehörten, am 23. August 2008 im Ashram Jalaspetta, getötet, wurde der Kirche vorgeworfen, hinter der Ermordung des Swami zu stehen. **Sangh Parivar** (der Familienverband militanter Hinduorganisationen) hat nicht nur immer wieder falsche Anschul-

digungen gegen die christliche Gemeinde in Umlauf gebracht, sondern auch systematisch beispiellose Angriffe auf Christen in Orissa verübt.

In einer solch gewaltgeladenen Atmosphäre ist es schwer, klar zu denken. Und doch müssen wir uns fragen: Warum das alles? Welche Probleme stecken hinter diesen Gewaltakten? Dieser kurze Artikel versucht, auf einige dieser Fragen eine Antwort zu geben.

II. Unmittelbarer Kontext der Gewalt gegen Christen in Orissa

Vielfach hört man die Meinung, dass die zunehmende kommunalistische Gewalt in Orissa etwas mit den bevorstehenden Parlamentswahlen im April-Mai 2009 zu tun habe. Die hindunationalistische Partei Bharatiya Janata Party (BJP) macht in der Bevölkerung Stimmung, indem sie die Koalition der Kongresspartei diskreditiert und ihr vorwirft, unfähig zu sein, Indien tatkräftig zu regieren. Die Christen sind zum „weichen“ Ziel in den ethnisch-religiösen Auseinandersetzungen geworden.

Eine Analyse der Gewalt in Orissa ergäbe jedoch, dass eine Anschlagsserie bereits vor über einem Jahr, am 23. Dezember 2007, begonnen hatte, als mehrere militante Hindu-Organisationen die Vorbereitungen der Christen im Distrikt Kandhamal (Orissa) auf das Weihnachtsfest störten. Man muss dazu wissen, dass Christen immer dann, wenn sie zahlenmäßig nur eine kleine Gemeinschaft sind, das Weihnachtsfest nicht öffentlich zu feiern wagen. Da es in Kandhamal relativ viele Christen gibt, feierten sie öffentlich – was die Hindu-Nationalisten ärgerte. Sie erhoben Einspruch gegen die öffentlichen Weihnachtsfeierlichkeiten. Die Christen setzten ihre Vorbereitungen jedoch fort, so wie sie dies seit Jahren getan hatten. Die Kirche in Kandhamal wurde in ihren Grundfesten erschüttert, als sie von Horden, 500 bis 2.000 Mann stark, mit tödlichen Waffen in den Händen gestürmt wurde. Die Gewaltakte hielten unvermindert vom 24. bis 27. Dezember 2007 an. Für Orissa war das ein schwarzes und trauriges Weihnachten. In den gewaltsamen Auseinandersetzungen starben mindestens drei Menschen, fast 40 Kirchen und christliche Einrichtungen sowie 700 Häuser wurden niedergebrannt und zerstört (Cheenath, 2008).

Die meisten Christen in Orissa gehören zur Stammesbevölkerung oder zu den Kasten der Unberührbaren. Ihre Kultur unterscheidet sich sehr stark von der der Hindus der oberen Kasten. Die Christen in Orissa sind arm, besitzen kein

Land und haben trotz ihrer zahlenmäßigen Stärke keinen politischen Einfluss. Sie werden von Geldverleihern und den Hindus der oberen Kasten ausgebeutet. Die Stammesangehörigen und die Unberührbaren sowohl der Hindus als auch der Christen betrachten eine Kuh nicht als heiliges Tier mit kultureller oder religiöser Bedeutung. Sie schlachten Kühe, wenn sie Feste feiern. Die Hindus der oberen Kasten betrachten indes die Kuh als heiliges Tier und verlangen Gesetze, die das Schlachten von Rindern verbieten. Diese politische Forderung ist ein Ausdruck der Überlegenheit, die die oberen Kasten beanspruchen. Am 8. Juni 2008 schlachteten hinduistische und christliche Unberührbare insgeheim eine Kuh für ein Fest. Davon hörte der Swami. Er nutzte seinen politischen Einfluss, um die Männer, die dahinterstanden, zu verfolgen, konnte sie aber nicht ausfindig machen. Das machte ihn wütend. Obwohl sowohl hinduistische als auch christliche Unberührbare am Schlachten beteiligt waren, richtete sich der Groll des Swami gegen die Christen. Er beschuldigte sie, die Drahtzieher des Rinderschlachtens zu sein.¹

In den letzten Jahren hat der Swami ein „**Gharvapsi**“, ein auf die Christen zielendes Rückkehrungsprogramm, verfolgt. Er behauptet, dass die Christen in Indien mit Gewalt vom Hinduismus zum Christentum bekehrt worden seien. Seine Mission sei es nun, die Christen zum Hinduismus zurückzuführen. Das hat für die Menschen in Indien viele politische und kulturelle Konsequenzen. Die indische Verfassung gewährt zwar allen Bürgern Religionsfreiheit, die Hindu-Nationalisten geben dieser Freiheit derzeit jedoch keinen Raum. Christen stehen vor einer Vielzahl von Hindernissen, wenn sie ihre Religion frei ausüben wollen. Wenn z.B. ein Hindu aus den Kasten der Unberührbaren zum Christentum übertreten will, benötigt er dafür einen Monat vorher die Genehmigung der Polizei und der örtlichen Behörden. Der christliche Priester seinerseits muss ebenfalls die staatlichen Behörden informieren, wenn er einen Hindu tauft. Unterlässt er dies, riskiert er eine Anzeige wegen Bekehrung eines Hindus mittels Zwang, Abwerbung oder Betrug. Wird er deswegen verurteilt, wandert er für fünf Jahre ins Gefängnis und muss eine Geldstrafe in Höhe von 50.000 INR (1.250 US\$) zahlen. Tritt jedoch ein Christ aus den Kasten der Unberührbaren zum Hinduismus über, ist eine solche Genehmigung nicht erforderlich. Außerdem verliert ein unberührbarer Hindu, der zum Christentum übertritt, alle staatlichen Vergünstigungen, die ihm zustehen. Im umgekehrten Falle erhält ein vom Christentum zum Hinduismus übertretender Unberührbarer alle ihm staatlicherseits zustehenden Vergünstigungen. Trotz all dieser Diskriminierungen stehen die Christen fest in ihrem Glauben. Zu den wichtigsten Gründen für ihren Übertritt zum christlichen Glauben gehören das gesellschaftliche Ansehen und Aufstiegschancen. Die Hindus der oberen Kasten fürchten, dass bei einem Übertritt der unteren Kasten zum Christentum die Hindu-Bevölkerung in Indien abnimmt, was wie-

derum politische Konsequenzen hätte. Der Swami nutzte seinen politischen und hindumilitanten Einfluss, um Christen unter Druck zu setzen und zum Übertritt zum Hinduismus zu veranlassen. Diese Rückkehrbewegung hat zu großen Spannungen zwischen den religiösen Gemeinschaften in Orissa geführt.

Das Problem des Kommunalismus in Orissa hat auch einen ökonomischen Aspekt. Eine Reihe von Berichten verweisen auf einen ethnischen Konflikt zwischen Stammesangehörigen und den Unberührbaren im Distrikt Kandhamal in Orissa. Beide Gruppen sprechen den Dialekt **Kui**. Einige Hindu-Nationalisten behaupten zwar, dass die Stammesangehörigen Hindus seien, aber diese haben in Wirklichkeit ihre eigene Religion, und ihnen stehen wirtschaftliche Vergünstigungen seitens der Regierung zu. Unberührbare Hindus haben dasselbe Privileg. Wenn jedoch ein Hindu aus den Kasten der Unberührbaren zum Christentum konvertiert, verliert er diese Vergünstigungen. Von den 100.000 Christen im Distrikt Kandhamal sind 60 Prozent Konvertiten aus den Kasten der Unberührbaren, dort bekannt als „Pana-Christen“. Diese Gruppe behauptet, sie seien ursprünglich Stammesangehörige gewesen, wurden jedoch von den politisch mächtigen oberen Kasten der Hindus als Unberührbare eingestuft, um ihnen regierungsseitige Vergünstigungen zu verweigern. Die Pana-Christen verlangen den Status von Stammesangehörigen, um Anspruch auf die ihnen zustehenden Regierungsposten zu haben. Dies verübeln ihnen die Kondha, die ihrerseits fürchten, dass sie, sollte den Pana-Christen der Status von Stammesangehörigen gewährt werden, sich die Vergünstigungen mit den Pana-Christen teilen müssen. Es wird behauptet, dass einige Pana-Christen ihr Christsein verbargen, um sich Vorteile bei der Landzuteilung und andere Vergünstigungen zu sichern. In Kandhamal soll sich eine größere Zahl von zum Christentum übergetretenen Unberührbaren in den Besitz von Stammesurkunden gebracht haben, indem sie behaupteten, sie seien Stammesangehörige der Kui, da sie deren Dialekt sprechen. Das Gerangel um Stammesurkunden kulminierte, da nach den geltenden Gesetzen ein zum Christentum konvertierter Unberührbarer seinen „Status als Unberührbarer“ verliert, wohingegen bei Stammesangehörigen der Status nicht in Gefahr gerät, denn sie können auch beim Religionswechsel ihre Vergünstigungen behalten. Der Swami kannte diesen ethnischen Konflikt nur allzu gut und gründete sein Hindu-Zentrum im Herzen dieses unruhigen Landstrichs. Er bekehrte die Angehörigen des Khonda-Stammes und bemühte sich um die Rückkehr der Pana-Christen zum Hinduismus. Diese jedoch widersetzten sich seinen Bemühungen, was zu Spannungen in der Region führte.

Gespräche mit Bürgern, die die Ereignisse in Kandhamal verfolgen, lassen uns zu der Überzeugung kommen, dass einige christliche Führer der Meinung sind, der Mord an Swami Laxmanananda Saraswati könnte das Werk von Eingeweichten des VHP-Ashrams des Swami sein. Swami Laxmanananda Saraswati, ein

VHP-Führer, hatte den Auftrag, das Christentum in Kandhamal auszumerzen. Die christliche Bevölkerung nahm jedoch nicht ab. Im Gegensatz zu den Erwartungen des Vishwa Hindu Parishad wuchs die Zahl der Pana-Christen (Dalits) auf 76.654 an, das sind ca. 69 Prozent aller Panas im Distrikt Kandhamal. Die christliche Bevölkerung beim Stamm der Kondha wuchs auf 41.345 an, das sind 12 Prozent aller Kondha in der Region („New Indian Express“, 9. Juli 2008). Mit dem Hinduisierungsprozess der Kondha vertiefte sich auch die Kluft zwischen den Christen und Hindus unter den Kondha. Die hinduisierten Kondha begannen, die christlichen Kondha Pana-Christen zu nennen. Das würde bedeuten, dass die christlichen Kondha-Stammesangehörigen keine Vergünstigungen erhalten. Diesen ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Konflikt nutzen die vom VHP geführten Hindu-Organisationen geschickt aus. Trotz ihrer Bemühungen jedoch, das Christentum in der Region auszumerzen, erweist es sich als lebendig und in keinem Falle rückläufig. Einige übereifrige Hindu-Enthusiasten entwickelten deshalb den Plan, den 82 Jahre alten Swami zu opfern, um den Hass gegen die Christen anzustacheln und ihr Ziel endlich zu erreichen. In den Gesprächen wurden Argumente vorgetragen, um diese These zu erklären. Trotzdem erfordert dieser Aspekt des Mordes am Swami eine genauere Analyse und Untersuchung.

Orissa ist einer der ärmsten Bundesstaaten Indiens. Bittere Armut und staatliche Unfähigkeit, den verarmten Massen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, haben zahlreiche Arme veranlasst, sich der radikalen kommunistischen Bewegung der Maoisten anzuschließen. Sie greifen zu selbstgebaute Waffen und fordern den Staat heraus. In einigen Gegenden Orissas haben sie großen Einfluss. Diese maoistische Organisation jedenfalls bekannte sich zu dem Mord am Swami am 23. August 2008. Die Maoisten hinterließen am Ort des Verbrechens eine schriftliche Notiz, dass dies ihre Rache am Swami sei, der die unberührbaren Armen Orissas mit seinen Rückbekehrungskampagnen terrorisiert habe.

Feindseligkeiten gegen die Christen in Orissa sind nichts Neues. Orissa ist einer der wenigen Staaten in der Indischen Union, der noch Gesetze gegen Zwangsbekehrungen hat, selbst wenn bislang in ganz Indien kein einziger Fall einer gesetzeswidrigen Bekehrung nachgewiesen wurde. Trotz allem geht die Gewalt im Namen des Kampfes gegen Zwangsbekehrungen immer weiter; man schreckte auch nicht davor zurück, Graham Staines und Pater Arul Das zu töten, die sich für die Emanzipierung der Stammesangehörigen einsetzten. Dara Singh, ein Hindu-Nationalist, setzte den Jeep von Graham Staines, der als Missionar mit Leprapatienten arbeitete, in Brand, in dem dieser mit seinen beiden kleinen Söhnen schlief.

Die derzeitige Gewaltwelle brach zwar in Orissa aus, blieb jedoch nicht auf diesen Bundesstaat begrenzt, sondern breitete sich auf weitere Teile des Landes aus. Zu ähnlichen Zwischenfällen war es bereits 1998 und 1999 in Gujarat,

Orissa und Madhya Pradesh gekommen. Unabhängige Menschenrechtsgruppen, die nationale Minderheitenkommission sowie politische Parteien entsandten in diese Staaten Untersuchungskommissionen, die feststellten, dass hindunationalistische Organisationen wie **Bajrang Dal** und **Vishwa Hindu Parishad** die Drahtzieher der Gewalttaten sind.²

Alle Untersuchungen verweisen auf eine langfristige Strategie, und es scheint, als stünde systematische Planung und Mobilisierung hinter der entfesselten Gewalt. Dies ist umso schockierender, als die Christen einen ständigen Dialog mit den Hindus und anderen Konfessionen führen, um Verständnis, Frieden und Harmonie zwischen den Religionen und ethnischen Gemeinschaften Indiens zu befördern. Es überrascht auch deshalb, weil viele soziale Dienste, wie z.B. Bildungseinrichtungen, Krankenhäuser, Waisenhäuser und Beschäftigungsprogramme, den mittleren und unteren Klassen der Gesellschaft zugute kommen.

Trotz alledem handelt es sich hier um Tatsachen, die eine Reaktion erfordern. Es gab seitens der christlichen Führer diplomatische Bemühungen um eine unparteiische Untersuchung der Gewalt. Christliche Führer, aber vor allem auch Laien organisierten Massenkundgebungen und interkonfessionelle Friedensgebete; sie sandten Leserbriefe an Zeitungen und beschrieben die Realität der Gewalterfahrung in öffentlichen Foren. Netzwerke mit aufgeschlossenen sozialen Gruppen aller Religionen wurden aufgebaut. Zwar haben die Zentralregierung und die Regierungen der Bundesstaaten lange Zeit die Ereignisse nur als Zuschauer wahrgenommen, aber nun, nachdem sich die Justiz eingeschaltet hat und international Druck ausgeübt wurde, haben die Regierungen erste Schritte zur Normalisierung der Lage eingeleitet. In diesem Zusammenhang ist die Reaktion der Zentralregierung auf der 14. Tagung des Nationalen Integrationsrates am 13. Oktober 2008 in Neu-Delhi zu begrüßen. Premierminister Dr. Manmohan Singh erklärte, dass die jüngsten Angriffe gegen Christen und die Atmosphäre von Hass und Gewalt künstlich ausgelöst wurden. Es ist zu hoffen, dass die Bemühungen bald Ergebnisse zeitigen.

„Der Angriff auf Christen in Orissa war ein Angriff auf die Heiligkeit und Würde des menschlichen Lebens. Die Welt muss das erfahren“, sagte Pater Bernard Digal, Schatzmeister der Erzdiözese Cuttack-Bhubaneswar, der in den gewaltsamen Auseinandersetzungen sein Leben verlor. Kurz vor seinem Tode, auf der Intensivstation des Heiligen-Geist-Krankenhauses in Mumbai, fügte er hinzu: „In manchen Ländern gelten auch für Tiere Rechte und Gesetze. In Kandhamal wurden wir schlimmer als Tiere behandelt. Hilflosen Christen wurde jede nur denkbare Würdelosigkeit, Obszönität und Tortur zugemutet. Männer, Frauen und Kinder wurden gleichermaßen zu Zielscheiben abscheulicher Greuelthaten.“^{3,4} Die Polizei von Orissa erklärte später, dass mehr als 100.000 Menschen an dem Blutbad von Kandhamal beteiligt waren.⁵

Auch wenn die Gewalt derzeit abgeebbt ist, leben immer noch viele Menschen in Lagern, weil sie um ihr Leben fürchten. Viele Christen haben bei den Plünderungen während der Gewaltwelle ihr Obdach verloren. Einige derer, die sich in ihre Heimatorte zurückwagten, wurden zum Hinduismus zwangsbekehrt: Ihnen wurden die Köpfe geschoren, und sie mussten in einer Zeremonie den Urin von Kühen trinken, um sich von ihrem christlichen Vorleben zu reinigen. Einige haben den Bundesstaat verlassen und versuchen, sich in anderen Regionen des Landes ein neues Leben aufzubauen.

Die Kirche möchte den Dialog mit allen Religionen, Kulturen und Menschen führen. Aber das ist nur möglich, wenn sich alle an einen Tisch setzen und über ihre Probleme und Erwartungen reden. Gewaltorgien, in denen man das Recht selbst in die Hand nimmt, sind für die Entwicklung des Landes kontraproduktiv. Wir fordern die hindunationalistischen Kräfte auf, ihre Waffen niederzulegen und sich zum Dialog mit uns an einen Tisch zu setzen. Wir versprechen, offen und fair zu sein. Wir bitten sie um gleiches.

In diesem Dialog müssen wir die übergreifenden Fragen der indischen Identität und die Frage des Übertritts zu einer anderen Religion ansprechen. Wir müssen fair und gerecht bei unserer Suche sein. Ohne Gerechtigkeit und Fairness ist Frieden und Versöhnung nicht möglich. Bekehrungen sind letzten Endes eine religiöse und im Grunde keine politische Frage. Es ist deshalb angemessen, dass diese Frage in einem Dialog zwischen den religiösen Führern erörtert wird. Ein solcher Dialog wird der Natur nach ein anderer als ein Dialog zwischen politischen Kräften sein.

III. Übergreifende Fragen der christenfeindlichen Gewalt in Indien

Die derzeitigen Gewaltausbrüche von Hindu-Nationalisten gegen Christen sowie die Sprengstoffanschläge und andere terroristische Auseinandersetzungen zwischen radikalen Hindus und Muslimen wurzeln in der übergreifenden Frage der kulturellen Identität der indischen Nation.

Oft als statische Zivilisation beschrieben, die sich jedem Wandel widersetzt, ist Indien jedoch überraschend veränderlich und dynamisch: Die Grenzen der Zivilisation des Landes reichen weit über die in aktuellen Landkarten eingetragenen Linien hinaus. Indien hat von seiner frühesten Geschichte an bis zur Gegenwart Wanderungsbewegungen unterschiedlichster Menschen und Völker erlebt. Viele große Entwicklungen in der Geschichte Indiens sind im Dialog mit anderen Kulturen entstanden – angefangen von den Jägern und Sammlern der

Urzeit und dem Harappan-Zeitalter, als indische Schiffe Handel mit den Völkern am Golf trieben, bis zu den späteren Zuwanderern. Die Gezeitenwellen der indischen Geschichte haben große einheimische Dynastien, aber auch große ausländische Eroberer hervorgebracht. Aufgeschlossenheit gegenüber Neuem war schon immer Teil des indischen Wesens. Dravida, Arier, Griechen, Türken, Afghanen, Mongolen, Moguln, Portugiesen, Niederländer, Franzosen, Briten und andere haben ihren Beitrag geleistet, indem sie neue Sprachen, Kulturen, Essgewohnheiten und Ideen nach Indien brachten und zu festen Elementen der indischen Identität machten. Diese Wanderungswellen von Menschen, Kulturen und Religionen haben Indien zu dem gemacht, was es heute ist. Geschichte ist hier immer ein ständiger Austausch und Dialog zwischen den Kulturen gewesen (Wood, 2008: 115 und 137). Indien ist also ein multikulturelles, multiethnisches und multireligiöses Land. Hindu-Nationalisten stellen diese Tatsache in Frage und behaupten, Indien sei eine Nation der Hindus und gehöre ihnen allein. Christen und Muslime werden im eigenen Land als Ausländer betrachtet. Ein früherer Vize-Premierminister, Devi Lal, forderte einmal die Christen auf, nach Rom, in die Heimat der Christen, zurückzukehren.

Die Doktrin, Indien gehöre ausschließlich den Hindus, geht zurück auf eine Bewegung der oberen Brahmanenkaste, die Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) während der britischen Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert ins Leben rief. Der Hintergrund für diese Bewegung war ein Erstarken des Nationalismus in Indien.

Darauf wollen wir etwas ausführlicher eingehen.

1. Widersprüchliche Visionen des indischen Nationalismus

Die Geschichte der modernen Nationalstaatlichkeit Indiens lässt sich so zusammenfassen: In Indien bildete sich der heutige Nationalismus im Kontext des Kolonialismus heraus. Er lässt sich zurückverfolgen auf die politische und administrative Vereinigung im Gefolge der ökonomischen Vereinigung unter den Briten. Politisch gesehen gab es Anfang des 19. Jahrhunderts Indien gar nicht. Erst mit der Einführung des englischen Bildungswesens, europäischer Wissenschaft und Philosophie sowie dem Stolz auf Indien als Nation und seine kulturelle Vergangenheit kam es zu diesem historischen Wendepunkt.

Anfänglich fand der Kampf für den Nationalismus, ein antikoloniales Bewusstsein und die Notwendigkeit der Unabhängigkeit nicht im Reich der Politik, sondern im Reich der Ideologie und Kultur statt (Pannikar, 1995: 57). Dieses neue Bewusstsein kam erstmals in Form von sozialen und religiösen Reformbewegungen zum Ausdruck. Die entscheidende Frage damals war, was die kulturelle Grundlage der indischen Gesellschaft ist und wie wir sie als moderne Nation, die anderen modernen Nationen ebenbürtig ist, neu gestalten können.

In den oberen Hindukasten entstanden zwei Denkschulen: Die eine versuchte eine Umgestaltung der indischen Gesellschaft auf der Grundlage westlicher Ideen, die in der Aufklärung und im Liberalismus wurzelten, während die andere diese Umgestaltung auf der Grundlage alter Hindu-Traditionen anstrebte. Diese beiden Visionen für ein neues Indien entwickelten im Laufe des Kampfes um die Befreiung des Landes ihre eigene Ideologie, Führung und Organisation. Eine dritte Vision schwebte den unterdrückten und marginalisierten Menschen in Indien vor. Diese drei Visionen von einem modernen Indien prägten den Gang des Dialogs in Indien bei der Geburt der indischen Nation und der Ausarbeitung der Verfassung. Sie sind auch heute noch in den politischen Debatten von Bedeutung (Michael 2003).

Ganz allgemein gesagt bildeten sich drei Visionen heraus. Die erste, initiiert von Rammohan Roy (1772-1833), wollte eine indische Gesellschaft, die sich durch den jahrhundertelangen Kontakt mit den westlichen Wissenschaften und der christlichen Moral erneuerte; die zweite Vision des Swami Dayananda Saraswati (1824-1893) forderte die Wiedergeburt der Hindus durch einen gereinigten „vedischen Glauben“. Diese Vision setzte einfach die indische Kultur mit dem Hinduismus gleich. 1875 gründete Dayananda die als „**Arya Samaj**“ (Arische Gesellschaft) bekanntgewordene Hindu-Bewegung. Diese Bewegung war die ablehnende Antwort auf ein allumfassendes, pluralistisches Indien. Die vedischen Arier werden beschrieben als die auserwählte Urbevölkerung, die die menschliche Zivilisation hervorgebracht hat. Sie hätten die ganze Welt erobern können, hätte es nicht einen Mahabharata-Krieg (Konflikt zwischen zwei arischen Clans) gegeben. Obendrein wurde ihr arisches Erbe durch Christen und Muslime verunreinigt. Für Dayananda erforderte die nationale Wiedergeburt jedoch eine Rückkehr zum goldenen Zeitalter der Hindus und die Eroberung der Welt mittels ihres arischen Erbes. Zu diesem Zweck setzte Dayananda seiner Bewegung zwei Punkte auf die Tagesordnung: Rückbekehrung der Christen und Muslime zum Hinduismus und Schaffung der Einheit aller Hindus. Der Schutz der Kühnheit wurde zum Symbol dieser Hindu-Einheit. Auf Dayanandas Thesen berufen sich alle späteren militanten Hindu-Organisationen. Die dritte Vision eines modernen Indiens stammt von Jotirao Phule (1826-1890). Er gehörte einer nicht-brahmanischen unteren Kaste an. Er empfand den Hinduismus als unterdrückerische Religion. Im Hinduismus haben die Unberührbarkeit und die diskriminierende Einteilung der Gesellschaft in Kasten ihre Wurzeln. Phule verkündete den Anbruch einer neuen Zeit für die unteren Kasten. Er wollte ein modernes Indien auf der Grundlage von Gleichheit, Gerechtigkeit und Vernunft. Er argumentierte, dass wir keine gerechte Gesellschaft in einem modernen Indien aufbauen können, solange die Hindu-Schriften, die Grundlage der Dis-

kriminierung, nicht zerstört sind (siehe auch Jordens 1978; Damle und Jacob, 1982; Keer, 1964).

2. Kulturelle Kontroversen im Nationalkongress

Eine zweite Etappe in der Entwicklung des heutigen indischen Nationalismus begann 1885 mit der Gründung des Nationalkongresses durch Allan Octavian Hume. Der Indische Nationalkongress versuchte, das neue Indien mit Konzepten zu definieren, die er aus europäischen politischen Erfahrungen und westlicher Sozialethik übernommen hatte. Die meisten Führungspersönlichkeiten des Kongresses sahen die Notwendigkeit eines wahrhaft allindischen Nationalismus, der über regionalen, ethnischen und religiösen Loyalitätsverpflichtungen steht (Smith, 1963: 88).

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fand ein harter Kampf um die Kontrolle über den Kongress statt. Zwei Fraktionen, die Moderaten und die Extremisten, hatten radikal unterschiedliche Ansichten zu den eigentlichen Zielen und Mitteln der nationalistischen Bewegung. Während die Moderaten im Nationalkongress, wie z.B. Dadabhai Naoroji, Madhava Govinda Ranade und Gopal Krishna Gokhale, Reformen der Hindu-Kultur förderten, glorifizierten die Extremisten die Hindu-Kultur und widersetzten sich jedweder kulturellen Reform. Während den Liberalen eine Modernisierung Indiens durch die Übernahme westlicher Grundsätze von Gerechtigkeit, Ordnung, Rationalität und einem säkularen Staat vorschwebte, verherrlichte Tilak die vedische Zivilisation (Parvate, 1959: 463). Für ihn war die vedische Religion die uralte Religion der Arier. Im vedischen Zeitalter war Indien ein autarkes Land gewesen, eine große und geeinte Nation (Varma, 1967: 197). Damit wurde Tilak zum Verfechter der Hindutva-Ideologie seiner Zeit.

Tilak ging es insgesamt um die Förderung der Solidarität unter den Hindus, weshalb er die Überlegenheit ihrer Religion hervorhob, eine Erweckungsbewegung unterstützte, 1893 das Ganapati-Fest politisierte und 1895 Shivaji zu einer Kultfigur machte, was sowohl religiösen als auch politischen Zielen diente (Michael, 1986: 185-197). Tilak beschwor mit Erfolg den Geist eines wiederauflebenden Hinduismus, um den Nationalismus zu unterstützen, jedoch auf Kosten einer unvermeidlichen Entfremdung der Muslime.

Die Führer der hindunationalistischen Bewegung, die für die Wiederbelebung der Hindu-Kultur eintraten, bekannten sich offen zur Identifizierung von Nationalismus und Hinduismus. Tilak formulierte seinerzeit: „Der gemeinsame Nenner in der indischen Gesellschaft ist **hindutva** (Treue zum Hinduismus).“ (Wolpert, 1962: 210). Die Anhänger der Erweckungsbewegung pflegten einen

eher aggressiven Stil mit einer Weltanschauung von **kshatriya** (Kriegern). Die Teilung Bengalens 1905 schuf ein Gebiet mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, vertiefte die Kluft zwischen Hindu- und Muslim-Gemeinden und heizte extremistische Aktivitäten weiter an.

Die religiösen Symbole, die Tilak in Maharashtra so erfolgreich einsetzte, hatten keinerlei Wirkung in Bengalen, aber es gab andere, noch erfolgreichere. Das Land Bengalen, und in Erweiterung des Begriffes ganz Indien, wurde identifiziert mit dem weiblichen Aspekt der Hindu-Gottheit, was zum Konzept eines göttlichen Mutterlandes führte. Das Gedicht „Bande Mataram“ (Gegrüßet seist du, Mutter) von Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) wurde bald zum Lied der Kongress-Nationalisten, das in ganz Indien beliebt war. Das Land war die Mutter, aber keine wehrlose Frau: „Du bist Durga (die Muttergottheit), Frau und Königin, mit schlagender Hand und schimmerndem Schwert.“ (Smith, 1963: 90). Nach Majumdar war Bankims Nationalismus eher hinduistisch als indisch geprägt. In seinem Roman verwandelte er „Patriotismus in Religion und Religion in Patriotismus“ (Majumdar, 1965: 479).

Eines der leidenschaftlichsten Bekenntnisse extremistischer Überzeugung stammt von Aurobindo Ghose, der 1907 schrieb: „Freiheit ist die Frucht, die wir mit unserem Opfer erstreben, und das Mutterland ist die Göttin, der wir sie darbringen.“ Und er erklärte weiter: „Nationalismus ist nicht einfach ein politisches Programm; Nationalismus ist eine von Gott gegebene Religion.“ (Ghose, 1965: 135).

Der Durga- oder Kali-Kult mit seinen tantrischen Riten und Tieropfern wurde schon bald mit dem revolutionären Terrorismus in Bengalen in Verbindung gebracht. Ein geheim gedrucktes Flugblatt rief die Söhne Indiens auf, sich zu erheben, sich mit Sprengsätzen auszurüsten und Mutter Kali anzurufen: „Was will die Mutter? Eine Kokosnuss? Nein! Einen Vogel, ein Schaf oder einen Büffel? Nein! ... Die Mutter dürstet nach dem Blut von feringhis (Ausländern), die sie so sehr haben bluten lassen.“ (zitiert nach Griffiths, 1952: 296; siehe auch Smith, 1963: 91).

Die Verquickung von Politik und Religion wurde 1915 mit der Gründung von Hindu Mahasabha vollzogen. 1909 erklärte Lala Lajput Rai, der berühmte Führer von Arya Samaj: „Hindus sind eine ‚Nation‘ für sich, denn sie verkörpern eine eigene Zivilisationsform.“ (Jeffrelot, 1996: 19). Er griff den Gebrauch des deutschen Wortes „Nation“ auf, womit ein Volk gemeint war, das gemeinsam eine bestimmte Zivilisation und Kultur besitzt. Er veröffentlichte einige Artikel von Lala Lalchand in der Zeitung „Punjabee“, in denen er darlegte, wie ein Land der Hindus aufzubauen sei: „Das kann nur erreicht werden, wenn man einzig und allein die Interessen der Hindus vertritt, und nicht durch indische Propaganda. In jedem Hindu muss das Bewusstsein reifen, dass er ein Hindu ist, und nicht

nur Inder, und wenn dieses Bewusstsein erwacht ist, wird es als neuformierte Kraft etwas erreichen.“ In einem anderen Artikel schrieb Lala Lalchand: „Ich möchte nachdrücklich betonen, dass Patriotismus kommunalistisch sein muss, und nicht einfach nur geografisch.“

3. Muslim-Nationalismus als Reaktion auf den Kulturelationalismus der Hindus

Das von den Hindus mit ihrer von der muslimischen Kultur abweichenden Kultur in Anspruch genommene Monopol auf Nationalismus führte zu Nervosität unter den Muslimen, die sich fragten, welche Zukunft ihre Kultur haben würde, sollten die Hindus die Unabhängigkeit erringen können. Obendrein drückte die umfassende Beteiligung der Hindus an der nationalistischen Bewegung ihr zwangsläufig einen eigenen Stempel auf. Die verschiedenen Symbole, die bei der Förderung der nationalistischen Bewegung eingesetzt wurden, wie z.B. die Hymne Bande Mataram, wiesen auf die Hindu-Kultur hin. Eine historische Persönlichkeit wie Shivaji war für die meisten Hindus ein politischer Held, für viele Muslime jedoch ein Gegner der muslimischen Herrschaft in Indien. All das trieb einen Keil zwischen Muslime und Hindus, und mit der allmählichen Politisierung der Religion verschärfte sich die Spaltung. In dieser Zeit kam es zu einer Reihe von Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen in verschiedenen Teilen Indiens.

Sir Sayed Khan, ein bedeutender muslimischer Führer, erkannte die Lage der Muslime und gründete 1877 ein College für Muslime in Aligarh, aus dem später die Universität von Aligarh hervorging. Ursprünglich glühender Nationalist, bekräftigte Sir Sayed, dass Hindus und Muslime in Indien eine Nation bildeten. Gleichzeitig jedoch war er von Anfang an ein Gegner der Kongressbewegung. Er forderte die Muslime auf, sich von ihr fernzuhalten und eigene Organisationen zu gründen, um sich dagegen stark zu machen, weil er fürchtete, dass die Hindus, da in der Mehrzahl, die Interessen der Muslime rücksichtslos unterdrücken würden.

Diese Befürchtung beherrschte das Denken der muslimischen Führer und prägte ihre politischen Ziele und Aktionen in den folgenden Jahren. Wie die parallele Bewegung der Hindus, so gründeten auch die Muslime ihre eigenen Organisationen. Diese islamischen Bewegungen beanspruchten die Überlegenheit ihrer Religion, Kultur und Vergangenheit (Haq 1992). Als politische Plattform zur Propagierung ihrer Position zur Identität Indiens gründeten sie 1906 die Muslim-Liga.

4. Erweckungsreaktionen auf Gandhi

Die Anhänger von Arya Samaj und der von Tilak geführten Kongress-Fraktion wollten beim Aufbau eines modernen Landes die Hindu-Traditionen wiederaufleben lassen. Mit dem Tode von Tilak 1920 und dem Auftreten Mohandas Gandhis als Mahatma auf der politischen Bühne des Landes erhielt die Erweckungsbewegung breite Unterstützung. Viele hielten ihn für einen der ihren.

Auch wenn Gandhi viel mit den Anhängern der Erweckungsbewegung gemein hatte, so lehnten ihn viele jedoch zunehmend ab, als sie sein Denken besser kennenlernten. Gandhi strebte unbeirrbar die Einheit von Hindus und Muslimen an (siehe Gandhi 1949). Die Anhänger der Erweckungsbewegung irritierte Gandhis asketischer nicht mit den kshatriya in Übereinstimmung stehender Führungsstil, seine Definition von **dharma** (rechtes Verhalten) als gewaltfreie Suche nach der „Wahrheit“ und seine assimilationistische Vorstellung von der indischen Nation, die er als Brüderschaft oder Konföderation von Gemeinschaften betrachtete.

Dr. Kurtakoti, **sankaracharya** (religiöses Oberhaupt) von Karvir Peeth, brachte die Meinung vieler Anhänger der Erweckungsbewegung zum Ausdruck, als er in den 1920er Jahren schrieb, dass **ahimsa** (Gewaltfreiheit), wie von Gandhi in der Bewegung der Kooperationsverweigerung praktiziert, „das Grundprinzip des Hinduismus und der arischen Philosophie untergrabe“ („Maharatta“, Pune, 20. Oktober 1922). Er behauptete, dass Gandhis ahimsa die Hindus schwäche. Außerdem erklärte er, dass „passives und ertragendes Leiden ein christliches und kein arisches Prinzip“ sei. Er beschwor die Hindus, wieder zur der von Tilak, Vivekananda und Ghose propagierten Militanz zurückzukehren. Viele Anhänger der Erweckungsbewegung stimmten ihm zu, und als Gandhi in den 1920er Jahren die Leitung des Kongresses übernahm, war der Boden bereitet für die Suche nach neuen Formen des Protestes (Anderson und Damle, 1987: 20).

Im Ergebnis der zwischen 1921 und 1923 wachsenden Spannungen zwischen Hindus und Muslimen gewann die inaktive **Hindu Mahasabha** (Große Versammlung) wieder an Bedeutung. Sie war 1915 als Forum für die verschiedensten Hindu-Interessen gegründet worden, z.B. den Schutz von Kühen, Hindi in der Devanagri-Schrift, Kastenreformen usw. (Anderson und Damle, 1987: 28).

Vor diesem Hintergrund eines sich in Gefahr sehenden Hinduismus gründete Dr. Keshab Baliram Hedgewar, der unter dem starken Einfluss von Tilak stand, 1925 eine neue, einflussreiche militante Hindu-Organisation – den Nationalen Freiwilligenverband Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). Der RSS gibt vor, den Hinduismus gegen seine sogenannten Gegner zu verteidigen. Sein erklärtes Ziel ist die Vereinigung der Hindu-Gemeinschaft und die Verankerung eines militärischen Bewusstseins im gemeinsamen Erbe und Schicksal.

Eines der einflussreichsten Werke bei der Herausbildung der hindunationalistischen Ideologie war die Abhandlung „Hindutva. Who is a Hindu?“ [Hindutva. Wer ist Hindu?], die zuerst 1923 in Nagpur von einem maharastriischen Brahmanen, dem künftigen Präsidenten der Hindu Mahasabha (1937-1943) Veer D. Savarkar (1883-1966), einem engen Vertrauten Tilaks, herausgegeben wurde. Hindutva bezieht sich auf ein Volk, das durch Land, Blut, Geschichte, Religion, Kultur und Sprache vereint ist. Das Konzept stammt aus der mythischen Rekonstruktion des Goldenen Vedischen Zeitalters der „arischen“ Rasse (Klostermaier, 1989: 33). Die Doktrin des Hindutva gewann bei allen organisatorischen Aktivitäten des RSS großen Einfluss. Zwar lehnte der RSS Politik als Mittel zur Durchsetzung seiner Ziele ab, unterstützte jedoch in der Vergangenheit die politische Arbeit der Hindu Mahasabha und unterhielt stets enge Verbindungen zur Jana Sangh und zur Bharatiya Janata Party.

5. Die Hindutva-Vision der Nationalstaatlichkeit

Golwalkar, der Nachfolger Hedgewars, war überzeugt, dass die Nation der Hindus bereits 8.000 bis 10.000 Jahre existiert und Hindustan mindestens ebenso lange im Besitz der Hindus ist. Die Hindus sind tatsächlich keine Zuwanderer, sondern die auf dem Boden des Landes geborenen Söhne, auch wenn Forscher das Gegenteil behaupten. Kernstück der Hindu-Religion sind die hehren Ideen der Veden. Golwalkar behauptete, dass Bharatvarsha seit vedischen Zeiten ein **rajshtra** (Land) gewesen sei. Seiner Ansicht nach entwickelt jede Rasse ihre eigene Sprache. Die verschiedenen Sprachen Indiens seien Ableger des Sanskrit, des Dialektes der Götter.

Eine Rasse ist eine Bevölkerung, die eine gemeinsame Herkunft und Kultur vereint. Die Erhaltung der rassischen Einheit in einer Nation erfordert deshalb die Assimilation oder unvermeidliche Einschmelzung fremder Bevölkerungen in die Mutterrasse – mit anderen Worten: Fremde hatten nicht nur wirtschaftlich und politisch, sondern auch religiös, kulturell und sprachlich voll und ganz in der ursprünglichen nationalen Rasse aufzugehen. Rasse ist mit Abstand das wichtigste der fünf Merkmale einer Nation. Hindustan, so Golwalkar, könne von Deutschland lernen, wo Stolz auf die Rasse zu dem Versuch führte, die Juden auszurotten, da tiefverwurzelte Unterschiede deren völlige Assimilation in die deutsche Rasse unmöglich machten.

Golwalkar lässt keinen Zweifel daran, dass Indien eine Nation der Hindus ist. Muslime und Christen, auch wenn sie hier geboren sind, fühlen sich nicht als Kinder ihres Landes, selbst wenn sie ihren Glauben ablegen. Er ist außerdem der Meinung, dass solche Menschen in Zeiten nationaler Krisen hinter Gitter gehören.

Golwalkar wiederholt, dass er den Säkularismus nicht als Weg der nationalen Integration sieht; dorthin führt nur die Hinduisierung. Die beste Lösung für die Probleme der Minderheiten fasst er in einem Wort zusammen – Assimilation. Er ist der Auffassung, dass sie sich „völlig der Hindu-Nation zu unterwerfen haben, ohne Ansprüche zu stellen, ohne Privilegien zu verdienen oder gar eine Vorzugsbehandlung – nicht einmal Bürgerrechte“ (Golwalkar, 1949: 55-56). Wie Savarkars Hindutva ist Golwalkars Hindu-Definition eher politisch als religiös (Heehs, 1998: 117).

Dem RSS in Indien sind mehrere Ableger angeschlossen (in der Literatur des RSS als „Familie“ bezeichnet), die in der Politik, der Sozialfürsorge, den Medien sowie in der Arbeit mit Studenten, Arbeitern und religiösen Gruppen aktiv sind. Die symbiotischen Beziehungen zwischen der RSS und der „Familie“ werden dadurch gestärkt, dass die *swyamsevaks* (Mitglieder), die bereits in der RSS organisatorische Fähigkeiten bewiesen haben, für die Zweigverbände rekrutiert werden (siehe Lambert 1959; Seunarine 1977; Koenraad 2001).

So zieht der Strom der Hindu-Neubelebung seine Bahn. Der Ursprung der Hindutva-Ideologie und ihre Förderung durch hindunationalistische Gruppen, wie z.B. Hindu Mahasabha, Rastriya Swyamsevak Sangh, Ram Rajya Parishad, Jana Sang, Vishwa Hindu Parishad, Shiv Sena, Bajrangdal und die Bharatiya Janata Party, wurzelt in den Traditionen des Hindu-Nationalismus ausgangs des 19. Jahrhunderts (siehe Anderson und Damle 1987; Malik und Singh 1995).

In einer interessanten Rede machte ein Führer der Hindu Mahasabha den Versuch, die kulturellen Veränderungen aufzulisten, die indische Muslime zu durchlaufen hätten, um in einem indischen (Hindu-) Staat der Zukunft als Bürger akzeptiert zu werden. Zunächst einmal hätten sie das *Ramayana* und das *Mahabharata* als ihre Epen zu betrachten und die arabischen und persischen Klassiker abzulehnen. Ramachandra, Shivaji und die Hindu-Gottheiten Ram und Krishna müssten von ihnen als Helden verehrt werden, während historische muslimische Persönlichkeiten als ausländische Invasoren oder Verräter zu verurteilen seien (Deshpande, 1949: 10; Smith, 1963: 375).

Die Gründung des Vishwa Hindu Parishad (VHP) 1964 markiert den Beginn einer neuen Phase in der Geschichte der Hindutva-Ideologie. Der VHP wurde konkret mit dem Ziel ins Leben gerufen, die „Corporate Identity“ der Hindus zu schaffen und alle Hindu-Sekten im Widerstand gegen den Islam und das Christentum zu vereinen. Der VHP verwendet die modernste Medientechnologie, um Helden der Puranas als Vorbilder für den Charakter eines Hindus zu preisen. Es wird versucht, einen Hindu-Staat zu gründen, der explizit von einer „hindu“-politischen Partei regiert wird.

Der Hindu-Nationalismus in Indien entstand also in jener Phase der nationalistischen Bewegung, in der die Religion zur Grundlage der sich herausbildenden

Identität Indiens gemacht werden sollte. Wie Juergensmeyer darlegt, handelt es sich um religiösen Nationalismus, wenn eine religiöse Perspektive mit dem politischen und sozialen Schicksal einer Nation verschmolzen wird. Er argumentiert, dass religiöse Nationalisten nicht einfach nur religiöse Fanatiker seien. Größtenteils seien sie politische Aktivisten, die ernsthaft versuchten, eine „moderne“ politische Sprache zu schaffen und dem Nationalstaat eine neue Grundlage zu geben (1994: 406).

6. Eine alternative kulturelle Vision der indischen Nationalstaatlichkeit – Stimme der Unterdrückten

Das Ziel sozialer Reformen am Beginn der indischen nationalistischen Bewegung rückte mit der Herausbildung des militanten Hindu-Nationalismus in den Hintergrund. Hindus der oberen Kasten betrachteten „Nation“ und „Nationalkultur“ grundsätzlich als hinduistisch, da sie sich aus dem vedischen Zeitalter herleiteten, und ebenso grundsätzlich als ein Produkt der Arier. Damit akzeptierten sie im großen Ganzen eine Form des *varnashrama-dharma* als Bestandteil ihrer Kultur und wiesen anderen kulturellen Traditionen eine untergeordnete und niedrigere Position zu. Wie bereits zu sehen war, nutzten sie nicht nur die religiösen Symbole der oberen Kasten bei der Organisierung der Massen, sondern auch die „arische Rassentheorie“ bei der Interpretation kultureller Traditionen. Im Gegensatz dazu sprach Jotiba Phule von einer nicht-brahmanischen oder Sudhra-Vision eines modernen Indiens. E. V. Ramasami ‚Periyar‘ und Babasaheb Ambedkar förderten diese nicht-arische und anti-brahmanische Vision des indischen Nationalismus. Sie attackierten die Ausbeutung auf der kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und allen anderen Ebenen.

6.1 Die Bewegung Periyars (1879-1973) für Selbstachtung

E. V. Ramaswamy Naicker, bekannt als Periyar (Großer Weiser), wurde 1879 in Erode in einer angesehenen zur Mittelklasse gehörenden Handwerkerfamilie geboren. Er heiratete im Alter von 13 Jahren, wurde aber sechs Jahre später ein *sannyasi* und reiste als Bettelmönch durch ganz Indien. Bei seinen Besuchen von Pilgerstätten bekam er einen genauen Einblick in die Übel des populären Hinduismus und die Ausbeutung der Massen durch brahmanische Priester.

Periyar war der Überzeugung, dass Kastenwesen und Hinduismus ein und dasselbe seien. Er wollte den Hinduismus, so wie er ihn erlebt hatte, gänzlich abschaffen. Seine Bewegung begann mit der Entwicklung eines Rassenbewusstseins und wurde zu einer „dravidischen“ Bewegung, die die Rechte der Dravida gegen die arische Vorherrschaft zu verteidigen versuchte. Den Ariern wurde die

Schuld an der Einführung eines ungerechten und unterdrückerischen Gesellschaftssystems im Lande gegeben (siehe Hardgrave, 1965: 17).

Periyar war sofort klar, was die neue Ideologie der indischen Elite, die „arische Rassendoktrin“, bedeutete. Die indische Elite hatte diese Sicht begeistert als neues Modell zum Verständnis des Kastenwesens übernommen. Darin ging es darum, dass Brahmanen, Kshatriyas und Vaishya sozusagen per definitionem als Abkömmlinge der arischen Invasoren galten, Shudras und Unberührbare als die der unterworfenen Einheimischen. Im Lichte dieser neuen Ideologie war die Behauptung, „arischer“ Herkunft zu sein, gleichbedeutend mit dem Status eines Zweimalgeborenen, während „dravidisch“ oder „nicht-arisch“ fast dasselbe war wie „Shudra“. Die Elite der oberen Kasten begann die arische und sanskritische Kultur als Grundlage der „indischen Nationalität“ zu definieren, womit sie die Kultur der oberen Kasten Nordindiens verherrlichte und diesen Teil der indischen Kultur für das Ganze ausgab.

Periyar wollte die Rechte der Dravida gegen die arische Vorherrschaft verteidigen. Er sah in den Brahmanen die Repräsentanten der Hindu-Arroganz und ein Bollwerk sozialer Ungerechtigkeit. Er verließ den Kongress, den er als Werkzeug der Brahmanenherrschaft geißelte. 1925 organisierte er die „Bewegung der Selbstachtung“ zur Ermutigung der Dravida. Damit sollen die Tyrannei der Brahmanen und die betrügerischen Methoden entlarvt werden, mit deren Hilfe sie alle Bereiche hinduistischen Lebens kontrollierten. Periyar machte sich öffentlich über die *Puranas* als Märchen lustig, die nicht nur ausgedacht und unsinnig seien, sondern auch äußerst unmoralisch. Er griff auch die Religion als Werkzeug brahmanischer Herrschaft an.

Die Hindu-Religion wurde als Opium angeprangert, mit dem die Brahmanen die Massen betäubten und unterwarfen. „Ein Hindu mag, nach dem derzeitigen Konzept, ein Dravida sein, aber ein Dravida im genauen Wortsinne kann und wird kein Hindu sein.“ (A. S. Venu zitiert von Harrison, 1960: 127). Die Abbilder von Hindu-Gottheiten wie Rama und Ganesha sollten zerstört werden. Nach Periyar sind „Rama und Sita verachtenswerte Personen, die es nicht einmal wert sind, von den niedrigsten der viertklassigen Menschen nachgeahmt oder bewundert zu werden“. Ravana (ein dravidischer Held, der im Norden als Dämon dargestellt wird) ist demgegenüber ein Dravida von „untadeligem Charakter“. In seinem Vorwort zu „*Ramayana: A True Reading*“ [Ramayana – richtig gelesen] erklärt er, dass „die fortgesetzte Verehrung der Geschichte in Tamil Nadu für die Selbstachtung der Gemeinschaft und des Landes verletzend und entwürdigend“ sei (Naicker, 1959: iii-iv).

Heute führen einige dravidische Parteien in Tamil Nadu ihre Bemühungen um den Aufbau einer dravidischen Zivilisation auf dem indischen Subkontinent auf Anregungen Periyars zurück.

6.2 Der Revolutionär Ambedkar (1891-1956)

Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar ließ sich von dem inspirierenden Beispiel Mahatma Jotiba Phules leiten. Phule gab es aber nicht mehr, um Ambedkar selbst zu leiten. Trotzdem hinterließ er einen unauslöschlichen Eindruck bei Ambedkar, der entschlossen war, das von Jotiba begonnene Werk zu vollenden. Das wurde sein Lebensinhalt (Rajasekhariah, 1971: 18-19; siehe auch Keer 1974: vii).

Ambedkar war ein Revolutionär. Er kämpfte gegen die Unberührbarkeit, den Hinduismus und die Brahmanenkaste. Er lehrte, dass das Kastenwesen nicht nur ungerecht, sondern auch unmoralisch ist. Er begründete eine neue Religion, den Neo-Buddhismus, dessen Grundlage die eindeutige Ablehnung des Hinduismus ist.

Ambedkar kritisierte das Kastensystem aufs schärfste. Für ihn war die Bekämpfung des Kastenwesens und der Unberührbarkeit der zentrale Punkt seiner Agenda. Er stand deshalb auch den beiden vorherrschenden Ansätzen seiner Zeit zur Reformierung des Kastensystems – dem von Dayananda Saraswati und dem von Gandhi – äußerst kritisch gegenüber. Die Gesellschaft sollte nur auf den drei Grundprinzipien Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruhen.

Wenn das Kastenwesen zerschlagen werden muss, so erklärte er, dann müssen auch seine religiösen Grundlagen, die Veden und Shastras, zerstört werden. Der Glaube an diese Schriften war weiter nichts als eine legalisierte Klassenethik zur Bevorzugung der Brahmanen.

Wenn man das System aufbrechen will, muss man Hand an die *Veden* und *Shastras* legen, die die Bedeutung von Vernunft und Moral leugnen. Man muss die Religion der *Smritis* zerstören (Ambedkar, 1945: 70).

Ambedkar lehnte auch Gandhis Haltung zum Kastenwesen und seine Reform ab. Gandhi war der Meinung, dass die alten Hindus mit dem *varnavyavastha* bereits ein ideales Gesellschaftssystem geschaffen hätten. Nach Gandhi bedeutet „das Gesetz des varna, dass jeder seiner Dharma-Pflicht gehorcht und dem ihm von seinen Vorvätern vererbten Beruf folgt ... Seinen Lebensunterhalt verdient er dann mit diesem Beruf“. Ambedkar war hingegen der Überzeugung, dass eine ideale Gesellschaft in Indien erst noch zu schaffen sei. Für ihn bestand die vorrangige Aufgabe nicht darin, den „Hinduismus“ oder die Hindu-Gesellschaft „voranstrahlen“ zu lassen, sondern ein neues, gleichberechtigtes, freies, offenes, nicht-hierarchisches, modernes Indien aufzubauen.

Nach Ambedkar ist es „falsch, vom Problem der Unberührbaren als einem sozialen Problem zu sprechen ... Das Problem der Unberührbaren ist im Grunde ein politisches Problem (das einer Minderheit gegen die Mehrheit)“. (Ambedkar, 1945a: 190). Ambedkar rief deshalb seine revolutionäre Bewegung für die Befreiung und Förderung der Dalits ins Leben. Am 20. Juli 1942 erklärte er in Nagpur:

„Mit der Gerechtigkeit auf unserer Seite sehe ich nicht, wie wir die Schlacht verlieren können. Die Schlacht ist für mich eine Angelegenheit voller Freude. Die Schlacht ist im vollsten Sinne geistiger Natur. Sie birgt in sich nichts Materielles oder Schmutziges. Denn unser Kampf ist der Kampf für unsere Freiheit. Es ist eine Schlacht zur Rückforderung der menschlichen Verantwortung, die vom Sozialsystem der Hindus unterdrückt und verstümmelt wurde und weiterhin unterdrückt und verstümmelt wird, wenn in diesem politischen Kampf die Hindus gewinnen und wir verlieren. Mein letzter Ratschlag an euch lautet: ‚Bildet euch, organisiert euch und werbt für unsere Sache.‘ Glaubt an euch und verliert nie die Hoffnung.“ (siehe Das und Massey, 1995: viii).

Ambedkar rückte somit das Thema der Unberührbarkeit in den Mittelpunkt der indischen Politik.

Ambedkar wurde schmerzlich bewusst, dass die Unberührbaren im Hinduismus niemals eine geachtete Stellung einnehmen und eine gerechte Behandlung erfahren würden. Er war außerdem davon überzeugt, dass Mobilität sowohl für den einzelnen als auch für eine Gruppe Unberührbarer innerhalb des Sozialsystems der Hindus schwierig war. Vor diesem Hintergrund sah er zwei Möglichkeiten der gesellschaftlichen Emanzipation: die politische Einheit der Unberührbaren und der massenhafte Übertritt zu einer anderen Religion. 1936 sagte er über den Religionswechsel: „Zwar bin ich als Hindu geboren, aber ich werde nicht als Hindu sterben.“ (31. Mai 1936, Bombay). Bereits auf der Konferenz von Yeola 1935 hatte er erstmals den Religionsübertritt erwähnt.

Die Hindu-Führung war von Ambedkars Aufruf zum Religionswechsel zutiefst aufgeschreckt. Einige Führer drängten ihn, nicht in dieser Richtung weiterzumachen. Ambedkar äußerte sein Erstaunen, dass die Kasten-Hindus, die bislang keinerlei Mitgefühl mit den Unberührbaren gehabt hatten, sie plötzlich beschworen, dem Hinduismus nicht den Rücken zu kehren. Die Unberührbaren waren seit Jahrhunderten von ihnen schlecht behandelt und erniedrigt worden, warum also war man plötzlich so daran interessiert, sie im Schoße des Hinduismus zu halten?

Nach langem Nachdenken und der bewussten Entscheidung für den Buddhismus absolvierte Ambedkar am 14. Oktober 1956 um 9:30 Uhr in Nagpur das Aufnahme-ritual (*diksha*). Anwesend waren dabei etwa 500.000 Mahar, die alle am gleichen Tage zum Buddhismus übertraten. Sein Übertritt zum Buddhismus war ein massiver Protest gegen alles, was die Hindus unterlassen hatten. Für ihn bedeutete *swaraj* (Freiheit) nichts, wenn dadurch nicht der Sklaverei der Unberührbaren ein Ende gesetzt wurde (Gore, 1993: 144).

Die Traditionslinie Phule-Periyar-Ambedkar steht für die Bemühungen um eine alternative Identität für die Menschen auf der Grundlage einer nicht-

arischen Perspektive und der Interessen der unteren Kasten, womit sich nicht nur Kritik an der Unterdrückung durch die dominierenden Hindu-Kasten, sondern auch an der Einvernahme der Geschichte und dem Anspruch, die entscheidende indische Tradition zu sein, verband (siehe Michael 1999; Oommen 2001). Denn eigentlich handelt es sich nicht um eine Rassenfrage, sondern eine Frage der Kultur und der Gruppenidentität.

7. Die Verfassung und widerstreitende Visionen von indischer Identität

Der obige Überblick über die Identität Indiens zeigt, dass es verschiedene widerstreitende Visionen hiervon gab. Sie alle beeinflussten aktiv die Herausbildung des modernen indischen Staates während des Befreiungskampfes. Über die Frage der Identität in einem freien Indien fand ein ständiger Dialog statt. Das Unvermögen, in dieser Frage eine befriedigende Lösung zu finden, führte zur Abspaltung Pakistans von Indien. Mahatma Gandhi wurde das Opfer des von Hindu-Nationalisten propagierten exzessiven und engstirnigen Nationalismus.

Trotz dieser Rückschläge verabschiedete die Konstituierende Versammlung Indiens am 26. November 1949 nach fast dreijährigen Beratungen eine Verfassung für die größte liberale Demokratie der Welt. Die Debatte in der Versammlung spiegelte die Paradoxa der Lage im Lande wider, die wir oben als widerstreitende Visionen für Indien herausgestellt haben.

Premierminister Pandit Jawaharlal Nehru, Vize-Premierminister Sardar Patel, der Präsident der Konstituierenden Versammlung Rajendra Prasad, K. M. Munshi und Dr. B. R. Ambedkar spielten eine wichtige Rolle bei der Ausarbeitung der indischen Verfassung. Sie verstanden die differierenden Interessenlagen der einzelnen Gruppen und die Bedeutung ihrer Anerkennung in Indiens Nationalstaatlichkeit nur zu gut. Die Überzeugung, dass alle Bürger Indiens mit ihrer Geburt die von allen modernen Nationen der Welt anerkannten zivilen Grundrechte besitzen, wurde in der indischen Verfassung verankert.

Die Gründungsväter der indischen Verfassung verteidigten die Vorstellung von einer pluralistischen Gesellschaft und einem neutralen Staat auf der Grundlage der Rechtsgleichheit und Staatsbürgerschaft. Die indische Verfassung kann legitim als säkular und multikulturell beschrieben werden. Religiöse, kulturelle und sprachliche Minderheiten werden anerkannt und geschützt. Respekt, Fairness und Nichtdiskriminierung für alle sollten die Leitprinzipien staatlicher Minderheitenpolitik sein.

Unterschiede werden ebenso anerkannt wie die Werte gleichberechtigter Staatsbürgerschaft und gleicher Rechte. Nach langwierigen Diskussionen in der

Konstituierenden Verfassung wurde die Verfassung mit den darin verankerten Prinzipien des ethnischen, sprachlichen, kulturellen und religiösen Pluralismus in Indien und der Zusage der Anerkennung und des Schutzes aller sowie nichtdiskriminierender staatlicher Politik verabschiedet. Sie formulierte einen säkularen und umfassenden Nationalismus der Chancengleichheit und der Freiheit in Gleichheit für alle, unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung oder gesellschaftlichen Stellung. Dies bedeutete, dass der Staat selbst nicht für irgendeine Gruppe Partei ergreifen oder eine Religion bevorzugen sollte. Die Äquidistanz zu allen Religionen wurde zur Quintessenz des Säkularismus, und dies ist in der Verfassung garantiert.

8. Unterwanderung der verfassungsmäßigen Normen

Die Visionen von Nehru und Ambedkar lösten sich in den späten 1960er Jahren auf; heute werden einige verfassungsmäßige Rechte in Frage gestellt. In den letzten 20 Jahren hat der Aufstieg des Hindu-Nationalismus und die wachsende politische Stärke von Regional- und Stammesparteien sowie Parteien der unteren Kasten dazu beigetragen, die Brüche im System wieder bloßzulegen. Im Ergebnis der unterschiedlichen Ideologien zwischen den Hindutva-Kräften und den unterdrückten, marginalisierten Kräften stellen wir heute das Aufkommen zweier entgegengesetzter soziopolitischer und kultureller Bewegungen fest. Einerseits streben die rückständigen Kasten und Klassen eine Kultur auf der Grundlage egalitärer sozialer und wirtschaftlicher Prinzipien mit stärkerer politischer Teilhabe an; andererseits versuchen die Hindus der oberen Kasten ebenso entschieden, die Kontrolle über ihre derzeitige privilegierte und dominierende Stellung zu behalten, indem sie die alten hierarchischen brahmanischen Hindu-Werte stärken. Die Kultur Indiens ist damit aufgrund der divergierenden Interessen der oberen und unteren Gruppen polarisiert, wobei sich erstere hartnäckig an ihren traditionellen Status klammern und letztere für Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und Menschenwürde kämpfen.

Vor dem Hintergrund des von der damaligen Premierministerin Indira Gandhi 1975 verhängten Ausnahmezustandes und der darauffolgenden Wahlen von 1977 gruppieren sich die Hindu-Nationalisten um und sammeln sich unter neuem Namen, um ihre Mission, Indien zu einer Hindu-Nation zu machen, aktiv voranzutreiben. Dies führte am 6. Dezember 1992 zur Zerstörung der 600 Jahre alten muslimischen Moschee in Ayodhya. Der Zorn der Muslime brach sich einige Monate lang in erbitterten ethnisch-religiösen Auseinandersetzungen und Sprengstoffanschlägen Bahn. Tausende Menschen kamen ums Leben. Indien ist seitdem nicht mehr dasselbe. Sprengstoffanschläge und terroristische Angriffe sind nun in Indien an der Tagesordnung.

Die lautesten und militantesten Hindu-Nationalisten richten ihr Visier jetzt auf das grundlegende verfassungsmäßige Konzept des Pluralismus. Die öffentliche Meinung wird dahingehend geprägt, dass einige Menschen, d.h. die der oberen und mittleren Klassen bzw. Kasten, Patrioten sind, andere hingegen nicht. Stammesangehörige werden mit Argwohn betrachtet und ihre nationale Loyalität angezweifelt. In ähnlicher Weise werden die Gemeinschaft der Dalits und ihre Bewegungen für Gleichberechtigung insgesamt als verdächtig hingestellt. Es gibt in der Vorstellungswelt religiöser Nationalisten einen höchsten Wert – die Hindu-Nation –, auf deren Altar alles, auch die Forderung nach Gleichheit, geopfert werden muss. Ihre Politik kultureller Reglementierung hat nur ein Ziel – die Festigung einer hindunationalen Identität.

Abgesehen davon haben Hindu-Nationalisten immer, wenn es um die Mobilisierung von Hindu-Wählern ging, einen Feind und eine Bedrohung für den Hinduismus gebraucht. Religionsübertritte wurden zur politischen Waffe, mit der man Christen angriff. Hindu-Nationalisten verbreiteten unter Hindus die Angst, dass die Christen bald Indien übernehmen würden, wenn die Religionsübertritte nicht gestoppt würden. Damit erklärt sich nun vielleicht, dass Swami Laxmanananda Saraswati in Orissa mit den Rückbekehrungen von Christen zum Hinduismus und dem Kampf gegen das Schlachten von Rindern akkurat das hindunationalistische Programm der Einheit aller Hindus befolgte. Dieses Programm ist Teil eines umfassenderen Missionsziels der Hindu-Nationalisten, die Indien zu einer **Hindu Rashtra** (Hindu-Nation) machen wollen. Lange waren die Muslime die Feinde der Hindu-Nationalisten, weil sie die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe in Indien sind. Heute jedoch hat sich die Aufmerksamkeit auf die Christen verlagert, nachdem mit Sonia Gandhi eine gebürtige Italienerin mit einem christlichen Hintergrund zu Prominenz in der Politik gekommen ist. Gerüchte wurden in Umlauf gesetzt, dass sie als Agentin des Vatikans Indien zu einer christlichen Nation machen solle. Diese Lüge soll den Hindus Wählerstimmen sichern. Der Hindu-Nationalismus will mit der Darstellung von Christen und Muslimen als gefährlichen Feinden die Wähler hinter sich bringen. Pater John Fernandes, Professor für christliche Studien an der Universität Mangalore (Karnataka), meint, dass die christenfeindlichen Zwischenfälle Teil einer „geplanten Strategie“ zur Sicherung von Wählerstimmen seien. „Die Stimmen der Christen sind zahlenmäßig bedeutungslos, aber die Hasskampagne ist wichtig für die Einigung der Hindus.“⁶

Abgesehen von der Gewalt gegen Christen stellte sich jüngst heraus, dass religiöse Hindu-Führer in Sprengstoffanschläge auf islamische Stätten verwickelt waren. Die Menschen im Lande sprechen heute von der „muslimischen Bombe“ und der „Hindu-Bombe“. Zwischen diesen Polen sind die Christen zum „weichen Ziel“ für kommunalistische Konsolidierung geworden, was ihnen große physische und psychische Leiden bescherte.

IV. Dialog über wahren Patriotismus und Nationalismus: Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit

1. Was ist wahrer Patriotismus?

Heute besteht die latente Gefahr, dass antiliberale Kräfte der Regierung das politische Programm vorgeben. Die Geschichte wird umgeschrieben, um es dem Hindu-Nationalismus rechtzumachen. Das Bildungswesen wird neu definiert, um junge Menschen so zu beeinflussen, dass sie an die Hindutva-Ideologie glauben. Hassliteratur wird verteilt, um Aversionen gegen Christen und andere religiöse Gruppen zu erzeugen. Propaganda soll aus Christen und Muslimen Feinde des wahren Patriotismus und Anhänger antinationaler Aktivitäten machen. Eine solche Politik ist höchstgefährlich für die indische Gesellschaft, die ja im Grunde multikulturell und multireligiös ist. Nationalismus und Patriotismus sind als Begriffe heute neu zu klären.

Das Konzept des Patriotismus wird viel diskutiert. Mitunter wird dem Wort eine solche ethnozentrische oder eingeengte Bedeutung gegeben, dass es sich auf uns verheerend auswirken muss, sollte es praktisch angewandt werden. Allgemein kann man sagen, dass da, wo der Geist des extremen Nationalismus herrscht, die Menschen von Kindheit an lernen, „den Feind“ zu hassen. Deshalb schrieb Tagore 1917, lange vor der Unabhängigkeit des Landes und lange vor seiner Spaltung: „Der Nationalismus ist eine große Gefahr. Genau das ist es, was seit Jahren den Grund für Indiens Probleme bildet.“ (Tagore, 1992: 83). Tagore sieht im Nationalismus den Trieb zur Selbstverherrlichung, Völker, ausgestattet mit dem ganzen Dekor von Macht und Wohlstand, Flaggen und Hymnen und patriotischer Prahlerei, Nationen sozusagen im Ringkampf, und nicht den Drang, auf die Stimme der Wahrheit und Güte zu hören. Wie er den indischen Nationalismus sieht, lässt sich aus folgender Erklärung erkennen: „Selbst wenn man mich als Kind lehrte, dass die Vergötterung der Nation besser sei als die Ehrfurcht vor Gott und den Menschen, so glaube ich doch, dass ich aus dieser Lehre herausgewachsen bin; ich bin überzeugt, dass meine Landsleute erst dann zu wahren Indern werden, wenn sie sich gegen eine Erziehung wehren, die sie lehrt, dass ein Land höher steht als die Ideale der Menschlichkeit.“ (1992: 84).

Ähnlich sieht es auch Earl Stanley Jones, Visionär und Vertrauter Mahatma Gandhis: „Eine der größten Gefahren für den Weltfrieden ist der Aufstieg des modernen Nationalismus. Er hat sich dieses herrlichen Gefühls namens Patriotismus bemächtigt und in den tödlichsten Feind verwandelt, den die moderne

Welt kennt. Er veranlasst Menschen dort zu sündigen, wo sie es sonst nicht tun würden.“

Menschen einer Nation haben üblicherweise keinen Grund, die Angehörigen einer anderen zu hassen. Engstirniger und ausgrenzender Nationalismus jedoch ergreift ganze Gemeinschaften, unterwirft sie der Propaganda, flößt ihnen Angst ein, schürt Hass, gibt ihnen Bajonette und hetzt sie aufeinander.

In diesem Zusammenhang müssen wir fragen: Was bedeutet Nationalismus für die Armen, Unterdrückten und Ausgegrenzten? Können sie in der indischen Nationalstaatlichkeit ein Gefühl des gemeinsamen Menschseins empfinden? Oder ist Nationalismus der Luxus der Reichen und Mächtigen? Als wirkliche Patrioten müssen wir uns um Menschenwürde und die Integration aller Inder sorgen. Im Kontext der Hindutva-Ideologie und des ausgrenzenden und engstirnigen Hindu-Nationalismus müssen wir den Nationalismus so definieren, dass die Armen und Niedergedrückten die ihnen zustehende Aufmerksamkeit und Sorge erfahren. Als betroffene Bürger müssen wir fragen, was Nationalismus für die Armen, die Dalits, die Stammesangehörigen und andere schwächere Teile der Bevölkerung bedeutet. In den Träumen und Bestrebungen dieser marginalisierten Gruppen lebt die Hoffnung, dass eine Nation der Gerechtigkeit entsteht – menschlich und allumfassend.

2. Die Rolle der Kirche beim Aufbau der Zivilgesellschaft

Ein solcher humanistischer Nationalismus ist nicht von der Kirche allein anzustreben, sondern nur in Zusammenarbeit mit den sich bildenden humanistischen Volksbewegungen. Breite Unterstützung für die Sache der unterdrückten Gruppen und Identitäten liegt in einem vollständigeren und umfassenderen Verständnis von Nation. Laienchristen müssen wir ermutigen, sich für Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, Geschwisterlichkeit und Umwelt zu engagieren. Christen müssen in der Zivilgesellschaft aktiv sein. Eine gesunde Zivilgesellschaft, die gekennzeichnet ist durch aktiven Pluralismus, sichert auch einen echten und humanistischen Nationalismus. Christliche Intellektuelle sollten mit säkularen humanistischen Intellektuellen zusammenarbeiten, um die Geschichte und die kulturellen Traditionen von Stammesangehörigen, Dalits und anderen marginalisierten Gruppen zu erschließen. Das wäre eine konstruktive Möglichkeit, einen holistischen und integralen Ansatz für den indischen Nationalismus zu fördern.

Die Kirche in Indien befindet sich in einer komplexen Situation. Was die Kirche in Indien auf die Tagesordnung setzen muss, ist die Frage, wie das Christentum mit den sozialen, politischen und kulturellen Prozessen der indischen Gesellschaft interagieren kann. Wir sind der Meinung, dass sich die Kirche

vor allem der historischen Prozesse bewusst sein muss, die mit der Geburt der indischen Nation einhergingen. Sie sollte das Wie und Warum der aktuellen Einflüsse und Wirkungen in der soziopolitischen Arena der indischen Politik verstehen wollen. Weiterhin sollte sich die Kirche, inspiriert vom informellen Dialog während des Befreiungskampfes zur Schaffung der indischen Nation, selbst am Dialog über soziopolitische Fragen der Gegenwart beteiligen. Wir schlagen außerdem vor, dass die Kirche engagierte Christen ermutigen sollte, sich aktiv an der Gestaltung und Förderung eines umfassenden humanistischen Nationalismus zu beteiligen. Laienchristen sollten gebeten werden, sich den Volksbewegungen zum Aufbau einer gerechten und menschlichen Gesellschaft in Indien anzuschließen.

3. Praktische Vorschläge

Ethnisch-religiöse Harmonie, Säkularismus und die Herausbildung einer Nation erfordert von uns:

1. die Begriffe Kommunalismus und Nationalismus zu verstehen,
2. eine angemessene Sicht zum Verständnis von Kommunalismus, Säkularismus und Nationalismus zu entwickeln,
3. Wissen über die sozialen, politischen, ökonomischen, religiösen und kulturellen Perspektiven des Kommunalismus, Säkularismus und Nationalismus zu erwerben,
4. Fälle kommunalistischer Gewalt und die Anstrengungen von Nichtregierungsorganisationen um Harmonie zwischen Ethnien und Religionen zu dokumentieren,
5. den Ernst der von einer auf Religion aufbauenden spalterischen Politik ausgehenden Gefahr zu erkennen,
6. an Aktionen und Workshops zur Beförderung der Harmonie teilzunehmen,
7. sich in die Arbeit für ethnische und religiöse Harmonie einzubringen,
8. zu lernen, mit dem Netzwerk von Nichtregierungsorganisationen zusammenzuarbeiten,
9. die in Indien verfügbaren juristischen und verfassungsmäßigen Mittel zur Überwindung und zum Ausgleich von ethnisch-religiös motivierter Gewalt im Indien der Gegenwart zu kennen,
10. sich in den Menschenrechtsbewegungen zu engagieren,
11. Verbindungen zwischen verschiedenen Gemeinschaften zu knüpfen,
12. nationale Feste mit allen religiösen Gruppen zu feiern und bestimmte interkonfessionelle Feste zu unterstützen,

13. sich aktiv für Fragen der Zivilgesellschaft und Aktivitäten zur Schaffung einer Nation zu interessieren und gute, auf Respekt begründete Beziehungen mit den staatlichen Stellen zu unterhalten,
14. über Fragen ethnisch-religiöser Harmonie und der Schaffung einer Nation zu schreiben, um falsche Vorstellungen und Irrglauben über Minderheiten zu beseitigen,
15. aktiv in der Presse, insbesondere der regionalen, präsent zu sein,
16. die Tragödien zu analysieren und angemessene Strategien zur Verhinderung weiterer ethnisch-religiöser Auseinandersetzungen zu entwickeln.

V. Internationale Aspekte

Das Problem des Kommunalismus in Indien hat aber auch einen internationalen Aspekt. Als Indien am 15. August 1947 unabhängig wurde, war die Frage des muslimisch dominierten Kaschmirs nicht geklärt worden. Sowohl Indien als auch Pakistan beanspruchten Kaschmir für sich. Die Muslime, die Kaschmir von Indien loslösen wollen, greifen zur Erreichung ihres Zieles zu Gewalt. Pakistan soll zu diesem Zweck Terroristen nach Indien entsandt haben. Die Kaschmir-Frage führt also auch zu einer Reihe von Konflikten zwischen Hindus und Muslimen in Indien. Hinzu kommt die internationale Solidarität unter den Muslimen, um ihren leidenden Glaubensbrüdern in anderen Ländern, wie z.B. Palästina, Irak, Afghanistan und Kaschmir, zu helfen. Auch dies gibt dem indischen Kommunalismus neue Nahrung und führt zu Sprengstoffanschlägen und terroristischen Attacken. In einem solchen Kontext müssen die Muslime Indiens ein verfassungsmäßiges Mittel finden, um ihre legitimen Rechte zu verteidigen.

Einige radikale internationale evangelikale Sekten sind in ihrer Missionsarbeit in Indien sehr aggressiv. Es wird angenommen, dass diese Gruppen von internationalen Geldgebern in ihren evangelikalen Aktivitäten großzügig unterstützt werden. Das schürt Angst und Sorge unter den Hindu-Nationalisten. Auch das ist ein Grund für die Gewalt gegen indische Christen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Hindu-Nationalisten einfach Selbstjustiz betreiben können. Alle Bürger des Landes haben das in der indischen Verfassung niedergelegte Recht zu befolgen. Wenn eine Gruppe dies nicht tut, dann sollte sie juristisch zur Verantwortung gezogen werden. Niemand hat das Recht, das Gesetz selbst in die Hand zu nehmen.

VI. Schlusswort

„Auge um Auge führt nur dazu, dass die ganze Welt erblindet“, sagte Gandhi, der Vater unserer Nation. Gewalt provoziert weitere Gewalt. Indien braucht eine zivilisierte und rationale Reaktion, die allen Gerechtigkeit und Fairness sichert. Deshalb meinte Dr. Ambedkar beim Blick in die Zukunft: „Indien ist im Entstehen“ – als Reaktion auf Hindutva-Fanatiker, die den Glanz Indiens im längst vergangenen vedischen Zeitalter verorteten. All unseren Bürgern umfassende Menschlichkeit zuteil werden zu lassen, ist die Aufgabe der Nation. Die indische Verfassung ist für alle Inder bindend. Sie wurde nach langen Diskussionen unter Berücksichtigung des Charakters der indischen Gesellschaft erarbeitet. Wir sollten daran denken, dass die säkulare Verfassung der Republik Indien das Ergebnis gegensätzlicher Ansichten zur säkularen Form eines modernen Staates und den verschiedenen religiösen Zugriffen auf die indische Identität ist: Sie berücksichtigt widerstreitende Visionen von Indiens Zukunft, enthusiastische Unterstützung für die Förderung der Sprache Hindi und die sorgenvolle Zurückhaltung der nicht Hindi sprechenden Mehrheit, die Forderungen nach einer zentralisierten Regierung und politischen Programmen, die örtlichen Bedürfnissen und Erwartungen folgen.

Nachdem Indien 60 Jahre lang treu das Verfassungsgebot der Achtung der Prinzipien des Pluralismus und Säkularismus erfüllt hat, steht das Land nun vor der Herausforderung, den verfassungsfeindlichen Versuch der Neudefinition Indiens als rein monokulturelle Hindu-Nation in die Schranken zu weisen. Die stetig wachsende Orientierung unserer politischen Kultur und unseres nationalen Selbstverständnisses auf Hindu-Prinzipien und die damit einhergehende Marginalisierung anderer Gruppen hat Disharmonie und Unzufriedenheit zwischen den ethnischen und religiösen Gruppen Indiens gesät und Gewalt gegen Christen, Muslime und andere provoziert. Wir müssen aus der Geschichte lernen, um jetzt, zu Beginn des neuen Jahrtausends, den Dialog zu fördern und voranzubringen. Meine Hoffnung ruht darin, dass die Kenntnis der Vergangenheit uns heute helfen wird, den richtigen Weg für unsere Suche nach einem Konzept der indischen Identität zu finden, die so umfassend ist, dass alle kulturellen Gruppen darin ihre Heimat finden. Solche Überlegungen sind im Kontext der Globalisierung und des derzeitigen Aufflommens ethnischer und religiöser Unruhen weltweit umso dringlicher und wichtiger. Auch wir hier in Indien müssen einen Weg finden, um uns den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen.

Keine religiöse, kulturelle oder sprachliche Gemeinschaft kann Indien für sich allein beanspruchen. Wenn Frieden und Harmonie herrschen sollen, muss

der Staat stark und entschlossen handeln, wenn das Recht gebrochen wird. Die Christen müssen sich in der indischen Politik mit den demokratischen Kräften und Volksbewegungen verbünden, um ihre Rechte zu schützen. Die Kirche Indiens muss eine starke legale Keimzelle bilden, um sich gegen das an ihr verübte Unrecht zu wehren. Für einen umfassenden Frieden im Lande muss Indien die Kaschmir-Frage baldigst lösen, indem ein Dialog mit allen betroffenen Seiten geführt wird. Der indische Staat muss in internationalen Organisationen aktiv an der Lösung der Palästina-Frage mitarbeiten.

Fußnoten

- 1 Dies berichteten mir Bürger aus Kandhamal, als ich sie im Oktober 2008 interviewte. Sie baten mich auch, ihre Namen nicht anzugeben.
- 2 Siehe die Berichte von AIFOFR, 1999: „Then They Came for the Christians – A Report to the Nation“ [Dann holten sie die Christen – Bericht an die Nation]; „Report of the United Christians’ Forum for Human Rights“ [Bericht des Menschenrechtsforums Vereinigter Christen], 1999; Kamal Mitra, National Alliance of Women [Nationaler Frauenverband], 1999: „Violence in Gujarat – Hindu Jago Christi Bhago“ [Gewalt in Gujarat – Hindus erwacht, Christen packt ein].
- 3 Interview mit Pater Bernard Digal am 22. September 2008 im Heilig-Geist-Krankenhaus, Andheri (East), Mumbai. Der Bericht wurde im Dialog-Bulletin „Sammelan“ der Erzdiözese Bombay, Ausgabe Juli-September 2008, Bd. V, Nr. 3 iii veröffentlicht.
- 4 Interview mit Deccan Ashish Kumar Parichha am 22. September 2008 im Heilig-Geist-Krankenhaus, Andheri (East), Mumbai. Der Bericht wurde im Dialog-Bulletin „Sammelan“ der Erzdiözese Bombay, Ausgabe Juli-September, Bd. V, Nr. 3 veröffentlicht.
- 5 „Mehr als 100.000 beteiligt am Blutbad von Kandhamal: Polizei von Orissa erklärt, Verfolgung aller Schuldigen wird langwierig; 200 Kernkräfte wären zu bestrafen.“ („Times of India“, Ausgabe für Mumbai, 29. Dezember 2008, S. 13)
- 6 In einem Interview des Priesters mit UCA News am 10. September 2008.

Bibliografie

AMBEDKAR, B. R. (1945) **Annihilation of Caste** [Beseitigung der Kasten] Bangalore: Dalit Sahitja Academy

AMBEDKAR, B. R. (1945a) **What Congress and Gandhi have done to the Intouchables** [Was der Kongress und Gandhi den Unberührbaren angetan haben] Bombay: Thacker and Co.

ANDERSON, W. K. und S. D. DAMLE (1987) **The Brotherhood in Saffron. The Rastriya Swyamsevak Sangh and Hindu Revivalism** [Bruderschaft in Safrangelb. Rastriya Swyamsevak und die Neubelebung des Hinduismus] New Delhi: Vistaar Publications

CHATTERJEE, P. (1986) **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse** [Nationalistisches Denken und die koloniale Welt – ein derivativer Diskurs] New Delhi: Oxford University Press

CHEENATH, Raphael SVD (2008) **Challenges of Communalism. Our Experiences in Orissa and Strategies for the Future** [Herausforderungen des Kommunalismus – unsere Erfahrungen in Orissa und Strategien für die Zukunft] Bhubaneswar: Archbishop's House

DAMLE, Y. B. und Jacob AIKARA (1982) **Caste, Religion and Politics in India** [Kaste, Religion und Politik in Indien] New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.

DAS, Bhagwan und James MASSEY (1995) **Dalit Solidarity** [Solidarität der Dalits] New Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK) [Indische Gesellschaft zur Förderung christlichen Wissens]

DAYANANDA, Swami (1981) **The Light of Truth** [Das Licht der Wahrheit] Allahabad (übersetzt und mit einem Vorwort von Ganga Prasad Upadhyaya)

DESHPANDE, V. G. (1949) **Why Hindu Rashtra?** [Warum Hindu Rashtra?] New Delhi: All India Hindu Mahasabha

DEVANANDAN, P. D. (1960) **The Dravida Kazagham: A Revolt against Brahmanism** [Dravida Kazagham – eine Revolte gegen den Brahmanismus] Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society [Christliches Institut für das Studium von Religion und Gesellschaft]

The Examiner (2000) **Update: Attacks on Christians** [Aktueller Bericht: Angriffe auf Christen], 16. September, S. 6-7

GANDHI, G. K. (1949) **Communal Unity** [Ethnisch-religiöse Einheit] Ahmedabad: Navjivan

GELLNER, E. (1994) **Encounters with Nationalism** [Begegnungen mit dem Nationalismus] Oxford: Blackwell

GHOSE, Sri Aurobindo (1965) **On Nationalism** [Über den Nationalismus] Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram

GOLWALKAR, M. S. (1947) **We or our Nationhood Defined** [Wir oder die Nationalstaatlichkeit – eine Definition] (4. Auflage) Nagpur: Bharat Prakashan

GORE, M. S. (1993) **The Social Context of an Ideology. Ambedkar's Political and Social Thought** [Der soziale Kontext einer Ideologie: Ambedkars politisches und soziales Denken] New Delhi: Sage Publications

GRIFFITHS, Percival (1952) **The British Impact on India** [Der britische Einfluss in Indien] London: McDonald and Company

HAQ, Jalaul (1992) **Nation and Nation-Worship in India** [Die Nation und ihre Anbetung in Indien] New Delhi: Genuine Publication

HARDGRAVE Jr., Robert L. (1965) **The Dravidian Movement** [Die dravidische Bewegung] Bombay: Popular Prakashan

HARRISON, Selig (1960) **India: The Most Dangerous Decades** [Indien – die gefährlichsten Jahrzehnte] Princeton: Princeton University Press

HASTINGS, A. (1997) **The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationhood** [Schaffung der Nationalstaatlichkeit – Ethnizität, Religion und Nationalstaatlichkeit] Cambridge: Cambridge University Press

HEEHS, P. (1998) **Nationalism, Terrorism, Communalism. Essays in Modern Indian History** [Nationalismus, Terrorismus, Kommunalismus – Essays zur indischen Zeitgeschichte] New Delhi: Oxford University Press

HEIMSATH, Charles H. (1964) **Indian Nationalism and Hindu Social Reform** [Indiens Nationalismus und die Sozialreform der Hindus] Princeton: Princeton University Press

JEFFRELOT, C. (1996) **Hindu Nationalist Movement in India** [*Die hindunationalistische Bewegung Indiens*] New York: Columbia University Press

JORDENS, J. T.F. (1978) **Dayananda Saraswati: His Life and Ideas** [*Dayananda Saraswati – sein Leben und Denken*] New Delhi: Oxford University Press

JORDENS, J. T. F. (1997) **Reconversion to Hinduism, the Shuddhi of the Arya Samaj** [*Rückbekehrung zum Hinduismus; die Shuddhi von Arya Samaj*] In: G. A. Oddie (Hrsg.): *Religion in South Asia [Religion in Südasien]* New Delhi: Manohar, S. 145-161

JUERGENSMEYER, M. (1994) **Religious Nationalism Confronts Secular State** [*Religiöser Nationalismus fordert den säkularen Staat heraus*] New Delhi: Oxford University Press

KEER, Dhanajay (1964) **Mahatma Jotirao Phuley. Father of Indian Social Revolution** [*Mahatma Jotirao Phuley – Vater der Sozialrevolution Indiens*] Bombay: Popular Prakashan

KLOSTERMAIER, K. K. (1989) **A Survey of Hinduism** [*Hinduismus im Überblick*] New York: State University of New York Press

KOENRAAD, Elst (2001) **Decolonizing the Hindu Mind: Ideological Development of Hindu Revivalism** [*Dekolonisierung des Hindu-Denkens – ideologische Entwicklung der Wiederbelebung des Hinduismus*] New Delhi: Rupa & Co.

KOHN, H. (1956) **Nationalism** [*Nationalismus*] In: *International Encyclopedia of Social Sciences [Internationale Enzyklopädie der Sozialwissenschaften]* The Macmillan Co. & The Free Press, Bd.II, S. 63-69

KOTHARI, Rajni (1988) **Integration and Exclusion in Indian Politics** [*Integration und Exklusion in der indischen Politik*] In: *Economic and Political Weekly*, 22. Oktober, S. 2223-2229

LAMBERT, Richard D. (1959) **Hindu Communal Groups in Indian Politics** [*Hindukommunistische Gruppen in der indischen Politik*] In: Richard L. PARK und Irene TINKER (Hrsg.): *Leadership and Political Institutions in India [Führerschaft und politische Institutionen in Indien]* Princeton: Princeton University Press

MALIK, K. Y. und V. B. SINGH (1995) **Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya Janata Party** [*Hindu-Nationalisten in Indien – der Aufstieg der Bharatiya Janata Party*] New Delhi: Vistaar Publications

MICHAEL, S. M. (1986) **Politicization of Ganapati Festival** [*Die Politisierung des Ganapati-Festes*] In: *Social Compass* XXXIII/2-3, S. 185-197

MICHAEL, S. M. (1999) **Dalits in Modern India: Vision and Values** [*Dalits im Indien der Gegenwart – Vision und Werte*] New Delhi: Vistaar Publications

NAICKER, Ramaswamy E. V. (1959) **The Ramayana: A True Reading** [*Ramayana – richtig gelesen*] Madras: Rationalist Publications

NEW INDIAN EXPRESS **Kandhamal Statistics** [*Kandhamal in der Statistik*], 9. Juli 2008

MAJUMDAR, R. C. (1965) **The History and Culture of the Indian People. British Paramountcy and Indian Renaissance II** [*Geschichte und Kultur der Völker Indiens. Britische Überlegenheit und indische Renaissance II*] Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan

OOMMEN, T. K. (1997) **Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities** [*Staatsbürgerschaft, Nationalität und Ethnizität – Versöhnung widersprüchlicher Identitäten*] Cambridge: Polity Press

OOMMEN, T. K. (2001) **Understanding Indian Society: The Relevance of Perspective from Below** [*Die indische Gesellschaft verstehen – die Bedeutung des Blickes von unten*] Occasional Paper Series [*Schriftenreihe*]: 4 Pune: Department of Sociology

OMVEDT, Gail (1994) **Dalit and Democratic Revolution** [*Dalits und die demokratische Revolution*] New Delhi: Sage Publications

PANNAIKAR, K. N. (1995) **Culture, Ideology and Hegemony. Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India** [*Kultur, Ideologie und Hegemonie – Intellektuelle und das soziale Bewusstsein*] New Delhi: Tulika

PARVATE, T. V. (1959) **Gopal Krishna Gokhale** Ahmedabad: Navjivan Publishing House

RAJASEKHARIAH, A. M. (1971) **B. R. Ambedkar: The Politics of Emancipation** [*B. R. Ambedkar – die Politik der Emanzipation*] Bombay: Sindhu Publications

1999 **Report of the United Christians' Forums for Human Rights (UCFHR)** [*Bericht des Menschenrechtsforums Vereinigter Christen*]

SARDA, Harbilas (1975) **Hindu Superiority. An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations** [*Überlegenheit der Hindus – Versuch zur Bestimmung der Position der Hindu-Rasse innerhalb der Völker*] New Delhi

SEUNARINE, J. F. (1977) **Reconversion to Hinduism through Shuddhi** [*Shuddhi als Mittel der Rückbekehrung zum Hinduismus*] Madras: Christian Literature Society [Gesellschaft für christliche Literatur]

SINGH, Yogendra (1997) **Social Processes and Dimensions of Indian Nationalism** [*Soziale Prozesse und Dimensionen des indischen Nationalismus*] In: Ghanshyam Shah (Hrsg.): *Social Transformation in India* [*Soziale Umgestaltung in Indien*] Jaipur: Rawat Publications

SMITH, Donald Eugen (1963) **India as a Secular State** [*Indien als säkularer Staat*] London: Princeton University Press

SMITH, W. C. (1946) **Modern Islam in India** [*Moderner Islam in Indien*] London: Princeton University Press

SMITH, William Roy (1938) **Nationalism and Reform in India** [*Nationalismus und Reform in Indien*] London: Yale University Press

TAGORE, Rabindranath (1992) (1. Auflage 1917) **Nationalism** [*Nationalismus*] Kalkutta: Rupa and Co.

TAGORE, Rabindranath (1999) **Then They Came for the Christians – A Report to the Nation by AIFOFR** [*Und dann holten sie die Christen – Bericht von AIFOFR an die Nation*]

VARMA, V. P. (1967) **Modern Indian Political Thought** [*Indisches Denken in der Gegenwart*] Agra: Lakshmi Narain Agarwal

VARMA, V. P. (1999) **Violence in Gujarat – Hindu Jago Christi Bhago. A Report by Kamal Mitrar** [*Gewalt in Gujarat – Bericht von Kamal Mitrar*]

VIVEKANANDA, Swami (1957) **The Complete Works of Swami Vivekananda** [*Swami Vivekananda – Gesammelte Werke*] Kalkutta: Advaita Ashram

WOLPERT, Stanley A. (1962) **Tilak and Gokhale** [*Tilak und Gokhale*] Berkeley: Berkeley University Press

Violence against Christians in India – A response

Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace, and Justice

First published in:

Augustine Kanjamala SVD, S.M. Michael SVD: *Violence against Christians in India – A response*. Mumbai (Institute of Indian Culture (IIC)), 2009 We thank the authors for permission to print.

Christians of India are today in a state of deep shock and sorrow at the communal violence unleashed against them. India was torn apart by internal and external threats. Christians in India suffered a lot physically and psychologically from the violence of the Hindu nationalists, most specially in the linguistic States of Orissa, Karnataka, Gujarat, Madhya Pradesh and several other States. Violence against Christians in Orissa in 2008 has its immediate cause from the murder of a Hindu leader Swami Laxmanananda Saraswati. Though the Maoists claimed to have killed the Swami along with four others at Jalaspetta Ashram who belonged to a hardcore Hindu militant organization known as “**Vishwa Hindu Parisad**” (VHP – World Federation of Hindus) on 23rd August 2008, the Church was accused of masterminding the killing of the Swami. The “**Sangh Parivar**” i.e. Family Federation of Militant Hindu Organizations, not only went on to put false allegations on the Christian community, but carried out unprecedented and systematic attacks on Christians in Orissa lasting more than 45 days, in which a nun was raped, 81 people lost their lives, fifty thousand were rendered homeless, 147 churches burnt down and more than four thousand houses destroyed. Many priests, nuns and poor people had to spend weeks in the jungle, surviving on forest products.

The question is why all this? Who is behind this? What are the issues behind this violence? This short article tries to explore some of the possible reasons for the above.

Table of Contents

42 I Introduction

43 II Immediate Context of the Violence against Christians in Orissa

48 III Larger Issues behind Christian Violence in India

- 49 1. Conflicting Visions of Indian Nationalism
- 50 2. Cultural Controversies in the National Congress
- 52 3. Muslim Nationalism as a Response to Hindu Cultural Nationalism
- 52 4. Revivalist Response to Gandhi
- 54 5. The Hindutva Vision of Nationhood
- 55 6. An Alternative Cultural Vision of Indian Nationhood –
The Voice of the Oppressed
- 56 6.1 Periyar's (1879-1973) Self-Respect Movement
- 57 6.2 Ambedkar (1891-1956), a Revolutionary
- 59 7. The Constitution & the Contending Visions of Indian Identity
- 60 8. Subversion of the Constitutional Norms

62 IV Dialogue on True Patriotism and Nationalism Reconciliation, Peace and Justice

- 62 1. Clarification on True Patriotism
- 63 2. The Role of the Church in Building the Civil Society
- 64 3. A few Practical Suggestions

65 V International Angle

65 VI Conclusion

- 66 Footnotes
- 67 Bibliography

Violence against Christians in India – A response

Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace, and Justice

I Introduction

Christians of India are today in a state of deep shock and sorrow. Violence against Christians in Orissa in 2008 lasted more than 45 days. A nun was raped, 60 people lost their lives, fifty thousand were rendered homeless, 147 churches burnt down and more than four thousand houses destroyed. Many priests, nuns and poor people had to spend weeks in the jungle, surviving on forest products.

In the past, though there were stray incidences of attacks against Christians in one or the other parts of India, the present trend of violence has increased since about March 1998. According to the United Christian Forum for Human Rights (UCFHR), the number of registered cases of communal violence against Christians in the 32 years between 1964 and 1996 was 38. This rose to 27 in 1997 alone and 120 in 1998 (see Examiner, 2000: 8). Gujarat was the major theatre of this violence, where the Hindu nationalist organizations like **Vishwa Hindu Parisad** (VHP - World Federation of Hindus) and **Bajrang Dal** (Army of Lord Hanuman) had a field day going on to burn the Bible, chasing missionaries crying the slogan, “**Hindu jago, Christi bhagao**” (Awake Hindus, pack up Christians). In other parts of India nuns have been raped, priests executed, Bibles burnt, churches demolished, educational institutions destroyed and religious people harassed. Now, from 2007, the violence against Christians in India is concentrated in the State of Orissa.

Violence against Christians in Orissa in 2008 has its immediate cause in the murder of a Hindu leader Swami Laxmanananda Saraswati. Though the Maoists claimed to have killed the Swami along with four others at Jalaspetta Ashram who belonged to a hardcore Hindu militant organization “**Vishwa Hindu Parisad**” on 23rd August 2008, the Church was accused of masterminding the killing of the Swami. The “**Sangh Parivar**” i.e., Family Federation of Militant Hindu Organizations, not only went on to put false allegations on the Christian community, but earned out unprecedented and systematic attacks on Christians in Orissa.

In such a violent atmosphere, clear thinking becomes difficult. And yet, we need to ask: why all this? What are the issues behind this violence? This short paper tries to explore some of the above questions.

II Immediate Context of the Violence against Christians in Orissa

Many believe that the increased communal violence in Orissa is somehow related to the coming General Election in April-May 2009. The Hindu nationalist party BJP (Bharatiya Janata Party) is communalizing the Indian population by discrediting the ruling Congress coalition of its failure to rule India effectively. Christians have become a soft target for communal politics.

An analysis of the violence in Orissa would show that a series of attacks had already begun more than one year ago on December 23, 2007 when several Hindu militant organizations came and disrupted the Christmas preparations of the Christians at Kandhamal in the District of Orissa. It is important to understand that normally in a place where Christians are in small numbers, they dare not celebrate Christmas in public. Since Kandhamal had a relatively large number of Christians, they were celebrating it in public. This Christian presence in public irked the Hindu nationalists. They objected to public Christmas celebrations. The Christians continued to prepare for the celebration as they had done for years. Crowds numbering 500 to 2000 strong swinging lethal weapons shook the Church in Kandhamal to its very foundations. The attack continued from 24th to 27th December 2007 unabated. There was a black and sad Christmas in Orissa that year. In this violence at least three people were killed, nearly 40 churches and Christian institutions along with 700 houses burnt down and destroyed (Cheenath, 2008).

Most of the Christians in Orissa are from tribal or untouchable caste background. Their culture is very different from that of the upper caste Hindus. The Christians in Orissa are poor, landless and, in spite of their numerical strength, they are uninfluential politically. They are exploited by moneylenders and upper caste Hindus. The tribals and untouchables of both Hindus and Christians do not attach cultural or religious significance to “cow” as a sacred animal. They have been killing cows to celebrate their feast and festivals. The upper caste Hindus on the other hand consider “cow” as their sacred animal and want legislation against cow slaughter. This political move is an assertion of the superiority of the upper castes. On 8th June 2008, some of the untouchables of both Hindus and Christians killed a cow to have a feast in private and in secret. However, news reached the Swami. He used his political influence to hunt the men behind this cow slaughter but could not find them. This infuriated the Swami. Though untouchables of both Hindus and Christians were involved in the cow slaughter,

the Swami kept a grudge against Christians and accused them of masterminding the cow killing¹.

For the last several years, the Swami has led a “**Gharvapsi**” i.e. a reconversion programme against Christians. He alleged that the Christians in India have been forcefully converted from Hinduism to Christianity. Now he felt it is his mission to bring back the converted Christians to Hinduism. It has many political and cultural consequences for the people of India. While the Indian Constitution gives freedom of religion to all its citizens, the Hindu nationalists do not allow this freedom to be effective in contemporary India. There are too many obstacles placed for Christians to exercise their freedom. For example, if a Hindu untouchable converts himself to Christianity, he has to get at least one month prior permission from Police and Civic authorities for his conversion. The Christian priest must also inform the State authorities if he baptizes a Hindu. If he does not do so, he may be accused of converting a Hindu by force, allurement, or fraudulent means. If he is convicted of this crime, he would be imprisoned for five years and he has to pay a fine of Rs. 50,000 (US \$1,250). At the same time, if a Christian from untouchable background converts himself to Hinduism, such a prior permission is not required. Moreover, if a Hindu untouchable converts to Christianity, all affirmative benefits of the State are stopped for this Christian. All the same, if a Christian from untouchable background converts himself to Hinduism, he would receive all the affirmative benefits from the State. In spite of all this discrimination, Christians are very firm in their faith. One of the main reasons for their conversion to Christianity is for social dignity and for upward mobility. Upper caste Hindus fear that the conversion of lower castes to Christianity would reduce the number of Hindu population in India which has its own political consequences. The Swami, using his political and Hindu militant influence, intimidated the Christians to be converted to Hinduism. This reconversion movement of Swami had brought a lot of communal tension between religious communities in Orissa.

There is also an economic angle to the communal problem in Orissa. Several reports point out that there is an ethnic conflict between tribals and the untouchables of Khandhamal District of Orissa. They both speak the same dialect “**Kui**”. Some of the Hindu nationalists claim tribals to be Hindus, but the tribals have their own native religion and could avail all affirmative economic benefits of the government. Hindu untouchables also share the same privilege. However, if a person from Hindu untouchable background converts himself to Christianity he loses the above economic advantage. Of the 100,000 Christians in Kandhamal District of Orissa 60 per cent are converts from untouchable caste background, locally known as “Pana Christians”. This group claims that they

were originally tribals but were placed as untouchables by politically powerful upper caste Hindus to deny them government benefits. The Pana Christians have been demanding a tribal status so that they could avail the reservation benefits in government jobs. This is resented by the Kondha tribals. Kondhas are afraid that if Pana Christians are granted tribal status, they have to share the reservation benefits with Pana Christians. It is alleged that some of the Pana Christians disguised their Christian identity to avail the reservation benefits in government land allocation and other benefits. In Kandhamal, a large number of untouchables who converted to Christianity have reportedly obtained tribal certificate by claiming that they were Kui tribals since they spoke the dialect. The clamour for a tribal certificate had peaked as, under the existing laws, an untouchable person converting to Christianity is stripped of his “untouchable status”, whereas for tribals the tribal status is not affected and he/she continues to enjoy the perquisites of a tribal despite changing his religion. Knowing fully well of this ethnic conflict, the Swami started his Hindu centre at the heart of this troubled geography. He was converting the Kondha tribals and was engaged in the reconversion of Pana Christians to Hinduism. Since Pana Christians were resisting these attempts, there was tension in this region.

Through interviews with some of the persons who are keeping the track of the happenings in Kandhamal, we come to understand that some Christian leaders believe that the murder of Swami Laxmanananda Saraswati could be the handiwork of the insiders of the Swami’s VHP’s Ashram. The VHP leader Swami Laxmananda Saraswati was entrusted with the job of eliminating Christianity from Kandhamal, Orissa. But the Christian population of Kandhamal was not showing any decline. Contrary to the expectation of the Vishwa Hindu Parishad, Pana (Dalit) Christians had increased to 76,654, i.e. about 69 per cent of the total Panas of the Kandhamal District. The Christian population of the Kondha tribals also increased to 41,345, which is 12 per cent of the total Kondha tribals of this region (New Indian Express, 7-9-08). Through the Hinduization process of the Kondha tribals, the rift between Kondha Christians and Kondha Hindus increased. The Hinduized Kondha began to call the Christian Kondhas Pana Christians. This would mean that the Kondha tribal Christians should not be given reservation benefits. This economic, political, cultural and religious conflict has been well made use of by the Hindu organizations led by VHP. In spite of their efforts to eliminate Christianity from the region, Christianity was showing vitality and no decrease. Hence, some of the Hindu over-zealous enthusiasts devised a plan to sacrifice the 82 year old Swami to create a communal hatred against Christians to achieve their ultimate goal of eliminating Christianity in the region. In the interview, several arguments were put forward to explain the above proposition.

All the same, this angle of the murder of the Swami requires a deep study and detailed investigation.

Orissa is one of the poorest States in India. Due to utter poverty and the inability of the State to give justice to the poor masses, a large number of poor people have joined the radical communist movement of the Maoists. They take home-made weapons to challenge the State and they exert a lot of influence in certain pockets of Orissa. This Maoist organization took responsibility for the murder of the Swami on 23rd August 2008. The Maoist left a written note at the site of the murder stating that this is revenge against the Swami, who was terrorizing the poor untouchables of Orissa with his reconversion movements.

Animosity against the Christians in Orissa is not new. It is one of the few States in the Indian Union where anti-conversion laws *still* exist even though so far, in the whole of India, no case of unlawful conversion has ever been proven. In spite of that, in the name of forceful conversions, violence has been perpetuated even to the extent of killing Graham Staines and Fr. Arul Das who was engaged in the upliftment of the tribals. Dara Singh, a Hindu nationalist, burned Graham Staines, a missionary working with leprosy patients, and his two young sons alive as they slept in their jeep.

Though the present violence started in Orissa, it did not confine itself to that State, spreading to other parts of the country in several States. Similar persecution took place during the years 1998 and 1999 in the States of Gujarat, Orissa and Madhya Pradesh. Fact-finding teams sent to these States by several independent human rights groups, the national commission for minorities and political parties, have found the Hindu national organizations like the **Bajrang Dal** and the **Vishwa Hindu Parishad** are behind the violence.²

All studies point out that there is a long-term strategy, and there seems to be a systematic planning and mobilization behind this violence. This is more shocking, especially since Christians are in constant dialogue with Hindus and other faiths to build understanding, peace and harmony among religions and ethnic communities of India. Further, it is surprising, because the many social services in terms of education, hospitals, orphanages and employment cells are benefiting large masses of the middle and lower classes of society.

All the same, it is a fact which requires a response. There have been diplomatic efforts by Christian leaders for an impartial inquiry into this violence. Christian leaders, especially laity, has been organizing mass rallies, inter-community prayers for peace, writing small articles in newspapers and commenting on the realities of the violence in different public forums. Efforts have been made to network with well-meaning social groups of all religions. While the Central and State governments have been mere spectators of the events for a long time, the

intervention of the Indian judiciary and international pressure has meant that the governments have begun to take steps to normalize the situation. In this context, the response of the Central Government at the 14th National Integration Council convened on October 13, 2008 in New Delhi is a welcome step. Here, the Prime Minister Dr. Manmohan Singh observed that in the recent attacks against Christians an atmosphere of hatred and violence is being artificially generated. Hopefully, these efforts will yield short term results.

“The attack on Christians in Orissa was an attack against the sacredness and dignity of human life. The world must know this,” said Fr. Bernard Digal, the treasurer of the Archdiocese of Cuttack-Bhubaneswar who succumbed to his death due to this violence. Before his death, while he was in the intensive care unit of the Holy Spirit Hospital in Mumbai, he added, “In some countries even animals have rights and laws. In Kandhamal we were treated worse than animals. Every possible indignity, obscenity and torture was meted out against helpless Christians. Men, women, children; everyone was targets of brutal atrocities.”³⁺⁴

The Orissa Police reported that over 100,000 people are involved in Kandhamal carnage.⁵

While the violence has reduced for the time being, still a large number of people are living in camps for the fear of their lives. Many Christians have lost their homes in the looting that took place during the violence. A few Christians who ventured to return to their homes had their heads shaven and were forcefully converted to Hinduism by a ceremony in which they had to drink cow urine to purify themselves from their Christian ancestry. Some of the Christians have left the State to other regions of India to find a living.

The Church wants to dialogue with all religions, cultures and peoples. But this dialogue is possible only when people are ready to sit across the table with all their grievances and expectations. Indulging in violence by taking law into their own hands will be counterproductive for the development of the country. We urge the Hindu nationalist forces to lay down their arms and come to the table for a dialogue. We promise you to be open and fair. We request the same from you.

In the dialogue we need to address the larger questions of Indian identity and the issue of religious conversion. We need to be fair and just in our search. Without justice and fairness we cannot establish peace and reconciliation. Conversion is after all a religious issue, not an essentially political one. It is therefore proper to dialogue this question between religious heads. The nature of this dialogue will then be very different from the dialogue with political forces.

III Larger Issues behind Christian Violence in India

The present communal violence against Christians by Hindu nationalists and bomb blasts and other terrorist attacks by Hindu and Islamic radicals is rooted in the larger question of the cultural identity of the Indian nation.

Although often portrayed as a static civilization, resisting change, India has, in fact, been amazingly fluid and dynamic: the borders of her civilization have spread far beyond the boundaries marked on today's maps. India has experienced a flux of migrations and movements of peoples from prehistory to the present. Many of the greatest developments in the story of India have been shaped by dialogue with other civilizations, which began back in the most ancient food gathering and hunting tribes and in the Harappan age, when Indian ships traded with the Gulf and the later migrants. The tidal waves of Indian history have produced great native dynasties, but also great foreign rulers, and receptivity to outside ideas has always been part of the Indian experience. Dravidians, Aryans, Greeks, Turks, Afghans, Mongols, Mughals, Portuguese, Dutch, French, British and others have played their part, bringing new languages, cultures, foods and ideas to the deep matrix of Indian identity. These waves of people, cultures and religions all make India what it is today. The tides of her history have been a constant interaction and dialogue between these cultures (Wood, 2008: 115 & 137). Thus, India is a multi-cultural, multi-racial and multi-religious country. Hindu nationalists question this reality and proclaim that India is a Hindu nation and it belongs only to them. The Christians and Muslims are considered foreigners within their own country. One of the previous Deputy Prime Ministers Mr. Devi Lai asked the Christians to go back to Rome, the home of Christians.

This idea of India belonging exclusively to Hindus comes from a 19th century upper caste Brahmin movement started by Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) during the British colonial rule. The background for this movement is the rise of nationalism in India.

Let us elaborate on this.

1. Conflicting Visions of Indian Nationalism

The story of modern Indian nationhood could be summarized in the following terms. In India, modern nationalism emerged in the context of colonialism. It can be traced to the political and administrative unification followed by the economic unification by the British. Politically speaking, there was no India

at the beginning of the 19th century. The introduction of English education, European science and philosophy, as well as the pride in India as a nation and her past culture, emerged at this historical turning point.

In its early manifestation, the struggle for nationalism, anti-colonial consciousness and the need for independence were not in the realm of politics but in the realm of ideology and culture (Pannikar, 1995:57). The first expression of this consciousness was in the form of social and religious reform movements. The important question then was: what is the cultural foundation of Indian society and how are we to reconstruct it as a modern nation on a par with other modern nation states?

Two strands of thought emerged from upper caste Hindus: one led to an attempt at reconstructing Indian society on the basis of Western ideas originating in the age of Enlightenment and Liberalism, and the other wanted the reconstruction to take place on the basis of ancient Hindu traditions. These two visions of India developed their own ideology, leadership and organization in the course of the freedom struggle in India. A third vision was voiced by oppressed and marginalized people of India. These three visions of modern India shaped the course of dialogue in India at the birth of the Indian nation and the framing of her Constitution. They are also influential in the current political debates today (Michael 2003).

Broadly, three visions emerged. While the first vision initiated by Rammohan Roy (1772-1833) wanted an Indian society ultimately renovated by centuries of exposure to Western science and Christian morality, the second vision of Swami Dayananda Saraswati urged a regeneration of Hindus through a purified "Vedic faith". This view simply equated Indian culture with Hinduism. He started a Hindu movement in 1875 known as "**Arya Samaj**" (Aryan Society). This movement was a response against an inclusive and pluralistic India. Vedic Aryans are described as a primordial and elect people, the originators of human civilization. They could have conquered the whole world, if not for Mahabharata war (conflict between two Aryan clans). Moreover, Muslims and Christians have contaminated their Aryan heritage. Now the national renaissance implied precisely, for Dayananda, a coming back to the Hindu Golden Age and conquering the world with their Aryan heritage. For this, Dayananda gave a twofold agenda to his movement: reconversion of Christians and Muslims back to Hinduism, and building unity among all Hindus. Cow protection became the symbol of this Hindu unity. These views of Dayananda are the foundation of all later Hindu militant organizations. The third vision of modern India came from Jyotirao Phule (1826-1890). He belonged to a non-Brahmin low caste. He felt Hinduism is an oppressive religion. Untouchability and caste discrimination are rooted in

Hinduism. Phule proclaimed the dawn of a new age for low castes. He wanted modern India to be built on the basis of equality, justice and reason. He argued that unless Hindu scriptures, which are the foundation of discrimination, are destroyed, we cannot build a just society in modern India (For the above ideas, see Jordens, 1978; Damle and Jacob, 1982; Keer, 1964).

2. Cultural Controversies in the National Congress

A second stage in the development of a modern Indian nationalism emerged in 1885 with the foundation of the National Congress by Allan Octavian Hume. The Indian National Congress tried to define a new India in terms of borrowed ideas from the European political experience and Western social ethics. Most of the leaders of the Congress understood the need for a truly all-India nationalism which would rise above regional and communal loyalties (see Smith 1963:88).

By the end of the nineteenth century there was a mighty struggle for control of the Congress. Two factions, the moderates and the extremists, held radically different views as to the proper ends and means of the nationalist movement. While the moderates in the National Congress such as Dadabhai Naoroji, Madhava Govinda Ranade and Gopal Krishna Gokhale promoted reforms in Hindu culture, extremists glorified Hindu culture and opposed any kind of reform to it. While liberals envisioned a modernization of India through the adoption of the Western parameters of justice, order, rationality and the secular state, Tilak glorified the Vedic civilization (Parvate 1959:463). According to him, Vedic religion was the religion of the Aryans from a very early time. During Vedic times, India was a self-contained country. It was a united and great nation (Varma, 1967:197). He became the proponent of the Hindutva ideology of his time.

Tilak's overall consideration was the promotion of solidarity among the Hindus, and so he emphasized the superiority of their religion, encouraged revivalism, politicized the Ganapati festival in 1893 and converted Shivaji into a cult figure in 1895, thus serving both religious and political objectives (Michael 1986: 185-197). Tilak effectively invoked the spirit of resurgent Hinduism to support the nationalist cause, but at the inevitable cost of alienating the Muslims.

The leaders of the Hindu nationalist movement in favour of a revival of Hindu culture openly acknowledged their identification of nationalism with Hinduism. Tilak at one time put the matter this way: "The common factor in Indian society is the feeling of **hindutva** (devotion to Hinduism)" (see Wolpert, 1962:210). The style of the revivalists was more aggressive and tended to reflect a **kshatriya** (warrior) worldview. The partition of Bengal in 1905 created a Muslim-majority area, widened the breach between the Hindu and Muslim communities, and gave further stimulus to extremist activities.

The religious symbols that Tilak used so effectively in Maharashtra had no appeal in Bengal, but others of even greater potency were at hand. The land of Bengal, and by extension all of India, became identified with the female aspect of the Hindu godhead, and the result was the concept of a divine Motherland. Bankim Chandra Chatterjee's (1838-1894) poem *Bande Mataram* ("Hail to the Mother") soon became the Congress nationalist song popular throughout India. The country was the Mother, but not a defenceless female: "Thou art Durga (the Mother Goddess), Lady and Queen, with hands that strike and swords of sheen" (Smith 1963:90). According to Majumdar, Bankim's nationalism was Hindu rather than Indian. In his novel he converted "patriotism into a religion and religion into patriotism" (Majumdar, 1965:479).

Some of the most passionate statements of the extremist creed came from Aurobindo Ghose who wrote in 1907: "Liberty is the fruit we seek from the sacrifice, and the Motherland the goddess to whom we offer it." "Nationalism is not a mere political programme; nationalism is a religion that has come from God" he declared (Ghose 1965: 135).

The cult of Durga or Kali, with its Tantric ritual and animal sacrifices, quickly became associated with revolutionary terrorism in Bengal. A pamphlet printed secretly called upon the sons of India to rise up, arm themselves with bombs, and invoke Mother Kali: "What does the Mother want? A coconut? No! A fowl or a sheep or a buffalo? No! The Mother is thirsting after the blood of Feringhis (foreigners) who have bled her profusely" (Quoted in Griffiths 1952: 296; also in Smith 1963:91).

The marriage of politics and religion was consummated in the formation of the Hindu Mahasabha in 1915. In 1909 the famous Arya Samajist nationalist leader Lala Lajpat Rai declared, "Hindus are a 'nation' in themselves because they represent a type of civilization all their own" (Jaffrelot, 1996:19). He was echoing the use of the German word 'nation', which connoted a people, implying a community possessing a certain civilization and culture. He published some articles by Lala Lalchand in the paper *Punjabee* on how to build a Hindu country: "This can only be achieved by asserting a purely Hindu interest, and not by an Indian propaganda. The consciousness must rise in the mind of each Hindu that he is a Hindu, and not merely an Indian, and when it does arise the newly awakened force is bound to bring its result." In another article Lala Lalchand wrote: "The point I wish to urge is that patriotism ought to be communal and not merely geographical."

3. Muslim Nationalism as a Response to Hindu Cultural Nationalism

The monopoly of the nationalist movement by Hindus who had a culture different from that of the Muslims, created nervousness among the Muslims as to the future of their own culture, should the Hindus succeed in attaining independence. Moreover, the large-scale participation by the Hindus in the nationalist movement inevitably put a stamp of its own on the movement. The various symbols used for promoting the nationalist movement like the anthem *Bande Mataram* were suggestive of Hindu culture. A historical figure like Shivaji was a political hero to most Hindus; but to many Muslims he was an opponent of Muslim rule in India. All this drove a wedge between the Muslims and the Hindus and the division became more acute with the gradual politicization of religion. During this time a number of Hindu-Muslim riots occurred in various parts of India.

Sir Sayed Ahmed Khan, a prominent Muslim leader, realized the position of the Muslims and opened a college for Muslims in Aligarh in 1877, which later developed into the Aligarh University. At first an ardent nationalist, Sir Sayed affirmed that Hindus and Muslims in India formed one nation. At the same time, however, he opposed the Congress movement from its inception, urged the Muslims to stay away from it, and set up organisations with a view to opposing it, all because he feared that the Hindus as the majority community would ride roughshod over the interests of Muslims.

This fear dominated the minds of Muslim leaders and shaped their political objectives and course of action in subsequent years. Like the parallel movements among the Hindus, the Muslims too formed their own organizations. These Islamic movements tried to assert the superiority of their religion, their culture and their past (Haq 1992). To serve them as the political platform to propagate their views of identity in India they founded the Muslim League in 1906.

4. Revivalist Response to Gandhi

The followers of Arya Samaj and the Congress faction led by Tilak wanted the revival of Hindu tradition in building modern India. After the death of Tilak in 1920, when Mohandas Gandhi publicly emerged on the Indian political scene as the Mahatma, he received widespread revivalist support. Indeed, many believed him to be one of them.

While Gandhi has much in common with revivalists, gradually many came to oppose him as they became better acquainted with his ideas. Gandhi strove unceasingly for Hindu-Muslim unity (see Gandhi 1949). The revivalists were disturbed by Gandhi's ascetic non-kshatriya style of leadership, his definition of **dharma** (right conduct) as the nonviolent pursuit of 'truth' and his assimilationist conception of the Indian nation, which he saw as a brotherhood or a confederation of communities.

Dr. Kurtakoti, **sankaracharya** (religious head) of the Karvir Peeth, expressed the views of many revivalists when he wrote in the 1920s that Gandhi's use of ahimsa (non-violence) in the non-cooperation movement would "uproot the very principle of Hinduism and Aryan philosophy" (**Mahratta**, Pune, 20 October 1922). He claimed that **ahimsa** as employed by Gandhi weakened the Hindus. Moreover, he maintained that "passive and non-resisting sufferance is a Christian and not Aryan principle." He implored Hindus to return to the militancy advocated by Tilak, Vivekananda, and Ghose. Many other revivalists were in agreement, and when Gandhi took control of the Congress in the 1920s the stage was set for a revivalist search for new forms of protest (Anderson and Damle 1987:20).

As a result of the intensification of Hindu-Muslim tensions between 1921-1923, a renewed importance was attached to the dormant Hindu **Mahasabha** (Great Assembly), formed in 1915 as a forum for a variety of Hindu interests (e.g., cow protection, Hindi in the Devanagiri script, caste reforms, etc.) (Anderson and Damle, 1987: 28).

It is in this setting of Hinduism-in-danger that a new influential Hindu militant organisation known as the Rashtriya Swayamsevak Sang (RSS) (Association of National Volunteers) was established in 1925 by Dr. Keshab Baliram Hedgewar, who was deeply influenced by Tilak. The RSS purports to defend Hinduism against its so-called antagonists. Its avowed objective is the unification of the Hindu community and the inculcation of a militant awareness of its common heritage and destiny.

One of the most influential works in the development of the Hindu nationalist ideology was the treatise on *Hindutva: Who is a Hindu?* first published in Nagpur in 1923 by a Maharashtrian Brahmin and future president of the Hindu Mahasabha (1937-42) Veer D. Savarkar (1883-1966), a close associate of Tilak. *Hindutva* refers to a people united by common country, blood, history, religion, culture and language. The concept stems from the mythical reconstruction of the Vedic Golden Age of the 'Aryan' race (Klostermaier, 1989:33). The idea of *Hindutva* became influential in all RSS's organizational activities. While rejecting politics as the means to attain its particular objectives, the RSS has nevertheless in the past supported the political work of the Hindu Mahasabha, and has been closely linked with the Jana Sangh and Bharatiya Janata Party.

5. The Hindutva Vision of Nationhood

According to Golwalkar, who succeeded Hedgewar, the Hindu nation has existed for 8,000 to 10,000 years, and Hindustan has been in the possession of the Hindus for at least that length of time. In fact, the Hindus are not immigrants but indigenous sons of the soil, whatever scholars may say to the contrary. At the heart of the Hindu religion are the noble ideas of the Vedas. Golwalkar claimed Bharatvarsha had been a **rashtra** (country) since Vedic times. He states that every race develops a language of its own. The diverse languages of India are offshoots of Sanskrit, the dialect of the gods.

Race is a population with a common origin and with one culture. Therefore, the maintenance of racial unity in a nation necessitates the assimilation, or inextricable fusion, of foreign populations in it into the mother race - in other words, they should merge fully into an original national race not only economically and politically but also religiously, culturally, and linguistically. Race is by far the most important of the five ingredients in a nation. Hindustan, suggests Golwalkar, can learn and profit from Germany, where racial pride led to the attempt to eliminate the Jews because deep-rooted differences prevented their total assimilation into the German race.

Golwalkar makes it crystal clear that India is a Hindu nation. Muslims and Christians, though born in this country, do not feel that they are the children of the land, after they have changed their faith. He goes on to suggest that such people should be placed behind bars during times of national crisis.

Golwalkar reiterates that secularism is not his path for national integration; it should come through Hinduization. His idea of the best solution to the problems of minorities is contained in one word – assimilation. According to him they should be “wholly subordinated to the Hindu nation, claiming nothing, deserving no privileges, far less any preferential treatment – not even citizen’s rights” (Golwalkar 1947:55-56). Like Savarkar’s Hindutva, Golwalkar’s definition of Hindu is political rather than religious (Heehs, 1998:117).

Linked to the RSS in India are several affiliated organizations (referred to in the RSS literature as the ‘family’), working in politics, in social welfare, in the media and among students, labourers and Hindu religious groups. The symbiotic links between the RSS and the ‘family’ are strengthened by the recruitment into the affiliates of **swayamsevaks** (members) who have already demonstrated organizational skills in the RSS (see Lambert 1959; and Seunarine 1977; Koenaarad, 2001).

So the river of Hindu revivalism flows on. The origin of Hindutva and its promotion by Hindu nationalistic groups such as the Hindu Mahasabha, the Rastriya Swayamsevak Sangh, the Ram Rajya Parishad, the Jana Sangh, the Vishva Hindu Parishad, the Shiv Sena, Bajrangdal and Bharatiya Janata Party, have

their roots in the traditions of late nineteenth-century Hindu nationalism (see Anderson and Damle 1987; also Malik and Singh 1995).

In an interesting speech a Hindu Mahasabha leader attempted to list the cultural changes which Indian Muslims would have to undergo in order to become acceptable nationals of the Indian (Hindu) state of the future. First, they would have to accept the *Ramayana* and *Mahabharata* as their epics and reject the Arabic and Persian classics. They would have to regard Ramachandra, Shivaji, and Hindu gods Ram and Krishna as their heroes and condemn various Muslim historical figures as foreign invaders or traitors (Despande 1949:10; Smith 1963:375).

The formation of Vishva Hindu Parisath (VHP) in 1964 marks a new phase in the history of Hindutva. The VHP was specifically set up to forge a corporate Hindu identity, to unite all Hindu sects in opposition to Islam and Christianity. The VHP uses the latest media technology to exalt Puranic heroes as the model of Hindu character. A bid is made for a Hindu state ruled by an explicitly ‘Hindu’ political party.

Thus, Hindu nationalism in India emerged at that phase of the Nationalist Movement where religion was sought to be made the basis for the emerging identity of India. As Juergensmeyer explains, when a religious perspective is fused with the political and social destiny of a nation, it is referred to as religious nationalism. He maintains that religious nationalists were not just religious fanatics. For the most part they were political activists who were seriously attempting to create a ‘modern’ language of politics and provide a new basis for the nation-state (1994:406).

6. An Alternative Cultural Vision of Indian Nationhood – The Voice of the Oppressed

The concern for social reform at the beginning of the Indian nationalist movement was given a back seat with the emergence of militant Hindu nationalism. Upper caste Hindus identified ‘nation’ and ‘national culture’ as basically Hindu, as deriving from Vedic times, and as fundamentally a creation of the Aryan people. And with this they tended to accept as an inherent part of their culture some form of the **varnashrama-dharma** and to relegate other Indian cultural traditions to a secondary and inferior position. As we have seen, they not only made use of high-caste religious symbols in their mass organizing; they also made use of the ‘Aryan theory of race’ in interpreting cultural traditions. Opposing this, Jotiba Phule talked about a non-Brahmin or Sudhra vision of modern India. E.V. Ramasami Teeriyar and Babasaheb Ambedkar furthered this non-Aryan and anti-Brahmin vision of Indian nationalism. They attacked exploitation at all levels, culturally, economically and politically.

6.1 Periyar's (1879-1973) Self-Respect Movement

E. V. Ramaswamy Naicker, known as Periyar (Great Sage), was born in 1879 in Erode of a respectable middle-class family of artisans. He married at the age of 13, but after six years he became a *sannyasi*, travelling as a religious mendicant over the whole of India. In his visits to pilgrim centres, he gained an intimate knowledge of the evils of popular Hinduism and also the exploitations of the masses by Brahmin priests.

Periyar was convinced that casteism and Hinduism were one and the same. He wanted Hinduism, as he saw it, to go altogether out. His movement took a turn towards racial consciousness and became a 'Dravidian' movement, seeking to defend the rights of the Dravidians against Aryan domination. The Aryans were blamed for introducing an unjust and oppressive social system in the country (see Hardgrave 1965:17).

Periyar immediately realised what the new ideology of the Indian elite, the 'Aryan view of race', would imply. This view was adopted enthusiastically by the Indian elite as a new model for understanding caste. That is, Brahmins, Kshatriyas and Vaishyas were held almost as a matter of definition to be the descendants of the invading Aryans; Shudras and untouchables of the native conquered inhabitants. In the light of the new ideology to claim 'Aryan' descent was equivalent to claiming 'twiceborn' status; to say 'Dravidian' or 'non-Aryan' almost equivalent to saying 'Shudra.' The high caste elite of India began to define Aryan and Sanskritic culture as the basis of 'Indian nationality', but by so doing they were in fact highlighting the culture of the north Indian upper castes and mistaking this fraction of Indian culture for the whole.

Periyar sought to defend the rights of the Dravidians against Aryan domination. He saw in the Brahmins the representatives of Hindu arrogance and a stronghold of social injustice. He left the Congress attacking it as a tool of Brahmin domination. In 1925, he organized the 'Self-Respect Movement', designed as Dravidian Uplift, seeking to expose Brahmin tyranny and the deceptive methods by which they controlled all spheres of Hindu life. Periyar publicly ridiculed the Puranas as fairy tales, not only imaginary and irrational grossly immoral as well. He also attacked religion as a tool of Brahmin domination.

The Hindu religion was denounced as an opiate by which the Brahmins had dulled and subdued the masses. "A Hindu according to the present concept may be a Dravidian, but a Dravidian in the real sense of the term cannot and shall not be a Hindu" (A.S. Venu cited in Harrison 1960:127). Measures were taken to destroy the images of Hindu deities such as Rama and Ganesha. According to Periyar, "Rama and Sita are despicable characters, not worthy of imitation or admiration even by the lowest of fourth-rate humans'. Ravana (a Dravidian hero represented as a demon in the north), on the other hand, is depicted as

a Dravidian of "excellent character". In his preface to *The Ramayana: A True Reading*, he states that "the veneration of the story any longer in Tamil Nad is injurious and ignominious to the self-respect of the community and of the country" (Naicker 1959:iii-iv).

Today, several Dravidian political parties in Tamil Nadu trace back their inspiration to Periyar in their efforts to build a Dravidian civilization in the Indian subcontinent.

6.2 Ambedkar (1891-1956), a Revolutionary

Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar was very much inspired and guided by the noble example set by Mahatma Jotiba Phule. Phule was no more there to guide Ambedkar. Nevertheless, his example made an indelible impression on the mind of Ambedkar, who was determined to complete the work begun by Jotiba: this became his life's ambition (Rajashekhriah 1971:18-19); also see Keer 1974:vii).

Ambedkar was a revolutionary. He led the fight against untouchability, Hinduism, and the Brahmin caste. He taught that caste was not only unjust but also immoral. He established a new dispensation, a new religion (Neo-Buddhism), whose foundation is its unequivocal rejection of Hinduism.

Ambedkar criticized the caste system vehemently. For him the fight against casteism and untouchability was central, at the heart of his agenda. Hence, he was very critical of the two prevalent approaches in his time to reform the caste system, namely, that of Dayananda Saraswati and of Gandhi. Society should be based on the three fundamental principles of liberty, equality and fraternity.

If caste was to be destroyed, he said, then its religious foundation, the *Vedas* and *Shastras*, must also be destroyed. Faith in these scriptures was nothing more than a legalized class ethic favouring the Brahmins.

If you wish to bring about a breach in the system, then you have got to apply the dynamite to the *Vedas* and *Shastras* which deny any part to reason, to the *Vedas* and *Shastras* which deny any part to morality. You must destroy the Religion of the Smritis (Ambedkar 1945:70).

Ambedkar also rejected the position of Gandhi with regard to caste and its reform. Gandhi felt that the ancient Hindus had already achieved an ideal social system with the *varnavyavastha*. So according to Gandhi, "the law of varna means that everyone will follow as a matter of dharma-duty the hereditary calling of his forefathers ... he will earn his livelihood by following that calling." In contrast Ambedkar believed that an ideal society had yet to be achieved in India. For him, the priority was not making 'Hinduism' or Hindu society 'shine forth' but building a new, equal, free, open, non-hierarchical, modern India.

According to Ambedkar, “it is wrong to say that the problem of the untouchables is a social problem... The problem of the untouchables is fundamentally a political problem (of minority versus majority groups)” (Ambedkar 1945a: 190). Hence Ambedkar launched his revolutionary movement for the liberation and advancement of the Dalits. On 20th July 1942 he declared at Nagpur:

“With justice on our side, I do not see how we can lose our battle. The battle to me is a matter of full joy. The battle is in the fullest sense spiritual. There is nothing material or sordid in it. For our struggle is for our freedom. It is a battle for the reclamation of human responsibility which has been suppressed and mutilated by the Hindu social system and will continue to be suppressed and mutilated if in the political struggle the Hindus win and we lose. My final word of advice to you is, “educate, organise and agitate”; have faith in yourselves and never lose hope” (see Das and Massey, 1995:viii).

Thus Ambedkar was able to put the untouchability issue at the centre stage of Indian politics.

Ambedkar painfully realised that in Hinduism the untouchables would never be able to obtain a respectable status and receive just treatment. He was also convinced that individual and group mobility was difficult for untouchables within the Hindu social system. In this context, he saw two possibilities of social emancipation: the political unity of untouchables and mass conversion. Hence in 1936 he talked of conversion to another religion: “Though I have been born a Hindu, I shall not die as a Hindu” (1936, 31st May, Bombay). He had already made a first mention of conversion in the Yeola Conference of 1935.

Hearing the conversion call of Ambedkar, Hindu leadership was very disturbed. Several leaders began to persuade him not to go ahead. Ambedkar expressed surprise that the caste Hindus who had never shown fellow-feeling for the untouchables were suddenly beseeching them to stay within Hinduism. Since untouchables have been for centuries ill-treated and humiliated by caste Hindus, why did they now suddenly take such an interest in keeping them within the Hindu fold?

After long deliberation and a conscious choice in favour of Buddhism, on the 14th October, 1956, Ambedkar took his diksha (initiation) at Nagpur at 9:30 a.m. Assembled were about five lakh (500,000) Mahars, who all were converted to Buddhism on that day. His embracing Buddhism was a strong protest aimed at all that the Hindus had failed to do. For him swaraj (freedom) did not mean anything if it did not also put an end to the slavery of the untouchables (Gore 1993:144).

The above Phule / Periyar / Ambedkar tradition represents the effort to define an alternative identity for the people, based on non-Aryan and low caste perspectives, that was critical not only of the oppressiveness of the dominant Hindu castes, but also of the claim to antiquity and to being the major Indian

tradition (see Michael, 1999; Oommen, 2001). The issue, however, was not basically racial but cultural, a matter of group identity.

7. The Constitution & the Contending Visions of Indian Identity

The above survey on identity in India shows that there have been several contending visions of Indian identity. All these visions were active and influential in the formation of the modern Indian State during the freedom struggle. A continuous dialogue took place with regard to identity in free India. The failure to reach a satisfactory conclusion on the question of Indian identity resulted in the separation of Pakistan from India. Mahatma Gandhi fell victim to excessive and narrow nationalism propagated by Hindu nationalists.

In spite of these setbacks, after almost three years of deliberation, the Constituent Assembly of India on 26 November 1949 adopted a constitution for the world’s largest liberal democracy. The debate in the Assembly reflected the paradoxes of the Indian situation, which we highlighted above as the contending visions for India.

Prime Minister Pandit Jawaharlal Nehru, the Deputy Prime Minister Sardar Patel, Rajendra Prasad, the President of the Constituent Assembly, K.M. Munshi and Dr. B.R. Ambedkar played an important role in the formation of the Indian Constitution. They understood well the different aspirations of contending groups and the importance of recognition in the Indian nationhood. The idea that all Indian citizens should inherit as their birthright such basic civil rights as were recognized by all modern nations in the world was enshrined in the Indian Constitution.

The founding fathers of the Indian Constitution defended the notion of a pluralistic society and a neutral state based on equal rights and citizenship. The Indian Constitution may justifiably be described as secular and multicultural. Recognition and protection was offered to religious, cultural and linguistic minorities. Equal respect, fairness and non-discrimination were to be the guiding principles of state policies towards minorities.

Differences are recognized but so are the values of equal citizenship and equal rights. After protracted discussions in the Constituent Assembly, the Constitution was passed upholding ethnic, linguistic, cultural and religious pluralism in India and promising recognition and protection for all and non-discriminatory state policies. It articulated a secular and inclusive nationalism of equal opportunities and equal liberty for all, regardless of their religious affiliations or social status. It meant that the state itself was not to become partisan to any particular group, nor does it privilege any particular religion. The equidistance to all religions became the quintessence of secularism and this is ensured in the Constitution.

8. Subversion of the Constitutional Norms

All the same, the Nehruvian and Ambedkarian vision began to break down by the late 1960s and several Constitutional rights are being questioned today. Over the past two decades the rise of Hindu nationalism and the growing political strength of regional and low caste and tribal parties have helped expose the tears in the fabric once again. As a result of the differing ideologies between Hindutva and of the oppressed and marginalized forces, we observe today the emergence of two opposite socio-political and cultural movements. On the one hand, backward castes and classes are in search of a culture based on egalitarian social and economic principles with greater political participation; on the other hand, upper caste Hindus are equally strong in trying to retain control of their present position of privilege and dominance by consolidating ancient hierarchical Brahmanical Hindu values. Thus, culture in India has become polarised by the contrasting interests of the upper and the lower groups, the former vigorously clinging to their traditional status, and the latter fighting for justice, equality and human dignity.

In the context of the emergency declared by the then Prime Minister Indira Gandhi in 1975 and the post-emergency election of 1977, the Hindu nationalists regrouped themselves under new names and actively engaged in their mission to declare India a Hindu nation. This resulted in the destruction of a 600 years old Muslim Mosque at Ayodhya on December 6, 1992. The Muslim rage resulted in a fierce communal riots and bomb blasts for the next few months. Thousands of people were killed. Since then, India has never been the same. Bomb blasts and terrorist attacks have become a common feature in India.

The most vociferous and militant Hindu nationalists are now training their guns on the very basic constitutional concept of pluralism. Public opinion is being shaped to the effect that some people i.e. the upper and middle classes/castes are patriotic, whereas others are not. Tribal people are looked at with suspicion and their national loyalty is being questioned. Similarly, the aspirations of the whole Dalit community and their movements for equality have been brushed aside as suspect. There is, in the minds of religious nationalists one supreme value - the Hindu nation - on whose altar everything, including claims for equality, must be sacrificed. Their policy of cultural regimentation has one aim - the consolidation of a Hindu national identity.

This apart, in order to mobilize Hindu votes, Hindu nationalists always needed an enemy and a threat perception to Hinduism. Conversion became a political weapon to attack Christians. Hindu nationalists began to spread a fear complex among the Hindus that soon Christians will take over India, if the conversions are not stopped. Now, it may be easy to understand that in Orissa,

Swami Laxmanananda Saraswati was following exactly the Hindu nationalist's agenda of unity of all Hindus, reconversion of Christians to Hinduism, and fighting against cow slaughter. This agenda is part of a larger missionary goal of the Hindu nationalists towards making India a **Hindu Rashtra** (Hindu Nation). For a long time, the Muslims were the enemies of Hindu nationalists because they are the second largest population in India. However, today, with the entry of Sonia Gandhi, an Italian born with a Christian background, into prominence in the Indian politics, the attention has shifted to Christians. Rumours have been spread that she is the agent of the Vatican to convert India as a Christian nation. This lie is to consolidate Hindu votes. Thus, Hindu nationalism by portraying Christians and Muslims as dangerous enemies wants to unify Hindu votes. Father John Fernandes, professor of Christian Studies at Mangalore University in Karnataka, says the anti-Christian incidents are part of "planned strategies" to garner votes. "In terms of votes Christians are insignificant, but for uniting Hindus, the hate campaign is significant for them"⁶

Apart from the violence against Christians, Hindu religious leaders were recently found to be involved in the bomb blasts at Islamic sites. Thus, today, the people in India talk of 'Muslim Bomb' and 'Hindu Bomb'. Between them, Christians have become a soft target for communal consolidation. As a result, Christians in India have suffered a lot physically and psychologically.

IV Dialogue on True Patriotism and Nationalism Reconciliation, Peace and Justice

1. Clarification on True Patriotism

Today, there is an imminent danger that anti-liberal forces may set the agenda for Government policies. History is now being re-written to suit Hindu nationalism. The educational system is being redefined in order to influence young minds to believe in Hindutva ideology. Hate literature is being distributed to create aversion against Christians and other religious groups. Propaganda is being designed to turn Christians and Muslims into enemies of true patriotism and supporters of anti-national activities. Such a policy is highly dangerous for Indian society, which is basically multi-cultural and multi-religious. Today the terms nationalism and patriotism need clarification.

The concept of patriotism is much debated. Sometimes the word is given such an ethnocentric and narrow meaning that it is bound to wreak havoc among us, if applied in practice. It is a general observation that where the spirit of extreme nationalism prevails people are being taught from childhood to hate the 'enemy'. That is why Rabindra Nath Tagore wrote long before the country won independence, long before it witnessed partition: "Nationalism is a great menace. It is the particular thing which for years has been at the bottom of India's troubles" (Tagore, 1992:83 original 1917). Tagore sees in nationalism instincts of self-aggrandisement, of whole peoples organized together with all the paraphernalia of power and prosperity, of flags and hymns and patriotic bragging, nations engaged in a wrestling match; and not bound to listen to the voice of truth and goodness. His version of Indian nationalism can be discerned from the following statement: "Even though from childhood I had been taught that idolatry of the nation is better than reverence for God and humanity, I believe that I have outgrown that teaching, and it is my conviction that my countrymen will truly gain their Indianness by fighting against the education which teaches them that a country is greater than the ideals of humanity" (1992: 84).

Writing in a similar vein, Earl Stanley Jones, a visionary and close associate of Mahatma Gandhi wrote: "One of the greatest dangers to world peace is the rise of modern nationalism. It has taken that lovely sentiment called patriotism and has turned it into the deadliest enemy known to the modern world. It causes men to sin where they otherwise would not".

People of one nation usually have no reason to hate people of another. But narrow and exclusive nationalism takes hold of different communities and subjects them to propaganda, instils fear, inspires hate, puts bayonets into their hands and flings them against one another.

In this context we need to ask: What does nationalism mean for the poor, oppressed and marginalized? Are they able to experience a sense of common humanity in the Indian nationhood? Or is nationalism the luxury of the rich and the powerful? As true patriots we need to be concerned about human dignity and the integration of all Indians. In the context of Hindutva and exclusive and narrow Hindu nationalism, we need to define nationalism in such a way that the poor and the downtrodden receive their due attention and care. As concerned citizens we need to ask what nationalism means for the poor; Dalits, tribals and other weaker sections. Behind the dreams and aspirations of these marginalized groups lingers the hope that a nation of fairness and justice will be realized, a nation, humane and inclusive.

2. The Role of the Church in Building the Civil Society

Such a humanistic nationalism has to be pursued not by the Church alone but in collaboration with emerging humanistic peoples' movements. Widespread support of the cause of suppressed groups and identities is in the direction of a more complete and integral understanding of nation. The lay Christians should be encouraged to get involved in the issues of justice, equality, fraternity and ecological questions. Christians must be active in civil society. A healthy civil society marked by an active pluralism will also ensure an authentic and humanistic nationalism. Christian intellectuals should collaborate with secular humanist intellectuals in bringing to light the history and cultural traditions of tribals, Dalit and other marginalized people. This would be a constructive move in promoting a holistic and integral nationalism in India.

The Church in India is placed in this complex situation. The question the Church in India needs to address is how Christianity can interact with the social, political and cultural processes of Indian society. We suggest that the Church first of all needs to be aware of the historical processes that took place at the birth of the Indian nation. It should understand the how and why of the present pulls and pushes that are going on in the socio-political arena of Indian politics. Secondly, inspired by the informal dialogue that took place during the freedom struggle in the making of the Indian nation, the Church should engage itself in dialogue on socio-political questions of the present times. We also suggest that the Church should encourage committed Christians to involve themselves in

actively participating and promoting an integral humanistic nationalism. Lay people should be called upon to join people's movements to build a just and a humane society in India.

3. A few Practical Suggestions

In order to be involved in Communal Harmony, Secularism and Nation-Building we need to:

1. Understand the concepts related to communalism and nationalism.
2. Develop appropriate perspective to understand communalism, secularism and nationalism.
3. Develop knowledge in social, political, economic, religious and cultural perspectives of communalism, secularism and nationalism.
4. Document the incidents of communal violence and the efforts of NGOs towards Communal Harmony.
5. Realize the seriousness of the threat of divisive politics based on religion.
6. Participate in campaigns and workshops on Communal Harmony.
7. Associate yourself with communal harmony work.
8. Learn to network with NGOs.
9. Be aware of the legal and constitutional means available in India to overcome and offset violence spawned by communalism in India today.
10. Be involved in Human Rights Movements.
11. Build bonds between different communities.
12. Celebrate national festivals with all religious groups; certain inter-religious festivals could be encouraged.
13. Be actively involved in civil issues, nation-building activities, and maintain respectful and good relations with civil authorities.
14. Write on issues relating to communal harmony and nation building to dispel the misconceptions and myths about the minority communities.
15. Be active in the press, especially in the regional press. Analyze the tragedies and develop appropriate strategies to prevent communal riots from recurring.

V International Angle

There is also an international angle to the whole communal problem in India. At the time of Indian independence on 15th August 1947, the Muslim-dominated Kashmir was not settled. Both India and Pakistan claim Kashmir as theirs. The Muslims who want to free Kashmir from India use forceful means to achieve their goal. Pakistan is said to be sending terrorists to India to achieve their aims. Thus, the question of Kashmir also breeds a lot of Hindu-Muslim communal conflicts in India. Added to this, there is an international solidarity among the Muslims to help other suffering Muslims in Palestine, Iraq, Afghanistan and Kashmir. This also adds fuel to the fire in Indian communalism leading to bomb blasts and terrorist attacks. In this context, the Muslims of India must work out a means in accordance with the Constitution to protect their legal rights in the country.

Certain radical international Christian evangelical sects are very aggressive in their mission methods in India. It is alleged that these groups get a lot of international funding for their evangelical work. This brings fear and anxiety among Hindu nationalists. This is another reason for violence against Christians in India. This does not mean that the Hindu nationalists can take the law into their own hands. All citizens of India must abide by the law of the land articulated in the Indian Constitution. If any group does not obey the law of the land it should be punished as per the law. No group has the right to take the law into their own hands.

VI Conclusion

"An eye for an eye will make the whole world blind," said Gandhi, the Father of our Nation. Violence will promote further violence. India needs a civilized and rational response which is based on justice and fairness to all. That is why Dr. Ambedkar looking ahead with a future vision said, "India is in the making" as against the Hindutva zealots who claimed that the glory of India is in the past of the Vedic times. Hence, giving full humanity to all our citizens is the task of the nation. The Indian Constitution is the binding force of all Indians. It was formed after much deliberation taking into account of the nature of Indian society. It is good to remind ourselves that the secular Constitution of the Republic of India is the outcome of conflicting views on the secular form of the modern state and various religious claims on Indian identity; between contending visions of what India should be; between the enthusiastic support for the promotion of Hindi

and the fearful reticence of the non-Hindi speaking majority; and between the demands of a centralized government and policies defined by local needs and visions.

After sixty years of loyalty to the Constitutional pledge to honour the principles of pluralism and secularism, India now faces a challenge and an unconstitutional attempt to redefine India solely in terms of a mono-cultural, Hindu *Rashtra* (Nation). The steadily growing Hindu orientation of our political culture and national self-understanding, with its consequent marginalization of other groups, has caused much communal disharmony and discontent in India in terms of violence against Christians, Muslims and others. History may teach us a lesson that we need to learn in order to promote and enhance the dialogue here at the beginning of the new millennium. It is my hope that knowledge of the past will help us in the present to point out the road that must be travelled to arrive at a concept of Indian identity that is comprehensive enough to include the totality of her many sub-cultural groups. Such reflections are urgent and important in a context of globalization and the present upsurge of ethnic and religious unrest worldwide, and also for us here in India who must find a way to respond to the challenges of the present times.

Hence, no one religious, cultural or linguistic community can claim India as theirs. If there is to be peace and harmony, the State must act strongly and decisively on all who break the law. The Christians must join the mainstream of Indian politics aligning with democratic forces and people's movements to safeguard their rights. The Indian Church must form a strong legal cell to fight injustice done to its community. For a comprehensive peace in the country, India must resolve soon the Kashmir issue by engaging in dialogue with various involved groups. The Indian State must work with international organizations to resolve the Palestinian question.

Footnotes

- 1 This information was given to me by a few persons from Kandhamal during an interview in October 2008. They told me not to disclose their names.
- 2 See the reports of "Then They Came for the Christians - A Report to the Nation" by AIFOFR, 1999; Report of the United Christians' Forum for Human Rights (UCFHR) 1999; Violence in Gujarat - Hindu Jago Christi Bhago by Kamal Mitra for National Alliance of Women, 1999.
- 3 Interview held with Fr. Bernard Digal on 22nd September 2008 at Holy Spirit Hospital, Andheri (East), Mumbai. This report is published in the Bombay Archdiocesan Dialogue Bulletin "Sammelan" July-Sept 2008 issue; Vol. V, No.3 iii
- 4 Interview held with Deccan Ashish Kumar Pariccha on 22nd September 2008 at Holy Spirit Hospital, Andheri (East), Mumbai. This report is published in the Bombay Archdiocesan Dialogue Bulletin "Sammelan" July-Sept 2008 issue; Vol. V, No.3
- 5 "Over 1 lakh involved in Kandhamal carnage: Orissa Police Say Bringing All The Guilty to Book will be Tedious, Want to Punish 200 Core Elements", Times of India, (Mumbai Edition), December 29, 2008, p. 13. v) ibid.
- 6 The priest told UCA News on September 10, 2008.

Bibliography

- AMBEDKAR, B.R. (1945) **Annihilation of Caste**. Bangalore: Dalit Sahitya Academy.
- AMBEDKAR, B.R. (1945a) **What Congress and Gandhi have done to the Untouchables**. Bombay: Thacker and Co.
- ANDERSON, W.K. and DAMLE S.D. (1987) **The Brotherhood in Saffron. The Rastriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism**. New Delhi: Vistaar Publications.
- CHATTERJEE, P. (1986) **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse**. New Delhi: Oxford University Press.
- CHEENATH, Raphael svd (2008) **Challenges of Communalism. Our Experiences in Orissa and Strategies for the Future** Bhubaneswar: Archbishop's House.
- DAMLE, Y.B. and Jacob AI KARA (1982) **Caste, Religion and Politics in India**. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.
- DAS, Bhagwan and James MASSEY (1995) **Dalit Solidarity**. New Delhi: The Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK).
- DAYANANDA, Swami (1981) **The Light of Truth**. Allahabad (Translated and introduced by Ganga Prasad Upadhyaya)
- DESHPANDE, V.G. (1949) **Why Hindu Rashtra?** New Delhi: All India Hindu Mahasabha
- DEVANANDAN, RD. (1960) **The Dravida Kazagham: A Revolt against Brahmanism**. Bangalore: Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- THE EXAMINER 2000 "Update: Attacks on Christians", September 16, p.6-7.
- GANDHI, G.K. (1949) **Communal Unity**. Ahmedabad: Navjivan.
- GELLNER, E. (1994) **Encounters with Nationalism**. Oxford: Blackwell.
- GHOSE, Sri Aurobindo (1965) **Sri Aurobindo, On Nationalism**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.

- GOLWALKAR, M.S. (1947) **We or our Nationhood Defined** (4th ed.). Nagpur: Bharat Prakashan.
- GORE, M.S. (1993) **The Social Context of an Ideology. Ambedkar's Political and Social Thought**. New Delhi: Sage Publications.
- GRIFFITHS, Percival (1952) **The British Impact on India**. London: McDonald and Company.
- HAQ, Jalaul (1992) **Nation and Nation-Worship in India**. New Delhi: Genuine Publication.
- HARDGRAVE, Jr. Robert L. (1965) **The Dravidian Movement**. Bombay: Popular Prakashan.
- HARRISON, Selig (1960) **India: The Most Dangerous Decades**. Princeton: Princeton University Press
- HASTINGS, A. (1997) **The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationhood**. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEEHS, P. (1998) **Nationalism, Terrorism, Communalism. Essays in Modern Indian History**. New Delhi: Oxford University Press.
- HEIMSATH, Charles H. (1964) **Indian Nationalism and Hindu Social Reform**. Princeton: Princeton University Press.
- JAFFRELOT, C. (1996) **Hindu Nationalist Movement in India**. New York: Columbia University Press.
- JORDENS, J.T.F. (1978) **Dayananda Saraswati: His Life and Ideas**. Delhi: Oxford University Press.
- JORDENS, J.T.F. (1997) "Reconversion to Hinduism, the Shuddhi of the Arya Samaj", **Religion in South Asia**. G.A. Oddie (ed.), New Delhi: Manohar, pp.145-161
- JUERGENSEMEYER, M. (1994) **Religious Nationalism Confronts Secular State**. New Delhi: Oxford University Press.
- KEER, Dhananjay (1964) **Mahatma Jotirao Phuley. Father of Indian Social Revolution**. Bombay: Popular Prakashan.

- KLOSTERMAIER, K.K. (1989) **A Survey of Hinduism**. New York: State University of New York Press.
- KOENRAAD, Elst (2001) **Decolonizing the Hindu Mind: Ideological Development of Hindu Revivalism**. New Delhi: Rupa & Co.
- KOHN, H. (1956) "Nationalism," **International Encyclopedia of Social Sciences**. The Macmillan Co.& The Free Press, Vol.11, pp.63-69.
- KOTHARI, Rajni (1988) "Integration and Exclusion in Indian Politics", **Economic and Political Weekly**. October 22, 1988:2223-9.
- LAMBERT, Richard D. (1959) "Hindu Communal Groups in Indian Politics," in Richard L. PARK and Irene TINKER, (eds.) **Leadership and Political Institutions in India**. Princeton: Princeton University Press.
- MALIK, K.Y. and V.B. SINGH (1995) **Hindu Nationalists in India**. The Rise of the Bharatiya Janata Party. New Delhi: Vistaar Publications.
- MICHAEL, S.M. (1986) "Politicization of Ganapati Festival," in **Social Compass**. XXXIII/2-3:185-197.
- MICHAEL, S.M. (ed.) (1999) **Dalits in Modern India: Vision and Values**. New Delhi: Vistaar Publications.
- NAICKER, Ramaswamy, E. V. (1959) **The Ramayana: A True Reading**. Madras: Rationalist Publications.
- NEW INDIAN EXPRESS, "Kandamal Statistics", 7-9-08.
- MAJUMDAR, R.C. (1965) **The History and Culture of the Indian People. British Paramountcy and Indian Renaissance II**. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- OOMMEN, T.K. (1997) **Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities**. Cambridge: Polity Press.
- OOMMEN, T.K. (2001) **Understanding Indian Society: The Relevance of Perspective from Below**. Occasional Paper Series: 4. Pune: Department of Sociology.
- OMVEDT, Gail (1994) **Dalit and Democratic Revolution**. New Delhi: Sage Publications.

PANNIKAR, K.N. (1995) **Culture, Ideology and Hegemony. Intellectuals & Social Consciousness in Colonial India**. New Delhi:Tulika.

PARVATE, T.V. (1959) **Gopal Krishna Gokhale**. Ahmedabad: Navjivan Publishing House.

RAJASEKHARIAH, A.M. (1971) **B. R. Ambedkar: The Politics of Emancipation**. Bombay: Sindhu Publications.

REPORT OF THE UNITED CHRISTIANS' FORUMS FOR HUMAN RIGHTS (UCFHR) 1999

SARDA, Har bilas (1975) **Hindu Superiority – an attempt to determine the position of the Hindu race in the scale of nations**. New Delhi.

SEUNARINE, J.F. (1977) **Reconversion to Hinduism through Shuddhi**. Madras: Christian Literature Society.

SINGH, Yogendra (1997) "Social Processess and Dimensions of Indian Nationalism" in **Social Transformation in India**, (ed. by) Ghanshyam Shah, Jaipur: Rawat Publications.

SMITH, Donald Eugene (1963) **India as a Secular State**. London: Princeton University Press.

SMITH, W.C. (1946) **Modern Islam in India**. London: Princeton University Press.

SMITH, William Roy (1938) **Nationalism and Reform in India**. London: Yale University Press.

TAGORE, Rabindranath (original 1917) **Nationalism**. Calcutta: Rupa and Co. 1992

THEN THEY CAME FOR THE CHRISTIANS – A Report to the Nation by AIFOFRD, 1999

VARMA, VP. (1967) **Modern Indian Political Thought**. Agra: Lakshmi Narain Agarwal.

VIOLENCE IN GUJARAT-Hindu Jago Christi Bhago. A Report by Kamal Mitrar (1999)

VIVEKANANDA, Swami **The Complete Works of Swami Vivekananda**. Calcutta: Advaita Ashrama.

WOLPERT, Stanley A.(1962) **Tilak and Gokhale**. Berkeley: Berkeley University Press.

Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse

Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation, paix et justice

Initialement publié dans:

Augustine Kanjamala SVD, S.M. Michael SVD: Violence against Christians in India – A response. Mumbai (Institut de la culture indienne), 2009. Nous remercions les auteurs pour leur autorisation de reproduction.

À l'heure actuelle, les chrétiens d'Inde sont profondément choqués et attristés par la violence intercommunautaire qui s'est déchaînée contre eux. Alors que l'Inde a été divisée par des menaces tant intérieures qu'extérieures, ses chrétiens ont été victimes de violences physiques et psychologiques des nationalistes hindous, en particulier dans les États linguistiques de l'Orissa, du Karnataka, du Gujarat et du Madhya Pradesh, pour ne citer que quelques exemples. Dans ce contexte, les actes de violence antichrétiens perpétrés dans l'Orissa en 2008 ont leur cause immédiate dans le meurtre du leader hindou Swami Laxmanananda Saraswati. Bien que le 23 août 2008, les maoïstes aient revendiqué cet assassinat, tout comme celui de quatre autres personnes à l'ashram Jalaspetta, qui appartient à une organisation militante hindoue extrémiste connue sous le nom de **Vishwa Hindu Parisad** (VHP – le conseil mondial hindou), l'Église a été accusée d'avoir organisé le meurtre du Swami. Par ailleurs, le **Sangh Parivar**, la confédération des organisations militantes hindoues, a non seulement continué d'émettre de fausses allégations sur la communauté chrétienne, mais a également déclenché une vague d'attaques systématiques et inédites contre les chrétiens de l'Orissa. Au cours de cette vague qui a duré plus de 45 jours, une religieuse a été violée, 81 personnes ont perdu la vie, 50 000 se sont retrouvées sans domicile, 147 églises ont été incendiées et plus de 4 000 habitations ont été détruites. Un grand nombre de prêtres, de religieuses et de pauvres ont été contraints de passer plusieurs semaines dans la jungle, survivant de ce qu'ils pouvaient trouver dans la forêt. Pourquoi ? Qui est derrière tout cela ? Quelles sont les tenants et les aboutissants de ces actes de violence ? Ce bref article entreprend d'examiner certaines des possibles raisons de ces événements.

Sommaire

74	I. Introduction
75	II. Circonstances actuelles de la violence contre les chrétiens en Orissa
80	III. Quels sont les enjeux plus importants derrière la violence contre les chrétiens en Inde ?
81	1. Visions contradictoires du nationalisme indien
83	2. Controverses culturelles au Congrès National
85	3. Le nationalisme musulman en réponse au nationalisme culturel hindou
85	4. La réponse revivaliste à Gandhi
87	5. La vision Hindutva de la nation
89	6. Une autre vision culturelle de la nationalité indienne – la voix des opprimés
89	6.1 Le mouvement du respect de soi de Periyar (1879-1973)
90	6.2 Ambedkar (1891-1956), un révolutionnaire
93	7. La constitution et les différentes visions de l'identité indienne
94	8. Remise en cause des normes constitutionnelles
96	IV. Dialogue sur le véritable patriotisme et le nationalisme Reconciliation, paix et justice
96	1. Clarification concernant le véritable patriotisme
97	2. Le rôle de l'Église dans l'établissement de la société civile
98	3. Quelques suggestions pratiques
99	V. Perspective internationale
99	VI. Conclusion
101	Annotations
102	Bibliographie

Violences envers les Chrétiens en Inde – Éléments de réponse

Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation, paix et justice

I. Introduction

Aujourd'hui en Inde, les chrétiens se retrouvent en état de choc et de profonde détresse. En 2008, les actes de violence contre les chrétiens en Orissa ont duré plus de 45 jours. Durant cette période, une religieuse a été violée, 60 personnes ont péri, cinquante mille se sont retrouvées sans abri, 147 églises ont brûlé et plus de quatre mille maisons ont été détruites. De nombreux prêtres, religieuses et personnes démunies ont dû passer des semaines dans la jungle en se nourrissant de plantes de la forêt.

Certes, dans le passé, il y avait déjà eu des attaques perpétrées contre des chrétiens dans telle ou telle partie de l'Inde, mais la tendance actuelle à la violence s'est accrue depuis mars 1998. Selon l'UCFHR (United Christian Forum for Human Rights), durant les 32 années entre 1964 et 1996, le nombre de cas de violence contre des chrétiens enregistrés dans les communes s'élevait à 38. Ce nombre est passé à 27 rien qu'en 1997 et à 120 en 1998 (cf. Examiner, 2000 :8). Gujarat a été l'épicentre de cette violence, des organisations nationalistes hindoues telles que **Vishwa Hindu Parisad** (VHP – Conseil mondial Hindou) et **Bajrang Dal** (Armée de Lord Hanuman) y ayant lancé une journée d'action pour brûler la Bible et pourchasser les missionnaires en scandant le slogan « **Hindu jago, Christi bhagao** » (Debout les Hindous, dehors les Chrétiens). Dans d'autres régions de l'Inde, des religieuses ont été violées, des prêtres exécutés, des Bibles brûlées, des églises démolies, des établissements d'enseignement détruits et des croyants harcelés. Actuellement, depuis 2007, la violence contre les chrétiens en Inde se concentre dans l'Etat d'Orissa.

En 2008, la violence contre les chrétiens en Orissa est directement liée à l'assassinat d'un leader hindou, le Swami Laxmanananda Saraswati. Bien que des maoïstes aient revendiqué avoir tué Saraswati à Jalaspetta Ashram le 23 août 2008 ainsi que quatre autres personnes faisant partie d'une organisation militante extrémiste hindoue, la « **Vishwa Hindu Parisad** », l'Eglise a été accusée d'être à l'origine de l'assassinat du Swami. Le « **Sangh Parivar** », fédération d'organisations militantes hindouistes, a non seulement accusé à tort la communauté chrétienne, mais commis des attaques systématiques sans précédent contre les chrétiens en Orissa.

Dans une telle atmosphère de violence, il est difficile de réfléchir posément. Et pourtant, il faut se demander : comment expliquer tout cela ? Quels sont les enjeux qui motivent cette violence ? Ce bref exposé tente d'examiner les questions précitées.

II. Circonstances actuelles de la violence contre les chrétiens en Orissa

Beaucoup pensent que la violence accrue dans les communes en Orissa est d'une certaine manière liée aux élections générales qui auront lieu en avril-mai 2009. Le parti nationaliste hindou BJP (Bharatiya Janata Party) communalise la population indienne en discréditant la coalition actuellement en place au Congrès qui ne parvient pas à gouverner le pays de manière efficace. Les chrétiens sont désormais une cible facile pour les politiques communales.

Une analyse de la violence en Orissa montrerait qu'une série d'attaques avait déjà débuté plus d'un an auparavant, le 23 décembre 2007, alors que plusieurs organisations militantes hindouistes étaient venues perturber les préparatifs de Noël des chrétiens à Kandhamal dans le district d'Orissa. Il est important de comprendre que normalement, dans un endroit où les chrétiens sont en minorité, ils n'osent pas célébrer Noël en public. Comme Kandhamal compte un assez grand nombre de chrétiens, ils célébraient en public. C'est cette présence chrétienne publique qui a contrarié les nationalistes hindous. Ceux-ci étaient opposés à ces célébrations de Noël en public. Les chrétiens continuèrent de préparer les fêtes comme ils le faisaient depuis des années. Une foule de 500 à 2000 personnes brandissant des armes meurtrières a alors saccagé l'église de Kandhamal jusque dans ses fondations mêmes. L'attaque s'est poursuivie avec la même intensité du 24 au 27 décembre 2007. Cette année-là, Noël a été endeuillé en Orissa. Cette violence a fait au moins trois morts, près de 40 églises et institutions chrétiennes ont été incendiées et détruites, de même que 700 maisons (Cheenath, 2008).

La plupart des chrétiens en Orissa ont des origines tribales ou appartiennent à des castes d'intouchables. Leur culture est très différente de celle des hindous de caste supérieure. Les chrétiens en Orissa sont pauvres, ne possèdent pas de terres et malgré leur nombre important, ils n'ont pas d'influence au plan politique. Ils sont exploités par les prêteurs sur gage et les hindous de caste supérieure. Les tribaux et intouchables, qu'ils soient chrétiens ou hindous, n'attachent pas d'importance culturelle ou religieuse à la vache comme animal sacré. Ils tuent donc des vaches pour célébrer leurs fêtes ou festins. D'un autre côté, les hindous

de caste supérieure considèrent la vache comme animal sacré et demandent une législation qui interdise l'abattage des bovins. Ce mouvement politique est une façon d'affirmer la supériorité des castes supérieures. Le 8 juin 2008, des intouchables des deux communautés hindoue et chrétienne avaient tué une vache pour faire un festin en privé et en secret. Cependant, le Swami en a été informé. Il a usé de son influence politique pour pourchasser les hommes qui avaient abattu la vache mais n'a pas pu les trouver. Ceci a rendu furieux le Swami. Bien que des membres des deux communautés hindoue et chrétienne aient été impliqués dans cet abattage de vache, le Swami imputa ces faits aux chrétiens, les accusant d'avoir organisé l'abattage de la vache.¹

Depuis plusieurs années, le Swami avait engagé un « **Gharvapsi** », c'est-à-dire un programme de reconversion à l'encontre des chrétiens, invoquant le fait que les chrétiens en Inde ont été forcés de se convertir de l'hindouisme au christianisme. Il pensait donc que sa mission était de ramener à l'hindouisme les chrétiens convertis. Ceci a de nombreuses conséquences politiques et culturelles pour la population en Inde. Alors que la constitution indienne accorde la liberté de religion à tous ses citoyens, les nationalistes hindous ne permettent pas à cette liberté de s'exprimer dans l'Inde contemporaine. Les chrétiens se voient confrontés à trop d'obstacles pour pouvoir exercer leur liberté. Par exemple, si un intouchable hindou veut se convertir au christianisme, il doit obtenir au moins un mois auparavant une autorisation de la police et des autorités civiles pour se convertir. Le prêtre chrétien doit également informer les autorités de l'Etat s'il baptise un hindou. Sinon, il pourrait être accusé d'avoir converti un hindou de force, ou par séduction ou par la fraude. S'il est prouvé qu'il a commis ce crime, il est passible d'une peine d'emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 50.000 Rs (1.250 US\$). A l'inverse, si un chrétien d'origine intouchable se convertit à l'hindouisme, il n'a pas besoin de cette autorisation préalable. En outre, si un intouchable hindou se convertit au christianisme, toutes les prestations anti-discriminatoires fournies par l'Etat sont supprimées pour ce chrétien. Mais si un chrétien d'origine intouchable se convertit à l'hindouisme, il bénéficie de tous les avantages garantis par l'Etat. En dépit de toutes ces discriminations, les chrétiens restent inébranlables dans leur foi. Leur conversion au christianisme est principalement liée à leur recherche de dignité sociale et d'ascension sociale. Les hindous de caste supérieure craignent que la conversion des castes inférieures au christianisme réduise le nombre d'hindous en Inde, ce qui aurait des retombées politiques. Usant de son influence politique et de son autorité auprès des militants hindouistes, le Swami a poussé les chrétiens à se convertir à l'hindouisme. Ce mouvement de reconversion du Swami a provoqué de nombreuses tensions entre les communautés religieuses en Orissa.

Le problème communal en Orissa comprend également des éléments économiques. De nombreux rapports soulignent qu'il existe un conflit ethnique entre les tribaux et les intouchables dans le district de Khandhamal en Orissa. Ils parlent le même dialecte, le « **Kui** ». Certains nationalistes hindous prétendent que les tribaux sont des hindous, alors que les tribaux ont leur propre religion et peuvent bénéficier de tous les avantages économiques au titre de la discrimination positive. Les intouchables hindous partagent le même privilège. Cependant, si une personne d'origine intouchable hindoue se convertit au christianisme, elle perd ces avantages économiques. Sur les 100.000 chrétiens du district de Khandhamal en Orissa, 60% sont des convertis issus de la caste des intouchables, appelés là-bas « **Pana Christians** ». Ce groupe prétend faire partie à l'origine des tribaux mais avoir été considéré comme faisant partie des intouchables par la caste supérieure hindoue influente au plan politique pour qu'il ne puisse pas bénéficier des avantages accordés par le gouvernement. Les **Pana Christians** revendiquent le statut tribal pour pouvoir bénéficier des priorités accordées au niveau des emplois au gouvernement. Ceci n'est pas apprécié par les aborigènes **Kondhas**. Les **Khondas** craignent que si les **Pana Christians** sont considérés comme tribaux, ils devront partager les droits réservés avec ces **Pana Christians**. On prétend que certains **Pana Christians** dissimulent leur identité chrétienne pour bénéficier des droits réservés pour l'attribution de terres ou autres avantages. A **Kandhamal**, un grand nombre d'intouchables qui s'étaient convertis au christianisme ont – dit-on – obtenu la reconnaissance comme tribaux en arguant qu'ils sont tribaux **Kui** puisqu'ils parlent ce dialecte. Les demandes de reconnaissance comme tribaux ont atteint leur apogée dès lors que, dans le cadre des lois en vigueur, un intouchable qui se convertit au christianisme se voit privé de son statut d'intouchable, alors que pour les tribaux, leur statut n'est pas affecté et il/elle conserve son statut tribal même en ayant changé de religion. C'est en étant parfaitement conscient de ce conflit ethnique que le Swami a implanté son centre hindou au coeur de cette région en proie à des troubles. Il a converti les tribaux **Khondas** et a engagé la reconversion des **Pana Christians** à l'hindouisme. Les **Pana Christians** opposant une résistance à ces tentatives, ceci a engendré des tensions dans la région.

Suite à des entretiens avec des personnes qui suivent les événements à **Kandhamal**, nous pouvons comprendre que certains leaders chrétiens croient que l'assassinat du Swami **Laxmanananda Saraswati** pourrait être l'œuvre de forces internes au **VHP** du Swami. Le leader du **VHP**, le Swami **Laxmanananda Saraswati** avait été chargé d'éliminer le christianisme dans le district de **Kandhamal** en Orissa. Or la population chrétienne de **Kandhamal** ne présentait pas le moindre déclin. Contrairement aux attentes du **Vishwa Hindu Parishad**, le nombre de **Pana Christians** (**Dalit**) était passé à 76.654, soit 69% du total des **Panas** du district de **Kandhamal**. Le nombre de chrétiens parmi les tribaux **Kondhas** était égale-

ment passé à 41.345, soit 12% du total des tribaux Kondhas de cette région (New Indian Express, 7.9.08). Suite au processus d'hindouisation des tribaux Kondhas, le fossé entre Kondhas chrétiens et Kondhas hindous s'est creusé. Les Khondas hindouisés ont commencé à appeler les Kondhas chrétiens Pana Christians. Ceci signifierait que les tribaux Kondhas chrétiens ne pourraient plus bénéficier de droits réservés. Ce conflit économique, politique, culturel et religieux a été fortement instrumentalisé par les organisations hindoues dirigées par le VHP. Malgré les efforts qu'ils ont entrepris pour faire disparaître le christianisme dans cette région, le christianisme fait preuve de vitalité et ne régresse pas. C'est ainsi que des fanatiques hindous ont projeté de sacrifier le Swami âgé de 82 ans afin de générer la haine communale contre les chrétiens pour atteindre leur objectif final, à savoir éliminer le christianisme dans la région. Lors de l'interview, plusieurs arguments ont été avancés pour étayer cette thèse. Quoi qu'il en soit, le meurtre du Swami exige une étude approfondie et une enquête détaillée.

L'Orissa est l'un des Etats les plus pauvres de l'Inde. En raison de cette totale pauvreté et de l'incapacité de l'Etat à rendre justice aux masses de pauvres, bon nombre de pauvres ont rejoint le mouvement communiste radical des maoïstes. Ils se dotent d'armes faites-maison pour défier l'Etat et exercent beaucoup d'influence dans certaines zones en Orissa. C'est cette organisation maoïste qui a revendiqué l'attentat du 23 août 2008 contre le Swami. Les maoïstes ont laissé une note écrite sur les lieux du meurtre en indiquant qu'il s'agissait de se venger du Swami qui, avec ses actions de reconversion, avait terrorisé les pauvres intouchables en Orissa.

Les hostilités à l'encontre des chrétiens ne sont pas nouvelles en Orissa. C'est l'un des rares Etats de l'Union Indienne où il existe encore des lois anti-conversion, bien que jusqu'à présent, aucun cas de conversion illégale n'ait jamais été avéré sur tout le territoire de l'Inde. Malgré cela, en invoquant des conversions forcées, on a commis des actes de violence, allant même jusqu'à tuer Graham Staines et Fr. Arul Das qui s'engageait pour améliorer la condition des tribaux. Dara Singh, un nationaliste hindou, a brûlé vifs Graham Staines, un missionnaire qui travaillait avec des patients souffrant de la lèpre, et ses deux fils qui dormaient dans leur voiture.

Bien que l'actuelle violence ait démarré en Orissa, elle n'est pas restée limitée à cet Etat mais s'est répandue dans plusieurs Etats dans d'autres régions du pays. Des persécutions du même type ont eu lieu durant les années 1998 et 1999 dans les Etats du Gujarat, d'Orissa et de Madhya Pradesh. Des équipes envoyées dans ces Etats par plusieurs groupes indépendants de défense des droits de l'Homme pour y enquêter ainsi que la commission nationale pour les minorités et les partis politiques ont constaté que ce sont les organisations nationales hindoues telles que **Bajrang Dal** et le **Vishwa Hindu Parishad** qui attisent la violence.²

Toutes les études soulignent qu'il s'agit d'une stratégie à long terme et qu'il semble y avoir une planification systématique et une mobilisation derrière cette violence. Ceci est d'autant plus choquant que les chrétiens mènent justement un dialogue permanent avec les hindous et les autres confessions en vue de développer la compréhension, la paix et l'harmonie entre les religions et communautés ethniques en Inde. C'est en outre surprenant car les multiples services sociaux dans le domaine de l'éducation, des soins hospitaliers, des orphelinats et des bureaux pour l'emploi profitent à de larges couches des classes moyennes et inférieures de la société.

Quoi qu'il en soit, les faits sont là et exigent une réponse. Des leaders chrétiens ont entrepris des démarches diplomatiques pour qu'il y ait une enquête impartiale sur cette violence. Des leaders chrétiens, en particulier laïcs, ont organisé de grands meetings et des prières pour la paix avec différentes communautés et ont publié de petits articles dans les journaux et des commentaires sur les réalités de la violence dans différents forums publics. Des efforts ont été déployés pour établir des réseaux avec les groupes sociaux importants de toutes les religions. Pendant longtemps, le gouvernement central et les gouvernements des Etats sont restés simples spectateurs devant ces événements mais suite à l'intervention du pouvoir judiciaire en Inde et à la pression internationale, les gouvernements ont commencé à prendre des mesures pour normaliser la situation. A cet égard, la réponse apportée par le gouvernement central lors du 14^{ème} Conseil National pour l'Intégration qui s'est tenu le 13 octobre 2008 à New Dehli va dans le bon sens. Le Premier Ministre, le Dr. Manmohan Singh, y déclarait que dans les attaques récentes perpétrées contre les chrétiens, une atmosphère de haine et de violence a été générée de manière artificielle. Espérons que ces efforts déboucheront sur des résultats à court terme.

« L'attaque contre les chrétiens d'Orissa était une attaque contre le caractère sacré et la dignité de la vie humaine. Le monde doit le savoir » déclarait Fr. Bernard Digal, trésorier de l'archidiocèse de Cuttack-Bhubaneswar qui a succombé suite à cette violence. Avant de mourir, alors qu'il était au service des soins intensifs du Holy Spirit Hospital de Mumbai, il ajoutait : « Dans certains pays, même les animaux ont des droits et sont protégés par la loi. A Khandhamal, nous avons été traités plus mal que des animaux. Toutes sortes de manques à la dignité, d'obscénités et de tortures ont été infligées à des chrétiens sans défense. Hommes, femmes, enfants ; tous ont été la cible de brutales atrocités.³⁺⁴

La police de l'Orissa a indiqué que plus de 100.000 personnes (1 lakh) avaient été impliquées dans le carnage de Khandhamal.⁵

Même si la violence diminue actuellement, il reste un grand nombre de personnes vivant dans des camps par peur d'être tués. Beaucoup de chrétiens ont perdu leur domicile suite aux pillages qui ont eu lieu durant la flambée de la

violence. Quelques chrétiens qui se sont aventurés à retourner dans leur maison ont eu la tête rasée et ont été convertis de force à l'hindouisme lors d'une cérémonie où ils ont été forcés de boire de l'urine de vache pour se purifier de leur passé de chrétien. Certains chrétiens ont quitté l'Etat et sont partis dans d'autres régions en Inde pour refaire leur vie.

L'Eglise veut dialoguer avec toutes les religions, cultures et populations. Mais ce dialogue n'est possible que si les gens sont prêts à s'asseoir autour d'une table avec toutes leurs doléances et leurs attentes. S'abandonner à la violence en se chargeant de faire la loi ne peut pas être la solution pour faire avancer le pays. Nous exhortons les forces nationalistes hindoues à déposer les armes et à venir participer au dialogue. Nous vous promettons d'être équitables et prêts à discuter. Nous attendons la même chose de votre part.

Dans le cadre de ce dialogue, nous devons aborder les questions plus larges de l'identité de l'Inde et de la conversion religieuse. Il faut être équitable et juste dans cette recherche. Sans justice et équité, il n'y aura ni paix ni réconciliation. En fin de compte, la conversion est une affaire religieuse, ce n'est pas un domaine d'essence politique. Il est donc adéquat de traiter cette question entre responsables religieux. La nature de ce dialogue sera alors très différente de celle du dialogue avec des forces politiques.

III. Quels sont les enjeux plus importants derrière la violence contre les chrétiens en Inde ?

Les actes de violence contre les chrétiens commis actuellement par des nationalistes hindous, de même que les explosions de bombes et autres attaques terroristes opposant des forces radicales hindoues et islamistes ramènent à la question plus large de l'identité culturelle de la nation indienne.

Bien qu'étant souvent représentée comme une civilisation immuable, résistante au changement, l'Inde s'est en fait avérée extrêmement dynamique et capable de s'adapter : les frontières de la civilisation se sont étendues bien au-delà des frontières géographiques actuelles. L'Inde a connu des flux migratoires et des mouvements de populations depuis la préhistoire jusqu'à nos jours. De grandes étapes dans l'histoire de l'Inde ont été franchies en dialogue avec d'autres civilisations. Ceci remonte aux plus anciennes tribus qui allaient à la chasse et à la recherche de nourriture et à l'ère Harrapan lorsque des navires indiens faisaient du commerce dans la région du Golfe et avec les nomades. Les différentes vagues

de l'histoire indienne ont donné naissance à de grandes dynasties autochtones mais ont aussi amené de grands souverains étrangers et la réceptivité aux idées de l'extérieur a toujours fait partie de l'expérience indienne. Dravidiens, Aryens, Grecs, Turcs, Afghans, Mongols, empire Mughal, Portugais, Hollandais, Français, Britanniques et autres ont joué un rôle et apporté de nouvelles langues, cultures, de nouveaux aliments et de nouvelles idées qui ont enrichi l'épaisse matrice de l'identité indienne. Ce sont ces vagues de populations, cultures et religions qui font de l'Inde ce qu'elle est aujourd'hui. Son histoire résulte d'une interaction constante et du dialogue entre ces cultures (Wood, 2008 : 115 & 137). L'Inde est donc un pays multiculturel, multiracial et multireligieux. Les nationalistes hindous remettent en cause cette réalité et déclarent que l'Inde est une nation hindoue qui n'appartient qu'à eux. Les chrétiens et musulmans sont considérés comme étrangers dans leur propre pays. L'un des anciens premiers-ministres adjoints, Mr. Devi Lal, demandait aux chrétiens de retourner à Rome, la patrie des chrétiens.

Cette idée de l'Inde qui appartiendrait seulement aux hindous provient d'un mouvement brahmane de la caste supérieure au 19^{ème} siècle, mouvement lancé par le Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) à l'époque du colonialisme britannique. Ce mouvement avait été généré par la montée du nationalisme en Inde.

Regardons ces faits de plus près :

1. Visions contradictoires du nationalisme indien

L'histoire de l'existence de la nation indienne moderne pourrait se résumer dans les termes suivants. En Inde, le nationalisme moderne a émergé dans le contexte du colonialisme. Il accompagne l'unification politique et administrative effectuée par les Britanniques, laquelle sera suivie d'une unification économique. Du point de vue politique, l'Inde n'existait pas au début du 19^{ème} siècle. C'est à ce tournant historique, avec la mise en place de l'éducation anglaise et l'arrivée des sciences et de la philosophie européennes, qu'émerge la fierté de l'Inde en tant que nation avec son passé et sa culture.

Dans leurs premières formes d'expression, la lutte pour les valeurs nationales, la prise de conscience anti-coloniale et le besoin d'indépendance ne relevaient pas du domaine politique mais plutôt du domaine de l'idéologie et de la culture (Pannikar, 1995 :57). Cette prise de conscience s'est tout d'abord exprimée sous forme de mouvements de réforme sociaux et religieux. La question importante à l'époque était de savoir quels sont les fondements culturels de la société indienne et comment les rétablir en tant que nation moderne à égalité avec d'autres nations modernes ?

Les hindous de la caste supérieure ont orienté leur réflexion dans deux directions : l'une tentant de reconstruire la société indienne sur la base des

idées occidentales provenant du Siècle des Lumières et du libéralisme, l'autre souhaitant que la reconstruction se fasse sur la base des anciennes traditions hindoues. Au cours de la lutte pour la liberté en Inde, ces deux visions de l'Inde ont fait apparaître des stratégies, des chefs de file et des organisations propres. Les populations opprimées et marginalisées de l'Inde avaient une troisième vision. Ces trois visions de l'Inde moderne ont marqué le dialogue en Inde au moment de la naissance de la nation indienne et de l'élaboration de sa constitution. Elles continuent à exercer une influence dans le débat politique actuel (Michael 2003).

Il y avait donc en gros trois visions. Tandis que la première vision lancée par Rammohan Roy (1772-1833) voulait une société indienne qui était finalement renouvelée par des siècles d'exposition aux sciences occidentales et à la morale chrétienne, la deuxième vision du Swami Dayanda Saraswati (1824-1883) exhortait les hindous à se régénérer par une « foi védique » purifiée. Pour lui, culture indienne était donc synonyme d'hindouisme. En 1875, il créa un mouvement hindou appelé « **Arya Samaj** » (société aryenne). Ce mouvement s'opposait à une Inde ouverte et pluraliste. Les Aryens védiques sont décrits comme étant un peuple élu primordial à l'origine de la civilisation humaine. Ils auraient pu conquérir le monde entier s'il n'y avait eu la guerre de Mahabharata (conflit entre deux clans aryens). En outre, les musulmans et les chrétiens ont contaminé l'héritage aryen. Pour Dayananda, la renaissance nationale impliquait justement un retour à l'âge d'or hindou et la conquête du monde par l'héritage aryen. Dans ce but, Dayananda avait donné une double mission à son mouvement : reconversion des chrétiens et musulmans à l'hindouisme, et création d'une unité entre tous les hindous. La protection des vaches devint le symbole de l'unité hindoue. Ces idées de Dayananda ont par la suite servi de base pour toutes les organisations militantes hindoues. La troisième vision de l'Inde moderne était celle de Jyotirao Phule (1826-1890). Il faisait partie d'une caste inférieure non brahmane. Il trouvait que l'hindouisme était une religion à caractère oppressif. La caractérisation d'intouchable et la discrimination entre castes prennent racine dans l'hindouisme. Phule proclamait l'aube d'une nouvelle ère pour les castes inférieures. Il voulait que l'Inde moderne soit fondée sur l'égalité, la justice et la raison. Selon lui, tant que les écrits hindous qui sont la base de la discrimination n'étaient pas détruits, il n'y aurait pas de société juste dans l'Inde moderne. (Pour les idées précitées, cf. Jordens, 1978 ; Damle et Jacob, 1982 ; Keer, 1964.)

2. Controverses culturelles au Congrès National

La création en 1885 du Congrès National par Allan Octavian Hume représente une seconde étape dans le développement du nationalisme dans l'Inde moderne. Le Congrès National Indien s'efforce de définir une nouvelle Inde grâce à des idées puisées dans l'expérience politique européenne et les éthiques sociales occidentales. La plupart des leaders du Congrès percevaient la nécessité d'un nationalisme véritablement pan-indien qui se placerait au-dessus des allégeances régionales et communales (cf. Smith 1963 :88).

A la fin du 19^{ème} siècle, il y eut un rude combat pour contrôler le Congrès, deux factions de modérés et d'extrémistes ayant des idées totalement différentes sur les moyens et objectifs adaptés pour le mouvement nationaliste. Tandis que les modérés du Congrès National, comme Dadabhai Naoroji, Madhava Govinda Ranade et Gopal Krishna Gokhale plaidaient pour une réforme de la culture hindoue, les extrémistes glorifiaient la culture hindoue et s'opposaient à toute forme de réforme. Les libéraux envisageaient une modernisation de l'Inde en appliquant les critères occidentaux de justice, ordre, rationalisme et sécularisation de l'Etat. Tilak faisait l'éloge de la civilisation védique (Parvate 1959 : 463). Selon lui, la religion védique était la religion des Aryens dès les premiers temps. A l'époque védique, l'Inde était un pays indépendant. C'était une grande nation unie (Varma, 1967 :197). Il devint alors partisan de l'idéologie de l'Hindutva.

La conception globale de Tilak visait à promouvoir la solidarité parmi les hindous. Il mettait donc l'accent sur la supériorité de leur religion, en encourageait le renouveau, politisa le festival de Ganapati en 1893 et transforma Shivaji en idole en 1895, poursuivant ainsi à la fois des objectifs religieux et politiques (Michael 1986 : 185-197). Tilak s'est effectivement servi de la résurgence de l'hindouisme pour soutenir la cause nationaliste, mais au prix inévitable d'une aliénation des musulmans.

Les leaders du mouvement nationaliste hindou en faveur d'une renaissance de la culture hindoue reconnaissaient ouvertement identifier le nationalisme à l'hindouisme. Une fois, Tilak s'est exprimé en ces termes : « Le dénominateur commun dans la société indienne est le sentiment d'hindutva (dévotion à l'hindouisme) » (cf. Wolpert 1962 :210). Le style des revivalistes était plus agressif et reflétait plutôt un point de vue Kshatriya (guerrier). En 1905, la partition du Bengale crée une zone à majorité musulmane, ce qui creuse le fossé entre communautés hindoue et musulmane et attise ultérieurement les activités extrémistes.

Les symboles religieux que Tilak avaient utilisés avec tant de succès à Maharashtra ne faisaient guère d'effet au Bengale, mais il en existait d'autres encore plus puissants. La terre du Bengale, et par extension toute l'Inde, furent identifiées à l'aspect féminin de la divinité hindoue, et il en résulta la conception de la

divine patrie. Le poème Bande Mataram (« Salut à la Mère ») de Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) devint bientôt l'hymne nationaliste du Congrès populaire dans toute l'Inde. Le pays était la mère, mais non une femme sans défense : « Toi, la Divinité Mère, maîtresse et reine, dont les mains frappent et les épées reluisent » (Smith 1963 : 90). Selon Majumdar, le nationalisme de Bankim était hindou plutôt qu'indien. Dans sa nouvelle, il transformait le « patriotisme en religion et la religion en patriotisme » (Majumdar, 1965 : 479).

L'une des citations les plus passionnées du credo extrémiste est due à Aurobindo Ghose qui écrivit en 1907 : « La liberté est le fruit que nous espérons obtenir du sacrifice, et la patrie la divinité à laquelle nous en faisons l'offrande. » « Le nationalisme n'est pas un simple programme politique ; le nationalisme est une religion qui nous vient de Dieu » déclare-t-il (Ghose 1965 :135).

Avec ses rituels tantriques et les sacrifices d'animaux, le culte de Durga ou Kali a vite été associé au terrorisme révolutionnaire au Bengale. Un pamphlet imprimé en secret lançait un appel aux fils de l'Inde pour qu'ils se lèvent, s'arment de bombes et il invoque la déesse Kali : « Que veut la Mère ? Une noix de coco ? Non ! De la volaille ou un mouton ou un buffle ? Non ! ...La Mère a soif du sang des Feringhis (étrangers) qui l'ont fait saigner abondamment » (cité dans Griffiths 1952 :296 ; également dans Smith 1963 :91).

Le mariage entre politique et religion a été consommé lors de la constitution du Hindu Mahasabha en 1915. En 1909, le célèbre leader nationaliste de la Arya Samaj, Lala Lajput Rai déclarait : « Les hindous sont une nation en eux-mêmes car ils représentent un type de civilisation à eux seuls » (Jaffrelot, 1996 : 19). Il reprenait en cela l'usage du mot allemand « nation » qui comportait l'idée d'un peuple, d'une communauté ayant une certaine civilisation et culture. Il publia des articles de Lala Lalchand dans le journal Punjabee expliquant comment créer un pays hindou : « Ceci ne pourra se faire qu'en défendant des intérêts purement hindous et non par la propagande indienne. Chaque hindou doit prendre conscience du fait qu'il est hindou et pas seulement indien et lorsque cette prise de conscience se fera, la force nouvellement créée portera ses fruits. » Dans un autre article, Lala Lalchand écrivait : « Le point sur lequel je veux insister est que le patriotisme doit être d'ordre communal et pas seulement géographique. »

3. Le nationalisme musulman en réponse au nationalisme culturel hindou

Le monopole du mouvement nationaliste des hindous dont la culture était différente de celles des musulmans inquiétait les musulmans qui s'interrogeaient sur l'avenir de leur propre culture si les hindous parvenaient à obtenir l'indépendance. De plus, la forte participation des hindous au mouvement nationaliste lui donnait automatiquement une certaine empreinte. Les différents symboles utilisés pour promouvoir le mouvement nationaliste comme l'hymne Bande Mataram évoquaient la culture hindoue. Un personnage historique tel que Shivaji était un héros politique pour la plupart des hindous. Mais pour de nombreux musulmans, il était un adversaire d'un ordre musulman en Inde. Tout ceci créa des tensions entre musulmans et hindous et avec la politisation progressive de la religion, la division s'est encore renforcée. A cette époque, bon nombre d'émeutes entre hindous et musulmans ont eu lieu dans différentes régions de l'Inde.

Sir Sayed Ahmed Khan, un leader musulman connu, s'est rendu compte de la situation des musulmans et à ouvert un collège pour les musulmans à Aligarh en 1877, lequel est devenu par la suite l'Université de Aligarh. Etant avant tout un ardent nationaliste, Sir Sayed affirmait que les hindous et les musulmans forment une seule et même nation en Inde. Pourtant, cela ne l'empêcha pas de s'opposer en même temps au mouvement du Congrès dès le début, demandant instamment aux musulmans de ne pas s'y associer et créant des organisations en vue de s'y opposer, car il craignait que les hindous en tant que communauté majoritaire passent outre les intérêts des musulmans.

Ce sont ces appréhensions qui ont dominé dans l'esprit des chefs de file musulmans et ont déterminé leurs objectifs politiques et leur plan d'action dans les années suivantes. Tout comme les mouvements homologues parmi les hindous, les musulmans ont eux aussi créé leurs propres organisations. Ces mouvements islamiques s'efforçaient de prouver la supériorité de leur religion, de leur culture et de leur passé (Haq 1992). Pour avoir une plateforme politique servant à propager leur point de vue sur l'identité de l'Inde, ils fondèrent la Ligue Musulmane en 1906.

4. La réponse revivaliste à Gandhi

Les successeurs de l'Arya Samaj et de la faction du Congrès menée par Tilak voulaient faire revivre la tradition hindoue pour fonder l'Inde moderne. Après la mort de Tilak en 1920, lorsque Mohandas Gandhi est apparu sur la scène politique indienne en tant que Mahatma, il a reçu un large soutien de la part des revivalistes. Beaucoup pensaient même qu'il était des leurs.

Si Gandhi avait beaucoup en commun avec les revivalistes, peu à peu certains ont commencé à s'opposer à lui lorsqu'ils ont mieux connu ses idées. Gandhi luttait sans relâche pour l'unité entre hindous et musulmans (cf. Gandhi 1949). Les revivalistes ne comprenaient pas le style ascétique non guerrier de Gandhi, sa définition de **dharmā** (la bonne conduite), la recherche non-violente de la « vérité », et sa conception assimilationniste de la nation indienne qu'il considère comme une fraternité ou une confédération de communautés.

Le Dr. Kurtakoti, **sankaracharya** (chef religieux) du Karvir Peeth, se fit le porte-parole de nombreux revivalistes en écrivant en 1920 que le recours de Gandhi à l'**ahimsa** (non-violence) dans le mouvement de non-coopération « déracinait le principe même de l'hindouisme et de la philosophie aryenne » (Maharatta, Pune, 20 octobre 1922). Selon lui, l'**ahimsa** telle que Gandhi la pratiquait affaiblissait les hindous. En outre, il affirmait que « cette souffrance passive et non résistante est un principe chrétien et non aryen ». Il exhortait les hindous à revenir au militantisme prôné par Tilak, Vivekananda et Ghose. Beaucoup d'autres revivalistes étaient d'accord avec lui et quand Gandhi prit le contrôle du Congrès en 1920, les revivalistes étaient prêts à rechercher d'autres formes de protestation (Anderson et Damle 1987 :20).

Vu le renforcement des tensions entre hindous et musulmans entre 1921 et 1923, on attachait à nouveau plus d'importance à la **Mahasabha** hindoue (Grande Assemblée) qui avait été constituée en 1915 comme forum pour représenter divers intérêts hindous (par ex. protection des vaches, Hindi dans les écrits Davanagri, réforme des castes etc.) (Anderson et Damle, 1987 :28).

C'est dans cette atmosphère de l'hindouisme-en-danger qu'une nouvelle organisation militante hindoue influente, nommée Rashtriya Swayamsevak Sang (RSS / association de volontaires nationaux) a été créée en 1925 par le Dr. Keshab Baliram Hedgewar, lequel était profondément influencé par Tilak. Le RSS entend défendre l'hindouisme contre ce qu'il appelle ses antagonistes. Son objectif déclaré est d'unifier la communauté hindoue et de lui faire prendre conscience de son héritage commun et de sa destinée.

L'un des ouvrages les plus influents dans l'élaboration de l'idéologie nationaliste hindoue a été le traité sur *l'Hindutva : Qui est un hindou ?* publié à Nagpur en 1923 par Veer D. Savarkar (1883-1966), un brahmane du Maharashtra, futur président du Hindu Mahasabha (1937-42) et proche de Tilak. L'Hindutva se réfère à un peuple uni ayant en commun le pays, le sang, l'histoire, la religion, la culture et la langue. Cette conception s'appuie sur un mythe de retour à l'Age d'Or védique de la race « aryenne » (Klostermeier, 1989 :33). L'idée de l'Hindutva sous-tendait toutes les activités organisées par le RSS. Bien que rejetant la politique comme moyen d'atteindre ses objectifs particuliers, le RSS a soutenu par le passé le travail politique du Hindu Mahasabha et a entretenu des liens étroits avec le Jana Sangh et le Bharatiya Janata Party.

5. La vision Hindutva de la nation

Selon Golwalkar qui succède à Hedgewar, la nation hindoue existe depuis 8000 à 10.000 ans et l'Hindoustan a été aux mains des hindous pendant au moins toute cette période. De fait, les hindous ne sont pas des immigrés mais des fils indigènes de cette terre, quoiqu'en disent les érudits. Les nobles idées des Védas sont des éléments essentiels de la religion hindoue. Golwalkar prétendait que le Bharatvarsha était un **rashtra** (pays) depuis l'époque védique. Il disait que chaque race élabore sa propre langue. Les diverses langues de l'Inde sont dérivées du sanskrit, le dialecte des dieux.

La race est une population ayant des origines communes et une seule et même culture. La sauvegarde de l'unité raciale d'une nation nécessite donc l'assimilation, ou une fusion totale des populations étrangères avec la race mère – en d'autres termes, il doit y avoir fusion totale avec la race nationale d'origine, non seulement du point de vue économique et politique, mais aussi au plan religieux, culturel et linguistique. La race est de loin le plus important des cinq éléments qui composent la nation. L'Hindoustan – dit Golwalkar – pourrait s'inspirer de l'Allemagne où la fierté raciale a débouché sur une tentative d'éliminer les juifs parce que des différences profondes les empêchaient d'être assimilés totalement à la race allemande.

Pour Golwalkar, il est parfaitement clair que l'Inde est une nation hindoue. Même quand ils sont nés dans le pays, les musulmans et chrétiens ne se considèrent pas comme les enfants du pays puisqu'ils ont changé de religion. Il poursuit en suggérant de mettre ces gens derrière les barreaux en période de crise nationale.

Golwalkar répète que la laïcité n'est pas la solution pour l'intégration nationale ; celle-ci doit s'effectuer par l'hindouisation. Pour lui, la meilleure solution aux problèmes des minorités se résume en un mot : assimilation. Selon lui, elles doivent être « entièrement subordonnées à la nation hindoue, ne réclamant rien, n'ayant aucun privilège, encore moins le droit à un traitement préférentiel – pas même le droit de citoyen » (Golwalkar 1947 : 55-56). Tout comme l'Hindutva de Savarkar, la définition de l'hindou chez Golwalkar est plus politique que religieuse (Heehs, 1998 : 117).

Il existe en Inde différentes organisations affiliées au RSS (que le RSS appelle « la famille » dans ses publications) qui oeuvrent dans le domaine politique, social, dans les médias et auprès des étudiants, des ouvriers et des groupes religieux hindous. Les liens symbiotiques entre le RSS et la « famille » sont renforcés par le fait que les organisations affiliées recrutent des Swayamsevaks (membres) qui ont déjà fait preuve d'aptitudes organisationnelles au RSS (cf. Lambert 1959 ; Seuranine 1977 ; Koenraad, 2001).

Le fleuve revivaliste hindou continue donc de couler. L'Hindutva et sa promotion par les groupes nationalistes hindous tels que Hindu Mahasabha, Rastriya Swayamsevak Sangh, Ram Rajya Parishad, Jana Sangh, Vishva Hindu Parishad, Shiv Sena, Bajrangdal et Bharatiya Janata Party remontent donc aux traditions du nationalisme hindou de la fin du 19^{ème} siècle (Anderson et Damle 1987 ; Malik et Singh 1995).

Dans un discours intéressant, un leader du Mahsabha tente de dresser la liste des changements culturels auxquels les musulmans indiens devraient se soumettre pour devenir des citoyens acceptables du futur Etat indien (hindou). Il faudrait d'abord qu'ils acceptent les textes *Ramayana* et *Mahabharata* comme étant leur propre épopée et rejettent les classiques arabes et persans. Ils devraient considérer Ramachandra, Shivaji et les dieux hindous Ram et Krishna comme leurs héros et condamner divers personnages historiques musulmans comme étant des envahisseurs étrangers et des traîtres (Despande 1949 : 10 ; Smith 1963 : 375).

La formation du Vishva Hindu Parishad (VHP) en 1964 marque une nouvelle étape dans l'histoire de l'Hindutva. Le VHP a été spécialement créé pour forger une identité collective hindoue et pour unifier toutes les sectes hindoues en opposition avec l'Islam et le christianisme. Le VHP se sert des techniques médiatiques les plus modernes pour exalter les héros puraniques comme modèles du caractère hindou. Il s'agit d'établir un Etat hindou gouverné par un parti politique explicitement « hindou ».

C'est ainsi que le nationalisme hindou en Inde est apparu dans une phase du mouvement nationaliste où l'on cherchait à faire de la religion le fondement de l'identité émergente en Inde. Comme l'explique Juergensmeyer, quand la dimension religieuse est associée à la destinée politique et sociale d'une nation, on parle de nationalisme religieux. Il affirme que les nationalistes religieux n'étaient pas de simples fanatiques religieux. La plupart d'entre eux étaient des militants politiques qui entendaient vraiment créer un langage politique « moderne » et fournir de nouvelles bases pour l'Etat-nation (1994 : 406).

6. Une autre vision culturelle de la nationalité indienne – la voix des opprimés

Les préoccupations de réformes sociales du début du mouvement nationaliste indien ont été remises à l'arrière-plan lorsqu'a émergé le nationalisme hindou militant. Les hindous de caste supérieure considèrent la « nation » et la « culture nationale » comme étant hindoues par essence, provenant de l'époque védique et créées par le peuple aryen. En conséquence, ils ont tendance à accepter une certaine forme de *varnashrama-dharma* comme élément inhérent à leur culture et à reléguer d'autres traditions culturelles indiennes à une moindre importance. Comme nous l'avons vu, ils ne se contentent pas d'utiliser les symboles religieux de la caste supérieure pour mobiliser les masses, ils font aussi appel à la « théorie aryenne de la race » pour interpréter les traditions culturelles. A l'opposé, Jotiba Phule parle d'une vision non-brahmane ou Sudhra de l'Inde moderne. E.V. Ramasami 'Periyar' et Babasaheb Ambedkar favorisent cette vision non-aryenne et non-brahmane du nationalisme indien. Ils attaquent l'exploitation à tous les niveaux, culturel, économique et politique.

6.1 Le mouvement du respect de soi de Periyar (1879-1973)

E.V. Ramaswamy Naicker, appelé Periyar (le Grand Sage) est né en 1879 à Erode dans une respectable famille d'artisans de la classe moyenne. Il s'est marié à l'âge de 13 ans mais au bout de six ans, il est devenu *sannyasi*, parcourant toute l'Inde comme mendiant religieux. Lors de ses séjours dans les centres pour pèlerins, il a pu constater les fléaux de l'hindouisme populaire et aussi la façon dont les masses étaient exploitées par les prêtres brahmanes.

Periyar était convaincu que le régime des castes et l'hindouisme ne faisaient qu'un. Il voulait que l'hindouisme tel qu'il le voyait disparaisse purement et simplement. Son mouvement s'est tourné vers la prise de conscience raciale et s'est transformé en mouvement « dravidien » qui voulait défendre les droits des Dravidiens contre la domination aryenne. Les Aryens étaient accusés d'avoir établi un système social injuste et oppressif dans le pays (cf. Hardgrave 1965 : 17).

Periyar a tout de suite compris ce que la nouvelle idéologie de l'élite indienne, la « vision aryenne de la race » impliquait. Ce point de vue a été adopté avec enthousiasme par l'élite indienne comme nouveau modèle applicable à la caste inférieure. Autrement dit, les Brahmanes, Kshatriyas et Vaishyas sont considérés pratiquement par définition comme étant les descendants des Aryens envahisseurs, les Shudras et les intouchables étant ceux des habitants indigènes conquis. A la lumière de cette nouvelle idéologie, être descendant aryen revenait à prétendre au statut de « deux fois né » ; dire « Dravidien » ou « non-aryen »

signifiait pratiquement « Shudra ». L'élite indienne de caste supérieure s'est mise à définir la culture aryenne et sanskrite comme la base de la « nationalité indienne ». Ce faisant, elle mettait en fait l'accent sur la culture des castes supérieures du nord de l'Inde et faisait l'erreur de confondre cette partie de la culture indienne avec l'ensemble.

Periyar cherchait à défendre les droits des Dravidiens contre la domination aryenne. Les Brahmanes représentaient pour lui l'arrogance hindoue et le bastion de l'injustice sociale. Il quitta le Congrès en l'accusant d'être un instrument de domination brahmane. En 1925, il organisa le « mouvement de respect de soi » conçu comme facteur d'élévation des Dravidiens pour mettre à jour la tyrannie brahmane et les méthodes trompeuses au moyen desquelles ils contrôlaient tous les domaines de la vie hindoue. Periyar ridiculisait en public les Puranas comme étant des contes de fées, non seulement issus de l'imagination et irrationnels mais aussi scandaleusement immoraux. Il attaquait également la religion comme instrument de la domination brahmane.

La religion hindoue était dénoncée comme opiat au moyen duquel les Brahmanes avaient subjugué et assujéti les masses. « Selon le présent concept, un hindou peut être un Dravidien, mais un Dravidien au sens propre du terme ne peut pas et ne doit pas être hindou » (A.S. Venu cité dans Harrison 1960 : 127). Des mesures visent à détruire l'image des divinités hindoues telles que Rama et Ganesha. Selon Periyar, « Rama et Sita sont des personnages méprisables, qui ne sauraient être imités ou admirés même par le plus bas des humains de quatrième catégorie ». En revanche, Ravana (héros dravidien considéré comme démon dans le Nord) est dépeint comme un Dravidien « d'excellent caractère ». Dans sa préface à *The Ramayana : A True Reading*, il indique que « continuer à vénérer cette histoire dans le Tamil Nad est une injure et une ignominie pour le respect de soi de la communauté et du pays » (Naicker 1959 : iii-iv).

De nos jours, plusieurs partis politiques dravidiens à Tamil Nadu s'inspirent de Periyar pour former une civilisation dravidienne sur le subcontinent indien.

6.2 Ambedkar (1891-1956), un révolutionnaire

Le Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar a été fortement inspiré et guidé par le noble exemple du Mahatma Jotiba Phule. Phule n'était plus là pour guider Ambedkar mais son exemple avait laissé une impression indélébile dans l'esprit d'Ambedkar qui était déterminé à poursuivre l'œuvre entreprise par Jotiba : ceci fut l'ambition de sa vie (Rajashekhria 1971 : 18-19 ; cf. aussi Keer 1974 : vii).

Ambedkar était un révolutionnaire. Il était à la tête du combat contre l'intouchabilité, l'hindouisme et la caste brahmane. Il enseignait que le système

de castes est non seulement injuste mais aussi immoral. Il établit une nouvelle dispense, une nouvelle religion (le néo-bouddhisme) dont la base est un rejet très clair de l'hindouisme.

Ambedkar critique le système de castes avec véhémence. Pour lui, la lutte contre le système de castes et l'intouchabilité est primordial et prioritaire. Pourtant, il est très critique vis-à-vis des deux approches qui prévalent à son époque pour réformer le système de castes, c'est-à-dire celle de Dayananda Saraswati et celle de Gandhi. La société devrait être fondée sur les trois principes fondamentaux de liberté, égalité et fraternité.

Si l'on veut faire disparaître les castes, dit-il, il faut aussi que leurs fondements religieux, les *Vedas* et *Shastras*, disparaissent. Dans ces Écritures, la foi n'est qu'une éthique de classe légalisée qui favorise les Brahmanes.

Si l'on veut obtenir une rupture par rapport au système, il faut quasiment dynamiter les *Vedas* et *Shastras* qui nient totalement la raison, les *Vedas* et *Shastras* qui nient totalement la morale. Il faut détruire la religion des Smritis (Ambedkar 1945 : 70).

Ambedkar rejette également la position de Gandhi concernant les castes et leur réforme. Gandhi pensait que les hindous des temps anciens avaient déjà établi un système social idéal par le *varnavyavastha*. Selon Gandhi, « la loi du varna signifie que chacun suivra l'appel héréditaire de ses ancêtres comme devoir de dharma ... il récoltera ses moyens d'existence en suivant cet appel. » Contrairement à lui, Ambedkar pensait que la société idéale restait à réaliser en Inde. Pour lui, la priorité n'était pas de faire de l'hindouisme ou de la société hindoue un fer de lance mais de créer une Inde moderne nouvelle, égalitaire, libre, ouverte, non hiérarchique.

Selon Ambedkar, « il est faux de dire que le problème des intouchables est un problème social...Le problème des intouchables est essentiellement un problème politique (celui d'une minorité face à des groupes majoritaires) » (Ambedkar 1945a : 190). C'est ainsi qu'Ambedkar lança son mouvement révolutionnaire pour la libération et la promotion sociale des Dalits. Le 20 juillet 1942 à Nagpur, il déclarait :

« Ayant la justice de notre côté, je ne vois pas comment nous pourrions perdre la bataille. Pour moi, la bataille est une source de joie complète. La bataille est spirituelle au sens plein du terme. Il n'y a rien de matériel ou de sordide en elle. Car nous combattons pour notre liberté. C'est une bataille pour recouvrer la responsabilité humaine qui a été abrogée et mutilée par le système social hindou et continuera à être abrogée et mutilée si dans ce combat politique, les hindous gagnent et nous perdons. Le dernier conseil que je vous donnerai est « éduquer, organiser et mobiliser » ; ayez confiance en vous et ne perdez jamais l'espoir. » (cf. Das et Massey, 1995 : viii)

De cette manière, Ambedkar a mis la question de l'intouchabilité au centre de la politique indienne.

Ambedkar avait eu la douleur de comprendre que dans l'hindouisme, les intouchables n'arriveraient jamais à obtenir un statut respectable et à être traités avec équité. Il était aussi persuadé qu'au sein du système social hindou, les intouchables pouvaient difficilement accéder à la mobilité individuelle ou collective. Dans ce contexte, il voyait deux possibilités d'émancipation sociale : l'unité politique des intouchables et la conversion en masse. C'est ainsi qu'en 1936, il évoque la conversion à une autre religion : « Même si je suis né hindou, je ne mourrai pas hindou » (31 mai 1936, Bombay). Il avait déjà fait allusion à la conversion une première fois lors de la conférence de Yeola en 1935.

L'appel à la conversion lancé par Ambedkar a beaucoup perturbé les élites hindoues. Plusieurs leaders tentèrent de le persuader de ne pas poursuivre dans cette direction. Ambedkar se montra surpris que les hindous des castes qui n'avaient jamais fait preuve de sympathie pour les intouchables se mettent tout d'un coup à les conjurer de rester fidèles à l'hindouisme. Pendant des siècles, les intouchables avaient été maltraités et humiliés par les hindous des castes, alors pourquoi d'un seul coup ce désir de les garder au sein de l'hindouisme ?

Après avoir longuement délibéré et avoir opté en son âme et conscience pour le bouddhisme, Ambedkar s'est soumis à la diksha (initiation) le 24 octobre 1956 à 9 h 30 à Nagpur. Près de 500 000 (5 lakh) Mahars étaient présents et se convertirent au bouddhisme ce même jour. Sa conversion au bouddhisme était un signe fort de protestation à l'encontre de tous les manquements des hindous. Pour lui, *swaraj* (la liberté) n'avait aucun sens si elle ne mettait pas un terme à l'esclavage des intouchables (Gore 1993 :144).

La tradition de Phule / Periyar / Ambedkar mentionnée ci-dessus incarne la tentative de définir pour le peuple une autre identité non-aryenne orientée vers les castes inférieures, identité qui soit critique non seulement à l'égard de l'oppression exercée par les castes hindoues dominantes, mais aussi par rapport à la référence à l'Antiquité et à la tradition indienne soi-disant la plus influente (cf. Michael, 1999 ; Oommen, 2001). Cependant, le débat ne portait pas essentiellement sur la race, mais sur la culture et sur des questions d'identité collective.

7. La constitution et les différentes visions de l'identité indienne

Cet aperçu sur la question de l'identité en Inde montre qu'il y avait plusieurs visions opposées de l'identité indienne. Toutes ces visions ont joué un rôle important pour la formation d'un Etat indien moderne lors du combat pour la liberté. Concernant l'identité dans une Inde libre, un dialogue permanent s'était établi. C'est le fait de ne pas pouvoir obtenir une réponse satisfaisante sur cette question de l'identité indienne qui a débouché sur la séparation entre le Pakistan et l'Inde. Le Mahatma Gandhi a été la victime d'un nationalisme exacerbé et borné propagé par les nationalistes hindous.

En dépit de ces tergiversations, au bout de près de trois ans de délibérations, l'Assemblée constituante a adopté le 26 novembre 1949 une constitution pour la plus grande démocratie libérale au monde. Les débats à l'Assemblée reflétaient les paradoxes de la situation en Inde que nous avons énumérés ci-dessus et qui représentaient les visions opposées concernant l'Inde.

Le Premier Ministre Pandit Jawaharlal Nehru, le vice Premier Ministre Sardar Patel Rajendra Prasad, le président de l'Assemblée constituante, K.M. Munshi et le Dr. B.R. Ambedkar ont joué un rôle important dans l'élaboration de la constitution indienne. Ils comprenaient bien les différentes aspirations des groupes opposés et l'importance d'être reconnus au sein de la nation indienne. L'idée que tous les citoyens indiens pouvaient prétendre dès leur naissance aux droits fondamentaux des citoyens qui sont reconnus dans toutes les nations modernes à travers le monde a été ancrée dans la constitution indienne.

Les pères fondateurs de la constitution indienne défendaient la notion de société pluraliste et d'un Etat neutre fondé sur l'égalité de droits et la citoyenneté. On pourrait dire à juste titre que la constitution indienne est laïque et multiculturelle. Les minorités religieuses, culturelles et linguistiques y sont reconnues et protégées. La politique de l'Etat vis-à-vis des minorités doit être guidée par les principes de respect égal, d'équité et de non-discrimination.

On reconnaît les différences mais aussi les valeurs de citoyenneté à part égale et d'égalité des droits. Après de longues discussions en Assemblée constituante, la constitution a été adoptée. Elle fait respecter le pluralisme ethnique, linguistique, culturel et religieux en Inde et promet reconnaissance et protection pour tous et une politique de l'Etat non-discriminatoire. Elle exprime un nationalisme laïque intégrateur avec égalité des chances et même liberté pour tous, indépendamment de leur appartenance à une religion ou de leur statut social. Cela signifie que l'Etat lui-même ne peut pas prendre partie en faveur d'un groupe particulier ni ne peut privilégier une religion en particulier. L'équidistance par rapport à toutes les religions devint la quintessence de la laïcité et ceci est garanti par la constitution.

8. Remise en cause des normes constitutionnelles

Pourtant, la vision de Nehru et d'Ambedkar a commencé à régresser vers la fin des années 60 et plusieurs droits constitutionnels sont remis en cause aujourd'hui. Durant les deux dernières décennies, la montée du nationalisme hindou et la croissance de la portée politique des partis régionaux, de caste inférieure et tribaux ont contribué à faire ressortir des déchirures. Suite aux différends idéologiques entre l'Hindutva et les groupes opprimés et marginalisés, on voit émerger deux mouvements socio-politiques et culturels opposés. D'un côté, les castes et classes désavantagées sont à la recherche d'une culture fondée sur des principes d'égalité sociale et économique avec davantage de participation politique ; de l'autre côté, les castes supérieures hindoues s'efforcent avec la même intensité de préserver leur position actuelle, privilégiée et dominante, en défendant les anciennes valeurs hiérarchiques hindoues brahmaniques. C'est ainsi qu'en Inde, la culture a été polarisée par les intérêts divergents des groupes supérieurs et inférieurs, les uns s'accrochant de toutes leurs forces à leur statut traditionnel, les autres luttant pour la justice, l'égalité et la dignité humaine.

Dans le contexte de l'état d'urgence déclaré par le Premier Ministre Indhira Gandhi en 1975 et de l'élection qui a suivi en 1977, les nationalistes hindous se sont regroupés sous de nouveaux noms et se sont fortement engagés dans leur mission visant à faire de l'Inde une nation hindoue. Ceci a abouti le 6 décembre 1992 à la destruction d'une mosquée musulmane vieille de 600 ans à Ayodhya. La colère des musulmans s'est affichée lors de violentes émeutes communales et d'explosions de bombes durant les mois qui ont suivi. Des milliers de gens ont été tués. Depuis lors, l'Inde n'est plus la même. Les explosions de bombes et attaques terroristes sont désormais à l'ordre du jour en Inde.

Les nationalistes hindous les plus extrêmes et les plus militants s'en prennent maintenant au concept qui est à la base même de la constitution, à savoir le pluralisme. L'opinion publique est influencée en donnant l'impression que certains, par ex. les classes ou castes supérieures et moyennes sont patriotes tandis que d'autres ne le sont pas. Les tribaux sont soupçonnés et leur loyauté nationale remise en question. De même, les aspirations de toute la communauté Dalit et ses mouvements en faveur de l'égalité sont considérés comme suspects. Dans l'esprit des nationalistes religieux, il existe une valeur suprême – la nation hindoue – à l'autel de laquelle on doit tout sacrifier, y compris les revendications pour l'égalité. Leur volonté de discipliner la vie culturelle n'a qu'un objectif : la consolidation d'une identité nationale hindoue.

Cela dit, pour mobiliser les votes hindous, les nationalistes hindous ont toujours eu besoin d'un ennemi et de quelque chose qui soit perçu comme une menace pour l'hindouisme. La conversion est devenue l'arme politique

servant à s'attaquer aux chrétiens. Les nationalistes hindous ont commencé à diffuser un sentiment de peur parmi les hindous, disant que les chrétiens allaient bientôt s'emparer de l'Inde si l'on ne stoppait pas les conversions. On peut donc facilement comprendre qu'en Orissa, la Swami Laxmanananda Saraswati suivait à la lettre le programme des nationalistes hindous visant à l'unité de tous les hindous, à la reconversion des chrétiens à l'hindouisme et à la lutte contre l'abattage des vaches. Ce programme fait partie du grand objectif missionnaire des nationalistes hindous qui veulent faire de l'Inde une **Hindu Rashtra** (nation hindoue). Pendant longtemps, les musulmans ont été la cible des nationalistes hindous car ils représentent en nombre le second groupe de population en Inde. Cependant, de nos jours, avec l'arrivée sur la scène politique indienne de Sonia Gandhi, née en Italie et de culture chrétienne, leur attention s'est portée vers les chrétiens. On a répandu des rumeurs selon lesquelles elle serait un agent du Vatican pour convertir l'Inde et en faire une nation chrétienne. Ce mensonge sert à fortifier le vote hindou. Le nationalisme hindou dépeint donc les chrétiens et musulmans comme étant de dangereux ennemis afin d'unifier l'électorat hindou. Le Père John Fernandes, professeur d'études chrétiennes à l'université Mangalore à Karnataka, dit que les incidents anti-chrétiens font partie d'une « stratégie planifiée » pour engranger des voix. « Par le nombre de voix, les chrétiens sont insignifiants, mais pour unir les hindous, la campagne de haine joue un rôle important ».⁶

Outre la violence contre les chrétiens, récemment, des leaders religieux hindous ont été impliqués dans des attentats à la bombe sur des sites islamiques. Aujourd'hui en Inde, on parle donc de « bombe musulmane » et de « bombe hindoue ». Au milieu, les chrétiens sont devenus une cible facile pour renforcer les communes. En conséquence, les chrétiens en Inde subissent de nombreuses souffrances physiques et psychiques.

IV. Dialogue sur le véritable patriotisme et le nationalisme : Reconciliation, paix et justice

1. Clarification concernant le véritable patriotisme

Aujourd'hui, il existe un danger imminent, à savoir que des forces anti-libérales dictent l'ordre du jour des politiques gouvernementales. On est en train de réécrire l'histoire pour servir les intérêts du nationalisme hindou. Le système d'éducation est redéfini pour influencer les jeunes esprits et les faire croire en l'idéologie Hindutva. Des ouvrages haineux sont distribués pour créer une aversion contre les chrétiens et autres groupes religieux. La propagande vise à faire des chrétiens et des musulmans des ennemis du vrai patriotisme qui soutiennent les activités anti-nationales. Une telle politique est extrêmement dangereuse pour la société indienne qui est essentiellement multiculturelle et multireligieuse. Désormais, les termes de nationalisme et patriotisme doivent être définis clairement.

Le concept de patriotisme fait l'objet de nombreux débats. Parfois, le sens donné à ce mot est tellement ethnocentrique et limité qu'il pourrait causer des ravages s'il était appliqué en pratique. On observe en général que là où l'esprit de nationalisme extrême prévaut, les gens ont appris dès leur enfance à détester leur « ennemi ». C'est pourquoi bien avant que le pays ne gagne son indépendance et bien avant d'assister à sa partition, Rabindra Nath Tagore écrivait : « Le nationalisme est une grande menace. C'est ce qui est depuis des années à l'origine des troubles en Inde » (Tagore, 1992 : 83 original 1917). Pour Tagore, le nationalisme signifie l'instinct de se mettre au-dessus des autres, des peuples entiers s'organisant avec tout l'attirail du pouvoir et de la prospérité, des drapeaux, hymnes et fanfaronnades patriotiques, des nations qui se livrent un match de catch et n'écourent nullement la voix de la vérité et de la bonté. Sa façon de voir le nationalisme indien s'exprime en ces termes : « Bien que dès mon enfance, on m'ait enseigné qu'idolâtrer la nation vaut mieux que vénérer Dieu et l'humanité, je pense que j'ai dépassé cet enseignement et je suis persuadé que mes compatriotes acquerront vraiment leur qualité d'Indiens en luttant contre cette éducation qui leur apprend qu'un pays est au-dessus des idéaux de l'humanité » (1992 :84).

Dans le même esprit, Earl Stanley Jones, un visionnaire et proche de Gandhi écrivait : « L'un des plus grands dangers pour la paix dans le monde, c'est l'émergence du nationalisme moderne. Il s'est emparé d'un bon sentiment nommé patriotisme et en a fait le pire ennemi mortel que le monde moderne connaisse. Il pousse l'Homme à pécher là où il ne le ferait pas autrement. »

Normalement, les membres d'une nation n'ont pas de raison de haïr les membres d'une autre nation. Mais un nationalisme étroit et à caractère exclusif s'empare des différentes communautés et les soumet à la propagande, leur inculque la peur, inspire la haine, les arme de baïonnettes et les précipite les unes contre les autres.

Dans ce contexte, il faut se demander : que signifie le nationalisme pour les populations pauvres, opprimées et marginalisées ? Peuvent-elles ressentir une humanité commune dans la nation indienne ? Ou le nationalisme est-il le luxe réservé aux riches et aux puissants ? En tant que vrais patriotes, nous devons nous préoccuper de la dignité humaine et de l'intégration de tous les Indiens. Face à l'Hindutva et au nationalisme hindou étroit et à caractère exclusif, nous devons définir le nationalisme de telle sorte que les pauvres et les opprimés soient pris en considération comme il se doit. En tant que citoyens attentifs, nous devons demander ce que le nationalisme signifie pour les pauvres, les Dalits, les tribaux et autres groupes plus fragiles. Derrière les rêves et aspirations de ces groupes marginalisés, il reste l'espérance de voir naître une nation équitable et juste, une nation humaine et favorable à l'intégration.

2. Le rôle de l'Eglise dans l'établissement de la société civile

Un tel nationalisme humaniste doit être recherché non pas par l'Eglise à elle seule mais en coopération avec les mouvements humanistes émergents. Un large soutien à la cause des groupes et identités opprimés correspond à une conception plus complète et intégrale de la nation. Les laïcs chrétiens devraient être encouragés à s'engager pour les questions de justice, d'égalité, de fraternité et d'écologie. Les chrétiens doivent être actifs dans la société civile. Une société civile saine et empreinte de pluralisme actif sera le garant d'un nationalisme authentique et humaniste. Les intellectuels chrétiens devraient coopérer avec les intellectuels humanistes laïques en mettant en lumière l'histoire et les traditions culturelles des tribaux, Dalits et autres populations marginalisées. Ceci représenterait une étape constructive pour promouvoir un nationalisme holistique et intégral en Inde.

L'Eglise en Inde doit faire face à cette situation complexe. La question que l'Eglise en Inde doit aborder est celle de l'interaction entre le christianisme et les processus sociaux, politiques et culturels dans la société indienne. Nous pensons que l'Eglise doit avant tout être consciente des processus historiques qui ont eu lieu lors de la naissance de la nation indienne. Il faut comprendre les tenants et les aboutissants des présentes secousses qui interviennent dans l'arène socio-politique en Inde. Ensuite, en s'inspirant du dialogue informel qui s'est tenu lors de la lutte pour la liberté pour constituer la nation indienne, l'Eglise devrait

elle-même s'engager dans un dialogue sur les questions socio-économiques actuelles. Nous proposons également que l'Eglise encourage les chrétiens engagés à participer activement et à promouvoir un nationalisme humaniste intégral. Il faut appeler les laïcs à se joindre aux mouvements populaires pour créer une société juste et humaine en Inde.

3. Quelques suggestions pratiques

Pour s'engager en faveur de l'harmonie communale, de la laïcité et de la constitution de la nation, il faut

1. comprendre les concepts relatifs au communalisme et au nationalisme
2. élaborer une perspective appropriée pour comprendre le communalisme, le laïcisme et le nationalisme
3. développer les connaissances sur les aspects sociaux, politiques, économiques, religieux et culturels du communalisme, du laïcisme et du nationalisme
4. documenter les actes de violence communale et les efforts des ONG pour établir l'harmonie communale
5. se rendre compte de la gravité de la menace émanant de politiques de division basées sur la religion
6. participer à des campagnes et ateliers sur l'harmonie communale
7. s'associer au travail d'harmonie communale
8. apprendre à se mettre en réseau avec les ONG
9. connaître les moyens légaux et constitutionnels disponibles en Inde pour contrer et surmonter la violence semée par le communalisme en Inde aujourd'hui
10. s'engager dans les mouvements de défense des droits humains
11. établir des liens entre les différentes communautés
12. célébrer des festivals nationaux avec tous les groupes religieux ; certains festivals inter-religieux pourraient être encouragés
13. s'impliquer activement en ce qui concerne les questions civiles, les activités visant à former la nation et maintenir de bons rapports empreints de respect avec les autorités civiles
14. écrire sur le sujet de l'harmonie communale et de la formation de la nation pour chasser les idées reçues et les mythes concernant les communautés minoritaires
15. se servir activement de la presse, en particulier la presse régionale
16. analyser les événements tragiques et élaborer des stratégies appropriées pour éviter que les émeutes communales ne se répètent.

V. Perspective internationale

Tout le problème communal en Inde a aussi une dimension internationale. Au moment où l'Inde est devenue indépendante le 15 août 1947, la question du Cachemire dominé par les musulmans n'était pas réglée. L'Inde et le Pakistan réclamaient tous deux le Cachemire comme leur appartenant. Les musulmans qui veulent libérer le Cachemire et le séparer de l'Inde veulent atteindre leur objectif par la force. On dit que le Pakistan envoie des terroristes en Inde dans ce but. La question du Cachemire nourrit donc un grand nombre de conflits communaux hindou-musulmans en Inde. En plus de cela, il existe parmi les musulmans une solidarité internationale visant à aider les autres musulmans qui souffrent en Palestine, Irak, Afghanistan et Cachemire. Ceci ne fait que jeter de l'huile sur le feu pour le communalisme indien et se traduit par des explosions de bombes et des attaques terroristes. Dans ce contexte, il faut que les musulmans en Inde trouvent des moyens en conformité avec la constitution pour protéger les droits dont ils disposent légalement dans le pays.

Il existe certaines sectes internationales chrétiennes évangéliques radicales dont les méthodes de mission en Inde sont très agressives. On suppose que ces groupes reçoivent d'importants fonds internationaux pour leur œuvre évangélique. Ceci suscite appréhensions et anxiété parmi les hindous nationalistes. C'est encore un autre motif de violence contre les chrétiens en Inde. Mais cela ne veut pas dire que les nationalistes hindous peuvent faire la loi. Tous les citoyens en Inde doivent respecter la loi du pays qui est ancrée dans la constitution indienne. Si un groupe ne respecte pas la loi du pays, il doit être sanctionné conformément à la loi. Aucun groupe n'a le droit de faire régner sa propre loi.

VI. Conclusion

« Œil pour œil est un principe qui rendra le monde entier aveugle » disait Gandhi, le père de notre nation. La violence engendrera d'autres violences. L'Inde a besoin d'une réponse civilisée et rationnelle fondée sur la justice et l'équité pour tous. C'est pourquoi le Dr. Ambedkar déclarait en se tournant vers l'avenir : « L'Inde est en devenir » par opposition aux fanatiques de l'Hindutva qui prétendaient que la gloire de l'Inde réside dans le passé des temps védiques. La nation a pour tâche d'accorder à tous les citoyens les droits humains à part entière. La constitution indienne est le lien qui unit tous les Indiens. Elle a été élaborée après de longues délibérations prenant en compte la nature de la société indienne. Il est

bon de se rappeler que la constitution laïque de la république indienne est le résultat de différends concernant la forme laïque de l'Etat moderne et diverses revendications religieuses relatives à l'identité indienne, qu'elle arbitre entre des visions opposées de ce que l'Inde devrait être, entre un soutien enthousiaste pour la promotion de l'Hindi et les réticences craintives de la majorité ne parlant pas le Hindi, et entre les exigences d'un gouvernement centralisé et les politiques définies par des visions et besoins locaux.

Après soixante ans de fidélité à la constitution qui est un gage de respect des principes du pluralisme et de la laïcité, l'Inde se voit maintenant confrontée à un défi et à une tentative non constitutionnelle de redéfinir l'Inde uniquement de manière mono-culturelle, comme **Rashtra** (nation) hindoue. Le fait que notre culture politique et notre auto-perception nationale prennent de plus en plus une orientation hindoue et la marginalisation des autres groupes qui en découle a causé bien des disharmonies et des mécontentements communaux en Inde et mène à des actes de violence contre les chrétiens, les musulmans et d'autres groupes. Il y a lieu de tirer des enseignements de l'histoire pour promouvoir et étendre le dialogue au début de ce nouveau millénaire. J'ai l'espoir qu'en ayant connaissance du passé, nous parviendrons dans le présent à trouver la voie à emprunter pour déboucher sur une conception de l'identité indienne qui soit suffisamment globale pour inclure la totalité de ses nombreux sous-groupes culturels. Ces réflexions sont urgentes et importantes dans le contexte de la mondialisation et de l'actuelle émergence de conflits ethniques et religieux à travers le monde et ce d'autant plus pour nous en Inde qui devons trouver un moyen de faire face aux défis des temps actuels.

Aucune communauté religieuse, culturelle ou linguistique ne peut donc prétendre que l'Inde lui appartient à elle seule. Si l'on veut vivre en paix et en harmonie, il faut que l'Etat agisse avec force et détermination contre tous ceux qui violent la loi. Les chrétiens doivent se joindre aux grands courants politiques indiens en alliance avec les forces démocratiques et les mouvements populaires pour sauvegarder leurs droits. L'Eglise indienne doit former une forte cellule légale pour lutter contre les injustices infligées à sa communauté. Pour que la paix s'installe complètement dans le pays, l'Inde devra rapidement résoudre la question du Cachemire en engageant le dialogue avec les différents groupes impliqués. L'Etat indien doit coopérer avec les organisations internationales en vue de résoudre le problème palestinien.

Annotations

- 1 Cette information m'a été fournie par des habitants de Kandhamal à l'occasion d'une interview réalisée en octobre 2008. Ils m'ont demandé de ne pas dévoiler leur identité.
- 2 Cf. Les rapports „Then They came for the Christians – A Report to the Nation“, AIFOFR, 1999; Report of the United Christians's Forum for Human Rights (UCFHR) 1999; Violence in Gujarat – Hindu Jago Christi Bhago, Kamal Mitra pour la National Alliance of Women, 1999.
- 3 Entretien avec Fr. Bernard Digal le 22 septembre 2008 au Holy Spirit Hospital, Andheri (East), Mumbai. Le rapport est publié dans le bulletin de l'archidiocèse de Bombay, le « Sammelun », éd. juillet-sept. 2008, vol. V, N° 3.
- 4 Entretien avec le doyen Ashish Kumar Parichha le 22 septembre 2008 au Holy Spirit Hospital, Andheri (East), Mumbai. Le rapport est publié dans le bulletin de l'archidiocèse de Bombay, le « Sammelun », éd. juillet-sept. 2008, vol. V, N° 3.
- 5 « Plus de 1lakh impliqué dans le carnage de Kandhamal : la police de l'Orissa déclare qu'il sera fastidieux de demander des comptes à tous les coupables. On veut punir les 200 principaux responsables », Times of India (édition de Mumbai), 29 décembre 2008, p.13, v) ibid.
- 6 Déclaration du prêtre à UCA News le 10 septembre 2008.

Bibliographie

- AAMBEDKAR, B.R.(1945) **Annihilation of Caste.** [*Annihilation de la Caste*] Bangalore: Dalit Sahitya Akademy.
- AMBEDKAR, B.R. (1945a) **What Congress and Gandhi have done to the Untouchables.** [*Ce que le Congrès et Gandhi ont fait aux Intouchables*] Bombay: Thacker and Co.
- ANDERSON, W.K. and S.D. DAMLE (1987) **The Brotherhood in Saffron. The Rastriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism.** [*La Fraternité de Saffron. Le Rastriya Swayamsevak Sangh et le revivalisme hindou*] New Delhi: Vistaar Publications.
- CHATTERJEE, P.(1986) **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse.** [*La pensée nationaliste et le monde colonial. Discours dérivé*] New Delhi: Oxford University Press.
- CHEENATH, Raphael svd, (2008) **Challenges of Communalism.Our Experiences in Orissa and Strategies for the future** [*Les défis du communalisme.Nos expériences en Orissa et stratégies pour l'avenir*] Bhubaneswar: Archbishop's House.
- DAMLE, Y.B. et Jacob AI KARA (1982) **Caste, Religion and Politics in India** [*Caste, Religion et Politique en Inde*] New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.
- DAS, Bhagwan et James MASSEY (1995) **Dalit Solidarity** [*La Solidarité Dalit*] Delhi: The Indian Society for Promoting Christian Knowledge (ISPCK).
- DAYANANDA, Swami (1981) **The Light of Truth.** [*La Lumière de la Vérité*] Allahabad (Traduction et introduction de Ganga Prasad Upadhyaya)
- DESHPANDE, V.G. (1949) **Why Hindu Rashtra?** [*Pourquoi l'Hindu Rashtra?*] New Delhi: All India Hindu Mahasabha.
- DEVANANDAN, RD. (1960) **The Dravida Kazagham: A Revolt against Brahmanism.** [*Dravida Kazagham: une révolte contre le brahmanisme*] Bangalore, Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- THE EXAMINER** (2000) „Update: Attacks on Christians“, September 16, p.6-7. [Mise à jour : attaques contre les chrétiens, 16 septembre, p.6-7]
- GANDHI, G.K. (1949) **Communal Unity. [Unité Communale]** Ahmedabad: Navjivan.
- GELLNER, E. (1994) **Encounters with Nationalism.** [*Rencontres avec le Nationalisme*] Oxford: Blackwell.
- GHOSE, Sri Aurobindo (1965) **Sri Aurobindo, On Nationalism.** [*Sri Aurobindo, Du Nationalisme*] Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- GOLWALKAR, M.S. (1947) **We or our Nationhood Defined** [*Nous ou la Définition de notre Nationalité*] (4^{ème} ed.). Nagpur: Bharat Prakashan.
- GORE, M.S. (1993) **The Social Context of an Ideology. Ambedkar's Political and Social Thought.** [*Le contexte social d'une idéologie. La pensée politique et sociale d'Ambedkar*] New Delhi: Sage Publications.
- GRIFFITHS, Percival (1952) **The British Impact on India.** [*L'Impact britannique sur l'Inde*] London: Mcdonald and Company.
- HAQ, Jalaul (1992) **Nation and Nation-Worship in India.** [*Nation et Culte de la Nation en Inde*] New Delhi: Genuine Publication.
- HARDGRAVE, Jr. Robert L. (1965) **The Dravidian Movement.** [*Le Mouvement Dravidien*] Bombay: Popular Prakashan.
- HARRISON, Selig (1960) **India: The Most Dangerous Decades.** [*Inde: les décennies les plus dangereuses*] Princeton: Princeton University Press
- HASTINGS, A. (1997) **Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationhood.** [*La construction de la nationalité. Ethnicité, Religion et Nationalité*] Cambridge: Cambridge University Press.
- HEEHS, P. (1998) **Nationalism, Terrorism, Communalism. Essays in Modern Indian History.** [*Nationalisme, Terrorisme, Communalisme. Essais sur l'Histoire Indienne Moderne.*] New Delhi: Oxford University Press
- HEIMSATH, Charles H. (1964) **Indian Nationalism and Hindu Social Reform.** [*Nationalisme Indien et Réforme Sociale Hindoue*] Princeton: Princeton University Press.
- JAFFRELOT, C. (1996) **Hindu Nationalist Movement in India** [*Le Mouvement Nationaliste Hindou en Inde*] New York: Columbia University Press.

JORDENS, J.T.F. (1978) **Dayananda Saraswati: His Life and Ideas.** [*Dayananda Saraswati: Sa Vie et Ses Idées*] Delhi: Oxford University Press.

JORDENS, J.T.F. (1997) "Reconversion to Hinduism, the Shuddhi of the Arya Samaj", **Religion in South Asia** « Reconversion à l'hindouisme, le Shuddhi de l'Arya Samaj » **Religion au Sud de l'Asie** G.A. Oddie (ed.), New Delhi: Manohar, pp.145-161

JUERGENSMEYER, M. (1994) **Religious Nationalism Confronts Secular State.** [*Nationalisme religieux face à l'Etat laïque*] New Delhi: Oxford University Press.

KEER, Dhananjay (1964) **Mahatma Jotirao Phuley. Father of Indian Social Revolution.** [*Mahatma Jotirao Phuley. Le Père de la Révolution Sociale Indienne*] Bombay: Popular Prakashan.

KLOSTERMAIER, K.K. (1989) **A Survey of Hinduism.** [*Aperçu de l'Hindouisme*] New York: State University of New York Press.

KOENRAAD, Elst (2001) **Decolonizing the Hindu Mind: Ideological Development of Hindu Revivalism.** [*Décolonisation de l'Esprit Hindou: l'Evolution Idéologique du Revivalisme Hindou*] New Delhi: Rupa & Co.

KOHN, H. (1956) „Nationalism,“ **International Encyclopedia of Social Sciences.** [*“Nationalisme” Encyclopédie Internationale des Sciences Sociales*] The Macmillan Co.& The Free Press, Vol.11, pp.63-69.

KOTHARI, Rajni (1988) „Integration and Exclusion in Indian Politics,“ [“Intégration et exclusion dans la politique indienne”] **Economic and Political Weekly.** [*Hebdomadaire économique et politique*] 22 octobre 22, 1988:2223-9.

LAMBERT, Richard D. (1959) „Hindu Communal Groups in Indian Politics,“ [“Les groupes communaux hindous dans la politique indienne”] chez Richard L. PARK et Irene TINKER, (eds.) **Leadership and Political Institutions in India.** [*Leadership et Institutions Politiques en Inde*] Princeton: Princeton University Press.

MALIK, K.Y. et V.B. SINGH (1995) **Hindu Nationalists in India.** [*Les Nationalistes Hindous en Inde*] The Rise of the Bharatiya Janata Party.[La Montée du Parti Bharatiya Janata] New Delhi: Vistaar Publications.

MICHAEL, S.M. (1986) „Politicization of Ganapati Festival,“ [“Politisation du Festival Ganapati”] dans **Social Compass.** XXXIII/2-3:185-197.

MICHAEL, S.M. (ed.) (1999) **Dalits in Modern India: Vision and Values. [Dalits dans l'Inde Moderne: Vision et Valeurs]** New Delhi: Vistaar Publications

NAICKER, Ramaswamy, E. V. (1959) **The Ramayana: A True Reading.** [*Ramayana: une lecture authentique*] Madras: Rationalist Publications.

NEW INDIAN EXPRESS, „Kandamal Statistics“, [*Statistiques pour Kandamal*] 7.9.08

MAJUMDAR, R.C. (1965) **The History and Culture of the Indian People. British Paramountcy and Indian Renaissance II.** [*Histoire et Culture du Peuple Indien. Suprématie Britannique et Renaissance Indienne II*] Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

OOMMEN, T.K. (1997) **Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities.** [*Citoyenneté, Nationalité et Ethnicité : Concilier des Identités Concurrentes*] Cambridge: Polity Press.

OOMMEN, T.K. (2001) **Understanding Indian Society: The Relevance of Perspective from Below.** [*Comprendre la Société Indienne: Importance de voir les choses par le bas*] Occasional Paper Series: 4. Pune: Department of Sociology.

OMVEDT, Gail (1994) **Dalit and Democratic Revolution.** [*Dalit et Révolution Démocratique*] New Delhi: Sage Publications.

PANNIKAR, K.N. (1995) **Culture, Ideology and Hegemony. Intellectuals & Social Consciousness in Colonial India.** [*Culture, Idéologie et Hégémonie. Les Intellectuels et la Conscience Sociale dans l'Inde coloniale*] New Delhi:Tulika.

PARVATE, T.V. (1959) **Gopal Krishna Gokhale.** Ahmedabad: Navjivan Publishing House.

RAJASEKHARIAH, A.M. (1971) **B. R. Ambedkar: The Politics of Emancipation.** [*B.R. Ambedkar: les Politiques d'Emancipation*] Bombay: Sindhu Publications.

RAPPORT DE L'UNION DES FORUMS CHRETIENS POUR LES DROITS HUMAINS (UCFHR) 1999

SARDA, Har bilas (1975) **Hindu Superiority – an attempt to determine the position of the Hindu race in the scale of nations** [*Supériorité Hindoue – une tentative de déterminer la position de la race hindoue dans l'échelle des nations*] New Delhi.

SEUNARINE, J.F. (1977) **Reconversion to Hinduism through Shuddh** [*Reconversion à l'Hindouisme par le Shuddh*] Madras: Christian Literature Society.

SINGH, Yogendra (1997) "Social Processes and Dimensions of Indian Nationalism" ["Processus Sociaux et Dimensions du Nationalisme Indien »] dans **Social Transformation in India**, (ed. By) Ghanshyam Shah, Jaipur: Rawat Publications.

SMITH, Donald Eugene (1963) **India as a Secular State**. [*L'Inde comme Etat Laïque*] London: Princeton University Press.

SMITH, W.C. (1946) **Modern Islam in India**. [*L'Islam Moderne en Inde*] London: Princeton University Press.

SMITH, William Roy (1938) **Nationalism and Reform in India**. [*Nationalisme et Réforme en Inde*] London: Yale University Press.

TAGORE, Rabindranath (1992) (original 1917) **Nationalism**. [*Nationalisme*] Calcutta: Rupa and Co.

THEN THEY CAME FOR THE CHRISTIAN [*Puis ils s'en prirent aux chrétiens*] – A Report to the Nation by AIFOFR, 1999 [Rapport de L'AIFOFR à la nation]

VARMA, VP. (1967) **Modern Indian Political Thought**. [*La Pensée Politique Indienne Moderne*] Agra: Lakshmi Narain Agarwal.

VIOLENCE IN GUJARAT-Hindu Jago Christi Bhago, [*Violence à Gujarat – Hindu Jago Christi Bhago*] 1999, rapport de Kamal Mitrar

VIVEKANANDA, Swami (1957) **The Complete Works of Swami Vivekananda**. [*L'oeuvre complète de Swami Vivekananda*] Calcutta: Advaita Ashrama.

WOLPERT, Stanley A. (1962) **Tilak and Gokhale**. [*Tilak et Gokhale*] Berkeley: Berkeley University Press.

- 1 Zur Lage der Menschenrechte in der VR China – Religionsfreiheit**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 201
Human Rights. Freedom in the People's Republic of China
in English (2002) – Order No. 600 211
La situation des Droits de l'Homme en République populaire de Chine – Liberté religieuse
en français (2002) – Numéro de commande 600 221
- 2 Menschenrechte im Kongo: von 1997 bis 2001**
Die schwierige Lage der Kirchen
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 202
Human Rights in the DR Congo: 1997 until the present day. The predicament of the Churches
in English (2001) – Order No. 600 212
Droits de l'Homme en République Démocratique du Congo : de 1997 à nos jours. Un défi pour les Églises
en français (2002) – Numéro de commande 600 222
- 3 Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien. Religionsfreiheit und Gewalt**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 203
Human Rights in Indonesia. Violence and Religious Freedom
in English (2002) – Order No. 600 213
La situation des Droits de l'Homme en Indonésie. Liberté religieuse et violence
en français (2002) – Numéro de commande 600 223
Situasi HAM di Indonesia: Kebebasan Beragama dan Aksi Kekerasan
in Indonesian (2002) – Order No. 600 209
- 4 Osttimor – der schwierige Weg zur Staatswerdung**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 204
Human Rights in East Timor – The Difficult Road to Statehood
in English (2002) – Order No. 600 214
La situation des Droits de l'Homme au Timor-Oriental – La voie ardue de la fondation de l'État
en français (2002) – Numéro de commande 600 224
- 5 Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laïzismus = Religionsfreiheit?**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 205
Human Rights in Turkey – Secularism = Religious Freedom?
in English (2002) – Order No. 600 215
La situation des Droits de l'Homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse ?
en français (2002) – Numéro de commande 600 225
- 6 Verfolgte Christen? Dokumentation einer internationalen Fachtagung Berlin, 14./15. September 2001**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 206
Persecuted Christians ? Documentation of an International Conference Berlin 14/15 September 2001
in English (2002) – Order No. 600 216
Des chrétiens persécutés ? Documentation d'une conférence internationale à Berlin 14/15 septembre 2001
en français (2002) – Numéro de commande 600 226
- 7 Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Auswertung einer Befragung von Mitarbeiter/innen katholischer kirchlicher Einrichtungen aus 19 afrikanischen Staaten**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 207
Female Genital Mutilation – Evaluation of a Survey Conducted among Staff Members of Catholic Church Institutions in Africa
in English (2002) – Order No. 600 217
Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Évaluation d'une enquête exécutée auprès de collaborateurs d'institutions de l'Église catholique en Afrique
en français (2002) – Numéro de commande 600 227
- 8 Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Situationsbericht aus dem Sudan**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 208
Female Genital Mutilation
A Report on the Present Situation in Sudan
in English (2002) – Order No. 600 208
Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Rapport sur l'état de la situation au Soudan
en français (2002) – Numéro de commande 600 208
- 9 Zur Lage der Menschenrechte in Vietnam. Religionsfreiheit**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 230
Human Rights in Vietnam. Religious Freedom
in English (2002) – Order No. 600 231
La situation des Droits de l'Homme au Vietnam. Liberté religieuse.
en français (2002) – Numéro de commande 600 232
- 10 Zur Lage der Menschenrechte in Sri Lanka. Über den Einsatz der katholischen Ortskirche für Frieden und Gerechtigkeit.**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 233
Human Rights in Sri Lanka. On the work of the Catholic local Church for peace and justice
in English (2002) – Order No. 600 234
La situation des Droits de l'Homme au Sri Lanka. Sur l'engagement de l'Église en faveur de la paix et de la dignité humaine
en français (2002) – Numéro de commande 600 235
- 11 Zur Lage der Menschenrechte in Simbabwe**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 236
Human Rights in Zimbabwe.
in English (2002) – Order No. 600 237
La situation des Droits de l'Homme au Zimbabwe
en français (2002) – Numéro de commande 600 238
- 12 Zur Lage der Menschenrechte in Südkorea**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 239
Human Rights in South Korea.
in English (2003) – Order No. 600 240
La situation des Droits de l'Homme en Corée du Sud
en français (2003) – Numéro de commande 600 241
- 13 Zur Lage der Menschenrechte im Sudan**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 242
Human Rights in Sudan.
in English (2003) – Order No. 600 243
La situation des Droits de l'Homme au Soudan
en français (2003) – Numéro de commande 600 244
- 14 Zur Lage der Menschenrechte in Nigeria**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 245
Human Rights in Nigeria.
in English (2003) – Order No. 600 246
La situation des Droits de l'Homme au Nigeria
en français (2003) – Numéro de commande 600 247
- 15 Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 248
Human Rights in Rwanda.
in English (2003) – Order No. 600 249
La situation des Droits de l'Homme au Rwanda
en français (2003) – Numéro de commande 600 250
- 16 Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma. Kirche unter Militärdiktatur**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 251
Human Rights in Myanmar/Burma. The Church under military dictatorship
in English (2004) – Order No. 600 252
La situation des Droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie. L'Église sous la dictature militaire
en français (2004) – Numéro de commande 600 253
- 17 Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha.**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
Religious Freedom in the Kingdom of Cambodia.
in English (2004) – Order No. 600 257
La liberté religieuse au Royaume du Cambodge.
en français (2004) – Numéro de commande 600 257
- 18 Zur Lage der Menschenrechte in Laos**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
Human Rights in Laos
in English – Order No. 600 257
Les Droits de l'Homme au Laos. L'Église sous la dictature militaire
en français (2004) – Numéro de commande 600 257
- 19 Zur Lage der Menschenrechte in Ägypten**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 260
Human Rights in Egypt
in English (2004) – Order No. 600 261
Les Droits de l'Homme en Égypte
en français (2004) – Numéro de commande 600 262
- 20 Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 264
Human Rights – Turkey on the Road to Europe – Religious Freedom?
in English (2004) – Order No. 600 265
La situation des Droits de l'Homme – La Turquie sur la voie de l'Europe. Où en est la liberté religieuse ?
en français (2004) – Numéro de commande 600 266
- 21 Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung. 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 1**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 268
Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 – 14/3/2002, Berlin – Volume 1
in English (2004) – Order No. 600 269
Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 1
en français (2004) – Numéro de commande 600 270
- 22 Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung. 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 2**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 271
Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 – 14/3/2002, Berlin – Volume 2
in English (2004) – Order No. 600 272
Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 2
en français (2004) – Numéro de commande 600 273
- 23 Zur Lage der Menschenrechte in Liberia: Ein Traum von Freiheit – Der Einsatz der Katholischen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 274
Human rights in Liberia: A dream of freedom – the efforts of the Catholic Church for justice and peace
in English (2005) – Order No. 600 275
La situation des droits de l'Homme au Libéria : un rêve de liberté – L'engagement de l'Église catholique pour la justice et la paix
en français (2005) – Numéro de commande 600 276
- 24 Zur Lage der Menschenrechte in Papua (Indonesien)**
deutsch (2006) – Bestellnummer 600 277
Interfaith Endeavours for Peace in West Papua (Indonesia)
in English (2005) – Order No. 600 278
La situation des droits de l'Homme en Papouasie (Indonésie)
en français (2006) – Numéro de commande 600 279
- 25 Osttimor stellt sich seiner Vergangenheit – die Arbeit der Empfangs-, Wahrheits- und Versöhnungskommission**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 281
East Timor Faces up to its Past – The Work of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation
in English (2005) – Order No. 600 282
Le Timor oriental fait face à son histoire : le travail de la Commission d'accueil, de vérité et de réconciliation
en français (2005) – Numéro de commande 600 283
Timor Timur menghadapi masa lalunya
Kerja Komisi Penerimaan, Kebenaran dan Rekonsiliasi
in Indonesian (2005) – Order No. 600 284
- 26 Asyl für Konvertiten? Zur Problematik der Glaubwürdigkeitsprüfung eines Glaubenswechsels durch Exekutive und Judikative**
deutsch (2007) – Bestellnummer 600 285
Asylum for Converts? On the problems arising from the credibility test conducted by the executive and the judiciary following a change of faith
in English (2007) – Order No. 600 285
L'asile pour les convertis ? La question de l'examen de la crédibilité d'une conversion par le pouvoir exécutif et judiciaire
en français (2007) – Numéro de commande 600 285
- 27 Zur Lage der Menschenrechte in der Volksrepublik China – Wandel in der Religionspolitik?**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 286
Human Rights in the People's Republic of China – Changes in Religious Policy?
in English (2008) – Order No. 600 287
La situation des droits de l'Homme en République populaire de Chine – Des changements dans la politique en matière de religion ?
en français (2005) – Numéro de commande 600 288
- 28 Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Birma. Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 289
The human rights situation in Myanmar/Burma. First political steps of a minority church
in English (2008) – Order No. 600 290
La situation des droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie. Les premiers pas politiques d'une Église minoritaire
en français (2008) – Numéro de commande 600 291
- 29 Simbabwe – der Wahrheit ins Auge sehen, Verantwortung übernehmen**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 292
Zimbabwe: Facing the truth – Accepting responsibility
in English (2008) – Order No. 600 292
Le Zimbabwe : Regarder la vérité en face – Assumer la responsabilité
en français (2008) – Numéro de commande 600 292
- 30 Diffamierung von Religionen und die Menschenrechte**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 293
Defamation of Religions and Human Rights
in English (2008) – Order No. 600 293
Diffamation des religions et droits de l'homme
en français (2008) – Numéro de commande 600 293
- 31 Hintergrundinformationen: Aufnahme von Irakflüchtlingen Zur Situation nichtmuslimischer Flüchtlinge in den Nachbarländern des Irak**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 294
Asylum for Iraqi Refugees – Background Information
The situation of non-Muslim refugees in countries bordering on Iraq
in English (2008) – Order No. 600 295
L'accueil de réfugiés irakiens – Informations de base : La situation des réfugiés non musulmans dans les États riverains de l'Irak
en français (2008) – Numéro de commande 600 296
- 32 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung**
Demokratie, Säkularismus und Pluralismus in Indien
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 297
Violence against Christians in India – A response
Democracy, Secularism and Pluralism in India
in English (2008) – Order No. 600 297
Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse
Démocratie, laïcité et pluralisme en Inde
en français (2008) – Numéro de commande 600 297
- 33 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung**
Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 298
Violence against Christians in India – A response
Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace, and Justice
in English (2009) – Order No. 600 298
Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse
Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation, paix et justice
en français (2009) – Numéro de commande 600 298