

Die Neuauflage der indischen Zivilrechtsdebatte 2003 und ihre Darstellung in der englischsprachigen Presse

Nadja-Christina Schneider

„Wie gefährlich ist der Islam?“, fragte die Wochenzeitung *Die Zeit* anlässlich der Terroranschläge vom 7. Juli 2005 in London und veröffentlichte hierzu unter anderem eine Polemik des britisch-indischen Schriftstellers Salman Rushdie gegen die Institutionen der islamischen Rechtsprechung in Indien und Pakistan.¹ Ohne ihren geschichtlichen Hintergrund näher zu erläutern, nimmt Rushdie darin auch auf den jüngsten Streit über das islamische Personenstandsrecht in Indien Bezug, der die indische Medienöffentlichkeit gegenwärtig beschäftigt. Über die Frage, ob das Fortbestehen religiöser Familienrechte ein Hindernis für die Demokratie und „nationale Einheit“ bzw. ganz allgemein für den „Fortschritt“ in Indien darstellt oder vielmehr als Garant für die Pluralität der indischen Gesellschaft zu sehen ist, kam es seit dem berühmten Fall Shah Bano Mitte der 1980er-Jahre immer wieder zu heftigen Kontroversen, die wesentlich zur Polarisierung der indischen Gesellschaft beigetragen haben.² Je stärker die Zivilrechtsdebatte von den Vertretern eines hegemonialen

¹ Salman Rushdie, „Doppelt gedemütigt. In Pakistan und Indien werden Vergewaltiger von der Justiz und vergewaltigte Frauen aus der Gesellschaft ausgestoßen“, in: *Die Zeit* (30/2005).

² Unter Anwendung von Art. 125 des indischen Strafverfahrensrechts wurde Muhammad Ahmed Khan 1978 zu einer monatlichen Unterhaltszahlung an seine geschiedene Frau Shah Bano verurteilt, die er 1975 nach langjähriger Ehe verstoßen hatte. Khan reichte daraufhin eine Berufungsklage beim Obersten Gericht in Delhi ein, die er erstens damit begründete, dass eine Muslimin nach islamischem Personenstandsrecht lediglich während des dreimonatigen Zeitraums des *iddat* Anspruch auf Unterhaltszahlungen habe und dass zweitens mit der von ihm bereits zurückgelegten Brautgabe (*mahr*) eine im Sinne von Art. 127(3)(b) des Strafverfahrensrechts ausreichend hohe Summe an seine geschiedene Frau entrichtet worden sei. Die Berufungsklage wurde vom Obersten Gericht abgewiesen,

Hindunationalismus auf der einen und den Repräsentanten eines islamischen Minderheitennationalismus auf der anderen Seite als politische Debatte vereinnahmt wurde, umso deutlicher verschärfte sich der Antagonismus zwischen der Hindu-mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Minderheit. Entscheidenden Einfluss auf den Verlauf und die Virulenz der Debatte hatte und hat dabei nach wie vor die Art und Weise, wie sie von den indischen Medien – und hier insbesondere der englischsprachigen Presse – aufgegriffen und dargestellt wird. Entsprechend legt dieser Beitrag zunächst die Kernproblematik der indischen Zivilrechtsdebatte dar und erörtert im Anschluss daran die Frage, ob und in welche Richtung die englischsprachige Presse die Diskussion gegenwärtig zu steuern versucht bzw. inwieweit sie einer erneuten Verhärtung der Fronten vorzubeugen versucht.

1 Zum geschichtlichen Hintergrund der indischen Zivilrechtsdebatte, insbesondere der Kontroverse über das islamische Personenstandsrecht

Die Unterteilung in ein Straf- und ein Zivilrecht erfolgte in Indien unter britischer Herrschaft. Das Strafrecht (Indian Penal Code) und das Strafverfahrensrecht (Criminal Procedure Code) wurden 1862 eingeführt und beide sollten unabhängig von Religion oder Kaste auf alle Teile der indischen Gesellschaft angewendet werden. Gleichzeitig wurden auf Grundlage der Religionszugehörigkeit Personenstandsrechte (Personal Laws) erlassen, die in familienrechtlichen Fragen (Heirat, Scheidung, Unterhalt, Erbfolge, Adoption, religiöse Stiftungen) angewendet wurden (Mahmood 1986: 95f.; Mody 1987: 944f.). Festzuhalten ist damit zunächst, dass es sich bei den religiösen Personenstandsrechten in Indien vornehmlich um Konstruktionen des 20. Jahrhunderts handelt, durch die in erster Linie die Grenzen religiös definierter Gemeinschaften festgelegt werden sollten:

One way of facilitating the integration of minorities was to recognize them as members of religious communities. From the standpoint of universalism and egalitarianism such group-specific rights were a violation of liberal principles, but in India they were seen not as privileges, but primarily as safeguards against larger

doch es war insbesondere die Begründung des Urteilsspruchs durch den vorsitzenden Richter Chandrachud, die eine erbitterte Kontroverse zwischen den Befürwortern des Urteils und jenen muslimischen Wortführern auslöste, die das Urteil als Angriff auf ihre kulturellen Rechte als Minderheit verurteilten. Um eine weitere Entfremdung der muslimischen Wählerschaft abzuwenden, verabschiedete die damalige Kongressregierung unter Rajiv Gandhi daraufhin in aller Eile das berüchtigte Muslim Women Bill. In dieser Verfassungsergänzung wird in Unterhaltsfragen die Priorität des islamischen Personenstandsrechts vor dem Strafverfahrensrecht festgelegt, wodurch muslimische Frauen faktisch von dessen Anwendbarkeit ausgeklammert und somit eindeutig diskriminiert werden.

majority groupings. It did, however, express a recognition of minority in the legal structure of the state (Hasan 1999: 140).

Mit der Verankerung religiöser Personenstandsrechte in den gesetzlichen Strukturen des Staates erfolgte jedoch gleichzeitig die Anerkennung und Legitimierung sog. primordialer Institutionen. Dieser Begriff bezieht sich auf Gruppen, die die „Sprache der Primordialität“ verwenden, d.h., sie stellen ihre gemeinsame Geschichte, Kultur und Religion als unwandelbare „Gegebenheiten“ der Gruppenidentität dar, wohingegen die Geschichte ihrer Konstruktion ausgeblendet wird (Hasan 1999: 140).

Die Fokussierung der indischen Muslime auf das islamische Personenstandsrecht wurde nach der Unabhängigkeit des Landes also nicht nur durch die Verankerung kultureller und religiöser Gruppenrechte in der indischen Verfassung bestärkt, sondern diese Grundlage ihrer kulturellen Identität war zuvor bereits durch den Staat „kodifiziert“ worden, was jede Reform von vornherein erschwerte:

By defining community identity entirely with reference to a strict code of laws, legal change is ruled out because the survival of cultural identity depends on a codified identity.³

Entsprechend wurde die Forderung nach einer Reform und Kodifizierung des islamischen Personenstandsrechts von den Reformgegnern seither als Angriff auf die kulturelle Identität der Muslime interpretiert, die sich gegenüber der Hindumehrheit ohnehin als zunehmend bedrohte und marginalisierte Minderheit wahrnahm. Unter dem „Deckmantel“ säkularer Argumentation wurde die erzwungene Assimilierung und Einverleibung durch eine hegemoniale Hindumehrheitskultur befürchtet. In diesem Zusammenhang ist jedoch auch die innerislamische Entwicklung seit der Abschaffung des osmanischen Kalifats durch Mustafa Kemal zu berücksichtigen, denn durch sie wurde gleichzeitig das Ende eines nationalen politischen Raums der Muslime herbeigeführt, also der Möglichkeit, politische Gemeinschaften zu konstruieren, die sich nicht am Modell des Nationalstaates orientierten. In Indien, wo die Kalifatsbewegung einen recht großen Wirkungsradius erreicht hatte, sahen muslimische Gelehrte und Intellektuelle nach dem Wegfall des Kalifats bzw. dem Ende des Osmanischen Reichs vor allem im islamischen Personenstandsrecht einen letzten

³ Hasan (1999: 142). Bereits seit dem ausgehenden 19. Jh. hatten aber auch muslimische Reformbewegungen das Inkrafttreten des islamischen Personenstandsrechts gefordert, die *innerhalb* der Scharia-Logik argumentierten, um eine innerislamische Modernisierung zu erwirken. Sie wiesen u.a. darauf hin, dass Frauen im Rahmen der Scharia über Rechte verfügten, wie sie keines der in Indien zum damaligen Zeitpunkt angewendeten Gewohnheitsrechte garantierte. Als Beispiele wurde etwa das Recht der Muslimin auf Scheidung, Erbe und Wiederheirat nach einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehegatten angeführt. Folglich wurde die Verabschiedung des Muslim Personal Law Application Act (1937) und des Dissolution of Muslim Marriages Act (1939) von verschiedenen Frauenorganisationen zunächst als förderlich für die rechtliche Besserstellung muslimischer Frauen in Indien verstanden und unterstützt. Die Defizite des Muslim Personal Law Application Act wurden erst durch den Vergleich mit dem jüngeren Hindu Code Bill festgestellt, dessen Einzelbestandteile 1955/56 eingeführt wurden (vgl. Mahmood 1972: 81-84; 1986: 46f.).

verbleibenden gemeinsamen Nenner, auf dessen Grundlage sich eine kulturelle Identität der stark fragmentierten muslimischen Gemeinschaft herausbilden konnte (vgl. Minault 1982; Robinson 1997: 257-356 und Shaikh 1991: 160-194).

Ganz anders bewerteten dagegen die Anhänger einer starken Zentralmacht und kulturellen Homogenität die Existenz religiöser Familienrechte, denn sie erkannten darin vor allem in der Post-Nehru-Ära nach 1964 die Grundlage für (wahl)politische Mobilisierungen nach kommunalistischen Kriterien. Durch die daraus resultierende grundsätzliche Ambivalenz des indischen Staates und die Verletzung liberaler Prinzipien wurde ihrer Überzeugung nach eine „echte“ Nationenbildung und Modernisierung Indiens nachhaltig verhindert. Ähnlich wie die Anhänger des kemalistischen Modernisierungsprojektes in der Türkei waren auch sie davon überzeugt, dass ein einheitliches, säkulares Zivilrecht partikulare Identitäten einebnen, kommunalistische Ausschreitungen abwenden und somit den Prozess der „nationalen Integration“ und Sozialreform beschleunigen werde (vgl. Ghose 1972: 50f.; Mansfield 1993: 139f. und Göle 1995: 95).

Wesentlich bestimmend für die öffentliche Wahrnehmung und Diskussion der Zivilrechtsfrage im nachkolonialen Indien war zunächst die Kontroverse über die Reform und Kodifizierung des Hindupersonenstandsrechts Ende der 1940er- bis Mitte der 1950er-Jahre. Das von Nehru eingesetzte Hindu Code Committee hatte bereits 1944 einen Gesetzentwurf vorgelegt, der u.a. eine Reform der Gesetze zur Erbfolge, Ehe und Scheidung, zur Adoption und zum Sorgerecht vorsah. Dieses ehrgeizige Reformvorhaben, dessen Inkraftsetzung ursprünglich für den 1. Januar 1948 vorgesehen war, scheiterte jedoch am erbitterten Widerstand innerhalb der gesetzgebenden Versammlung. Nehru beschloss daraufhin, den neuen Hindu Code in vier Teile aufzugliedern und eine Strategie der behutsamen, schrittweisen Reform zu verfolgen. Nacheinander wurden schließlich von der gesetzgebenden Versammlung der Hindu Marriage Act (1955), der Hindu Succession Act sowie der Hindu Adoption and Maintenance Act (beide 1956) und der Dowry Prohibition Act (1961) angenommen.

Aus der retrospektiven Betrachtung fällt heute besonders deutlich ins Auge, wie sehr die Argumente der Widersacher des Hindu Code den Einwänden ähneln, die die Gegner einer Reform des islamischen Personenstandsrechts später für sich in Anspruch nahmen und bis heute vorbringen. Beispielsweise wurde die Kompetenz der Gesetzgeber zur Interpretation der *Shāstras* in Frage gestellt – ebenso wie im Zuge der Debatte Mitte der 1980er-Jahre von Seiten des All-India Muslim Personal Law Board (AIMPLB) die Befähigung des Obersten Gerichts zur Interpretation von Koransuren negiert wurde. Über die Monogamie- und Scheidungsklausel sowie die vorgesehenen Unterhaltsregelungen wurde im Zuge der Reform des Hindufamilienrechts ebenso langwierig und erbittert gestritten wie später im Zusammenhang mit der geforderten Kodifizierung und Reform des islamischen Familienrechts. In den Augen der Hinduorganisationen wie auch konservativer Hindus *innerhalb* der Kongresspartei wurden diese Neuregelungen als „Angriff auf die Grundfeste der Hindu-kultur und -zivilisation“ dargestellt, die angesichts der Aufrechterhaltung der „Poly-

gamie“ der Muslime einem regelrechten „racial suicide“ gleichkommen würden (vgl. Som 1994: 165-194).

In der Verbitterung der konservativen Hindus wie auch der Hindunationalisten darüber, dass sie zugunsten der „Sozialreform und Modernisierung“ auf ihre „kulturellen Bräuche“ und Traditionen verzichten und die Einführung des Hindu Code akzeptieren mussten, gründet also auch der Argwohn im Hinblick auf das weiterhin „unangestastete“ Familienrecht der Muslime. Entsprechend wurde das islamische Personenstandsrecht in den Folgejahren einerseits zum Symbol der „Rückständigkeit und des Reformunwillens“ der indischen Muslime und andererseits zum Inbegriff der „Privilegierung“ der muslimischen Minderheit durch die Kongressregierung. Analog dazu basierte die oppositionelle Strategie der Jana Sangh sowie ihrer Nachfolgerin, der Bharatiya Janata Party (BJP), gegenüber der Kongresspartei wesentlich auf der „Entlarfung“ des nachkolonialen Modernisierungsprojekts als „pseudo-säkular“ und „inkonsequent“. Durch ihre betonte Abgrenzung davon versuchte die BJP sich als die „modernere“ sowie im Sinne der bürgerlichen Freiheitsrechte „konsequenter“ Partei darzustellen und sich durch die Verankerung der Forderung nach einem einheitlichen, säkularen Zivilrecht gemäß Art. 44 der indischen Verfassung in ihrem politischen Programm eine zusätzliche Legitimationsbasis zu verschaffen.⁴ Mit dieser Doppelkonstruktion eines „Anderen“, hinsichtlich des Modernisierungs- und „Verwestlichungsprojektes“ des nachkolonialen Staates einerseits und der „orientalischen“, „vormodernen“ Kultur andererseits, konnte die Vorstellung einer integralen Totalität der Hindukultur sowie ihrer identitätsstiftenden Funktion als „nationale Kultur“ überhaupt erst an Boden gewinnen. Hieraus erklärt sich folglich auch der „exzessive Fokus“ der Hindunationalisten auf das islamische Personenstandsrecht sowie ihre Vereinnahmung der Forderung nach einem einheitlichen Zivilrecht (vgl. Hasan 1999: 146).

Die Polarisierung der indischen Öffentlichkeit im Hinblick auf die Frage des islamischen Personenstandsrechts brachte schließlich sogar eine merkwürdige „argumentative Allianz“ hervor, zu der sowohl Teile der indischen Frauenbewegung als auch extrem hindunationalistische Organisationen wie die Shiv Sena aus Maharashtra und der RSS gehörten (vgl. Som 1994: 172f.; Mody 1987: 944f.). Erklärbar wird dies vor dem Hintergrund, dass sich die indische Frauenbewegung von den 1940er- bis in die frühen 1980er-Jahre hinein über den grundsätzlichen Konsens begründete, dass es dem Staat oblag, durch seine Gesetzgebung den kulturellen, sozialen und politischen Fortschritt der indischen Gesellschaft zuwege zu bringen und dadurch die „nationale Integration“ zu stärken. Zweifel am Modell des säkularen Nationalstaates kamen erst im Zuge der allgemeinen Welle „antisäkularer“ Kritik auf, die seit Mitte der 1980er-Jahre insbesondere durch das Auftreten der sog. neonationalistischen Bewegungen bestärkt wurde. Kritisiert wurde nunmehr vor allem die jahrzehntelang aufrecht erhaltene Grundannahme und Legitimierung der

⁴ In Artikel 44 der indischen Verfassung heißt es im Wortlaut: „Uniform civil code for the citizen: The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India“.

nachkolonialen politischen Elite, dass der soziale Wandel und Fortschritt dem Prozess der Nationenbildung inhärent sei:

The State should legislate gender just laws for all communities. This was part of the larger understanding that the State ought to play an important role in the progressive social and political transformation. [...] The mass discontent brought about a radical rethinking in the women's movement on the role of the nation state (Hasan 1999: 146).

Obwohl sie weiterhin sehr unterschiedliche Positionen in der Frage vertreten, geht Zoya Hasan davon aus, dass mittlerweile keine der bedeutenden Frauenorganisationen mehr die Forderung nach einem einheitlichen Zivilrecht unterstützt, woraus sie den Schluss zieht: „BJP has appropriated what was otherwise a feminist demand“ (Hasan 1999: 138).

2 Die Zivilrechtsdebatte als „mediales Ereignis“

Als Ereignis, das im Wesentlichen durch die mediale Berichterstattung und Darstellung hervorgebracht wurde, besaß der Streit über die indische Zivilrechtsfrage allein in den vergangenen zwei Jahrzehnten dreimal „Hochkonjunktur“: 1985/86 anlässlich des Falles Shah Bano, 1995 aufgrund des Falles Sarla Mudgal und 2003 infolge des Falles John Vallamattam. Auslöser für die umfangreiche Medienberichterstattung über die drei Fälle und die daran anschließenden Kontroversen in der indischen Öffentlichkeit waren jeweils die Urteilsbegründungen der vorsitzenden Richter des Obersten Gerichts in Delhi, Y.C. Chandrachud (1985), Kuldip Singh (1995) und V.N. Khare (2003). Die drei Richter nutzten die Urteilsverkündigungen dazu, den Umstand zu beklagen, dass in Indien noch immer kein einheitliches Zivilrecht existiert, obwohl dessen Einsetzung als Direktive in Artikel 44 der indischen Verfassung festgeschrieben ist.

Während im Fall Shah Bano die Frage des Unterhalts für geschiedene bzw. verstoßene Musliminnen im Vordergrund stand, entfachte der Fall Sarla Mudgal die Diskussion über die „Polygamie“ von neuem, nachdem ein Hindu zum Islam konvertiert war, da er fälschlicherweise davon ausgegangen war, als muslimischer Mann zusätzlich zu seiner bereits bestehenden noch eine zweite Ehe mit einer anderen Frau schließen zu können. In der Urteilsbegründung des Falles John Vallamattam (2003), der auch als Christian Bequest Case bezeichnet wird, wurde hingegen festgestellt, dass Paragraph 118 des Indian Succession Act (1925) gegen Artikel 14 der indischen Verfassung verstößt, da er Christen untersagt, ihren Besitz religiösen und karitativen Einrichtungen zu vermachen.

Anders als die Fälle Shah Bano und Sarla Mudgal behandelte der Fall John Vallamattam also keinen Konflikt zwischen islamischem und säkularem Recht, was neben einigen anderen Faktoren auch dazu beigetragen hat, dass sich die nachfolgende Debatte diesmal mehr in genereller Perspektive auf das Spannungsfeld zwischen religiösem und säkularem Recht konzentrierte und dabei nicht ausschließlich auf den Islam Bezug nahm. Unterdessen hat das islamische Personenstandsrecht

weitreichende Veränderungen erfahren, die das vorherrschende Bild der „Nichtreformierbarkeit“ und des „Stillstandes“ relativieren. Diese Entwicklung ist in der medialen Darstellung und Erörterung der Zivilrechtsproblematik bislang jedoch kaum berücksichtigt worden.

3 Die ambivalente Rolle der englischsprachigen Presse hinsichtlich der Zivilrechtsdebatte

Auch wenn insbesondere Teile der Hindipresse in den 1980er- und 1990er-Jahren eine zentrale Rolle hinsichtlich der Verbreitung des Hindutva-Diskurses spielten, unterschätzten die Medienstrategen der BJP keineswegs die hohe Bedeutung der englischsprachigen Presse in Indien (vgl. Rajagopal 2001; Rawat 2003). Insbesondere mit der Zivilrechtsdebatte fanden die Hindunationalisten Mitte der 1980er-Jahre Gelegenheit, auch bei einem Lesepublikum Gehör zu finden, das an politischen Konzepten, Rhetorik und Argumentation ausgerichtet war, wie sie die englischsprachige Presse in Indien seit der Unabhängigkeitsbewegung repräsentierte (Schneider 2005: 137ff.). Immer wieder hoben medienerfahrene BJP-Politiker wie L.K. Advani in Interviews mit englischsprachigen Zeitungen auf den „pseudosäkularen“ Charakter der Kongressordnung ab und propagierten ihren „secularism in a Hindu way“ als dessen „konsequenter“ Alternative (vgl. Berglund 2000). Vor allem im *Indian Express*, aber unter anderem auch in der *Times of India* und im *Statesman* fanden sie ein offenes Forum, um anlässlich des Falles Shah Bano ihre Angriffe gegen die Kongresspartei und die Muslime zu lancieren und sich dadurch in dieser auf die englischsprachigen Medien ausgerichteten, besonders machtvollen Öffentlichkeit politisch zu etablieren.

Auf diese Weise gelang es der BJP sogar, den diskursiven Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen die Zivilrechtsproblematik in den 1980er- und 1990er-Jahren in Indien wahrgenommen und diskutiert wurde: Durch die gezielte Umdeutung der Debatte wurde das einheitliche, säkulare Zivilrecht zum Symbol der „nationalen Integration“ aufgewertet, und wer sich dagegen aussprach, wurde als „antinational“ diffamiert. Diese Umdeutung der Zivilrechtsfrage hatte zur Folge, dass das ursprünglich damit verbundene Anliegen der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau vollkommen in den Hintergrund gedrängt wurde. Auch wenn die „Unterdrückung muslimischer Frauen“ immer wieder als Argument angeführt wurde, so doch in erster Linie, um die „Rückständigkeit“ und „Brutalität“ der islamischen Kultur als solcher und die „Unvereinbarkeit“ des Islams mit der Moderne zu behaupten, und nicht im Interesse eines reformorientierten Dialogs mit dem Ziel der Gleichberechtigung von Männern und Frauen. Im Übrigen verdeutlichen auch die vorherrschenden Topoi „Polygamie“ und „Übervölkerung“, dass es in der Diskussion weniger um die Situation muslimischer Frauen, sondern vorrangig um die angebliche „Privilegierung“ muslimischer Männer gegenüber den Männern anderer Gemeinschaften ging, die nicht das „Recht“ besaßen, Mehrfacheheschließungen vorzunehmen (Schneider 2005: 184ff.).

Auch in der generellen Gleichsetzung der Zivilrechtsfrage mit dem „Problem“ des islamischen Personenstandsrechts folgte die englischsprachige Presse zunehmend den Darstellungsmustern der BJP. Infolgedessen befasste sich die Debatte in den 1980er- und 1990er-Jahren kaum mit der Frage, wie sämtliche in Indien existierenden religiösen Personenstandsrechte, also auch das Hindufamilienrecht mit eingeschlossen, reformiert und kodifiziert werden könnten, sondern richtete sich nahezu ausschließlich gegen das islamische Personenstandsrecht, dessen Abschaffung häufig gefordert wurde. Damit wurde in der englischsprachigen Presse erstens die irrtümliche Vorstellung erzeugt und vermittelt, dass Frauen nur im Islam diskriminiert würden und dass zweitens der Reform- und Kodifizierungsprozess des Hindurechts und anderer religiöser Familienrechte längst abgeschlossen sei.⁵

Die englischsprachige Presse hat darüber hinaus die drei genannten Interventionen der vorsitzenden Richter Chandrachud, Singh und Khare aufgegriffen und zum Thema gemacht, über anderslautende Stellungnahmen seitens des Obersten Gerichts jedoch nicht berichtet. Obwohl es in dieser Frage auch unter den Juristen zu keinem Zeitpunkt einen Konsens gab, wurde dadurch wiederum der öffentliche Eindruck bestärkt, dass das Oberste Gericht konsequent eine einheitliche Überzeugung in der Zivilrechtsfrage vertrete und die „inaktive“ Politik immer wieder an den Auftrag der Verfassung ermahnen müsse.

Wenig Aufmerksamkeit schenkte die englischsprachige Presse auch den Veränderungen, die das islamische Personenstandsrecht seit der Verabschiedung des Muslim Women Bill (1986) tatsächlich erfahren hatte, wodurch das Bild der „Nichtreformierbarkeit“ des Muslim Personal Law weiter perpetuiert wurde. Zweifellos bleibt der gravierende Umstand bestehen, dass geschiedene Muslime durch dieses Gesetz von der Anwendbarkeit des Rechts, das für alle übrigen Frauen in Indien gilt, ausgeschlossen sind und damit *vor dem Recht* nicht als Gleiche und Gleichberechtigte behandelt, sondern diskriminiert werden. Die Kritik am Muslim Women Bill hat sich seit ihrer Einführung jedoch mehrheitlich auf die Unterhaltsfrage konzentriert, denn da in diesem Gesetz festgelegt wurde, dass geschiedene Musliminnen lediglich während der drei Monate des *iddat*⁶ unterhaltsberechtig sind, wurde befürchtet, dass sie de facto überhaupt keinen Unterhalt mehr erhalten würden. Besonders in der zweiten Hälfte der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre geriet es infolgedessen in der englischsprachigen Presse zum wiederkehrenden Topos, dass geschiedene Musliminnen „zwangsläufig“ in die „Prostitution“ oder etwa ins „Schmuggelgeschäft zwischen Pakistan und Indien“ gerieten, da sie keinen anderen Ausweg aus ihrer bitteren Armut fänden. Die indischen Gerichte haben in der Zwischenzeit jedoch Wege aufgetan, durch die geschiedenen bzw. verstoßenen Musliminnen trotz besagter *iddat*-Regelung eine Kompensation zugesprochen werden kann, die zumin-

⁵ Vgl. Flavia Agnes, „Diverse Justice“, in: *Times of India* (23.08.03) u. Anjali Mody, „The Shah Bano legacy“, in: *The Hindu* (10.08.2003).

⁶ Diese Frist entspricht drei aufeinander folgenden Zyklen der Frau, wodurch sicher gestellt werden soll, dass zum Zeitpunkt der Verstoßung bzw. Scheidung keine Schwangerschaft bestand.

dest ein Äquivalent zu Unterhaltszahlungen darstellen, beispielsweise indem die Summe, die der Nochehemann während der Dreimonatsfrist des *iddat* zahlen muss, entsprechend hoch festgesetzt wird.⁷

4 Neuordnung des Diskurses? Erste Reformschritte hinsichtlich des islamischen Personenstandsrechts und die „Neuauflage“ der Zivilrechtsdebatte 2003

Ungeachtet dieser Entwicklungen und nachweisbaren „Ausblendungen“ hielt die BJP auch während der Neuauflage bzw. Fortsetzung der Zivilrechtsdebatte anlässlich des Falles John Vallamattam (2003) weiter an ihrer einseitigen Fokussierung auf das islamische Personenstandsrecht und an der Forderung fest, dass ein einheitliches Zivilrecht an die Stelle sämtlicher bestehender religiösen Personenstandsrechte treten müsse. Von diesem, im Wesentlichen von den Medienstrategen der BJP vorgegebenen diskursiven Rahmen distanzierte sich die englischsprachige Presse diesmal jedoch zusehends, als die Zivilrechtsdebatte im Sommer 2003 erneut zum „Thema“ wurde. Auch in quantitativer Hinsicht beherrschten die Repräsentanten der BJP die Debatte nicht mehr, denn ein großer Teil der Kommentare befasste sich nun damit, die zwei Jahrzehnte lang vorgebrachten Argumente der Hindunationalisten zu hinterfragen und teilweise detailliert zu widerlegen.

Hinsichtlich der Artikel, die im Zusammenhang mit der dritten Zivilrechtsdebatte nach 1985-87 und 1995 zwischen August und Oktober 2003 in den englischsprachigen Zeitungen *Indian Express*, *The Hindu*, *Times of India*, *Hindustan Times*, *The Statesman*, *Asian Age* und *Pioneer* veröffentlicht wurden, ist festzustellen, dass es sich dabei in erster Linie um Kommentare von Rechtsexperten, Rechtswissenschaftlern und Menschen- bzw. Frauenrechtsaktivisten handelt, die sich in unterschiedlichem Umfang auch bereits in die vorangegangenen Debatten eingeschaltet hatten. Es sind also vorrangig Kommentare, Interviews und Analysen, wohingegen andere Artikel (Nachrichtenmeldungen, Reportagen etc.) von Journalisten und Korrespondenten der jeweiligen Zeitungen – anders als im Kontext der vorangegangenen Debatten – in diesem Zeitraum kaum vorkommen. Generell meldeten sich auf den Meinungsseiten der englischsprachigen Zeitungen mehr Frauen und wesentlich mehr Muslime als etwa während der Shah-Bano-Debatte zu Wort, wohingegen sich Politiker offensichtlich nicht mehr in einem vergleichbaren Umfang in die Debatte einschalteten wie zuvor bzw. die Zeitungen möglicherweise selbst ihre diesbezügliche Strategie geändert hatten.

Hinzu kommt, dass die beiden bestimmenden *politischen* Debatten in diesem Zeitraum die Diskussion über das Gutachten des Archaeological Survey of India (ASI) zu Ayodhya bzw. die Frage der Eigentumsrechte an dem Grundstück, auf dem

⁷ Vgl. Agnes u. Mody, a.a.O.

sich die zerstörte Babri-Moschee befindet, und über das Phänomen des sog. islamistischen Terrors sind, sodass die Zivilrechtsdebatte in diesem Jahr, anders als Mitte der 1980er- und Mitte der 1990er-Jahre, kein vorrangiges „Schlagzeilenthema“ der nationalen Politik ist.

Einige wenige Politiker der BJP, wie etwa der Leiter des Thinktank der BJP, Balbir K. Punj, versuchen dennoch, die Diskussion in derselben Weise und mithilfe derselben Polemik wie in den Vorjahren zu steuern. Unter dem Vorwand der Parteinarbeit für die Rechte muslimischer Frauen greift er sowohl die Kongresspartei als auch die „Sprecher“ der indischen Muslime an und „entlarvt“ sie erneut als „pseudosäkular“:

The explosive reaction from some of the minority fundamentalists and secularists to chief justice V.N. Khare's observation in the course of a court verdict, strongly recommending the directive of Article 44 of the Constitution to frame a common civil code is hardly astonishing. It reinforces the reality of Indian politics that secularism and Muslim fundamentalism are two sides of the same coin.⁸

Weiter unten in seinem Kommentar erinnert Punj an das umstrittene, 1986 verabschiedete Muslim Women Bill, um den Eindruck der seitens der Kongresspartei angeblich „gewollten“ und „forcierten Nichtreformierbarkeit“ des indischen Islam zu untermauern:

The Congress, which was in power [...], backtracked to compromise with Islamic orthodoxy. The result was the passing of the notorious Muslim Women (Protection of Rights of Divorce) Bill. Nothing could have been a greater insult than the word protection of rights of Muslim women in the title. For the specific purpose of the Bill was to nullify the right of maintenance Muslim women got on divorce by the apex court's judgment.⁹

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich die Kritik am Muslim Women Bill in den vergangenen Jahren vorrangig auf die Unterhaltsfrage konzentriert hat, obwohl das Gesetz in erster Linie deswegen geschiedene Musliminnen diskriminiert, da es sie von der Anwendbarkeit des Rechts, das für alle übrigen Frauen in Indien gilt, ausschließt und somit nicht als Gleiche und Gleichberechtigte behandelt. Dass das Recht geschiedener Musliminnen auf Unterhaltszahlungen durch das Gesetz für „null und nichtig“ erklärt worden sei, wie Punj behauptet, ist jedoch nicht zutreffend.

Äußerst wichtig für die Klärung dieser Problematik war ein Urteil des Obersten Gerichts aus dem Jahr 2001, das die Fortzahlung von Unterhalt über den Zeitraum des *iddat* hinaus genehmigt. Ein Jahr später (2002) legte das Bombay High Court außerdem fest, dass jede Scheidung unter Anwendung des Zivilverfahrensrechts und des Indian Evidence Act vor einem indischen Gericht nachgewiesen werden muss. Wenn eine muslimische Frau also die von ihrem Ehemann einseitig ausgerichtete

⁸ Balbir K. Punj, „Common Chord. A Uniform Approach to the Law“, in: *Times of India* (15.08.03).

⁹ Ebd.

Scheidung (*talaq*) anfecht, wird deren Gültigkeit vor Gericht überprüft und nur dann anerkannt, wenn bestimmte Bedingungen eindeutig erfüllt sind. Diese beinhalten etwa die Angabe konkreter Gründe für die Scheidung (um „spontane“ Scheidungen zu verhindern), die Auszahlung des Brautgeldes (*mehr*), die Zahlung von Unterhalt während der drei Monate des *iddat* und die Aushändigung sämtlicher Besitzgegenstände der Frau. Ähnlich lautende Urteilsverkündungen wurden in den Jahren zuvor bereits in den Bundesstaaten Tamil Nadu und Karnataka bekannt gegeben; in Andhra Pradesh hatte die Regierung unter Ministerpräsident N. Chandrababu Naidu im April 2002 bereits ein obligatorisches Eheschließungszertifikat eingeführt.

Schließlich hatte das Oberste Gericht im Fall Shamim Ara (2002) den berichtigten „Dreifach-Talaq“, der Teil des *nicht kodifizierten* islamischen Personenstandsrechts war, für ungültig erklärt und dadurch bereits de facto eine bedeutende Reformmaßnahme des islamischen Personenstandsrechts durchgesetzt. Wie in der internationalen Ausgabe der Zeitschrift *India Today* vom 20.05.02 zu lesen war, hatten vor allem muslimische Frauenorganisationen damals befürchtet, dass der Zeitpunkt für derartige Maßnahmen angesichts der Verunsicherung der Muslime durch die Ereignisse in Gujarat schlecht gewählt sei. Der erwartete Proteststurm blieb jedoch ebenso aus wie die befürchtete Heraufbeschwörung neuer Bedrohungsszenarien seitens der „Mullahs“. Vielmehr fand das Urteil des Bombay High Court zum Nachweis von Scheidungen sogar die ausdrückliche Zustimmung des Generalsekretärs des All India Muslim Personal Law Board, Maulana Syed Nizamuddin:

[...] Maulana Syed Nizamuddin, the Patna-based general secretary of the All India Muslim Personal Law Board, who feels the ruling doesn't interfere with Muslim personal law: 'If a wife doesn't accept the talaq, it is all right for the man to prove it', he says. A ruling that benefits victims of unjustified divorce and arms the lawyers to counsel and defend their clients in a better way can only be viewed as a progressive step.¹⁰

Diese bedeutende Entwicklung, die einerseits von den Vertretern der BJP vollständig ausgeblendet wird, andererseits aber auch in der „nationalen“ Presse bislang kaum „sichtbar“ und nachvollziehbar gemacht wurde, versuchen nun zahlreiche Kommentatoren im Rahmen der Debatte 2003 erstmals erläuternd nachzuzeichnen. Zum einen geht es ihnen dabei darum, zu zeigen, dass in der Frage der rechtlichen Besserstellung muslimischer Frauen zwischen 1986 und 2003 keineswegs Stillstand herrschte. Zum anderen begründen sie damit ihre Kritik an der medialen Darstellung, durch die in der indischen Öffentlichkeit die Überzeugung gefestigt wurde, dass seitens des Obersten Gerichts konsequent eine einheitliche Linie hinsichtlich der Zivilrechtsfrage bestand, die in Form einer expliziten Forderung nach einem Zivilrechtscode gemäß Art. 44 der indischen Verfassung 1985, 1995 und 2003 als „Auftrag“ an die Politik gerichtet worden sei (Schneider 2005: 255ff.).

In mehreren Stellungnahmen bezeichnet beispielsweise die Frauenrechtlerin und praktizierende Anwältin am Bombay High Court, Flavia Agnes, die rechtliche Mög-

¹⁰ Shefalee Vasudev, „Taming Talaq“, in: *India Today International* (20.05.02).

lichkeit, geschiedenen Musliminnen eine pauschale Zahlungssumme zuzusprechen, als bahnbrechende Entwicklung, die dennoch kaum publiziert und folglich nicht von der indischen Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wurde:

Now, Muslim women are entitled to a lump sum settlement. This is a landmark decision – Hindu women don't enjoy such a right – but the press has chosen to ignore it and the general public is unaware of it.¹¹

Ähnlich lautet ihr Resümee hinsichtlich der gerichtlichen Überprüfung von Scheidungen, die 2002 vom Bombay High Court beschlossen wurde:

A full Bench of the Bombay High Court recently held that arbitration is essential prior to talaq and this has curtailed the right of Muslim men to arbitrary and universal talaq. There have been many such significant changes that take place every day. But while some judgments and court observations get blown out of proportion by the media and become matter of public discussion and debate, others are ignored.¹²

Der Rechtswissenschaftler und ehemalige Vorsitzende der National Minorities Commission, Tahir Mahmood, kritisiert in diesem Zusammenhang zunächst, wie einseitig sich die mediale Aufmerksamkeit und damit auch die der Öffentlichkeit auf die Argumentation konzentriert habe, dass die in Art. 44 der Verfassung verankerte Weisung realisiert werden müsse, obwohl es zahlreiche Directive Principles of State Policy gebe, deren politische und rechtliche Umsetzung kaum absehbar sei, und über die es dennoch zu keinem Zeitpunkt eine vergleichbare öffentliche Debatte gegeben habe.¹³ Ähnlich wie Mahmood äußert sich in dieser Hinsicht auch der Anwalt am Obersten Gericht, Rajeev Dhavan:

This is not the only stated but un-achieved goal in 53 years of Independence. There are other equally important issues relating to a living wage for workers, Dalits, equality, public ownership for India's assets and so on.¹⁴

Darüber hinaus beanstandet Mahmood aber auch, dass in den indischen Medien fast ausschließlich die drei sog. Interventionen der Vorsitzenden Richter am Obersten Gericht in den Fällen Shah Bano (1985), Sarla Mudgal (1995) und John Vallamattam (2003) wahrgenommen und kommentiert worden seien. Was unterschiedliche Richter vor allem infolge des Falles Sarla Mudgal in ihren Urteilsverkündigungen diesbezüglich gesagt hätten, sei dagegen vollkommen ignoriert worden. Dieser „willkürliche Selektionsprozess“ sowie die einseitige Wiedergabe in der Presse hätten damit maßgeblich zur Polarisierung der indischen Gesellschaft über diese Frage beigetragen.¹⁵

In diesem Zusammenhang weist Mahmood darauf hin, dass das Oberste Gericht 1997 eine angebliche Intention seitens des Gerichts, der Regierung einen „politi-

¹¹ F. Agnes, „Diverse Justice“, in: *Times of India* (23.08.03), vgl. auch A. Mody, a.a.O.

¹² F. Agnes, „Diverse Justice“, in: *Times of India* (23.08.03).

¹³ T. Mahmood, „Encoded Menace“, in: *Hindustan Times* (02.08.03).

¹⁴ R. Dhavan, „Codifying personal laws“, in: *The Hindu* (01.08.03).

¹⁵ Vgl. Mahmood, a.a.O.

schen Auftrag“ zur Schaffung eines einheitlichen Zivilrechtscodes zu erteilen, nachdrücklich bestritten habe. Drei Jahre später (2000) sei erneut bekräftigt worden, dass das Gericht überhaupt nicht befugt sei, eine derartige Anweisung zu erlassen. Deswegen ungeachtet habe der vorsitzende Richter im Fall John Vallamattam (2003), V.N. Khare, in seiner Urteilsbegründung die Argumentation der beiden Richter Chandrachud und Singh aufgegriffen und wiederholt, ohne die nachfolgenden Klarstellungsbemühungen seitens des Obersten Gerichts zu berücksichtigen:

As regards the latest John Vallamattam case, partial reiteration of the views expressed in one of the two Sarla Mudgal judgments of 1995 cannot have the effect of overriding the clarifications given and assertions made by the court in this regard in its later decisions of 1997-2000. [...] And what about Justice R.M. Sahai's warning given in the Sarla Mudgal's case itself? The learned judge was obviously expressing a serious concern in saying: „The desirability of a uniform civil code can be hardly doubted. But it can concretise only when the social climate is properly built by the elite of the society, statesmen among leaders who instead of gaining personal mileage, rise above and awaken the masses to accept the change“.¹⁶

Analog zu den genannten Kritikpunkten wird sowohl Chandrachud, Singh und Khare, wie auch der allein auf die Äußerungen dieser drei Vorsitzenden Richter am Obersten Gericht konzentrierten Presse vorgeworfen, sie hätten hierdurch maßgeblich zur Überzeugung der Öffentlichkeit beigetragen, dass allein die Familienrechte der religiösen Minderheiten reformbedürftig seien, während der Hindu Code fälschlicherweise als Ergebnis eines abgeschlossenen Reform- und Kodifizierungsprozesses dargestellt und wahrgenommen worden sei:

Both in the Shah Bano case and in the Sarla Mudgal case, the Supreme Court found successive governments „wholly remiss“ in acting in accordance with Article 44 of the Constitution in bringing into force a uniform civil code and requested the prime minister to take a fresh look at the matter. Almost 20 years later, Chief Justice Khare has repeated this plea. In the above cases, the Supreme Court made the mistake of equating the uniform civil code with Hindu reforms when the court remarked that „the utmost has been done to codify Hindu law“, thus falling prey to the fiction that the Hindu Code is a perfect one.¹⁷

Entsprechend häufig wird nun der Blick auf jene Bereiche des Hindufamilienrechts gelenkt, in denen Frauen bis heute benachteiligt sind und nicht als gleichberechtigt anerkannt werden. Der Kodifizierungsprozess des Hindufamilienrechts hatte sich in den 1955/56 verabschiedeten Gesetzen zur Eheschließung, Erbfolge, Adoption und Vormundschaft manifestiert. Nachdem es hinsichtlich der bedeutenden Frage, wie der Besitz großer Familien unter den Erben aufzuteilen ist, d.h. ob und wie Töchter als Erbinnen bedacht werden müssen, zu einem erbitterten Streit zwischen Premierminister Nehru und dem damaligen Präsidenten Rajendra Prasad gekommen war, blieb der Reform- und Kodifizierungsprozess jedoch unvollständig. Die Erbfolge

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Colin Gonsalves, „Does the BJP really want the code?“, in: *Indian Express* (23.08.03).

wurde im Hindu Succession Act so festgelegt, dass der Besitz in den Händen der männlichen Nachfolger und damit in der „ungeteilten Hindufamilie“ verbleibt.¹⁸ Wie Dhavan pointiert formuliert, führte dies zu der bizarren Situation, dass eine Frau in Indien zwar Premierministerin, aber niemals das Oberhaupt einer „Hindu joint family“ werden kann.¹⁹

Agnes weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass in vielen anderen Bereichen durch das Hindu Code Bill keineswegs ein Grad von „Uniformität“ erlangt worden sei, der der öffentlichen Darstellung und Wahrnehmung annähernd entspräche:

The Hindu Code Bill, which is widely thought to have brought uniformity for Hindus, is in fact a code that grants legitimacy to all sorts of diverse customary practices. It is a myth that Hindus have a single law on marriage and divorce. But even where uniformity has been attempted, it has been done in accordance with Brahmanical norms, which have no bearing on the lives of Dalits and lower castes. Let me also inform you that the Hindu law is as diverse internally as the laws of other communities. For instance, while the northern states deny women property rights through the concept of coparcenary, the southern states have made women coparceners in Mitakshara property. Kerala has abolished the concept of coparcenary altogether. So a Hindu woman's right would depend upon the state where she is located.²⁰

Durch diese und viele andere Beispiele wird also mit Nachdruck verdeutlicht, dass im Grunde genommen keines der in Indien gegenwärtig existierenden Familienrechte eine tatsächliche Gleichstellung und Gleichbehandlung von Frauen gewährleistet. Bevor über ein gemeinsames oder einheitliches Zivilrecht gesprochen werde, müsse jedoch in Indien ein Verständnis für die elementare Notwendigkeit von Gleichheit und „gender justice“ etabliert werden, so die Forderung verschiedener Frauenrechtlerinnen und Rechtswissenschaftler. Das gelte jedoch nicht nur für die Gesellschaft, sondern insbesondere auch für den Staat und seine Institutionen, denen es bislang in dieser Frage sowohl an einer Vision als auch am politischen Willen fehle, die Probleme der Frauen in Angriff zu nehmen. Insbesondere das politische Klima der vergangenen zwei Jahrzehnte habe jedoch eine allgemeine Debatte über notwendige Veränderungen in sämtlichen religiösen Familienrechten verhindert.

In Bezug auf die an sich heterogene indische Frauenbewegung wurde bereits festgestellt, dass sie nach der Unabhängigkeit des Landes zumindest in der Überzeugung weitgehend übereinstimmte, dass es die Aufgabe des Staates sei, für alle Religionsgemeinschaften geltende Gesetze zu erlassen, die eine Gleichberechtigung der Geschlechter festlegen. Vor diesem Hintergrund fand die Forderung nach einem allgemeinen oder einheitlichen, säkularen Zivilrecht auch bis in die 1980er-Jahre hinein die Unterstützung eines großen Teils der indischen Frauenorganisationen bzw. diese zählten sogar zu den Protagonistinnen dieser Forderung. Erst nachdem

¹⁸ Vgl. A. Mody, „Laws of inequality“, in: *The Hindu* (10.08.03).

¹⁹ R. Dhavan, „Codifying personal laws“, in: *The Hindu* (01.08.03).

²⁰ F. Agnes, „Diverse Justice“, in: *The Times of India* (23.08.03).

sich die BJP und ihre Anhänger die Rhetorik der „gender justice“ angeeignet und sich als „politische Wegbereiter“ eines einheitlichen Zivilrechtscodes inszenierten, distanzierte sich die Frauenbewegung nahezu vollständig von dieser Forderung (Hasan 1999: 138). Dieser Eindruck wird auch im Zusammenhang mit der Neuauflage der Debatte 2003 bestätigt, denn tendenziell scheinen die meisten Frauenorganisationen gegenwärtig die Strategie einer schrittweisen Reform *innerhalb* der fortbestehenden, unterschiedlichen Familienrechte zu verfolgen. Auch Agnes hält diese Strategie für die sinnvollste Lösung und zugleich für die bestmögliche Garantie einer rechtlichen und sozialen Pluralität in Indien:

But if you are asking whether the women's movement supports this demand, I would like to say that many within the movement are opposed to a uniform code and are working more concretely on the question of safeguarding women's rights within diverse laws.²¹

Während sie jedoch davon ausgeht, dass ein allgemeines Zivilrecht sogar eine „Katastrophe“ für eine pluralistische Gesellschaft wie die indische bedeuten würde und die Bemühungen in diese Richtung demzufolge rundheraus ablehnt, betrachtet ein Großteil der Diskutanten, die ihre Positionen im selben Zeitraum in der englischsprachigen Presse darstellen und austauschen, einen optionalen Zivilrechtscode offensichtlich als optimale Ergänzung zu den fortbestehenden Familienrechten. Stellvertretend sei an dieser Stelle die Argumentation V.R. Krishna Iyers wiedergegeben, der die Reformbemühungen innerhalb der jeweiligen religiösen Personenstandsrechte unterstützt, längerfristig aber auch ein für die Minderheiten optionales, allgemeines Zivilrecht für sinnvoll hält:

First things first. While a uniform civil code is not particularly high on the national agenda, value-based progressive changes, preserving the separate identity of each religious group, is a feasible project avoiding insult and injury to any minority. This may be a preliminary step to pave the way for a common code. Mobilisation of Muslim, Christian and Parsi opinion in this direction is sure to yield salutary results and reduce fundamentalist resistance. Maybe, to facilitate a national debate, a facultative common code may be drawn up at a non-governmental level. It will be purely optional for minorities to accept or reject those provisions. Our founding fathers have been cautious in their phraseology while drafting Article 44 and therefore in a situation where the nation is in the grip of communal tension hurry must make way to moderation.²²

Obwohl er dieser Argumentation zunächst folgt und ebenfalls eine Koexistenz bzw. einen optionalen Zivilrechtscode befürwortet, sieht B.G. Verghese, anders als die zuvor genannten, jedoch nicht im Fortbestehen der religiösen Personenstandsrechte den bestmöglichen Garanten der Pluralität, sondern umgekehrt in einem einheitlichen Zivilrecht. Er begründet dies unter anderem damit, dass die Religionen nicht mehr zwangsläufig die tatsächliche *Diversität* widerspiegeln, wie sie sich im Zuge

²¹ Ebd.

²² V.R.K. Iyer, „Unifying personal laws“, in: *The Hindu* (06.09.03).

der Modernisierung und Globalisierung der indischen Gesellschaft zunehmend manifestiere:

There is a larger reason for a uniform code. With the slow but steady empowerment, modernisation and even globalisation of Indian society, the country's real diversity is becoming manifest. Cohort after cohort of the long suppressed and submerged underclass is thrusting up from below to claim its place in the sun as equal citizens who will not be denied their fundamental human rights. In the process, they are breaking traditional barriers of community, caste, race, region, language and gender, challenging the old and increasingly outmoded social order of which conservative personal laws are a part. [...] Today, with growing education, migration and economic and social mobility, unknown and earlier socially prohibited relationships (for example, inter-caste, inter-regional, inter-community marriages and divorce and the acquisition and disposal of self-acquired property by women) are becoming increasingly common.²³

Entsprechend hofft Verghese auf lange Sicht darauf, dass diese sich „neu“ formierenden, interkulturellen, interreligiösen (u.a.) Gruppen ihre Stimme in die Zivilrechtsdebatte einbringen und sich für ein liberales, einheitliches Zivilrecht einsetzen werden:

Traditional personal codes do not accommodate emerging multicultural realities and aspirations. On the other hand, suppressing them could engender violence or deviant behaviour, undermining public order. [...] A liberal, forward-looking uniform civil code may be expected to win many adherents, especially from those with cross-cultural backgrounds.²⁴

Aus Vergheses Aussagen wird also deutlich, dass er die „traditionellen“ Personenstandsrechte in ihrer bestehenden Form grundsätzlich nicht mehr für zeitgemäß hält. Dagegen füllt er die nach der Unabhängigkeit Indiens propagierte Formel „unity in diversity“ mit neuem Inhalt und argumentiert so für ihre fortbestehende Gültigkeit.

5 Ausblick

Im Hinblick auf die Neuauflage bzw. Fortsetzung der Zivilrechtsdebatte 2003 ist ein erkennbares Bemühen der englischsprachigen Presse festzustellen, vorrangig jenen Kommentatoren ein Forum zu bieten, die die Diskussion losgelöst von der Frage der politischen Identität der Muslime zu betrachten versuchen. Gleichzeitig wird der Fokus nicht mehr ausschließlich auf das islamische Personenstandsrecht, sondern wesentlich stärker auf eine umfassende Diskussion über die Notwendigkeit der Reform und Kodifizierung aller in Indien existierenden religiösen Familienrechte gelenkt. Wenn allerdings, wie es 2003 der Fall war, die Zivilrechtsfrage und die Kontroverse über die politische Identität und Repräsentation der indischen Muslime zwar getrennt voneinander, trotzdem aber zeitgleich und parallel diskutiert werden,

²³ B.G. Verghese, „Who's afraid of a uniform civil code?“, in: *The Hindu* (13.08.03).

²⁴ Ebd..

so bestärkt dies letztlich doch wieder die Gewissheit, dass diese beiden Fragen auch gegenwärtig noch so eng miteinander verknüpft sind, dass sie schlichtweg nicht separat gelöst werden können. Zum einen ist dies auf die historische Entwicklung zurückzuführen, wonach das islamische Personenstandsrecht nach dem Wegfall des Kalifats im Osmanischen Reich zu einem Kernelement einer „muslimischen Identitätspolitik“ in Indien wurde und nach wie vor als solches betrachtet wird. Auf der anderen Seite kann kein politisches oder juristisches Gremium grundlegende Veränderungen im islamischen Personenstandsrecht beschließen und herbeiführen, so lange Muslime in allen Institutionen des Landes deutlich unterrepräsentiert sind. So lange weder staatliche Institutionen noch Organisationen existieren, in denen die Interessen der Muslime *nachweislich* und dauerhaft repräsentiert werden, kann sich wiederum keine Politik als nach demokratischen Regeln legitimiert betrachten bzw. auf die Zustimmung der Muslime berufen. In einem Interview mit *Hindu* bringt die Politikwissenschaftlerin Zoya Hasan die symbiotische Beziehung dieser beiden Probleme auf den Punkt:

The codification of Hindu personal laws, with all their infirmities, was possible because it was the religion of the majority community, so says the political scientist Zoya Hasan. „When Parliament debated the Hindu personal law, Hindus had wide representation in both houses.” Muslim-majority countries, including Pakistan, she says, have modified personal laws on the same basis; the Government and the legislature effecting the change were representative of the community whose laws were sought to be changed. Prof. Hasan feels that the much needed changes in the Muslim personal laws cannot come about in the same manner because there is no institution that can claim to represent the interests of Muslims here. Although Muslims constitute 12 per cent of the population, their representation in Parliament is less than 4 per cent, the lowest since Independence. The BJP-led Government, she argues, cannot claim to have the trust of Muslims. And the „Muslim leadership”, like the All India Muslim Personal Law Board depends on the Government and the state for its legitimacy.²⁵

So gesehen scheint es eindeutig ein Trugschluss zu sein, darauf zu beharren, dass sich die Frage einer distinkten politischen Identität der Muslime durch die Einführung eines allgemeinen oder einheitlichen Zivilrechts „erübrigen“ oder im „nationalen Mainstream“ aufgehen werde. Vielmehr scheint eine Lösung des Problems der politischen Identität und Repräsentation der indischen Muslime die Vorbedingung für eine glaubwürdige Diskussion sowie den Prozess der Reform und Kodifizierung des islamischen Personenstandsrechts zu sein.

Literatur

Agnes, Flavia (2003), „Diverse Justice”, in: *Times of India* (Ausgabe Neu-Delhi), 23.08.03

²⁵ Z. Hasan in: A. Mody, „The Shah Bano legacy”, in: *The Hindu* (10.08.03).

- Berglund, Henrik (2000), *Hindu nationalism and democracy: a study of the political theory and practice of the Bharatiya Janata Party*, Stockholm
- Dhavan, Rajeev (2003), „Codifying personal laws“, in: *The Hindu* (Ausgabe Neu-Delhi), 01.08.03
- Ghose, Mohammad (1972), „Personal Law and the Constitution in India, in: Mahmood, Tahir (Hg.), *Islamic Law in Modern India*, Delhi, S.43-60
- Göle, Nilüfer (1995), *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*, Berlin
- Gonsalves, Colin (2003), „Does the BJP really want the code?, in: *Indian Express* (Ausgabe Neu-Delhi), 23.08.03
- Hasan, Zoya (1999), „Secularism, Legal Reform and Gender Justice in India, in: Füllberg-Stolberg, Katja et al. (Hg.), *Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa*, Berlin, S.137-150
- Iyer, V.R. Krishna (2003), „Unifying personal laws“, in: *The Hindu* (Ausgabe Neu-Delhi), 06.09.03
- Mansfield, John H. (1993), „The Personal Laws or a Uniform Civil Code?“, in: Baird, Robert (Hg.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi, S.139-177
- Mahmood, Tahir (2003), „Encoded Menace“, in: *Hindustan Times* (Ausgabe Neu-Delhi), 02.08.03
- Ders. (1986), *Personal Law in Crisis*, New Delhi
- Ders. (1975), *Family Law and Social Change*, Bombay
- Minault, Gail (1982), *The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York
- Mody, Anjali (2003), „The Shah Bano legacy“, in: *The Hindu* (Ausgabe Neu-Delhi), 10.08.2003
- Dies. (2003), „Laws of inequality“, in: *The Hindu* (Ausgabe Neu-Delhi), 10.08.03
- Mody, Nawaz B. (1987), „The Press in India. The Shah Bano Judgement and its Aftermath“, in: *Asian Survey*, Vol.27, No.8, August, S.943-950
- Punj, Balbir K. (2003), „Common Chord. A Uniform Approach to the Law“, in: *Times of India* (Ausgabe Neu-Delhi), 15.08.03
- Rajagopal, Arvind (2001), *Politics after Television. Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*, Cambridge
- Rawat, Vidya Bhusan (2003), *Press & Prejudice. An Insightful Analysis of Hindi Media*, New Delhi
- Randeria, Shalini (1996), „Hindu-’Fundamentalismus’: Zum Vergleich von Religion, Geschichte und Identifikation im modernen Indien“, in: Weiss, Christian et al. (Hg.): *Religion – Macht – Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ in Süd-asien*, Heidelberg, S.26-56
- Robinson, Francis (1997), *Separatism among Indian Muslims. The Politics of the United Provinces’ Muslims 1860-1923*, New Delhi, 3. Auflage
- Schneider, Nadja-Christina (2003), „Zum Machtfaktor ‚Presse‘ in Indien“, in: Draguhn, Werner (Hg.), *Indien 2003. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Hamburg: IFA 2003, S.143-170

- Dies., *Zur Darstellung von „Kultur“ und „kultureller Differenz“ im indischen Mediensystem. Die indische Presse und die Repräsentation des Islams im Rahmen der Zivilrechtsdebatte 1985-97 und 2003* (Dissertation, noch nicht veröffentlicht)
- Shaikh, Farzana (1991), *Community and Consensus in Islam. Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947*, Bombay
- Som, Reba (1994), „Jawaharlal Nehru and the Hindu Code: A Victory of Symbol over Substance?“, in: *Modern Asian Studies*, Vol.28, No.1, S.179-194
- Vasudev, Shefalee (2002), „Taming Talaq“, in: *India Today International*, 20.05.02
- Verghese, B.G. (2003), „Who’s afraid of a uniform civil code?“, in: *The Hindu*, 13.08.03

Günter Schucher
Christian Wagner (Hrsg.)

Indien 2005
Politik
Wirtschaft
Gesellschaft

Redaktioneller Beirat:
Prof. Dr. Michael von Hauff
Prof. Dr. Dietmar Rothermund

Beiträge von:

Beate Bergé	Oliver Lamprecht
Joachim Betz	Peter Lehr
Dirk Bronger	Nadja-Christina Schneider
Jona Aravind Dohrmann	Bianca Stachoske
Ole Frahm	Johannes Wamser
Sushila Gosalia	Hans-Georg Wieck
Michael von Hauff	Siegfried O. Wolf
Katharina Kluth	Wolfgang-Peter Zingel
Heinrich Kreft	



INSTITUT FÜR ASIENKUNDE
Hamburg 2005

Manuskriptbearbeitung: Vera Rathje, M.A.
Satz und Textgestaltung: Christine Berg, M.A.

Gesamtherstellung: einfach-digital print edp GmbH, Hamburg

ISSN 1436-1841
ISBN 3-88910-321-9
Copyright Institut für Asienkunde
Hamburg 2005

<p>Indien 2005. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft / hrsg. von Günter Schucher und Christian Wagner. – Hamburg : IFA, 2005. – 347 S. ISSN 1436-1841 ISBN 3-88910-321-9</p>
--



VERBUND STIFTUNG
DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Das Institut für Asienkunde bildet zusammen mit dem Institut für Allgemeine Überseeforschung, dem Institut für Afrika-Kunde, dem Institut für Iberoamerika-Kunde und dem Deutschen Orient-Institut den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut in Hamburg.

Aufgabe des Instituts für Asienkunde ist die gegenwartsbezogene Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Asien. Das Institut für Asienkunde ist bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des jeweiligen Autors und nicht unbedingt die des Instituts darstellen.

Nähere Informationen zu den Publikationen sowie eine Online-Bestellmöglichkeit bietet die Homepage: www.duei.de/ifa.

Alle Publikationen des Instituts für Asienkunde werden mit Schlagwörtern und Abstracts versehen und in die kostenfrei recherchierbare Literaturdatenbank des Fachinformationsverbundes Internationale Beziehungen und Länderkunde eingegeben.