

REZENSIONEN

Kontinuität und Wandel von Religion, Recht und Staat in Indien

Bemerkungen zu einigen Untersuchungen über die Probleme des „säkularen“
indischen Staates

GÜNTHER D. SONTHEIMER

Ist Indien ein säkularer Staat?

Seit der Erlangung der Unabhängigkeit und dem Inkrafttreten der indischen Verfassung am 26. Januar 1950 wurden die Vertreter der westlich orientierten indischen Oberschicht nicht müde, Charakter und Funktion des indischen Staates und seine Beziehungen zur Religion als „säkular“ zu bezeichnen. Die Präambel der Verfassung sicherte u. a. den Bürgern soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit, Gedankenfreiheit und Meinungsfreiheit, Freiheit des religiösen Glaubens, des Glaubensbekenntnisses, und der Religionsausübung, Gleichheit vor dem Gesetz und Chancengleichheit zu. Grundrechte garantierten unter Berücksichtigung von öffentlicher Ordnung, Moral und Gesundheit allen Bürgern Gewissensfreiheit und das Recht, ihre Religion frei zu bekennen, auszuüben und zu propagieren. Unberührbarkeit wurde abgeschafft und ihre Ausübung in irgendeiner Form verboten. Durch diese und andere Artikel wurde die Auffassung geprägt, daß durch die Verfassung ein säkularer Staat geschaffen worden sei. Was genau der säkulare Staat im indischen Kontext bedeutete, blieb unklar. War es nur ein modernes Schlagwort, das eine ganze Skala von Wünschen nach Modernisierung und Reform in sich schloß? Schon im Jahre 1954 sagte Nehru, daß der Gebrauch des Wortes „säkular“ als Beschreibung des Wesens des Staates in Indien „perhaps not a very happy one“ sei, aber daß es benützt würde „for want of a better word“¹.

Ein Versuch, den Begriff des säkularen Staates im indischen Kontext zu analysieren, wurde von

Ved Prakash Luthera
The Concept of the Secular State and India
Oxford University Press, 1964, IX, 187.

gemacht. Als Modellfall eines säkularen Staates betrachtet der Verfasser die USA, wo das Ideal am ehesten verwirklicht sei. Den Vergleich begründet er auch damit, daß die Verfassung der USA in Fragen der Beziehung zwischen Kirche und Staat im Prinzip der indischen Verfassung als Vorbild diene (S. 11 ff.). Nach Luthera ist ein Staat säkular, wenn er von der Religion getrennt ist, keine Beziehung zur Religion hat und sich dieser nicht widmet (S. 15). Mit dieser Definition der Trennung von Religion und Staat fällt es nun nicht schwer, anhand zahlreicher Gerichtsentscheidungen nachzuweisen, daß die indische Verfassung, die nicht einmal das Wort „säkular“ enthält (S. 61-63), **keine** Wand zwischen Religion und Staat errichtet.

¹ Hindustan Times, New Delhi, 10. 8. 1954, S. 4.

Luthera kommt zu dem Schluß (S. 147), daß unter den **derzeitigen** sozialen Verhältnissen der säkulare Staat in Indien weder möglich noch wünschenswert ist, nicht zuletzt, weil die Religion des überwiegenden Teils der Bevölkerung nicht **organisiert** ist. Während so Luthera nicht einmal die Abschaffung der Unberührbarkeit als Aufgabe des säkularen Staates gelten lassen will, um den Gegensatz von konfusen Vorstellungen und Verfassungswirklichkeit klar herauszustellen, läßt er immerhin die Bezeichnung Indiens als eines „religiös unparteilichen“ oder „non-communal“ Staates zu (S. 155).

Eine umfassende, äußerst interessante und berühmt gewordene Betrachtung der Beziehungen zwischen Staat und Religion in Indien stammt von

D. E. Smith

India as a Secular State

Princeton, Princeton University Press, 1963, XIX, 518.

D. E. Smith mißt ebenfalls indische Wünsche und indische Wirklichkeit an der Theorie des säkularen Staates, dessen Definition nach Smith sich auf die drei Begriffe Staat, Religion und Individuum stützt, die zueinander in folgende paarweise Beziehungen treten:

1. Beziehung zwischen **Religion** und **Individuum**: der Staat garantiert individuelle und gemeinschaftliche Freiheit der Religion.
2. Beziehung zwischen **Staat** und **Individuum**: der Staat behandelt das Individuum als einen Bürger, ohne Rücksicht auf seine Religion.
3. Beziehung zwischen **Staat** und **Religionen**: der Staat ist weder durch die Verfassung an eine bestimmte Religion gebunden noch versucht er, Religion zu fördern oder sich einzumischen (S. 4).

Im Gegensatz zu Luthera gesteht Smith mit Einschränkungen dem indischen Staat den Charakter eines säkularen Staates zu, wobei ihm freilich die gegenüber Luthera flexiblere Definition hilft. Smith argumentiert auch, daß die hinduistische Religion die Fähigkeit hat, sich organisatorisch zu formieren, und somit der Staat nicht durch Reformen eingreifen sollte. Er verweist auf die Sarvodaya (wörtlich „Wohlfahrt aller“)-Bewegung Gandhis und Vinoba Bhaves und die Gründung der Bharat Sadhu Samaj („Vereinigung der Asketen Indiens“), um zu zeigen, daß Reformen von religiösen Gruppen ausgehen können, die die Freiheit des Handelns und Experimentierens haben (S. 262). Was zur Ablehnung des Hinduismus als Staatsreligion geführt hatte, war eine Verbindung günstiger Faktoren: das Wesen des Hinduismus mit seiner Toleranz gegenüber Doktrinen, die mangelnde Organisation, das britische Erbe einer Politik der Neutralität gegenüber der Religion, die Existenz wichtiger Minderheiten und die konsequente Befolgung eines nicht auf Gruppen beruhenden Nationalismus durch die Kongreßpartei. Smith vergleicht nicht nur den verfassungsmäßigen Rahmen und seine Anwendung durch die Gerichte, sondern untersucht auch die Maßnahmen der Regierung auf dem Gebiet der Kultur und Erziehung gegenüber Gruppen und gegen religiös und sozial bedingte Gruppenkonflikte („communal riots“) sowie die Überzeugung und die Aktivität politischer und religiöser Gruppen. Wie schwierig z. B. oft die Religion und die Kulturpolitik des Staates abzugrenzen sind, angesichts dessen, daß die indische Kultur in vielen Punkten mit Hinduismus gleichzusetzen ist, zeigt die Frage, ob der Staat die Veröffentlichung von Sanskrit-Schriften fördern soll, ob Bharata Natyam ein klassischer religiöser Tanz oder nur Kunst ist, ob der staatliche Rundfunk den Morgen mit der Sendung von vedischen

Hymnen beginnen darf usf. Hier kommt es auf das sich ändernde religiöse Erlebnis der Zuschauer oder Zuhörer an und auf die Frage, ob sich z. B. Muslims und Christen die Darbietungen als kulturelles Erbe Indiens oder als ein Bestandteil der Religion der Mehrheit empfinden! In diesen Bereichen sichere Unterscheidungsmerkmale festzustellen, erscheint schwierig, und der Verfasser will wohl auch nicht mehr als auf die Gefahren einer zu leichtfertigen Gleichsetzung von Hinduismus mit der Kultur Indiens aufmerksam machen.

Auch sonst zeigt das Buch die vielen Widersprüche und Anomalien auf, die der Definition des säkularen Staates entgegenstehen; aber der Verfasser, der sich tief dem Prinzip des säkularen Staates als lebenswichtigem Bestandteil einer modernen liberalen Demokratie verpflichtet fühlt, zieht es bei weitem vor, zugunsten einer strikten Interpretation zu irren, als sich dem üblichen vagen Gebrauch des Begriffs „säkular“ anzuschließen (S. xi).

Darin liegt der Wert der Werke von Luthera und D. E. Smith: der säkulare Staat ist auch im Westen eine relativ neue, noch nicht festliegende Konzeption, und das importierte Ideal deckt sich in Indien oft nicht mit der Wirklichkeit, obwohl es in Schrift und Wort üblich ist, sich darüber Wunschträumen hinzugeben oder selbstbewußt oder apologetisch die Existenz aller oder zumindest einiger Komponenten des modernen säkularen Staates in Indien aus der Zeit vor 2000 Jahren zu demonstrieren. Andererseits impliziert gerade die Übertragung einer zumal noch unausgegorenen westlichen Konzeption auf indische Verhältnisse die Erwartung, Indien müsse erst einmal lernen, was „säkularer Staat“ heißt, und sich dann dementsprechend verhalten, womöglich unter Mißachtung eigener Traditionen und Werte. Mit dieser Erwartung ist es nicht weit zu einer Haltung, die man mit einem Wort von Louis Dumont als „mental imperialism“² bezeichnen könnte. Dies wollen wir dem Werk von Smith nicht anlasten. Es ist ein wichtiger Beitrag zum Suchprozeß des modernen im öffentlichen Leben stehenden Inders, der an das Neue Indien der kastenlosen und klassenlosen Gesellschaft glaubt, was nicht ausschließt, daß er Säkularismus und Religion zugleich propagiert. Daß dieser Suchprozeß im Gang ist und wie kompliziert er sich gestaltet, zeigt ein Band, der aus einem vom **Indian Law Institute** organisierten Symposium hervorging, das von Pädagogen, Richtern, Rechtsanwälten, Rechtslehrern, Indologen, Historikern, Priestern und Soziologen besucht wurde:

G. S. Sharma (Herausgeber)
 Secularism: its implication for Law and Life in India
 Bombay, N. M. Tripathi, 1966, IV, 257.

Es würde zu weit führen, die zum Teil ausgezeichneten Beiträge und die aus den sich daran anschließenden „sessions“ (mit den Themen „Secularism and Sociology“, „S. and Law“, „S. and Legal Theory“, „S. and Educational Policy“, „S. and Social Morals“) entstandenen Diskussionen wiederzugeben, und es möge genügen, fest-

² Dumont sagt dies von dem jungen indischen Intellektuellen, der beim Versuch die tradi-tionelle Weltanschauung und die Folgen der Fremdherrschaft zu überwinden, sich fest an eine oberflächliche Soziologie vom Individuum bindet und so einem westlichen Soziozentrismus verfällt. Louis Dumont, „The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian History“, in Baljit Singh and V. B. Singh (Herausgeber), *Social and Economic Change, Essays in Honour of Prof. D. P. Mukerji*, Bombay etc. 1967, S. 226–248, hier S. 248.

zustellen, daß man sich über die fundamentalen Ziele des indischen Staates in bezug auf die Stellung des Rechts gegenüber der Religion **nicht** einigen konnte.

Religion und die Funktion des Staates in Indien

Einen wesentlichen anderen Weg nimmt das Werk von

J. Duncan M. Derrett
 Religion, Law and the State in India
 Faber and Faber, London, 1968, 615 S.

Der Verfasser orientiert sich an den Wurzeln der indischen Zivilisation, zu denen man Zugang haben müsse, um nicht den Hoffnungen, Befürchtungen und manchmal Selbsttäuschungen der gebildeten Inder ausgeliefert zu sein (S. 20). Intensives Quellenstudium, Einbeziehung der Psychologie der Inder, der sozialen Hintergründe und eine enge Vertrautheit mit dem klassischen und modernen Rechtssystem verbinden sich zu einer Darstellung, die Kontinuität und Wandel von Religion, Recht und Staat trotz der Fülle von Einzelheiten transparent werden läßt. Die Frage des säkularen Staates bleibt hier zweitrangig. Als besonders wichtig für die Beurteilung der indischen Wirklichkeit betrachtet der Verfasser das Recht und die Rechtsgeschichte sowie deren Bewertung im sozialen Zusammenhang. Die Gerichtsentscheidung, weniger die Begründung, die zu ihr führt, zeigt, was die Menschen wirklich tun oder erdulden, ob sie es wollen oder nicht wollen, unabhängig von Präentionen. Typisch für die schwierige Aufgabe, der sich jeder, der indische Phänomene untersuchen will, gegenübergestellt sieht, ist die Bemerkung des Verfassers, daß die Kontinuität des Hinduismus bis in die heutige Zeit und die Bedeutung historischer Hindu-Methoden und Voraussetzungen zu einer Zeit, in der die führende und maßgebende Schicht als „verwestlicht“ angesehen wird, ihm erst klar wurden, als er das in Artikeln schon einmal veröffentlichte Material für diesen Band zusammenstellte. Derrett erinnert uns an die „agglutinative“ oder „adhaesive“ Tendenz des indischen Menschen wie überhaupt der indischen Kultur, die darin besteht, sich einer neuen Umgebung oder neuen Idee anzupassen, ohne den ursprünglichen Standpunkt aufzugeben (S. 25). So lehrt auch die einflußreichste der heiligen Schriften der Hindus, die Bhagavadgita, daß verschiedene Wege zu verschiedenen Zeiten nacheinander oder alternativ von der gleichen Person eingeschlagen werden können. Indien verwirft die Vorstellung, daß **mein** Glaube dem **deinigen** überlegen ist. Denn mein Glaube ist nicht mehr als mein erwählter Weg, der zunächst zu meiner eigenen persönlichen Vollendung führt. Doch wenden wir uns zunächst Derretts sehr weitgefaßter und wertfreier Definition der Religion zu:

Recognition (conscious or unconscious) of a force or power outside man or men, not subject to the control of a man or men, which is nevertheless in a constant relation to a man or men, which recognition, as a fact, manifests itself in thought, action or abstention from action in order that (a) a benefit may accrue, whether seen, unseen or both, whether in this life openly or secretly or in some other life or state of being, by reason of the thought, action, etc., or (b) evil may be averted, whether seen, unseen or both, whether in this life, etc., or (c) both benefit may accrue and evil may be averted (S. 36 f.).

Kein System, keine Philosophie, keine Priester, kein Ritual, keine Schriften sind erforderlich, aber die „recognition“ kann viele Formen annehmen (S. 37). Religion ist in Indien nicht auf den persönlichen Glauben beschränkt, sie besteht ungeachtet des persönlichen Glaubens. Religion ist ein soziales Phänomen, und der Charakter der religiösen Observanz oder das Recht, eine religiöse Observanz auszuüben, beruht auf der tatsächlichen Mitgliedschaft bei einer sozialen Gruppe (S. 57). Religion ist so auch grundsätzlich ein nationales oder subnationales Mittel der Identifikation. Religiöse Zugehörigkeit ist nicht Frage des persönlichen Glaubens des Einzelnen, der persönlich glauben kann, was er will, sondern eine Frage der sozialen Zugehörigkeit (S. 58). Weil Religion eine persönliche, mehr noch eine soziale Frage ist, zeichnet sich eine entgegengesetzte Tendenz ab: der Inder ist ein von der Familie geprägter Mensch. Die Familie legt ihm eine Vielzahl von stereotypen Rollen auf, die er spielen muß, ob er will oder nicht. Der Druck auf das Individuum ist stark, und obwohl Religion soziale Identifikation bedeutet und der Verlust der sozialen Identifikation für den Betroffenen eine furchtbare Aussicht darstellt, tendiert persönlicher Glaube dahin, die durch Kaste und Gruppe gesetzten Grenzen zu überwinden. Religiöse Toleranz ist so eine Erscheinung auf zwei Ebenen, innerhalb der gesellschaftlichen Gruppen und quer durch sie hindurchgehend (S. 60 f.).

Nach Derrett ist Indien ein multireligiöser Staat, in dem verschiedene Glaubensrichtungen, die in einigen Punkten unvereinbar sind, mit Einschränkungen das Anrecht auf den Schutz ihrer religiösen Gesetze haben. Die Grenzen ergeben sich aus der unvermeidlichen Tatsache, daß jede Glaubensrichtung mit der anderen leben und nicht nur koexistieren muß. Eine multireligiöse Anhäufung von Gruppen kann Religionsfreiheit zulassen, da gerade die Tatsache der Multireligiösität die Aufrichtigkeit beweist, mit der die Majorität stellvertretend für die Ganzheit die Gültigkeit der aufrichtigen Glaubensbekenntnisse der Minderheiten akzeptiert. Die Toleranz leitet sich nicht aus der Gleichgültigkeit her, sondern aus der hinduistischen Haltung gegenüber dem Glauben. In ihrer Gesamtheit kann jedoch die Gesellschaft nicht Handlungen dulden, wie religiös sie auch sein mögen, die dem Konzept dieser Gesellschaft zuwiderlaufen (S. 31 f.). Hier muß sie die Bedingungen festlegen und deren Einhaltung wahren. Im Grunde aber führt die Herrschaft der Majorität in Bezug auf die Religion nur das weiter, was früher die Funktion der hinduistischen Könige war: heute wie damals wird akzeptiert, daß es das Recht und die Pflicht der Regierung ist, die widerstreitenden Interessen auszugleichen. Die Äußerung der Religion in der Öffentlichkeit war schon immer weniger mit Glaube und Glaubensbekenntnis verbunden als mit sozialer Zusammengehörigkeit, Prestige, „pressure-groupings“ und Angelegenheiten, die in ihren zutage tretenden Manifestationen von Rechts wegen der Regulierung und Kontrolle durch den Staat unterworfen sind (S. 512). Die Hindu-Auffassung vom Staat besagt, daß der Staat, wenn er den Ausgleich aufrechterhält, eine religiöse und keine „säkulare“ Funktion ausübt: die Religion wird durch eine Maßnahme, durch die das Gleichgewicht zwischen den Gruppen wiederhergestellt wird, nicht gefährdet (S. 555).

Religion im modernen indischen Recht

Art. 25 der indischen Verfassung lautet:

- (1) Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion.
- (2) Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the State from making any law —
 - (a) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice;
 - (b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus.

...

Art. 26 der indischen Verfassung lautet:

Subject to public order, morality and health, every religious denomination or any section thereof shall have the right —

- (a) to establish and maintain institutions for religious and charitable purposes;
- (b) to manage its own affairs in matters of religion;
- (c) to own and acquire moveable and immoveable property;
- (d) to administer such property in accordance with law.

Der persönliche Glaube des Einzelnen sowie die Religion einer Gruppe oder Sekte ist demnach durch die Verfassung geschützt, obwohl unter weitgehenden Einschränkungen. „Religion“ in Art. 25 (1) wurde von den Gerichten als „essentials of religion“ interpretiert³. Zwei Auffassungen standen sich im öffentlichen Leben gegenüber, einmal die kosmopolitische, die besagt, daß Religion eine Sache des persönlichen Glaubens und vom öffentlichen Leben getrennt sein müsse. In dieser Auffassung sieht D. E. Smith die Zukunft des Säkularismus in Indien. Demgegenüber steht die Auffassung, daß der Hinduismus zwei Wege der Vollendung kennt: der eine ist an die Gesellschaft gebunden, der andere ist streng persönlich, wobei alle Religionen gleichermaßen wahr und letztlich identische Manifestationen einer Wahrheit sind. Smith weist auf die Gefahr hin, die daran besteht, daß dieser tolerante Hinduismus von denen als dogmatisch angesehen werden muß, die ihrerseits dogmatisch davon überzeugt sind, daß ihr Glaube allein wahr ist (S. 150).

Derrett erläutert die Situation mit der Feststellung, daß der Staat der Religion nicht gleichgültig gegenüberstehen kann und daß das Gleichgewicht zwischen den Religionen untereinander, zwischen Religion und Staat und zwischen dem Individuum und seiner Sekte als Staatsfunktion aufrecht erhalten werden muß. Diese Funktion wird durch die Gerichtshöfe ausgeübt. Anhand einer sorgfältigen Analyse zahlreicher Gerichtsentscheidungen der High Courts und des Supreme Court entwickelt Derrett ein ausgewogenes Bild der tatsächlichen Rechtssituation. Das Gericht muß zwischen dem, was religiös, und dem, was nicht religiös ist, unterscheiden können. Wenn eine Handlung oder Sitte als religiös festgestellt ist, muß entschieden werden, ob sie unter die in der Verfassung eingeschränkte Religionsfreiheit fällt. Dabei kann die Prozeßpartei, die den Schutz einer Handlung oder Sitte in Anspruch nimmt, deren Art und Inhalt aufgrund von heiligen Schriften oder anderer zwingender Be-

³ Siehe z. B. All India Reporter 1961 Supreme Court, S. 1402 ff., hier S. 1415.

weise belegen. Daraufhin kann festgestellt werden, ob die Handlung oder Sitte für die Religion „essentiell oder ein integraler Bestandteil“ ist. Ist sie ein Auswuchs oder ein irrationales oder abergläubisches Element, folgt nicht, daß sie nicht essentiell ist; dabei ist zu bedenken, daß die Unterscheidung von Religion und Aberglaube importiert ist und dem Hinduismus ursprünglich fremd war. Das Gericht kann aufgrund der Beweise entscheiden, ob eine Handlung oder Sitte essentiell ist, selbst wenn sie ein Auswuchs oder abergläubisch ist. Wenn sie nicht essentiell ist, kann sie nicht den Schutz des Staates gegen dessen Gesetze oder Verordnungen beanspruchen: z. B. ist der Anspruch, eine zweite Frau zu Lebzeiten der ersten ungeschiedenen Frau heiraten zu wollen, um dadurch den von der Religion unbedingt vorgeschriebenen Sohn zu erhalten, zwar weder irrational noch abergläubisch, aber nicht essentiell für die Religion, da das vorgeschriebene Ziel auch durch Adoption erreicht werden kann. Nur die totale Verweigerung aller Alternativen durch den Staat wäre ein Verstoß gegen die Freiheit der Religion (S. 480 f.).

Derrett sieht darin nicht einen Konflikt zwischen einer kosmopolitischen und einer traditionellen indischen Auffassung der Religion, sondern die Bemühung um ein Gleichgewicht, bei der der Staat eine Handlung oder Sitte daraufhin prüft, ob sie „religiös“ ist, wenn für sie der Schutz des Staates beansprucht wird. Die Freiheit des Glaubens wird dadurch nicht berührt. Die Freiheit des Handelns wird garantiert mit Einschränkungen, die die Fortführung des sozialen Lebens ermöglichen sollen (S. 481, vgl. S. 509 ff.).

Kontrolle religiöser Schenkungen an Tempel und an Mutts: Eingriff in die religiöse Freiheit und Förderung der Religion durch den Staat?

Macht der fromme, in der Tradition verhaftete Hindu eine Schenkung an eine Gottheit (oder an den Mahant [„Vorsteher“] eines Mutts [„Klosters“]), dann ist der Dharma oder die spirituelle Konsequenz seines Geschenks in dem Augenblick erlangt, in dem er das Eigentum zugunsten der Gottheit des Tempels aufgegeben hat. Was danach mit dem Geschenk geschieht, berührt den einzelnen Schenker nicht, obwohl in der Vergangenheit die Abkömmlinge des Gründers eines Tempels, der Schutzherr des Tempels oder an ihrer Stelle der König zugunsten der Gottheit eingreifen konnte. Immerhin kam die Nutznießung der der Gottheit gehörenden Schenkung den Verwaltern und den von dem Tempel lebenden berufsmäßigen Schmarotzern zugute. Mißwirtschaft und Vergeudung von Tempelvermögen waren die Folge. Der neue indische Staat konnte und wollte nicht Quellen von Einkünften schützen, die sich hinter Schenkungen an Gottheiten verbargen. Der oben zitierte Artikel 26 (a)–(d) der Verfassung war ein Kompromiß zwischen Erhaltung spiritueller, religiöser Freiheit und der Notwendigkeit der Kontrolle der Finanzen und Beseitigung von Mißwirtschaft. Die Folge dieses Artikels war die Einführung von Gesetzen in den meisten Staaten Indiens, aufgrund derer öffentliche Tempel registriert, einer Inventur unerworfen, die Ausgaben überwacht, die Buchhaltung überprüft und Überschüsse Wohlfahrtszwecken zugeführt werden sollen.

Der Bericht der von der Zentralregierung eingesetzten Hindu Religious Endowment Commission, 1960–62, deren Mitglieder, hauptsächlich Juristen, ganz Indien bereisten, empfiehlt weitere Reformen. Die Kommission prüfte die religiösen

Institutionen aus einem modernen und gesamtindischen Blickwinkel und nicht nur unter dem Aspekt einer Kaste, eines Teils der Öffentlichkeit, einer Region oder als Prestigestück einer königlichen Familie. Die Kommission empfiehlt z. B. die Ausbildung geeigneter Kandidaten für das Priesteramt, obwohl sie die Nützlichkeit der traditionellen erblichen Rechte der Priester zugibt. Statt eines Eigentumsrechts an den Gaben der Gläubigen empfiehlt sie ein Gehalt für den qualifizierten Priester. Die Überschüsse aus den Einkünften soll reparaturbedürftigen Tempeln, religiöser Erziehung und Unterrichtung in Sanskrit, aber auch einer großen Reihe von weltlichen Wohlfahrtszwecken zugute kommen. Alles überschattend steht dahinter die Forderung, daß in einer modernen Demokratie keine finanziellen Reserven und unberechenbare Machtkonzentrationen existieren dürfen, die jederzeit sich mit Kräften verbinden können, die mit der Institution des gleichen Stimmrechts für alle Erwachsenen im neuen Indien unvereinbar sind. Derrett vertritt die Ansicht, daß zwar die verbesserte, moderne Art der Staatskontrolle das Image des in der Öffentlichkeit zum Ausdruck kommenden religiösen Verhaltens „reinigt“, wobei man sich an westliche Vorbilder anlehnt, daß aber die religiösen, traditionellen Vorstellungen der Masse der Gläubigen dadurch nicht beeinträchtigt werden: der Hindu kann nach wie vor sein Geschenk durch Aufgabe des Eigentums der Gottheit oder dem Mahant zukommen lassen. Wie dann das Geld verwendet wird, ist unmittelbar und mittelbar der Kontrolle des Staates unterstellt, und die in der Verfassung verbürgte Freiheit der Religion stand diesem Schritt nicht im Wege. Auch hier sieht Derrett keinen absoluten Bruch mit der Tradition, denn staatliche Aufseher über Tempelschätze gab es schon immer zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Herrschern, unter ihnen sogar Muslims.

Die Reform und Kodifizierung der „personal laws“

Als eine der größten Errungenschaften bezeichnete Nehru die Durchsetzung der Reform des Familienrechts und Erbrechts der Hindus durch den sogenannten Hindu Code⁴. Im Grunde war die Gesetzgebung das Werk der westlich orientierten Oberschicht, einer neuen „Kaste“. Die wichtigsten Faktoren einer Kaste sind, daß sie endogam in bezug auf eine größere Einheit und exogam in bezug auf eine Untereinheit sein soll und daß sie sich selbst trägt bezüglich der Aussicht auf sozialen Aufstieg, gegenseitige Hilfe sowie Gewinnung und Bewahrung der Macht. Heiraten zwischen Hindus und Muslims sowie Hindus oberer Kasten und solchen unterer Kasten, aber mit gleichem Einfluß waren jetzt erwünscht. Das alte Heiratsrecht und die Sitte der „Mitgift“ (dowry) standen diesen Bestrebungen einer herrschenden Kaste, einer Verwaltungselite im Weg, denn sie hinderten diese wirtschaftlich und gesellschaftlich aufgestiegene Klasse, ihre gemeinsamen Interessen auf traditionelle Weise durch Heirat miteinander zu verknüpfen. Heirat war in Indien schon

⁴ 1. Hindu Marriage Act, 25 of 1955.

2. Hindu Succession Act, 30 of 1956.

3. Hindu Adoption and Maintenance Act, 78 of 1956.

4. Hindu Minority and Guardianship Act, 32 of 1956.

Zuvor hatte der Special Marriage Act, 43 of 1954, der auf alle indischen Staatsangehörigen Anwendung findet, die Bereitschaft des Parlaments zur Reform unter Beweis gestellt.

immer eine dynastische Frage. Das neue System setzte kleine Familien voraus, in denen die Familien der Ehepartner, die „joint families“, keine so große Rolle spielten wie im traditionellen System.

Obwohl die wahren Gründe der Reform nach Derrett (S. 348 ff.) weder religiös noch antireligiös waren, sondern mit den Bestrebungen einer neuen aufsteigenden Klasse in Verbindung zu bringen sind, wehrten sich die orthodoxen Hindus heftig gegen die Kodifikation. Die Religion schien in Gefahr, denn, wie Smith es ausdrückt,

„If for a thousand years Hindus have regarded a particular social practice as part of their religion, it **is** a part of their religion“ (Smith, S. 30).

Derrett stellt dieses Problem wiederum in das Licht einer zusammenhängenden historischen Betrachtung, und es zeigt sich, daß das klassische indische Rechtssystem (Dharmashastra) wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen Rechnung getragen hatte. Die Regeln über den „Rechtsstreit“ oder das „Geschäft“ (vyavahara) wurzelten nicht im religiösen Bereich, sondern hatten ihre Eigenberechtigung, obwohl sie ihre Rechtfertigung aus einer religiösen Quelle herleiteten. Diese Regeln waren niedergelegt in den Smritis, in denen die heilige Autorität des Vedas zitiert oder vorausgesetzt werden konnte. Eine Untersuchung der Hauptbeispiele aus dem Ehe-, Adoptions-, Schuld-⁵ und Erbrecht, von denen behauptet wird, daß sie von der hinduistischen Religion nicht zu trennen seien und eine religiöse Rechtsquelle hätten, zeigt, daß die Religion eine wichtige Rolle in der Bildung und Entwicklung des Dharmashastras spielte. Das eigentliche Verhältnis zwischen religiösen Doktrinen und den Regeln des materiellen Rechts aber war nicht ein Verhältnis zwischen **Ursache** und **Wirkung**, sondern eher zwischen **Form** und **Substanz**. So erklärt sich auch, daß Regeln, die tatsächlich auf der Religion beruhen, ohne öffentliches Aufbegehren oft vernachlässigt werden, während dagegen Regeln, die keine solche Begründung haben, mit der formalen Begründung aufrechterhalten werden, daß sie durch die Religion sanktioniert seien (S. 117).

Wird die Religion durch die Kodifikation des „Hindu Code“ beeinträchtigt? Das Parlament kann nicht das Gewissen binden, wo die religiösen Elemente des Rechts in Frage gestellt werden, und der einzelne Hindu kann nach wie vor z. B. Ehescheidung als Sakrileg betrachten oder Heirat zwischen den Kasten ablehnen. Das traditionelle Recht hat sich im Grunde nicht gegen seine Verweisung in den Hintergrund gewendet, ohne freilich den Anspruch aufzugeben, den privaten und persönlichen Bereich des Individuums zu binden (Derrett, S. 169).

Auf dem Weg eines einheitlichen **Indian Civil Code** des Familienrechts für alle Gruppen in Indien, der nach der Verfassung vorgeschrieben ist (Art. 44), stellt noch immer die Reform des mohammedanischen Rechts ein Hindernis dar. Was Smith von der zu einem Teil der hinduistischen Religion gewordenen sozialen Sitte sagt, gilt, wenn nicht unbedingt im traditionellen Hindurecht, heute uneingeschränkt für die indischen Muslims und ihr Recht:

⁵ Die ‚pious obligation‘ des Sohns, Enkels oder Urenkels nach dem Anglo-Hindurecht und dem modernen Hindurecht die privaten, moralisch unanfechtbaren („untainted“) Schulden, die vor der Teilung entstanden sind, aus ihrem Anteil am Familienvermögen zu zahlen. Diese ursprünglich nur religiös bindende Verpflichtung wurde von den Gerichten zu einer positiven Rechtspflicht umgewandelt. Siehe z. B. Luhar v. Doshi, All India Reporter 1960 Supr. Ct. 964.

„But the voices in favour of reform are automatically thought to be tinged with unorthodoxy, for it is an orthodox belief, in fact almost an article of faith, that the Muhammdan law is, or ought to be, part and parcel of the life of the Muslims and is therefore part of the Islamic religion. If Muslims do not follow the Shariat [die heilige Rechtswissenschaft des Islam] so much the worse for them; but pious Muslims cannot consent to the Laws being modified.“ (Derrett, S. 515).

Das heikle Problem des Ausgleichs zwischen den dominanten sozialen Interessen auf diesem Gebiet wurde bis jetzt nicht gelöst, und es fragt sich, ob die Untätigkeit des Parlaments den Zielen des säkularen Staates förderlich ist. Die Hindus fühlen sich z. B. durch das für die Muslims noch bestehende Recht auf Polygamie diskriminiert oder halten es für „rückständig“. Jede hinduistische Kritik am heiligen mohammedanischen Recht reizt nur um so stärker die Idiosynkrasien der Mohammedaner. Hier hilft es nicht, auf die Atmosphäre einer liberalen Demokratie zu warten, in der Religion ausschließlich eine Angelegenheit des persönlichen Bereichs geworden ist. Derrett bietet die Lösung vom Gesichtspunkt eines Juristen, einen Kompromiß zwischen denen, für die das „personal law“ heilig und unveränderlich ist, und denen, die der Ansicht sind, daß jedes Recht durch Gericht oder Gesetzgebung abgeändert werden kann und oft abgeändert werden muß. Seine Vorschläge können hier nur angedeutet werden: die Erfahrungen aller „personal laws,“ (der Hindus, Christen, Muslims usw.) können zu dem einheitlichen nach Art. 44 der Verfassung geforderten Kodex des Familienrechts (Civil Code) beitragen. Bestehende **religiöse** familienrechtliche Gesetze sollen daneben als Gewohnheitsrecht anerkannt werden **mit der Maßgabe**, daß bei **unrechtmäßigem** Gebrauch des Gewohnheitsrechts der Civil Code ein neues Recht auf Schadenersatz, Unterhaltskosten usw. vorsieht, z. B. für die Ehefrau bei unrechtmäßiger Ausübung des Rechts auf Ehescheidung (talak) im mohammedanischen Recht.

Die Abschaffung der Unberührbarkeit, Tempelzutritt für Harijans und diskriminierender Schutz der „Scheduled Castes“

Der Glaube an das alte Kastensystem als Kennzeichen der sozialen Hierarchie ist schnell im Schwinden begriffen, jedoch der Glaube an die Kaste oder analoge Gruppen zur sozialen Identifikation besteht fort und wirkt sich auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben aus⁶. Smith hält für das schwerwiegendste Problem des säkularen Staates den „communalism“, das hartnäckige Festhalten an Kaste und Gesellschaft, und betrachtet als die Voraussetzungen für den wahren säkularen Staat die emotionale Integration der Nation, bei der das Bewußtsein von Kaste und Gruppe dem der indischen Staatsbürgerschaft untergeordnet ist (S. 495 bis 496). Smith macht sich auch die weitverbreitete Auffassung zu eigen, nach der,

⁶ Vgl. z. B. M. Galanter, „Group membership and group preferences in India“, in: „Journal of Asian and African Studies“, 2, 1–2 (1967), S. 91–124. Als Zusammenfassung T. N. Madan, „The Changing Political Functions of Caste in India“, in Baljit Singh and V. B. Singh (Herausgeber), Social and Economic Change, Bombay, 1967, S. 208–223. Siehe auch M. Galanter, „Changing Legal Conceptions of Caste“, in: Milton Singer and Bernard Cohn (Herausgeber), Structure and Change in Indian Society, S. 229–336, Chicago, 1968. Siehe auch die einschlägigen Artikel in: D. E. Smith (Herausgeber), South Asian Politics and Religion, Princeton, Princeton University Press, 1966.

auf lange Sicht gesehen, Erziehung, wirtschaftliche Entwicklung und Nationalismus die Kaste in den Hintergrund verdrängen und schließlich ganz beseitigen werden (S. 239, 496). Natürlich kann es nicht ein säkularer Staat im Sinne der Definitionen von Smith und Luthera sein, der den „Untouchables“ Eintritt zu Tempeln verschafft und sie vor anderen Gruppen durch Vergünstigungen auf dem Gebiete der Erziehung und durch soziale Maßnahmen fördert, wenn dieses Programm des Staates den traditionell anerkannten religiösen Vorstellungen entschieden widerspricht. Das moderne Indien wehrt sich gegen Kastenexklusivität auf dem Gebiet der Religion, die die „Untouchables“ von Tempeln ausschließt und, wer an Kastenreinheit und rituelle Befleckung durch „Untouchables“ glaubt, kann sich diesem Glauben nur innerhalb seiner vier Wände hingeben.

Die Kaste oder die ihr entsprechende Gruppe ist von der Verfassung jedoch nicht ganz aus dem indischen Leben ausgeschlossen. Art. 15⁴ der Verfassung läßt die Förderung der sogenannten „backward classes“ und „scheduled castes“ im sozialen Bereich und auf dem Gebiet der Erziehung zu, obwohl Artikel 15¹ vorsieht:

- (1) The State shall not discriminate against any citizen on grounds of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.

Der Staat stützt sich dabei wiederum auf die **Gruppe** als den Empfänger dieser Hilfe, obwohl Kastenstatus des einzelnen und sein wirtschaftlicher Wohlstand nicht übereinzustimmen braucht. Die Abschaffung dieser Kriterien zugunsten solcher der Bedürftigkeit des Einzelnen bei der Vergabe wirtschaftlicher Hilfe und Unterstützung auf dem Gebiet der Erziehung wurde schon öfters gefordert; sie sind aber bis jetzt beibehalten worden (Smith, S. 496). Stellt man sich auf den Standpunkt, daß Indien eine Bevölkerung hat, deren Komponenten nicht aus Individuen bestehen, sondern aus Gruppen, wird der von der Verfassung eingeschlagene Weg verständlich und ist nicht nur ein „administrative shortcut“ (Smith). Ob freilich dieser Weg dazu führt, daß der Harijan seine Herkunft als „Unberührbarer“ vergißt, ist zweifelhaft. Außerdem kann er nicht konvertieren, z. B. Christ werden, ohne dabei wirtschaftliche und soziale Privilegien (freie Schulausbildung, Landerwerb usw.) zu verlieren. Keine Person, die einer anderen Religion als der hinduistischen oder sikhistischen angehört, wird gesetzlich als Mitglied einer „scheduled caste“ betrachtet⁷. Verbirgt sich dahinter eine religiöse Diskriminierung seitens des Staates zugunsten des Hinduismus, weil es nicht gern gesehen wird, daß Hindus zu einer anderen Religion konvertieren? So scheint es, aber auch hier ist es möglich, diese „Diskriminierung“ im Rahmen einer sozialen Identifikation aufgrund einer Gruppe zu sehen. Um die Förderung durch den Staat bei dem Erwerb von Prestige, Macht und Vermögen beanspruchen zu können, muß die einzelne Person zu einer erkennbaren Gruppe gehören. Individueller Wettbewerb ist unbekannt in Indien. Es ist schwer zu sagen, ob er nur unziemlich oder geradezu unmöglich ist. Individueller Fortschritt wird nicht in Betracht gezogen, obwohl aber Fortschritt als kollektive Erfahrung der Gruppe, gemessen an anderen Gruppen. Die Mitgliedschaft bei einer Gruppe ist der Rechtstitel

⁷ Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950, ergänzt durch: Scheduled Castes and Tribes Order (Amendment) Act, 1956 (Act 63 of 1956). Eine gute Übersicht über das Verhältnis zwischen Recht und „Unberührbarkeit“ in Britisch-Indien und im neuen Indien gibt M. Galanter, „Untouchability and the Law“, in: Economic Weekly, Annual Number, January 1969, S. 131–170.

auf Staatsprotektion. Daß sozialer Fortschritt und wirtschaftlicher Aufschwung sich hauptsächlich gruppenweise vollziehen, sollte keinem, der Indien kennengelernt hat, verschlossen geblieben sein. Konvertiert eine Person, z. B. zum Christentum, so kann sie damit andere Möglichkeiten der Förderung innerhalb der neuen Gruppe, aber nicht die Privilegien und Vorteile **beider** Gruppen beanspruchen⁸.

Schlußbemerkungen

Es ist hier nicht möglich, alle von Luthera, Smith und Derrett behandelten Probleme auch nur andeutungsweise zu referieren und zu erörtern. Es geht uns hier vor allem darum, zu betonen, daß das Verhältnis von Staat und Religion in Indien seine eigene, dem besonderen Wesen der indischen Gesellschaft und Kultur entsprechende Prägung erfahren kann, auch unter dem Einfluß westlicher Vorstellungen und Überzeugungen. D. E. Smith macht uns in dankenswerter Weise auf die Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und **seiner** Definition der Konzeption des säkularen Staates aufmerksam, die im Grunde mit dem indischen Slogan von der „casteless and classless society“ und dem Wunsch kosmopolitischer Indier nach Beschränkung der Religion auf den persönlichen, vom öffentlichen Leben getrennten Bereich entspricht. Verwestlichung, Urbanisierung, Industrialisierung, Verbreitung der Elementarbildung und der höheren Schulbildung usw. fördern nach seiner Ansicht die Säkularisierung des privaten und öffentlichen Lebens.

Was heute in Indien bezüglich Religion, Recht und Staat tatsächlich geschieht, geht eher aus dem Buch Derretts hervor. Derrett hält uns an, die traditionellen Vorstellungen von Recht und Staat, die sich oft unter einer modernen Form verbergen, nicht zu unterschätzen. Er hebt die Kontinuität der Religion, die in Indien selbst für Christen, Muslims usw. soziale Identifikation bedeutet, hervor.

Der Inhalt des neuen Hinduismus nimmt andere Formen an, aber die Komponenten des Hinduismus sind die gleichen geblieben. Heute liegt die Betonung auf der reinen Hingabe (Bhakti) an den Gott und auf der Überflüssigkeit des minutiösen, komplizierten Rituals vergangener Zeiten, der Überflüssigkeit von Götterbildern usw.

Indien strebt Verbindung und Gleichgewicht zwischen der Achtung der Religion und dem sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt an. Zwar wird das Individuum von der indischen Verfassung über der Religion eingestuft und die Freiheit der Religion nur als ein Teil seines Wohlergehens und seiner Freiheit allgemein anerkannt. Die Freiheit der Religionsausübung aber ist nicht den Gesetzen des Staates untergeordnet, beide Wege sind für den Gläubigen offen geblieben, der soziale und der persönliche. Die Ausübung des persönlichen Glaubens des einzelnen ist zugunsten sozialer Reformen und der Ermöglichung des sozialen Zusammenlebens Einschränkungen unterworfen, die den Gläubigen eine Alternative bei der Ausübung seines persönlichen Glaubens nicht berauben dürfen.

Das Gleichgewicht zwischen den Gruppen unter allen Umständen zu wahren, war eine der unabdingbaren Aufgaben des Königs, wie heute der Zentralregierung und der Staatenregierungen. Daran mahnen uns die periodisch wiederkehrenden Unruhen und offenen Gruppenkonflikte. „Abhaya“, „Freiheit von Furcht“ war schon

⁸ Siehe über diese Frage Derrett in: Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 70 (1968), hier S. 110–124.

die Forderung an den traditionellen Hindukönig. Wie Derrett bemerkt, bewegt die Minoritäten nicht so sehr die Furcht um den Bestand ihrer Religion, als vielmehr die Sorge um ihre zukünftige wirtschaftliche und soziale Stellung. Nur die Integrität und Unparteilichkeit der herrschenden Majorität bei der Bemühung um wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit gegenüber der Gruppe wie dem Einzelnen wird das Individuum bewegen, sich nicht nur als Mitglied einer Gruppe, sondern sich auch als Staatsbürger zu fühlen.