



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Transnational Hindūtva

Eine kritische Diskursanalyse zu den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering bei Rajiv Malhotra von der Infinity Foundation“

verfasst von / submitted by

Alexander Jabkowski, B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Dr. Borayin Larios

Danksagung

Mein spezieller Dank gilt Herrn Dr. Borayin Larios für die professionelle Betreuung und Unterstützung bei der Bearbeitung des vorliegenden Themas. Besonders bedanke ich mich bei meinen Eltern Roswitha und Dieter Jabkowski für ihre finanzielle und emotionale Unterstützung während der gesamten Zeit meines Studiums. Außerdem für das Vertrauen und Geduld im gesamten Prozess der Masterarbeit. Meinem Großcousin Dipl. Ing. Roland Jabkowski, MBA und seiner Frau Inge Jabkowski danke ich sehr herzlich für die familiäre Unterstützung in Wien Fuß fassen zu können. Allen meinen Freunden, die mir während der Zeit des Studiums und im Schreibprozess der Masterarbeit Unterstützung und Mut gegeben haben, danke ich sehr. Ohne eure verständnisvolle und entgegenkommende Unterstützung in vielen Weisen wäre die vorliegende Arbeit nicht entstanden.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	6
1.1	Aufbau der Arbeit.....	8
2	Hindūtva: Theorie und Kontext.....	9
2.1	Hindūtva als Ideologie.....	11
2.1.1	Die 3 Grundbausteine für Hindūtva nach Vināyak Dāmodar Sāvarkar	12
2.2	Das Othering Non-Hinduistischer ethnischer Gruppen.....	13
2.2.1	M.S. Golwalkar und das Othering von Minoritäten	15
2.3	Anti-Muslimische Politik in Indien durch BJP und RSS	18
2.4	Der RSS nach der Unabhängigkeit Indiens	20
2.5	Die BJP als politische Frontorganisation des RSS	22
2.6	Traditionalismus und Modernismus im Indien der Hindunationalisten	24
2.7	BJP und die Politik des Marktes.....	30
2.8	Transnational Hindūtva und Global Saṅgh Parīvār.....	36
3	Das Fallbeispiel: Die Infinity Foundation und Rajiv Malhotra	37
3.1	Historischer Abriss der Infinity Foundation: Kontext und Akteure	37
3.2	Rajiv Malhotra.....	39
3.3	Mediale Publikationskanäle der Infinity Foundation	39
3.4	Die Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering in Rajiv Malhotras Publikationen.....	40
3.5	Die Infinity Foundation mit Rajiv Malhotra als Akteur des Global Saṅgh Parīvār	41
4	Methode: Die kritische Diskursanalyse nach Siegfried Jäger	42
4.1	Theorie und Kontext der Diskursforschung	42
4.2	Vorannahmen und Definition der Analysewerkzeuge im Rahmen der KDA	44
4.3	Umsetzung der kritischen Diskursanalyse: die Realisierung der Analyse	47
4.4	Eigene Vorgehensweise	49
4.4.1	Forschungsgegenstand, Methode und Ziel der Forschung	49
4.4.2	Begründung der Relevanz des Forschungsgegenstands	50
4.4.3	Die Anfertigung der Materialgrundlage und der Strukturanalyse	52
4.4.4	Kontextualisierung	55
4.5	Die Feinanalysen	55
4.5.1	Institutioneller Rahmen	56
4.5.2	Text-Oberfläche.....	58
4.5.3	Sprachlich-rhetorische Mittel	58
4.5.4	Inhaltlich-ideologische Aussagen.....	59
4.6	Darstellung der Gesamtanalyse	59
5	Gesamtanalyse: Die Ergebnisse der Diskursanalyse und Interpretation	61
5.1	Modernismus und Traditionalismus in Being Different: An Indian challenge to Western Universalism.....	62

5.1.1	Global Culture/ Globalization	62
5.1.2	Universalismus	63
5.1.3	Anti-Kolonialismus und Identität	64
5.1.4	Development	66
5.1.5	Säkularismus	68
5.2	Othering in Being Different: An Indian challenge to Western Universalism	72
5.2.1	Die Hindū Gesellschaft und Minoritäten.....	72
5.2.2	Othering und Revisionismus anhand der dravidischen Sprachfamilien.....	75
5.3	Othering in Snakes in the Ganga Breaking India 2.0.	78
5.3.1	Dalits und Śūdras: historischer Hintergrund und diskursiver Rahmen	78
5.3.2	Dalits bei Rajiv Malhotra	81
5.3.3	Śūdras bei Rajiv Malhotra	82
5.3.4	Ārya und Draviḍa	84
5.4	Modernismus und Traditionalismus in Snakes in the Ganga Breaking India 2.0.	85
5.4.1	Development und Globalisierung.....	85
6	Conclusio.....	87
7	Literatur	89
8	Abstract	93

Abkürzungsverzeichnis

ABVP	Akhil Bhāratīya Vidyārthī Parīṣad
BJS	Bhāratīya Jana Saṅgh
BJP	Bhāratīya Janatā Pārṭī
BMS	Bhāratīya Majadūra Saṅgh
CEBR	Center for Economics and Business Research
CT	Communications Technology
FI	Foreign Investments
GSP	Global Saṅgh Parīvār
HAF	Hindū American Foundation
HEF	Hindū Education Foundation
HSC	Hindū Students Council
HSS	Hindū Svayaṃsevak Saṅgh
IDRF	Indian Development Relief Fund
IF	Infinity Foundation
IT	Information Technology
IRS	Internal Revenue Service
JP	Janatā Pārṭī
KDA	Kritische Diskursanalyse
NAG	National Agenda for Government
OFBJP	Overseas Friends of the BJP
RM	Rajiv Malhotra
RSS	Rāṣṭrīya Svayaṃsevak Saṅgh
SP	Saṅgh Parīvār
UPA	United Progressive Alliance
VHPA	Viśva Hindū Parīṣad of America
VHP	Viśva Hindū Parīṣad
VKA	Vanavāsī Kalyān Āśram
VF	Vedic Foundation
WEF	World Economic Forum
WHO	World Health Organization
v.d.Z.	vor der Zeitenwende

1 Einleitung

Spätestens seit dem Wahlsieg der *Bhāratīya Janatā Pārī* (BJP) und der Ernennung Narendra Modīs zu Premierminister 2014 hat sich die politische Landschaft in Indien grundlegend verändert. Nicht nur die Machtverhältnisse haben sich dadurch verschoben, sondern gerade auch die ideologischen Grundvoraussetzungen zur Beantwortung innenpolitischer Fragen. Themen wie die Frage nach dem Umgang mit den Regionen Jammū und Kaśmir, nach außenpolitischen Allianzen oder Neutralität zur Bewältigung geopolitischer Umwälzungen, nach der Adressierung der individuellen oder gruppenbezogenen Ungleichheit, nach ökonomischer Sicherheit, nach der Adressierung von Diskriminierung in Bezug auf das soziale Hierarchiesystem Indiens (*varṇa* und *jāti*¹) sind einige wesentliche Herausforderungen, welche die Regierung Indiens diskutieren muss.

Die BJP ist der politische Arm der Hindūtva Ideologie und steht für Hindunationalistische Politiken². Hindūtva in Form des Hindunationalismus manifestiert sich in politischen oder kulturellen Organisationen. Die Organisationen des Hindunationalismus realisieren sich sowohl national als auch transnational. Beide Ebenen, die nationale und transnationale, sind maßgeblich am Aufbau und der Unterstützung Hindunationalistischer Politiken und Gedanken beteiligt. Sie sind die unersetzliche Basis. Auf nationaler Ebene sind die beiden mächtigsten Organisationen die BJP und *Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh* (RSS)³. In der Betrachtung der transnationalen Organisationen beschränke ich mich auf die USA. Dabei sind zum einen der *Hindū Svayamsevak Saṅgh* (HSS), der transnationale Ableger des RSS, und die *Overseas Friends of the BJP* (OFBJP) zu nennen. Beide stehen an dieser Stelle stellvertretend für die transnationale Ebene. Im Kapitel zu Theorie und Kontext von Hindūtva stelle ich weitere relevante transnationale Organisationen vor.

Mit dem Blick auf transnationale Ableger Hindunationalistischer Organisationen richtet sich die Wahrnehmung in gleicher Weise unweigerlich auf die Hindū Diaspora⁴. In den USA leben heute ca. 2.5 Millionen Hindūs⁵ die alle Teil der Diaspora in den USA sind. Die Hindū Diaspora in den USA ist ein wesentlicher Faktor in der Unterstützung nationaler und transnationaler Hindūtva Organisationen. So sagt Jasa Macher in *Hindu Nationalist Influence in the United*

¹ Beide Termini werden zu einem späteren Zeitpunkt ausführlich diskutiert.

² Sowohl auf Hindūtva als auch auf Hindunationalismus gehe ich im Theorie-Kapitel ausführlich ein.

³ Die Geschichte der BJP und des RSS diskutiere ich im Theorie Kapitel.

⁴ Unter dem Terminus Diaspora verstehe ich eine Gruppe von Personen die ihre ursprüngliche Heimat (kann der Ort der Geburt sein, kann der Ort sein an dem jemand sozialisiert wurde und aufgewachsen ist, kann der Ort sein an dem sich historisch die Sprache der Eltern entwickelt hat etc.) freiwillig oder unfreiwillig verlassen haben.

⁵ Vgl. <https://rpl.hds.harvard.edu/religion-context/case-studies/minority-america/hindus-american-text-books#:~:text=There%20are%20around%202.5%20million,Hindu%20immigration%2C%20largely%20from%20India> [abgerufen am 22.5.2023].

States 2014-2021 The Infrastructure of Hindutva Mobilizing (2022), dass „social and educational projects [...] are funded and supported in large part by communities in diaspora.” (Macher 2022: 1). Die Hindū Gemeinschaften der Diaspora müssen grundsätzlich in Zusammenhang mit Hindū Veranstaltungen jeglicher Art gesehen werden. In den USA realisiert sich diese Verbindung im wesentlichen in „family and youth programs, cultural events, temple-related conferences, charitable funders of education and health projects, and political pressure groups” (Macher 2022: 1). Viele dieser Veranstaltungen und Projekte werden von Hindūtva Akteuren und Gruppen organisiert die „appear to provide social and political support to Hindutva“ (Macher 2022: 1). Das Bestreben Hindunationalistischer Organisationen Einfluss auf die Wahrnehmung Indiens in den USA zu nehmen, realisiert sich auf multiplen Ebenen wie z.B. Protestbewegungen, Gerichtsverfahren, Podiumsdiskussionen, sozialen Veranstaltungen etc. Eine weitere Ebene ist die akademische Welt. Besonders auffällig im Bestreben, bestimmte Narrative und Diskurse dort einzubringen, ist die Infinity Foundation (IF) mit ihrem Gründer Rajiv Malhotra (RM). Macher stellt fest, dass „Multiple persons have identified Rajiv Malhotra, the head of Infinity Foundation, as an enabler of harassment and intimidation of scholars.” (Macher 2022: 29). Die Infinity Foundation ist eine der vielen Organisationen der Hindū Diaspora in den USA. Als private Stiftung ist sie auf Spender und Zuschüsse angewiesen, was ihr auch gleichzeitig eine Machtstellung einbringt.

Erwähnungen der Infinity Foundation oder Rajiv Malhotra sind bisher nur in Buchrezensionen von Publikationen Malhotras erschienen (vgl. Andino 2019; Wiebe 2012; Rai/ Prakash 2013; Tilak 2012; Gier 2012; Gross 2012) oder einzelnen akademischen Artikeln (vgl. Macher 2022; Truschke 2022) zu finden. In meiner Forschung möchte ich deshalb einen konkreten Zugang zur Rolle der Infinity Foundation innerhalb des Hindūtva Kontextes etablieren. Dabei konzentriere ich mich auf die Analyse der Diskurse Modernismus, Traditionalismus und Othering im Rahmen der Publikationen *Being Different: An Indian challenge to Western Universalism* von 2011 und *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0* von 2022 von Rajiv Malhotra. Besonders arbeite ich heraus wie die Hindūtva Diskurse zu Modernismus, Traditionalismus und Othering in Malhotras Publikationen repräsentiert sind, wie er sich einbringt und ob er die Diskurse in seinen Publikationen reproduziert. In diesem Sinne formuliere ich die Forschungsfrage für diese Arbeit wie folgt:

„Inwieweit korrelieren die Aussagen Rajiv Malhotras in den Publikationen Being Different: An Indian challenge to Western Universalism von 2011 und Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0. von 2022 mit den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering der Hindūtva Ideologie?“

Die Fragestellung beantworte ich mit den Werkzeugen der Kritischen Diskursanalyse (KDA) nach Sigfried Jäger. Thematisch verorte ich die Arbeit in den Bereich der kritischen Hindūtva Forschung sowie in den Bereich der kritischen Diskursforschung.

1.1 Aufbau der Arbeit

Im ersten Kapitel führe ich in die theoretischen und historischen Grundvoraussetzungen von Hindūtva ein. Dabei bespreche ich die Entstehung von Hindūtva, ihre historischen sowie zeitgenössischen Akteure, kontextualisiere und verbinde die Hindūtva Ideologie mit den heutigen Grundpfeilern Hindunationalistischer Politik. Dabei gehe ich ausschließlich auf die mit den zu untersuchenden Diskursen in Beziehung stehenden Begriffe und Kontexte ein. Außerdem erläutere ich sowohl die nationale als auch transnationale Dimension des Hindunationalismus. Im nächsten Kapitel führe ich mein Fallbeispiel Infinity Foundation und Rajiv Malhotra ein. Den Fokus lege ich in der Darstellung auf die Selbstbeschreibung sowohl von der Infinity Foundation als auch von Rajiv Malhotra, die Funktion als Stiftung, Publikationen, Vernetzung und Zielsetzung. Im darauffolgenden Kapitel erläutere ich detailliert die Methode und Methodologie der KDA. Im nächsten Kapitel diskutiere ich in der Gesamtanalyse die Forschungsergebnisse. Hierbei fokussiere ich mich auf die Darstellung der gefundenen Diskursfragmente beider Publikationen zu den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering und kontextualisiere die Ergebnisse mit der Theorie von Hindūtva. Im letzten und abschließenden Kapitel reflektiere ich noch einmal die Forschung und beantworte die Forschungsfrage.

2 Hindūtva: Theorie und Kontext

In diesem Kapitel will ich eine grundlegende Einführung in den Hindunationalismus bzw. in die Hindūtva Thematik geben. Um die Ergebnisse der kritischen Diskursanalyse (KDA) zu den produzierten Diskursen der Infinity Foundation in Bezug auf Modernismus versus Traditionalismus und Othering in den Kontext des Hindunationalismus bzw. von Hindūtva setzen zu können, soll dieses Kapitel dazu den Rahmen liefern. Neben den wesentlichen historischen und gesellschaftlichen Merkmalen von Hindūtva werde ich im Laufe des Kapitels vor allem auf die Diskurse Traditionalismus, Modernismus und ethnische Minderheiten bzw. Non-Hindū Gruppen in Indien als Teil der Hindūtva Ideologie eingehen.

Hindunationalismus und Hindūtva sind beide *termini technici* die ich in der Darstellung einsetze. Ich werde den Einsatz beider *termini* im Folgenden definieren, die Herkunft erklären und auf die Funktionalität der Begriffe in ihrem jeweiligen Begriffsumfeld und Kontext eingehen. Dafür werde ich mich sowohl auf *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy* (2021) und *Hindu Nationalism: A Reader* (2007) von Christoph Jaffrelot beziehen.

Grundsätzlich basiert die Hindūtva Ideologie auf Freiheitsbewegungen in Indien, deren Idee es war gesellschaftliche Reformen herbeizuführen. Jaffrelot nennt diese Bewegungen „*socioreligious reform movements*“ (Jaffrelot 2021: 11 [Hervorhebung durch den Autor]). Die Entstehung der multiplen Freiheitsbewegungen fand *a posteriori* als Antwort auf die Inanspruchnahme des südasiatischen Kontinents⁶ durch europäische Kolonialmächte statt. Vor allem die Taten christlicher Missionare haben zur Entstehung der Freiheitsbewegungen beigetragen (vgl. Jaffrelot 2021: 11). Jaffrelot beschreibt eine Veränderung des Hinduismus durch Reformen von einer „defensive attitude to a revivalist repertoire“ (Jaffrelot 2021: 11). Hauptsächlich wurde der Gedanke der Reform durch die Bewegung *Ārya Samāj* von 1875 ausgelöst. Im Rahmen der Vorstellungen der *Ārya Samāj* stammen Hindūs von den *Ārya* ab, die die ersten Menschen auf der Erde gewesen sein sollen (vgl. Jaffrelot 2021:11).

Die *Ārya*⁷ waren nach aktueller Auffassung westlicher Vertreter der Indologie die sogenannten indo-europäischen Einwanderer, die über den Himalaya auf den südasiatischen Kontinent kamen (vgl. A Dictionary of Hinduism 2009: unter dem Begriff „Ārya“). Übersetzt ins Deutsche aus dem vedischen Sanskrit heißt *Ārya* „noble“ oder „ehrbar“ (vgl. A Dictionary of Hinduism 2009: unter dem Begriff „Ārya“). Die *Ārya* haben demnach zwischen ca. 1750-1200 vor der Zeit (v.d.Z.) den südasiatischen Kontinent betreten. Die Aktualität und Richtigkeit dieser

⁶ „Südasiaten“ als geographische Beschreibung eines Kontinents ist in Kreisen der Hindūtva Vertreter ein umstrittener Begriff. Darauf werden wir im Laufe der Analyse noch eingehen.

⁷ Der Name *Ārya* ist die Selbstbezeichnung der indo-europäischen Einwanderer.

Theorie (welche ursprünglich durch die Disziplin der indogermanistischen Linguistik vertreten und publiziert wurde) ist durch die Studie *The Formation of Human Populations in South and Central Asia* (2019) von Vagheesh M. Narasimhan et al. erhärtet worden. In der Einführung zur Studie erklären die Autoren ihr Vorgehen: „We report genome-wide data from 523 individuals from Central Asia and northernmost South Asia from the Mesolithic period onward (1), and co-analyze them with previously published ancient DNA from across Eurasia and with data from diverse present-day people.” (Narasimhan et al. 2019: 3). Die Autoren der Studie erklären, dass „Our results not only provide negative evidence against an Iranian plateau origin for Indo-European languages in South Asia, but also positive evidence for the theory that these languages spread from the Steppe.” (Narasimhan et al. 2019: 14). Außerdem legen die Autoren dar, dass „Our observation [...] provides this evidence, and is particularly striking as it provides a plausible genetic explanation for the linguistic similarities between the Balto-Slavic and Indo-Iranian sub-families of Indo-European, which despite their vast geographic separation, share the Satem innovation and Ruki sound laws.” (Narasimhan et al. 2019: 14).

Der Artikel im Dictionary of Hinduism relativiert die *theory of outside origin* der *Ārya* indem dort darauf aufmerksam gemacht wird, dass es auch Diskussionen dazu gibt in denen die *Ārya* zu den indigenen Bevölkerungsgruppen gezählt werden. Diese Annahme basiert auf der Überlegung, dass die Menschen der *Indus Valley Culture* eine Sprache gesprochen haben, die zur indo-europäischen Sprachfamilie gezählt werden kann und somit verwandt ist mit dem vedischen Sanskrit (vgl. A Dictionary of Hinduism 2009: unter dem Begriff „Ārya“). Da mein Forschungsfokus in dieser Arbeit nicht auf der Erforschung der indo-europäischen Sprachfamilie oder der sozialen Interaktion zwischen der *Indus Valley Culture* und den *Post-Indus Cultures* liegt, werde ich die Argumentation zur Umstrittenheit der Herkunft und sozialen Interaktion beider Kulturen an dieser Stelle nicht weiterführen. Sehr wohl diskutiere ich aber in der Darstellung der Forschungsergebnisse die verschiedenen Positionen zu diesem Thema. Die Diskussion des Begriffes *Ārya* in Bezug auf seine historische und soziale Dimension ist aber für meine Argumentation insofern entscheidend, da für die Anhänger von Hindūtva, insbesondere für die Anhänger der *Ārya Samāj*, der Terminus *Ārya* eine zentrale Bedeutung in Bezug auf die Selbstlegitimation der Reformbewegung einnimmt. Auf die Reformbewegung *Ārya Samāj* komme ich einem späteren Kapitel zu sprechen.

Jaffrelot geht in seiner Argumentation weiter auf die Ursprünge der Hindū Reformbewegungen ein und macht ihre Entstehung schließlich hauptsächlich an Anti-Muslimischen Ressentiments fest. Die Abneigung von Hindū Gruppen gegenüber Islamischen Gruppen ist dabei tief verwurzelt in der Ausprägung von „pan-Islamic inclinations of India’s Muslims“ (Jaffrelot 2021: 12).

Im Jahr 1919 gab es eine Massenmobilisierung in Indien durch muslimische Gruppen um das Kalifat in Konstantinopel (heute Istanbul) zu verteidigen. Denn nach dem Ende des ersten Weltkrieges lag der Fortbestand des Ottomanischen Imperiums im Rahmen von Friedensgesprächen auf dem Verhandlungstisch (vgl. Jaffrelot 2021: 12). Diesen Vorgang, der letztlich in den Augen der Muslime eine Bedrohung war, bezeichnet Jaffrelot als „dismantling of the Ottoman Empire“ (Jaffrelot 2021: 12). Die Muslimischen Gruppen transformierten dann zu Aufstandsbewegungen, die in Form von Anti-Hinduistischen Unruhen in der Gesellschaft Indiens zum Ausdruck kamen. Das Resultat dieser Situation sieht Jaffrelot in der Entstehung eines „majoritarian inferiority complex“ (Jaffrelot 2021: 12) auf Hinduistischer Seite. Mit diesem Neologismus beschreibt Jaffrelot den Umstand, dass die Hindūs in Indien einen Inferioritätskomplex entwickelten, der auf einem „sense of vulnerability“ (Jaffrelot 2021: 12) basierte. Jaffrelot weist dabei auf die Entstehung des kolonialen Stereotyps, der Hindūs als „puny race“ (Jaffrelot 2021: 12) diffamierte. Für Jaffrelot bildet dieser Stereotyp die soziale Grundlage für den Anstoß zum *majoritarian inferiority complex*.

2.1 Hindūtva als Ideologie

Wie ich bereits zuvor angesprochen habe, formierte sich die Reformbewegung *Ārya Samāj* als eine der ursprünglichsten ideengebenden Gruppierungen im zeitlichen Rahmen der Abneigung von Hindū Gruppen gegenüber den christlich-kolonialen Besatzern und Muslimischen Gruppen. *Ārya Samāj* wurde 1875 von Swāmi Dayānanda Saraswatī (1824–1883) gegründet (vgl. Jaffrelot 2007: 29). Für Jaffrelot kennzeichnet die Gründung der *Ārya Samāj* die „transition of Neo-Hinduism from reformism to revivalism“ (Jaffrelot 2007: 29). Saraswatī legte den Fokus seiner reformistischen Renaissance-Bewegung zuallererst auf die Wiedererlangung der Selbstachtung der Hindūs. Dies versuchte er zu erreichen indem er beispielsweise einerseits angebliche europäische Arten wie Pflichtbewusstsein und Disziplin lobte und sie für den Erfolg der Europäer verantwortlich machte und andererseits, indem er die Nichtzulässigkeit von durch Endogamie erlangte Kastenzugehörigkeit in den Fokus stellte (vgl. Jaffrelot 2007: 30).

Im Laufe der Zeit wurden Saraswatīs Ideen und Vorschläge weitergedacht. Der 1911 in Indien durchgeführte Zensus brachte zum Vorschein, dass der Bevölkerungsanteil der Hindūs von 74.3% auf 68.2% fiel (vgl. Jaffrelot 2021: 12). Nach Jaffrelot war dies eins der Argumente, die „some Hindu nationalist ideologues“ (Jaffrelot 2021: 12) politisch funktionalisierten und instrumentalisierten und sich selbst als aussterbende Gemeinschaft darzustellen (vgl. Jaffrelot 2021: 12). Im zeitlichen Kontext dieser soziopolitischen Umbruchphase entstand das Buch *Hindutva: Who Is a Hindu?* (1923) von Vināyak Dāmodar Sāvarkar (1883–1966). Sāvarkar ist aus

der Perspektive der britischen Kolonialmacht als politischer Extremist⁸ zu bezeichnen. Er beteiligte sich am Komplott zum Attentat auf William Hutt Curzon Wylie (1848-1909), der ein Kollege des damaligen *secretary of state for India* John Morley (1838-1923), *the Viscount Morley of Blackburn*⁹, war (vgl. Jaffrelot 2007: 85). Infolge dessen verbrachte Sāvarkar 27 Jahre, von 1910-1937, in den Gefängnissen auf den Andaman Inseln und später in Ratnagiri in Mahārāṣṭra (vgl. Jaffrelot 2007: 85). Sāvarkar etabliert im Zuge seiner ideologischen Grundlegungen das Wort *Hindūrāṣṭra*. Unter *Hindūrāṣṭra* versteht er die Nation die nur Hindūs vorbehalten ist und die durch sie definiert wird (vgl. Jaffrelot 2007: 86). Saraswatīs Gedanken werden durch Sāvarkar verfeinert und konkretisiert, indem er basale ethnische Kategorien aufstellt. Hindūs stammen von den *Ārya* ab, die bereits zu Beginn ihrer Herrschaft eine Nation geformt haben sollen. Aus diesem ethnischen Selbstlegitimationssystem leitet er 3 Parameter ab, die neben den ethnischen Verbindungen außerdem nationale Identität definieren. Diese sind eine geographische Einheit, ethnische Eigenschaften und gemeinsame Kultur (vgl. Jaffrelot 2007: 86). Im Folgenden möchte ich auf diese drei Parameter dezidiert eingehen, da sie die Grundpfeiler der Hindūtva Ideologie ausmachen und in der späteren Darstellung der Analyse und Ergebnisse wieder auftauchen.

2.1.1 Die 3 Grundbausteine für Hindūtva nach Vināyak Dāmodar Sāvarkar

Wie zuvor bereits genannt, sind diese drei Parameter die geographische Einheit, ethnische Eigenschaften und gemeinsame Kultur. Sie alle sind nach Sāvarkars Vorstellung miteinander verwoben und nicht getrennt zu betrachten. So weist Jaffrelot darauf hin, dass die geographische Einheit und die ethnischen Eigenschaften direkt miteinander verbunden sind. Denn „To Savarkar a Hindu is first and foremost someone who lives in the area beyond the Indus river, between the Himalayas and the Indian Ocean” (Jaffrelot 2007: 86). Jaffrelot verbindet das Geographische mit dem Ethnischen indem er sagt, dass gerade durch die geographischen Grundvoraussetzungen die „first Aryans in the Vedic era ‘developed a sense of nationality’“ (Jaffrelot 2007: 86). Denn darin kann man eine Veränderung sehen „to an ethnic rationale [...] expressed for the enclaved nature of what Savarkar calls ‘Hindustan’, the land of the Hindus, which is described as a decisive factor in the unity of the population on account of intermarriage” (Jaffrelot 2007: 86f.). Demnach haben alle Hindūs das Blut der ethnischen Gruppe der *Ārya* in sich (vgl. Jaffrelot 2007: 87). Besonders herauszustreichen in Sāvarkars Ideologie ist aber der Umstand, dass er dem Religiösen keinen großen Wert beimisst. Er betrachtete „[...] religion only

⁸ Wie in jeder multiperspektivistischen Betrachtung einer politischen Situation könnte auch in diesem Fall Sāvarkar alternativ als Freiheits- oder Unabhängigkeitskämpfer bzw. -aktivist bezeichnet werden.

⁹ Informationen abgerufen unter <https://www.britannica.com/biography/John-Morley-Viscount-Morley> [Zugriff am 13.3.2023].

as a secondary attribute of culture” (Jaffrelot 2021: 13). Im folgenden Abschnitt möchte ich die Ursprünge des ersten thematischen Diskurses herausarbeiten, den ich im Rahmen der KDA zur Infinity Foundation untersuche.

2.2 Das Othering Non-Hinduistischer ethnischer Gruppen

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich die grundlegenden Anfänge der Hindūtva Ideologie in Bezug auf Chronologie und ihrer Ideengeber herausgearbeitet. In diesem Abschnitt möchte ich expliziter werden und die wesentlichen Merkmale des aggressiven ethnischen Abgrenzungsprozesses durch Hindūtva Ideologen zu Non-Hindū Ethnien herausarbeiten. In der Sozialwissenschaft wird dabei der Terminus *Othering* eingesetzt, um diesen Prozess zu beschreiben.

Jaffrelot betont in diesem Bezug, dass Hindunationalisten in ihren Vorstellungen das Augenmerk „on ethnic historical-cultural traits than on spirituality and Hindu rites” (Jaffrelot 2021: 13) legen. Im vorherigen Abschnitt habe ich gezeigt, dass die Anfänge der Hindūtva Ideologie durch Hindū Freiheitsdenker des damaligen besetzten Indiens geprägt waren. Dabei habe ich die ablehnende Haltung durch Hindū Freiheitsdenker gegenüber den christlich-kolonialen Besatzern aus Europa, insbesondere Großbritannien, einerseits dargestellt. Andererseits entstand durch muslimische Aufstände im kolonialen Indien eine Ablehnung gegenüber Muslimen. Diese politisch-ideologisch-religiöse Ablehnung war für die Formung und Manifestierung der Hindūtva Ideologie von entscheidender Bedeutung. Da das Othering, die politische Ausgrenzung und Andersbehandlung von Nicht-Hinduistischen Ethnien und Gruppen, einer von zwei Diskursen ist den ich im Rahmen meiner KDA in Bezug auf die Position der IF innerhalb dieses Diskurses untersuchen werde, diskutiere ich in diesem Abschnitt den genannten Diskurs genauer. Dabei lege ich den Fokus auf die Betrachtung dieses Diskurses im Kontext der Hindūtva Ideologie und schaue mir speziell die Entstehung und aktuelle Diskussionen zum Diskurs des Otherings und Ausgrenzung von Nicht-Hinduistischen Ethnien in Indien, durch Anhänger der Hindūtva Ideologie, an.

In der Deskription von Othering beziehe ich mich auf den Band *Religious Othering Global Dimensions* (2023) von Juergensmeyer et al. In diesem Band definieren die Autoren Othering als „ethnocentric bias that in its extreme form is a kind of religious othering” (Juergensmeyer et al. 2023: 1). Ich möchte in diesem Zuge konkreter werden und mich der Beschreibung der Hindunationalistischen Perspektive und Funktionalisierung des Otherings annähern um dabei auch den Begriff selbst definitorisch besser einzugrenzen. Im selben Band hat sich Diana Dimitrova in ihrem Aufsatz *Religious Othering in Hindi Films* (2023) speziell mit dem Begriff Othering in Bezug auf Indien beschäftigt. In erster Linie diskutiert Dimitrova die konstruierte Vorstellung von „otherness“ (Dimitrova 2023: 164). Dabei schaut sie sich speziell an, wie die

Begriffe „der Westen“ und „Indien“ in Bollywood Filmen dargestellt sind. Im Rahmen ihrer Argumentation beschreibt Dimitrova, dass „it is characteristic of these films that they deal with aspects of modernity, westernization, and globalization in order to assert a modern Hindu-Indian identity that is different, ‘other,’ [sic!] and often traditional and conservative.” (Dimitrova 2023: 164). Zwar möchte ich nicht näher auf die Darstellung des Otherings in Hindi Filmen eingehen aber mit dem vorherigen Zitat will ich zeigen, dass Hindunationalistische Vorstellungen auch in der Bollywood Industrie vorzufinden sind. Denn Themen bzw. Diskurse wie *westernization* und *globalization* sind in den anti-westlichen Diskursen der Hindūtvā Ideologie anzutreffen. Darauf werde ich speziell in der KDA zur den Publikationen von RM eingehen. Hauptsächlich bespreche ich aber den Aufsatz von Dimitrova, weil sie eine konkrete Eingrenzung des Otherings in Bezug auf Indien vornimmt. Dimitrova erwähnt dabei Edward Saids Literatur- und Kulturanalyse *Orientalism* und wie er aufzeigte, dass der sogenannte Orient ein vom europäischen Kolonialismus konstruierter Diskurs ist um sich (Europa) von „den Anderen“ abzugrenzen (vgl. Dimitrova 2023: 168). Die Analyseperspektive wird nun in Dimitrovas Argumentation umgedreht indem sie sagt, dass „In the era of post-colonialism, globalization, and the emergence of former colonized countries as independent and powerful nations who have become important global players, similar discourses about the “West” have originated in the “Orient”. (Dimitrova 2023: 168).¹⁰ Länder des globalen Südens, im Speziellen Indien, konstruieren nun nach Dimitrovs Auffassung „den Anderen“ in Form des „Westens“. Demnach werden die exakten Muster, nämlich „idealization, the projection of fantasies of desire and degradation, the use of stereotypes, the failure to recognize and respect difference, and the tendency to impose Indian categories and norms and to see the difference through Indian modes of perception and representation” (Dimitrov 2023: 168) in der Darstellung des “Westens” eingesetzt. In ihrer Begriffsdefinition wendet Dimitrova *otherism* an. In diesem Begriff inkludiert sie „religion’s/ nations’s/ culture’s inner and outer ,others.’ (sic!)“ (Dimitrova 2023: 168). Besonders das „narrative of power“ (Dimitrova 2023: 168) definiert für Dimitrova das theoretische Umfeld des *otherisms*. Das bedeutet, dass der Produzent des Diskurses sich als dominanter und übergeordneter Akteur sieht. In dieser Position kann der Akteur die andere Seite, nämlich „die Anderen“ marginalisieren und sie durch beispielsweise Inferioritätszuschreibungen darstellen (vgl. Dimitrova 2023: 168). Der Diskursproduzent bestimmt die Richtung und Bedeutung des Diskurses. In der Praxis kann es sich dann so manifestieren, wenn Vertreter des Hinduismus „its others who are non-Hindus and therefore do not share the same value system of caste and

¹⁰ Die beschreibenden und ideologisch besetzten Begriffe „Orient“/ „Okzident“ und „Westen“ wende ich in meiner Argumentation nicht an. Ich werde sie nur zu Anschauungszwecken, Analyse und Kritik derselben erwähnen.

culture“ (Dimitrova 2023: 168) dem Prozess des Otherings unterziehen. Das geschieht „to establish its [Hinduism] own position of superiority [...]“ (Dimitrova 2023: 168). Im folgenden Abschnitt diskutiere ich konkret am Beispiel von Mādhav Sadāshiv Golwalkar die ideologischen Anfänge des Otherings.

2.2.1 M.S. Golwalkar und das Othering von Minoritäten

In den Rängen der Hindūtvā Ideologen ist auch Mādhav Sadāshiv Golwalkar (1906–1973) zu finden. Golwalkar geht in seiner Beschreibung von Hindūtvā viel extremer und radikaler vor als Sāvarkar. In seinem Buch *We or Our Nationhood Defined* (1939) zielt er vor allem auf eine konkrete bzw. greifbare Definition von *Hindūrāṣṭra* ab (vgl. Jaffrelot 2007: 97). Die Eingrenzung und Zugehörigkeit von und zu *Hindūrāṣṭra* ist bei Golwalkar weniger auf geographische Staatsgrenzen ausgelegt als vielmehr auf die ethnische Identität. Demnach ist „Indian identity [...] equated with Hindu culture“ (Jaffrelot 2007: 97). Golwalkars Gleichsetzung von indischer Identität und Hindū Kultur ist eines der wesentlichen Merkmale seiner Vorstellung von Hindūtvā. Jaffrelot beschreibt, dass Golwalkar kein Interesse an der „territorial dimension of nationalism“ (Jaffrelot 2007: 98) hat und sie demnach eine untergeordnete Rolle in Golwalkars Identitätsdiskurs spielt. Ein Territorium in Besitz zunehmen und es zu bewohnen ist für Golwalkar eine Grundvoraussetzung und ist in seiner Diskussion vernachlässigbar (vgl. Golwalkar 1939: 60). „Nationhood“ (Golwalkar 1939: 61) entwickelt sich aber erst wenn eine Ethnie „inhabits a definite territory as its own possession and develops therein [...]“ (Golwalkar 1939: 61). Dieser Prozess des Bewohnens eines Territoriums ist nach Golwalkar ein Hineinwachsen in eine eigene Kultur (vgl. Golwalkar 1939: 61). Golwalkar klagt in seinem Buch auch den damaligen *Indian National Congress*¹¹ an indem er sagt, dass er fasziniert ist von der Idee „that the Nation is composed of all those who, for one reason or the other happen to live, at the time in the country“ (Golwalkar 1939: 122). Die Faszination Golwalkars ist an dieser Stelle natürlich als Euphemismus einzuordnen. Denn im darauffolgenden Satz schlägt die Stimmung um und für Golwalkar ist klar, dass „The absurd result of such a view is that European adventurers, who for their private, selfish ends came to the land but yesterday, have earned a place in the National polity and under our present constitution have their representatives in the 'National' Legislatures of the country.“ (Golwalkar 1939: 122f). Die Position der Kongresspartei ist also gerade eine Position, die man als wahrer Hindū ablehnen sollte. Denn Golwalkar fragt daraufhin: „Why did not the Hindu think for himself '?'“ (Golwalkar 1939: 123)¹². Die Determinante, die das Hindū-

¹¹ Der Indian National Congress ist eine Partei in Indien und wurde 1885 von Allen Octavian Hume gegründet.

¹² Die Feststellung der Folgerichtigkeit der Frage Golwalkars ist nicht ein Ausdruck meiner Zustimmung, sondern meinem Verständnis nach ist seine Frage eine logische Ableitung aus seiner Ablehnung gegenüber den europäischen Kolonisatoren.

sein und die Konstituierung eines nationalen Gefüges nach Golwalkar am wesentlichsten bestimmt, ist die Ethnie einer Person (vgl. Golwalkar 1939: 64). Golwalkar verwendet in seiner Beschreibung der Faktoren, die eine nationale Identität ausmachen, den Begriff „race“ (vgl. Golwalkar 1939: 64). Im englischsprachigen Wissenschaftsraum wird dieser Begriff angewandt¹³. Ich verwende den Terminus Ethnie in meiner Adressierung von kulturellen Gemeinschaften und kultureller Zusammengehörigkeit. Konkret definiert Golwalkar: „A Race is a hereditary Society having common customs, common language, common memories of glory or disaster; in short, it is a population with a common origin under one culture.“ (Golwalkar 1939: 64). In dieser Definition betont Golwalkar explizit: „Even if there be people of a foreign origin, they must have become assimilated into the body of the mother race and inextricably fused into it. They should have become one with the original national race, not only in its economic and political life, but also in its religion, culture and language, for otherwise such foreign races may be considered, under certain circumstances, at best members of a common state for political purposes; but they can never form part and parcel of the National body“ (Golwalkar 1939: 64f). Dieses Zitat verkörpert die grundlegende tief verwurzelte rassistische Haltung von Golwalkar gegenüber Nicht-Hindū Ethnien im Rahmen seiner Darstellung und Definition einer von Hinduistischen Vorstellungen dominierten und ausschließlich indisch geprägten Identität. Diese Haltung zieht sich wie ein roter Faden durch die Denktradition der Hindūtva Ideologie. Und da indische Identität, demnach also auch im internationalen Auftreten gegenüber anderen Kulturen, gleichbedeutend und exklusiv ist mit Hindū-sein, resultieren aus dieser Logik unausweichliche Reibepunkte in Bezug auf andere Ethnien und Glaubensrichtungen, die den südasiatischen Kontinent *de facto* bewohnen.

Die größte Bedrohung für Golwalkar stellt in seiner Logik der Muslimische¹⁴ Teil der indischen Bevölkerung dar.¹⁵ Golwalkars Eindruck gegenüber des Islams und Muslimischer Kultur lässt sich anhand des folgenden Zitats veranschaulichen: „Take the example of Afghanistan. It was

¹³ Beispielsweise *Critical Race Theory*.

¹⁴ Begriffe wie Muslimisch oder Hinduistisch schreibe ich in meiner Argumentation mit großem Anfangsbuchstaben.

¹⁵ Ob die Termini „Minoritäten“ oder „muslimische Minoritäten“ in meiner Argumentation anwendbar sein können oder nicht kann ich schwer argumentieren. Einerseits ist es *de facto* so, dass numerisch der muslimische Bevölkerungsanteil in Indien im Vergleich zum Hindū Bevölkerungsanteil deutlich geringer ist. Andererseits verwenden Hindūtva Anhänger wie Golwalkar, wie ich im Text nachgewiesen habe, den Terminus „muslimische Minoritäten“ in ihrer Argumentation, um damit ihren eigenen Status der angeblichen Superiorität als Hindūs zu festigen und um ihre Ablehnung gegenüber Muslimen zum Ausdruck zu bringen. Die eigene Position oder die Benennung der Anderen als Majorität oder Minorität ist immer ein Ausdruck von Macht und politischer Positionierung. Ich werde deshalb in meiner Analyse die Begriffe Muslimische Bevölkerung Indiens/ Muslimischer Bevölkerungsanteil, Hinduistische Bevölkerung Indiens/ Hinduistischer Bevölkerungsanteil oder ganz allgemein Non-Hindū Bevölkerungsgruppen anwenden. Alle Termini implizieren aber trotzdem den numerisch-prozentualen Verteilungsunterschied.

once Gandhar, a province of the Hindu Nation. It changed its form of faith by embracing Buddhism and gradually had tire hold of religion upon it progressively weakened, till at last, with the advent of the Muslims, it fell an easy prey to the invaders and was deprived of its religion and with it, its Hindu culture and language.” (Golwalkar 1939: 74f). In diesem Textauszug wird sehr deutlich, dass die Hindū Nation das erstrebenswerte Ziel der Hindū Bemühungen sein muss. Denn wie er am Beispiel Afghanistan zeigt, hat das Land einen graduellen, kulturellen Abstieg durchlaufen von dem Zeitpunkt an als es aufhörte eine Hindū Nation zu sein und sich über den Buddhismus weiter zu einem Islamischen Land entwickelte. Natürlich ist die von mir paraphrasierte Darstellung Golwalkars eine ideologische Beschreibung aus der Sicht eines Hindunationalisten. Es wird aber die Abneigung gegenüber der islamischen Religion deutlich, die Golwalkar mit einer Glorifizierung des Hinduismus überlagert. Jaffrelot sieht den Ursprung in Golwalkars Abneigung gegenüber der muslimischen Bevölkerung in Indien in seinem Bewusstsein über die Unterstützung dieser durch „[...] a whole series of Islamic states [...]“ (Jaffrelot 2007: 98). Außerdem ist die muslimische Bevölkerung aus Golwalkars Perspektive „[...] a ‘foreign body’ lodged in Hindu society.“ (Jaffrelot 2007: 98). Diese Anti-Muslimischen Einstellungen in Golwalkars Argumentation machen den Korpus der ideologischen Abneigung gegenüber der muslimischen Bevölkerung in Indien aus. Ausgehend von dieser ideologisch basierten Abneigung gegenüber Muslimen schlägt Golwalkar in zwei Punkten vor, wie er sein „Problem“ der Muslime lösen kann: „There are only two courses open to the foreign elements, either to merge themselves in the national race and adopt its culture, or to live at its mercy so long as the national race may allow them to do so and to quit the country at the sweet will of the national race” (Golwalkar 1939: 104). Dieser Vorschlag ist für ihn „[...] the only sound view on the minorities’ problem” (Golwalkar 1939: 104). Zuallererst ist hier zu erkennen, dass Golwalkar die Lage des Non-Hindū Bevölkerungsanteils in Indien verdeutlicht und somit seine diktierende und autoritäre Position als die den Diskurs über Non-Hindū Bevölkerungsanteile bestimmende Person festigt. Als eine Minderheit kategorisiert zu werden und dadurch im Diskurs der Hindunationalisten auch als Minderheit dargestellt zu werden ist ein Aspekt der Lage und der andere Aspekt ist, dass Minderheit zu sein ein Problem ist. Konkreter drückt diese Feststellung aus, dass Muslim sein ein Problem ist. Zusätzlich dazu ist im obigen Zitat das Begriffspaar „foreign elements“ zu finden. Muslime sind demnach kein Teil einer Hindū Nation. Im folgenden Abschnitt gehe ich speziell auf die realen Auswirkungen Hindunationalistischer Ideologie ein, denen speziell der muslimische Bevölkerungsanteil in Indien ausgesetzt ist.

2.3 Anti-Muslimische Politik in Indien durch BJP und RSS

Im vorigen Abschnitt habe ich die Ursprünge und die Logik des Otherings gegenüber Non-Hindū Ethnien und Bevölkerungsgruppen in Indien diskutiert. Außerdem bin ich dezidiert auf die historischen Hindūtvā Akteure eingegangen, die vor allem Anti-Muslimische Gedanken verbreiteten und somit historisch die ideologische Grundlage für die aktuelle Politik in Indien gelegt haben. In diesem Abschnitt will ich nun konkret auf realpolitische und gesellschaftliche Auswirkungen eingehen, denen sich Non-Hindū Bevölkerungsgruppen, insbesondere Muslimische Bevölkerungsgruppen, in Indien ausgesetzt sehen.¹⁶

Die Anti-Muslimische Haltung und der daraus resultierende Extremismus gegenüber Muslimischen Bevölkerungsgruppen durch Hindūtvā Anhänger ist eine historische und gegenwärtige Realität in Indien. Besonders aktive und relevante Akteure und Organisationen sind zum einen die *Bhāratīya Janatā Pārī* (BJP) und zum anderen der *Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh* (RSS)¹⁷. Beide Organisationen sind Teil des *Saṅgh Parīvār* (SP)¹⁸. SP bezeichne ich in meiner Analyse als ein Organisationen Konglomerat. Beginnen werde ich mit der Darstellung des RSS und des SP. Der RSS wurde 1925 von *Keshav Baliram Hedgewār* (1889–1940) gegründet. Hedgewār gründete den RSS auf Basis des ideologischen Erbes von Sāvarkars Buch *Hindutva: Who is a Hindu?* 1931 trat auch Golwalkar dem RSS bei. Dieser übernahm 1940 die Position des Kopfs des RSS und löste somit Hedgewār ab (vgl. Jaffrelot 2007: 97). Vor allem aber brachte Golwalkar vor seiner Übernahme der Leitungsposition des RSS die ab dann zu bezeichnende „ideological charter“ (Jaffrelot 2007: 97) des RSS *We or Our Nationhood Defined* (1939) mit in die Organisation um damit den RSS nur noch mehr zu formen. In meiner Literaturrecherche habe ich den Versuch unternommen eine genaue Definition des RSS aufzufinden. Dabei bin ich auf den Artikel *Nationalism and Rashtriya Swayamsevak Sangh* (2021) von Preeti Pandey gestoßen. In diesem Artikel stellt Pandey den RSS als „socio-cultural organization“ (Pandey 2021: 401) dar. Die Aufgaben die der Autor in der Tätigkeit des RSS sieht sind „social upliftment and national upliftment“ (Pandey 2021: 401). Das schafft der RSS hauptsächlich durch Disziplin als seine „main weapon“ (Pandey 2021: 401). Den Bedeutungshorizont in der Tätigkeit des RSS steckt Pandey ab indem sie sagt: „It means that the Rashtriya Swayamsevak Sangh

¹⁶ Mir ist bewusst, dass die Selbstbeschreibung „Minorität“ aus muslimischer Perspektive auch eine politisch relevante Position innerhalb der nationalen Realpolitik Indiens abbildet. Wenn eine Gruppe sich als Minorität sieht und beschreibt, dann kann dadurch gegenüber der Majorität ein Anspruch auf Anerkennung und soziale Unterstützung geltend gemacht werden. Man beschreibt sich zwar als Minorität, aber der politische und juristische Status, den man sich dadurch selbst erteilt, im Rahmen einer Gesellschaft, ermächtigt zur Mitsprache, Mitbestimmung und zum politischen Protest. Man erzeugt dadurch Sichtbarkeit und wird zum politischen Akteur.

¹⁷ Ist die mächtigste und einflussreichste Hindunationalistische Organisation. Übersetzt ins Englische heißt *Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh* „National Volunteer Association“ (vgl. Jaffrelot 2021: 14).

¹⁸ Der Terminus *Saṅgh Parīvār* heisst übersetzt ins Deutsche Sangh Familie.

cooperated with the government in resolving the problems that arose after independence, although it was banned but again proved to be immaculate and moved forward in the forward responsibility with great energy.” (Pandey 2021: 401). Der RSS ist demnach eine soziale Organisation, die in Zusammenarbeit mit der indischen Regierung dazu beiträgt Probleme zu lösen. Aus dieser extrem unkritischen Position in der Darstellung des RSS begeben sich nun wieder mit Jaffrelot in die kritische Betrachtung des RSS. Dort sagt er, der RSS wurde gegründet „To defend the Hindus and to ensure their domination over the Indian nation“ (Jaffrelot 2021: 14). Diese Ambitionen sollen umgesetzt werden indem sich täglich Anhänger des RSS in ihren *Śākhās*¹⁹ versammeln und physisches Training sowie ideologische Unterrichtseinheiten abhalten (vgl. Jaffrelot 2021: 14). Im ideologischen Unterricht konzentrieren sich die Anhänger des RSS auf „[...] deeds and glorious feats dating back to the Vedic era—or at least to the kingdoms that predated the Muslim invasions and later resisted them [...]“ (Jaffrelot 2021: 14). Der RSS muss ideologisch eingeordnet werden in die Zielformulierung von Saraswatī und Golwalkar, die beide die Idee der *Hindūrāṣṭra* anstrebten. Jaffrelot schlägt in Anbetracht dessen vor, den Fokus beim Verstehen des RSS auf die *Śākhās* zu legen. Denn die *Śākhās* „have a mission to recruit new members without distinction of caste“ (Jaffrelot 2021: 14f) und sie bilden „the framework for social and psychological reform on which the Hindu nation is supposed to be built, in the form of a ‘brotherhood in saffron,’ the color of Hinduism.“ (Jaffrelot 2021: 15). Weitere ideologische Grundvoraussetzungen die dem RSS zugeordnet werden müssen sind der Versuch den Anhängern des RSS physische Stärke zu trainieren, nationales Bewusstsein und ein Reflexionsvermögen um gegenseitige Solidarität im gesellschaftlichen Umgang untereinander. All das zielt darauf ab Kastenunterschiede und sektiererische Teilung zu brechen bzw. überwinden (vgl. Jaffrelot 2021: 15). Der RSS zieht seine gemeinschaftliche Stärke aus der Nachahmung und genauen Analyse des „Gegners“, nämlich der Muslime. In den Augen des RSS sind es gerade jene, die sich gemeinschaftlich organisieren und dadurch eine Gruppenstärke entwickeln. Jaffrelot erkennt darin eine Assimilation der Eigenschaften, die „den Anderen“ in eine übergeordnete Position bringen (vgl. Jaffrelot 2021: 15). Die zuvor beschriebenen ideologischen Praktiken, Jaffrelot nennt sie „strategic emulation“ (Jaffrelot 2021: 15), haben natürlich auch eine historische Grundlage. So wie auch Sāvarkar oder Golwalkar den RSS in seiner Anfangszeit ideologisch „gefüttert“ haben, so hat auch der Mentor von K. B. Hedgewār, nämlich B. S. Mūnje, bereits in den 1920ern die Hindūs dazu bewegt, die Verhaltensweisen der Muslime zu imitieren (vgl. Jaffrelot 2021: 15).

¹⁹ Lokale Einheiten der Anhänger; übersetzt ins Englische „branches“.

2.4 Der RSS nach der Unabhängigkeit Indiens

Fortan der Jahre 1947/1948, also nach der Unabhängigkeit Indiens von der britischen Kolonialherrschaft, begann der RSS sein Tätigkeitsfeld auszuweiten und zu verstärken. Auf die politische Bühne trat der RSS als er nach den allgemeinen Wahlen von 1951-1952 die Hauptkraft der parlamentarischen Opposition wurde (vgl. Jaffrelot 2021: 16). Im Folgenden werde ich nationale, aus dem RSS hervorgegangene, Organisationen vorstellen, die für den weiteren Verlauf meiner Analyse in Bezug auf transnationale Hindūtvā Organisationen relevant sein werden.

Die *Akhil Bhāratīya Vidyārthī Parīṣad* (ABVP) ist eine indische Studentenvereinigung. Auf der Website der ABVP ist eine Selbstbeschreibung der Vereinigung zu finden:

„Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad started activities somewhere in 1948 and registered on 9th July, 1949 as a Non-Government Organisation (NGO) under Societies Registration Act 1860 (Reg. No.– S-385/ 1949-50) with Registrar of Joint Staff Companies, Delhi. Our first convention was organized in 1948 at Ambala. Prof Om Prakash Bahal was our first National President, and Sri Keshav Deo Verma was the first National General Secretary. ABVP is neither a Trade Union nor a branch or wing of a political party. It is an independent social organization with focus on education. ABVP aims to achieve its objective by bringing about positive and meaningful changes in education and in the mind and thoughts of educational fraternity like students, teacher and society. We believe that students are not tomorrow's, but today's citizens. Hence they can bring about required transformation in social structure of the country. In a brief period of 72 years since its inception in 1948, ABVP has attained the glory of becoming the largest student organization of the world. The focal area of its activity is college & university campus and its direct concern is students. However, ABVP is always aware of its broader responsibilities as a social organization. In order to perform its duties in peripheral areas, which are vital to its general objective of national reconstruction, it has many forum and platforms adding new dimension to ABVP” (ABVP Website unter ‘Since 1949’; abgerufen unter <https://abvp.org/ABVP/Since-1949> [21.03.2023]).

In der Begutachtung dieser Selbstbeschreibung fällt auf, dass kein Bezug zum RSS hergestellt wird. Der Leser wird aber darauf aufmerksam gemacht, dass die ABVP durch ihr Engagement versucht soziale Veränderung herbeizuführen.

1955 rief der RSS die *Bhāratīya Majadūra Saṅgh* (BMS) ins Leben (vgl. Jaffrelot 2021: 16). In der Lektüre der Website zur Historie der BMS wird der RSS Bezug deutlich. Dort wird beschrieben, dass der Gründer der BMS *D.B. Thengadī* (1920-2004) „was entrusted with the task of building up an organisation in labour field on the basis of Bharathiya thought process by Guruji Golwalkar” (BMS Website unter: ‘History of trade union movement in India and BMS’; abgerufen unter <https://bms.org.in/history-of-trade-union-movement-and-bms/> [21.03.2023]).

Das *Vanavāsī Kalyān Āśram* (VKA) wurde 1952 gegründet und ist „a non-profit organisation committed towards upliftment of vanvasi (tribal community) in India.” (VKA Website unter

‘About Us’; abgerufen unter <https://vanvasi.org/about-us/> [21.03.2023]). Auf der Website ist kein Bezug zum RSS zu finden. Jaffrelot sieht die Aufgabe des VKA darin „to counter the influence of Christian missions among India’s aboriginals (or tribals), the conversion of whom was perceived as a process of ‘denationalization’ “ (Jaffrelot 2021: 16).

1964 entstand das *Viśva Hindū Pariṣad* (VHP). VHP beschreibt sich als „social, Dharmic and cultural organisation of Hindus living in Bharat as also in a number of foreign countries. [...] It was founded with the blessings of revered Acharyas, Masters and Saints of all Mat-Panth-Sampradayas (caste-creed-sects) of Hindus and in consultations with well-known philosophers, thinkers, leaders, and visionaries.” (Website VHP unter ‘The inception of Vishva Hindu Parishad’; abgerufen unter <https://vhp.org/organization/4/> [21.03.2023]). Jaffrelot übersetzt VHP als “World Council of Hindus” (Jaffrelot 2021: 17). Das Ziel der VHP sieht Jaffrelot darin, so viele Führungskräfte von Hindū Sekten wie möglich zu rekrutieren und sie unter einem Dach zu vereinigen, um eine Art religiösen Rat oder wie Jaffrelot es nennt „consistory“ zu etablieren (vgl. Jaffrelot 2021: 17).

Von den 1950er Jahren an haben sich die zuvor beschriebenen wesentlichen Organisationen und die unzähligen Suborganisationen selbst den Namen „Saṅgh Parīvār“ gegeben. Der Begriff wurde bereits in einem vorhergehenden Abschnitt definiert. Der RSS bildet nach Jaffrelot die Matrix, die alle wesentlichen Organisationen und ihre Suborganisationen vernetzt (vgl. Jaffrelot 2021: 17). Ideologisch war aus Sicht des RSS nie die Gefahr zu erkennen, dass eine der Suborganisationen eine andere Richtung einschlägt. Denn alle Gründer der wesentlichen Organisationen waren Anhänger bzw. offizielle Mitglieder des RSS. Jaffrelot beschreibt, dass die verantwortlichen Mitglieder immer zwischen den verschiedenen Organisationen und geographischen Regionen rotierten. Darin erkennt er ein Prinzip, das auch von staatlichen Akteuren, z.B im diplomatischen Dienst, angewendet wird. Dabei soll verhindert werden, dass sich die Mitglieder des RSS auf Dauer mit bestimmten Thematiken oder Orten identifizieren (vgl. Jaffrelot 2021: 17).

2.5 Die BJP als politische Frontorganisation des RSS

Im Jahr 1980 ging die *Bhāratīya Janatā Pārṭī* (BJP) aus den beiden Vorgängerorganisationen *Bhāratīya Jana Saṅgh* (BJS)²⁰ und *Janatā Pārṭī* (JP) hervor. Die JP erwuchs ab 1975 aus einer Koalition von Akteuren, die sich gegen die Kongress Partei stellten (vgl. Jaffrelot 2021: 18). Von da an war das Ziel des Parteien Konglomerats „to promote a political culture that combined a somewhat diluted version of Hindu nationalism with the Hindu ‘traditionalism’ of former members of the Congress (Organization) [...]” (Jaffrelot 2021: 19). Hauptsächlich war aber für die BJP ab 1980 das Vorgehen, sich in der realpolitischen Parteipolitik Indiens zu etablieren. Dies setzten sie um durch ein Ablassen des Fokus auf radikalen Hindunationalismus einerseits und eine angemessene Moderation desselben im Rahmen ihrer Parteipolitik auf nationaler und regionaler Ebene andererseits, um in der Dimension der *mainstream politics* anzukommen (vgl. Jaffrelot 2021: 19). Andere Organisationen des *Saṅgh Parīvār* hatten natürlich zu diesem Zeitpunkt den Fokus auf den Hindunationalismus nicht verringert. Denn von nun an hatte die VHP die Aufgabe vom RSS bekommen die Frontorganisation zu sein, die in der non-politischen Dimension das „Hindu awakening“ einleiten und vorantreiben sollte (vgl. Jaffrelot 2021: 19)²¹.

Die BJP hat in den Anfängen ihres politischen Aktivismus auf der thematischen Basis der Ayodhyā Bewegung aufgebaut. Die Ayodhyā Bewegung geht aus den Bemühungen der VHP hervor, den Tempel der angeblich auf dem Ort der Geburt des Gottes *Ram*²² in Ayodhyā stand, wiederaufzubauen. Dieser spezielle Tempel soll im 16. Jahrhundert durch eine Moschee, der *Bābrī Masjid*²³, ersetzt worden sein. 1949 ist in der Moschee ein Götzenbild von Ram aufgetaucht. Dieses Götzenbild wurde vermutlich von Hindunationalisten dort aufgestellt. Der Akt erzeugte eine allgemeine aufgeheizte Stimmung, was eine Schließung und Versiegelung des Tempels durch die damaligen Ämter zur Folge hatte (vgl. Jaffrelot 2021: 20). Nach ihrer Gründung in den 1980er Jahren reaktivierte die BJP das Politikum um Ayodhyā wieder. Die Partei erkannte den politischen Mehrwert in einer möglichen Wiedererweckung der Agitation der Ayodhyā Bewegung (vgl. Jaffrelot 2021: 20). Die politische Verstrickung der BJP und der VHP in der Auferlebung der historisch-ideologischen Ayodhyā Bewegung in den 1980er Jahren markiert den Beginn des Aufstiegs der BJP als starke politische Partei in Indien.

Um die Nationalwahlen 2014 zu gewinnen musste die BJP in den Dekaden dazwischen große Sprünge in Richtung eines politischen Pragmatismus machen. Ich möchte mich in der

²⁰ Gegründet 1951 als Golwalkars Antwort auf das Verbot des RSS durch *Javāharlāl Nehrū* und *Vallabhbhai Patel* nach dem Mord an *Mohandās Karamchand Gāndhī* 1948.

²¹ Der Kontext des „Hindu awakenings“ bezieht sich vor allem auf die Aktivitäten der Gruppe die Jaffrelot als *Ayodhyā Movement* bezeichnet.

²² Ein *Avatar Viṣṇu* 's.

²³ Benannt nach dem Mughal Herrscher *Babur*.

Erörterung der Frage danach, warum und wie die BJP 2014 die nationale Wahl gewann, in diesem Abschnitt kurz halten und mich auf die Zeit kurz vor dem Wahlgewinn konzentrieren. Die *buzzwords* für den Erfolg der BJP 2014 sind „Pragmatismus“ und „Allianzen“. Um den Prozess vor den Wahlen 2014 und den letztlichen Wahlsieg zu verstehen will ich auf mehrere Aspekte, die dazu beigetragen haben, eingehen. Zwei sich gegenüberstehende Gruppen innerhalb der BJP lagen in der Umbruchphase vor 2014 im Zwist. Die eine Gruppe um den Akteur *Lāl Krishnā Ādvānī* trat argumentativ für die Ausweitung der Allianzen mit der BJP ein. Um Allianzen eingehen zu können und diese politisch auch abzusichern argumentierte die Gruppe um Ādvānī, dass es dafür notwendig sei die Hindunationalistische Ideologie einzudämpfen (vgl. Jaffrelot 2021: 23.) In der anderen Ecke befand sich der RSS. Der RSS als numerisch stärkste personelle Kraft innerhalb der BJP war bereit, die Lösung des Popularitätsproblems im Sinne der Bildung von Allianzen aufzugeben, um sich vollends auf die Mobilisierung der Hindū Majorität in Indien zu konzentrieren (vgl. Jaffrelot 2021: 23). Der RSS gewann das parteiinterne Duell und stellte den aktuellen Premierminister *Narendra Modī* als Frontmann der BJP für die Wahl 2014 auf (vgl. Jaffrelot 2021: 23). Jaffrelot sieht in der Aufstellung Modīs als Kandidat das Verlangen des Saṅgh Parīvār „to overcome the sociological limits of the Hindu nationalist electoral base by playing the populist card.“ (Jaffrelot 2021: 23). Die Positionierung der BJP als populistische Partei sorgte dafür, dass die ehemalige politische Basis der strikten Hindūtvā Ideologie aufgeweicht wurde um dadurch die Hindū Majorität in Indien zu erreichen.

Die BJP gewann dann eindeutig „282 of the 428 seats for which it put up candidates“ (Palshikar et al. 2017: 15). Ich habe zuvor dargestellt, dass die BJP die Hindū Majorität in Indien durch ihr neues Programm ansprechen wollte. Sie schafften es verschiedene soziale Gruppen für sich zu gewinnen. Was sich in der Resonanz der BJP auf die Wähler 2014 anders auswirkte war „that the BJP managed to draw into its coalition those who would like the state to minimize its role in the economy by reducing both subsidies and business regulations.“ (Palshikar et al. 2017: 15). Palshikar et al. stellen in Bezug auf die Wahl in Indien allgemein fest, dass es eine grundsätzliche Verschiebung zur politisch rechten Seite gab. Das politische Interesse dieser Verschiebung war verbunden mit dem Wunsch einer Veränderung der Rolle des Staates in den Angelegenheiten der Wirtschaft zu erreichen (vgl. Palshikar et al. 2017: 15). Palshikar et al. machen den Wahlerfolg 2014 an der Kompetenz der BJP fest, die Gruppe der sozialen Konservativen und die Gruppe derjenigen, die eine verringerte Einmischung staatlicher Akteure in der Marktwirtschaft forderten, als Wähler zu gewinnen (vgl. Palshikar et al. 2017: 16)²⁴. Modī als Repräsentant und Kandidat der BJP machte es möglich die Wählerschaft der ökonomisch

²⁴ Die Gruppe der sozialen Konservativen sind Hindunationalisten.

Konservativen zu erschließen und für sich zu gewinnen. Palshikar et al. nennen dies den “Modi effect” (Palshikar et al. 2017: 16) und behaupten, dass „Modi’s image as a market-friendly, pro-business leader helped the BJP to attract the economic right” (Palshikar et al. 2017: 16). Ich möchte dieses Kapitel zur BJP mit der zuvor gemachten Analyse abschließen und im nächsten Kapitel auf die traditionalistischen und anti-modernistischen Diskurse der Hindūtvā Ideologie ausführlich eingehen.

2.6 Traditionalismus und Modernismus im Indien der Hindunationalisten

Die Herkunft der Debatte um die Diskurse Traditionalismus und Modernismus kann allgemein auf die Zeit des Kolonialismus zurückgeführt werden. Durch die Kolonisierung non-europäischer Länder (Südamerika, Südasien etc.) durch europäische Kolonialmächte (Großbritannien, Spanien, Portugal, Deutschland, Frankreich etc.) geschah auf ideeller Ebene ein aufeinanderprallen von gegensätzlichen Weltvorstellungen. Die Kolonialmächte unterwarfen sich die kolonisierten Länder durch Gewalt und kulturelle Hegemonie²⁵. Die Kolonisatoren konstruierten Stereotypen und Vorurteile zu und über die kolonisierten Menschen und Gesellschaften, um den Prozess der Kolonisierung und Unterwerfung vor sich selbst zu rechtfertigen.

Um die traditionalistischen und modernistischen Diskurse einzuordnen zu können, möchte ich zu Beginn grundsätzlich die ideologische Entstehung beider Diskurse im Kontext des Kolonialismus erklären. Dazu muss die anti-koloniale Freiheitsbewegung dargestellt werden. Ihren anti-kolonialistischen Kampf haben beispielsweise Edward Said (1935-2003), Frantz Fanon (1925-1961) oder Mohandās Karamchand Gāndhī (1869-1948) verschriftlicht und durch ihren Aktivismus realisiert. Die genannten Autoren stehen in meiner Analyse repräsentativ für die Begründung des Anti-Kolonialismus.

Der Anti-Kolonialismus als Aktivismus ist eine globale Bewegung, die ihren gedanklichen Ursprung in den kolonisierten Ländern fand. Da verschiedene Länder in manchen Fällen von ein und derselben Kolonialmacht kolonisiert wurden, spreche ich hier trotz des ursprünglichen kulturellen und historischen Unterschieds der kolonisierten Länder zueinander von einem globalen Anti-Kolonialismus der kolonisierten Länder. Denn kolonisierte Länder sahen sich mit denselben Taten und Taktiken durch Kolonialmächte konfrontiert. So hat beispielsweise Großbritannien Indien kolonisiert und Frankreich Martinique. Beide Länder sind die jeweiligen Herkunftsländer auf der einen Seite von Gāndhī und auf der anderen Seite von Fanon. Said war Palästiner und dekonstruiert in seinem Buch *Orientalism* die Konstruktion des Orients durch koloniale Denker. Ich nähere mich zu Beginn dieses Abschnitts der Diskurse zu Traditionalismus

²⁵ Definiere ich im Sinne Antonio Gramscis. Hegemonie setzt sich zusammen aus Zwang und Konsens.

und Modernismus entlang einer grundlegenden Darstellung der kritischen Wahrnehmung von Kolonisierten über die Kolonisatoren. Die Lebenswelten der Kolonisierten waren es nämlich, die durch Bevormundung und Umstrukturierung im Sinne modernistischer Vorstellungen der Kolonisatoren attackiert und verändert wurden.

Beginnen möchte ich mich Frantz Fanon, der sich in *The Wretched of the Earth* (1963) mit dem Prozess der Dekolonisierung beschäftigt. Dekolonisierung ist das Gegenteil von Kolonisierung. Dieser Prozess „is the meeting of two forces, opposed to each other by their very nature, which in fact owe their originality to that sort of substantification which results from and is nourished by the situation in the colonies.” (Fanon 1963: 36). Denn „the ‘thing’ which has been colonized becomes man during the same process by which it frees itself.” (Fanon 1963: 36f). Das was Fanon hier beschreibt ist Befreiung der Kolonisierten durch sich selbst. Der Weg der Befreiung ist gleichzeitig eine Menschwerdung und Zurückweisung des Kolonialismus und der Kolonisatoren. Fanon beschreibt die koloniale Welt als dichotome Welt. Dabei unterscheidet er in „the zone inhabited by the settlers“ (Fanon 1963: 38) und „the zone where the natives live” (Fanon 1963: 38). In seiner Beschreibung beider Lebensräume finden sich absichtliche stereotype Darstellungen einerseits des modernen (kolonialen) Lebensraums und andererseits des traditionellen (tribalen/ nativen) Lebensraumes:

„The settlers' town is a strongly built town, all made of stone and steel. It is a brightly lit town; the streets are covered with asphalt, and the garbage cans swallow all the leavings, unseen, unknown and hardly thought about. The settler's feet are never visible, except perhaps in the sea; but there you're never close enough to see them. His feet are protected by strong shoes although the streets of his town are clean and even, with no holes or stones. The settler's town is a well-fed town, an easygoing town; its belly is always full of good things. The settlers' town is a town of white people, of foreigners.” (Fanon 1963: 39)

Und:

„The town belonging to the colonized people, or at least the native town, the Negro village, the medina, the reservation, is a place of ill fame, peopled by men of evil repute. They are born there, it matters little where or how; they die there, it matters not where, nor how. It is a world without spaciousness; men live there on top of each other, and their huts are built one on top of the other. The native town is a hungry town, starved of bread, of meat, of shoes, of coal, of light. The native town is a crouching village, a town on its knees, a town wallowing in the mire. It is a town of niggers and dirty Arabs. The look that the native turns on the settler's town is a look of lust, a look of envy; it expresses his dreams of possession—all manner of possession: to sit at the settler's table, to sleep in the settler's bed, with his wife if possible. The colonized man is an envious man. And this the settler knows very well; when their glances meet he ascertains bitterly, always on the defensive, ‘They want to take our place.’ It is true, for there is no native who does not dream at least once a day of setting himself up in the settler's place.” (Fanon 1963: 27).

Bis heute begleiten diese Stereotypen die gesellschaftlichen Diskurse. Mit den obigen Zitaten möchte ich aber auch in einem ersten Blick den Ursprung der Diskurse Traditionalismus und Modernismus aufzeigen. Das was die Kolonisatoren „mitbringen“ in ihrem kolonialen Kreuzzug ist immer mit Attributen wie gut, hell, weiß, sauber, technologisch, modern, Zivilisation, Gesellschaft etc. behaftet. Die Kolonisierten hingegen werden (durch die Kolonisatoren) mit den Attributen schwarz, dunkel, traditionell, krank, dreckig etc. versehen. Hierbei wird besonders die Objektifizierung und Entmenschlichung der Kolonisierten durch die Kolonisatoren sichtbar. Die Taten der Kolonialmächte gliedere ich auf in zwei Akte. Der erste Akt ist der der eigentlichen physischen Okkupation und Kolonisierung eines Landes oder Kontinents und im zweiten Akt konstruieren die Kolonialmächte ihre Superiorität gegenüber den Kolonisierten, indem sie ihnen die Menschlichkeit absprechen und sie mit erfundenen kulturellen und körperlichen Merkmalen diffamieren. Aus Sicht der Kolonisatoren galt es die Gesellschaftsstrukturen der Kolonisierten in einem ersten Schritt als „Traditionell“ zu markieren. In einem zweiten Schritt wurde das Traditionelle abgegrenzt vom „Modernen“. Modernismus wurde als Fortschrittskultur konstruiert und dargestellt, um damit die koloniale Vorgehensweise zu rechtfertigen und sie auf einer Logik aufzubauen. Ein weiterer Aspekt den Fanon beschreibt und den auch Jaffrelot in seine Argumentation einbaut ist die Feststellung, dass die Kolonisierten während der kolonialen Besatzung durch die Kolonialmacht in den Glauben an die eigene Inferiorität gedrängt wurden. Sowohl Fanon als auch Jaffrelot sprechen von einem durch die Kolonialmacht erzeugten „inferiority complex“ (vgl. Fanon 1963; Jaffrelot 2021) bei den Kolonisierten. Fanon beschreibt explizit, dass „the oppressor does not manage to convince himself of the objective non-existence of the oppressed nation and its culture. Every effort is made to bring the colonized person to admit the inferiority of his culture which has been transformed into instinctive patterns of behavior, to recognize the unreality of his ‘nation,’ and, in the last extreme, the confused and imperfect character of his own biological structure.” (Fanon 1963: 236). Ich habe bereits zu Beginn dieses Kapitels den „majoritarian inferiority complex“ bei Jaffrelot vorgestellt (vgl. Hindūtvā Theorie und Kontext). Für Jaffrelot war dieser Komplex „rooted in a lack of self-esteem that had been induced by a nineteenth-century colonial stereotype making Hindus out to be a ‘puny race.’ “ (Jaffrelot 2021: 12). In beiden Argumenten ist der Auslöser des „inferiority complex“ die koloniale Besatzungsmacht. Für Fanon ist der oder die Kolonisierte zwar „overpowered but not tamed; he is treated as an inferior but he is not convinced of his inferiority.” (Fanon 1963: 53). Bei Jaffrelot verhält sich die Situation der Kolonisierten anders. In seiner Argumentation internalisieren die Kolonisierten die Schockstarre der Inferiorität intensiver. Dadurch ergab sich aber auch die Chance, die internalisierte Schockstarre der Inferiorität zu einem Politikum zu machen. Das war nach Jaffrelot die Taktik des

Versuchs der Befreiung zu Beginn der Formung der Hindūtvā Ideologie (vgl. Jaffrelot 2021: 12). Für meine Analyse ist der „inferiority complex“ von Bedeutung, weil er die Ablehnung des Modernismus durch die Kolonisierten prozessual und funktionell verkörpert. Konkret ist der „inferiority complex“ eine von vielen durch die Kolonialmächte initialisierten Ursachen. Eine globale anti-koloniale Befreiungsbewegung entstand daraus, die letztendlich den Modernismus als eurozentrisches Superioritäts-, Abgrenzungs- und Unterdrückungsdoktrin entlarvte.

Aus Sicht Edward Saids war die koloniale Idee des Modernen geprägt durch Bevormundung und Vorannahmen über die Länder die unter dem Dach des „Orient“ zusammengefasst wurden. Dabei sahen die kolonialen Besatzer Großbritannien und Frankreich „the Orient as a geographical - and cultural, political, demographical, sociological, and historical - entity over whose destiny they believed themselves to have traditional entitlement“ (Said 1978: 221). Als Spielfeld der Implementierung des Modernen „The Orient to them was no sudden discovery, no mere historical accident, but an area to the east of Europe whose principal worth was uniformly defined in terms of Europe, more particularly in terms specifically claiming for Europe - European science, scholarship, understanding, and administration - the credit for having made the Orient what it was now“ (Said 1978: 221). Einen prägnanten Aspekt den sowohl Fanon als auch Said in der Unterscheidung zwischen Traditionalismus und Modernismus beleuchten ist die Industrialisierung und die dadurch bedingte Abkehr von Spirituellen. Für Fanon „it is just this traditional setting which has been broken up by the progress of industrialization“ (Fanon 1963: 111) in den modernen Ländern. Und eben daraus resultiert für Said folgendes Verhalten der Kolonisatoren: „The Frenchman was a more modern man, who was obliged to get from the Orient what he had lost in spirituality, traditional values, and the like.“ (Said 1978: 270f). Zuschreibungen und Attribute bzw. stereotype Betrachtungen sind ein gängiges Muster in den Abgrenzungstaktiken der kolonialen Besatzer. Das Spirituelle ist so ein Stereotyp. In Saids Beispiel wird vor allem die Praktik des „sich-nehmens“ durch die Kolonisatoren deutlich. Die traditionellen bzw. nativen Gesellschaften haben (noch) alle Eigenschaften, die das Moderne bereits abgeworfen hat. Und folglich haben moderne Gesellschaften die Eigenschaften, die die traditionellen Gesellschaften noch verkörpern, nicht mehr. Eine weitere und signifikante aus diesem Argument resultierende Dimension, die den Modernismus bis heute prägt, ist die *Dimension der Zeit*. In modernistischen Argumentationen wird Zeit immer als linear aufgefasst. Das wird sehr gut deutlich im Subdiskurs zu Entwicklungsländern und Industrienationen. In diesem werden zum einen non-europäische respektive non-nordamerikanische Gesellschaften und Länder als „Entwicklungsländer“ bezeichnet. Und zum anderen stellen diese unterentwickelten Länder die Vorstufe der industrialisierten Länder dar. Konkret heißt das, dass im Sinne

eines linearen und vor allem universellen Entwicklungsverlaufs nach europäischem Vorbild die unterentwickelten Länder irgendwann den „Aufstieg“ zu einer industrialisierten Nation schaffen werden.

Traditionelle Auffassung von Zeit kann zum Beispiel ausgedrückt werden durch die aus den Veden stammende Idee eines zyklischen Zeitrhythmus. Das zyklische Modell der Zeit gliedert sich besonders im Buddhismus und Hinduismus im Sinne eines philosophischen Konzepts in ein immer wiederkehrendes Entstehen und Vergehen des Kosmos auf. Die kosmische Einheit die eine zyklische Zeitperiode bezeichnet heißt *kalpa*.

Ich möchte nun an dieser Stelle auf Gāndhī's *Indian Home Rule or Hind Swaraj* (1938) eingehen und sein Verständnis und seine Kritik des Diskurses des Traditionalismus und Modernismus diskutieren. Gāndhī's Kritik am Modernismus ist vor allem am Begriff der „Zivilisation“ festzumachen. Im Kapitel „VI. Civilization“ beschreibt Gāndhī anhand einer Aufzählung europäischer Lebenskonzepte was moderne Zivilisation bedeutet. Dabei muss in der Argumentation Gāndhī's seine Vorannahme mitgedacht werden, dass das europäische Lebenskonzept durch europäische Akteure als universell und superior gesehen wurde. So beschreibt Gāndhī:

„The people of Europe today live in better-built houses than they did a hundred years ago. This is considered an emblem of civilization, and this is also a matter to promote bodily happiness. Formerly, they wore skins, and used spears as their weapons. Now, they wear long trousers, and, for embellishing their bodies, they wear a variety of clothing, and, instead of spears, they carry with them revolvers containing five or more chambers. If people of a certain country, who have hitherto not been in the habit of wearing much clothing, boots, etc., adopt European clothing, they are supposed to have become civilized out of savagery“ (Gāndhī 1938: 29).

Und:

„Formerly, in Europe, people ploughed their lands mainly by manual labour. Now, one man can plough a vast tract by means of steam engines and can thus amass great wealth. This is called a sign of civilization. [...] Formerly, men travelled in waggons. Now, they fly through the air in trains at the rate of four hundred and more miles per day. This is considered the height of civilization. It has been stated that, as men progress, they shall be able to travel in airship and reach any part of the world in a few hours. [...] Formerly, men were made slaves under physical compulsion. Now they are enslaved by temptation of money and of the luxuries that money can buy. There are now diseases of which people never dreamt before, and an army of doctors is engaged in finding out their cures, and so hospitals have increased. [...]“ (Gāndhī 1938: 29f).

In diesem Zitat habe ich ausgewählte Merkmale der Beschreibung einer modernen Zivilisation in der Wahrnehmung Gāndhī's gezeigt. Hier wird der Modernismus besonders deutlich. Gāndhī beschreibt moderne Zivilisation unter der *the English* „leiden“ als eine technologische und auf Arbeit gerichtete gesellschaftliche Dynamik (vgl. Gāndhī 1938: 30). Zivilisation ist für Gāndhī aber auch „irreligion“ (Gāndhī 1938: 30).

Gāndhī's Vorstellung vom Platz der Frau zeichnet sich durch anti-moderne Aussagen aus. Frauen sieht er als „[...] queens of households [...]“ (Gāndhī 1938: 30). Auf diese Aussage Gāndhī's könnten sich Anhänger traditionalistischer Vorstellungen berufen. Eine „modern civilization“ ist für Gāndhī im Sinne einer Herkunft nicht an einem bestimmten Land festzumachen. Vielmehr betrachtet er den Term „modern civilization“ als *modus operandi* den eine Gesellschaft adaptieren bzw. annehmen kann. Eine Gesellschaft die durch diesen *modus operandi* wirkt, materialisiert dementsprechend auch die modernen Eigenschaften wie Technologie, Kleidung, Arbeitssystem etc. Metaphorisch realisiert Gāndhī sein Konzept von „modern civilization“ in seiner Argumentation als Fluch, der sich einer Sache bemächtigen will: „And where this cursed modern civilization has not reached, India remains as it was before.“ (Gāndhī 1938: 46). Extremistisch wird Gāndhī in der Verteidigung seiner Perspektive. Personen die versuchen „modern civilization“ in Indien umzusetzen sind „enemies of the country and are sinners.“ (Gāndhī 1938: 46).

In diesem Abschnitt habe ich die Diskurse zu Traditionalismus und Modernismus in ihren Ursprüngen der anti-kolonialen Freiheitsbewegung aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. Fanon, Said und Gāndhī können zwar alle als Freiheitsdenker, Freiheitsaktivisten und Anti-Kolonialisten bezeichnet werden. In ihrem Ziel der Theorie und Praxis des Anti-Kolonialismus nähern sie sich aber auf unterschiedlichen Wegen. Mit diesem Abschnitt habe ich vor allem eine Grundlage zu den Diskursen Traditionalismus und Modernismus etabliert, die ich für den folgenden Abschnitt als gedankliche Basis voraussetze. Im folgenden Abschnitt gehe ich demnach konkreter und lokaler auf die Diskurse Traditionalismus und Modernismus im Kontext der Hindūtvā Ideologie ein.

Ich habe bereits in der historischen Betrachtung des Diskurses zu Othering innerhalb der Hindūtvā Ideologie wesentliche Autoren, aus denen die Hindūtvā Ideologie hervorging, vorgestellt. Nun ist auch Gāndhī eine Person auf die sich Hindūtvā Ideologen berufen. Dies liegt meiner Auffassung nach an den anti-modernen und religiösen Elementen die Gāndhī in seiner Programmatik *Indian Home Rule or Hind Swaraj* vertritt. Beispiele die auf den anti-modernen Diskurs bei Gāndhī verweisen habe ich zuvor dargestellt. Besonders möchte ich nun die Verknüpfung zwischen der historischen Auffassung traditionalistischer und modernistischer Diskurse der Hindūtvā Ideologie und der heutigen pragmatischen²⁶ Auslegung der Hindūtvā Ideologie innerhalb des *San̄gh Parīvār* diskutieren. Am Beispiel der BJP habe ich bereits gezeigt,

²⁶ Im weiteren Verlauf meiner Analyse setze ich den Pragmatismus im Sinne einer Kompromisslösung ein. In dieser politischen Strategie des Kompromisses konzentrierte sich die BJP auf die Gewinnung von weiteren Wählerstimmen aus der numerischen Hindū Majorität. Zum Beispiel ökonomisch privilegierte Gesellschaftsgruppen Indiens.

dass sie als rein politischer Zweig vor allem im Jahr 2014 ideologische Kompromisse eingehen musste. Besonders Narendra Modi²⁷ spielt in der heutigen Hindūtvā Bewegung und dem daraus resultierenden Hindunationalismus eine wesentliche Rolle als Entscheider und Denker in der pragmatischen Umsetzung der Politik im heutigen Indien. Wie ich dargestellt habe, war es nämlich gerade die Kompromissbereitschaft und der Pragmatismus den Modi repräsentiert, realisiert durch die politische Zusammenführung von Hindutraditionalisten bzw. -nationalisten und den ökonomisch konservativen Wählergruppen in Indien, welche zum Wahlsieg der BJP 2014 geführt haben. Dabei stand für die BJP und auch den RSS folgendes im Vordergrund: einerseits die nationalistischen und anti-modernistischen Elemente beibehalten zu wollen, aber gleichzeitig auch ein Angebot an die ökonomisch konservativen Wähler aus der Hindū Majorität zu machen. Diese wählen nämlich eine Partei nicht auf Grund ihrer politischen Ideologie, sondern ob eine Partei Vereinfachungen ökonomischer Prozesse innerhalb eines Staates begünstigt oder nicht. Palshikar et al. nennen Modi's erheblichen Einfluss auf den Wahlerfolg der BJP 2014 den „Modi Factor“ (Palshikar et al 2017: 215)²⁸. Modi's politisch-pragmatische Haltung zeigt sich bereits im Wahlgewinn der BJP mit Modi als Repräsentant in Gujarat 2012. Palshikar et al. beschreiben den Wahlgewinn der BJP mit Modi auf regionaler Ebene als „decisive turning point“ (Palshikar et al. 2017: 216), denn Modi schaffte es eine vierte Legislaturperiode für die BJP zu gewinnen. Palshikar et al. zitieren einen kleinen Ausschnitt aus Modi's Siegesrede nach den Wahlen in Gujarat 2012: „those Indians, who aspire for prosperity and development. This is a victory of all those who wish the country's good (The Hindustan Times: 2012; zitiert nach Palshikar et al. 2017: 217). Hier spricht Modi bereits ökonomische Ziele an. Das drückt sich auch in der Analyse der gesellschaftlichen Ebene der Wähler bei Palshikar et al. aus. Dabei stellten sie fest, dass „More than half of those from the upper castes preferred Modi as prime minister.“ (Palshikar et al. 2017: 220). Sozial und ökonomisch privilegierte Personen in Indien wählten demnach Modi. Im Kontrast dazu stehen Dalit und Muslim Gruppen, in deren Rängen die Unterstützung für Modi signifikant abfällt (vgl. Palshikar et al. 2017: 221f).

2.7 BJP und die Politik des Marktes

Die BJP musste auf ihrem Weg zum Wahlerfolg bereits viel früher ideologische Kompromisse eingehen um zukünftige Wahlerfolge zu garantieren. In 1998 war es der BJP durch die Formulierung der parteiinternen *National Agenda for Government* (NAG) möglich eine Regierung zu bilden. Ausgehend von der NAG wurden wesentliche Pfeiler der BJP respektive RSS und somit

²⁷ Ich werde keine politische Biographie zu Narendra Modi vorstellen. Einzelne für meine Forschung relevante Elemente seiner Laufbahn als Politiker werde ich in meine Analyse aber einbauen. Für weiteres siehe *Jaffrelot 2021: Modi's India*.

²⁸ Auf Seite 16 benennen Palshikar diesen Prozess als „Modi effect“.

Hindūtva Ideologie herausgenommen (vgl. Jaffrelot 2021: 22). Darunter unter anderem „the idea of (re)building a temple in Ayodhya” (Jaffrelot 2021: 22). Außerdem wurde auch „the idea of abolishing article 370 of the Constitution” (Jaffrelot 2021: 22) aufgegeben. Artikel 370 der Verfassung sprach den Regionen Jammu und Kashmir eine prinzipielle Autonomie in ihren politischen Entscheidungen zu (vgl. Jaffrelot 2021: 22).

Modī verhandelt beide Dimensionen in Indien. Auf der einen Seite das traditionalistische Konzept von Hindūtva und auf der anderen Seite das modernistische Konzept von Hindūtva. Wie bereits beschrieben äußert sich der Traditionalismus in der Hindūtva Ideologie durch Historizität im Sinne einer Berufung auf die ursprünglichen Akteure und deren anti-westliche, anti-muslimische, anti-imperiale oder anti-koloniale *Ressentiments*. Das modernistische Konzept von Hindūtva basiert zwar in seiner Basis weiterhin auf den historischen Ideen der Hindūtva Ideologen, aber schließt in seiner Neuerung nun auch die ökonomische Dimension in seiner politischen Ausprägung mit ein. Das verursacht in einer theoretisch-logischen Betrachtung Uneinigkeit, denn historisch ist die Hindūtva Ideologie anti-westlich, anti-imperial und anti-kolonial. Daraus leite ich ab, dass es grundsätzlich keine Kompromissbereitschaft von Seiten der Hindūtva Ideologen geben kann im Hinblick auf nicht-indische ökonomisch-soziale Konzepte. Jedoch basiert die post-koloniale Welt²⁹ auf global-kapitalistischen Wirtschaftsverhältnissen. Das bedeutet, dass die durch europäische Kolonisatoren erfundene kapitalistische Weise des Wirtschaftens (z.B. Extraktivismus in den historischen Kolonien) auch in der aktuellen (post-kolonialen) Welt weiterhin besteht. Diese Art der globalen Wirtschaft ist der Dimension des Modernismus zuzuordnen. Durch Modī gab es vor allem in der Zeit vor 2014 dann einen Wechsel in der politischen Ausrichtung der BJP. Die BJP integrierte nun die nationale und auch globale Ökonomie als wesentliche Felder der Politik in ihr Programm, was letztendlich (wie bereits zu vor erklärt wurde) zum Wahlerfolg 2014 führte. Die Berührungspunkte und Vernetzungen die dazu geführt haben waren die Verbindung von Neoliberalismus, eines globalisierten Marktes und des Hinduismus. Wie bereits zuvor erwähnt ist der Hinduismus die religiöse Ausrichtung der Majorität der Bevölkerung in Indien. Ich habe diese als Hindū Majorität bezeichnet. Auch habe ich zuvor dargestellt, dass es für die BJP und besonders für Modī von großer Bedeutung war, auch die Bevölkerungsgruppen der Hindū Majorität als Wählerschaft zu gewinnen, die zuvor nicht die BJP gewählt haben. Konkret waren dies die Gruppen, die sich ideologisch nicht einordnen ließen, sondern sich ausschließlich für polit-ökonomische Aspekte der Wahl vor dem Hintergrund ihrer Eigeninteressen einsetzten. Meera Nanda beschreibt in *The*

²⁹ Damit referiere ich nicht auf die akademische Disziplin des Post-Kolonialismus, sondern buchstäblich auf die Zeit nach Ende des Kolonialismus.

God Market: How Globalization Is Making India More Hindu (2011) die Verschiebung der politischen Ausrichtung der BJP. In den 1980er und 1990er Jahren sprach die BJP mit ihrer Politik die urbane Mittelklasse Indiens und die Jugend an. Die genannten Gruppen waren unzufrieden mit der bisherigen sozialistischen Politik aus der Zeit Nehrüs. Diese wurde von politischen Organisationen wie der *United Progressive Alliance* (UPA) weitergeführt. Die Politik der genannten Akteure und Gruppen verhalf in der Perspektive der Hindütva Anhänger den Muslimen und Christen zu unverdienten Privilegien (vgl. Nanda 2011: ix). In den 1990er Jahren erlebte Indien, wie Investitionen aus dem Ausland stattfanden. Nanda sieht in dieser „economic liberalisation“ (Nanda 2011: ix) den Grund für das ökonomische Wachstum in Indien. Dies resultierte in einer Zufriedenheit der urbanen Mittelklasse und einer kosmopolitischen Ausrichtung (vgl. Nanda 2011: ix). Nach Nanda ist der Akteur *Swapan Dasgupta* einer der prominentesten Unterstützer des Wechsels der Parteipolitik der BJP hin zu einer marktoffenen³⁰ Partei. Dasgupta und seine Unterstützer sind „[...] keen on popularizing a strident defence of the virtues of capitalism within a socially conservative Hindu cultural matrix, which they accept as a way of life that binds the country together.“ (Nanda 2011: ix). Die Integration neoliberaler Wirtschaftsideen und die Öffnung Indiens in eine globalisierte Marktwirtschaft befürworten die modernen Hindütva Ideologen auch deshalb, weil sie im Sinne der historischen und somit traditionellen Hindütva Ideologie ableiten, es würde dazu führen die Barriere der Kasten zu überwinden und eine *upward mobility*³¹ verschiedener sozialer Klassen und Gruppen zu garantieren. Nanda leitet daraus ab, dass „The markets’ blow against caste norms in employment is naturally seen as a victory for secularism, because by destroying the material conditions of caste hierarchy, the markets are seen as loosening the hold of Brahminical justifications for caste.“ (Nanda 2011: x). Ich möchte im Folgenden Abschnitt den Begriff Globalisierung kontextualisieren. Dabei werde ich keine umfassende ökonomisch-historische Definition geben, sondern mich unter Berücksichtigung meiner zu untersuchenden Diskurse Traditionalismus und Modernismus dem Terminus annähern und für meine Forschung eingrenzen.

Globalisierung verorte ich konkret in die Dimension des Modernismus. Der Terminus Globalisierung ist eng verknüpft mit den Termini globale Marktwirtschaft, globaler Kapitalismus oder auch freier Markt. Jürgen Osterhammel und Niels P. Petersson beschreiben Globalisierung allgemein im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Betrachtung als „a wide spectrum of experiences shared by many people“ (Osterhammel/ Petersson 2005: 2). Dabei beleuchten sie vor allem die verschiedenen Wahrnehmungen auf das Phänomen der Globalisierung von

³⁰ Dem Kapitalismus und der Globalisierung zugewandt.

³¹ Sozialer Aufstieg.

unterschiedlichen sozialen Gruppen: „For one, the people of the world’s wealthy nations find (nearly) the entire world at their doorstep every day thanks to modern forms of consumption and communication. For another, the breakup of the isolated world of the Soviet bloc appears to have left the planet as a whole permeated by uniform principles of modern Western lifestyles” (Osterhammel/ Petersson 2005: 2). Im Zitat wird das Begriffsumfeld von Globalisierung deutlich. Es zeichnet sich durch Verknüpfungen wie „Western lifestyles“ oder „uniform principles“ aus. Die Verbindungen zum Modernismus werden dadurch deutlich. Die ökonomische Perspektive auf Globalisierung fördert vor allem die ihr inhärenten Prinzipien freier Markt ohne Regierungsregulationen und technologische Innovationen im Sinne der *Information Technology* (IT) und *Communications Technology* (CT) zu Tage (vgl. Osterhammel/ Petersson 2005: 2).

Modi setzt im Sinne einer modernistischen Weiterentwicklung Indiens besonders auf einerseits *Foreign Investments* (FI) und andererseits auf die damit einhergehende Bereitstellung von Boden für Industriesektoren die ihre Produktion nach Indien verlagern möchten. Vor allem in der aktuellen globalen Umbruchphase (2023) internationaler ökonomischer Kooperationen, der internationalen Beziehungen zwischen Staaten und der Bildung von neuen Militärallianzen sehen die BJP und Modi eine Möglichkeit durch eine sichere und gezielte Positionierung Indiens innerhalb der drei genannten Felder ihre eigenen Machtbestrebungen und Einflusszonen auf nationaler und internationaler Ebene auszubauen. Transnationale Wirtschaftsorganisationen wie das *World Economic Forum* (WEF), das *Center for Economics and Business Research* (CEBR) oder das Unternehmen *Bloomberg* bezeichnen Indien als eine zukünftige „\$10 trillion economy“ (vgl. WEF 2023; CEBR 2023; Bloomberg 2023). Besonders auffällig in der Argumentation der drei genannten globalen Organisationen ist die Sprache die eingesetzt wird um das Vorhaben Modis zu beschreiben. In der Subüberschrift des Artikels von Bloomberg heißt es „Prime Minister Narendra Modi wants to make India a developed nation. [...]“ (Bloomberg 2023). Die indirekte Bezeichnung Indiens als „underdeveloped Nation“ folgt dem Kanon modernistischer Entwicklungstheoretiker, die im Sinne einer neokolonialen und orientalistischen Denkweise „das Eigene“ vom „Fremden“ abgrenzen. Das Eigene ist hierbei der sozio-ökonomische Gesellschaftsraum begriffen als „entwickelt“, in dem die Akteure der Organisationen sozialisiert wurden. Alle drei Organisationen stehen repräsentativ für die Vorstellung einer ökonomisch globalisierten Welt. Das Fremde ist in den Argumentationen der genannten Organisationen repräsentiert durch Indien. Das drückt sich auch durch die Subüberschrift „How soon can a country once synonymous with red tape become a \$10 trillion economy?“ (Bloomberg 2023) aus. Die Autoren des Artikels bleiben ihrer Denkweise treu und beschreiben Indien hier

als Land, das der freien Marktwirtschaft und somit einer globalisierten Ökonomie „once“ unentschlossen und zurückhaltend gegenüberstand. Das drücken sie meiner Ansicht nach aus durch „a country synonymous with red tape“. Indien wird hier gesehen als ein Ort, der nun endlich Bemühungen unternimmt sich zu einem „Powerhouse“ (Bloomberg 2023) der kapitalistischen und globalisierten Produktion zu entwickeln.

Modis Politik eines modernistisch-pragmatischen Hindunationalismus fokussiert sich auf den Ausbau der Technologie- und Automatisierungsindustrie in verschiedenen Wirtschaftssektoren. Die modernistischen Bestrebungen der indischen Regierung im Hinblick auf die grundsätzliche soziale und ökonomische Zukunft Indiens präsentierten Akteure der aktuellen indischen Regierung auf dem Treffen des WEF in Davos 2023³². Aspekte einer technologisierten Welt und marktglobalisierten Welt wurden dort von BJP Akteuren wie *Ashwinī Vaishnāw* (Minister für Eisenbahn, Kommunikation, Elektronik und Informationstechnologie), *Rāj Kumār Singh* (Minister für Energie und erneuerbare Energien) und *Smriti Zubin Īrānī* (Ministerin für Frauen und Kindesentwicklung) diskutiert (vgl. WEF Summit 2023). Besonders konkret formuliert Smriti Zubin Īrānī die sozio-ökonomische Zukunft Indiens nach den Vorstellungen der BJP. Ich möchte im Folgenden einen Teil der Rede von Īrānī zitieren um die Relevanz der aktuellen Aussagen durch BJP Akteure deutlich zu machen, die letztendlich in ihrer Basis zurückführen auf die analysierte modernistisch-pragmatisch Hindunationalistische Politik der BJP: Gāndhīs

„You Shereen began this entire discussion about how globalization is getting redefined. And now when you talk about the India story we say we now reflect the Modi ethos of human centred globalization. That when manyer countries were devoid of pharma-political help when they were struggling to get their needs of PPE suits, vaccines med. India new that there are many countries with their back to the wall. We did not commercially exploit that urgency of manyer societies. We were still humane enough to supply pharmacy needs of manyer countries at times at no cost and at times at just about the cost of production. And we did it not only out of a governance plan we did it out of an Indian plan.“ (Smriti Zubin Irani auf einer WEF Podiumsdiskussion 2023; abgerufen unter World Economic Forum auf Twitter: „@smritiirani (@MinistryWCD) highlights how #India has been moving towards 'human-centred globalisation'. Watch here: <https://t.co/VR6a0hE4VD> #wef23 <https://t.co/IOhi1W6vOT>“ / Twitter [am 5.4.2023]).³³

³² Das WEF Summit ist ein Treffen verschiedener globaler Akteure aus Wirtschaft, Politik, Journalismus und anderen Sektoren der Gesellschaft. Auf diesem Treffen versammeln sich meist ausgewählte Individuen aus einem ökonomisch privilegierten und starken vernetzten Umfeld. Das WEF als politischer Akteur im Sinne eines Think Tanks und NGO (wobei der Begriff NGO hier kritisch zu betrachten ist, da das WEF durch seine globale Vernetztheit direkte politische Beziehungen zu Regierungen verschiedener Länder bzw. politischen Akteuren bzw. *policy makers* pflegt) fokussiert seine politisch-ideologische Ausrichtung auf Themen wie „Artificial Intelligence, Climate Change, Cybersecurity, Education, Skills and Learning, Future of Work, The Metaverse“ (vgl. WEF Website <https://www.weforum.org/> unter ‚Featured Topics‘; [abgerufen am 5.4.2023]).

³³ Die Rede wurde von mir transkribiert.

Anhand der Aussage Īrānīs wird modernistische Dimension in der politischen Zukunftsplanung der BJP für Indien deutlich. Eine der wesentlichsten Elemente Hindunationalistischer Politik kommt in der Äußerung „[...] And we did it not only out of a governance plan we did it out of an Indian plan“ vor. Es ist hier das Element der Parallelisierung und des Vergleichs der indischen Regierung mit Indien als Nationalstaat zu erkennen. Die indische Regierung *ist* Indien. Und dadurch drückt Īrānī vor allem aus, dass das was der Plan der indischen Regierung ist auch ebenso der Plan der indischen Bevölkerung ist. Demnach ist Globalisierung das, was Indien bzw. was die indische Bevölkerung will. Speziell spricht Īrānī hier von „human-centred globalisation“. Die Bedeutung von „human-centred globalisation“ kann ich an dieser Stelle nicht ausreichend erörtern. Īrānī bietet aber in ihren Aussagen an, die indische Außenpolitik als eine „human-centred“-Außenpolitik aufzufassen. Dies konkretisiert sie durch die Erwähnung, dass zwar der Fokus der Innenpolitik auf der (kapitalistischen) Produktion von Gütern (in Īrānīs Beispiel waren es pharmazeutische Güter) liegt, diese aber nicht exploitativ in der Außenpolitik gegenüber unterstützungssuchenden Ländern eingesetzt wurden. Dabei verknüpft sie die Innen- und Außenpolitik der indischen Regierung besonders mit der durch die World Health Organization (WHO) ausgerufene Corona-Pandemie (2020-2023). Ein weiterer Punkt der ganz im Sinne des zuvor erwähnten „Powerhouse“ Indien von Īrānī eingesetzt wird, ist die indirekte Darstellung Indiens als bereits global und regional produzierendes Land. Dabei setzt Īrānī in ihrer Rede voraus, dass man Indien als Produktionszentrum für globale Güter anerkennt.

Außerdem betrachte ich die Erwähnung des „Modi ethos“. Diese Konstruktion Īrānīs ist ein offensichtliches Resultat das hervorgeht aus dem Zusammenhang indischer Politik durch die BJP, dem RSS als Hintergrundorganisation und der politischen Rolle Modīs. Den „Modi ethos“ stellt Īrānī dar als eine gemeinschaftliche, indische mentale Haltung. Īrānī spricht von „we“ und lässt aber im Sinne einer politischen Rede unklar, wen sie damit meint. Modī kann hier verstanden werden als zentraler Punkt, um den alle politischen Bemühungen und Ausrichtungen kreisen.

Ich habe in diesem Abschnitt die Entstehung, Weiterentwicklung und den aktuellen Stand des Traditionalismus und Modernismus Diskurs innerhalb der akademischen Diskussion um die Hindūtva Ideologie aus verschiedenen Perspektiven dargestellt. Im Folgenden Abschnitt gehe auf die transnationale Dimension der Hindūtva Ideologie ein. Hierfür setze ich den Terminus *Global Saṅgh Parīvār* ein. Auf die transnationale Dimension der Hindūtva Ideologie und die Herkunft, den Inhalt und die Umgebung des Terminus *Global Saṅgh Parīvār* (GSP) gehe ich im nächsten Abschnitt gezielt ein.

2.8 Transnational Hindūtva und Global Saṅgh Parīvār

Die Ansiedlung von Hindūs außerhalb des südasiatischen Kontinents startete bereits während der kolonialen Besatzung Indiens durch Großbritannien. Die Kolonialmacht Großbritannien übersiedelte in diesem Prozess tausende von Indern in andere britische Kolonien. Demnach waren „coolies, but also traders and professionals, [...] present in large numbers in the Pacific islands, South East Asia, and East as well as South Africa.” (Jaffrelot 2021: 361). Ich möchte mich in meiner Argumentation aber nicht auf die historischen Prozesse konzentrieren, die zur (Zwangs-) Übersiedlung von Indern durch die Kolonialmacht Großbritannien geführt haben. In meiner Analyse schaue ich stattdessen auf die Verbindungen zwischen dem Saṅgh Parīvār und den „coreligionists outside India“ (Jaffrelot 2021: 361). Für *coreligionists outside India* setze ich den Terminus Technicus *Hindū Diaspora* stattdessen in meiner Argumentation ein. In meiner Betrachtung der Hindū Diaspora beziehe ich mich hauptsächlich auf den nordamerikanischen Kontinent bzw. auf die USA.

Jaffrelot setzt einen Wendepunkt im grundlegenden Erkennen der politischen Einsetzbarkeit der Hindū Diaspora durch den RSS in den 1990er Jahren fest. Vor den 1990er Jahren, konkret in 1940, hat der RSS demnach zwar schon Verbindungen nach Kenya durch die Aufstellung und Gründung einer Zweigstelle unterhalten (vgl. Jaffrelot 2021: 362). Durch diesen politischen Akt verließ der RSS geographisch die „Hindu Nation“ (Rāṣṭrīya). Dadurch wurde der RSS umbenannt und im Ausland bekannt unter *Hindū Svayamsevak Saṅgh* (HSS). Der RSS gibt an heutzutage in 34 Ländern Zweigstellen zu unterhalten (vgl. Jaffrelot 2021: 362). Weitere Ableger Hindunationalistischer Organisationen wie die *Overseas Friends of the BJP* (OFBJP) entstanden. Auch der VHP bekam einen Ableger außerhalb Indiens. Der *Viśva Hindū Pariṣad of America* (VHPA) wurde 1970 gegründet als „a cultural organization dedicated to the re-Hinduization of a group exposed to the materialistic value system of the amoral West” (Jaffrelot 2021: 362). Zu seinen Hauptaufgaben zählt der VHPA das Organisieren von Hindi Kursen, das Lernen heiliger Texte durch junge Hindūs und das Feiern von Hindū Veranstaltungen (vgl. Jaffrelot 2021: 362f). Auch in US-amerikanischen Universitäten ist die Hindūtva Ideologie in Form des *Hindū Students Council* (HSC) anzutreffen. Andere relevante Organisationen die dem Global Saṅgh Parīvār in den USA zugeordnet werden können sind die *Vedic Foundation* (VF), die *Hindū Education Foundation* (HEF), der *Indian Development Relief Fund* (IDRF) und die *Hindū American Foundation* (HAF).

Mit dem Terminus *transnational Hindūtva*³⁴ beschreibe ich unterschiedliche Formen von grenzüberschreitender und sich außerhalb Indiens befindender Manifestationen der Hindūtva Ideologie. Manifestationen können in Form einer Organisation, einer Veranstaltung, eines Buchs und seines Inhalts, einer Rede bzw. eines Interviews oder durch die Handlungen von Akteuren geschehen. Die zuvor genannten Organisationen unter dem Dach des Global Saṅgh Parīvār sind Manifestationen von transnational Hindūtva. Im folgenden Kapitel stelle ich nun ausführlich mein zu untersuchendes Fallbeispiel dar.

3 Das Fallbeispiel: Die Infinity Foundation und Rajiv Malhotra

Die *Infinity Foundation* (IF) zähle ich in meiner Analyse zu den Organisationen des Global Saṅgh Parīvār. In den folgenden Unterkapiteln arbeite ich die Historie der IF, den Entstehungskontext, die Akteure, den Bezug zu Hindūtva und die von mir untersuchten Diskurse und die Publikationskanäle, durch die die IF ihre ideologischen Beiträge medial verbreitet, heraus. Ich möchte mich in der Darstellung der IF im Wesentlichen aber auch darauf konzentrieren, die Diskurse zum *Otherring* und zum *Traditionalismus* bzw. *Modernismus* einführend darzustellen. Die Einführung der Diskurse im Kontext der IF dient als Vorbereitung zur eigentlichen Ergebnisdarstellung der Diskursanalyse in den darauffolgenden Kapiteln.

3.1 Historischer Abriss der Infinity Foundation: Kontext und Akteure

In diesem Abschnitt beleuchte ich die Entstehung der IF und die involvierten Akteure³⁵. Dabei stütze ich mich auf die Analyse der Website der IF. In der Rubrik „History and Mission“ (vgl. Infinity Foundation 2023; <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]). beschreibt sich die IF als „non-profit organization“ (vgl. Infinity Foundation 2023; <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]). In ihrer Arbeit widmet sie sich allgemein „research and education“ (vgl. Infinity Foundation 2023; <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]) mit besonderem Fokus „in the field of civilization studies applying the Dharma lens to examine a broad range of topics“ (vgl. Infinity Foundation 2023; auf <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]). Gegründet hat sich die IF 1994 durch das Verfahren der privaten Stiftung. Das wird in der Selbstbeschreibung zur Historie nicht weiter elaboriert. Rechtlich wird die IF sowohl als private Stiftung und „Non-profit charitable organization“ klassifiziert (vgl. Infinity Foundation; auf <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]). Demnach ist die IF bei der US-amerikanischen Steuerbehörde *Internal Revenue*

³⁴ In meiner Argumentation wende ich transnational Hindūtva auf Englisch an um dem Charakter des internationalen gerecht zu werden.

Service (IRS) registriert. Bei der IRS wird die IF gelistet mit der *Employer Identification Number* (EIN) 22-3339826 unter dem Namen „The Infinity Foundation Inc.“ (vgl. IRS; <https://apps.irs.gov/app/eos/details/> unter “The Infinity Foundation Inc.” [abgerufen am 9.4.2023]). Ich möchte im Folgenden auf die Steuererklärung der IF für den Zeitraum 1.7.2018 – 30.6.2019 eingehen. Konkret werde ich dort das gesamte Vermögen sowie die aufgelisteten Akteure der IF darstellen. Damit möchte ich die konkrete Wirkungsmacht der IF verdeutlichen. Das absolute Vermögen unter der Rubrik „end of the year“ in der Unterkategorie „fair market value“ in der Steuererklärung des genannten Zeitraums wird mit 5,427,432 Millionen US-Dollar angegeben (vgl. Form 990-PF „Return of Private Foundation“ unter „Assets – Total Assets“). Einnahmen, Ausgaben, den Wert der Stiftung, Investments und der finanzielle Selbst-erhalt der IF könnte in zukünftigen Forschungsvorhaben aufgegriffen werden.

Die Angestellten bzw. stiftungsinternen Akteure der IF waren in meiner Analyse der Steuererklärung nicht ersichtlich. Auf der Website „ProPublica“, einer Plattform für investigativen Journalismus die neben anderen Themen auch einen „Nonprofit Explorer“ mit Fokus auf *Tax-Exempt Organizations* (TEO) betreibt, konnte ich Namen von Akteuren ausfindig machen. Dort wurden in der Ansicht zur IF für das Jahr 2020 die Namen „Bryan Maiorana (Video Production Man), Michelle Djamoos (Secretary), Indrani Malhotra (Trustee), Rajiv Malhotra (President/Treasurer), Kabeer Malhotra (Trustee)“ (vgl. ProPublica unter „The Infinity Foundation Inc.“ Auf <https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/223339826> [abgerufen am 9.4.2023]) genannt. Ich betrachte diese Namensnennungen aber kritisch, weil ich die Herkunft der Informationen über die genannten Namen nicht nachprüfen und verifizieren kann. Demnach betrachte ich die vorgefundenen Informationen zur IF auf der Website als ideengebend für weitere Nachforschungen zu den stiftungsinternen Akteuren der IF. Der Name Rajiv Malhotra (RM) ist aber für meine Forschung aber wesentlich. Im nächsten Abschnitt analysiere ich die Funktion von RM im Kontext der IF.

Die IF unterhält außerdem auch eine Zweigstelle in der Stadt Chennai in Indien. Diese wurde 2016 als „public charitable and educational trust with the aim to carry out charitable, cultural, educational and research activities in order to help build an Indian civilizational narrative.“ (Infinity Foundation India unter <https://infinityfoundationindia.org/our-work/> [abgerufen am 10.4.2023]) gegründet. Hier ist besonders der Satz „to help to build an Indian civilizational narrative“ herauszuheben. Es zeigt deutlich das allgemeine Anliegen der IF eine Geschichte über Indien erzeugen zu wollen.

3.2 Rajiv Malhotra

Gründer und Frontperson der IF ist Rajiv Malhotra (RM). Nicht nur ist RM auf der Website der IF als Person repräsentiert, sondern auch auf seiner eigenen Website. Auf www.rajivmalhotra.com stellt er sich und seine ideologischen Publikationen gesondert dar. Ich will in diesem Abschnitt die mir zur Verfügung stehenden Daten, die sich auf RM beziehen, kurz vorstellen. Da ich in der Recherche zu meiner Forschung keine expliziten Daten zu RM auffinden konnte (z.B kritische Interviews mit RM³⁶), stelle ich ausschließlich die von RM über sich selbst publizierten Informationen dar. Meine kritische Betrachtung und Diskussion der untersuchten Diskurse der IF und RM findet dann in der eigentlichen Ergebnisdarstellung der Diskursanalyse statt.

RM wird auf seiner eigenen Website beschrieben als einerseits ausgebildeter Physiker und andererseits IT-Wissenschaftler mit der Spezialisierung in künstlicher Intelligenz. Nach einer erfolgreichen Karriere im *private-corporate sector* soll er sich dem Unternehmertum gewidmet haben und in 20 Ländern IT-Firmen unterhalten haben (vgl. Website Rajiv Malhotra unter „Rajiv Malhotra“ auf <https://www.rajivmalhotra.com/about> [abgerufen am 10.4.2023]). Ab den 1990er Jahren wechselte RM sein Tätigkeitsfeld von „for-profit activities“ (Website Rajiv Malhotra unter „Rajiv Malhotra“ auf <https://www.rajivmalhotra.com/about> [abgerufen am 10.4.2023]) hin zur „non-profit Infinity Foundation“ (Website Rajiv Malhotra unter „Rajiv Malhotra“ auf <https://www.rajivmalhotra.com/about> [abgerufen am 10.4.2023]). In dieser Beschreibung des Tätigkeitswechsels wird indirekt auf den Aspekt der Wohltätigkeit seiner Arbeit ab den 1990er Jahren durch geschickte Syntaxverknüpfungen (pro-profit versus non-profit) aufmerksam gemacht. Ab diesem Zeitpunkt widmet sich RM der Erforschung von „civilizations from a historical, social sciences and mind sciences perspective.“ (vgl. Website Rajiv Malhotra unter „Rajiv Malhotra“ auf <https://www.rajivmalhotra.com/about> [abgerufen am 10.4.2023]).

3.3 Mediale Publikationskanäle der Infinity Foundation

Das Internet im Allgemeinen und digitale Medienkanäle wie z.B. *Twitter* im Speziellen sind ein Grundpfeiler in der Basis der Publikationsstrategie der IF. In der Beschreibung der „Mission“ schreibt die IF „It disseminates its unique research findings through books, videos and public events.“ (Infinity Foundation; auf <https://infinityfoundation.com/history-and-mission/> [abgerufen am 9.4.2023]). Auf seinem Twitter Kanal <https://twitter.com/RajivMessage> publiziert er seine Ansichten zu politischen, akademischen und religiösen Angelegenheiten.

³⁶ Es gibt Interviews in denen RM der Interviewer ist. Diese sind aber grundsätzlich unkritisch und nicht mit RM als interviewter Person. Ich lasse sie deshalb nicht in meine Forschung einfließen.

Ein weiterer Pfeiler seiner Publikationsstrategie ist das Schreiben von Büchern. Im Zeitraum von 2011-2023 hat RM 12 Bücher publiziert. Die Bücher heißen *Breaking India. Western Interventions in Dravidian and Dalit Faultlines* (2011), *Being Different. An Indian Challenge to Western universalism* (2011), *Academic Hinduphobia* (2016), *Indra's Net. Defending Hinduism's Philosophical unity* (2016), *The Battle for Sanskrit* (2017), *Sanskrit Non-Translatables* (2020), *AI & The Future of Power* (2020), *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* (2022), *The Power of Future Machines* (2022), *The Battle for IITs. A Defense of Meritocracy* (2023), *Ten Heads of Ravana. A Critique of Hinduphobic Scholars* (2023), *Varna, Jati, Caste. A Primer on Indian Social Structure* (2023).

In meiner Diskursanalyse habe ich *Being Different. An Indian Challenge to Western universalism* (2011) und *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* (2022) untersucht.

3.4 Die Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering in Rajiv Malhotras Publikationen

Für die Analyse der produzierten Diskurse Traditionalismus, Modernismus und das Othering beziehe ich mich auf die Bücher [Publikation 1] *Being Different. An Indian Challenge to Western universalism* (2011) und [Publikation 2] *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* (2022). Ich habe diese Datengrundlage für meine Analyse ausgewählt, da Publikation 1 sich einerseits als zweites veröffentlichtes Buch von RM mit den untersuchten Diskursen beschäftigt und diese explizit anspricht. Publikation 2 wurde 9 Jahre später veröffentlicht und dient für meine Analyse neben der Untersuchung der Diskurse auch dazu, eine chronologische Veränderung und Adaption der untersuchten Diskurse in einem Zeitraum untersuchen zu können und diese den im Buch von 2011 gemachten Aussagen gegenüberzustellen. Vor allem habe ich in meiner Datenauswahl zwar darauf geachtet die expliziten Diskurse in einer schriftlichen Diskussion anzutreffen, aber auch eine allgemeine Einbettung der Diskurse in den Hindūtvā Kontext durch RM vorzufinden.

Zu den Diskursen *Traditionalismus*, *Modernismus* und *Othering* habe ich im Kapitel zu Hindūtvā gezeigt, dass alle Diskurse einen wesentlichen Teil der ideologischen Basis des Hindunationalismus ausmachen. Die IF und RM als Akteure des Global Saṅgh Parīvār bedienen sich dieser historischen Diskurse, adaptieren und aktualisieren sie. Genau aus diesem Grund verorte ich die IF und RM in das Konglomerat Global Saṅgh Parīvār. In den folgen zwei Unterkapiteln gehe ich explizit auf die beiden untersuchten Publikationen ein und beleuchte einige Schlüsselbegriffe, die Hinweise auf eine ideologisch-diskursive Verbindung zwischen der IF und den Hindūtvā Ideen aufzeigen. Dies erfolgt nur auf einer einführenden Ebene. Die eigentlichen Ergebnisse der Diskursanalyse werden im kommenden Hauptkapitel dargestellt.

3.5 Die Infinity Foundation mit Rajiv Malhotra als Akteur des Global Saṅgh Parīvār

Eine direkte Verbindung zwischen der IF, dem RSS und der BJP herauszustellen ist kein leichtes Unterfangen. Ich möchte vor allem eine diskursive Übereinstimmung von der IF und RM mit den Akteuren des Hindunationalismus auf ideologischer Ebene herausarbeiten. Genau das werde ich in der Ergebnisdiskussion meiner Diskursanalyse realisieren. Zusätzlich dazu will ich aber in diesem Kapitel auf die Verbindungen hinweisen, die es zwischen RM dem RSS und Narendra Modi gibt. Im Folgenden zitiere ich einen Ausschnitt aus einer Rede von RM, die er bei einer Veranstaltung zur Vorstellung seines Buches *The Battle for IITs. A Defense of Meritocracy* (2023) in den USA gehalten hat:

„[...]I had a Discussion with some friends in the RSS. I consider them friends, they are good friends at the senior level. And the question I asked is ‘why is rashtra, as interpreted by RSS, after all their name starts with rashtra, rashtra swayamsevak sangh. And you would think that they’ll be experts on rashtra. But when I asked the question on rashtra, it was sort of a modern concept of nation. Borrowed from the West. But rashtra is a very ancient concept from the vedas [...].’” (Video „Largest event in USA to hear Rajiv Malhotra's main contributions” auf Website der Infinity Foundation; [28:22-28:57 min.; abgerufen am 14.4.2023]³⁷.

Im Rahmen der Diskussion zum Terminus *Rāṣṭra* in seiner Rede auf der Veranstaltung macht RM darauf aufmerksam, dass er direkte Verbindungen zu hochrangigen („senior level“) Akteuren des RSS unterhält. Wie ich bereits im Kapitel zu Hindūtva gezeigt habe, war und ist das Thema der *Hindūrāṣṭra* („Hindū Staat/ Nation“) für einige historische und zeitgenössische Akteure der Hindūtva Ideologie in der Definition von Hindūtva von wesentlicher Funktion.

Außerdem veröffentlichte RM am 24.7.2017 auf seiner Twitter Website ein Bild auf dem er mit Narendra Modi zu sehen ist. Die Überschrift des Beitrags ist „Had important meeting with @narendramoditoday. @PMOIndia“ (vgl.<https://twitter.com/RajivMessage/status/889518016571899904> vom 24.7.2017 [abgerufen am 14.4.2023]). Dort hält er seine Publikation *The Battle for Sanskrit* (2017) in den Händen und führt einen Handschlag mit Modi auf einem anderen Bild durch.

Ich habe in diesem Abschnitt gezeigt, dass es sowohl zwischen RM und Akteuren des RSS eine direkte Verbindung gibt. Mit dem Premierminister von Indien Narendra Modi hat sich RM getroffen. Diese Funde betrachte ich als weiterführende Indizien zu meiner Vermutung eines ideologischen Austauschs zwischen der IF bzw. RM und bestimmten Akteuren des Hindunationalismus.

³⁷ Ich habe den relevanten Ausschnitt der Rede transkribiert.

4 Methode: Die kritische Diskursanalyse nach Siegfried Jäger

In diesem Kapitel zur Methode möchte ich die Funktionsweise der kritischen Diskursanalyse (KDA) nach Siegfried Jäger erläutern. Außerdem beschreibe ich meine methodologische Positionierung im Rahmen der Forschung. Das Kapitel schließe ich mit einem Überblick über meine eigene Herangehensweise und einer Reflexion zur Methode ab. Diesem Kapitel zu den methodischen und methodologischen Voraussetzungen folgt das Kapitel zur Darstellung der Analyse und Interpretation der Daten.

Um eine KDA durchführen zu können muss zu Beginn eins der wesentlichen Merkmale der Analyse aufgezeigt und konkretisiert werden. Dieses wesentliche Merkmal ist die Vielfältigkeit des Diskursbegriffs und somit auch die Schwierigkeit eine allgemeingültige Definitionsgrundlage zu schaffen. Forscherinnen und Forscher müssen deshalb immer, um sich den eigenen Weg der Forschung zu ebnen, eine richtungsweisende Diskursdefinition voranstellen (vgl. Schicho 2014: 130). Da ein Diskurs immer abhängig vom Gegenstand der Forschung ist, kann eine notwendige forschungsleitende Vorabdefinition zur Begriffseinordnung von Diskurs nur in Abhängigkeit davon festgelegt werden. Dieses Abhängigkeitsverhältnis konstruiert nicht nur die genaue Methode, sondern auch die Richtung in die Forschung sich bewegt und somit Arbeitsweise des oder der Forschenden (vgl. Schicho 2014: 130). Diskursforschung ist demnach grundsätzlich immer ein dynamischer Prozess.

4.1 Theorie und Kontext der Diskursforschung

Kritische Diskursforschung orientiert sich in ihrer Basis an Gedanken zu Diskursen die Michel Foucault (1926-1984) produzierte. Die Ausgangsbasis Foucaultscher Diskursanalyse ist immer die Frage nach der Wahrheit (vgl. Jäger/Jäger 2007:1). Foucault beschreibt Diskurs außerdem als „dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“ (Foucault 2001 [1970]: 11). Somit ist Diskurs zu verstehen als etwas das sich auf der Funktionsebene zusammensetzt aus Wahrheit und Macht. Das leitet auch Jäger ab wenn er sagt, dass es immer um „einen Streit um Wahrheit, um die Geltung von Normen, Werten, Gültigkeiten“ (Jäger 2007: 8) geht. Die kritische Diskursanalyse nach Jäger hat den Anspruch „diskursive Sagbarkeitsfelder darzustellen, sie zu interpretieren und einer Kritik zu unterziehen“ (Jäger/Jäger 2007: 15). Die Durchführung einer kritischen Diskursanalyse setzt demnach bei den Forschenden das Bewusstsein voraus zu erkennen, dass der Wirklichkeit keine Wahrheiten entnommen werden können. Vielmehr findet eine Deutung der Wirklichkeit durch Sprache in Form von Wörtern und Begriffen statt (vgl. Jäger/Jäger 2007:16).

Der Prozess der Deutung der Wirklichkeit, also das Erkennen von Diskursen, ist im Wesentlichen ein Prozess der Limitierungen erzeugt. In der Foucaultschen Tradition ist der Diskurs der

beispielsweise durch das Schreiben vom Büchern erzeugt wird „vielleicht diffus, jedoch zwingend und einschränkend [...]“ (Foucault 2001 [1970]: 28). Dem Prozess der Wirklichkeitsdeutung inhärenten Vorgang des Limitierens liegt Foucaults Prinzip der Ausschließung zugrunde. Foucault gliedert sein Prinzip der Ausschließung in drei Unterprinzipien auf. Diese sind das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns und der Wille zur Wahrheit (vgl. Foucault 2001 [1970]: 16). Foucaults Grundannahme dazu ist: „Drei große Ausschließungsprinzipien treffen den Diskurs“ (Foucault 2001 [1970]: 16). Besonders hervorzuheben ist hierbei das Wort „treffen“. Für jede Diskursanalyse ist dieser Punkt meines Erachtens von großer Bedeutung, da er für mich die Interaktion, Abhängigkeit und Verwobenheit von sozialen und politischen Kategorien miteinander zum Ausdruck bringt. Dies deshalb, weil für Foucault der Diskurs im Rahmen dieses Ausschließungsprozesses eine starke Reglementierungsdynamik mit sich bringt. Diskurs kann nicht einfach ausdrücken was er will. Er muss geordneten Parametern folgen. Foucault verdeutlicht diesen Vorgang besonders am Ausschließungsprinzip des Verbots. Das Verbot unterteilt Foucault wiederum in die Punkte Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts (vgl. Foucault 2001 [1970]: 11). Er nennt diese drei Punkte „Raster“ (Foucault 2001 [1970]: 11) und drückt somit aus, dass sie eine Funktion³⁸ erfüllen und systematisch³⁹ anwendbar sind. Besonders verweist Foucault aber darauf, „dass es zwei Bereiche gibt, in denen der Raster besonders eng ist und die Verbote immer zahlreicher werden: die Bereiche der Sexualität und der Politik.“ (Foucault 2001 [1970]: 11). Die Diskursdefinition von Foucault und die soziale Dimension Macht werden vor allem in meiner Analyse zu den Diskursen von RM und der IF im weiteren Verlauf der Arbeit in Bezug auf das was in einem Diskurs gesagt werden darf und was nicht von Bedeutung sein. Der Diskurs ist nämlich für Foucault „keineswegs jenes transparente und neutrale Element, in dem die Sexualität sich entwaffnet und die Politik sich befriedet, vielmehr ist er ein bevorzugter Ort, einige ihrer bedrohlichsten Kräfte zu entfalten.“ (Foucault 2001 [1970]: 11). In meiner praktischen Umsetzung konzentriere ich mich auf das was Jäger eingrenzt als „die Analyse aktueller Diskurse und ihrer Macht-Wirkung, um das Sichtbarmachen ihrer (sprachlichen und ikonographischen) Wirkungsmittel, insbesondere um die Kollektivsymbolik, die zur Vernetzung der verschiedenen Diskursstränge beiträgt, und insgesamt um die Funktion von Diskursen als herrschaftslegitimierenden und -sichernden Techniken in der kapitalistischen bzw. globalisierten Gesellschaft.“ (Jäger/Jäger 2007: 19). Die Jägersche Diskursanalyse ist gerade durch ihre Weiterentwicklung von Foucaultscher abstrakter Theorie hin zu einer

³⁸ Nämlich die Funktion zu determinieren was ausgeschlossen werden kann.

³⁹ Systematisch ist es im Sinne der automatisierten und reproduzierbaren Anwendbarkeit.

formalisierten Methode das Werkzeug welches den Forschenden in ihrer Forschung erlaubt, Diskurse und ihre Einwebungen in gesellschaftlich-sozialen Prozessen sichtbar zu machen. Im gesamten Prozess der Diskursentstehung und Diskursrealisierung darf die Dimension des Individuums nicht außeracht gelassen werden. Diskurse sind Träger von Wissen und üben dadurch Macht aus. Gesellschaftliche Machtverhältnisse werden durch Diskurse organisiert und in eine Struktur gegossen (vgl. Jäger/Jäger 2007: 20). Jäger erkennt in Foucaults Argumentation zum Status des Subjekts, dass Foucault „zu einer Geschichtsanalyse gelangen [will], die die Institution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang, im sozio-historischen Kontext, also in synchroner und diachroner Perspektive zu klären vermag.“ (Jäger/Jäger 2007: 22). Eine abstrakte soziale Kategorie wie „den Menschen“ kann Jäger bei Foucault demnach nicht ausmachen (vgl. Jäger/Jäger 2007: 22). Ein direkt handelndes Subjekt, ein Individuum, ist aber in Foucaults Argumentation anzutreffen. Individuen sind nämlich dann tätig „wenn es um die Realisierung von Machtbeziehungen geht“ (Jäger/Jäger 2007: 22). Dieses Handeln findet im „Rahmen eines wuchernden Netzes diskursiver Beziehungen und Auseinandersetzungen [...]“ (Jäger/Jäger 2007: 22) statt. Schicho charakterisiert Diskurse als überindividuelles und strukturiertes Wissen (vgl. Schicho 2014: 128). Dabei ist zu erkennen, dass der Terminus „überindividuell“ dem Diskurs eine abstrakte Position zuschreibt bzw. Diskurs auf eine Metaebene hebt und ihn somit als etwas dem Individuellen, Subjektivhaften übergeordnetes begreift. Diskurse werden dann wieder konkret und „greifbar“ wenn sie, wie Edward Said in *Orientalism* analysiert und feststellt, sich in Form von „marokkanische[n] Städte[n]“ (Schicho 2014: 129) durch koloniale Architekten, die sich dem Bild bzw. Diskurs des konstruierten Orients bedienten, manifestieren. In diesem Abschnitt habe ich gezeigt was Diskurs ist, wie er entsteht, wie Diskurs abstrahiert wird um sich dann wieder konkret durch soziale Handlungen von Individuen zu manifestieren.

Im nächsten Abschnitt möchte ich auf die praktische Umsetzung der KDA eingehen und sie darstellen.

4.2 Vorannahmen und Definition der Analysewerkzeuge im Rahmen der KDA

Um mit der Darstellung der praktischen Umsetzung der KDA beginnen zu können, müssen vorab die Analysewerkzeuge in Form von Begriffen definiert und vorgestellt werden. Dafür stelle ich die Jägerschen Analysebegriffe in paraphrasierter Form vor.

Da Diskurse „miteinander verschränkt“ (Jäger/Jäger 2007: 25) sind und ein „Diskursives Gewimmel“ (Jäger/Jäger 2007: 25) bilden, braucht es die KDA um die verflochtenen Diskurse sichtbar zu machen. Für Jäger ist dabei entscheidend die „prinzipielle Struktur von Diskursen durchschaubarer und infolgedessen erst eigentlich analysierbar werden zu lassen.“ (Jäger/Jäger

2007: 25). Neben Jäger, der „terminologisch/pragmatischen Vorschläge“ (Jäger/Jäger 2007: 25) macht, sollen auch die „notwendigen Werkzeuge bzw. Konzepte“ (Schicho 2014: 134ff) von Walter Schicho vorgestellt und in meine Forschungspraxis einbezogen werden:

Im gesellschaftlichen Gesamtdiskurs setzen sich einheitliche Diskursverläufe aus **Diskurssträngen** zusammen. Das beleuchten von Aussagen und der Häufigkeit dieser steht im Mittelpunkt der Analyse. (vgl. Jäger/Jäger 2007: 26). Dabei ist mit Aussagen nicht ein einzelner Satz oder mehrere Sätze gemeint, sondern „der inhaltlich gemeinsame Nenner, der aus Sätzen und Texten gezogen werden kann.“ (Jäger/Jäger 2007: 26). Diskursstränge teilen sich auf in eine diachrone und synchrone Dimension. Wird das synchrone analysiert, dann schaut sich der oder die Forschende an „was zu einem bestimmten gegenwärtigen Zeitpunkt bzw. in jeweiligen Gegenwart sagbar ist.“ (Jäger/Jäger 2007: 26). Konkret bezeichnet Jäger dies als „qualitative (endliche) Bandbreite“ (Jäger/Jäger 2007: 26). Dabei liegt der Fokus der Analyse auf dem Bewusstsein, dass das Sagbare nur eine bestimmte zeitliche Dauer existiert. Wenn der oder die Forschende das Instrument der diachronen Analyse anlegt, dann ist dabei das Ziel „[...] authentische Archive zu ermitteln und sich nicht (allein) auf die überlieferten und schon garnicht auf die in der gängigen Geschichtsschreibung angeführten Quellen zu verlassen.“ (Jäger/Jäger 2007: 26). Das was Jäger hier vorschlägt ist eine kritische Begutachtung der zur Verfügung stehenden Quellen.

Diskursfragmente sind Texte oder Textteile in denen ein bestimmtes Thema diskutiert wird (vgl. Jäger/Jäger 2007: 27). Eins der wesentlichen Themen, dass ich ihm Rahmen meiner Forschung untersucht habe ist zum Beispiel „Minderheiten in Indien“. Dabei ist zu beachten, dass mehrere Diskursfragmente einen Diskursstrang bilden.

Diskursstränge werden durch **diskursive Ereignisse** qualitativ beeinflusst. Diese diskursiven Ereignisse haben diskursive Wurzeln und lassen „sich auf bestimmte diskursive Konstellationen zurückführen, deren Vergegenständlichungen sie darstellen.“ (Jäger/Jäger 2007: 27). Konkret nennt Jäger dabei als Beispiel den Mord am Filmemacher Theo van Gogh. Dieser äußerte sich zum europäischen Einwanderungsdiskurs und beeinflusste diesen wesentlich (vgl. Jäger/Jäger 2007: 27). Diskursive Ereignisse in einer Diskursanalyse darzustellen und zu analysieren „[...] kann für die Analyse von Diskurssträngen auch deshalb sehr wichtig sein, weil ihre Nachzeichnung den diskursiven Kontext markiert bzw. konturiert, auf den sich ein aktueller Diskursstrang bezieht.“ (Jäger/Jäger 2007: 27).

Unter **Diskursebene** ist in der KDA die diskursive Ebene zu verstehen, auf der Diskursstränge wirken. Diskursebenen sind soziale Orte wie z.B. „[...] Wissenschaft(en), Politik, Medien,

Literatur, Erziehung, Alltag, Geschäftsleben, Verwaltung etc.[...].“ (Jäger/Jäger 2007: 28). Zwischen diesen Ebenen gibt es Interaktion in Form von gegenseitigem Einwirken aufeinander und Bezugnahme untereinander (vgl. Jäger/Jäger 2007: 28). Hierbei ist wichtig zu verstehen, dass „die einzelnen Diskursebenen in sich stark verflochten sind“ (Jäger/Jäger 2007: 28).

Mit dem Determinationswerkzeug der **Diskursposition** kann der Forscher oder die Forscherin in der KDA multiple Perspektiven innerhalb eines Diskurses ausmachen und bestimmen. Konkret sind mit den Diskursebenen spezifische politische Standorte von Individuen oder Gruppen gemeint. Von diesen Standorten aus wird eine Beteiligung am Diskurs umgesetzt und es werden die diskursiven Verwicklungen einerseits produziert und andererseits reproduziert (vgl. Jäger/Jäger 2007: 28).

Diskursgemeinschaften bilden die Gesamtheit des „diskursiven Gewimmels“ (Jäger/Jäger 2007: 30). Konkret sind Diskursgemeinschaften „Gruppen, die durch die Anerkennung und Befolgung relativ homogener Aussagensysteme (Doktrinen, Ideologien, Diskurspositionen, ‚Wahrheiten‘) zusammengehalten werden.“ (Jäger/Jäger 2007: 30). Sowohl Diskursgemeinschaften als auch Individuen können gleichzeitig verschiedenen anderen Diskursgemeinschaften angehören. Jäger sagt „Man kann zugleich einer Klasse, einer Nation, einer Partei und einer Religion angehören.“ (Jäger/Jäger 2007:31).

Die **Ideologie** speist sich aus einer konkludenten, stabilen Menge an Vorstellungen, Werten und Erfahrungen (vgl. Schicho 2014: 134). Die Wirkungsweise von Ideologien verhält sich wie die von „Organisationen, Mythen und Traditionen“ (Schicho 2014: 134). Außerdem kann Ideologie als eine Art sozialer Erkenntnis, die Angehörige einer bestimmten Gemeinschaft zusammen haben, charakterisiert werden (vgl. Schicho 2014: 134).

Stereotypen, Bilder oder Symbole sind Zuschreibungen die unter den Termini **Topos** oder **Kollektivsymbole** eingefasst werden können. Kollektivsymbole simplifizieren und deuten Wirklichkeiten. Ihr Vollzug findet in sprachlicher Form statt. Schicho exemplifiziert dies anhand des Kollektivsymbols „Das Boot ist voll“ oder die „zufriedene[n]/glückliche[n] Armen“ (vgl. Schicho 2014: 135).

Mithilfe der **Implikatur** lässt sich im Rahmen eines Diskurses über die ausschließliche sprachliche Realisierung hinaus indirekt das Ausgesagte erweitern. Schicho konkretisiert das indem er sagt, dass diese Technik es erlaubt, „auf indirekte Weise Botschaften zu formulieren, die in direkter Formulierung gesellschaftlich nicht akzeptierbar sind [...]“. (Schicho 2014: 136).

Bei vielen Autoren sind in der Argumentation **Präsuppositionen** bzw. Vorannahmen zu finden. Vorannahmen können implizit sein und somit unhinterfragt bzw. ungeprüft. Dabei werden Behauptungen oder kommunizierte Inhalte durch Individuen oder Gruppen als wahr und richtig angenommen (vgl. Schicho 2014: 137).

4.3 Umsetzung der kritischen Diskursanalyse: die Realisierung der Analyse

Siegfried Jäger schlägt einen mehrstufigen Ablaufplan vor, anhand diesem der Forscher eine KDA durchführen kann. Im Rahmen meiner Analyse habe ich mich an diesem Plan orientiert. Um das methodische Vorgehen meiner Analyse transparent und nachvollziehbar zu machen, stelle ich den theoretischen Ablaufplan in diesem Abschnitt vor. Dabei möchte ich die verschiedenen Schritte des Jägerschen Ablaufplans, die in *Die kritische Diskursanalyse: Eine Einführung* von Siegfried Jäger (2012) beschrieben sind, vorstellen. Bis auf die Verwendung von direkten Zitaten werde ich für die paraphrasierten Textausschnitte keinen Nachweis anführen, da zu Beginn deutlich gemacht wurde, das alles Folgende aus dem Buch *Die kritische Diskursanalyse: Eine Einführung* bezieht und von dort stammt. Der von Jäger vorgeschlagene Ablaufplan umfasst 10 Stufen:

In der **ersten Analysestufe** werden das Ziel der Arbeit und der Forschungsgegenstand knapp aber informativ skizziert. Außerdem wird der Stand der Forschung und das vorgefundene Problem, welches zu klären gilt, dargelegt. Danach wird die grundlegende Theorie als Basis der Forschung vorgestellt und in Beziehung zum Forschungsgegenstand gesetzt.

In der **zweiten Analysestufe** wird der Forschungsgegenstand genau begründet und benannt. Diese Begründung umfasst auch den Zeitausschnitt und die Räume oder den Raum des Forschungsgegenstandes. Das Ziel der KDA ist es Themen die „brisant“ (Jäger 2012: 91) und „von gesellschaftspolitischer Relevanz“ (Jäger 2012: 91) sind zu diskutieren. Deshalb sollen in der Begründung diese beiden Parameter einfließen.

Die **dritte Analysestufe** umfasst die Materialgrundlage. Das Zusammentragen und Begründen der Auswahl des Materials ist eines der kompliziertesten Unterfangen im Rahmen der KDA. Denn „das globale Archiv des Wissens und damit aller Aussagen über die wir Menschen (weltweit?) verfügen [...]“ (Jäger 2012: 92) ist von Forschern und Forscherinnen in seiner Gesamtheit nicht zu erfassen. Da das nicht leistbar ist muss die Auswahl des Materials eingeschränkt werden. Das bedeutet konkret man muss sich auf bestimmte Diskursmaterialien aus dem „diskursive[n] Gewimmel“ (Jäger 2012: 91) beschränken. Diese Beschränkung hat immer zum Ziel sich einer *Sättigung* der Materialauswahl anzunähern. Da Diskurse nicht einfach aufhören, sondern sich in einer ständigen Kontinuität befinden, muss sich der Forscher oder die Forscherin auf

die Zeit und den Raum des ausgewählten Materials fokussieren und diese Auswahl genau begründen.

In **der vierten Analysestufe** wird eine Strukturanalyse des Diskurses vorgenommen. Im Rahmen dieser Strukturanalyse gilt es, *Aussagen* zu finden. Aber „*Aussagen* sind [...] nicht als „Sätze“ zu verstehen, sondern immer nur als so etwas wie der inhaltlich gemeinsame Nenner, der unter Berücksichtigung der jeweiligen Kontexte aus Sätzen und Texten gezogen werden kann.“ (Jäger 2012: 95 [Hervorhebung durch den Autor]). In diesem Prozess werden Diskursfragmente mit identischem Inhalt empirisch aufgelistet und auf Inhalte, Häufungen und formale Beschaffenheit erfasst und analysiert. Dabei werden die Diskursfragmente nach Themen und Unterthemen getrennt gelistet. Durch den quantitativen Analyseteil der Auflistung im sonst qualitativ geprägten Umfeld der KDA wird die Gewichtung bestimmter Aussagen im Diskursstrang verdeutlicht und die Schwerpunkte der diskursiven Wirkung herausgestellt. Die Analyse der Diskursstränge unter Berücksichtigung der Parameter Raum und Zeitperiode produzieren nicht nur die quantitative Dimension der Gewichtung, sondern auch die Dimension der Wirkung eines Diskurses. Diese umfasst die „sprachlichen und nicht-sprachlichen Performanzen“ (Jäger 2012: 95) und „Wirkungsmittel“ (Jäger 2012: 91) wie z.B. die Kollektivsymbolik.

Die Feinanalyse im Rahmen der Strukturanalyse ist als **die fünfte Analysestufe** zu bezeichnen. Jäger schlägt dafür eine detaillierte „Legende“ (Jäger 2012: 96) vor. Die Legende setzt sich zusammen aus den Analyseparametern „Datum, Zeitungstitel und politisches Selbstverständnis (beanspruchte Diskursposition), Textsorte, Rubrik, AutorIn, Überschrift des Artikels, Untertitel, Lead, Anlass des Artikels (ergibt sich aus dem diskursiven Kontext), grafische Gestaltung (Schrift, Hervorhebungen, Zwischentitel [sic!]), Bebilderung: Fotos, Karikaturen, (Knappe) Inhaltsangabe, Themen und Unterthemen, Aussagen, Quellen des Wissens, (Wissenschaft, Politik, Verweise auf andere Medien etc.), (tatsächliche) Diskursposition, Kollektivsymbolik, sortiert nach Bildspendebereichen, Normalismen, besondere Auffälligkeiten, Vorläufige Anmerkungen zur Analyse, ist der Artikel ein ‚Kandidat‘ für den typischen Artikel, der für die Feinanalyse ausgewählt werden könnte? [...]“ (Jäger 2012: 96). Jäger hebt aber auch hervor, dass die Aufnahme der Analyseparameter in die Feinanalyse immer begründet werden muss und nicht beliebig erfolgen kann. Dementsprechend habe ich die zuvor dargestellte Auflistung nicht in Gänze in meine Analyse übernommen.

Die Ergebnisse der zuvor genannten Analyse sind in einem nächsten doppelten Schritt in „Gestalt einer *Materialaufbereitung*“ (Jäger 2012: 97 [Hervorhebung durch den Autor]) und „analytischen Sortierung“ (Jäger 2012: 97) des Materials festzuhalten. Dadurch werden erkennbare

Aussagen und die Diskurspositionen inklusive des Selbstverständnisses dieser zu anderen Medien zum Vorschein gebracht. Danach erfolgt die Analyse des Artikels oder Textausschnitts und die konkrete Auswahl daraus für die Feinanalyse.

In **der sechsten Analysestufe** soll der diskursive Kontext ermittelt werden. Jäger nennt dazu Beispiel wie „Zeit, Raum, Herrschaftsform (reale Demokratie, kapitalistisch orientierte repräsentative Demokratie, Militärregierung etc.).“ (Jäger 2012: 91). Wonach in **der siebten Analysestufe** dann letztendlich gesamthaft die Diskursanalyse vorgestellt wird unter Berücksichtigung der Struktur- und Feinanalyse(n).

Eine kritische Begutachtung der gesamten Analyse wird in **der achten Analysestufe** ausformuliert.

Schlussendlich werden dann einerseits in **der neunten Analysestufe** kritische Empfehlungen zur Disqualifikation der zuvor kritisierten Diskurse gemacht und in **der zehnten Analysestufe** andererseits eine abschließende Diskussion zur „Gültigkeit/Vollständigkeit“ (Jäger 2012: 91) der gesamten Analyse vorgenommen.

4.4 Eigene Vorgehensweise

In diesem Abschnitt werde ich nun vor dem Hintergrund der Jägerschen KDA die eigene Vorgehensweise darstellen.

4.4.1 Forschungsgegenstand, Methode und Ziel der Forschung

Dieser Abschnitt beinhaltet noch einmal die Benennung des Forschungsgegenstands und des Ziels meiner Diskursanalyse. Das Thema meiner Forschung ist die kritische Analyse der von der Infinity Foundation durch Rajiv Malhotra (re-)produzierten Narrativen und Inhalten zu den grundlegenden Diskursen der Hindūtva Ideologie *Traditionalismus*, *Modernismus* und *Othering*. Im Rahmen der Forschung wurden die Publikationen Rajiv Malhotras [Publikation 1] *Being Different. An Indian Challenge to Western universalism* (2011) und [Publikation 2] *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* (2022) untersucht.

Die Forschung basiert auf der theoretischen Darstellung der Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering im Universum wesentlicher historischer Akteure des Hindunationalismus bzw. der Hindūtva Ideologie. Aufbauend auf dieser Theorie möchte ich mit meiner Diskursanalyse einerseits ermitteln, in welche der genannten Diskurse sich die IF mit RM durch eigene Diskursproduktion einbringt und ob bei den von der IF und RM produzierten Diskursinhalten eine mit den historischen Diskursen des Hindunationalismus ideologische Übereinstimmung oder Ähnlichkeit nachgewiesen werden kann.

Außerdem untersuche ich die zeitliche Dimension der beiden Publikationen. Konkret betrachte ich dabei die Synchronizität bestimmter Diskursfragmente und -stränge im Sinne Jägers (siehe Analysestufe 1). Dabei geht es auch darum herauszufinden, wie die IF und RM bestimmte Narrative und Perspektiven auf die Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering entwickeln und in ihrer Repräsentation nach außen einsetzen. Die Ergebnisse werden im Sinne der KDA hinterfragt und eingeordnet.

Meine Forschung verstehe ich als kritischen Beitrag zur Hindūtva Forschung. Kontextuell möchte ich dabei die Instrumentalisierung und Politisierung des Hinduismus durch Hindunationalistische Akteure der Hindūtva Ideologie beleuchten. Um dieses Forschungsziel zu erreichen setze ich die Kritische Diskursanalyse nach Siegfried Jäger in meiner Forschung als Analysemethode ein.

4.4.2 Begründung der Relevanz des Forschungsgegenstands

Meine Überlegungen zur Auswahl des Forschungsthemas, der Materialgrundlage und des zeitlichen Horizonts beider Dimensionen können selbstverständlich auf unterschiedliche Art und Weise begründet werden. Zunächst möchte ich deshalb voranstellen, dass mein Forschungsthema grundsätzlich eine Chronologie der theoretischen Entwicklung und praktischen Realisierung aufweist. Darunter verstehe ich die systematische Implementierung Hindunationalistischer Ideen und Inhalte in gesellschaftliche Strukturen in der zeitlichen Periode von ca. 1875 bis heute. Dabei ist, wie ich im Kapitel zu Hindūtva gezeigt habe, der Grad der Machtentfaltung durch Hindūtva Akteure aufsteigend im Sinne einer Machtmanifestation ideologischer Inhalte in nationalen governmentalen und non-governmentalen politischen Institutionen. Konkret zeigen sich die Hindunationalistischen Inhalte im *policy making*⁴⁰ der nationalen Realpolitik Indiens. Die zeitliche Komponente der Machtentfaltung der Hindūtva Ideologie kommt besonders ab 2014 zu tragen. Ab 2014 verankerten sich Hindunationalistische Vorstellungen und Umsetzungsbestrebungen durch die BJP im indischen Regierungsapparat.

Für mich als in Europa sozialisierter Forscher ist die Blickrichtung *vom Ausland-nach Indien* von großer Bedeutung in der Beantwortung der Frage nach der Relevanz meiner Forschung. Denn wie ich im Kapitel zu Hindūtva gezeigt habe, befindet sich ein bestimmter numerischer Teil der Hindū Bevölkerung Indiens auch im Ausland von Indien wieder. Konkret nähere ich mich der Begründung der Relevanz grundsätzlich aus dieser natürlichen Position um herauszufinden, wie Hindū Akteure aus dem Ausland durch ihre Ideen zur (kritisch oder unkritisch) und Anschlussfähigkeit an die Hindūtva Ideologie auf Indien allgemein und sozio-kulturelle bzw.

⁴⁰ Akt durch den Politiken durch bestimmte Akteure im Regierungsapparat und Nicht-Regierungsapparat (zB. NGOs, Lobbygruppen) vorgeschlagen und in den Prozess der Gesetzgebung implementiert werden.

politische Prozesse speziell einwirken. Im Rechercheprozess bin ich unter Anwendung der eben genannten Perspektive des Forschungsinteresses dadurch auf die Infinity Foundation und Rajiv Malhotra gestoßen. Inspiriert hat mich Audrey Truschke. In ihrem Artikel *The Hindu Right in the United States* (2022) macht sie darauf aufmerksam, dass „the Infinity Foundation run by Rajiv Malhotra is a repeat offender in attempts to curtail scholarly views about Hinduism and South Asian history that do not support Hindu Right ideological commitments.“ (vgl. Truschke 2022: auf <https://www.audreytruschke.com/hindu-right-us-oxford-research-encyclopedia> [abgerufen am 19.04.2023]). Truschke gibt in dieser einzigen Aussage Hinweise auf die ideologischen Wechselbeziehungen zwischen der Hindütva Ideologie, der IF und RM. Mein Rechercheprozess ergab, dass es neben Buchrezensionen zu den Werken von Malhotra keine weitere Forschung zu den Verbindungen der Hindütva Ideologie, dem Saṅgh Parīvār, der IF und RM gibt. Ich möchte im Folgenden kurz auf eine ausgewählte Buchrezension eingehen. Meine kritische Betrachtung der, wie ich gleich an einem Beispiel zeigen werde, größtenteils unkritischen Buchrezensionen zu Publikationen von RM haben mich weiter in meinem Bestreben bestärkt, kritische Hindütva Forschung mit Fokus auf die IF und RM zu betreiben.

In der Buchrezension von Donald Wiebe (2012) zu *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* (2011) konnte ich keine kritische Begutachtung des Inhalts ausmachen. Vielmehr sieht der Autor in Malhotras Argumentation die Möglichkeit zur Transformation des „current global multicultural dialogue to positive effect“ (Wiebe 2012: 2). Wiebe übernimmt außerdem unkritisch und undefiniert die Begriffe Malhotras „dharmic“, „Western“, „dharmic framework“, „globalization“ (vgl. Wiebe 2012: 2). Für Wiebe sollte Malhotras Buch Teil des intellektuellen Inventars für „Western scholars engaged in cross-cultural studies.“ (Wiebe 2012: 2) sein. Durch unkritische Aussagen wie die eben Genannte wird der illegitime Anschein erweckt, die Publikation Malhotras habe keinen ideologischen Hintergrund mit unhinterfragten Vorannahmen und könnte eine differenzierte wissenschaftliche und kulturelle Debatte fördern.

Durch dieses singuläre Beispiel will ich zeigen, dass eine kritische Analyse der Publikationen Malhotras notwendig ist. Aber nicht nur deshalb ist eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Hindunationalismus notwendig, sondern auch in Anbetracht der aktuellen politischen Lage Indiens. Indien befindet sich *de facto* in einer numerischen Majoritäten- und Minoritätenmatrix (vgl. Jaffrelot 2021). Wie ich im Kapitel zu Hindütva gezeigt habe, ist der Anteil der Hindūs an der indischen Bevölkerung am größten. Andere ethnisch-religiöse Gruppen (z.B. Muslime, Adivasi, Dalit, Parsen etc.) die ich auch zur Bevölkerung Indiens zähle, sind gegenüber den Hindus numerisch in der Minderheit. Ab 2014 transformierte sich Indien mit dem Machtwechsel hin zu einer Hindunationalistischen Regierung. Diese agiert durch die Akteure der BJP, die

wiederum mit dem RSS zusammenarbeiten. Alle eben genannten Faktoren stehen vor dem Hintergrund der Geschichte der Hindūtvā Ideologie und den Zielen die historische und aktuelle Hindūtvā Akteure für sich definierten und definieren. Daraus leite ich für die Nicht-Hindū Gemeinschaften in Indien eine Wahrnehmung ab, die die superiore Hindunationalistische Realität als Bedrohung ansieht. Nicht nur konkrete Gewalttaten gegen Nicht-Hindū Gemeinschaften in Indien manifestieren die bedrohliche Realität, sondern auch im Kontext des Wirkens der Akteure und Organisationen des Global Saṅgh Parīvār im Ausland erfahren Personen die kritisch gegenüber der Hindūtvā Ideologie auftreten Repressionen (vgl. Jaffrelot 2021; Truschke 2023).

Daraus leite ich mein Forschungsinteresse und die Relevanz der Forschung ab. Die sehr große Reichweite den die IF und RM durch den Verkauf der Publikationen und der Einfluss den sie auf Hindūs national (Indien) und transnational (USA) ausüben⁴¹, rückt die IF in eine wesentliche Funktionsrolle im Organisationenkonglomerat Global Saṅgh Parīvār. Das macht die IF interessant für Forschungsprojekte im Allgemeinen. In meiner Forschung konzentriere ich mich aber speziell auf die Diskursproduktion der IF zu den durch die Hindūtvā Ideologie gespeisten historischen Hauptdiskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering.

4.4.3 Die Anfertigung der Materialgrundlage und der Strukturanalyse

Die Aktivität der Hindūtvā Ideologen realisiert sich in nationalen Organisationen wie dem RSS oder der BJP und transnationalen Organisationen wie dem HSS, HAF oder OFBJP. Die transnationalen Organisationen des Saṅgh Parīvār nehmen eine wesentliche Funktion in der ideologischen Verbreitung von Hindūtvā Narrativen und Diskursen und somit Hindunationalistischer Politik im Ausland ein. Nach einer Durchsicht einiger der zur Verfügung stehenden Publikationen der Infinity Foundation und Rajiv Malhotra ist die Wahl zur Erstellung der Materialgrundlage auf die beiden Werke *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* und *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* gefallen.

Beide Publikationen wurden von Rajiv Malhotra, der Frontperson der Infinity Foundation, herausgegeben und geschrieben. *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* wurde 2011 herausgegeben und *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* wurde 2022 herausgegeben. In beiden Publikationen werden umfangreiche Themengebiete diskutiert, die die grundsätzliche Gedankenwelt der Hindunationalistischen Politik und Betrachtung Indiens aus der Perspektive der Hindūtvā Ideologie repräsentieren. Beide Publikationen habe ich auch deshalb ausgewählt, weil sie einen zeitlichen Abstand der Produktion ideologischer Inhalte durch Rajiv Malhotra gewähren. Dadurch ist es möglich in der kritischen Analyse der Ergebnisse

⁴¹ Die Einflussnahme bewerte ich hier neutral im Sinne einer Kenntnisnahme und Konsumption der Publikationen durch Hindūs. Daraus folgende Handlungen sind betrachte ich dabei nicht.

beider Publikationen auch einen Vergleich der Inhalte der veröffentlichten Diskurse mit Blick auf qualitative zeitliche und inhaltliche Veränderungen oder Adaptionen vorzunehmen. *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* war zum Zeitpunkt des Beginns des Forschungsprozesses die neueste Publikation von RM. Wie ich bereits gezeigt habe, hat RM mittlerweile im Jahr 2023 weitere Publikationen veröffentlicht. *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* ist zwar nicht die erste Publikation die RM herausgegeben hat, aber die erste Publikation die sich im vollen Umfang mit den Diskursen beschäftigt, die mein Forschungsinteresse ausmachen.

Nach der Festlegung auf die beiden Publikationen war der nächste Schritt das Beschaffen des Materials. Dabei war es mir möglich *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* als physische Publikation durch die Bibliothek der Universität Wien für meine Analyse auszuleihen. Da *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* zum Zeitpunkt der Analyse das neueste Buch von RM war, gab es davon in der Bibliothek der Universität Wien noch kein Exemplar. Die Publikation wurde mir durch meinen Masterarbeitsbetreuer als digitale Datei für meine Analyse zugänglich gemacht. Im nächsten Schritt habe ich beide Publikationen gelesen um mich mit den angesprochenen Themen und Inhalten vertraut zu machen. In dieser ersten oberflächlichen Sichtung der Publikationen konnte ich im Falle von *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* auf Grund der Kürze des Buches durch meine eigenen Mitschriften bestimmte Textpassagen der Publikation bereits auf die Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering eingrenzen. Bei der digitalen Publikation *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* konnte ich meine erste Eingrenzung durch die Suchfunktion in der Datei erleichtern. Dabei habe ich im Suchfeld die Begriffe Modern, Westernization, Globalization, West, East, Europe, USA, Minority, Majority, Islam, Hindütva, Hindunationalism, Scholars, Modi und Wokeism eingegeben. Mit diesem Verfahren wollte ich die Analyse der Publikation erleichtern und mir die Möglichkeit der Eingrenzung und des Erkennens der Diskurse und ihren jeweiligen Textpassagen ermöglichen. Da ich in dieser Arbeit keine quantitative, sondern eine qualitative Diskursanalyse durchführe, ist eine Aufzählung der Trefferquote durch die genannten Begriffe nicht vorgesehen. Die Darstellung meiner Vorgehensweise ist an dieser Stelle aber dennoch wichtig.

Durch die Strukturanalyse fand eine Reduktion der Treffer nach qualitativen Gütekriterien im Sinne der KDA nach Jäger ohnehin statt. Konkret habe ich entlang der KDA die Textpassagen bzw. Diskursfragmente ausgewählt, die die Diskurse Modernismus, Traditionalismus und Othering enthalten bzw. speisen. Die Diskurse Modernismus und Traditionalismus habe ich natürlich immer vor dem Hintergrund der Diskursinhalte analysiert, die Akteure der Hindütva

Ideologie erfanden. Den Othering Diskurs habe ich ebenso eingegrenzt auf die Diskursinhalte die durch Hindūva Akteure konstruiert wurden. Zu nennen ist hier als Beispiel die Ablehnung der Muslime in Indien durch Hindunationalistische Akteure (siehe Darstellung zum historischen Prozess des Otherings im Kapitel zu Hindūva). Ganz nach Jäger habe ich die die Strukturanalyse tabellarisch in einer Excel Datei festgehalten und jeden Textabschnitt bzw. Textstelle in einer Legende erfasst. Nachdem ich die Textstellen und Textabschnitte in der Tabelle erfasst hatte, wurden die Ergebnisse der Strukturanalyse schriftlich zusammengefasst. Diese Ergebnisse bildeten die Basis für die darauffolgende Feinanalyse.

Da die KDA nach Jäger in seinen mir zu Verfügung stehenden Beispielen meistens auf Zeitungsartikel bzw. Zeitschriftenartikel ausgelegt ist, musste ich für meine Forschung die KDA anpassen. Im Rahmen dieser Anpassung habe ich unter Anwendung der Legende von Jäger verschiedenen seiner vorgeschlagenen Kategorien umgeändert oder weggelassen. Folgende Kategorien waren betroffen: Zeitungstitel und politisches Selbstverständnis habe ich umgeändert zu Buchtitel und politisches Selbstverständnis, Überschrift des Artikels habe ich umgeändert in Überschrift des Kapitels, Anlass des Artikels habe ich umgeändert zu Anlass des Kapitels. Weggelassen habe ich die Kategorien Rubrik, Untertitel, Lead, Grafische Gestaltung, Bebilderung, weil in der Grobanalyse der Publikationen kein Inhalt für diese Kategorien auffindbar war.

Für *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* konnte ich in der Strukturanalyse aus der zuvor erfolgten Eingrenzung der angesprochenen Themengebiete aller ausgewählten Kapitel die Aussagen „Es gibt einen Unterschied zwischen der westlichen Kultur und der indischen Kultur, Der Westen hat einen kulturellen und politischen Exklusivitätsanspruch, westliche Kategorien sind gleichbedeutend mit Machtgewinnung und Machtsicherung, die Unterschiede der westlichen Kultur zu den Dharma-Kulturen ist signifikant, der Westen verweigert durch die akademische Haltung des Post-Modernismus die Entstehung einer indischen Identität und Säkularismus ist eine westliche Erfahrung und keine Universelle, Dharma-Kulturen als Gegenentwurf zum westlichen System, die koloniale Herrschaft hat *itihasa* abgewertet, epistemische Gewalt und die konzeptuelle Eingliederung in das westliche Konzept *world history*, philosophische Argumentation versus innere spirituelle Entwicklung, Dharma-Kulturen fehlt es an politischem Willen und zentralisierter Macht, säkulare Demokratie als westliches *Umbrella*-Konzept, koloniale Stereotypen wie z.B. Ordnung und Chaos füttern immer noch das Bild des Westens über Indien, durch das Zulassen von Pluralität in der Hindū Gesellschaft können Minoritäten und Hindūs friedlich miteinander koexistieren, westliche und indische Gelehrte streuen Unfrieden, *learned dharmic traditions* versus *tribal groups*, *tribal groups* versus

formalized dharma systems, die Erfindung der Draviden, westlicher Säkularismus versus indischer Säkularismus, westlicher Säkularismus hat Hindunationalismus ausgelöst, *ancient indian state* war pluralistisch, *sapeksha dharma* als Gegenkonzept zum westlichen Säkularismus, *de-conditioning* und *de-colonizing*, Kritik von *Development* als modernistisches Konzept,“ herausfiltern. Inhaltlich sind die aufgezählten Aussagen des ersten Buches identisch mit denen die ich im zweiten Buch vorgefunden habe.

4.4.4 Kontextualisierung

In den vorgehenden Abschnitten zur Theorie und zum historischen Hintergrund der Hindütva Ideologie und des Hindunationalismus habe ich die Entstehung der Diskurse Traditionalismus, Modernismus und Othering durch historische Akteure der Hindütva Ideologie dargestellt. Diese vorhergehende Darstellung dient als Basis zur Kontextualisierung und Verortung der IF und RM einerseits und andererseits werde ich damit die Gesamtanalyse speisen. Konkret werde ich die vorgefundenen Diskursstränge in den Publikationen von RM in der Gesamtanalyse in den historischen und politischen Kontext der Hindütva Ideologie einbetten und interpretieren.

4.5 Die Feinanalysen

In der Strukturanalyse habe ich entlang der Schritte die Jäger vorschlägt in einem ersten Schritt in beiden Publikationen Malhotras die Kapitel und die darin vorkommenden indirekten oder direkten Verbindungen zu den Diskursen Traditionalismus, Modernismus und Othering herausgefiltert. Durch die grobe Vorauswahl bzw. Voranalyse konnte ich so bereits erste thematische Blöcke herausheben. Um die Feinanalysen durchführen zu können, habe ich mich an den von Jäger vorgeschlagenen Analyseschritten zur Feinanalyse orientiert. Diese sind: 1. Institutioneller Kontext, 2. Text-Oberfläche, 3. Sprachlich-Rhetorische Mittel, 4. Inhaltlich-Ideologische Aussagen (vgl. Jäger 2012: 98). Ich werde im darauffolgenden Abschnitt gesondert auf die einzelnen Analyseschritte eingehen.

Grundsätzlich erwähnt Jäger, dass man vor der eigentlichen Materialaufbereitung bzw. Feinanalyse den zu analysierenden Text „langsam und gründlich“ (Jäger 2012: 99) lesen sollte. Dabei gilt es vorab schon einmal den Fokus auf Besonderheiten und durch die Lektüre entstandene Eindrücke schriftlich zu formulieren (vgl. Jäger 2012: 99). Die ersten gedanklichen Schritte vor der eigentlichen Feinanalyse sind deshalb von Bedeutung, weil man durch sie bereits Interpretationen vornimmt und diese dann eben schriftlich als grobe Mitschrift festhalten kann (vgl. Jäger 2012: 110).

Insgesamt konnten in der Publikation von *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism* 7 Kapitel ausgemacht werden, die sich thematisch direkt oder indirekt mit den

Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering befassen. Im Rahmen der Materialaufbereitung und Strukturanalyse haben sich 5 Kapitel herauskristallisiert, die sich für die Feinanalyse eignen. Im Folgenden liste ich nun die 5 Kapitel auf, aus denen ich konkrete Textstellen der Feinanalyse unterzogen habe:

1. „The Audacity of Difference
2. Order and Chaos
3. Non-translatable Sanskrit versus Digestion
4. Contesting Western Universalism
5. Conclusion“ (vgl. Malhotra 2011).

In der Publikation *Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0* konnten 16 Kapitel ausgemacht werden, die sich thematisch indirekt oder direkt mit den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering befassen. Im Rahmen der Materialaufbereitung und Strukturanalyse haben sich 8 Kapitel herauskristallisiert, die sich für die Feinanalyse eignen. Im Folgenden liste ich nun die 8 Kapitel auf, aus denen ich konkrete Textstellen der Feinanalyse unterzogen hab:

1. “Caste Considered the Architecture of Global Racism
2. Questioning Yengde’s Core Historical Assumptions
3. Opportunistic Use of Ambedkar and Buddhism
4. Shudras as Emperors, Kings, and Soldiers
5. Economic Power and Social Status
6. Dalit Hindu Pride
7. The Center for International Development
8. Davos Devatas: Klaus Schwab and the World Economic Forum“ (vgl. Malhotra 2022).

Im Folgenden stelle ich nun ausführlich den vierstufigen Leitfaden zur Feinanalyse von Jäger vor. Da Jäger in seinen mir vorliegenden Ausführungen zur KDA von 2012 seine Vorgehensweise und Beschreibung auf Zeitungs- bzw. Zeitschriftenartikel beschränkt, muss ich in meiner eigenen Herangehensweise und Umsetzung der Methode wie bereits schon erwähnt Adaptationen, Neuerungen oder Auslassungen vornehmen. Konkrete Analyseschritte, die nur die Analyse von Zeitungen bzw. Zeitschriften betreffen, nehme ich nicht in die Analyseschritte meiner Forschung auf.

4.5.1 Institutioneller Rahmen

Grundsätzlich sind Diskursfragmente in einem „unmittelbaren institutionellen Kontext“ (Jäger 2012: 99) eingebettet. Jäger empfiehlt eine allgemeine Charakterisierung der Zeitschrift die analysiert wird. In meiner Forschung verändere ich diesen Analyseschritt zur Charakterisierung

des Buches bzw. Buchgenres. Dabei gilt es sich besonders auf Fragen nach der Leserschaft der Publikation(en), der intellektuellen Tradition bzw. Denktradition der Publikation, der Aufmachung des Titels, dem Umfang des Buches, Auflage und Seitenzahl zu konzentrieren (vgl. Jäger 2012: 99).

Die Textsorte des Artikels bzw. Buchtextes gilt es ebenso zu bestimmen. Dabei können Textsorten auch inhaltliche Funktionen wie eine Belehrung, eine Aufklärung oder eine Beweisführung transportieren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Textsorte und die traditionelle inhaltliche Funktion des der Textsorte auseinanderfallen können. Auch die Frage nach der Absicht der Textsorte bzw. der inhaltlichen Funktion sollte nachgegangen werden (vgl. Jäger 2012: 100).

Referiert der Text des Buches zu historischen Gegebenheiten, einem oder mehrerer spezieller Ereignisse? Dabei ist der Blick zu richten auf die Quellen des Wissens die angeführt werden (vgl. Jäger 2012: 100).

Der Text eines Autors ist als Produkt sprachlicher Performanz zu sehen. Jeder Autor bringt in die Produktion von Texten seine eigene Geschichte bzw. Sozialisierung hinein. Dabei wird die Produktion der Texte geformt durch die Art und Weise auf die der Autor in bestimmte Diskurse eingebunden ist. Diese Verwobenheit des Autors in Diskurse die ihn geprägt haben bestimmen auch wie der Autor sich in fortlaufende Diskursstränge selber einbringt (vgl. Jäger 2012: 100). Solche nur schwer und bruchstückhaft in Erfahrung zu bringenden Informationen können nur begrenzt Analyseresultate erzielen und Hinweise auf die Diskursposition des Autors geben. Gerade deshalb, beschreibt Jäger, ist es wichtig die Diskursposition durch die Analyse des Textes zu kontrollieren. Dazu können Fragen nach dem Autor des Textes, nach dem Lebenslauf bzw. Beruf, nach der Regelmäßigkeit des Publizierens, nach der Angehörigkeit von Organisationen, nach dem Halten von Vorträgen, nach anderen veröffentlichten Büchern gestellt werden. Außerdem kann noch gefragt werden nach der Charakterisierbarkeit der allgemeinen ideologischen bzw. Diskurs-Position, ob der Autor im Rahmen seines Beitrages zur Diskurs- bzw. Narrativproduktion einer der großen oder kleinen Multiplikatoren ist und wie dies zu messen bzw. festzustellen sein könnte (vgl. Jäger 2012: 100).

Auch die Organisation der der Autor angehört sollte charakterisiert werden. Dabei können Fragen nach der Entstehung und Entwicklung der Organisation, nach dem Geld- und Mittelbezügen, nach der Bestimmung des Bezugs dieser Gruppe zu ähnlichen Gruppierungen, besonders nach Unterschieden und Zielen oder auch personellen Unterschieden, nach der Verbindungen zu internationalen Gruppen, nach der Verortung dieser Szene im gesamtgesellschaftlichen und

politischen Hintergrund des Landes, nach den ökonomischen Rahmenbedingungen der Gesellschaft eines Landes gestellt werden (vgl. Jäger 2012: 101).

4.5.2 Text-Oberfläche

Zuerst sollten die Zeilen des zu analysierenden Textes nummeriert werden. Dabei sollte die graphische Gliederung des Textes hervorgehoben werden. Dies wird durch die Markierung von Absätzen realisiert. Für die graphisch markierten Abschnitte sollten kurze Inhaltsangaben und Überschriften hergestellt werden (vgl. Jäger 2012: 101).

Um das inhaltliche und argumentative Ziel des Textes darstellen zu können sollte eine genaue Inhaltsangabe des gesamten Textes erstellt werden. Dabei ist der Fokus auf die Fragen nach dem Ziel und der Motivation des Autors zu legen. Das Ziel dieser Fragen ist die Herausarbeitung zur angestrebten Wirkungsabsicht des Autors um dadurch wiederum Hinweise zu den Wirkungen des Diskurses zu erhalten (vgl. Jäger 2012: 101f).

Es müssen außerdem Verknüpfungen mit anderen Diskurssträngen festgestellt werden und gleichzeitig die inhaltlichen Zusammenhänge aufgeschrieben werden. Um Grundhaltungen des Schreibers herauszukristallisieren und zu erfassen sollten neben dem eigentlichen Hauptthema auch die nicht zum Hauptthema in Bezug stehenden Unterthemen ausgemacht werden. Dadurch können ebenfalls wieder Verschränkungen mit anderen Diskurssträngen festgestellt und modelliert werden (Jäger 2012: 102).

Zusätzlich sollten die sprachlichen Performanzen des Autors und deren Vollzug genauer betrachtet werden. Dabei sollte den Fragen welche Zwischenziele erreicht werden, ob Sprechhandlungen vorkommen, die für die Erreichung des Ziels überflüssig sind vorkommen, deren Funktion (sind sie z.B. nur Ornament, dienen sie der Ablenkung von den verfolgten Zielen, zeigen sich bestimmte Fluchtlinien in der Argumentation) nachgegangen werden (vgl. Jäger 2012: 102).

4.5.3 Sprachlich-rhetorische Mittel

Besonders bei den Anfängen und Schlüssen der einzelnen Diskursfragmente im speziellen und des Gesamttextes im Allgemeinen sollten die Übergänge von Abschnitt zu Abschnitt im Hinblick auf sprachlich-rhetorische Mittel analysiert werden. Dabei sollte Fragen nach der Funktion, welcher Bauelemente sich der Autor bedient um das zu erreichen und wie der Autor Textkohärenz erzeugt nachgegangen werden (vgl. Jäger 2012: 103).

Wichtig in diesem Analyseschritt ist vor allem der Blick auf die argumentative Gliederung des Textes. Das kann dadurch realisiert werden indem gefragt wird ob die erzeugten Sprachabschnitte größeren thematischen Blöcken zugeordnet werden können, ob den einzelnen

Abschnitten und die durch sie erreichten sprachlichen Zwischenziele eine bewusste und logische Gliederung zugrunde liegt und welche Funktion die Elemente Einleitung, Hauptteil, Schluss, Fragestellung, Materialvorstellung, Beweisführung, Aufruf haben. Jäger schlägt außerdem vor sich der Frage zu widmen, ob vorhandene Substantive im Text auf Vorwissen anspielen. Vor diesem Hintergrund stellt Jäger dabei die Frage welches Wissen vorausgesetzt wird, um ein bestimmtes Substantiv zu verstehen. Dadurch können auch Hinweise auf die Zugehörigkeit der Leser zu sozialen Gruppen erhalten werden, die der Autor mit ansprechen will. Jäger stellt außerdem die Frage ob sich aus dem Kontext ergibt, dass Wörter mit ungewöhnlichen Bedeutungen konnotiert werden? Die Analyse der Bedeutung der Substantive ist in Jägers Ablaufplan wesentlich. Substantive können in einer Computer-Datei (z.B. Excel) jeweils mit kurzer Erklärung des Kontexts und der Bedeutungsangabe des Substantivs. Jäger erwähnt aber auch, dass eine Erfassung aller Substantive nicht erforderlich ist, da „die Zuordnung zu Bedeutungsfeldern kaum Aussagen zulässt, die durch die Analyse von Kollektivsymbolen nicht auch gewonnen werden können.“ (vgl. Jäger 2012: 106). Die Substantive sollten im weiteren Vorgehen dann auch nach ausgewählten Bedeutungsfeldern geordnet werden (z.B. Politik allgemein, Krankheit, Militär, Wetter, Geschichte). Dadurch kann eine Erleichterung der Charakterisierung der Sprache des Autors angestrebt werden (z.B. als militant oder einschüchternd) (vgl. Jäger 2012: 106).

Jäger bezeichnet die Art und Weise wie ein Autor bzw. Schreiber argumentiert als Argumentationsstrategien. In der Untersuchung dieser betrachtet man Strategien der Relativierung, Verleugung, Nahelegung, Sprünge, Verallgemeinerungen, quasi-mathematische Beweisführung, rhetorischer Fünfschritt (vgl. Jäger 2012: 107).

4.5.4 Inhaltlich-ideologische Aussagen

Für diesen Analyseschritt schlägt Jäger vor auf die Parameter ideologische Einschätzungen zum grundsätzlichen Gesellschaftsverständnis, dem verinnerlichten allgemeinen Menschenbild, Positionen zu neuen Technologien, auf Fragen der Ökologie, auf erwartbare Zukunftsentwicklungen, auf Fragen menschlicher Existenz, auf Normalitäts- und Wahrheitsvorstellungen einzugehen (vgl. Jäger 2012: 108).

4.6 Darstellung der Gesamtanalyse

Sowohl die Struktur- als auch die Feinanalyse des Textes und der Diskursfragmente sind nach Jäger nur Vorarbeiten zur abschließenden Gesamtanalyse und Interpretation (vgl. Jäger 2012: 108). Der Schwerpunkt der Gesamtanalyse ist das Erkennen der Zusammenhänge und das in Beziehung setzen dieser. Zwei Dimensionen der Interpretation kommen dabei zum Tragen. Zum einen das was der Autor mit seinem Text meint und zum anderen die Wirkung des

Geschriebenen beim Lesenden (vgl. Jäger 2012: 108). Besonders wichtig in dieser Phase ist das Verständnis darüber, dass das was der Lesende in der Lektüre des Textes versteht nicht das sein muss was der Analysierende in seiner Forschung herausgearbeitet hat. Außerdem ist der Text des Autors in diesem Zusammenhang als Ausschnitt eines Diskurses zu betrachten. Jäger bezeichnet diesen Ausschnitt oder das Fragment als „Exemplar seiner Gattung“ (Jäger 2012: 108). Der exemplarische Charakter des Textfragments zeigt demnach nur bestimmte Ausschnitte und nicht alle Aspekte der Gattung (vgl. Jäger 2012: 108).

Jäger schlägt zur abschließenden Betrachtung und Interpretation folgende Fragen vor:

- Welche Botschaft geht aus dem untersuchten Diskursfragment hervor (Anlass, Ziel und Grundhaltung des Autors)?
- Welche sprachlichen Wirkungsmittel werden vom Autor eingesetzt? Wie kann die Wirkung dieser eingeschätzt werden?
- Welche Zielgruppe wird durch den Autor angesprochen?
- Wie und in welchem Maße trägt der Autor zur Veränderung von dominanten oder repressiven Diskursen vor dem Hintergrund von politischen und sozioökonomischen Bedingungen bei?
- In welchem diskursiven Kontext ist das Diskursfragment zu verorten?
 - Welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fließen in den Text ein?
 - In welchem Verhältnis steht der Text zum hegemonialen Diskurs?
 - Wie nimmt der Text Bezug auf diskursive Ereignisse, politische, ökonomische, historische und kulturelle Umstände?

Jäger merkt im Zusammenhang mit den Fragen an, dass man diese Vorschläge nicht blind übernehmen sollte. Die vorgeschlagenen Fragen bezeichnet Jäger stattdessen als „Grund-Fragen, die an das Material herangetragen werden und beantwortet werden sollten [...]“ (Jäger 2012: 109). Jäger schreibt im Zuge dieser Vorschläge aber auch, dass „man nicht mechanisch vorgehen“ sollte und man „z.B. keineswegs alle Substantive etc. mit Fährfunktion“ analysieren muss. Dementsprechend gilt für meine Forschung, dass die KDA nach Jäger mir erlaubt diese den Gegebenheiten meines Forschungsgegenstandes anzupassen. Im folgenden Kapitel stelle ich die Ergebnisse meiner Forschung in der Gesamtanalyse dar.

5 Gesamtanalyse: Die Ergebnisse der Diskursanalyse und Interpretation

Zu Beginn der Gesamtanalyse will ich mein Vorgehen kurz erläutern. In der Darstellung der Ergebnisse beginne ich mit der textübergreifenden Diskussion der Unterdiskurse des Hauptdiskurses Modernismus und Traditionalismus. Die von mir im Analyseprozess herausgearbeiteten stärksten immer wiederkehrenden Unterdiskurse sind *global culture* bzw. Globalisierung, Universalismus, Anti-Kolonialismus und Identität, *development* und Säkularismus.

In Bezug auf den Hauptdiskurs Othering konnte ich Unterdiskurse herausarbeiten die sich auf abstrakter Ebene mit dem Thema der Minoritäten und Non-Hindū Gruppen in der Hindū Gesellschaft beschäftigen und mit dem Thema der dravidischen Sprachfamilien im Kontext der Hindū Gesellschaft und den historischen Gegebenheiten beider Gruppen.

Malhotra diskutiert in seinem Text auch immer wieder Fragen der Religion und der Philosophie. Diese können zwar auch als weit entfernte Unterdiskurse zum Hauptdiskurs des Modernismus dazugezählt werden. Ich habe sie aber im Forschungsprozess als weniger interessant für die Auseinandersetzung mit den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering eingestuft und deshalb finden sie keine Erwähnung in der Gesamtanalyse.

Im Analyseprozess der Publikation *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0.* konnte ich zu den Hauptdiskursen Modernismus und Traditionalismus die Unterdiskurse *development* und Globalisierung herausarbeiten. Zum Hauptdiskurs Othering konnte ich die Unterdiskurse zu Dalits und Śūdras und zum Thema Ārya und Draviḍa herausarbeiten.

In der Diskussion der Gesamtanalyse beginne ich als erstes mit der Darstellung der Analyseergebnisse aus dem Buch *Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism*. Dabei diskutiere ich die Ergebnisse in Bezug auf die Hauptdiskurse Modernismus, Traditionalismus und deren Unterdiskurse *global culture* bzw. Globalisierung, Universalismus, Anti-Kolonialismus und Identität, *development* und Säkularismus. Darauf folgt die Darstellung der Ergebnisse zum Diskurs des Otherings und den Unterdiskursen mit den Überschriften „Die Hindū Gesellschaft und Minoritäten“ und „Othering und Revisionismus anhand der dravidischen Sprachfamilien“. Darauf folgt die Darstellung der Analyseergebnisse aus dem Buch *Snakes in the Ganga*. Das Ziel der Gesamtanalyse ist es aus beiden Büchern die Diskursstränge zu den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering kohärent und kontextualisiert herauszuarbeiten und zu untersuchen inwieweit Rajiv Malhotras Einbringung in die Diskurse zum Modernismus, Traditionalismus und zum Othering mit den Narrativen der Hindūtva Ideologie zu selbigen Diskursen korrelieren.

5.1 Modernismus und Traditionalismus in Being Different: An Indian challenge to Western Universalism

5.1.1 Global Culture/ Globalization

„It is true that global culture is bridging and blurring boundaries across races, ethnicities, nationalities and faiths. Consumerism is redefining lifestyles and aesthetics by blending components from all corners of the world. The increased mobility of people, goods and capital is taking us closer to a world of true meritocracy (a phenomenon that Thomas Friedman has called the ‘flat world’), and economic and ecological integration is helping dismantle localized structures that get in the way. Young people are especially quick to embrace new kinds of global identities, often at the expense of native traditions.“ (Malhotra 2011: 13).

Grundsätzlich vermittelt dieses Diskursfragment eine Dynamik der Übernahme durch die sozio-kulturelle, politische und szientifische Haltung der „global culture“. Das inhaltslose Skelett einer Übernahme kann sich ausdrücken durch zwei Entitäten. Dabei übernimmt Entität 1 dann Entität 2. Wenn ich nun beide Entitäten mit Inhalt fülle, dann ist Entität 1 die *global culture* und Entität 2 *localized structures*. Die Eigenschaften, durch die sich die Übernahme ausdrückt, sind für global culture consumerism, increased mobility of people, goods and capital, economic and ecological integration. In seiner Argumentation benutzt der Autor Implikate und Normalismen. In obigem Diskursfragment impliziert und normalisiert der Autor die Existenz von Grenzen („boundaries“), die sich durch Ethnien, Nationalitäten und Glaubensrichtungen ziehen. Vom Leser wird sozusagen vorausgesetzt zu wissen und anzuerkennen, dass Grenzen Teil des Lebens sind. Besonders der Beginn des Satzes „It is true that global culture is bridging and blurring boundaries [...]“ legt dem Leser gedanklich nahe, dass es zwar eine Debatte geben könnte die das Thema der Grenzen in Frage stellt. Der Autor positioniert sich wiederum selbst als Autorität zur Beantwortung oder Stilllegung dieser Debatte um Grenzen indem er die Aussage „It is true [...]“ für den Satzbeginn wählt. Dadurch wird impliziert, dass die Debatte um Grenzen zwar stattfindet, aber vermeintlich sinnlos ist. Denn den Grenzen selbst wird durch den Autor als Autorität Wahrheit zugesprochen. Die Aneinanderreihung bzw. Auflistung von Feststellungen dazu wie Global Culture das Traditionelle, das was vorher war, überbrückt („bridging“), unscharf werden lässt („blurring“), vermischt („blending“) und demontiert („dismantle“) zeigt deutlich die in dem Diskursfragment konstruierte Dichotomie zwischen dem Alten, Vorherigen, Bestehenden, Kontinuierlichen und somit Traditionellem und dem Neuen, Unbegreiflichen und somit Modernen. Ein grundsätzliches sprachliches Merkmal, das RM in seiner Argumentation kontinuierlich einsetzt ist das der dichotomischen Gegenüberstellung zweier vermeintlich ungleicher Begriffspaare oder Inhalte. Für den Leser werden im Laufe der Argumentation von RM immer wieder Situationen konstruiert, die dem Leser eine Ungleichheit bzw. Differenz zwischen Inhalten oder Begriffspaaren vermitteln soll. Versinnbildlicht kann man die künstlich erzeugten Differenzen als zwei sich abstoßende Pole begreifen. In diesem Diskursfragment

beteiligt sich der Autor an der Diskussion des hegemonialen bzw. modernistischen Diskurses der *global culture*. Der Diskurs der *global culture* ist deshalb hegemonial, weil er ganz im Sinne Gramscis (Zwang und Konsens) seine Umsetzung findet. Auf der ökonomischen Ebene ist *Global Culture* eng mit Globalisierung und somit freier bzw. transnationaler Marktwirtschaft verbunden. Im Diskurs der Globalisierung bzw. der *global culture* sind weitere Begriffe wie „*global history*“, „*world culture*“, „*global connectivity*“, „*global connectivity*“ (vgl. Robertson/ Buhari-Gulmez 2016). Den Diskurs zu *global culture*, an dem sich RM beteiligt, sehe ich auch gleichzeitig als Teil des Modernismus Diskurses. Beide Themen sind miteinander verwoben. So verbinden auch James und Steger (2016) beide Diskurse wenn sie feststellen, dass „*Parochialism, reclusiveness, and isolation are nouns that conflict with those desirable places where modern and postmodern relations dominate*“ (Robertson/ Buhari-Gulmez 2016: 21). In diesem Zitat werden zugleich auch mit den Begriffen „*Parochialism*“, „*reclusiveness*“ und „*isolation*“ Inhalte des Diskurses zu Traditionalismus eingebracht. Die Diskurse Globalisierung, *global culture*, Modernismus und Traditionalismus sind allesamt zu sehen als eine in sich verwobene Diskursmatrix. Es wird also deutlich, dass RM sich mit seinen Feststellungen über *global culture* im Rahmen dieses Diskursfragments deutlich in die Diskurse Modernismus und Traditionalismus einbringt.

5.1.2 Universalismus

Ein weiterer Begriff den RM kontinuierlich in seiner Argumentation einbaut ist „*universal*“ (vgl. Malhotra 2011: 25). RM setzt Universalismus mit *westernization* gleich und kritisiert in seiner Argumentation immer wieder die westliche Perspektive vom universalen Charakter westlicher Normen. RM beschreibt einen Prozess bei dem „*Western civilization is given to isolating the elements of other civilizations and placing them in its own conceptual categories [...]*“ (Malhotra 2011: 25). Diese „*categorization privileges the Western gaze and enables it to declare itself as the universal norm for others to emulate. It is a system for gaining control.*“ (Malhotra 2011: 25). Die hier von RM aufgestellten Kriterien konturieren ganz klar die anti-koloniale Seite der Argumentation von RM und treiben die westliche Position mit ihrem intellektuellen Extraktivismus in die Ecke. Die „*westliche Position*“ oder „*westernization*“ als konzeptuelle Aspekte des modernistischen Diskurses betrachtet Malhotra kritisch. Die daraus folgende kritische Betrachtung der „*universal norm*“ als „*system for gaining control*“ zeichnet die anti-koloniale bzw anti-westliche Grundhaltung Malhotras in seiner Beteiligung am Diskurs zu Modernismus ab. Kontrollgewinnung und die Bevormundung durch Normen waren typische politische Haltungen der Kolonisatoren gegenüber den Kolonisierten. Im Zuge der Analyse ist besonders aufgefallen, dass Malhotra in seiner Beteiligung an den zu untersuchenden Diskursen

nichts Neues erfindet, sondern wesentliche bereits erforschte Charakterzüge und Stereotypen des Kolonialismus durch anti-koloniale Autoren nur wiederholt und sie für seine Argumentation einsetzt.

5.1.3 Anti-Kolonialismus und Identität

Malhotras Affinität zu anti-kolonialen Ideen zeigt sich besonders anhand der Aussage, dass „[...] many raised in dharmic cultures suffer anxieties related to being non-white, non-Western, non-Christian, and so on. Their identities are enhanced by imagining themselves in the colonizer’s framework. One has become colonized when one starts to locate oneself in the colonizer’s account of ‘global history’. ‘universal ideas’, language, myths, aesthetics, etc.” (Malhotra 2011: 25). Anti-koloniale Ideen gehen wie bereits an verschiedenen Autoren gezeigt historisch aus der Grundidee einer Freiheits- bzw. Abspaltungsbewegung von den kolonialen Besatzern hervor. Da Kolonialismus auch Modernismus bedeutet sind anti-koloniale Bewegungen somit auch anti-moderne Bewegungen. Neben Aspekten wie z.B. Technologisierung brachte der Modernismus des Kolonialismus auch mit sich, die Identität⁴² der Kolonisierten zu infiltrieren oder gar auszulöschen. Nach RM ist ein Individuum oder eine Gruppe von Individuen dann kolonisiert, wenn die Ideen und Vorstellungen der Kolonisatoren internalisiert werden. Das obige Zitat von RM bezieht sich dabei nicht auf einen zeitlichen oder historischen Horizont. Malhotras Vorstellung des Prozesses „der Kolonisierung der Gedanken“⁴³ ist also nicht als abgeschlossene Handlung in der Vergangenheit zu verorten. Sondern es ist ein bewusster, unbewusster, beabsichtigter oder unbeabsichtigter sozialer Anpassungsprozess. Identität ist ein wesentlicher Aspekt des modernistischen Diskurses. Über die Verwobenheit von Identität und Modernismus ist sich RM bewusst, wenn er sagt: „Young people are especially quick to embrace new kinds of global identities, often at the expense of native traditions.“ (Malhotra 2011: 13). Besonders auffällig sind die Ähnlichkeiten der Aussagen Malhotras zu Theoretikern der akademischen Diskussion zu *decolonizing*, *decoloniality* bzw. *decolonialidad*. Die Protagonisten dieser Diskussion sind vor allem Anibal Quijano, Ramon Grosfoguel und Walter D. Mignolo. Quijano diskutiert in *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America* (2008) unter anderem das Konzept „modernity“. Quijano unterscheidet in eurozentrische *modernity* und grundsätzliche *modernity*. Modernity als fundamentales Konzept „refers to the ideas of newness, the advanced, the rational-scientific, the secular“ (Quijano 2008: 191) und kann als Phänomen somit in allen Kulturen und historischen Perioden lokalisiert werden. Nach Quijano ist es nämlich so,

⁴² Identität verstehe ich hier bezogen auf die Verbundenheit mit historischen und religiösen Gegebenheiten, Sozialisierung und allgemeinen gesellschaftlichen Umstände von Individuen oder Gruppen.

⁴³ Darunter verstehe ich die gedankliche Internalisierung von dem was Malhotra „colonizer’s account of ,global history‘, ,universal ideas‘, language, myths, aesthetics, etc.“ nennt.

dass „the so-called high cultures (China, India, Egypt, Greece, Maya-Aztec, Tawantinsuyu) prior to the current world system unequivocally exhibit signs of that modernity, including rational science and the secularization of thought” (Quijano 2008: 191). Besonders zu berücksichtigen ist dabei die Feststellung Quijanos, dass „apart from their symbolic contents, cities, temples, palaces, pyramids or monumental cities (such as Machu Picchu or Borobudur), irrigation, large thoroughfares, technologies, metallurgy, mathematics, calendars, writing, philosophy, histories, armies, and wars clearly demonstrate the scientific development in each one of the high cultures that took place long before the formation of Europe as a new id-entity” (Quijano 2008: 191). Der einzige Unterschied zwischen den genannten Kulturen und den Ländern der europäischen Kultur ist für Quijano an „scientific and technological“ (Quijano 2008: 191) Merkmalen festzumachen.

Eurozentrische *modernity* bzw. *modernity* im Sinne der exklusiven historischen Entwicklung Europas basiert nach den Anhängern dieser Denktradition, so Quijano, auf der „cultural history of the ancient Greco-Roman world and to the world of the Mediterranean prior to the colonization of America“ (Quijano 2008: 192). Die aktuelle globale Machtstruktur konstituiert sich, nach Quijano, durch bestimmte Merkmale, die dieses globale Machtsystem zu einem „first effectively global one“ (Quijano 2008: 193) machen. Im Gegensatz zu Malhotra benennt Quijano alle Elemente der eurozentrischen *modernity* und macht sie sichtbar. Quijano spricht beispielsweise davon, dass „it is the first model in which each structure of each sphere of social existence is under the hegemony of an institution produced within the process of formation and development of that same model of power [...]” (Quijano 2008: 193). So kontrolliert der Kapitalismus die Arbeit, Ressourcen und Produkte, Geschlecht⁴⁴ und seine Ressourcen und Produkte werden kontrolliert durch die „bourgeois family“ (Quijano 2008: 193), Autorität, seine Ressourcen und Produkte werden kontrolliert durch den Nationalstaat und Intersubjektivität wird kontrolliert durch den Eurozentrismus (vgl. Quijano 2013: 193). Das letzte und für mich wesentliche Element der Beschreibung der Machtstruktur ist das Faktum, dass das aktuelle System der Macht die gesamte Bevölkerung des Planeten umfasst (vgl. Quijano 2013: 193).

RM kritisiert in seinen Ausführungen hauptsächlich die eurozentrische Version von *modernity*. Denn diese diskriminiert wie auch Quijano zeigt alle anderen Kulturen als nicht modern im Sinne des europäischen Modernismus. Bis hier habe ich den diskursiven Rahmen zeigen können, in dem sich RM mit seinen Ausführungen bewegt. Seine Argumente sind einzuordnen in einen anti-kolonialen und anti-eurozentrischen Rahmen. Im Folgenden werde ich auf weitere

⁴⁴ Sowohl in der mir vorliegenden Übersetzung aus dem Spanischen ins Englische wird „sex“ verwendet und in der Originalfassung von Quijano verwendet er „sexo“. Ich übersetze es in diesem Kontext mit Geschlecht.

Diskursfragmente im Text von RM eingehen, um den Diskursstrang zu Modernismus und Traditionalismus zu verdichten.

5.1.4 Development

Malhotra beschäftigt sich im Rahmen der Kritik am Modernismus auch mit der Frage nach Entwicklung („development“). Dabei nähert er sich der Thematik über die Annahme, dass es dominante Kulturen und schwache Kulturen gibt: „The dominant side superimposes its concepts, aesthetics, language, paradigms, historical, template, and philosophy from above, positioning them as the universal worldview. At the same time, the images, symbols, histories and languages of the weaker culture get absorbed, with inevitable distortion, into the dominant one.” (Malhotra 2011: 37). Auch hier sind wiederkehrende argumentative Muster zu erkennen. Zum einen die dichotomische Aufspaltung, in diesem Diskursfragment in dominante Kultur und schwache Kultur. Zum anderen funktionalisiert Malhotra wieder den Begriff „universal“ im Sinne einer *westernization*. Malhotra fährt in diesem Abschnitt fort und konkretisiert die dichotomische Aufspaltung in „predator civilization“ (dominante Kultur) und „civilization being preyed upon“ (schwache Kultur). Den Bezug zu Entwicklung stellt er her in dem er behauptet, dass der Prozess der Übernahme der schwachen Kultur durch die dominante Kultur „[...] by many historians as the march of the world civilization“ (Malhotra 2011: 37) interpretiert wurde. Dabei positioniert sich der Westen „at the centre of the world and as the engine driving humanity forward“ (Malhotra 2011: 37). In diesen beiden Diskursfragmenten lassen sich zwei Kollektivsymbole herauskristallisieren. Das Erste ist die Idee des Jägers und des Gejagten. Das Bild des Jägers und des Gejagten transportiert die Vorstellung von Gewalt durch den Jäger und den Opferstatus des Gejagten. Das andere Kollektivsymbol ist das des Motors der die Menschheit vorantreibt. Hier wird die Idee von Technologie transportiert. Malhotras Bild enthält eine doppelte Funktion. Zum einen das des Motors, der allgemein von jedem als technologisches Werkzeug (kulturübergreifend) verstanden wird und zum anderen, dass der sozio-kulturelle Raum wo die Technologie des Motors erfunden wurde auch gleichzeitig die dominante Kultur ist, die durch hegemoniale, eurozentrische Praxis mit ihren Vorstellungen auf andere Kulturen bevormundend einwirkt. Außerdem wird eine hierarchische Dimension deutlich wenn Malhotra bei der Aufoktroyierung von europäischen kulturellen Werten von „above“ (Malhotra 2011: 37) spricht. Versteckt liegt hier die Kritik Malhotras an der top-down Vorstellung von Entwicklungstheoretikern und Entwicklungspraktikern. Entwicklungspraktiker können in der „aid industry“ lokalisiert werden. Das sind zumeist NGOs⁴⁵, politische Organisationen oder Stiftungen. Die Vorstellungen von eurozentrischen Entwicklungstheoretikern fußen meist auf der Idee

⁴⁵ Non-Governmental Organizations

einer linearen kapitalistischen Entwicklung einer Gesellschaft nach europäischem Vorbild. Malhotra spricht über diese Vorstellungen wenn er sagt: „Non-Western civilizations are considered relevant only as sources of Western civilization (as in ‘our past’) or as theatres in which the West operates (‘our civilizing mission’) or as threats to western interests (‘our frontiers’).” (Malhotra 2011: 37). Die Feststellung „The dominant Western development discourse is based on a capitalist idea of continuous economic growth allowing for a more affluent society and it implies a purposeful and natural change over a period of time, the objective of which is known in advance: a state of maturity” (Rottensteiner 2022: 3) von Cilla Rottensteiner untermauert die Aussage von Malhotra. *Developed* und *underdeveloped* als unterscheidende die Machtstrukturen zementierende Kategorien konstruierte am 20. Januar 1949 Harry S. Truman in seiner Antrittsrede als US-Präsident:

„[...] we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and skill to relieve suffering of these people. The United States is pre-eminent among nations in the development of industrial and scientific techniques. The material resources which we can afford to use for assistance of other peoples are limited. But our imponderable resources in technical knowledge are constantly growing and are inexhaustible [...]” (Inaugural Address Truman 1949).

Ich möchte mit diesem Ausschnitt aus der Rede Trumans nicht den Diskurs zu Entwicklung eröffnen. Vielmehr will ich zeigen, wie der eurozentrische Modernismus mit Aspekten wie Technologisierung, Demokratisierung, Ökonomisierung, Globalisierung etc. nach dem „Ende“ der Kolonialzeit in die Anfänge der Entwicklungstheorie mit einfluss. Dabei wurde auch der Grundstein für die *aid industry* gelegt. Truman setzt dies um indem er, wie Akteure auch schon zur Kolonialzeit, durch Abgrenzung zu anderen Kulturen Unterschiede und Bedürfnisse erzeugt. Koloniale Stereotypen wie „victims of disease“, „their economic life is primitive and stagnant“, “their poverty is a handicap” (vgl. Inaugural Address Truman 1949) konstruieren Kategorien wie Opfer (victim) und Armut (poverty) die bis heute die Narrative zur Legitimierung der Arbeit der *aid industry* konstituieren.

Malhotra geht weiter in seiner Kritik zu *development*. Er sieht zwar einen Nutzen in „material benefits through humanitarian aid, education and medical facilities” (Malhotra 2011: 349). Aber dadurch erfolgt nach Malhotra eine „systematic destruction of their identity, sense of history, ideas of ancestry, and relationship with nature.” (Malhotra 2011: 349). Konkret behauptet

Malhotra „This kind of himsa goes on today under the name of ‘development’ wherein success is measured by the criteria of westernization.”⁴⁶ (Malhotra 2011: 349). Malhotra ist wie auch Henry Veltmeyer, der in *Capitalism, development, imperialism, globalization: a tale of four concepts* (2020) zu development sagt: „But it is possible to look at foreign aid in a very different way: as a means of advancing the geopolitical and strategic interests of the governments and organizations that provide this aid, designed to benefit not the recipients but rather the donors.” (Veltmeyer 2020: 1339) den Reihen der Kritiker des Konzepts *development* zu zuordnen. Besonders kommt im vorhergehenden Zitat aus Malhotras Text wieder die tieferliegende Idee der Hindū Superiorität zum Vorschein. In diesem Diskursfragment manifestiert sich das Hindū-sein im Sinne Malhotras konkret in der Frage nach der Identität, die wir in einem vorherigen Kapitel bereits diskutiert haben. Für Malhotra ist die Kritik am ökonomischen Aspekt von geringerer Bedeutung. Vielmehr sind ideologische Punkte, die sich im Diskurs zu *development* und Indien in Fragen nach Identität und Zugehörigkeit manifestieren, relevant.

5.1.5 Säkularismus

Malhotra beteiligt sich an mehreren Stellen in seiner Publikation auch am Diskurs zu Säkularismus. In meiner Forschung sehe ich Säkularismus, wie auch *development*, als wesentliche Unter- bzw. Teildiskurse des übergeordneten Diskurses zu Modernismus. Demnach ist Säkularismus im Hauptdiskurs zum eurozentrischen Modernismus grundsätzlich immer mitzudenken. Malhotra stellt in seiner Publikation immer wieder Tabellen auf, in denen er konkrete Sachverhalte oder Argumente gegenüberstellt. Aus einer dieser Tabellen zitiere ich im Folgenden eine Aussage zu Säkularismus. Dabei ist die Tabelle aufgeteilt in die Spalte „Posture based on Difference Anxiety“ (1) und „My Counter Argument“ (2) (vgl. Malhotra 2011: 46f). In 1 stellt Malhotra in dieser Tabelle die Gegenseite und ihre Aussage dar und in 2 sein eigenes Gegenargument. So ist die Aussage der Gegenseite in 1 zu Säkularismus: „Secularism represents progress as defined by the trajectory of Western history“ (Malhotra 2011: 47). Dieser Aussage entgegenet Malhotra mit „The West’s historical experience is not universal. Forcing all civilizations to follow the West does not bring humanity the benefits of others’ experience“ (Malhotra 2011: 47). In der Darstellung der Aussage der Gegenseite lässt Malhotra das Wort „progress“ und den Teilsatz „by the trajectory of Western history“ mit einfließen. Ich erkenne hier eine Teilkollektivsymbolik, die sich bildlich zeigt als „lineare Flugbahn (trajectory) nach vorne“. Dabei leite ich die Linearität aus dem Wort *progress* (Fortschritt) ab, weil das Wort Fortschritt, betrachtet aus der Perspektive der Kollektivsymbolik, immer mit *Zukunft* und einer *Bewegung*

⁴⁶ Malhotra spricht in diesem Kapitel das philosophische Moralkonzept *ahimsā* (dt. nicht-Verletzung bzw. nicht-Töten) an. Dabei unterscheidet er in Themen die er *ahimsā* zurechnet und Themen die *himsā* (Sanskritwurzel *hims* [dt. verletzen, töten, zerstören]) zurechnet.

nach vorne verbunden wird. Außerdem kann das Kollektivsymbol des Fortschritts und der Flugbahn mit Technologie und Produktion in Beziehung gesetzt werden. Malhotra spricht aber in diesem Diskursfragment das Teilsegment Säkularismus des Hauptdiskurses Modernismus an und nicht einen Automotor oder ein Flugzeugtriebwerk, daher sehe ich Säkularismus in diesem Diskursfragment als die eigentliche Technologie. Und da der Technologieexport ein Aspekt des eurozentrischen Modernismus ist, ordne ich den Säkularismus von dem Malhotra spricht dem Diskurs dem eurozentrischen Modernismus zu. Säkularismus ist demnach grundsätzlich genau wie alle anderen Aspekte des eurozentrischen Modernismus als Exportprodukt im Sinne eines zuvor bereits angesprochen linearen kapitalistischen Weltbilds zu sehen. Rückständige Länder (*underdeveloped nations* im Sinne Trumans) empfangen durch die Industrieländer (*developed nations*) Hilfe (*aid*), damit sie sich, ebenso wie Europa und Nordamerika zuvor, aus dem miserablen Zustand (*misery*; siehe Redeausschnitt von Truman) durch politische und kapitalistische lineare (Weiter-) Entwicklung befreien (Truman sagt „relieve suffering“) können. So sieht Walter Mignolo in *What does it mean to Decolonize?* (2018) das Entstehen des Begriffs *progress* in der Säkularwerdung bzw. Abspaltung der europäischen philosophischen Denktraditionen vom Christentum: „It was an idea that emerged out of an incipient secular orientation that would mature three centuries later in the European Enlightenment. It was in the secular tendencies of the Renaissance that the idea of *progress* struck.” (Mignolo 2018: 119; Hervorhebung im Original). Malhotra ist sich in seiner anti-modernen Kritik dieser historischen Gegebenheiten bewusst und positioniert sich in seinem Gegenargument gegen den europäischen Säkularismus. Dabei verknüpft er „The West’s historical experience“ mit „not universal“ (siehe Zitat weiter oben).

In einem weiteren Textabschnitt stellt Malhotra den „Western Secularism“ (Malhotra 2011: 328) dem aktuellen indischen säkularen System, welches er „Indian Pseudo-secularism“ (Malhotra 2011: 328) nennt, gegenüber. Hierbei verhält es sich für RM so, dass „The whole concept of secularism itself arose from and applies primarily to societies in which religions are history-centric, politically established, expansionist, and in tension with science.” (Malhotra 2011: 326). Säkularismus ist demzufolge für Malhotra eine „profoundly Western solution to a profoundly Western problem.“ (Malhotra 2011: 326). Grundsätzlich sieht auch Malhotra die Entstehung des europäischen Säkularismus in der Zeit der Aufklärung in Europa (vgl. Malhotra 2011: 326). Ich möchte im Folgenden kurz ausschnittsweise auf die akademische Diskussion des europäischen und indischen Säkularismus Bezug nehmen und somit die Aussagen von Malhotra in den diskursiven Kontext setzen. In Bezug auf die Geschichte und Aktualität europäischer säkularer Ideen und Praxis äußert sich Ben Dupré in *50 Schlüsselideen Politik* (2013). Dupré

diskutiert dort die US-Amerikanische säkulare Praktik und vergleicht sie mit dem historischen und aktuellen Säkularismus in Europa. Grundsätzlich, merkt Dupré an, ist der Säkularismus, also die Trennung von Kirche bzw. Religion und Staat, in den USA in der Bill of Rights von 1971 verankert. Die *Establishment and Free Exercise Clauses* schreiben dabei fest, dass „der Kongress kein Gesetz erlassen darf, das die Einrichtung einer Religion betrifft oder die freie Religionsausübung einschränkt“ (Dupré 2013: 48). Aus dieser Festschreibung geht die *wall of seperation* (nach Thomas Jefferson) hervor. Durch diese gesetzliche Regulation wird eine abhängige Einmischung von Staat und Kirche in die Politik verhindert (vgl. Dupré 2013: 48). Die Trennung von Kirche und Staat in Europa bezeichnet Dupré hingegen als „Der säkulare Mythos Europas“ (Dupré 2013: 49). Gemeinhin zirkuliert die populäre Vorstellung, dass durch die Französische Revolution und die Aufklärung in Europa auch die stricke Trennung von Staat und Kirche Einzug in die sozio-kulturelle Praxis gehalten hätte. Europa ist grundsätzlich über Jahrhunderte hinweg immer wieder gesellschaftlichen und auch demografischen Veränderungen unterworfen gewesen (vgl. Dupré 2013: 49). Im Hinblick auf demografische Veränderungen kann Europa als Aus- und Einwanderungskontinent gesehen werden. Dupré kritisiert aber die gängige Vorstellung darüber, dass Europa im Zuge der Aufklärung zu einem säkularen Kontinent wurde auf dem „Religion [...] in die geschützte Sphäre des Privaten verwiesen und gleichzeitig eine liberale öffentliche Arena geschaffen worden [ist; Anm. A.J.], in der freie Meinungsäußerung, Toleranz gegenüber Andersdenkenden und (zu gegebener Zeit) Demokratie blühten“ (Dupré 2013: 51). Die Situation in Europa nach den „Religionskriegen“ (Dupré 2013: 51) des 17. Jahrhunderts vergleicht Dupré mit einem Flickenteppich der Konfessionen (vgl. Dupré 2013: 51).

Die politische Situation in Indien vor dem Hintergrund des Säkularismus verhält sich nicht weniger kompliziert als die in Europa. In *The Crisis of Indian Secularism* (2021) beschreibt Enrico Beltramini den indischen Säkularismus als „synonymous with solidarity and with the cohabitation of several religious traditions (majorities and minorities) protected by the state and justified by a history of religious pluralism that is rooted in the very foundation of Indian civilization“ (Beltramini 2021: 290). Den indischen Säkularismus führt Beltramini auf die Politik Javāharlāl Nehrūs⁴⁷ nach der Unabhängigkeit Indiens zurück. In Fußnote 4 auf Seite 290 nennt er Nehrūs Politik daher „national secularism“ (Beltramini 2021: 290). Die Realisierung des nationalen Säkularismus durch die Politik Nehrūs ist Beltramini zufolge die Basis des politischen Systems in Indien nach der Unabhängigkeit (vgl. Beltramini 2021: 290).

⁴⁷ Indischer Premierminister nach der Unabhängigkeit 1948.

Im Aufkommen politischer Stärke und Repräsentation der Hindunationalisten in politischen Positionen sieht Beltramiini einen Gegenpol zum nationalen Säkularismus. Diesen benennt er als „religious nationalism“ (Beltramiini 2021: 290). Der religiöse Nationalismus ist politische Ausprägung der Hindūtva Ideologie:

“This distinct vision of Indian secularism has recently been challenged by the rise of Hindu nationalism which sees Indian secularism as a byproduct of the recent heritage of British colonialism. India, according to Hindu nationalists, is a Hindu nation” (Beltramiini 2021: 290).

In diesem Zitat wird der ideologische Unterschied in Bezug auf die Perspektive verschiedener Akteure auf den Säkularismus im Allgemeinen deutlich. Einerseits die Vorstellung eines politischen Systems das im Sinne Nehrūs eine Säkularisierung Indiens anstrebt, die sich zumindest auf theoretischer Ebene Teile aus den Säkularisierungsideen der USA bzw. Europa ausschneidet und andererseits die Idee eines Indiens, das sich als Hindū Staat begreift und keine klare Unterscheidung zwischen Staat und Religion festlegt. Beide Pole bilden die ideologische Landschaft im aktuellen Indien ab. Malhotra positioniert sich in der Angelegenheit des indischen Säkularismus deutlich gegen einen Säkularismus nach Vorbild der USA bzw. Europas: „India’s secularism was imported from the West, where religions are exclusivist and heavily institutionalized, but the history and circumstances of Indian society are vastly different.” (Malhotra 2011: 328). Malhotra konkretisiert seine Definition und sagt, dass der Säkularismus in Indien aufgebaut wurde „to counteract communalism“ (Malhotra 2011: 328). RM geht auf die Verbindung des Säkularismus zum Kommunalismus in Indien nicht weiter ein. Säkularismus in seinen Varianten *the secular*, *secularization* und *secularisms* kann aber deutlich als Konzept einer modernen Weltvorstellung angesehen werden. Jose Casanova bezeichnet „the secular” as a central modern epistemic category, “secularization” as an analytical conceptualization of modern world-historical processes, and “secularism” as a world-view.” (Casanova 2007). Daraus kann abgeleitet werden, dass säkulare Weltvorstellungen in den Diskurs zum Modernismus eingeordnet werden können. Besonders muss eine kritische Perspektive auf die christlich-europäischen Wurzeln der Idee des Säkularismus gelegt werden. Ein bloßes adaptieren der säkularen Praktik durch andere Länder des Globus würde einer kritischen Würdigung der ausschließlich eurozentrischen historischen Basis der Idee des Säkularismus nicht gerecht werden. Die Aussage Casanovas „This recognition in turn would allow a less Euro-centric comparative analysis of patterns of differentiation and secularization in other civilizations and world religions; and more importantly the further recognition that with the world-historical process of globalization initiated by the European colonial expansion, all these processes everywhere are dynamically interrelated and mutually constituted.” (Casanova 2007) unterstreicht die Notwendigkeit einer kritischen und

differenzierten Auseinandersetzung mit der Geschichte des Säkularismus und einer Implementierung in andere non-europäische bzw. non-US-amerikanische Gesellschaftsformen.

Malhotra konfrontiert die europäische bzw. US-Amerikanische Idee des Säkularismus indem er die indische Form der Demokratie als „synthetic“ (Malhotra 2011: 110) beschreibt und sie definiert als „a unifying arrangement which could be applied to any random collection of peoples who adopt a constitution and live by it.“ (Malhotra 2011: 110). Aus der Definition zur säkularen Demokratie in diesem Diskursfragment kann abgeleitet werden, dass Malhotra die säkulare Idee als universalistisches *umbrella*-Konzept versteht. Dieses kann jeder beliebigen Gesellschaft aufgesetzt werden und dient somit als Schablone. Malhotra macht deutlich, dass diese Art von gesellschaftlicher Praxis „misses out on the much deeper bonds that hold people together across the boundaries of hierarchies and diversities of various kinds.“ (Malhotra 2011: 110). Alle Diskursfragmente aus dem Text Malhotras zum Säkularismus allgemein und zum Säkularismus in Indien sehen die allgemeine Idee des Säkularismus negativ. Malhotras Position kann natürlich wie auch bei den anderen Unterdiskursen als anti-modern, anti-eurozentrisch und in diesem Fall als anti-säkular festgehalten werden. Eine direkte kontextuelle Übereinstimmung zur Behauptung von Hindütva Anhängern die sagen, dass der indische Säkularismus „a byproduct of the recent heritage of British colonialism“ (Beltramini 2021: 290) sei, wie Beltramini feststellt, kann bei Malhotra jedoch nicht nachgewiesen werden. Dennoch sind indirekte Übereinstimmung, wie z.B. eine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber allem was mit dem kolonialistischen Erbe in Verbindung steht, auszumachen. Im nächsten Abschnitt diskutiere ich die Ergebnisse der Analyse zum zweiten von mir untersuchten Hauptdiskurs *Othering*.

5.2 Othering in Being Different: An Indian challenge to Western Universalism

5.2.1 Die Hindū Gesellschaft und Minoritäten

Othering als Diskurs und Praxis ist in Malhotras Argumentation anzutreffen. Malhotras Diskursposition kristallisiert sich im Rahmen der Analyse zu Othering besonders stark heraus. Um diese zu zeigen möchte ich mit dem Diskursfragment „[...] pluralism in Hindu society is the result of peaceful coexistence among minority groups; it did not come about as a result of violent conflict aimed at achieving social change.“ (Malhotra 2011: 244) meine Ergebnisdarstellung beginnen. Besonders prägnant ist die Position Malhotras in der Beschreibung der indischen Gesellschaft. Die Gesellschaft in Indien ist demnach keine indische Gesellschaft sondern eine „Hindu society“. Vor dem Hintergrund des Verständnisses Malhotras, dass die Gesamtgesellschaft in Indien eine Hindū Gesellschaft ist, leite ich meine interpretierende Wahrnehmung ab, dass es die Hindū Gesellschaft ist, die einen friedvollen intergesellschaftlichen Umgang aller

Ethnien miteinander garantiert. Durch diese Umbenennung konstruiert Malhotra eine Hindū Superiorität, die die Hindū Gesellschaft mit Indien als Nationalstaat gleichsetzt. Gleichzeitig speist das Konstrukt „Indien als Hindū Gesellschaft“ das Narrativ der Hindūtva Ideologen eine *Hindūrāṣṭra* aufbauen zu wollen. Besonders auffällig sind die Namensgebungen und Namenszuschreibungen die Malhotra in seiner Argumentation vornimmt. So sagt Malhotra, dass unter der kolonialen Herrschaft die Besatzer den Kolonisierten ihre kanonisierten Texte und Theorien aufgezwungen haben (vgl. Malhotra 2011: 244). Dabei nennt Malhotra die Kolonisierten in einer ersten Zuschreibung „indigenous peoples“ (Malhotra 2011: 244). Im nächsten Satz dieses Textabschnitts sagt Malhotra „They saw the natives as ‚tribals‘ “ (Malhotra 2011: 244). Somit konstruiert er eine zweite Zuschreibung „natives“ und eine Dritte „tribals“. Diesen drei ethnisch unklaren Zuschreibungen stellt Malhotra jetzt weitere Begriffe gegenüber, die wiederum eine andere soziale Gruppe charakterisieren sollen. Zum einen nennt er da die „learned dharmic traditions“ und zum anderen die „formalized dharma systems“ (vgl. Malhotra 2011: 244). Zunächst einmal halte ich fest, dass die Begriffe und Zuschreibungen den Leser im Unklaren darüber lassen, welchen inhaltlichen und argumentativen Schritt Malhotra vollzieht. Das Lebensumfeld der sozialen Gruppe der „tribals“ charakterisiert Malhotra als „rural life and informal knowledge systems“ (Malhotra 2011: 244). Der Abgrenzungsversuch Malhotras im Sinne des Otherings von Non-Hindū Gruppen lässt sich an diesem Beispiel nur aus dem Kontext des Textabschnitts herleiten. In diesem Diskursfragment diskutiert Malhotra neben der kolonialen Praktik des Auslöschens indigener Wissenssysteme auch die angebliche Praxis von heutigen Akademikern, eine Zweiteilung von „natives“ (Malhotra 2011: 244) und „learned dharmic traditions“ (Malhotra 2011: 244) vorzunehmen. In diesem angeblichen Unterfangen ist es das Anliegen der Akademiker Indien aus einer Perspektive zu verstehen, die durch die Kategorisierung ethnischer Gruppen erst Spaltung und Konflikt konstruiert. Interessant ist hierbei nicht die Kritik Malhotras an einer angeblichen Praxis bestimmter Akademiker, sondern die Wortwahl und Unterscheidung der angeblich kategorisierten ethnischen Gruppen. Die Präsupposition Malhotras in diesem Diskursfragment bezieht sich auf die „learned dharmic traditions“. Aus dem Kontext der Publikation leite ich ab, dass Malhotra mit dieser Zuschreibung im wesentlichen ethnische Gruppen meint, die auf eine bestimmte Art und Weise mit dem Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus und Jainismus, eben den „dharmic traditions“ aus Malhotras genereller Argumentation, in Verbindung stehen. Malhotra impliziert mit dieser unhinterfragten Vorannahme, dass die schon immer existierenden mit dem Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus und Jainismus in Verbindung stehenden ethnischen und sozialen Gruppen in Abgrenzung zu „den Anderen“ bzw. „tribals“ gesehen werden müssen. Das wird verstärkt durch die Aussage: „But in India, the so-called tribals [...] have always coexisted in harmony with formalized dharma systems”

(Malhotra 2011: 244). Malhotra konstruiert durch diese Taktik der Umbenennung und Abgrenzung eine historische Grundlage, die seine zustimmende Diskursposition zu Hindū Superiorität untermauert. Trotz der inkonsistenten Begriffsanwendung in diesem Diskursfragment schafft Malhotra es zwei grundsätzliche unterscheidende soziale Dimensionen zu konstruieren. Nämlich eine formelle soziale Struktur („learned dharmic traditions“) und eine informelle soziale Struktur („tribals“). Obwohl Malhotra eine hegemoniale Ordnung von der formellen Struktur zur informellen Struktur nicht anerkennt (vgl. Malhotra 2011: 244) ist es doch gerade der Status einer formellen Struktur als Hegemon, der andere soziale Gruppen dazu zwingt informell zu agieren. Da Malhotra selbst keine Definition der Begriffe formell und informell vornimmt werde ich kurz auf mögliche Perspektiven und Verständnisse beider Begriffe eingehen und somit die Basis für die Interpretation der Aussagen Malhotras schaffen. Da eine genaue Definition formeller und informeller Strukturen immer vom Kontext des zu untersuchenden Phänomens abhängt, kann ich keine allgemeingültige Definition vorlegen. Deshalb nähere ich mich einer Eingrenzung beider Begriffe an, indem ich entlang des Artikels *Competing Structure, Competing Views: The Role of Formal and Informal Social Structures in Shaping Stakeholder Perceptions* (2010) von Prell et al. argumentiere. Der Artikel selbst geht in seiner Diskussion keinen Fragen der internationalen Politik oder der Verbindung von Think Tanks und politischen Ideologien und Organisationen nach. Aber er grenzt im Rahmen seiner thematischen Diskussion die Begriffe formell und informell ein und macht sie funktionalisierbar. So beschreiben Prell et al. den Zusammenhang von formellen und informellen System mit Institutionen. Wenn Institutionen eine formelle Dimension aufweisen, dann bezieht sich diese grundsätzlich auf Gesetze, geschriebenen Verträge und andere kodifizierte Erzeugnisse (vgl. Prell et al 2010: 3). Informelle Institutionen beziehen sich auf konventionelle Praxis, Glauben bzw. Überzeugungen, soziale Netzwerke, Kulturen und Normen, die formelle Strukturen in Frage stellen, verstärken oder stützen (vgl. Prell et al. 2010: 3).

Casson et al. nähern sich in *Formal and Informal Institutions and Development* (2010) durch eine Literaturanalyse einem konkreteren Rahmen der Definition von formellen und informellen Strukturen an. So sagen sie, dass es für formelle Institutionen und Organisationen, die sich auf sozio-ökonomische Resultate fokussieren, von Bedeutung ist in einer „development-orientated institutional perspective“ (Casson et al. 2010: 137) auch die Rolle von informellen Institutionen zu berücksichtigen. Diese sollen sich vor allem am Aufbau von formellen Institutionen beteiligen (vgl. Casson et al. 2010: 137). Institutionelle Entwicklung ist also immer ein gegenseitiges Bedingen von formellen und informellen Strukturen. Formelle Strukturen „are a crystallization of informal ones [...]“ (Casson et al. 2010: 137) und beide „co-evolve through the operation of

organizations (informal and formal social groups, from households and villages to networks, firms, parties, and governments).” (Casson et al. 2010: 137).

Malhotras Beschreibung der gesellschaftlichen Umstände in Indien sind aufgeteilt in informelle („tribal“) und formelle („learned dharmic traditions, formalized dharma systems“) soziale Strukturen. Die Beschreibung beider sozialer Systeme bleibt bei Malhotra aber oberflächlich im Sinne einer Erwähnung. Dennoch legt er den Fokus seiner Unterscheidung nicht auf die gegenseitige Bedingtheit und Verwobenheit beider sozialer Systeme, sondern betrachtet und betont den Unterschied. Das drückt sich aus durch die Aussage, dass beide sozialen System „have always coexisted in harmony“ (Malhotra 2011: 244). Demnach gibt es zwei Pole, die zwar nichts mit einander zu tun haben und sich nicht gegenseitig bedingen. Aber diese beiden sich abstoßenden Pole, „tribals“ und „formalized dharma systems“, haben immer in friedlicher Koexistenz gelebt. Die Positionierung und Festmachung des Personenkreises der „tribals“ als eine soziale Gruppe die nicht zur Gruppe der „learned dharmic traditions“ dazu gehören ist dabei wesentlich in der Argumentation Malhotras. Er kritisiert einen angeblichen Prozess der Kategorisierung durch „Today’s scholars“ (Malhotra 2011: 244), wobei er diese Gruppe auch nicht präziser beschreibt, von ethnischen und sozialen Gruppen in Indien.

5.2.2 Othering und Revisionismus anhand der dravidischen Sprachfamilien

Malhotras Beteiligung am Diskurs des Otherings spiegelt ebenso auch seinen Drang zum revisionistischen Denken wieder. Der ideologische Kampf um die Deutung der Vergangenheit ist ein wesentlicher Eckpfeiler der Argumentation Malhotras. In der folgenden Interpretation eines Diskursfragments möchte ich Malhotras Zugang zum Geschichtsrevisionismus über die Praktik des Otherings darstellen und analysieren. So behauptet Malhotra:

„The construction and invention of an Aryan race started as the theory of the mythic Indian Aryans who were Germany’s ancestors and was then revised in such a way that Germans became the Aryan’s themselves. Subsequently, this Aryan identity was assumed by Europeans more broadly on the basis of misapplied comparative philology. The importance of this academic fabrication cannot be overstated given that it led to Nazism in Europe and to Dravidianism in colonial India.” (Malhotra 2011: 322).

Die Diskurse, in die sich Malhotra in diesem Zitat einbringt, sind nicht nur geprägt durch Othering, sondern auch durch hochgradig politisch motivierte Versuche des Geschichtsrevisionismus. Der Revisionismus geht vor allem von den Hindunationalisten aus die, seitdem sie eine politische Einheit geschaffen haben (durch die Gründung der BJP; Erläutert im Kapitel zu Hindūtvā), ihre politischen Ziele gezielt formulieren und somit ihr politische Stabilität in Indien aufgebaut haben. Nach Michael Bergunder und Rahul Peter Das gibt es in „*Arier“ und „Draviden“ Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen*

Südasiens (2002) vor allem auf die Frage nach dem dravidischen Erbe Indiens verschiedene soziale Gruppen und auch politische Parteien, die sich in der Beantwortung der Frage engagieren. So ist das Anliegen der Akteure des Hindunationalismus, nach Bergunder und Das, durch einen „beträchtlichen publizistischen Aufwand“ (Bergunder/ Das 2002: 10) die „arische Eroberung oder auch Einwanderung ‚wissenschaftlich‘ zu widerlegen“ (Bergunder/ Das 2002: 10). Die Bemühungen der Hindunationalisten basieren auf den im Kapitel zu Hindūtva dargestellten historischen Gründungsgedanken bestimmter Akteure der Hindūtva Ideologie. Darunter ist die Ablehnung von Muslimen und Christen zu zählen. Demnach war es nicht der Fall, dass indo-europäische Einwanderer auf dem südasiatischen Kontinent gesiedelt haben, sondern Hindūs haben schon immer auf dem südasiatischen Kontinent gelebt und gewirkt. Auch Bergunder und Das stellen fest: „Die Behauptung einer vollständigen Indigenität der Ursprünge des [...] Hinduismus wird insbesondere instrumentalisiert, um Islam und Christentum als ein fremdes Gegenüber und Feindbild zu konstruieren.“ (Bergunder/ Das 2002: 10). Die Theorie der indogermanischen Einwanderung habe ich im Kapitel zu Hindūtva bereits durch die Studie *The Formation of Human Populations in South and Central Asia* (2019) von Vagheesh M. Narasimhan et al. untermauert. Somit stehen sich zwei Positionen gegenüber. Auf der einen Seite Vertreter der Disziplinen der Indo-Germanistik, der Südasienwissenschaften und der Archäologie und auf der anderen Seite Hindunationalisten. Ganz im Sinne von Bergunder und Das möchte auch ich in meiner Forschung die komplexen Hintergründe des revisionistischen Konzepts auf historische, politische und religiöse Kontexte untersuchen (vgl. Bergunder/ Das 2002: 11). Malhotra unternimmt so ein revisionistisches Unterfangen, wenn er auf die „academic fabrication“ (Malhotra 2011: 322) des „Dravidianism in colonial India“ (Malhotra 2011: 322) eingeht. Es gilt also im Rahmen der Analyse dieses Diskursfragments herauszufinden, ob *die* Draviden das Produkt einer Erfindung sind. Da meine Forschung kein linguistisches oder genealogisches Unterfangen ist, argumentiere ich in meiner Analyse entlang ausgewählter Artikel im Sammelband von Bergunder und Das. So ist die erste Erwähnung des Begriffs „dravidisch“ auf den Missionar Robert Caldwell (1814-1891) zurückzuführen. In seinem 1856 erschienen Buch „Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages“ zeigte Caldwell, dass die dravidischen Sprachen sich unabhängig von Sanskrit im speziellen und der indo-europäischen Sprachfamilie im allgemeinen entwickelt haben (vgl. Nehring 2002: 114). Caldwell erfand die Bezeichnung „Dravidisch“ indem er sich am Sanskrit Terminus *draviḍa* orientierte (vgl. Krishnamurti 2003: 1). *Draviḍa* wird von *Kumārilabhaṭṭa* in seiner *Tantravārttika* eingesetzt. *Kumārilabhaṭṭa* hat darin Tamil Worte zitiert (vgl. Krishnamurti 2003: 1). Dravidisch wird heute als Terminus Technicus angewandt um die Sprachfamilien Südindiens einzufassen. Nach

Krishnamurti sind das insgesamt 26 Sprachen darunter z.B. Tamil, Malayāḷam, Kannaḍa oder Telugu (vgl. Krishnamurti 2003: 19).

Der ideologische Schlüsselfaktor der die Gruppen der Indo-Germanisten, der Südasienswissenschaftler und der Archäologen von der Gruppe der Hindunationalisten unterscheidet kulminiert sich einerseits in den unterschiedlichen Perspektiven auf die Einwanderung der indo-europäischen Siedler oder der Indigenität der Hindū Gesellschaft auf dem südasiatischen Kontinent. Und andererseits in der linguistischen Feststellung, dass in den Sprachen des Südens in Indien keine sprachfamiliäre Verbindung zum Sanskrit der indo-europäischen Einwanderer hergestellt werden konnte. Malhotra findet Reibepunkte in seiner Argumentation zur zweiten Feststellung. Wie bereits erwähnt ist für Malhotra das Dravidische eine „academic fabrication“ (Malhotra 2011: 322). Dadurch erweckt Malhotra den Eindruck, dass er die Präexistenz der dravidischen Sprachen vor der Einwanderung der indo-europäischen Siedler nicht anerkennt. Die fehlende Wertschätzung und Anerkennung Malhotras der dravidischen Sprachfamilien und somit der Bevölkerung Südindiens fasse ich als praktiziertes Othering auf. Malhotras Anliegen ist es nämlich auch die Bevölkerung Südindiens, die zumindest auf der Ebene der Abstammung der Sprachfamilie keine Verbindung zum Sanskrit und somit der indo-germanischen Siedler hat, unter den Schirm eines Hindū dominierten Indiens zu manövrieren. Denn wenn Indien in Malhotras Argumentation gleichgesetzt wird mit Hindū Gesellschaft, dann sind alle Mitglieder der indischen Gesellschaft unter dem Schirm einer Hindū Superiorität vereint und bekommen dadurch ihre eigene Identität abgesprochen. Dieser Prozess geht über das Othering hinaus. Othering ist eine Zwischenstation, nämlich das Konstruieren eines dravidischen Anderen im ersten Schritt, das in einem zweiten Schritt Ablehnung erfährt und in einem dritten Schritt in die Hindū Gesellschaft ideologisch eingegliedert wird. Dieser Prozess ist in der Interpretation des Diskursfragments von Malhotra nachvollziehbar.

Im zweiten Buch *Snakes in the Ganga Breaking India 2.0*. konnte ich durch die Struktur- und Feinanalyse zum Hauptdiskurs Modernismus und Traditionalismus die Unterdiskurse *development* und Globalisierung herausarbeiten. Zum Hauptdiskurs Othering konnte ich die Unterdiskurse zu *Dalits* und *Śūdras* und zum Thema *Ārya* und *Draviḍa* herausarbeiten. So wie auch in der Darstellung der Gesamtanalyse zur ersten Publikation werde ich für *Snakes in the Ganga Breaking India 2.0*. durch die Analyse verschiedener Diskursfragmente am Ende die verschiedenen für mein Forschungsinteresse relevanten Diskurse aufzeigen können, in die sich Malhotra einbringt.

Malhotra hat das Buch mit der Co-Autorin Vijaya Viswanathan verfasst. Ich möchte mich aber in meiner Analyse nicht auf Viswanathan⁴⁸ konzentrieren, sondern konsistent bei der Kontextualisierung Malhotras und seiner Diskursposition bleiben.

5.3 Othering in Snakes in the Ganga Breaking India 2.0.

5.3.1 Dalits und Śūdras: historischer Hintergrund und diskursiver Rahmen

Malhotra vertieft im Vergleich zur ersten Publikation seine Perspektiven in *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0* in Bezug auf Non-Hindū Gruppen bzw. Ethnien. Dabei unterscheidet sich sein Stil der Argumentation aber nicht von der ersten Publikation. Er argumentiert grundsätzlich immer an der Oberfläche einer Thematik. Er spricht nun, neben den in der ersten Publikation angesprochenen *Draviḍa*, in *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0*. auch von *Dalits* und *Śūdras*. Bevor ich auf das eigentliche Diskursfragment aus Malhotras Publikation eingehe, grenze ich den Bedeutungs- und Funktionsrahmen des Terminus *Dalit* zu allererst ein. Den identischen Vorgang führe ich zu einem späteren Zeitpunkt mit dem Terminus *Śūdra* durch.

Zuerst will ich den Terminus *Dalit* für meine Analyse eingrenzen und inhaltlich bestimmen. Dazu bediene ich mich verschiedenen Zugängen aus dem Diskurs zu *Dalits*. Indiens soziale Struktur ist bis zum heutigen Tage geprägt durch die hierarische Struktur der *varṇas* (Skt. Wurzel वर्ण, *varṇ* - mögliche Übersetzungen: anmalen, färben, ableiten, ausdehnen, loben, beschreiben, fahren oder Skt. Wurzel ळ, *vr* - mögliche Übersetzung: covering, cloak, mantle). Monnier-Williams leitet *varṇa* ab von der Wurzel *vr*. Dennoch kommt er in seiner Übersetzung der verschiedenen Bedeutungen auch auf *colour* (vgl. Monnier-Williams 1960 [1899]: zu *varṇa*). In Bezug auf *colour* kontextualisiert Monnier-Williams die Übersetzungen zu *race*, *species*, *kind*, *sort*, *character* und *class of men*, *tribe*, *order*, *caste* (vgl. Monnier-Williams 1960 [1899]: zu *varṇa*). Anhand dieser detaillierten und unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten lässt sich dennoch ein Kontext für *varṇa* einrahmen. Ich verstehe *varṇa* vor dem Hintergrund einer sozialen Dimension. Ich will deshalb *varṇa* nicht übersetzen, sondern die vielen Übersetzungsmöglichkeiten wirken lassen. Um *varṇa* aber funktionalisieren und kontextualisieren zu können werde ich den Begriff, vor dem Hintergrund einer sozialen Dimension, für meine Analyse in

⁴⁸ Vijaya Viswanathan wird auf der Produktseite zum Buch *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0*. auf der Website von Malhotra beschrieben als Person die die Ausbildungen zum mechanical engineer und MBA (Master of Business Administration) in Finance genossen hat. Nach ihrer Karriere im *private sector* hat sie sich der Bildung zugewandt. Außerdem hat sie danach begonnen ihre Kinder von zu Hause aus zu unterrichten um dadurch Erfahrungen zu sammeln in „Indic knowledge systems in modern education“ (vgl. Website Rajiv Malhotra unter <https://www.rajivmalhotra.com/product/snakes-in-the-ganga> [abgerufen am 20.5.2023]).

Beziehung zu den verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen, in die Menschen hineingeboren werden können, setzen.

Indiens sozio-kulturelles hierarchisches Klassifikationssystem gesellschaftlicher Gruppen (*varṇa*) gliedert sich traditionell auf in *Kṣatriya*, *Brāhmaṇa*, *Vaiśya*, *Śūdra*⁴⁹. Dieses gesellschaftliche Klassifikationssystem betrachte ich als ein historisch gewachsenes gesellschaftliches Konstrukt. Dennoch kann es in seiner Realisierung als hegemonial bezeichnet werden. Es gibt verschiedene Betrachtungsweisen auf die historische Entstehung des Systems. Die meisten diesem System kritisch gegenüberstehenden Autoren definieren das System als „Kastensystem“. Kaste ist der Begriff der ebenso auch im populären Sprachgebrauch eingesetzt wird um Indien knapp zu beschreiben. In der diskursiven Auseinandersetzung zu dem folgenden Diskursfragment fokussiere ich mich in meiner Diskussion auf die Klassifikation der *Śūdras*.

In *Dalit Capital. State, Market and Civil Society in Urban India* (2015) unternimmt Aseem Prakash den Versuch einer Eingrenzung des Begriffs *Dalit*. Darin fasst er Indien grundlegend auf als ein durch die Ideologie des Kastensystems sozial gespaltenes Land (vgl. Prakash 2015: 22). Das Kastensystem ist für Prakash „a closed system of social stratification where individual position is fixed at birth and cannot be changed, and this, in turn, also becomes the source of a social hierarchy with associated privileges and disadvantages.“ (Prakash 2015: 22). In seiner Auseinandersetzung definiert er den Begriff *Dalit* als analytische Kategorie (vgl. Prakash 2015: 22). Prakash sieht die soziale Realität der *Dalits* zwar als zergliedert in „class, location and diverse sub-caste location“ (Prakash 2015: 22) und „place of residence (rural–urban, smaller towns–metros, etc.), political values and educational background“ (Prakash 2015: 22). Trotzdem ist es für ihn entscheidend die *Dalits* als eine für sich stehende homogene Gruppe zu betrachten (vgl. Prakash 2015: 23).

Die Gruppe der *Dalits* als gegenhegemoniales aktivistisches Ethnienkonglomerat wurde durch Mahatma Jotirao Phule (1826–90) geprägt⁵⁰. In einer Fußnote zu den Begriffen „untouchables“ oder „out-castes“ und deren Herkunft sagt Prakash: „This social group was given certain names that were associated with expressions of contempt. They include: Dasa, Dasysa, Raksasa, Asura, Avarna, Nisada, Panchama, Chandala, Harijan, and Untouchable. Each of these terms

⁴⁹ Schriftlich festgehalten im *Manusmṛiti*.

⁵⁰ In meiner Recherche zu Mahatma Jotirao Phule konnte ich leider kein originales Werk von ihm auffinden. Ich bin neben dem Text von Prakash auch auf *Caste, Conflict and Ideology Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India* (2009 [1985]) von Rosalind O'Hanlon gestoßen. Dabei konnte ich im Leseprozess keinen Hinweis auf das Wort „Dalit“ finden um eine direkte Verbindung zu Mahatma Jotirao Phule herzustellen. Deswegen argumentiere ich historisch entlang von Prakash.

has a history and background. Many of them are region specific. For example, Chura in Punjab (North West India), Bhangi or Lal Beghi in Hindi (North India), Mahar in Marathi (Central India), Mala in Telugu, Paraiya in Tamil, and Pulayan in Malayalam (South India)” (Prakash 2015: 23 und 46).

Anand Teltumbde vertritt in *Dalits Past, present and future* (2017) die These, dass *Dalits* ein Produkt des indischen Kastensystems sind (vgl. Teltumbde 2017: 17). Ich habe zuvor die multiplen Betrachtungsweisen der historischen Entstehung des sozialen Klassifikationssystems angesprochen. Teltumbdes Perspektive ist, dass „Varnas were brought into India by the conquering tribes of Aryas during the dark period of history.” (Teltumbde 2017: 17). Somit positioniert sich Teltumbde als Advokat der Einwanderung auf den südasiatischen Kontinent durch die *Ārya*. Die soziale Realität der *varṇas* drückt sich durch die *jātis* aus. In den *jātis* materialisieren sich die politischen und sozialen Grenzen, durch die Menschen in Indien ihre Verbindungen erleben. Monnier-Williams hält fest, dass „the modern word for ‚caste‘ “ (vgl. Monnier-Williams 1960 [1899]: zu *varṇa*) *jāti* ist.

Nach Prakash entstand die klassifizierte Unterscheidungsweise in verschiedene sozio-ethnische Gruppen während der Besatzung Indiens durch Großbritannien. Im Prozess der „Nutzbarmachung“ der Menschen und des Landes für die Interessen Großbritanniens führten sowohl die *East India Company* als auch das monarchische System der britischen royalen Familie Untersuchungen zur Informationsgewinnung durch. Informationsgewinnungskampagnen waren vornehmlich ganz im Sinne der Geostrategie und Geopolitik dafür gedacht, zu determinieren wer von der Bevölkerung Indiens Freund war und wer Feind war (vgl. Prakash 2015: 24). Als Methoden dieses Prozesses wurden „large-scale ethnographic surveys, censuses and other official and quasi-official writings (writings of jurists, missionaries, revenue surveyors, military recruiters, and innumerable other observers of Indian life)” (Prakash 2015: 24) angewandt. Der *modus operandi* dieser Untersuchungen war die Betrachtung der indischen Gesellschaft durch die Linse der Religion und Kaste. Das Resultat dieser Herangehensweise war eine Spaltung der indischen Gesellschaft entlang der Linie Religion (vgl. Prakash 2015: 24). Prakash listet auf: Hindūs, Non-Hindūs und Minoritäten (vgl. Prakash 2015: 24). Innerhalb der Hindū Gemeinschaft (intern) wurde außerdem anhand von *varṇa* und *jāti* unterschieden. Die Unterscheidung in Religion und Kaste (*varṇa* und *jāti*) passte in das vorgefertigte orientalische Bild der britischen Besatzer. Sie konnten vor sich selbst damit moralisch rechtfertigen „to rule the ‘irrational’ men and women supposedly unfit to govern themselves“ (Prakash 2015: 24).

Teltumbde hingegen sieht nicht nur ein mögliches Erklärungsmodell zur Entstehung der klassifizierten Unterscheidungsweisen in verschiedene sozio-ethnische Gruppen. Er benennt 9 Theorien, die ein Modell zur Erklärung liefern können: Die „traditional or Indological theory“, die „racial theory“, die „political theory“, die „religious theory“, die „occupational theory“, die „racial/ functional theory“, die „guild theory“, die „mana theory“ und die „evolution or multi-factor theory“ (vgl. Teltumbde 2017: 18). Ich gehe in diesem Abschnitt nicht weiter auf die verschiedenen Erklärungsansätze ein. Mit der Vorstellung der Ansätze wollte ich die Beschaffenheit und Vielschichtigkeit des Diskurses zeigen, in den sich Malhotra einbringt. Im folgenden Abschnitt gehe ich nun konkret auf das erste Diskursfragment in Malhotras Publikation ein.

5.3.2 Dalits bei Rajiv Malhotra

Malhotra schafft sich thematisch Zugang zu den Dalits, indem er eine solidarische Position gegenüber Dalit Gemeinschaften einnimmt. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass es „atrocities“ (Malhotra 2022: 62) gegen über Dalits gibt die angesprochen werden müssen. Im selben Textabschnitt verändert Malhotra danach wieder seine Argumentationsrichtung und begibt sich selbst als Argumentierender für eine Hindū Superiorität in die Position des Opfers. Malhotra erkennt an, dass *varṇa* in Zusammenhang mit den Taten gegen Dalit steht. Aber *varṇa* sollte nur „loosely equated with caste“ (Malhotra 2022: 62) sein und kann nicht als genereller Verursacher für Missbrauchshandlungen gesehen werden (vgl. Malhotra 2022: 62). In einer Tabelle auf der folgenden Seite (S.63 in Malhotras Publikation) stellt Malhotra Positionen im Zusammenhang mit Dalit und Kastensystem vor, denen er entweder zustimmt oder ein Alternativargument entgegenbringt. So stimmt Malhotra der Aussage „Dalits and Lower Castes suffer serious biases alongwith many other groups“ (Malhotra 2022: 63) zu. Dieses Diskursfragment zeigt deutlich die Position Malhotras in Bezug zur Richtigkeit oder Falschheit eines hierarchischen Denkens und Unterscheidens zwischen sozio-ethnischen Gruppen. Die Begriffsverbindung und -verwendung „Dalits and Lower Castes“ (Malhotra 2022: 63) schafft einen direkten sozio-politischen Zusammenhang beider Gruppen und lokalisiert sie am unteren Ende einer hierarchischen Struktur. Malhotra normalisiert und erkennt die hierarchische sozio-ethnische Klassifikation an und reproduziert sie. Die Reproduktion einer Abgrenzung zwischen Dalit Gruppen und Hindūs könnte man in Falle dieses Diskursfragments als Anerkennung des Wunsches von Dalit Gruppen sehen, nicht Teil der Hindū Gemeinschaft sein zu wollen, sondern eine eigene Identität vertreten zu können.

Malhotra entfernt sich von dieser möglichen Diskursposition wieder und begibt sich auf eine andere Ebene. Vor allem macht er das durch ein Weglassen der Fragen nach dem *wer* (die Gräueltaten an den Dalit Gruppen durchführt?), *warum* (jemand die Gräueltaten an den Dalit

Gruppen durchführt?), *wie* (jemand die Gräueltaten an den Dalit Gruppen durchführt?) und *wo* (jemand die Gräueltaten an den Dalit Gruppen durchführt?). Er begibt sich auf die Ebene der Nicht-Anerkennung einer gemeinsamen Non-Hindū Dalit Identität. Nach Malhotra haben Gruppen wie die Pasi, die Adi Dravida und Chamar (vgl. Malhotra 2022: 200) gezeigt, dass sie Hindūs sind. Eine Hindū Zugehörigkeit von Dalit Gruppen äußert sich nach Malhotra durch die Beteiligung an Hindū Festen oder das Besuchen von Tempeln. Malhotra setzt zwei grundlegende Dimensionen der Unterdrückung multipler Non-Hindū Gruppen nicht in Beziehung zu seiner Vorstellung davon, dass alle Dalits Hindūs sind bzw. sein wollen. Zum einen ist das der bereits diskutierte historische Umstand der Klassifikation in Hindū, Non-Hindū (z.B. Muslime, Christen etc.) durch die britischen Besatzer. Zum anderen berücksichtigt Malhotra nicht die zwanghafte Einbindung von beispielsweise Dalit Musikern, Dalit Künstlern oder Angeboten von rituellen Dienstleistungen durch Dalits in den Kontext von kollektiven Hindū Ritualen (vgl. Mohan/ Lee 2022: 4). P. Sanal Mohan und Joel Lee diskutieren in *Dalit Religion* (2022) neben anderen thematischen Schwerpunkt genau das. So sagen sie, dass neben dem Engagement im Hinduismus auch „Dalit drummers and related specialists routinely provide the same services to Muslim, Christian, and Sikh clients—performing in Muharram processions, Catholic saint festivals, and Sikh life-cycle rituals [...]“ (Mohan/ Lee 2022: 4). Konkret bezeichnen die Autoren diese Art von Arbeit als „ritual labour“ (Mohan/ Lee 2022: 4). Eine unkritische Subsumierung von Dalit Gruppen in den mehrdimensionalen Kontext des Hinduismus kann nicht als Beweis für eine Dalit Zugehörigkeit zum Hinduismus gesehen werden. Die Autoren fassen zusammen, dass „categorical practices of the modern state, influential formulations of the caste question in terms of karma and brahminical thought more broadly, and uncaredful interpretations of Dalit participation in Hindu ritual life“ (Mohan/ Lee 2022: 4) dazu beigetragen haben Dalits dem Hinduismus zuzuordnen bzw. unterzuordnen und damit eine Dalit Identität nicht anzuerkennen. Die zuvor genannten sozialen Dimensionen in der indischen Gesellschaft sowohl in der Praxis als auch in der akademischen Theorie verbergen den Umstand, dass „many Dalits in the present and historically have not considered themselves Hindu“ (Mohan/ Lee 2022: 4). Demnach muss die Aussage Malhotras in Frage gestellt werden.

5.3.3 Śūdras bei Rajiv Malhotra

Malhotra beschäftigt sich in seiner Argumentation mit der sozialen und politischen Position der Śūdras in der indischen Gesellschaft. Wie ich bereits zu Beginn dieses Hauptkapitels dargestellt habe, kommen die Śūdras traditionell an vierter Stelle in den *varṇas* vor. Dementsprechend sind die Dalits auch Teil der Gruppe der Śūdras. In der Diskussion um die soziale und politische Position der Śūdras betont Malhotra mehrfach die Positionen als Geschäftsleute für bestimmte

Industrien. Besonders macht Malhotra darauf aufmerksam, dass *Śūdras* Personen aus den Gruppen der *Kṣatriya* und *Brāhmaṇa* als Arbeiter unter sich hatten (vgl. Malhotra 2022: 194). All das sei auch in den vedischen Schriften dokumentiert und begründet, so Malhotra (vgl. Malhotra 2022: 194). In Malhotras Aussage ist dabei nicht relevant, dass es Personen aus den Gruppen *Kṣatriya* und *Brāhmaṇa* gab und gibt die für *Śūdras* gearbeitet haben sondern, dass Malhotra für seine Begründung dafür besonders die vedischen Schriften als Beweisstück heranzieht. Für mich erklärt sich diese Vorgehensweise Malhotras dadurch, dass Akteure der Hindūtvā Ideologie in ihrer Selbstlegitimation und in der Rechtfertigung einer Hindū Superiorität, die sich beispielsweise in dem Wunsch nach einem Hindū Staat ausdrücken kann, immer die vedischen Schriften als Ausgangsbasis ihrer Argumentation eingesetzt haben. Zusätzlich positioniert die Untermauerung einer Aussage mit Passagen aus den vedischen Schriften den Inhalt der Aussage in einen Kontext des Wahren und Richtigen. Dadurch schafft Malhotra nicht nur eine historische Argumentationsbasis, sondern auch eine philosophische. Das gilt für alle seine Aussagen, die er mit den vedischen Schriften in Beziehung setzt.

Ein weiteres Indiz dafür in den Aussagen Malhotras eine Korrelation zum diskursiven Kontext der Hindūtvā Ideologie abzuleiten findet sich in der Aussage, dass es die *Śūdras* waren, die im historischen Indien Imperien aufgebaut und geführt haben. So erwähnt Malhotra die Zugehörigkeit Chandragupta Mauryas⁵¹ zur *varṇa* der *Śūdras* (vgl. Malhotra 2022: 192). Dabei streicht Malhotra besonders den Aspekt „and for the first time an all-Indian nationality was achieved under a centralized government” (Malhotra 2022: 192) als eine der politischen Leistungen Chandragupta Mauryas heraus. Dieses von Malhotra besonders hervorgehobene Merkmal reiht sich in die Liste der Punkte ein, die Beispiele für eine ideologische Korrelation zwischen Malhotra und der Hindūtvā Ideologie geben. Akteure der Hindūtvā Ideologie streben nämlich grundsätzlich eine einheitliche Identität unter dem Schirm einer Hindū Superiorität und Majorität an. Wenn nun ein *Śūdra* wie Chandragupta Maurya eine vereinte Nationalität für alle in Indien lebenden Menschen konstruiert hat, dann müsste das im argumentativen Sinne Malhotras heißen, dass *Śūdras* nicht nur gerne Hindūs sind und sich freiwillig an Hindū Ritualen oder Festen beteiligen. Sondern vor allem streben *Śūdras* an, wie das Beispiel Chandragupta Maurya zeigt, eine freiwillige Eingliederung in eine noch nicht definierte (Malhotra geht bewusst nicht auf eine *Hindūrāṣṭra* ein) nationalistische Identität Indiens einzugehen. Ich kann an dieser Stelle keine historische Verifizierung der Identität und politischen Handlungen Chandragupta Mauryas vornehmen. Sondern ich fokussiere mich in meiner Analyse stattdessen darauf

⁵¹ Chandragupta Maurya herrschte von 321 v.d.Z. (vor der Zeitenwende) bis 297 v.d.Z. (vgl. Burjor 2016: 124).

ideologisch-diskursive Gemeinsamkeiten zwischen Malhotras Aussagen und der Hindūtvā Ideologie auszumachen.

5.3.4 Ārya und Draviḍa

Den Unterdiskurs zu *Ārya* und *Draviḍa* habe ich bereits ausführlich in der Analyse der ersten Publikation von Malhotra diskutiert. Aber auch in der zweiten Publikation bringt sich Malhotra in die beiden Unterdiskurse ein. In der folgenden Analyse und Diskussion des entsprechenden Diskursfragments bezieht sich Malhotra auf Suraj Yengde und kritisiert seinen Zugang zur Auseinandersetzung mit der Historie der *Ārya*. Der Diskurs, in den sich Malhotra hier immer wieder einbringt, geht der Frage nach ob *Ārya*, *Draviḍa* oder andere Gruppen entweder zuerst bzw. schon immer auf dem südasiatischen Kontinent gelebt haben und somit alle als indigen zu bezeichnen sind. Oder ob die *Ārya* (indo-europäische Einwanderer) vor vielen tausend Jahren auf den südasiatischen Kontinent gekommen sind und ihre eigenen, mitgebrachten sozialen Strukturen in die bereits bestehenden Strukturen der *Draviḍa* gewaltsam eingebracht haben. Verwoben in diesen Diskurs ist auch der Diskurs der *Draviḍa*-Sprachfamilien und die Frage ob die Sprachen der *Draviḍa* mit dem Sanskrit verwandt sind.

Malhotras Position zu diesem Thema ist im Vergleich zu der ersten Publikation unverändert. Für ihn ist klar:

- “The Aryan invasion theory was a hypothesis concocted during the colonial era that served European interests and was in fact the type of racist and imperialist doctrine he should be repudiating rather than espousing.
- It was never subject to any academic due diligence whatsoever.
- In recent decades, the theory has been thoroughly refuted using evidence from multiple disciplines – archaeology, linguistics, geographical markers, genetics, and so on.
- Genetic evidence points to considerable internal unity across India.” (Malhotra 2022: 136).⁵²

Malhotra bleibt auch hier in seiner Gegenposition oberflächlich. Punkte 1 und 2 können zur akademische Diskussion um die Herkunft des Kastensystems gezählt werden, da die Geschichte der *Ārya* eng mit den *varṇas* in Verbindung steht. Die Frage nach der Herkunft der *Ārya* ist in der Hindūtvā Ideologie wie zu Beginn gezeigt von großer Bedeutung. Akteure der Hindūtvā Ideologie sehen sich als Hindūs und im Zuge dessen identifizieren sie sich mit den *Ārya*. Zusätzlich bestreiten Hindūtvā Akteure die Einwanderung der *Ārya* und sehen dieselbe als

⁵² Ich zitiere die Liste genauso wie sie Malhotra in seinem Buch Publiziert hat.

indigene Gruppe des südasiatischen Kontinents. Hindūtvā Akteure akzeptieren aber auch die Koexistenz mit anderen ethnischen Gruppen (z.B. *Draviḍa*) auf dem südasiatischen Kontinent als historische Gegebenheit. Bei Malhotra ist dieses Muster zu erkennen. Er erwähnt nicht die Differenzen der Sprachentwicklung und -herkunft zwischen den *Draviḍa*-Sprachen und den *Saṃskṛta*-Sprachen⁵³. Dieser durch die Disziplin der indo-europäischen Linguistik herausgearbeitete Unterschied ist von wesentlicher Relevanz in der Determination der Antworten zur Frage nach der Herkunft der *Ārya*. Im folgenden Abschnitt diskutiere und kontextualisiere ich die herausgearbeiteten Unterdiskurse zum Hauptdiskurs Modernismus.

5.4 Modernismus und Traditionalismus in Snakes in the Ganga Breaking India 2.0.

5.4.1 Development und Globalisierung

In seiner Einbringung und Kritik in den und am *development* Diskurs fokussiert sich Malhotra auf das Center for International Development (CID) der Harvard Kennedy School (HKS). Dabei kritisiert er die von ihm wahrgenommene Praktik der HKS die „constantly trying to impose Western cultural norms and practices on Indians.“ (Malhotra 2022: 469). Die Umsetzung dieses Unterfangens sieht Malhotra in einer dreigeteilten Herangehensweise der HKS. Derzufolge „one set of Harvard studies do a deep dive into an Indian phenomenon being targeted.“ (Malhotra 2022: 469) und „Another set of projects try out various tools developed by Harvard or other Western academics to change Indian behavior.“ (Malhotra 2022: 469). In einem dritten Schritt wird „atrocity literature that shows India as a human rights nightmare where victims are waiting to be rescued by the West.“ (Malhotra 2022: 469) entwickelt. Malhotra spricht hier vor allem das Kollektivsymbol der „Rettung“ eines Landes aus dem globalen Süden durch Akteure aus dem globalen Norden. Die Akteure aus dem globalen Norden sind meistens repräsentiert durch NGOs und Think Tanks. Der globale Süden als kollektive Entität wird populär und wissenschaftlich meistens wahrgenommen durch die Attribute arm, krank, hilfebedürftig, nicht regierungsfähig, traditionell, dritte Welt, Entwicklungsland etc. So sagt Mark Duffield in *The Liberal Way of Development and the Development–Security Impasse: Exploring the Global Life-Chance Divide* (2010), dass „would-be recipients have come to see international assistance as an extension of Western foreign policy“ (Duffield 2010: 54). *International Assistance* als weiterer Begriff unter dem Schirm der Entwicklung drückt sich meiner Meinung nach und vor allem auch in der Produktion von akademischen Artikeln zum Thema Entwicklung aus. Denn akademische Texte gelten als verlässliche Quellen zu einem Thema und können als Wegbereiter

⁵³ Sanskrit

für eine reale Entwicklungspolitik dienen. Duffield beschreibt hier eine Verschiebung der Wahrnehmung auf Entwicklungszusammenarbeit (EZA) aus Sicht der Länder des globalen Südens.

Ein Aspekt den die HKS untersucht ist *Mobility*. Wie wir bereits in der Analyse des ersten Buches zu *Development* festgestellt haben, ist Mobility ein Aspekt von Globalisierung und somit ein Teil des Diskurses zu Modernismus. Malhotra diskutiert dort die Studie *Why is Mobility in India so Low? Social Insurance, Inequality, and Growth* (2005) von Kaivan Munshi und Mark R. Rosenzweig. Dort untersuchen die Autoren warum Mobilität in den unteren Kasten stagniert. Es wird die aufkeimende neue Ökonomie Indiens mit „alternative market mechanisms“ und deren *growth rates* den „caste networks“ in rural India mit ihren eigenen Versicherungs- und Finanzierungsmethoden gegenübergestellt (vgl. Munshi/ Rosenzweig 2005). Auffällig ist dabei die Begriffswahl der Autoren die darauf hindeutet, dass aus einer neoliberalen marktkonformen Sicht argumentiert wird. Sie sehen „loss in mobility“ aufgrund der gut laufenden informellen Netzwerkstrukturen zur Versicherung und Finanzierung (Munshi/ Rosenzweig 2005: 27) als einen negativen Einflussfaktor für den gesamtwirtschaftlichen Ausblick Indiens. Malhotras Diskursposition in diesem Diskurs kann unter *anti-mobility* und *anti-growth* aufgefasst werden.

In einem weiteren Diskursfragment kritisiert Malhotra das *World Economic Forum* (WEF). Das WEF verkörpert freie Marktwirtschaft und hegemoniale Wirtschaftspolitik⁵⁴ im Sinne eines *Stakeholder Capitalism* (vgl. Garsten/ Sörbom 2018). Malhotra beschreibt, dass die Vorstellungen des WEF „fit within a Western Universalism framework of values. One does not find a Native American view on environmentalism, or an Islamic view on society, or a Confucian view on governance, or a Hindu view on ethics.“ (Malhotra 2022: 628). Er unterstreicht hier wieder das bekannte Mantra „Western Universalism framework“. Dieses sieht er als Basis für die politische Ausrichtung des WEF.

Im folgenden Abschnitt fasse ich nochmal die Erkenntnisse der Analysen beider Bücher zusammen und gebe einen Ausblick.

⁵⁴ An dieser Stelle gehe ich nicht auf die Geschichte und die Politiken des WEF ein. Mehr Informationen bei Christina Garsten und Adrienne Sörbom in *Discreet Power: How the World Economic Forum Shapes Market Agendas* (2018).

6 Conclusio

In diesem letzten Kapitel fasse ich nochmal die wichtigsten Ergebnisse der Analyse zusammen und beantworte die Forschungsfrage. Die Forschungsfrage lautet:

*„Inwieweit korrelieren die Aussagen Rajiv Malhotras in den Publikationen *Being Different: An Indian challenge to Western Universalism* von 2011 und *Snakes in the Ganga: Breaking India 2.0.* von 2022 mit den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering der Hindūtva Ideologie?“*

Zu Beginn der Arbeit habe ich in einer ausführlichen Darstellung und Diskussion die Geschichte und relevante Akteure herausgearbeitet. Dabei habe ich die theoretischen Grundvoraussetzungen zum Verständnis der Hindūtva Ideologie vorgestellt und einen Kontext zu aktuellen Repräsentationen von Hindūtva in Kultur und Politik. Außerdem habe ich in der Kontextualisierung die Verbindung zu den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering und deren historischer Basis innerhalb des Hindunationalismus aufgebaut. Am Ende des ersten Hauptkapitels bin ich auf die transnationale Dimension des Hindunationalismus eingegangen und habe die wichtigsten Akteure und Gruppen dargestellt.

Im nächsten Hauptkapitel erfolgte die Vorstellung meines Fallbeispiels der Infinity Foundation und Rajiv Malhotra. Dabei bin ich neben der Darstellung der Geschichte und der Motivation der Infinity Foundation auch auf den Status als Stiftung eingegangen, auf die Person Rajiv Malhotra und besonders auf die Frage nach der möglichen diskursiven Einbindung in den Global Saṅgh Parīvār.

Danach habe ich eine detaillierte Darstellung der Methode der Kritischen Diskursanalyse durchgeführt und diese methodologisch lokalisiert. Am Ende habe ich die Ergebnisse meiner Forschung in der Gesamtanalyse vorgestellt und diskutiert.

In meiner Forschung konnte ich zeigen, dass es Korrelationen zwischen den Aussagen Rajiv Malhotras und den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering gibt. Besonders ist dabei herausgekommen, dass Malhotra grundsätzlich eine Hindū Superiorität in allen gesellschaftlichen Sphären (Politik, Kultur, Religion) bevorzugt. Malhotras Schreibstil ist im Wesentlichen zu charakterisieren als einer der aus Sicht eines Opfers schreibt einerseits und als kritisch-dogmatisch gegenüber allen Personen und Institutionen die den Hinduismus kritisieren andererseits. Dabei wurde deutlich, dass Malhotra sich in ökonomische-modernistische Diskurse wie Globalisierung und Entwicklung einbringt und anti-koloniale bzw. anti-moderne Aussagen einfließen lässt. Diese zeigen sich anhand der Ablehnung westlicher Institutionen und Personen wie z.B. Universitäten und Akademiker in den USA oder grundsätzlich durch die

Infragestellung von Organisationen wie des WEF. Für Indien hingegen bevorzugt er freie Marktwirtschaft aber nicht nach dem Vorbild der USA oder Europas. Indien soll sich nach seiner Auffassung emanzipieren und eine eigene, aber dennoch kapitalistische Wirtschaft betreiben. Daran wird die Inkonsistenz der Aussagen Malhotras deutlich. Indien soll sich zwar in allen Belangen vom „Westen“ befreien. Aber erfolgreiche Systeme wie das der Globalisierung oder der kapitalistischen freien Marktwirtschaft sollen beibehalten werden.

Auch den Säkularismus als europäisch-nordamerikanisches politisches System weist Malhotra zurück. Ein genaues Alternativsystem konnte ich in meiner Analyse nicht ausmachen. Malhotra bezieht sich in seiner Darstellung eines möglichen politischen Systems in Indien immer wieder auf Gāndhī und weist politische Akteure wie Nehrū zurück.

Am Diskurs zu Othering beteiligt und engagiert sich Malhotra in beiden Publikationen in hohem Maße. Dort sind es vor allem immer wieder die Muslime im Allgemeinen und Pakistan im Speziellen gegen die er argumentativ Vorgeht. Das wird besonders deutlich, wenn Malhotra Beispiele aufzeigt wo der Hinduismus kritisiert wurde. Er dreht seine Argumentation dann in eine Richtung, in der die Diskussion um politisch motivierte Taten Hinduistischer Akteure in den Hintergrund gerät und Anschuldigungen gegen muslimische Akteure und Organisationen durch ihn vorgebracht werden.

Zu Beginn der Arbeit habe ich neben der Forschungsfrage außerdem die Unterstellung postuliert, dass die Infinity Foundation womöglich zur Konglomerat Global Saṅgh Parīvār hinzugezählt werden kann. Das war zwar nicht das Hauptanliegen der Forschung, aber ich wollte den Versuch unternehmen diese Unterstellung durch die Hauptforschungsfrage zu erhärten. Ich habe im Kapitel zum Fallbeispiel genau deshalb nach einer diskursiven Übereinstimmung der Aussagen Malhotras und den Inhalten der drei Diskurse Modernismus, Traditionalismus und Othering gefragt. Eine diskursive Übereinstimmung sehe ich im Rahmen meiner Forschung als erfüllt. Die Herausarbeitung der Aussagen Malhotras und seiner Einbringung in die Diskurse Modernismus, Traditionalismus und Othering haben eine Korrelation der Inhalte zur Hindutva Ideologie zu Tage gefördert. Somit möchte ich die Infinity Foundation auf diskursiver Ebene zum Global Saṅgh Parīvār dazuzählen.

Diese Diskursanalyse zeigt natürlich nur einen Ausschnitt des globalen Diskurses zu Hindūtva und Hindunationalismus. Ich konnte aber mit der Analyse der beiden Publikationen zeigen, dass Rajiv Malhotra Hindūtva Diskurse reproduziert und somit zum ideologischen Machterhalt von Hindūtva, vor allem durch seine Reichweite auf nationaler und transnationaler Ebene, beiträgt.

7 Literatur

- Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (2023): unter Website: <https://abvp.org/ABVP/Since-1949> [abgerufen am 21.03.2023].
- Andino, Eduardo (2019): MAKE DHARMA GREAT AGAIN, in: *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* No 291, pp.51-52.
- Beltramini, Enrico (2021): „The Crisis of Indian Secularism“, in: Exchange. Journal of Contemporary Christianities in Kontext. Volume 50, Issue 3-4, pp. 289–308.
- Bergunder, Michael; Das, Rahul Peter (Hg.) (2002): „Arier“ und „Draviden“ Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung (=Neue Hallesche Berichte. Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens).
- Bharatiya Mazdoor Sangh (2023): unter Website: <https://bms.org.in/history-of-trade-union-movement-and-bms/> [abgerufen am 21.03.2023].
- Bloomberg (2023): „The Global Economy Needs a New Powerhouse. India Is Stepping Up“, unter: <https://www.bloomberg.com/news/features/2023-01-23/india-s-1-4-billion-population-could-become-world-economy-s-new-growth-engine> [abgerufen am: 5.4.2023].
- Burjor, Avari (2016): India. The Ancient Past. A history of the Indian subcontinent from c.7000 BCE to CE 1200. 2. Aufl., London: Routledge
- Casanova, Jose (2007): „Secular, Secularizations, Secularism“, in: *The immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*. pp. 1-2.
- Casson, Mark C. et al. (2010): „Formal and Informal Institutions and Development“, in: *World Development* Vol. 38, No. 2, pp. 137–141.
- Dimitrova, Diana (2023): „Religious Othering in Hindi Films“, in: Juergensmeyer et al. (Hg.): *Religious Othering. Global Dimensions*. Oxon/New York: Routledge, 164-173.
- Dupré, Ben (2013): 50 Schlüsselideen Politik. Übers. a. d. engl. Berlin/Heidelberg: Springer [engl. Ausg.: 50 Political Ideas You Really Need to Know. Quercus Editions 2011].
- Fanon, Frantz (1963): The wretched of the earth. Übers. v. Constance Farrington. New York: Presence Africaine [franz. Ausg.: *Les damnés de la terre*. Paris: S.A.R.L. 1961].
- Foucault, Michel (2001): Die Ordnung des Diskurses. Übers. v. Walter Seitter. 8. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer [franz. Ausg.: *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard 1972].
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1938): Indian Home Rule or Hind Swaraj. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Garsten, Christina; Sörbom, Adrienne (2018): Discreet Power: How the World Economic Forum Shapes Market Agendas. Stanford: Stanford University Press (=Emerging Frontiers in the Global Economy).
- Gier, Nicholas (2012): „Overreaching to be Different: A Critique of Rajiv Malhotra's 'Being Different'“, in: Springer International journal of Hindu studies Vol.16, No. 3, pp.259-285.
- Gross, Rita M. (2012): „Rezension zu *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism*. Nioda: Harper Collins 2011“, in: Springer International journal of Hindu studies, Vol.16, No.3, pp.323-334.

- Infinity Foundation (2023): „Largest event in USA to hear Rajiv Malhotra's main contributions” [YouTube-Video], veröffentlicht am 4.2.2023. 28:22-28:57 min [abgerufen am 14.4.2023] unter: <https://www.youtube.com/watch?v=NMWSHS16IWw>.
- Internal Revenue Service (2023): „Infinity Foundation”, unter: <https://apps.irs.gov/app/eos/details> [abgerufen am 9.4.2023].
- Irani, Smriti Zubin (2023): „@smritiirani (@MinistryWCD) highlights how #India has been moving towards 'human-centred globali-sation'.“, unter: <https://twitter.com/wef/status/1615664289292980224> [abgerufen am 5.4.2023].
- Jaffrelot, Christoph (2021): Modi's India. Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy. Übers. v. Cynthia Schoch. New Jersey: Princeton University Press [französische Ausg.: *L'Inde de Modi*. 2019].
- Jaffrelot, Christoph (2007): Hindu Nationalism: A Reader. New Jersey: Princeton University Press.
- Johnson, William John (2009): A Dictionary of Hinduism. Oxford: Oxford University Press.
- Jäger Siegfried (2012): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. 6., überarb. Aufl. Münster: UNRAST (= Edition DISS Bd. 3).
- Jäger, Margarete; Jäger, Siegfried (2007): Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritische Diskursanalyse. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Juergensmeyer, Mark et al. (Hg.) (2023): *Religious Othering. Global Dimensions*. Oxon/New York: Routledge.
- Krishnamurti, Bhadriraju (2003): The Dravidian Languages. Cambridge/ New York/ Melbourne: Cambridge University Press.
- Macher, Jasa (2022): Hindu Nationalist Influence in the United States. 2014-2021. The Infrastructure of Hindutva Mobilizing. Veröffentlicht auf: <http://www.sacw.net/article14915.html>.
- Malhotra, Rajiv (2011): Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism. New Delhi: Harper Collins.
- Malhotra, Rajiv; Vishwanathan, Vijaya (2022): Snakes in the Ganga. Breaking India 2.0. Princeton: Infinity Foundation.
- Mignolo, Walter D. (2018): „What does it mean to Decolonize?“, in: Mignolo, Walter D.; Walsh, Catherine E. (Hg.): *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, pp. 105-134.
- Mohan, P. Sanal; Lee, Joel (2022): „Dalit Religion”, in: *Religion Compass* Volume 16, Issue 4, pp. 1-11.
- Monnier-Williams, Monier (1960 [1899]): Sanskrit-English Dictionary. London: Oxford University Press.
- Munshi, Kaivan; Rosenzweig, Mark R. (2005): Why is Mobility in India so Low? Social Insurance, Inequality, and Growth. CID Working Paper No. 121 (=Working Papers. Center for International Development at Harvard University).
- Nanda, Meera (2011): The God Market. How Globalization is making India more Hindu. New York: Monthly Review Press.

- Narasimhan, Vagheesh M. et al. (2019): „The Formation of Human Populations in South and Central Asia”, in: *Science* Vol 365, Issue 6457, pp. 1-15.
- Nehring, Andreas (2002): „Nur ein Halbbruder des griechischen Genius’. Die Entdeckung des Dravidischen durch deutsche Missionare im 19. Jahrhundert“ in: Bergunder, Michael; Das, Rahul Peter (Hg.): *„Arier“ und „Draviden“ Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung (=Neue Hallesche Berichte. Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens).
- Osterhammel, J.; Petersson, N. P.; Geyer, D. (2005): *Globalization: A Short History*. Princeton University Press.
- Palshikar et al. (2017): *Electoral Politics in India. The Resurgence of the Bharatiya Janata Party*. Oxon/New York: Routledge.
- Pandey, Preeti (2021): „*Nationalism and Rashtriya Swayamsevak Sangh in the Post-Independence Period*”, in: *International Journal of Research -GRANTHAALAYAH* Vol 9(6), pp. 401–404.
- Prakash, Aseem (2015): *Dalit Capital. State, Market and Civil Society in Urban India*. New Delhi: Routledge.
- Prell, Christina (2010): „Competing Structure, Competing Views: The Role of Formal and Informal Social Structures in Shaping Stakeholder Perception”, in: *Ecology and society*, 2010, Vol.15, No. 4, p.34.
- Quijano, Anibal (2008): „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, in: Morana, Mabel et al. (Hg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham/ London: Duke University Press (=Latin America otherwise. languages, empires, nations).
- Robertson, Roland; Buhari-Gulmez, Didem (Hg.) (2016): *Global Culture: Consciousness and Connectivity*. London; New York: Routledge.
- Rottensteiner, Cilla (2022): *Discourse, Power and Hegemony – A post-development critique of the dominant EU development discourse*. Univ. Wien: Masterarbeit 2022.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York, Toronto: Random House.
- Schicho, Walter (2014): „Diskursanalyse“, in: Dannecker, Petra; Englert, Birgit (Hg.): *Qualitative Methoden der Entwicklungsforschung*. Wien: Mandelbaum, pp.127-152.
- Teltumbde, Anand (2017) *Dalits. Past, present and future*. Oxon/ New York: Routledge.
- The Centre for Economics and Business Research (2023): „Bloomberg – The Global Economy Needs a New Powerhouse. India Is Stepping Up”, unter: <https://cebr.com/reports/bloomberg-the-global-economy-needs-a-new-powerhouse-india-is-stepping-up/> [abgerufen am: 5.4.2023].
- Truman, Harry S. (1949): „Inaugural Adress“, unter: <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address> [abgerufen am 15.5.2023].
- Truschke, Audrey (2022): „The Hindu Right in the United States”, in: *Oxford Research Encyclopedia of American History*.

- Veltmeyer, Henrey (2020): „Capitalism, development, imperialism, globalization: a tale of four concepts”, in: *Globalizations* Volume 17, Issue 8, pp. 1335-1349.
- Wiebe, Donald (2012): „Rezension zu *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism*. Noida: Harper Collins 2011”, in: *Toronto Journal of Theology*, Volume 28, Number 1, Spring 2012, pp. 182-182.
- World Economic Forum (2023): „India at Davos 2023: From energy transition to gender parity, here are 5 highlights”, unter: <https://www.weforum.org/agenda/2023/01/india-davos-2023-energy-transition-gender-parity-highlights/> [abgerufen am: 5.4.2023].

8 Abstract

Abstract (Deutsch)

Diese Masterarbeit untersucht Korrelationen in den Diskursen Modernismus, Traditionalismus und Othering zwischen der Hindūtva Ideologie und ausgewählten Publikationen von Rajiv Malhotra der Infinity Foundation. Mit dem Fokus auf der Infinity Foundation will die Arbeit zusätzlich herausfinden, ob diese als transnationale Realisierung der Hindūtva Ideologie und als weitere Organisation des Global Saṅgh Parīvār gesehen werden kann. Die Untersuchungsmethode dieser Arbeit ist die kritische Diskursanalyse (KDA).

Abstract (English)

This master thesis investigates correlations in the discourses modernism, traditionalism and othering between the Hindūtva ideology and selected publications by Rajiv Malhotra of the Infinity Foundation. With the focus on the Infinity Foundation the master thesis further elaborates on the question if the Infinity Foundation can be seen as a transnational realization of the Hindūtva ideology and can be added to the list of organizations of the Global Saṅgh Parīvār. The research method is the Critical Discourse Analysis (CDA).

Key words: transnational Hindutva, modernism, traditionalism, othering, Global Sangh Parivar, Infinity Foundation, Rajiv Malhotra, critical Hindutva research

