

der Islamisierungspolitik Zia-ul Haqs, welche die "Islamische Gemeinschaft" (Jamaat-e Islami) tatkräftig unterstützte, hoffnungsvoll eine "islamische Revolution". Quietistische Positionen wurden dementsprechend nicht von allen indischen Muslimen konsequent durchhalten. Erneut wurde dies 1986 deutlich, als der Oberste Gerichtshof Indiens das muslimische Personenrecht ändern wollte, um einer geschiedenen Muslima Unterhaltszahlungen zu garantieren. Die "Vereinigung der Gelehrten Indiens" und andere muslimische Kräfte wie der 'All-India Muslim Personal Law Board'-Vorsitzende Nadwi traten erfolgreich als islamische Interessenvertreter auf, mit der Begründung, der Islam würde andernfalls staatlicher Willkür zum Opfer fallen.

Grundsätzlich repräsentieren die Muslime Indiens eine Vielzahl sozialer Identitäten, die oft wichtiger sind als ihre religiösen. Die gegenseitige Assimilation von Hindus und Muslimen hat jedoch ihre Grenzen. Der militante Hinduismus und die Postulate der Religionspolitiker, die auf Wählerfang aus sind, drängen die in jeder Hinsicht heterogene muslimisch-indische Gemeinschaft politisch zusammen, so daß man geneigt sein könnte, von einem monolithischen indischen Islam zu sprechen. Traditionell haben Muslime in gesamtindischen Wahlen nahezu geschlossen für den 'Congress' gestimmt; dies wandelte sich jedoch während der Affäre um die Babri Moschee in Ayodhya, in der Rajiv Gandhi eine zwiespältige Position einnahm. Seine

Niederlage ging u.a. auf das Wahlverhalten brüskierter Muslime zurück. Erneut geht es nicht etwa um die Religion, das Sakrale, sondern um profane Interessen, die islamisch artikuliert werden. Daß zusätzlich die den indischen Muslimen nachgesagte exterritoriale Loyalität gegenüber muslimischen Staaten, allen voran Pakistan, Wirkung zeigt, kann nicht erstaunen.

Ausblick

Auch wenn in Südasien gegenwärtig säkulare Parteien den öffentlichen Diskurs dominieren, ist doch der Zulauf religiöser politischer Vereinigungen unverkennbar. In einer Region, in der die überwältigende Mehrheit der Menschen unter der Armutsgrenze lebt, haben utopistische Erklärungen Konjunktur; sie wirken solidaritätsstiftend und aufwiegend, die "Revolution der steigenden Erwartungen" kann dann nur kurzfristig durch radikale Maßnahmen zerschlagen werden. Fälle wie Salman Rushdie und Taslima Nasrin sowie die zunehmende Zahl konfessioneller Ausschreitungen und die Zerstörung der Babri Moschee in Ayodhya sind lediglich Ausdruck zunehmender innergesellschaftlicher Konflikte, die religiös artikuliert werden. Daß die Gewalttätigkeiten nicht vor den eigenen Grenzen Halt machen und sogar von Hegemonialinteressen fremder Regime beeinflusst werden, zeigen jüngste Auseinandersetzungen vom Frühjahr 1995 zwischen Schiiten und Sunniten in Pakistan.

Literatur

- Ahmad, A. & G.E. v. Grunebaum (Hrsg.): Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970.
 Bayly, C.A.: Indian Society and the Making of the British Empire, Cambridge 1990.
 Ehlers, E. & Th. Krafft (Hrsg.): Shah-jahanabad / Old Delhi; Tradition and Colonial Change, Stuttgart 1993.
 Frey, H.: Der Indisch-Pakistanische Konflikt in den Jahren 1958-1968, Wiesbaden 1978.
 Kulke, H. & D. Rothermund: A History of India, New York 1990.
 Malik, J.: Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow, Leiden: E.J. Brill 1997.
 Malik, S.J.: Islami-sierung in Pakistan 1977-1984, Stuttgart 1989.
 Rothen-Dubs, U.: Allahs indischer Garten, Frauenfeld 1989.
 Schimmel, A.: Mystische Dimensionen des Islam, München 1992.
 Wink, A.: Al-Hind, The Making of the Indo-Islamic World; Early Medieval India and the Expansion of Islam, Seventh to Eleventh Centuries, Leiden 1990.

(Dr. Jamal Malik ist habilitierter Islamwissenschaftler mit Lehraufträgen in Bamberg und Bonn. Der Beitrag ist die gekürzte und redaktionell überarbeitete Fassung seines Artikels: Islam in Südasien. In: A. Noth et al. (Hrsg.): Der islamische Orient - Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg: Ergon 1997. In dieser Fassung sind auch die ausführlichen Quellenangaben nachzulesen)

Säkularismus in Indien - Theorie und Praxis

von Asghar Ali Engineer

Das Konzept des Säkularismus ist ein vieldiskutiertes Konzept. Die Debatte ist nicht neu; sie wird geführt, seitdem der Begriff von indischen politischen Führern im 19. Jahrhundert verwendet wurde. Jüngst hat die BJP für weitere Konfusion gesorgt, als sie den Nehru'schen Säkularismus als "Pseudo-Säkularismus" und den eigenen als "Positiven Säkularismus" darstellte. Für viele impliziert Säkularismus aus einer westlichen Sicht heraus Gleichgültigkeit Religionen gegenüber, wohingegen andere den Begriff im indischen Zusammenhang als "gleichen Respekt gegenüber allen Religionen" verstanden wissen wollen.

Letztendlich wird das Thema auch in Zukunft heftig umstritten bleiben, da man von einer Einstimmigkeit diesbezüglich weit entfernt ist. Selbst der bis dato innerhalb der städtischen gebildeten

Eliten existierende Konsens beginnt zu bröckeln - analog zu den Bemühungen der 'Sangh Parivar', verstanden als Zusammenschluß hindu-nationalistischer Kräfte von RSS, VHP und BJP, eine ei-

gene Hindu-Identität zu konstruieren. Es sollte zudem betont werden, daß die westliche Säkularismus-Konzeption auf dem Land keine Wurzeln zu schlagen vermochte. Trotzdem: Respekt und Toleranz gegenüber anderen Religionen als der eigenen sind immer ein integraler Bestandteil des ländlichen Indiens gewesen.

Wie bereits oben angeführt, stießen wir im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der britischen Herrscher auf das Konzept des Säkularismus. Davor war es nicht Bestandteil der politischen Landschaft Indiens gewesen. Der König des antiken Indiens sollte ein Schutzherr des 'dharma' (verstanden als die normative Grundlage jeglichen Handelns, Anm. d. Red.) sein. Es war



"Quench the fire under our brest": Transparent vor der Jama Masjid Moschee in Alt-Delhi als Protest gegen anti-muslimische Ausschreitungen (Foto: Walter Keller)

seine Pflicht, 'dharma' und die Hindu-Moral aufrechtzuerhalten. Die muslimischen Herrscher zwangen den nichtmuslimischen Untertanen trotz des Drucks einiger Intoleranter aus den Reihen der 'ulama' (die Gemeinschaft der Gläubigen, Anm. d. Red.), nicht die 'shari' ah' auf - stattdessen fanden die Regeln des 'Dharma' bei den Hindus weiterhin Anwendung. Die Muslime ihrerseits wurden natürlich durch die 'shari' ah' regiert. Die Moghuln, mit wenigen Ausnahmen - beispielsweise Aurangzeb - waren offener und liberaler, aber auch sie konnten die Religion nicht ignorieren. Akbar und Jehangir, die beide persönlich sehr liberal eingestellt waren, sahen sich ebenfalls dem Druck aus den Reihen der orthodoxen 'ulama' ausgesetzt. Jehangir, der zeitweilig seinen Kritiker Mujaddid alf-e-thani gefangennehmen ließ, mußte sich doch letztendlich mit ihm arrangieren.

Indien durchlief im Gegensatz zu Europa keine Phase der Renaissancebewegung. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als die 'mutiny' niedergeschlagen worden war und sich die britische Herrschaft konsolidieren konnte, öffneten sich die Inder gegenüber westlichen Einflüssen. Aber populär wurden die westlichen Ideen nur innerhalb einer kleinen Gruppe des städtischen Milieus. Die britische Herrschaft war, nachdem sie

viele religiöse durch säkulare Gesetze ersetzt, im wesentlichen als säkular zu bezeichnen. Auch führten die Briten ein gemeinsames Strafgesetzbuch ein, das Familienrecht hingegen blieb unangetastet: Dies war eine neue Erfahrung für die Inder, hatten sie doch bis dato ausschließlich religiösen Gesetzen und Traditionen zu folgen. Ein säkulares Konzept existierte bis zu diesem Zeitpunkt nicht. Eine Abweichung von den religiösen Gesetzen und Traditionen wurde scharf sanktioniert, etwa durch Maßnahmen wie dem Ausschluß aus der Gemeinschaft und der Exkommunikation. Auf die Einhaltung der in der Hindu-Gemeinschaft bestehenden Kastenregeln wurde streng geachtet.

'Congress' als Organisation der Hindus

Das Wort 'säkular' in seiner politischen Bedeutung wurde nach der Gründung des 'Indian National Congress' 1885 gebräuchlich. Tatsächlich wurde der 'Congress' von den Nicht-Hindus - besonders den Muslimen - als Hindu-Vereinigung betrachtet. Die Muslime, die zum damaligen Zeitpunkt 25 Prozent der indischen Bevölkerung stellten, waren nicht nur die größte, sondern auch die wichtigste Minderheit. Keine politische Formierung konnte ohne ihre Mit-

wirkung nachhaltigen Einfluß ausüben. Sir Syed, der Verfechter moderner Erziehung unter Indiens Muslimen, verhielt sich dem 'Congress' gegenüber reserviert und bezeichnete ihn als 'Hindu-Organisation'. Die an einer muslimischen Unterstützung interessierten 'Congress'-Führer versuchten die Bedenken der Muslime mit dem Hinweis auf den säkularen Charakter der Partei zu zerstreuen. Unterstützung erhielten sie dabei von Badruddin Tyebji - dem späteren ersten Muslim-Präsidenten des 'Congress' -, der auch gegenüber Sir Syed Ahmad Khan die säkulare Ausrichtung der Organisation betonte.

Deutlich gemacht werden muß, daß der Begriff 'säkular' in der politischen Terminologie Indiens in einer pluralistischen Fassung und nicht im westlichen Sinne von Gleichgültigkeit Religion gegenüber gebräuchlich ist. Wie wir wissen, stellte sich das Konzept des Säkularismus im Westen als Resultat des Machtkampfs zwischen Kirche und politischen Herrschern dar. Die die politische Szene dominierende Kirche verweigerte den regierenden Monarchien in verschiedenen Regionen Europas die Unabhängigkeit. Unter dem Hinweis auf ihre göttliche Autorität erließ sie eigene Gesetze. Die Bewegung des Protestantismus durchbrach das Monopol der Kirche und versetzte die Fürsten in die

Lage, ihre säkulare Autorität geltend zu machen. Als Folge dieser Auseinandersetzungen entstand in Europa das Konzept der säkularen Politik. Auch sollte angemerkt werden, daß die europäische Gesellschaft in der Praxis mono-religiös war. Der Säkularismus hatte damit im westlichen Bezugsrahmen von Anfang an eine andere Bedeutung: Er bezeichnete eine von der Kirche unabhängige politische Autorität.

Im Gegensatz dazu gab es in Indien weder eine kirchenähnliche, religiöse Autorität noch einen Kampf gegen diesbezügliche Forderungen nach unabhängiger politischer Macht. Auch unter den Muslimen existierte keine zentrale religiöse Institution. Wie bereits oben erwähnt, erschien das Konzept des Säkularismus im Kontext eines religiösen Pluralismus und war nicht wie im Westen gegen einen religiösen Autoritarismus gerichtet. Nachdrücklich betont wurde der Säkularismus vom 'Indian National Congress', um die Bedenken der Minderheiten, in erster Linie der Muslime, bezüglich einer hindu-dominierten Partei zu zerstreuen. In Indien kam der religiösen Gemeinschaft eine größere Bedeutung als der religiösen Autorität zu. Während im Westen das Gegensatzpaar 'religiös' - 'säkular' auftrat, bedeutete in Indien 'kommunalistisch' das Gegenteil von 'säkular'.

Es wird deutlich, daß darin ein wichtiger Unterschied besteht. Von Beginn an hatte der Säkularismus im indischen Kontext eine andere Ausrichtung. Er bezog sich mehr auf die Gemeinschaft und ihre säkularen Interessen als auf Religion und ihre Autoritäten. Aus diesem Grund - trotz der Übernahme säkularer Politik - tendierten die Menschen dazu, nicht nur persönlich, sondern auch in bezug auf die Gemeinschaft zutiefst religiös zu sein. Die Darstellung der gemeinsamen Religion nimmt heute wie damals einen zentralen Platz ein und dies, obwohl der Säkularisations-Prozeß unserer Gesellschaft mittlerweile ein Jahrhundert andauert. Aber das ist eine andere Geschichte.

Instrumentalisierung religiöser Institutionen

Während unseres Unabhängigkeitskampfes wurden wir mit der Dichotomie 'säkular'-'kommunalistisch' konfrontiert. Aber keiner unserer politischen Führer dachte daran, die religiösen Autoritäten, hindustische oder muslimische, herauszufordern. Im Gegenteil, diese Führer gaben wiederholt die Versicherung dafür ab, daß beide - Hindus und Muslime - in ihrem Bekenntnis zu und im Praktizieren ihrer jeweiligen Religion sowohl individuell als auch gemeinschaftlich frei sein würden. Aber nicht

nur das: Die Führerschaft instrumentalisierte existierende religiöse Institutionen, um die Hindu- und Muslim-Massen in den politischen Prozeß einzubinden. Tilak z.B. nutzte 'Shivaji'- und 'Ganesh'-Feste zur Schaffung eines politischen Bewußtseins der Hindus. Gandhi seinerseits verstand es auf der einen Seite die Hindus durch das Konzept der 'Ram Rajya' - eines traditionell religiösen Umzugs - zu mobilisieren, zum anderen durch die Unterstützung der 'Khilafat-Bewegung', die muslimischen Massen anzusprechen. Wiederholt wurden somit Religion und religiöse Institutionen zum Zwecke der politischen Mobilisierung genutzt. Von daher kollidierte der indische Säkularismus weder mit Religion noch mit religiösen Autoritäten. Statt dessen stützte er sich auf sie und ihre Institutionen. Obwohl die Konsequenzen dieses Prozesses noch in der aktuellen Politik spürbar sind, konnten sie nicht vermieden werden.

Die beiden großen religiösen Gemeinschaften, besonders ihre westlich gebildeten Eliten, gerieten häufig aufgrund ihrer säkularen politischen Interessen aneinander. Der 'Indian National Congress' betonte seinen säkularen Charakter, der nicht nur allen Religionsfreiheit, sondern den Muslimen und auch anderen eine faire Machtteilung in Aussicht stellte. Eine große Sektion der modernen muslimischen Elite blieb jedoch skeptisch. Sie zweifelten die 'Congress'-Beteuerungen an. 1906 wurde die 'Muslim League' mit der Absicht gegründet, spezifisch muslimische Interessen zu vertreten. Da die 'Liga' ausschließlich die Interessen der Muslime vertrat, wurde sie als kommunalistisch bezeichnet, im Gegensatz zum 'Indian National Congress', der alle gesellschaftlichen Gruppen repräsentierte und von daher als 'säkular eingestuft wurde. Diese Auseinandersetzung mit dem Kommunalismus prägte den Charakter unseres Säkularismus.

Für eine bestimmte Zeit, in der die Muslim-Elite ihre Interessen nur unzureichend durch eine Teilnahme an gemeinsamen Wahlen garantiert sah, hatte der 'Congress' separate Wählerschaften zu akzeptieren. Erst nach Erlangung der Unabhängigkeit konnten die separaten Wählerschaften abgeschafft werden. Es muß hierbei ausdrücklich erwähnt werden, daß es die säkular-gebildete Muslim-Elite war, die auf eine separate politische Partei sowie separate Wählerschaften pochte. Die durch die 'Jami'at-al-'Ulama-e-Hind' repräsentierte religiöse Elite akzeptierte weder eine separate Partei noch getrennte Wählerschaften. Sie unterstützte mit allen Kräften den säkularen 'Congress'. Nach westlichem Verständnis von säkular und Säkularismus erscheint dies problematisch.

Während des Unabhängigkeitskampfes, bewahrte sich der 'Indian National Congress' die politische Unterstützung der muslimischen Theologen - die sich ebenfalls der auf religiöser Basis stattfindenden Teilung Indiens entgegenstellten mit der Versicherung, daß Religionsfreiheit und religiöse Gesetze unangetastet blieben.

Säkularismus als kulturelle Atmosphäre

Die Bedeutung des Säkularismus im unabhängigen Indien muß vor unserem historischen Hintergrund, besonders dem des Freiheitskampfes gesehen werden. Erst durch die Gegenüberstellung von Säkularismus und Kommunalismus können die Charakteristika unseres Säkularismus bestimmt werden. Der Charakter des Staates Indien muß ebenfalls in diesem Kontext verstanden werden. Sofern es Indien betrifft, ist es schwierig Säkularismus und Säkularstaat in einem westlichen Sinne zu deuten. Nach westlicher Lesart können Staat und Gesellschaft Indiens nur schwerlich als ihrem Charakter nach 'säkular' gedeutet werden. Eine Denkrichtung, vertreten durch M.N. Roy und andere, hebt die westliche Bedeutung des Säkularismus hervor. Nach Roy ist die gesamte kulturelle Atmosphäre ausschlaggebend für die Klassifizierung eines Staates als säkular, weniger die Aussage von Individuen oder Gruppen. M.N. Roy behauptet daher: "Säkularismus ist keine politische Institution; es ist eine kulturelle Atmosphäre, die auch nicht durch die aufrichtige und ehrliche Aussage einzelner geschaffen wird; ein Staat kann dann als säkular bezeichnet werden, wenn er nicht organisch über Jahrhunderte mit einer bestimmten Religion verknüpft ist, sogar nachdem der Priesterschaft ihre politische Macht entrissen wurde. Das Lösen dieser Verbindung war in den christlichen Ländern, wo kultureller Fortschritt den Konflikt zwischen Staat und Kirche verschärfte, eine Formsache." (M.N. Roy: The Secular State, Independent India, Bombay 1948).

Aus den genannten Gründen betrachtete M.N. Roy den Charakter der Indischen Union kritisch. Für ihn war sie aufgrund ihrer engen Verbindung zur Hindu-Religion weit davon entfernt, als säkular bezeichnet zu werden. Roy bemerkte, daß "in einem säkularen Staat eine solche mittelalterliche Monstrosität wie die 'Kumbh Mela' (ein von Millionen Gläubigen besuchtes Hindu-Fest, welches Andersgläubige nur vom gegenüberliegenden Flußufer betrachten dürfen, Anm. der Red.) verboten würde. Die Regierung jedoch kann ein solches Verbot nicht aussprechen; welches, wenn nicht aus anderen Gründen, so

doch zumindest aus Gründen der öffentlichen Gesundheit vonnöten wäre - in freien Wahlen würde sie ihr Mandat verlieren. Abgesehen von drastischen Verboten könnte die Regierung auch andere Maßnahmen ergreifen, um solche Massenveranstaltungen zu verhindern." (M.N. Roy, ebd.)

Sicherlich eine im indischen Kontext extreme Sichtweise, die nichtsdestotrotz von vielen Rationalisten und Humanisten geteilt wird. Was M.N. Roy schrieb, hatte nicht nur 1948, sondern auch verstärkt heute, Gültigkeit. Zuletzt waren es Personen wie Jawaharlal Nehru und Radhakrishnan, die keine Tempel oder andere religiöse Stätten besuchten. Heute aber sonnen sich Premierminister und Präsidenten dabei im grellen Scheinwerferlicht der Medien. Rajiv Gandhi besuchte während seines Wahlkampfes 1989 Deoraha Baba, der ihn durch Auflegen seines Fußes auf den Kopf segnete. Durch die Print-Medien fand dieses Bild im ganzen Land Verbreitung. Viele weitere Beispiele könnten angeführt werden.

Nehru'scher Säkularismus

An dieser Stelle soll nun auf das Nehru'sche Konzept des Säkularismus eingegangen werden. Mahatma Gandhi stand für einen ihm eigenen Säkularismus. Sein Konzept des Säkularismus unterschied sich radikal von dem Nehrus. Unerschütterlich und unbeirrbar trat Gandhi für gleichen Respekt gegenüber allen Religionen ein - 'sarva dharma sambhava'. In seinen Gebetsstunden wurden alle religiösen Schriften rezitiert. Es erübrigt sich zu erwähnen, daß der Mahatma eine zutiefst religiöse Person war, für die - nach seinen eigenen Worten - Religion für die Politik so notwendig war, wie die Nase zum Atmen. Für viele ist dies alles andere als Säkularismus; sie würden es sogar als mittelalterlich bezeichnen. Nehru selbst zeigte sich über die Aussagen des Mahatma verwundert, bis er bemerkte, daß Gandhi unter dem Begriff Religion möglicherweise Moral und Ethik verstand - was tatsächlich der Fall war. Gandhi dachte niemals daran den Hinduismus in seiner formalen, dogmatischen Art mit einem Staatswesen, in Indien oder sonstwo, zu verbinden. Religion bedeutete für ihn mehr ein ethischer und religiöser Kodex als ein formales Dogma.

Nehrus intellektueller Zugang hingegen war ein anderer. Religiöser Glaube spielte dabei keine Rolle. Vor religiösen Dogmen schreckte er zurück. Er war Rationalist und Humanist. In seiner Autobiographie schrieb er: "Das Schauspiel dessen, was als Religion bezeichnet wird oder auf jeden Fall organisierte

Religion, in Indien oder sonstwo, erfüllt mich mit Entsetzen und ich habe es häufig verurteilt und gehofft, reinen Tisch damit zu machen. Beinahe immer steht Religion für blinden Glauben und Reaktion, Dogma und Bigotterie, Aberglauben und Ausbeutung und die Bewahrung von einmal erworbenen Privilegien."

Nehrus religiöse und agnostizistische Einstellungen spiegeln sein Säkularismus-Konzept wider. Er verabscheute rituelle Praktiken. Mit anderen Worten: Er stand der westlichen Sichtweise des Säkularismus näher als der indischen. Dies war der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Nehru'schen und dem Gandhianischen Säkularismus-Konzept.

Wenn Nehru gekonnt hätte, hätte er Religion gänzlich aus der politischen Szene Indiens verbannt und im Verhältnis zwischen Staat und Religion strikte Neutralität gewahrt. Er war sich aber der indischen Realitäten bewußt und mäßigte daher seine Ansicht. Auf die Frage von indischen Studenten in England nach seiner Sichtweise des Säkularismus antwortete er, daß der Staat in England eine Religion habe (Anglikanisches Christentum), die Gesellschaft aber in dem Maße säkular sei wie die Engländer der Religion im öffentlichen Leben gegenüber indifferent eingestellt wären und Religion von daher nur wenig Einfluß auf das öffentliche Leben auszuüben



Da eine logisch und rationale Begründung der 'Hindu Rashtra' nur schwerlich geleistet werden kann, dienen religiöse Kontroversen wie um die "Ramjanambhoomi Babri Masjid" als Katalysator (Foto: 'Sydasien')

vermöge. Aber im indischen Staat, der keine Religion habe, sei sie eine stets einzukalkulierende Kraft. Der indische Staat könnte der Religion nicht indifferent gegenüber bleiben - in der indischen Situation also würde Säkularismus somit gleicher Schutz aller Religionen bedeuten.

Nehru stand einigen wichtigen Minderheiten-Führern wie Maulana Husain Ahmad Madani, Maulana Abdul Kalam Azad und anderen, die sich vehement der Schaffung Pakistans und einem Muslim-Kommunalismus entgegenstellten, sehr nahe. Da er sich ihnen durch gemeinsame tiefe humanistische Ideale verbunden fühlte, war er den Sorgen und den Klagen der Muslim-Führer bezüglich der Freiheit ihres Glaubensbekenntnisses und des ungehinderten Ausübens ihrer Religion gegenüber aufgeschlossen. Nehru konnte sich daher zum Zeitpunkt als die Indische Verfassung entworfen wurde, nicht dazu durchringen, ein gemeinsames Zivilgesetzbuch - wie es Dr. Ambedkar forderte - zu erlassen. Er wäre damit seinem Versprechen gegenüber den Führern der 'Jami'at al-'Ulama-e-Hind' treu geworden. Was die Kontroverse um das muslimische Familienrecht anbetrifft, werden wir darauf später zurückkommen.

"Gehätschelte Minderheit der Muslime"

Das Nehru'sche Konzept des Säkularismus sieht sich in jüngster Zeit scharfen Attacken seitens der 'Sangh Parivar' (verstanden als die Gesamtheit



Ambedkars Position, Religion auf grundsätzliche Überzeugungen und Rituale zu beschränken, ist ideologisch und nicht empirisch und daher für viele inakzeptabel (Foto: 'Outlook')

hindu-nationalistischer Kräfte, Anm. d. Red.) ausgesetzt. Das statt dessen bevorzugte Konzept eines 'Positiven Säkularismus' wurde bisher von den Ideologien der 'Sangh Parivar' nicht präzise definiert; betont wird jedoch das Zurückweisen des Nehru'schen Konzepts, da es zu einer Bevorzugung der Muslime tendiere - es ihnen gegenüber zu einfühlbar sei. Positiver Säkularismus bedeutet für die 'Sangh Parivar' "Gerechtigkeit für alle und Diskriminierung von niemandem". In einer solch komplexen Situation wie der indischen erscheint eine solche Herangehensweise naiv und allzu grob vereinfachend.

Säkularismus dergestalt interpretiert und akzeptiert bedeutet eine Abschaffung aller auf Kaste- oder Stammeszugehörigkeit basierenden Reservierungen, da jene als diskriminierend aufgefaßt werden können. Wenn auch das offene Aussprechen nicht zweckdienlich erscheint, letzten Endes drückt die 'Sangh Parivar' ihr Mißfallen über die Weiterführung der kastengestützten Reservierungspolitik aus. So stemmte sie sich gegen die Implementierung des 'Mandal-Berichts' und bezeichnete ihn als "Verschwörung zur Verewigung der Kasten-Schichtung". Obwohl den Muslimen keine Reservierungen zugestanden werden, glaubt die 'Sangh Parivar' von den Muslimen als einer "gehätschelten Minderheit" sprechen zu können und bezeichnet den Nehru'schen oder den 'Congress'-Säkularismus daher als einen 'Pseudo-Säkularismus'.

Jeder intensive Beobachter der indischen Gesellschaft weiß, daß diese bei weitem zu komplex und zu ungleich entwickelt sind, um eine einheitliche Politik bezogen auf all ihre Konstituenten gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Genauso wie es notwendig ist, mit den Reservierungen fortzufahren. So lange Kastendiskriminierungen bestehen, wird es notwendig sein, gegenüber den vergleichsweise sozial und wirtschaftlich rückständigen Minderheiten, eine diese Gruppen favorisierende Politik zu betreiben. Von daher ist eine Art von positiver Diskriminierung zugunsten rückständiger gesellschaftlicher Gruppen unabdingbar. Das Ausbleiben von positiver Diskriminierung würde in der komplexen Situation ansonsten Ungerechtigkeit bedeuten. Vor dem dargestellten Hintergrund wird offensichtlich, daß der Slogan "Gerechtigkeit für alle und Diskriminierung von niemandem" hochgradig irreführend ist.

Ähnlich verhält es sich mit den Kategorien wie 'Pseudo-Säkularismus' und 'Positiver Säkularismus'. Es sind politisch motivierte Bezeichnungen, aber keine ehrlichen Versuche, eine bessere Alternative zum vorherrschenden Säkularismus Konzept zu etablieren. Ebenso

muß die ideologische Differenz zwischen Staat und Gesellschaft gesehen werden. Der ideologische Raum ist für den indischen Staat zu schmal und verengt. Die zivile Gesellschaft steht - wie bereits von M.N. Roy und Nehru erkannt - unter starkem Einfluß der Religion, der Staat hingegen hat, entweder unter dem westlichen Einfluß oder der bestehenden pluralistischen Situation, eine säkulare Ideologie adaptiert. Das existierende Unbehagen resultiert aus dieser Dichotomie zwischen Staat und ziviler Gesellschaft. M.N. Roy liegt richtig, wenn er sagt, daß man einen wirklich säkularen Staat nicht durch bloße Deklaration realisieren kann: Das kulturelle und soziale Ethos muß ihn ebenfalls tragen. Sozio-politische Zwänge lassen den Staat aber von seinen säkularen Normen abweichen. Billigt man also die Ideen des Säkularismus, müssen gleichzeitig die funktionalen Abweichungen berücksichtigt werden.

'Majorityism' und 'Minorityism'

Die Diskussion führt uns zu den jüngst veröffentlichten Konzepten des 'Majorityism' und 'Minorityism'. Die Verfechter eines 'Positiven Säkularismus' argumentieren, daß alle, die dem Nehru'schen oder 'Pseudo-Säkularismus' nahe stehen, sich nachsichtig gegenüber den Minderheiten verhalten und diese unangemessen bevorzugen ('Minorityism'). Nach ihnen besitzt Indien eine große Hindu-Mehrheit; daher sollte sich das hinduistische kulturelle und religiöse Ethos durchsetzen ('Majorityism'). Garant dafür wäre die Etablierung einer Hindu-Nation ('Hindu Rashtra'). M.S. Golwalkar, der Chefideologe der RSS, bezeichnete bereits 1939 in "We or Our Nationhood Defined" Muslime und Christen als Gäste, die die Gastfreundschaft ihrer Gastgeber nicht überbeanspruchen sollten. Mit anderen Worten: Muslime werden dazu aufgefordert nach Pakistan oder in ein anderes muslimisches Land zu gehen, Christen sollen ihrerseits ein christliches Land ihrer Wahl aufsuchen, da sie in Indien nicht mehr gebraucht würden. Oder aber, wenn sie in Indien bleiben wollen, müssen sie sich voll und ganz der Hindu-Mehrheit unterordnen. Politische Rechte indes dürften sie dieser Ideologie zufolge nicht genießen.

Gemäß der RSS-Anschauung, dem die gesamte 'Sangh Parivar' ehrfurchtsvoll folgt, soll ein von der Mehrheit dominierter Staat geschaffen werden, in dem Minderheiten keine Rolle mehr spielen. Wenn eine Partei dennoch Minderheiten politische Rechte zugestehen sollte, macht sie sich der Bevorzugung von Minderheiten und des 'Pseudo-Säkularismus' schuldig. Um die Stimmen der

Mehrheit zu gewinnen, rückt das Konzept des 'Majorityism' in den Mittelpunkt der 'Sangh Parivar'-Bemühungen. Tatsächlich stößt sie mit ihrer Propaganda auf mehr und mehr Akzeptanz. Eine Konsequenz dieser Entwicklung ist der schwindende Konsens des von den städtischen, gebildeten Eliten getragenen Nehru'schen Säkularismus-Modells. Man muß versuchen, die Gründe dieses Niedergangs zu verstehen: Minderheiten auf der einen bzw. 'S.C.s' und 'S.T.s' (Scheduled Castes und Scheduled Tribes, die rückständigen Kasten und Ureinwohner, Anm. d. Red.) auf der anderen Seite werden sich in wachsendem Maße ihrer politischen Rechte bewußt und wecken Befürchtungen höherkastiger bis dato privilegierter Hindus. Letztere praktizieren Demokratie bzw. säkulare Demokratie nur solange, wie Macht und Privilegien unangetastet bleiben. Das demokratische Bewußtsein der Minderheiten hat jedoch für sie eine Grenze überschritten und in ihren Augen Formen einer Minderheiten-Dominanz angenommen, die den Widerstand höherer Kasten und Klassen zur Folge hat.

Der beste Weg, der von den demokratiebewußten Minderheiten ausgehenden Gefahr zu begegnen, liegt in der Schaffung einer starken Gesinnung der Hindu-Mehrheit und in der Zerstörung desjenigen politischen Modells, welches schwächere Gruppen der Gesellschaft bevorzugt. Da eine logische und rationale Begründung der 'Hindu Rashtra' nur schwerlich geleistet werden kann, dienen religiöse Kontroversen - wie die um die "Ramjanambhoomi Babri Masjid" - als Katalysator. Unter dem Druck einer privilegierten und starken gesellschaftlichen Gruppe zeigt sich der Staat dann zu ernsthaften Kompromissen bezüglich des bestehenden Säkularismus-Modells bereit. So erlaubte die 'Congress'-Regierung nicht nur subtil das Öffnen der Babri Masjid zur Verehrung der dort befindlichen Hindu-Gottheiten, sondern ergriff ebenfalls bei der Grundsteinlegung ('shilanyas') des Ram Tempels die Initiative.

Opportunistische Haltung

Erwähnung finden sollte auch die Shah Bano Kontroverse. Sie entzündete sich an der Entscheidung des Obersten Gerichts ('Supreme Court'), wonach ein muslimischer Ehemann seiner geschiedenen, mittellosen Frau gegenüber nach Absatz 125 des Strafgesetzbuches unterhaltspflichtig sei. Nach Auffassung der muslimischen Führung bedeutete dies einen Eingriff in das muslimische Familienrecht ('Muslim personal law'). Sie lancierte eine aggressiv geführte Kampagne und setzte - letztendlich erfolgreich - die Zentralregierung mit der Forderung

unter Druck, die Entscheidung des Obersten Gerichts durch ein geeignetes Gesetz zu annullieren. Solcherart opportunistisches Verhalten kompromittiert ernsthaft den säkularen Charakter der Indischen Union. Der säkulare Charakter gerät um so mehr unter Druck, je mehr sich die religiösen Identitäten der verschiedenen Gemeinschaften behaupten - im besonderen die der Hindu-Mehrheit. Die Ramjanambhoomi-Kontroverse hat es deutlich werden lassen: Der indische Staat spielt eine parteiische Rolle. Als die Moschee am 6. Dezember in einem zutiefst verfassungswidrigen Akt zerstört wurde (der Ministerpräsident Uttar Pradesh hatte vor dem Obersten Gericht eine eidesstattliche Erklärung abgegeben, die Babri Moschee zu schützen), schaute die Zentralregierung tatenlos zu und ergriff keinerlei konstitutionelle Maßnahmen. Damit wird deutlich, daß die Zentralregierung - trotz einer ernsthaften Gefährdung - weder für den Erhalt der konstitutionellen Substanz, noch für den säkularen Charakter Indiens Sorge trug. Darüber hinaus genehmigte sie nach der Entlassung der BJP-Regierung in Uttar Pradesh den Bau eines Tempel-Provisoriums und das Abhalten religiöser Zeremonien.

An dieser Stelle erscheint nun die wichtige Frage nach dem Verfassungskonzept des Säkularismus. Obwohl unsere Verfassung säkular ist, erscheint das Wort 'säkular' ursprünglich nicht. Während der Notstandsregierung Mitte der 70er Jahre ('emergency') wurden die Begriffe 'säkular' und 'sozialistisch' hinzugefügt und Indien als eine "säkulare und sozialistische Republik" bezeichnet. Aber die verwendeten Begriffe wurden nicht definiert. In H.M. Seervais 'Constitutional Law of India' (Vol. I, Chapter IV, para. 4.4.) lesen wir: "Realisierend, daß die Worte 'säkular' und 'sozialistisch' einer Definition bedürfen, schlug das 45. Zusatzgesetz (welches zum 44. wurde) eine Erweiterung des Artikel 366 vor. Der Zusatz jedoch wurde von den Ländern nicht akzeptiert. Demzufolge bleiben die Worte 'säkular' und 'sozialistisch' weiterhin undefiniert." Eine Fußnote im vorgeschlagenen Amendment des Artikel 366 der Verfassung gibt folgenden Hinweis: Der in der Präambel der Verfassung verwendete Begriff 'säkular' bezeichnet demnach eine Republik, in der gleicher Respekt gegenüber allen Religionen herrscht.

Wir sehen daher, daß der Begriff 'säkular' in der Indischen Verfassung undefiniert bleibt. Die vorgeschlagene Definition aber spiegelt die indische Realität wider. In einer pluralistischen Gesellschaft wie der indischen, in der alle großen Religionen vertreten sind, zuzüglich der vielen lokalen Kulte, Sekten und

Unter-Sekten, ist gleicher Respekt des Staates gegenüber allen Religionen und der Schutz derselben - wie er von Jawaharlal Nehru ins Auge gefaßt wurde - notwendig. Indien kann kein atheistischer Staat sein (wie es die Sowjetunion war) oder ein Staat, der der Religion gegenüber indifferent eingestellt ist. Auch in westlichen Ländern finden wir kein uniformes Konzept des Säkularismus vor. In den Vereinigten Staaten bspw. finden wir eine "Trennungslinie zwischen Staat und Religion", die strikt aufrechterhalten wird. Dennoch benutzt der Staat den Namen "Gott" zu verschiedenen Gelegenheiten und druckt ihn selbst auf seine Dollar-Noten.

Im zum südlichen Amerika gehörenden Mexiko hat der Säkularismus seine eigenen Besonderheiten, welche sich nirgendwo sonst finden: Hier ist die Trennung zwischen Staat und Kirche so komplett, daß Priestern die Teilnahme an Wahlen verboten ist. Vom politischen Prozeß hat sich die Kirche vollständig zu distanzieren. Auf der anderen Seite übt die Kirche in Irland - bis in den Gesetzgebungsprozeß hinein - großen Druck auf den Staat aus. Abtreibung, da gegen die kirchliche Doktrin verstößend, ist immer noch illegal. In Frankreich finden wir demgegenüber eine sorgsam überwachte Trennung von Politik und Religion, welche sich z.B. im Erziehungssystem widerspiegelt, auf das die Kirche keinerlei Einfluß ausübt.

Wir sehen daher, daß jedes Land bezüglich seines Säkularismus-Konzepts Besonderheiten aufweist. Sie hängen sowohl von der historischen Entwicklung als auch von gegenwärtigen sozialen Bedingungen ab. Auch in Indien müssen diese Faktoren berücksichtigt werden. Das Ideal der Indischen Verfassung zielt auf eine Trennung von Religion und Politik ab, jedoch legen die gesellschaftlichen Entwicklungen, wie oben dargestellt, eigene Beschränkungen auf.

Trugschluß fortschreitender Säkularisierung

Man könnte argumentieren, daß Indien einem schnellen Wandel unterworfen ist. Es modernisiert und industrialisiert sich und hat von daher bessere Chancen, sich zu säkularisieren. Prof. Donald Smith argumentiert: "Die Kräfte der Westernisierung und der Modernisierung sind in Indien an der Arbeit und sie stehen auf der Seite des säkularen Staates. Industrialisierung, Urbanisierung und der Zusammenbruch des traditionellen Familiensystems führen in großem Stil zu Alphabetisierung und Möglichkeiten höherer Schulbildung, die letzten Endes eine Säkularisierung des öffentlichen als auch des privaten Sektors zur Folge ha-

ben. Religiöse Indifferenz, welche als ein Merkmal der westlichen Einstellung betrachtet werden kann, vermochte bereits einen großen Einfluß auf viele Gruppen der indischen Gesellschaft auszuüben und dieser Prozeß setzt sich fort. Ob dieser Prozeß nun für den Einzelnen gut oder schlecht ist; den säkularen Staat jedenfalls wird er stärken." (Donald Smith: *India as a Secular State*, Princeton University Press, 1963. S. 495).

Prof. Smith schrieb dies 1963; Nehru war auch dieser Meinung. Aber die nachfolgenden Entwicklungen bestätigten die optimistischen Prognosen nicht. Die Entwicklung nahm keinen linearen, sondern einen gewundenen Verlauf. Anstatt einer Säkularisierung, tendierte der Indische Staat dazu, weniger säkular zu werden. Ungleiche Gewinnverteilung am Prozeß der Modernisierung und Industrialisierung auf der einen Seite, Marginalisierung religiöser Traditionen auf der anderen Seite führten zu heftigen Reaktionen und der Legitimierung und Wiederbelebung religiöser und ethnischer Identitäten, welche den säkularen Staat zunehmend unter Druck setzten. Das religiöse und ethnische Identitäts-Bewußtsein wird dabei, für einen längeren Zeitraum als angenommen, erhalten bleiben.

Von Beginn an wies die Indische Verfassung Merkmale auf, die für einen säkularen Staat problematisch sind. Die Verfassung sorgte durch einen konsolidierten Staatsfond für den Erhalt bestimmter Hindu-Tempel (bspw. im früheren Fürstenstaat Travancore/Cochin). Steht es einem säkularen Staat zu, einen religiösen Platz, Schrein oder Tempel zu erhalten? In seinen Richtlinien ebenfalls berücksichtigt, wurde das Verbot, Kühe zu schlachten. Solch ein Verbot erscheint gerechtfertigt, handelt es sich um Milchkühe oder um junge Tiere. Aber kann ein absolutes Schlachtverbot durch einen säkularen Staat eingeführt werden? Auch wirft die Beibehaltung unterschiedlichen Familienrechts Fragen auf. Kann ein säkularer Staat die Beibehaltung unterschiedlichen Rechts für verschiedene religiöse Gruppen bezüglich Heirat, Scheidung, Erbschaft, Adoption usw. dulden? Die Kontroverse über das differierende Familienrecht hat in jüngster Zeit bedenkliche Ausmaße angenommen.

Zentrale Rolle der Religion

Eine andere wichtige Frage beschäftigt sich damit, ob ein säkularer Staat eine interventionistische Rolle einnehmen und soziale Reformen auf den Weg bringen darf. Oder sollte er eine nicht-interventionistische Rolle einnehmen? Wenn der Staat - wie in Amerika - in religiösen Angelegenheiten eine strikt nicht-interventionistische Rolle spielt, darf er dann

das bestimmten religiösen Gemeinschaften spezifische Familienrecht abschaffen und ein gemeinsames Zivilgesetzbuch einführen? (Diese Forderung nach einem gemeinsamen Zivilgesetzbuch wird nicht nur von manchen Säkularisten, sondern auch von kommunalistischen Kräften erhoben, die damit mehr die Minderheiten ärgern, als ernsthaft den Status der Frauen verbessern wollen.) Bevor wir diese Fragen auf den indischen Kontext übertragen, muß geklärt werden, was "religiös" bedeutet und wann der Staat eingreifen oder nicht eingreifen sollte. Für die Anwendung des Artikel 25 (I) ist auch die Definition von 'Religion' eminent wichtig. Für den Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten findet eine Verletzung der religiösen Freiheit dann statt, wenn eine staatliche Verordnung ernsthaft als eine solche Verletzung angesehen wird. Amerikanische Gerichte neigen auch dazu, all das als 'Religion' anzuerkennen, was den Anspruch erhebt, "Religion zu sein".

Auf der anderen Seite bemerkt Dr. Ambedkar, daß "wir bemüht sein müssen, ...die Grenzen der Religions-Definition einzuschränken,... und nur den Glauben und solche Rituale, die mit Zeremonien in Verbindung stehen, als essentiell religiös zu betrachten." (vgl. konstituierende Sitzung, Vol.7, S. 781). Damit stehen sich zwei radikal gegensätzliche Religions-Definitionen gegenüber. Ambedkars Position, Religion auf grundsätzliche Überzeugungen und Rituale zu beschränken, obwohl sehr progressiv, ist ideologisch und nicht empirisch und daher für viele inakzeptabel. Maulana Abdul Kalam Azad hat dazu bemerkt, daß in 'Din' (dem Wesen der Religion) 'ibadat' und 'itiqadat' (Rituale, die die Gottesanbetung und den Glauben betreffen) unvergänglich sind, der Rest hingegen (z.B. die Gesetze der 'shari'ah') können sich ändern; eine Position, die der Ambedkars sehr nahe steht. Der Standpunkt des Maulanas fand unter den Muslimen im allgemeinen jedoch keine Akzeptanz. Traditionell besitzt Religion sowohl unter Hindus als auch Muslimen eine sehr viel weiterreichende Bedeutung. Beide - 'dharma' und 'mazhab' - werden von ihnen als Lebensform verstanden. Ihr Familienrecht ist integraler Bestandteil dieses Lebens. Unter den Hindus nimmt zudem das Kastensystem eine ähnliche Stellung ein. Die Abschaffung der 'Unberührbarkeit' wird damit auch als ein Eingriff in die Hindu-Religion aufgefaßt.

Die Frage der Implementierung eines gemeinsamen Zivilgesetzbuches ist in der heutigen indischen Situation keine einfache. Einerseits wird Religion als etwas alles umschließendes angesehen, andererseits gilt das auf Minderheiten angewandte Familienrecht als ein Teil

ihrer Identität. Die Muslime betonen, daß jedweder Änderungsversuch ihres Familienrechts gleichbedeutend wäre mit einem Verstoß gegen die in Artikel 25 der Verfassung garantierte Religionsfreiheit. Überdies hat der 'Congress' Führern der 'Jami'at al-Ulama-e-Hind', die sich gegen die Gründung Pakistans und für das Konzept des 'Congress'-Nationalismus aussprachen, versichert, daß sie in ihrer Religionsausübung (inklusive der 'shari'ah'-Gesetze) frei sein würden. All dies zusammengenommen wirft die Frage auf, ob der Indische Staat eine interventionistische Rolle zur Abschaffung bestimmter, für Modernisten verabscheuungswürdiger Praktiken einnehmen soll, welche gleichzeitig von Orthodoxen als essentieller Bestandteil von Religion betrachtet werden. Die Antwort hierauf ist nicht so leicht wie sie im ersten Augenblick erscheinen mag.

Die Kontroverse bleibt. Außerdem erlangen ethnische und religiöse Identitäten zunehmend größeren Einfluß und fundamentalistische Bewegungen erstarben. Heutzutage gestaltet sich das Einnehmen einer staatlich-interventionistischen Rolle schwieriger denn je. Obwohl eine moderne, säkulare Einstellung Gerechtigkeit gegenüber Frauen verlangt (das unterschiedliche Familienrecht behandelt sie ausnahmslos ungerecht), verhindern die Konservativen jegliche staatliche Intervention mit dem Hinweis auf die ihnen verfassungsmäßig zugesicherte Religionsfreiheit. Die Frauen wiederum, die sich allmählich ihrer Situation bewußt werden, sind zu schwach und zu untergeben, um den konservativen und fundamentalistischen Kräften Paroli zu bieten. Dauerhaft wird der Staat zwischen geistlichen und säkularen, nicht-interventionistischen und interventionistischen Kräften eine Mittelposition einnehmen müssen. Der Staat sollte bei seiner Vermittlerrolle Finger-spitzengefühl bewahren. Für ein gemeinsames Zivilgesetzbuch könnte dies bedeuten, daß erste Schritte in der freiwilligen Zustimmung bestehen; auch kann versucht werden, durch Überzeugungsarbeit jene Ungerechtigkeiten, die Frauen im Familienrecht erdulden müssen, abzumildern. Freiwilligen- und Nichtregierungsorganisationen sollten ermutigt werden, Kampagnen für den Wandel zu lancieren.

Der Autor ist Direktor des 'Institute of Islamic Studies', Bombay; Übersetzung und Bearbeitung: Dirk Geilen