

Rajiv Bhargava **Die**
Unverwechselbarkeit
des Säkularismus
in Indien

Wie der westliche, so ist auch der Säkularismus indischer Prägung zunehmend bedroht; ein Umstand, der auf der Verknennung seines eigenständigen Charakters ebenso beruht wie auf der irrigen Vorstellung, er sei eine Lehre mit klar definierten Inhalten bzw. die ihm eigene Trennung von Religion und Staat beruhe auf der Selbstbestimmung des Individuums. Sicher, die indische Verfassung garantiert die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung sowie die Gleichberechtigung aller Bürger. Jedoch ist der Staat in religiösen Fragen keineswegs ohne Kompetenzen, sondern durchaus eingriffsberechtigt. Basierend auf einer grundsatzorientierten Distanz werden Religionen in Indien nicht gleich, aber gleichwertig behandelt. Seine Verpflichtung gegenüber mehrwertigen Doktrinen und sein Bemühen, scheinbar unvereinbare Werte miteinander in Einklang zu bringen, verleihen dem indischen Säkularismus seinen besonderen Wert und machen ihn zu einer eigenständigen, kulturabhängigen Idee. Die Überlebensfähigkeit dieser Idee sollte nicht an der geistigen Trägheit ihrer Verfechter scheitern.

■ **Executive Summary**

Not only is the secular state being questioned by politicians and clerics, it has itself been under threat from the inside for a long time. After all, there are many who believe that it is linked, *inter alia*, to an exaggerated sense of the positive forces of a modern state – a view that is open to contradiction. To be sure, Indian secularism is threatened by hostile forces, but the threat to which it is exposed arises mainly from a failure to recognise its distinctive character.

Three preliminary points appear important: First, the term ‚distinctiveness‘ does not mean ‚uniqueness‘, for after all, the fundamental elements of secularism are the same worldwide. Second, secularism is not, as some erroneously believe, a doctrine with a fixed content. And third, there is a misleading stereotype, dominant in the west and prevalent even in India, which says that secularism entails a strict separation of religion and the state for the sake of religious liberty and individual autonomy.

A theocracy is governed by divine laws directly administered by a priestly order claiming a divine commission. Conversely, a state with an established religion, having no all-powerful priestly order, grants its establishment official status, entitling it to legal protection and preferential treatment over any other religious community. In a state with a multiple establishment, the members of the established churches tolerate each other, and religious peace reigns. A secular state, in turn, differs fundamentally not only

from a theocracy but also from a state with an established religion.

There are fundamental values to which even a secular state is committed. The first is peace, the second tolerance, and the third is religious freedom. In addition, active and passive rights of citizenship form a value of considerable importance. While a passive citizen is entitled to physical security, a certain level of material well-being, and a private sphere, an active citizen participates in public life on a basis of equality vis-à-vis his fellow citizens. Thus, a secular state offers its citizens a maximum of individual as well as non-individual liberty.

Now, which of the orders mentioned above is found in India? The answer to that question is given by the Indian constitution. It guarantees freedom of conscience, the right to profess and propagate religion, and equal rights for all citizens. Nevertheless, the Indian constitution does not wholly conform to the western stereotype. On the one hand, the state is by no means powerless in religious matters, as it would have to be if strict separation were enforced. On the other hand, it is allowed to interfere in the affairs of a specific religion, a departure from the principle of neutrality and/or equidistance. This does not imply that the Indian constitution collides in this respect with the principles of secularity as such; rather, it has developed its own modern variant of these principles without abandoning the model of secularism.

While conventional western secularism interprets the separation of state and church as mutual exclusion, principled distance reigns in India. While religious communities may be treated differently, they are always treated equally, as exemplified by the laws that interfere with Hinduism. The relevant consideration in their evaluation is not whether they encompass all groups but whether or not they are just and, more importantly, consistent with the values that constitute secularism.

There is no doubt that one of the particular strong points of Indian secularism lies in its endeavour to reconcile values that appear irreconcilable. Its acceptance of multi-value doctrines, which may be seen as an answer to conflicts about values that imply challenging the priority of a particular value doctrine, justifies calling it a contextual secularism.

Its multi-value character, its commitment to the rights of communities and individuals to a life in dignity, and the idea of principled distance are features that give Indian secularism its particular identity and make it highly vulnerable at the same time. While its instability is inevitable, the lack of clarity that occasionally becomes all too visible is one of its virtues. While it is doubtlessly rooted in the west, where secularism first acquired an independent awareness and was first formulated in theory, Indian secularism is an eminently home-grown product that is culture-dependent. More than that: secularism's recent history bears the stamp of its Indian rather than its western variant.

Secularism is threatened on both sides, in India as well as in the western world. More importantly, this threat is bound to increase if both sides should continue to disregard the culture-dependent character and distinctiveness of their own variants of secularism and neglect their theoretical self-understanding.

To be sure, ideas do not live forever. But no idea should be lost because its supporters are intellectually too lazy to defend it.

■ Das Problem

Es sind nicht nur Politiker, Verbände und Geistliche, die den säkularen Staat hinterfragen. Selbst die liberale Standardrechtfertigung für den säkularen Staat wird mittlerweile äußerst kritisch betrachtet. Indische Kritiker waren unter den ersten, die ihre Gegnerschaft offen kundtaten. Für sie war die Krise des indischen Säkularismus nicht auf externe Faktoren zurückzuführen, wie es z.B. der Fall ist, wenn etwas Gutes durch feindliche Kräfte unterminiert wird oder aber in falsche oder unfähige Hände fällt. Sowohl Madan als auch Nandy und Chatterjee behaupten, die externe Bedrohung des Säkularismus sei nur ein Symptom einer tiefen inneren Krise. Ihrer Ansicht nach sieht sich der Säkularismus schon lange einer inneren Bedrohung gegenüber, die auf die großen Schwächen seiner konzeptuellen und normativen Struktur zurückgeht. Wenn auch mit verschiedenen Begründungen, so behauptet doch jeder, der Säkularismus beruhe auf einer fehlerhaften Vorstellung von Modernisierung und Rationalität, auf der unerfüllbaren Forderung, die Religion müsse aus dem öffentlichen Le-

ben entfernt werden, auf einer Unterschätzung der Stellung, die Gemeinschaften im Leben der Menschen einnehmen, und auf einer völligen Überschätzung der positiven Eigenschaften des modernen Staats. Ich möchte im Folgenden dieser Ansicht entgegentreten. Was sie über Modernität, Rationalität und die Bedeutung der Religion und der Gemeinschaft aussagt, möchte ich nicht bestreiten. Was ich jedoch bestreiten möchte, ist das ihr zugrunde liegende Verständnis des Säkularismus und seiner angeblichen Beziehung zu einer falsch verstandenen Modernisierung. Meiner Ansicht nach erkennen diese Kritiker nicht, dass sich in Indien eine gänzlich indische Variante des Säkularismus entwickelt hat, die auf andere Art modern ist. Ideen lassen sich kaum je einfach von einem kulturellen Umfeld in ein anderes verpflanzen. Sie passen sich jedes Mal kreativ an ihr neues Umfeld an, manchmal bis zur scheinbaren Unkenntlichkeit. Genau das ist auch mit dem Säkularismus in Indien geschehen. Seine Kritiker in Indien sind nicht in der Lage, die allgemeine konzeptuelle Struktur des Säkularismus oder seine unverwechselbare indische Variante von Grund auf zu erfassen. Anstatt eine trennende Mauer zu errichten, stellt der indische Säkularismus die Forderung, Religion und Staat sollten eine „prinzipielle Distanz“ zueinander wahren. Auch zielte der durch ihn geschaffene Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Einzelnen und denen der religiösen Gemeinschaften nie darauf ab, die Religion mit Brachialgewalt zu privatisieren. Außerdem gehört zu diesem Säkularismus auch ein kontextabhängiges moralisches Denkmodell. Alle diese Elemente, die zusammen das bilden, was ich als kontextuellen Säkularismus bezeichnen möchte, bleiben den Kritikern verborgen.

Obwohl ich mit diesen Kritikern im Hinblick auf seine konzeptuellen Schwächen nicht einig gehe, bin ich doch der Meinung, dass der Säkularismus von innen heraus bedroht wird. Die Natur dieser Bedrohung sehe ich aber anders. Isaiah Berlin erinnert uns daran, dass es in der Geschichte der Ideen nur allzuoft vorgekommen ist, dass ein ursprünglich großer, befreiender Gedanke allmählich zu einer engen Zwangsjacke wurde. Einer der Gründe dafür ist, dass wir vergessen, dass Ideen ständig neu interpretiert werden müssen: Keine Idee kann gedeihen, wenn sie von ihren Vertretern nicht laufend besser artikuliert

und formuliert wird. Von innen heraus wird eine Idee dann bedroht, wenn sich ihre Befürworter aus den verschiedensten Gründen – Akrasie, absichtliche oder unabsichtliche Nachlässigkeit, Ignoranz, Verwirrtheit oder Selbsttäuschung – nicht mehr um sie kümmern oder sich sogar irrtümlicherweise gegen sie kehren. Ich habe keinen Grund, daran zu zweifeln, dass feindselige Kräfte den Säkularismus bedrohen. In diesem Beitrag jedoch möchte ich mich auf die inneren Bedrohungen des Säkularismus konzentrieren. Dabei besteht mein Hauptargument darin, dass diese innere Bedrohung aus der Tatsache erwächst, dass der eigenständige Charakter des indischen Säkularismus verkannt wird.

■ Drei Vorbemerkungen

Bevor ich fortfahre, muss ich drei Vorbemerkungen machen. Die *erste* ist eine Klarstellung. Der Ausdruck „Unverwechselbarkeit“ im Titel dieses Beitrages ist nicht gleichbedeutend mit „einzigartig“. Die Grundelemente des Säkularismus sind auf der ganzen Welt gleich. Ganz allgemein bedeutet Säkularismus überall auf der Welt eine Trennung zwischen der organisierten Religion und der organisierten politischen Macht auf der Grundlage bestimmter Werte. Genauso, wie es ohne eine solche Trennung keinen Säkularismus geben kann, ist eine Trennung ohne Wertgrundlage nicht gleichbedeutend mit Säkularismus. In diesem Sinn ist der Säkularismus eine allgemeingültige Doktrin. Das bedeutet jedoch nicht, dass seine einzelnen Elemente auf eine bestimmte Art interpretiert oder zueinander in Bezug gesetzt werden müssen, oder dass es dafür einen idealen Weg gibt. Diese Elemente können auf vielfältige Art und Weise interpretiert und relativiert werden. Jedes Konzept des Säkularismus kann die Metapher der Trennung auf verschiedene Art und Weise aufschlüsseln oder sich für bestimmte Elemente aus der Gesamtheit der Werte entscheiden, die der Trennung ihren Sinn verleihen. Auch können dieselben Werte durchaus unterschiedlich gewichtet werden. Wenn ich also von der unverwechselbaren Natur des indischen Säkularismus spreche, möchte ich damit nicht andeuten, dass seine konzeptuelle Struktur einzigartig ist. Ich meine damit lediglich, dass der indische Säkularismus seine Grundelemente auf eine besondere, interessante und andersartige

Weise interpretiert und zueinander in Beziehung setzt. Dieser unverwechselbare Charakter des indischen Säkularismus steht seiner Universalisierung nicht im Wege. Der indische Säkularismus verfügt über ein kulturübergreifendes Potenzial.

Meine *zweite* Anmerkung bezieht sich auf einen Fehler, den diejenigen, die über den heutigen Säkularismus schreiben und nachdenken, gar nicht einmal so selten begehen. Sie gehen unbewusst von der Annahme aus, es handle sich um eine Lehre mit einem festgefügteten Inhalt. Oft wird der Säkularismus sogar völlig mit einer seiner vielen aktuellen Interpretationen gleichgestellt, als ob keine andere verfügbar sei. Auch für zeitlos wird er gehalten, als ob er immer in derselben Form existiert hätte. Es braucht aber nicht viel, um zu der Einsicht zu gelangen, dass es zahlreiche Interpretationsmöglichkeiten für den Säkularismus gibt, die sich im Lauf der Zeit wandeln. Lebendige Doktrinen entwickeln sich grundsätzlich und verfügen deswegen über eine Geschichte. Auch der Säkularismus hat eine Geschichte, die zunächst hauptsächlich von den Europäern, etwas später von den Nordamerikanern und viel später von nichtwestlichen Ländern bestimmt wurde. Die westlichen Gesellschaften vererbten ihren nichtwestlichen Pendants bestimmte Versionen des Säkularismus, die aber nicht immer in der überkommenen Form erhalten wurden. Oft wurden sie um Gedanken von dauerhaftem Wert bereichert und damit weiterentwickelt. Dieser nicht westliche Beitrag wird von den westlichen Theoretikern des Säkularismus nicht immer anerkannt. Früher einmal war es für einen Wissenschaftler im Westen vielleicht durchaus angebracht, sich ausschließlich auf den Teil der Geschichte des Säkularismus zu konzentrieren, der im Westen geschrieben wurde. Heute wäre es jedoch ein grober Fehler, die westlichen Varianten des Säkularismus mit der Doktrin als solcher gleichzusetzen, als ob ein Teil an die Stelle des Ganzen treten könnte. Wenn wir den Säkularismus in seiner ganzen Vielfalt und Komplexität verstehen wollen, müssen wir untersuchen, wie sich dieser Gedanke im Lauf der Zeit über die Grenzen hinweg entwickelt hat.

Es gibt für uns aber auch noch andere Gründe, uns der Geschichte des Säkularismus zu widmen. Dessen aktuelle Krise führt uns zwangsläufig zu der Frage,

ob wir ihn überhaupt benötigen. Nutzlosen Dingen trauert man schließlich nur selten nach. Andererseits bricht es uns das Herz, wenn wir zuschauen müssen, wie etwas Wertvolles verfällt. In solchen Momenten des Wandels, in denen etwas geboren wird, stirbt oder eine Krise durchlebt, sind Werturteile unerlässlich, und sie müssen auf jeden Fall richtig ausfallen. Wenn jedoch etwas gesund ist und gut funktioniert, sind solche Urteile offensichtlich überflüssig. Solange ein Gebilde stabil und gesund ist, kümmern wir uns um seinen Wert und seinen Zweck nur wenig. Weil es für uns selbstverständlich geworden ist, tritt sein ursprünglicher Zweck in den Hintergrund und kann im Lauf der Zeit sogar in Vergessenheit geraten. Das kann mit materiellen Dingen genauso geschehen wie mit Institutionen, Ideen und Doktrinen. Dem Säkularismus ist offensichtlich etwas Ähnliches zugestoßen. Solange er gut funktionierte, machte sich niemand die Mühe, seine Zielsetzung in den Vordergrund zu stellen, die einfach als gegeben angenommen und schließlich vergessen wurde. Dies stellte solange weder ein Problem noch eine Bedrohung dar, als der Säkularismus unangefochten blieb. Heute, da er immer mehr in Frage gestellt wird, bedeutet diese Vergesslichkeit ein schreckliches Handicap. Es ist schlimm genug, wenn aus einer reichhaltigen und komplexen Idee eine tote, sinnlos wiederholte Formel wird. Aber zu wissen, dass ein Ideal wertvoll ist, ohne genau zu wissen, worin dieser Wert besteht, ist weit schlimmer, nämlich frustrierend und lähmend. Der einzige Ausweg aus einer solchen Lage besteht darin, der Idee neues Leben einzuhauchen und ihre inneren Werte wieder in Erinnerung zu rufen.

Aber warum brauchen wir dazu unbedingt einen geschichtlichen Überblick? Ich halte das für notwendig, weil die Idee irgendwann in der Vergangenheit – sagen wir: zum Zeitpunkt ihres Entstehens – ihren potenziellen Nutznießern bewiesen haben muss, dass sie einen Wert besitzt. In einem Klima des ungezügelter Wettbewerbs musste sie Argumentationsmöglichkeiten jeder Art aufbieten, um Fuß zu fassen. Wenn ihre normative Struktur damals nicht völlig klar dargelegt worden wäre, hätte sie nicht überleben können. Kurz gesagt: Der jetzige Zustand der Sprachlosigkeit wäre damals unmöglich gewesen. Deswegen müssen wir in der Zeit zurückgehen, wenn wir die

Idee wieder aus der Versenkung holen wollen. Ohne ihre Geschichte kommen wir nicht weiter.

Ich glaube, dass der Säkularismus in den monoreligiösen Gesellschaften des Westens allmählich nicht nur von den Gläubigen einer Religion, sondern auch von Menschen anderer Religion hinterfragt wird, die zugewandert sind. Diese neue Religionsvielfalt droht den Säkularismus des Westens in Aufruhr zu stürzen; erinnern Sie sich nur an den Kopftuchstreit in Frankreich. Für die westlichen Gesellschaften ist ihre eigene Interpretation des Säkularismus nichts Selbstverständliches mehr; vielmehr müssen sie wieder darüber nachdenken, was die Trennung bedeutet und was sie bewirken soll. Sie müssen das, weil der Säkularismus für die herrschende Religionsmehrheit nicht automatisch aus denselben Gründen akzeptabel ist wie für die religiösen Minderheiten. So bedeutet z.B. der Säkularismus nach der bislang vorherrschenden Interpretation eine strikte Trennung zwischen Kirche und Staat mit dem Ziel, die Religionsfreiheit oder bestenfalls die Bürgerrechte des Individuums zu wahren. Für die nicht protestantischen Religionen aus Südasien oder dem Nahen Osten ist jedoch vielleicht weder der Gedanke an eine strikte Trennung noch das Eintreten für die Religionsfreiheit oder die Bürgerrechte akzeptabel. Um die Anhänger dieser Religionen von der Notwendigkeit und Bedeutung dieses Gedankens zu überzeugen, muss man die ihm zugrundeliegenden Wertestrukturen in all ihrer Komplexität wieder in den Vordergrund stellen. Wir müssen also die Geschichte des westlichen Säkularismus rekonstruieren, wenn wir uns dieser neuen Herausforderung stellen wollen.

Der indische Säkularismus befindet sich in derselben Lage, obwohl die Krise in diesem Fall z. T. auf andere Ursachen zurückgeht. Es ist jedoch kein Zufall, dass sich der indische Säkularismus genau zu dem Zeitpunkt einer wachsenden Bedrohung von außen gegenüber sah, als er zu einer bedeutungslosen Formel verkam (vielleicht begann die wirkliche Krise des indischen Säkularismus zu dem Zeitpunkt, an dem seine wahre Bedeutung in Vergessenheit geriet und der Begriff „säkular“ als eine Art Ritual in die indische Verfassung Eingang fand) bzw. nur mehr als ein rein technisches Verfahren zur Trennung von Religion und Staat galt, bar jeder Bindung an grundle-

gende Werte. Die Kritiker des Säkularismus sind schnell bei der Hand mit Hinweisen auf alles Mögliche, das sie verabscheuen: den Nationalstaat, die instrumentale Rationalität, die Hegemonie der Wissenschaft, die gedankenlose Industrialisierung und die Realpolitik. Bei Kritikern wie Verteidigern ist jedoch anscheinend die konstituierende Bindung in Vergessenheit geraten, die zwischen dem Säkularismus und gewissen Grundwerten besteht. Aufgrund der geschichtlichen Gemeinsamkeiten ist der indische Säkularismus ganz sicher z. T. westlicher Natur. Aber die Geschichte des Westens ist auch eine Geschichte bedeutender Werte. Die Notwendigkeit einer Trennung von Religion und Staat ergab sich sowohl in Indien als auch im Westen aus dem Wunsch, den Bürger von der Last seiner eigenen, religiös sanktionierten Sitten und Gebräuche zu befreien. Daher auch die Verbindung zwischen dem Säkularismus und dem Gedanken der Freiheit und Gleichheit auf individualistischer Grundlage. Offensichtlich leiden die indischen Kritiker des Säkularismus an Amnesie, wenn es um diese Werte geht. Sie können sich anscheinend auch nicht daran erinnern, dass in den Anfängen der indischen Verfassungsgeschichte das Wort „Trennung“ zu keiner Zeit als umfassende Verdrängung jeglicher Religion aus dem Staatswesen ausgelegt wurde.

Es ist wichtig für uns, in der Zeit zurückzugehen, die komplexe Zielsetzung des Säkularismus wieder in den Vordergrund zu stellen und zu untersuchen, welche Vorstellungen dem indischen Säkularismus ursprünglich zugrunde lagen. Nicht nur wir in Indien könnten davon profitieren, sondern auch all diejenigen, die sich mit dem westlichen Säkularismus befassen. Wenn wir nämlich einmal die komplizierte konzeptuelle Struktur des indischen Säkularismus der Vergangenheit entrissen haben, könnte sich ein Potenzial ergeben, auch die Zukunft des westlichen Säkularismus zu gestalten. Wenn dem so ist, dann kann sich die Säkularismusforschung im Westen nicht damit zufrieden geben, auf die Geschichte ihrer eigenen Versionen des Säkularismus zurückzublicken. Ein Seitenblick auf die indische Variante kann zu der Erkenntnis führen, dass sich in ihr nicht nur eine komprimierte Version der eigenen Geschichte widerspiegelt, sondern auch eine Vision der Zukunft.

Ich behaupte, dass die Säkularismusforschung sowohl in Indien als auch im Westen von der Erkenntnis dessen profitieren kann, was die Unverwechselbarkeit des indischen Säkularismus ausmacht. Das ist aber nicht immer einfach. Die Antwort auf die Frage nach dem Warum bringt mich zu meiner *dritten* Anmerkung. In Indien betrachtet man mittlerweile alles und jedes immer mehr als einen Wirrwarr ärgerlicher Dichotomien, die die gesellschaftliche Welt in zwei Gruppen aufteilen, nämlich eine westlich-moderne und eine einheimisch-traditionelle. Macht man sich diese Vorstellung zu eigen, so gerät man unvermeidlich in ein gewisses Denkmuster: Wenn der Säkularismus etwas Modernes ist, so glaubt man, dann muss er westlich sein. Der gesamte westliche Säkularismus wird dann der Variante gleichgesetzt, die man persönlich vorzieht – gewöhnlich diejenige, die gerade dominiert. Im Westen herrscht z.B. momentan die Stereotype vor, die Religionsfreiheit und die Selbstbestimmung des Individuums seien die Gründe für die im Säkularismus vorgesehene strenge Trennung zwischen Religion und Staat. Auch in Indien wird diese Stereotype sowohl von ihren Verteidigern als auch von ihren Gegnern völlig unkritisch akzeptiert. Während also die Verteidiger des Säkularismus in Indien diese westliche Stereotype vorbehaltlos unterstützen, wenden sich die Kritiker in Indien gegen den Säkularismus, weil sie aus guten Gründen mit dieser westlichen Stereotype unzufrieden sind. Da sie aber darüber hinaus noch der Vorstellung anhängen, alles wirklich Indische müsse zur Gänze in einheimischen, nicht westlich infizierten Traditionen verwurzelt sein, versuchen sie, den Säkularismus durch bestimmte Vorstellungen von Toleranz zu ersetzen, die aus den religiösen Überlieferungen des Landes stammen. Dieses Interpretationsmuster bildet einen Großteil des Rahmens für die Debatte über den Säkularismus in Indien. Ich frage mich aber, wie nützlich dieses Muster wirklich ist, denn es lässt die einfache Tatsache außer Acht, dass etwas durchaus sowohl indisch als auch neuzeitlich sein kann. Etwas ursprünglich Westliches kann sich im Lauf der Zeit wandeln, und wenn es sich auf die spezifischen Probleme Indiens einstellt und in dem Umfeld Indiens gehegt und gepflegt wird, kann es einen unverwechselbar indischen Charakter annehmen, der sich von dem seines westli-

chen Pendants genauso unterscheidet wie von allem, was die einheimische Tradition bietet. Solange die Verteidiger des Säkularismus das nicht einsehen, treten sie für eine Version ein, die im indischen Zusammenhang kaum Gültigkeit besitzt. Und da sie ganz offensichtlich einer legitim angreifbaren Version das Wort reden, wird damit die Legitimität aller Versionen des Säkularismus in den Augen der Öffentlichkeit langfristig untergraben. Den Kritikern des Säkularismus ist wiederum nicht klar, dass sie mit ihren ständigen Angriffen auf das gesamte Konzept des Säkularismus schwerwiegende Folgen heraufbeschwören. In einem Umfeld, in dem der Säkularismus ohnehin durch hinduistische Extremisten bedroht wird, kann diese Blindheit gegenüber der Sonderstellung des indischen Säkularismus letztendlich nur zu einer intellektuellen Legitimierung der allgemeinen politischen Angriffe auf den Gedanken des Säkularismus führen.

Ich hoffe, dass diese Vorbemerkungen geeignet sind, die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnis zu lenken, dass der indische Säkularismus eine Sonderstellung einnimmt. Im Folgenden werde ich herauszustellen versuchen, was diese Unverwechselbarkeit ausmacht. Ich behaupte, die indische Version des Säkularismus unterscheidet sich von anderen durch die rückhaltlose Anerkennung der eigenen Wertevielfalt. Eine weitere Besonderheit besteht darin, dass in dieser Version der Begriff der Trennung nicht als Ausgrenzung oder strikte Neutralität, sondern vielmehr als eine prinzipielle Distanz interpretiert wird, wie ich es nenne. Meiner Ansicht nach ist diese besondere Eigenschaft des indischen Säkularismus nirgendwo sonst zu finden.

■ **Theokratie und Staatskirche(n)**

Unsere Untersuchung der konzeptuellen Struktur des Säkularismus beginnen wir am besten mit einer idealtypischen Unterscheidung, nämlich der zwischen einem Staat mit einer Staatsreligion und einem theokratischen Staat. In einer Theokratie herrscht göttliches Recht, verwaltet von einem Priesterorden, der für sich in Anspruch nimmt, in göttlichem Auftrag zu handeln. Ein offensichtliches Beispiel dafür ist die von Ajatollahs geleitete islamische Republik Iran.

Ein Staat hingegen, der eine Staatsreligion einrichtet, gewährt dieser offizielle und rechtliche Anerkennung. Die Religion profitiert also von einem formellen Bündnis mit der Regierung. Ein Staat mit einer Staatsreligion wird nicht von einem Priesterorden regiert.

Staatsreligionen gibt es in zwei verschiedenen Ausprägungen. Nach der klassischen europäischen Interpretation genießt dabei „eine einzige Kirche oder Religion offiziell ein formelles und rechtliches Monopol in Form einer Verbindung mit der Staatsregierung“¹⁾. Seit Jahrhunderten bezeichnet der Begriff „Staatskirche“ die protestantischen Kirchen in England, Schottland und Deutschland sowie die katholische Kirche in Italien und Spanien. Wenn also der Staat einer bestimmten Religion als Staatsreligion den Vorzug vor allen anderen Religionen gibt, wenn er seine Bürger dazu zwingt, nur nach diesem einen Bekenntnis ihre Gottesdienste abzuhalten und sie dafür bestraft, wenn sie sich nicht zu einer bestimmten Religion bekennen, wenn er im Namen dieser Religion Steuern erhebt und seine Bildungsinstitutionen oder die Medien dazu verpflichtet, diese Religion zu lehren, dann handelt es sich um eine Staatsreligion. Wo es eine Staatsreligion gibt, gibt es keine Gleichheit der Bekenntnisse, und obwohl die Angehörigen dieser Religion vielleicht ein geringes Maß an Religionsfreiheit genießen, gibt es kaum Religionsfreiheit für diejenigen, die anderen Religionen angehören. Wenn viele Menschen anderen Religionen angehören, kann die Gesellschaft durch Religionskriege zerrissen werden. Sind es nur wenige, kann es vorkommen, dass die Angehörigen der Minderheitsreligionen nicht nur ihre Religionsfreiheit verlieren, sondern sogar unterdrückt werden. In diesem Fall wären sie unablässig religiösen Verfolgungen ausgesetzt.

Diese in Europa klassische Interpretation des Begriffs Staatsreligion ist anders als die, nach der der Staat mehrere Religionen respektiert und vielleicht sogar ohne jede Präferenz alle Religionen anerkennt und fördert. In einem solchen Fall bestehen mehrere Staatsreligionen bzw. eine „Staatsreligion ohne Namen“²⁾. In einem solchen Staat ist der Einzelne zwar verpflichtet, Kirchensteuer zu zahlen, aber es steht ihm frei, seine Steuergelder einer Kirche oder religiösen Organisation seiner Wahl zukommen zu lassen.

1) Leonard W. Levy, *The Establishment Clause*, University of North Carolina Press 1994, S. 7.

2) *Ibid.*, S. 12.

So kann der Staat z.B. Schulen finanziell unterstützen, die von religiösen Institutionen betrieben werden, aber ohne dabei zu diskriminieren. Er kann den Einzelnen dafür bestrafen, dass er keinem Glauben angehört oder die Religion ablehnt, aber er zwingt ihn nicht dazu, sich zu einem bestimmten Glauben zu bekennen. Ein Staat mit mehreren Staatskirchen gibt keiner Religion den Vorzug. Er lässt jeder Gruppe die Freiheit, die sie für ihr religiöses Leben benötigt, aber um die Freiheit der Mitglieder jeder einzelnen Gruppe kümmert er sich nicht. New York, wo in der Mitte des 17. Jahrhunderts jede Kirche protestantischen Glaubens Staatskirche werden konnte, bietet vielleicht das früheste Beispiel einer solchen staatskirchlichen Vielfalt. Ähnliches gilt für die Kolonien Massachusetts, Connecticut und New Hampshire.³⁾ Auch in Indien gibt es eine Vielzahl ähnlich gelagerter Fälle, wie z.B. das Königreich Vijayanagar, das im 14. Jahrhundert den Shivaiten, den Vaishnuiten und möglicherweise auch den Jains offizielle Anerkennung gewährte. Man könnte sogar sagen, das britische Empire habe das Vorhandensein mehrerer Staatskirchen de facto legitimiert.

3) Ibid., S. 11.

Mehrere Staatskirchen sind besser als eine einzige. So herrscht z.B. in den entsprechenden Staaten im Allgemeinen Frieden. Die Mitglieder der verschiedenen religiösen Gruppen tolerieren sich gegenseitig. Vielleicht herrscht sogar insoweit Gleichheit unter ihnen, als der Staat alle Religionen gleich behandelt und ihnen in ihren eigenen Angelegenheiten ein beträchtliches Maß an Selbständigkeit zugesteht. Aber Staaten mit mehreren Staatskirchen haben auch ihre Grenzen. Atheisten z.B. könnten verfolgt werden. Zweitens ist ihnen gleichgültig, welche Freiheit der Einzelne innerhalb seiner religiösen Gruppe genießt, in der vielleicht auch die kleinste Abweichung nicht toleriert wird. Drittens könnte es dem Einzelnen verboten sein, seine religiöse Gemeinschaft zu verlassen, um sich einer anderen Religion zuzuwenden oder jeder Religion fernzubleiben. Viertens erkennt der Staat vielleicht bestimmte religiöse Identitäten an, aber nicht das, was man als eine nicht partikulare Identität bezeichnen könnte, d.h. eine Identität, die mehrere Einzelidentitäten in sich einschließt oder über ihnen steht. Fünftens sind für solche Staaten die nicht religiös bestimmten Freiheitsrechte des Einzel-

nen oder einer Gruppe nicht von Belang. Und letztlich sind die Bürgerrechte solchen Staaten völlig gleichgültig.

Ein säkularer Staat unterscheidet sich nicht nur von einer Theokratie, sondern auch von einem Staat mit einer Staatsreligion. Ein Staat, der nicht theokratisch ist, ist deswegen nicht automatisch säkular: Auch ein Staat, der nicht aufgrund „göttlicher Gesetze“ von Priestern geführt wird, kann durchaus ein formelles Bündnis mit einer oder mehreren Religionen eingehen. Ein säkularer Staat wiederum weigert sich entweder, eine Staatsreligion einzurichten, oder er schafft sie ab. Daraus folgt etwas, was man als das Prinzip der Entstaatlichung bezeichnen könnte. Wenn der Staat die Kirchen aller staatlichen Eigenschaften entkleidet, bedeutet dies eine Trennung zwischen dem Staat einerseits und nicht nur einer, sondern allen Religionen andererseits (Merkmal A). In einem solchen Staat kann keine religiöse Gemeinschaft von sich behaupten, der Staat gehöre ihr. Ein säkularer Staat ist keineswegs gegen die Religion an sich, aber er kann nur weiterbestehen, wenn es keine Hegemonie der Religion mehr gibt. Er stellt Gläubige wie Ungläubige ganz allgemein auf die gleiche Stufe. Er bietet Freiheit für alle Religionen, aber auch Freiheit von allen Religionen. In einem säkularen Staat ist deshalb jede formelle oder rechtliche Verbindung zwischen Staat und Religion unzulässig. Die Religion hat keinen offiziellen Status. Es steht jedem frei, sich zu einer Religion zu bekennen oder ihr abzuschwören. Niemand wird gezwungen, Steuern für religiöse Zwecke zu bezahlen oder sich in der Religion unterweisen zu lassen. Keine religiöse Institution erhält automatisch Zuschüsse.

■ Die Werte eines säkularen Staats

An dieser Stelle möchte ich deutlich zum Ausdruck bringen, dass zwischen dem säkularen Staat und einigen wichtigen Grundwerten eine Verbindung besteht. Der erste dieser Grundwerte ist der Frieden, oder besser das Ziel, den Rückfall der Gesellschaft in die Barbarei zu verhindern – eine Tendenz, die dort gar nicht so selten ist, wo mehrere miteinander unvereinbare Ansichten darüber bestehen, was das Leben lebenswert macht. Der zweite ist Toleranz, d.h. der

Staat verfolgt niemanden aus religiösen Gründen. Ich möchte hier zur Ergänzung noch Folgendes anmerken: Wir müssen uns vor der in der heutigen Debatte im Westen häufigen Tendenz hüten, jede Auseinandersetzung ausschließlich als Ausdruck widerstreitender Interessen zu interpretieren. Wir können die Entwicklung des Säkularismus im Westen wie auch anderswo nur dann nachvollziehen, wenn wir begreifen, wie groß die Furcht vor der Grausamkeit und dem Durcheinander ist, die jeden Konflikt letzter Ideale begleiten. Das gilt für die amerikanische und französische Geschichte genauso wie für die indische. Nehmen wir die Vereinigten Staaten als Beispiel: Man könnte sagen, dass das First Amendment, der Dreh- und Angelpunkt des amerikanischen Säkularismus, aus einem Gefühl der Verwundbarkeit entstand, das in verschiedenen religiösen Gruppen wie den Anglikanern, den Presbyterianern und den Quäkern weit verbreitet war, die jeweils in bestimmten Gebieten dominierten, in anderen aber angreifbar waren und sich gegenseitig für fanatisch oder zumindest für extrem merkwürdig hielten.⁴⁾

4) Vgl. dazu Michael McConnell, „Taking Religious Freedom Seriously“, in: Terry East Land (Hrsg.), *Religious Liberty in the Supreme Court*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan and Cambridge 1993, S. 497–510.

Drittens ist ein säkularer Staat durch seine Verfassung an den Wertbegriff der Religionsfreiheit gebunden, der wiederum drei Dimensionen aufweist. Die erste besteht in der Freiheit der Mitglieder religiöser Gruppen (Merkmal B). Tatsache ist, dass in den meisten religiösen Gemeinschaften eine oder zwei Interpretationen der jeweiligen Glaubenssätze und Praktiken die Oberhand gewinnen. Angesichts dieser Dominanz ist es wichtig, dass innerhalb der Gruppe jeder einzelne und jede Sekte das Recht hat, eine solche dominante Auslegung zu kritisieren, zu revidieren oder in Frage zu stellen. Der zweite Aspekt dieses wichtigen Freiheitsrechts in einem säkularen Staat (Merkmal C) besteht darin, dass es ohne jedwede Präferenzen allen Mitgliedern jeder religiösen Gemeinschaft zusteht. Es ist durchaus möglich, dass auch ein Staat mit mehreren Staatskirchen alle Gruppen gleich behandelt, die ihren Mitgliedern Religionsfreiheit zugestehen. Die Religionsfreiheit stellt zwar in einer solchen Konstellation kein grundlegendes Prinzip dar, aber sie ist ein konstituierender Bestandteil eines säkularen Staats. Die dritte Dimension der Religionsfreiheit (Merkmal D), die in einem Staat mit mehreren Staatskirchen undenkbar ist, besteht in der Freiheit

des Einzelnen, nicht nur die Religion zu kritisieren, in die er hineingeboren wurde, sondern sich im Extremfall sogar von ihr ab- und nach gründlicher Überlegung einer anderen Religion zuzuwenden bzw. ohne jede Religion weiterzuleben.

Im weiteren Sinn stellt die Religionsfreiheit einen wichtigen Grundwert des säkularen Staats dar. Um ein weiteres seiner Kernelemente zu verstehen, muss man zunächst begreifen, dass Freiheit und Gleichheit im religiösen Bereich ein und dasselbe sind wie Freiheit und Gleichheit in anderen Bereichen. Es ist kein Zufall, dass sich die im ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung niedergelegte Entstaatlichungsklausel nicht nur auf die Religionsfreiheit bezieht, sondern auch allgemeinere Rechte mit einschließt, wie z.B. die Freiheit der Rede, die Versammlungsfreiheit und die politische Meinungsfreiheit. Es ist durchaus denkbar, dass ein Staat mit mehreren Staatskirchen im *religiösen* Bereich Freiheit und Gleichheit zulässt und in anderen Bereichen nicht. So könnte z.B. jemand die Autorität des religiösen Oberhauptes seiner eigenen Kirche in Zweifel ziehen, aber nicht die des Staats. In einem säkularen Staat, der sich ganz allgemein zu Freiheit und Gleichheit bekennt, ist so etwas unmöglich. Der zweite konstituierende Grundwert eines säkularen Staates ist somit die Gleichheit aller bürgerlichen Freiheitsrechte.

Als Wertbegriff haben die Bürgerrechte zwei Dimensionen, eine aktive und eine passive. Ein demokratisches Staatswesen ist dadurch gekennzeichnet, dass seine Bürger beide Rollen gleichzeitig übernehmen. Deswegen muss sich eine demokratische Regierung jederzeit sowohl aus dem aktiven wie aus dem passiven Blickwinkel rechtfertigen können.⁵⁾ Ein passiver Bürger hat ein Anrecht auf körperliche Unversehrtheit, ein Mindestmaß an materiellem Wohlstand und eine eigene Privatsphäre, in die kein anderer eindringen sollte. Obwohl das Konzept der passiven Bürgerrechte teilweise bis auf die alten Römer zurückgeht, ist die radikale Betonung des materiellen Wohlstandes und der Privatsphäre erst durch eine tiefgreifende Wandlung der Werte in unserer heutigen Zeit zustande gekommen.⁶⁾ In diesem Konzept wurzelt die Vorstellung von einem Recht auf Leben, Freiheit, materiellen Wohlstand und vielleicht auch auf Bildung – grundlegende Elemente für die Würde ein-

5) Charles R. Beitz, *Political Equality. An Essay in Democratic Theory*, Princeton University Press 1988, Kap. 5.

6) Vgl. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

facher Menschen, die ein einfaches Leben führen. Jeder Staatsbürger muss darauf ein Anrecht haben. In einer Hinsicht handelt es sich hier lediglich um eine allgemeinere Anwendung der Begründung für die Religionsfreiheit, aber in anderer Hinsicht kommt etwas substanziiell Neues hinzu. Die Vorteile der Staatsbürgerschaft – Ressourcen, die dem Einzelnen ein einfaches Leben in Würde ermöglichen – müssen für jeden verfügbar sein; für eine Diskriminierung aus religiösen Gründen ist hier kein Platz (Merkmal E). Diese Gleichbehandlung folgt aus der Gleichheit aller (passiven) Staatsbürger. Weder der Staat noch die Justiz dürfen eine bestimmte religiöse Gruppe begünstigen. Wenn der Staat die Sicherheit und das Wohlergehen bestimmter Personen oder Gruppen schützt und anderen diese mageren, aber dennoch wichtigen Vorteile verweigert, verletzt er damit den Grundsatz der Gleichbehandlung aller (passiven) Staatsbürger. Und weil Bürgerrechte und Bildung voneinander abhängig sind, darf der Zugang zu Bildungsinstitutionen niemandem einzig und allein aus religiösen Gründen verwehrt werden (Merkmal F).

Die aktive Dimension der Bürgerrechte besteht in der Anerkennung des Bürgers als gleichberechtigter Teilnehmer am öffentlichen Leben. Diese aktiven Rechte können dem Bürger auf zweierlei Weise vorenthalten werden: Entweder sie werden aus dem öffentlichen Leben brutal verbannt (dann sind sie politisch tot),⁷⁾ oder sie werden im öffentlichen Leben nur insoweit anerkannt, als diese Anerkennung die gesellschaftlich akzeptierte Überzeugung reflektiert, eine bestimmte Gruppe sei allen anderen überlegen. Das ist z.B. der Fall, wenn die Stimmen der Wähler nach ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft gewichtet oder die Wahlergebnisse religiöser Minderheiten durch Manipulationen verwässert werden.⁸⁾ Die weniger angesehenen Gruppen werden herabgewürdigt und beleidigt, und man vermittelt ihnen das Gefühl, dass das respektlose Verhalten der Gesellschaft offiziell sanktioniert ist. Im Gegensatz dazu bedeutet die rechtliche Gleichheit aller Bürger, der der Säkularismus verpflichtet ist, die Anerkennung der gesamten Gemeinschaft, dass jedem Teilnehmer am öffentlichen Leben der gleiche Respekt zusteht (Merkmal G).

7) Dieser Gedanke steht in enger Beziehung zum Konzept des gesellschaftlichen Todes, der sich in den Werken von Oscar Patterson findet. Vgl. Beitz, op. cit., S. 109.

8) Beitz, *ibid.*, S. 110.

Schon ein einfacher Vergleich mit den verschiedenen politischen Ordnungen mit einer Staatsreligion zeigt, dass ein säkularer Staat, zumindest wenn es sich um eine religiös diversifizierte Gesellschaft handelt, im Vergleich mit Theokratien und Staaten mit einer Staatskirche der Gesamtheit seiner Bürger ein Maximum an Freiheit auf individueller wie auf nicht individueller Ebene bietet. Zur Untermuerung möge das folgende Diagramm dienen.

Werte Staatsform	Frieden und Gerechtigkeit	Religiöse Freiheit		Anspruch auf Bürgerrechte		Passive Bürgerrechte/Vorteile		Aktive Bürgerrechte				
		Dominante Gruppen	Andere	Dominante Gruppen	Andere	Dominante Gruppen	Andere	Dominante Gruppen	Andere			
		Eliten	Andere	Eliten	Andere	Eliten	Andere	Eliten	Andere			
Theokratie	nv	v	nv	nv	v	nv	nv	v	nv	nv	nv	nv
Staaten mit einer selbständigen Staatskirche	nv	kv	nv	nv	v	v	nv	v	nv	nv	nv	nv
Staaten mit mehreren selbständigen Staatskirchen	kv	kv	nv	kv	v	v	nv	v	kv	nv	nv	nv
Staaten mit einer offiziellen Staatskirche	v	v	v	v	v	v	nv	v	v	v	v	v
Staaten mit mehreren offiziellen Staatskirchen	v	v	v	v	v	v	kv	v	v	v	v	v
Antireligiöser „säkularer“ Staat	nv	nv	nv	nv	v	nv	nv	v	v	v	nv	nv
Liberal-demokratische säkularer Staat	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v

nv: nicht vorhanden; kv: kaum vorhanden; v: vorhanden

■ Der indische Säkularismus

Welche der oben erwähnten politisch-religiösen Ordnungen besteht nun in Indien? Die Antwort darauf findet sich in den entsprechenden Artikeln der indi-

schen Verfassung. Der in dieser Verfassung beschriebene Staat verfügt offensichtlich über sämtliche Merkmale (A-G) eines säkularen Staates. Sowohl Artikel 27, der öffentliche Subventionen für die Religion verbietet, als auch Artikel 28 (1), der besagt, dass „in allen Bildungsinstitutionen, deren Unterhalt ausschließlich aus staatlichen Mitteln stammt, kein Religionsunterricht gegeben werden darf“, beziehen sich auf Merkmal A.

Die Artikel 25, 27 und 28 garantieren die Freiheit der Religion nach den für die Merkmale B, C und D geltenden Bedingungen. Gemäß Artikel 25 (1) verfügt „jeder gleichermaßen über das Recht auf Gewissensfreiheit wie über das Recht, seine Religion ungehindert zu bekennen, auszuüben und weiterzuverbreiten“ (Merkmal B und C). Dabei bezieht sich der Begriff „Gewissensfreiheit“ auf die Freiheit von Personen, die keiner Religion angehören (Merkmal D). Gemäß Artikel 27 ist „niemand zur Entrichtung von Steuern irgendwelcher Art gezwungen, deren Ertrag ausschließlich zur Deckung von Kosten bestimmt ist, die aus der Förderung oder dem Unterhalt einer bestimmten Religion oder eines bestimmten Glaubensbekenntnisses erwachsen“. Und schließlich bestimmt Artikel 28 (3), dass „niemand, der eine Bildungsinstitution besucht, gezwungen werden darf, am Religionsunterricht bzw. an Gottesdiensten jedweder Art teilzunehmen, die in einer solchen Institution abgehalten werden“.

Die Gleichberechtigung aller Bürger wird in Artikel 14, 15 (1) und 29 (2) der indischen Verfassung garantiert. Artikel 15 (1) bestimmt, dass der Staat keinen Bürger ausschließlich aufgrund seiner Religions-, Rassen- oder Geschlechtszugehörigkeit oder seiner Herkunft diskriminieren darf (Merkmal E). Artikel 29 (2) legt fest, dass keinem Bürger der Zugang zu einer staatlichen Bildungsinstitution jedweder Art ausschließlich aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion, Rasse usw. verweigert werden darf (Merkmal F). Artikel 16 (1) und (2) der indischen Verfassung garantieren Chancengleichheit für alle Bürger, die sich um einen staatlichen Arbeitsplatz oder ein staatliches Amt bewerben. Des Weiteren wird ausdrücklich bestätigt, dass kein Bewerber um ein staatliches Amt oder einen staatlichen Arbeitsplatz aus Gründen seiner Religi-

ons- oder Rassenzugehörigkeit ausgewählt oder diskriminiert werden darf. Die Gleichheit der aktiven Bürgerrechte als Wertbegriff verkörpert sowohl die Klausel über das allgemeine Wahlrecht als auch Artikel 325, der für alle Wahlkreise eine allgemeine Wahlliste vorsieht und erklärt, dass niemandem die Aufnahme in diese Liste ausschließlich aus Gründen seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion usw. verweigert werden darf. Die Artikel über die Gleichheit der aktiven Bürgerrechte verkörpern somit Merkmal E.

Es wird nicht immer deutlich, was es bedeutet, dass der indische Staat gemäß seiner Verfassung die Anforderungen der Merkmale A-G erfüllt. Erstens verbietet die Verfassung jede Theokratie und jede Staatsreligion. Gewöhnlich stellt man dem säkularen Staat ganz einfach die Theokratie als Gegensatz gegenüber. Das ist zumindest irreführend, wenn nicht gar falsch, denn das Nichtvorhandensein einer Theokratie ist durchaus mit dem Vorhandensein einer Staatsreligion vereinbar. Die Säkularität eines Staates lässt sich nicht einfach aus dem Nichtvorhandensein einer Theokratie ableiten.⁹⁾ Zweitens soll der indische Staat nicht nur (im weiter oben definierten Sinn) tolerant sein. Der indische Säkularismus darf nicht mit einer Toleranz verwechselt werden, wie sie die Hindus allgemein für sich in Anspruch nehmen. Es wird oft behauptet, die Inder hätten eine natürliche, traditionelle Affinität zum Säkularismus. Angesichts der Tatsache, dass wir uns seit jeher in mehr oder weniger subtile hierarchische Details verrennen, muss man diese Behauptung *cum grano salis* – wenn nicht gar *cum grano piperis* – nehmen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die Toleranz auch im Rahmen einer Hierarchie eine wichtige Vorbedingung für die Entwicklung des modernen Säkularismus darstellt. Bestimmte Elemente dieser wichtigen Vorbedingung sind in Indien mit Sicherheit vorhanden. Drittens stellt der in der indischen Verfassung beschriebene Säkularismus weder eine gedanklich einfache, einseitige Wertvorstellung noch ein aufgeblasenes Konzept dar, sondern eine komplexe, mehrwertige Doktrin.

Auch die Form, in der der Säkularismus in der Verfassung vorkommt, ist der Beachtung wert. Allgemein ausgedrückt, bedeutet Säkularismus eine Tren-

9) Beispielhaft für diesen Irrtum ist die Arbeit von Partha Chatterjee über den Säkularismus. So zieht er z.B. aus der Tatsache, dass der hinduistischen Rechten jede Übereinstimmung zwischen den Gesetzen des Staates und dem allgemeinen Geist der Dharmasastra unerwünscht ist, fälschlicherweise den Schluss, sie sei mit den institutionalisierten Verfahren des modernen westlichen Säkularismus einverstanden. Vgl. Partha Chatterjee, *Secularism and Tolerance* in Bhargava (op. cit.), S. 345–379. Man könnte sagen, dass die hinduistische Rechte ihre eigene Variante des Hinduismus de facto – wenn auch getarnt – verstaatlicht sehen möchte.

10) Donald Smith, op. cit.,
S. 3–8.

nung von Religion und Staat um der größtmöglichen religiösen Freiheit und Gleichberechtigung der Bürger willen. Das kann man verschieden auslegen. Für Donald Smith bestehen in einem säkularen Staat drei deutlich unterscheidbare, voneinander abhängige Beziehungen zwischen Staat, Religion und Individuum.¹⁰⁾ Die erste Beziehung, aus der der Staat ausgeschlossen ist, besteht zwischen dem Einzelnen und seiner Religion. Damit erhält der Einzelne die Freiheit, ohne Zwang durch den Staat abzuwägen, inwieweit die einzelnen Religionen ihren Ansprüchen gerecht werden; insoweit tritt der Säkularismus für die Freiheit des Einzelnen ein. Zweitens besteht eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Staat, in der die Religion keine Rolle spielt. Demzufolge haben die religiösen Überzeugungen des Einzelnen keinerlei Einfluss auf seine Rechte und Pflichten als Bürger; insoweit tritt der Säkularismus für die Gleichheit aller ein. Schließlich hängt für Smith die Integrität dieser beiden Beziehungen von der dritten Beziehung zwischen dem Staat und den einzelnen Religionen ab. Nach seiner Argumentation schließen sich Religion und Staat im Säkularismus gegenseitig aus. Wie die Erlangung politischer Macht nicht zu den legitimen Zielen der Religion gehört, so ist es nicht Aufgabe des Staates, fördernd, regulierend, lenkend oder störend in die Religion einzugreifen. Diese Interpretation entspricht der in Amerika vorherrschenden Ansicht, nach der der Säkularismus eine „Trennmauer“ zwischen Religion und Staat errichtet. Die klassische amerikanische Haltung zur Entstaatlichung lässt selbst auf der Basis der Gleichberechtigung keinerlei Unterstützung der Religion zu. Selbst wenn eine von einer religiösen Organisation geführte Bildungsinstitution Zuschüsse erhält, bedeutet dies einen gewissen Grad der Verstaatlichung. Außerdem verfügt ein Staat, in dem alle Religionen entstaatlicht sind, nicht über die Befugnis, sich in die Angelegenheiten religiöser Institutionen einzumischen. Der Staat hat nicht die Macht, die Religion zu ändern, sei es zum Guten oder zum Bösen. Für Smith bedeutet daher Säkularismus die völlige Ausgrenzung der Religion aus dem Staat um der religiösen Freiheit und der Gleichberechtigung aller Bürger willen. Dies entspricht auch der gängigen Sicht des westlichen Säkularismus.

■ Varianten der westlichen Hauptströmung des Säkularismus

Errichtet der indische Säkularismus eine ähnliche „Trennmauer“ um individualistischer Werte willen? Ist es eine westliche Idee auf indischem Boden? Die Artikel 15, 16, 25, 29 (2) und 325 unterstützen diese Ansicht. Die Artikel 27 und 28 (1) verlangen implizit eine strikte Trennung, ohne direkt auf die Entstaatlichung Bezug zu nehmen. Der streng neutrale Charakter der indischen Verfassung wird durch Artikel 60 bestätigt, der es dem Präsidenten der Republik gestattet, den Amtseid nicht im Namen Gottes zu leisten. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die Verfassung den indischen Staat anscheinend dazu verpflichtet, Smiths Vorstellung vom westlichen Säkularismus zu übernehmen. Dieser Eindruck erweist sich aber nach einer näheren Überprüfung der Verfassung als falsch. Zunächst erkennt Artikel 30 (1) die Rechte religiöser Minderheiten an und begründet damit gemeinschaftsspezifische Rechte; andere Artikel wiederum gelten nur für den Bürger als Individuum. Mehr noch: Eine weitere Bestimmung, die den religiösen Minderheiten das Recht einer politischen Vertretung zugestand, wäre fast genehmigt worden und wurde erst in letzter Minute aus der Verfassung gestrichen. Zum zweiten verpflichtet Artikel 30 (2) den Staat zu Hilfeleistungen für von religiösen Gemeinschaften eingerichtete und geführte Bildungsinstitutionen. Auch der Religionsunterricht ist in Bildungsinstitutionen zulässig, die nur teilweise durch den Staat finanziert werden. Damit weicht die Verfassung in wesentlichen Punkten von der „Trennmauer“-Variante des säkularen Staats ab. Noch bedeutsamer sind die Artikel 17 und 25 (2), in denen der Staat aufgefordert wird, in religiöse Angelegenheiten einzugreifen. Artikel 25 (2) (b) enthält folgende Bestimmung: „Der Staat ist unbeschadet Artikel 25 (1) dazu berechtigt, Gesetze zu erlassen, die die soziale Wohlfahrt bzw. deren Reform regeln oder aber die Öffnung öffentlicher Institutionen des hinduistischen Glaubens für Hindus aus allen Klassen und Bereichen verlangen.“ Artikel 17 stellt einen rückhaltlosen, bewussten Angriff auf das Kastenwesen dar, denn er erklärt diese vielleicht wichtigste Eigenheit des Hinduismus genauso wie die Unberührbarkeit für abgeschafft und stellt jegliche darin begründete Be-

hinderung unter Strafe. Scheinbar berauben diese beiden Artikel den Einzelnen seiner in Artikel 25 (1) garantierten Religionsfreiheit und verstoßen gegen Artikel 26.

Die indische Verfassung weicht damit in zweierlei Hinsicht von der westlichen Stereotype ab. Zum einen ist der Staat in religiösen Dingen nicht machtlos, wie er es nach dem Prinzip der strikten Trennung sein müsste, sondern er wird dazu angehalten, im religiösen Bereich Maßnahmen zu ergreifen. Zweitens weicht die Verfassung insoweit von dem Prinzip der strikten Neutralität bzw. Äquidistanz ab, als sie den Staat dazu befugt, in die Angelegenheiten einer bestimmten Religion einzugreifen. Diese Befugnis kann man als Unterstützung oder Unterminierung des Hinduismus interpretieren; in jedem Fall handelt es sich aber um einen Schlag gegen das Prinzip der Gleichbehandlung.

Kurz gesagt: Während einige Artikel der indischen Verfassung individualistisch ausgelegt werden können, sind andere nicht individualistisch geprägt. In einigen Artikeln wird Trennung als Ausgrenzung verstanden, in anderen als Gleichbehandlung, und wieder andere weichen von der Trennung als Ausgrenzungs- oder Neutralitätsprinzip völlig ab. Letztlich ergibt sich nach Durchsicht der Verfassung ein verwirrendes, bis zu einem gewissen Grad widersprüchliches Bild des Säkularismus. Den Kritikern konnte das kaum verborgen bleiben, und viele von ihnen sind der Ansicht, die Säkularität des indischen Staates werde durch die Artikel 17, 25 (2) und 30 (1, 2) kompromittiert. Für Donald Smith wird der Säkularismus durch jeden Eingriff in den Hinduismus ernsthaft beeinträchtigt; dazu gehören z.B. das gesetzliche Verbot jeder Bestimmung, die den Dalits den Zutritt zu den Tempeln verweigert, oder der Schutz der Rechte einzelner Gemeinschaften. Für andere wiederum, wie z.B. Chatterjee, zeigen diese Bestimmungen der indischen Verfassung, warum der indische Staat nicht wirklich säkular sein kann. Die indische Verfassung liefert keine eindeutigen Kriterien für den Erhalt der Säkularität des Staates und – offen gesagt – unter den in Indien gegebenen Umständen wäre das auch nicht möglich gewesen.

Weicht nun die Verfassung von den Grundsätzen der Säkularität ab, weil sie die Rechte religiöser Min-

derheiten akzeptiert und Eingriffe des Staates in die Religion sanktioniert? Ich glaube nicht. Sie hat vielmehr eine eigene neuzeitliche Variante dieser Grundsätze entwickelt. Die Sonderstellung des indischen Säkularismus wird nur dann verständlich, wenn Klarheit über den kulturellen Hintergrund und das soziale Umfeld in Indien herrscht. Dabei müssen im soziokulturellen Umfeld mindestens vier Besonderheiten beachtet werden. Da wäre zunächst einmal die sinnverwirrende Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Indien zu nennen. Das Nebeneinander dieser Gemeinschaften kann zwar harmonisch verlaufen, führt aber unweigerlich zu Konflikten, wobei meiner Ansicht nach die Konflikte, bei denen es um Werte geht, am schwersten zu lösen sind. Zweitens legen besonders der Hinduismus wie auch die südasiatischen Religionen im Allgemeinen eher Wert auf die praktische Ausübung der Religion als auf den Glauben selbst. Die religiöse Identität eines Menschen wird genau wie seine Religionszugehörigkeit mehr anhand seiner Handlungsweise gegenüber Anderen definiert als durch die Inhalte des Glaubens, zu dem er sich bekennt. Da religiöse Praktiken nun aber immer in der Gesellschaft ausgeübt werden, führt das zu einer entsprechenden Bewertung der jeweiligen Gemeinschaft, wenn man diesen Praktiken eine bestimmte Bedeutung beimisst. Daraus entspringen wiederum Konflikte zwischen den Gemeinschaften, die durch etwaige Unterschiede in den jeweiligen Vorstellungen von Demokratie und Nationalismus noch verschärft werden. Drittens sind viele religiös sanktionierte gesellschaftliche Praktiken illiberal, elitär und tyrannisch; sie machen dem Einzelnen ein Leben in Würde und Selbstachtung unmöglich. Vom Standpunkt der Freiheit und Gleichheit aus bedürfen sie deswegen dringend der Reform. Diese Praktiken führen oft ein Eigenleben, und weder sie noch ihre Kausalwirkungen unterliegen dem Einfluss bewusster Überzeugungen. Außerdem tendieren sie dazu, sich gegen jede reflektierte Kritik abzukapseln und sich so gegen Änderungen und Reformen zu immunisieren. Daraus folgt, dass eine charakterliche Wandlung nur durch eine Institution mit enormer gesellschaftlicher Macht herbeigeführt werden kann. Viertens gibt es im Hinduismus keine organisierte Institution, die mit einer Kirche vergleichbar wäre, was wiederum bedeutet,

dass der Anstoß zu wirksamen Reformen nicht ausschließlich von innen kommen kann. Deshalb sind Reformen im Hinduismus ohne die Hilfe einer mächtigen externen Institution, wie z.B. des Staates, kaum möglich.

Vor diesem Hintergrund benötigt Indien festgefügte geistige Ressourcen zur Lösung religiöser Konflikte und für den Kampf gegen tyrannische Gemeinschaften. Als Mittel zum Zweck sollten dabei weder die Auflösung dieser Gemeinschaften in einzelne Individuen noch der Entzug ihrer Anerkennung (und daher auch nicht die Privatisierung der Religion) dienen. Vielmehr sollten diese Gemeinschaften irgendwie freiheitlicher und egalitärer gestaltet werden. Die politische Bewegung für ein geeintes, freiheitliches und demokratisches Indien musste sich dabei mit einem hierarchischen Gemeinschaftskonzept auseinandersetzen, ohne dabei die Vorstellung einer angemessenen Gemeinschaftlichkeit aufzugeben. Außerdem hatte der Staat zum Wandel dieser Gemeinschaften einen wichtigen Beitrag zu leisten und sah sich deswegen mit einem ewigen Dilemma konfrontiert. Der indische Staat vollführte einen Drahtseilakt zwischen der religiösen Freiheit, die in vielen Fällen jede Einmischung in die inneren Angelegenheiten religiöser Gemeinschaften verbietet, und der Forderung nach Gleichheit und Gerechtigkeit, die Eingriffe in religiös sanktionierte Sitten und Gebräuche gebietet. Der Säkularismus in Indien musste ganz einfach anders sein als das westlich-liberale Modell, das keine Gemeinschaften anerkennt und die strikte Trennung religiöser und politischer Institutionen vorschreibt.

Geben wir aber die Ansicht auf, die u. a. auch Donald Smith vertritt, dass der politische Säkularismus eine unter allen Umständen gültige staatliche Politik verlangt, die als Maßstab für die Säkularität des Staates dienen kann, dann erhalten wir einen klareren Einblick in die Gründe dafür, warum der indische Staat trotz seiner „Abweichung“ noch immer ein Modell des *Säkularismus* verkörpert.¹¹⁾ Das lässt sich auch dann beweisen, wenn wir uns an Smiths Arbeitsdefinition halten, nach der der Säkularismus aus drei unterschiedlichen Beziehungen besteht. Die erste Beziehung Smiths verkörpert das Prinzip der Religionsfreiheit auf individualistischer Basis, d.h. mit Be-

11) Eine interessante Kritik von Smiths Interpretation des indischen Säkularismus als einer Weiterentwicklung des amerikanischen Modells mit einer „Extradosis-Trennung“ findet sich bei Marc Galanter, „Secularism, East and West“, in: Rajiv Bhargava (Hrsg.), *Secularism and its Critics*, OUP 1998, S. 234–267.

zug auf die religiösen Überzeugungen des Einzelnen. Man kann die Religionsfreiheit aber auch auf einer nicht individualistischen Grundlage interpretieren; in diesem Fall bezieht sie sich nicht auf den Glauben eines Einzelnen, sondern auf die Praktiken einer Gruppe. Hier müsste der Staat gegenüber den Praktiken religiöser Gruppen Distanz wahren. Damit kann man diesen ersten Grundsatz des Säkularismus auch so auslegen, dass er für religiöse Gruppen ein Recht auf ihre eigene Art der Religionsausübung begründet. Smiths zweite Beziehung verkörpert den Grundwert der Gleichberechtigung aller Bürger. Ich kann zwar meine These nicht begründen, aber das bedeutet m.E. auch, dass wir die Versuche radikal unterschiedlicher Gruppen tolerieren müssen, den Aufbau und die Orientierung der Gesellschaft nach ihrem eigenen Gutdünken festzulegen. Die Anerkennung von nach Gemeinschaften differenzierten Bürgerrechten garantiert also den einzelnen Gruppen die Ausübung ihrer Religion in der Öffentlichkeit. Zu Smiths Version des Säkularismus gehört auch eine Charta allgemeiner Rechte. Aus dem Prinzip der Gleichberechtigung aller Bürger, dem der Säkularismus verpflichtet ist, erwachsen jedoch verschiedene Rechte für die einzelnen Gemeinschaften und damit auch verschiedene Bürgerrechte. Annehmbare Forderungen nach gemeinschaftsspezifischen politischen Rechten ließen sich in diesem Prinzip einfach unterbringen. Aus den oben genannten Gründen bedeutete das in Indien aber gemeinschaftsspezifische Sozialrechte, wie z.B. das Recht auf die Führung von Bildungsinstitutionen. Smiths drittes Prinzip verbietet jede Staatsreligion und gebietet somit die strikte Trennung von Religion und Staat, wobei es sowohl den Religionen als auch dem Staat freisteht, sich ohne gegenseitige Einmischung weiterzuentwickeln. Diese Trennung muss aber nicht, wie Smith glaubt, gleichbedeutend sein mit strikter Nichteinmischung, gegenseitiger Ausgrenzung oder Äquidistanz. Stattdessen könnte man sich eine Politik einer prinzipiellen Distanz vorstellen, wobei die Frage, ob eine Einmischung am Platze ist oder nicht, mit einem flexiblen Ansatz beantwortet wird, der die Art oder den aktuellen Status der jeweiligen Religion den Umständen entsprechend berücksichtigt. Diese theoretische Interpretation passt viel besser zur idealen Praxis der Trennung, aber

auch vielleicht zur Praxis anderer säkularer Staaten im Westen, obwohl ihr in den westlichen Theorien des Säkularismus bislang die Anerkennung versagt blieb. Aber was beinhaltet eigentlich dieses Konzept der prinzipiellen Distanz?

■ Distanz aus Prinzip

Die Wahrung von Distanz nach bestimmten Grundsätzen ist eine Möglichkeit, die Metapher der Trennung aufzuschlüsseln. Im konventionellen westlichen Säkularismus bedeutet die Trennung von Staat und Religion entweder gegenseitige Ausgrenzung oder Neutralität. Lassen Sie mich das näher erläutern. Der Vorläufer dieser Forderung nach einer Trennung war ganz offensichtlich eine Einheit, in der Kirche und Staat in nicht wünschenswerter Weise miteinander verbunden waren. Der Ansicht, Religion und Staat verfolgten identische Ziele im Rahmen eines gemeinsamen Projekts ohne Trennungslinien, treten die Separationisten mit ihrer Forderung nach getrennten Wegen entgegen. Das ist unbestritten. An dieser Stelle jedoch gabelt sich der Weg. In einer Richtung liegt die völlige Ausgrenzung; in diesem Fall bedeutet Trennung, jeden Kontakt zwischen Religion und Staat bis ins Kleinste zu vermeiden. Beide müssen Abstand wahren. Diese abwehrende Haltung kann sich in handfester oder milder Form manifestieren. In ihrer handfesten Form führt sie zu Feindseligkeiten. Nach dieser Ansicht muss ein säkularer Staat sich z.B. anti-religiös verhalten. Dabei kann der Staat eingreifen oder sich zurückhalten. Wenn er eingreift, tritt der Staat aktiv der Religion entgegen. In seiner nicht interventionistischen Form ist dieses Verhalten ein Pendant zu der hysterischen Einstellung der Brahmanen, nur ist diesmal die Religion unberührbar, und der Säkularismus wird durch jeden Kontakt mit ihr verunreinigt. In diesem Fall wird der Säkularismus zu einer Doktrin mit einem politischen Tabu, das jeden Kontakt mit bestimmten Tätigkeiten verbietet. In seiner milderen Form bedeutet der Ausschluss der Religion aus der Politik, dass religiöse und politische Institutionen als Fremde gleichgültig nebeneinander herleben. Dieses gegenseitige Unverständnis führt bestenfalls zu Ratlosigkeit, ohne dass jedoch die Neugier befriedigt werden könnte. Diese zweite Interpretation der Trennung verlangt zwar keine totale Aus-

grenzung; Kontakte sind möglich, aber auf Distanz. Die Bedingungen, unter denen man zusammenkommt und sich wieder trennt, liegen im Voraus fest. Das ist für das Konzept der strikten Neutralität von zentraler Bedeutung. Diejenigen, die Trennung als Neutralität interpretieren, stellen die Forderung, ein säkularer Staat müsse sich gegenüber allen Religionen neutral verhalten. Er kann alle Religionen in gleichem Maße fördern oder behindern. Wenn er bei einer Religion interveniert, muss er das auch bei anderen tun.

Die prinzipielle Distanz ist etwas Anderes als strenge gegenseitige Ausgrenzung oder strenge Neutralität. Die Grundlage für diesen komplexen Gedanken bilden zwei Ideen, von denen zumindest eine auf den amerikanischen Philosophen Ronald Dworkin zurückgeht, der zwischen Gleichbehandlung und gleichwertiger Behandlung einen Unterschied macht.¹²⁾ Im politischen Sinne fordert das Prinzip der Gleichbehandlung, der Staat müsse allen Bürgern in jeder relevanten Hinsicht die gleiche Behandlung zuteil werden lassen, z.B. bei der Verteilung von Ressourcen für den sozialen Aufstieg. Das Prinzip der gleichwertigen Behandlung wiederum bedeutet, dass jeder Mensch gleichermaßen fürsorglich und respektvoll zu behandeln ist. Dieses zweite Prinzip bedingt zwar gelegentlich auch eine Gleichbehandlung, z.B. bei der Verteilung von Ressourcen, aber es kann auch zu einer ungleichen Behandlung führen. Man kann Menschen durchaus gleichwertig, aber dennoch unterschiedlich behandeln. Dieser Gedanke ist das zweite Grundelement dessen, was ich als prinzipielle Distanz bezeichnet habe. Wenn man sagt, dass ein Staat eine auf Prinzipien gegründete Distanz zur Religion wahrt, so bedeutet das, dass für ihn bei der Entscheidung darüber, ob ein Eingriff in die Religion am Platze ist oder nicht, lediglich die Frage entscheidend ist, ob dabei bestimmte Werte geschützt oder gefördert werden sollen. Gleichzeitig bedeutet es aber auch, dass der Staat je nach der historischen und sozialen Lage bei einer bestimmten Religion öfter interveniert als bei anderen. Es kann sein, dass der Staat zur Förderung einer bestimmten, für den Säkularismus maßgeblichen Wertvorstellung bei einer Religion mehr intervenieren muss als bei anderen. Nehmen wir z.B. einmal an, dass es sich bei diesem Wertbegriff um die soziale Gleichheit handelt. Dazu

12) Ronald Dworkin, „Liberalism“, in: Stuart Hampshire (Hrsg.), *Public and Private Morality*, CUP, Cambridge 1978, S. 125.

muss u.a. die Hierarchie der Kasten unterminiert werden. Setzt der Staat sich dies zum Ziel, kann es sein, dass er beim Hinduismus mit seiner Kastenbesessenheit weit stärker eingreifen muss als z.B. beim Islam oder beim Christentum. Möchte der Staat aber eine auf Vielfalt gegründete Religionsfreiheit fördern, muss er dazu möglicherweise beim Christentum und beim Islam stärker intervenieren als beim Hinduismus. Wenn dem so ist, kann der Staat weder religionsbedingte Überlegungen ausschließen noch gegenüber der Religion strikte Neutralität wahren. Er kann nicht im Voraus festlegen, ob er sich jedes Eingriffs in die Religion enthalten oder aber bei allen Religion gleichermaßen intervenieren soll. Es kann auch sein, dass die Beziehungen, die der Staat zu den verschiedenen Religionen in der Gesellschaft unterhält, nicht überall die gleichen sind, und dass sich seine Interventionen bei den verschiedenen Religionen von ihrer Art und Intensität her unterscheiden. Eine gegenteilige Zielsetzung wäre ganz offensichtlich widersinnig. Der Staat muss lediglich darauf achten, dass er sich in seinen Beziehungen zu den einzelnen Religionen von vorurteilsfreien Motiven leiten lässt, die mit den oben erwähnten Wertbegriffen und Prinzipien vereinbar sind.

Nehmen wir z.B. die Gesetze, die einen Eingriff in den Hinduismus darstellen. Bei der Bewertung dieser Gesetze ist es nicht wichtig, ob sie für alle Gruppen gleichermaßen gelten, sondern ob sie gerecht und mit den dem Säkularismus zugrunde liegenden Werten vereinbar sind. Dafür, dass diese Gesetze nicht für alle gesellschaftlichen Gruppen gelten müssen, gibt es drei Gründe. Erstens können sie nur für Hindus relevant sein. In diesen Bereich gehören die Gesetze, die verbieten, dass Kinder verheiratet oder einem Tempel als Devadasi geweiht werden. Auch die Einführung eines Rechts auf Scheidung gehört dazu. Bei der Entscheidung darüber, ob eine Sonderbestimmung für Hindus erforderlich sei, wurden ihre Sitten und Gebräuche sowie ihre religiösen Anschauungen mit berücksichtigt. Ein ähnliches Gesetz für Muslime wäre schlicht überflüssig gewesen. Zweitens bedürfen die Gesetze in einer liberalen Demokratie der Legitimität, d.h. zumindest die Vertreter der betroffenen Gemeinschaften müssen ihnen zustimmen. Und wenn die Vertreter nur einer Gemeinschaft ihre Zu-

stimmung geben, kann es ratsam sein, auf diese Gemeinschaft zugeschnittene Gesetze zu erlassen. Die Klugheit gebietet, ein allgemeingültiges Prinzip eher in einzelnen Schritten umzusetzen als es ganz aufzugeben. Schließlich liegt es „durchaus im Kompetenzbereich des Gesetzgebers, die Schwere eines Übelstandes in Betracht zu ziehen, der unter bestimmten Umständen auftritt, aber er ist nicht dazu verpflichtet, alle Übelständen zur gleichen Zeit gesetzlich zu steuern. Ein von der Legislative verabschiedetes Gesetz ist folglich nicht allein deswegen angreifbar, weil es sich nur gegen bestimmte Übelstände in der Gesellschaft richtet und möglicherweise vorhandene Übelstände anderer oder sogar schlimmerer Art außer Acht lässt.“ Wenn also der Gesetzgeber sich von diesen Überlegungen leiten lässt und – sagen wir – ein Gesetz erlassen möchte, das speziell die Bigamie unter den Hindus verbietet, kann man dies nicht als eine ausschließlich auf religiösen Gründen beruhende Diskriminierung gegen die Hindus bezeichnen.¹³⁾ Die indischen Gerichte haben diesen Gedanken schon oft aufgegriffen. Eine Politik, die nach ihrem Urteil dem Zweck dient, einem sozialen Übelstand abzuweichen, der auf religiöse Praktiken zurückzuführen ist, wurde von ihnen auch dann bestätigt, wenn sich diese Politik gegen einzelne Gemeinschaften richtete. Das wurde damit begründet, dass das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz gewahrt bleibt, solange der Staat im Rahmen seiner einzelnen Maßnahmen in Richtung auf soziale Wohlfahrt und soziale Reformen keine unzumutbaren oder tyrannischen Unterscheidungen oder Klassifizierungen einführt. Wenn der Staat bei einer Religion stärker eingreift als bei anderen, verlässt er damit nicht den Boden des Säkularismus. Der indische Säkularismus lehnt die Vorstellung ab, alles über einen Kamm scheren zu können. Der Säkularismus verlangt also eine prinzipielle Distanz, aber keine Ausgrenzung oder Äquidistanz.

13) Staat Bombay gegen Narasu Appa, AIR 1952, Bom. 84.

■ Der kontextuelle Säkularismus

Die Variante des Säkularismus, die ich an anderer Stelle bereits als kontextuell bezeichnet habe, ist empfänglich für das jeweilige Umfeld und gründet sich auf den Gedanken der prinzipiellen Distanz. Der kontextuelle Säkularismus ist nicht nur deswegen

kontextuell, weil er sich die Vorstellung zu eigen macht, dass Form und Inhalt des Säkularismus sich von einem Kontext zum anderen und von einem Ort zum anderen ändern, sondern auch deswegen, weil er eine bestimmte kontextbezogene moralische Logik verkörpert. Dies wiederum verlangt sein Charakter als Doktrin mit mehreren Grundwerten. Zur besseren Erklärung möchte ich zwischen einzelnen Situationen und einzelnen moralischen Doktrinen unterscheiden. Es gibt im menschlichen Leben Situationen, die so konfliktbelastet sind, dass eine moralisch vertretbare Lösung von einer einwertigen Doktrin diktiert werden kann, d.h. von einer Doktrin, bei der ein bestimmter überragender Wertbegriff absolute Priorität genießt. So kann man z.B. die körperliche Unversehrtheit als so wichtig einstufen, dass nichts einen Verstoß gegen diesen Wertbegriff rechtfertigen kann. Es kann z.B. ungeachtet meiner Gründe für mich verboten sein, jemanden zu foltern: Weder Eigeninteresse noch die Suche nach der Wahrheit können das rechtfertigen. Die Lage kann dann anders sein, wenn ein echter Wertkonflikt besteht, dessen Lösung nicht aus den Werten selbst abgeleitet werden kann. Eine einwertige Doktrin ist hier nicht mehr anwendbar, denn für sie gibt es in jedem Fall nur eine einzige Lösung, die von vornherein dem Schutz eines einzigen Wertes dient. Besser geeignet für eine solche Situation ist eine mehrwertige Doktrin. Bei der Betrachtung eines Konflikts geht diese Doktrin von der Annahme aus, dass kein allgemeines Verfahren im Vorhinein zwischen konkurrierenden Wertbegriffen entscheiden kann. Die Entscheidung darüber, ob ein bestimmter Wert schwerer zu gewichten ist als andere oder vielleicht sogar den höchsten Rang überhaupt einnimmt, hängt ausschließlich von dem jeweiligen Zusammenhang ab. In solchen Fällen muss oft ein Ausgleich oder ein Kompromiss gefunden werden, der jedoch auf jeden Fall moralisch vertretbar sein muss.

Wenn wir ausdrücklich akzeptieren, dass es sich beim Säkularismus um eine mehrwertige Doktrin handelt, müssen wir gleichzeitig anerkennen, dass die einzelnen Wertelemente nicht immer miteinander harmonieren. Im Gegenteil: Konflikte sind häufig. Innere Zwistigkeiten und die daraus resultierende Instabilität sind integrale Bestandteile des Säkularismus.

Aus diesem Grund sind ständig Neuinterpretationen, kontextabhängige Bewertungen, Harmonisierungsversuche und Kompromisse erforderlich. Für die Lösung dieser Konflikte gibt es keine einheitliche Regelung, keine lexikalische Ordnung, keine festliegende Hierarchie der Werte und Gesetze, die es uns einfacher machen würde, unabhängig vom jeweiligen Kontext einem bestimmten Wert den Vorrang zu geben. Situatives Denken und kontextuelle Logik sind allein entscheidend. Ob ein bestimmter Wert Vorrang hat oder mit einem anderen vereinbar ist, kann nicht im vorhinein entschieden werden. Die Sache stellt sich jedes Mal anders dar und muss anders behandelt werden. Wenn dem so ist, verlangt die Praxis des Säkularismus ein ethisches Denkmodell, das unser moralisches Verständnis nicht mit genau ausgearbeiteten, präzisen Regeln in eine Zwangsjacke presst.¹⁴⁾ Der kontextuelle Säkularismus erkennt an, dass sich Konflikte zwischen den Rechten eines Einzelnen und den Rechten einer Gruppe, zwischen Gleichheit und Freiheit oder zwischen der Freiheit und der Befriedigung von Grundbedürfnissen nicht in jedem Fall nach Maßgabe eines allgemeinen, abstrakten Prinzips lösen lassen. Entscheidungen können nur von Fall zu Fall und ggfs. nur nach genauer Abwägung getroffen werden. Das Ergebnis ist zwar vielleicht für beide Seiten nicht voll zufriedenstellend, aber doch annehmbar. Mehrwertige Doktrinen wie der Säkularismus unterstützen die gegenseitige Anpassung. Dabei wird keineswegs ein bestimmter Wert um eines anderen willen ganz aufgegeben, sondern beide werden einander näher gebracht und vielleicht auch harmonisiert, so dass beide weiter wirken können, ohne dass der Grundgehalt scheinbar unvereinbarer Konzepte und Wertbegriffe geändert werden müsste.

Eine solche gegenseitige Anpassung lässt sich auf verschiedene Art bewerkstelligen. Einmal können Werte verschieden eingestuft werden. Zweitens kann man sie zwar nicht als wasserdicht gegeneinander abgeschottet, aber doch als soweit voneinander getrennt betrachten, dass man versuchen kann, einem bestimmten Wert seine Wirkung innerhalb seines eigenen Bereichs zu belassen, ohne dass er mit dem Wirkungsbereich eines anderen Wertes frontal kollidiert. Die Zielsetzung, ein Nebeneinander verschiedener

14) Vgl. Charles Taylor, „Justice after Virtue“, in: John Horton und Susan Mendus (Hrsg.), *After MacIntyre*, Polity Press 1994, S. 16–43.

Konzepte, Standpunkte und Wertbegriffe zu ermöglichen, stellt keinen moralisch verwerflichen Kompromiss dar. Das ist so, weil dabei nichts Wichtiges um einer weniger wichtigen Sache willen aufgegeben wird, die vielleicht keinen oder sogar einen negativen Wert besitzt. Vielmehr wird versucht, einvernehmlich einen Mittelweg zu finden, der einzelne Elemente mehrerer gleichwertiger Gebilde zusammenführt. Diese Anpassungs- und Harmonisierungsversuche gründen sich auf eine undogmatische Haltung, Experimentierfreudigkeit, die Fähigkeit, auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Sphären zu denken, und die Bereitschaft zu Entscheidungen auf vorläufiger Basis. Darin zeigt sich eine Denkweise, die am besten mit der Frage zu charakterisieren ist: „Warum die Dinge aus entweder diesem oder jenem Blickwinkel betrachten und nicht aus beiden?“ Dieses Denkschema erkennt an, dass wir zwar vielleicht im Moment nicht das Beste aus beiden Werten herausholen können und deswegen gezwungen sind, uns mit einer verwässerten Version zufrieden zu geben, dass wir aber trotzdem weiterhin verpflichtet sind, nach Möglichkeiten zu suchen, die eine solche zweitbeste Lösung überflügeln. Ein derartiges kontextabhängiges Denken war auch für die Beratungen der Verfassungsgebenden Versammlung nicht untypisch, bei denen großer Wert darauf gelegt wurde, Entscheidungen auf Konsensbasis zu fällen. Andererseits wurde aber auch das Verfahren der Mehrheitsentscheidung keineswegs ganz aufgegeben. So wurde über Dinge, die nach allgemeiner Ansicht von geringerer Bedeutung waren, mehrheitlich abgestimmt. Diese Denkweise ist dafür verantwortlich, dass die indische Verfassung sowohl föderale als auch einheitsstaatliche Elemente enthält und die Rechte des Einzelnen genauso begünstigt wie gruppenspezifische Rechte. Man hört oft, der indische Säkularismus sei deswegen widersprüchlich, weil er versucht, Individual- und Gemeinschaftsrechte miteinander in Einklang zu bringen, und dass z.B. Artikel 25 und 26 (b) der indischen Verfassung, die sich mit der säkularen Natur des indischen Staats befassen, äußerst widersprüchlich oder bestenfalls zweideutig seien. Damit wird eine Tugend als Laster verkannt. Meiner Ansicht nach stellt gerade dieser Versuch, scheinbar unvereinbare Werte miteinander in Einklang zu bringen, eine der großen Stärken des

indischen Säkularismus dar. In Indien wird der Säkularismus nicht als eine mechanische Doktrin angesehen, die überall gleichermaßen technisch umgesetzt werden muss. Deswegen geht die Forderung nach eindeutigen Kriterien zur Bewertung der Trennung in den entsprechenden Artikeln der indischen Verfassung genauso weit am Ziel vorbei wie die Klage über die uneinheitliche Sicht der Beziehung zwischen Staat und Religion, die auch unter den besten Vertretern des indischen Säkularismus weit verbreitet ist. Hier fehlt einfach jegliches Verständnis für die konzeptuelle Struktur des Säkularismus in Indien. Die Tatsache, dass eine kontextbezogene Logik Teil des indischen Säkularismus ist, darf nicht als Umsetzung einer privaten Moral in der Politik verstanden werden, sondern als öffentlich-politisches Denken mit moralischem Charakter.

■ Zurück zu den Vorbemerkungen

An dieser Stelle erscheint es angebracht, zwei Anmerkungen näher auszuführen, die am Anfang dieses Beitrags stehen. Die erste besagt, es sei, wenn nicht völlig falsch, so doch unangebracht, sich ausschließlich auf die im Westen aktuellen Versionen des Säkularismus zu konzentrieren. Um die reichhaltige und komplexe Struktur des Säkularismus erfassen zu können, ist ein Gang in die Geschichte des säkularen Ideals unerlässlich. Das Leben einer Idee beginnt lange vor dem Zeitpunkt, an dem sie zum ersten Mal klar formuliert und von den Menschen mit einem Bewusstsein ausgestattet wird. Das, was als die Geburt einer Idee angesehen wird, ist oft nur zum Teil eine wirkliche Neuentdeckung, zum Teil aber auch eine Wiederentdeckung, eine Neuformulierung älterer Ideen. Das können wir, wie Hegel uns erinnert, nur dann wirklich erfassen, wenn die Idee ein klar erkennbares Eigenbewusstsein entwickelt. Auf den Säkularismus trifft das ganz sicher zu. Die komplexe Vielfalt der Werte um das, was später einmal als Säkularismus bezeichnet werden sollte, geht in ihren Anfängen viel weiter zurück. In einer Gesellschaft mit mehreren verschiedenen Religionen z.B. hat die organisierte politische Macht keine andere Wahl, als um der Stabilität und des Friedens willen eine gewisse Distanz zu der dominanten religiösen Gruppe zu

wahren. Auch die teilweise Akzeptanz weniger dominanter religiöser Gruppen und damit auch die Toleranz ihnen gegenüber sowie die halbherzige Anerkennung eigenständiger religiöser Identitäten geht auf dieselbe Motivation zurück. Man kann Staaten, die Frieden und Toleranz fördern, ganz sicherlich nicht säkular nennen, aber es besteht kein Zweifel daran, dass zwischen ihnen und den heutigen säkularen Staaten, als deren Vorläufer man sie bezeichnen kann, eine historische Verbindung besteht. Sie verkörpern jedoch bestenfalls lokale, von Gewohnheiten oder Traditionen bestimmte Varianten des Säkularismus.

Dieser überlieferte Säkularismus findet sich in verschiedenen Gesellschaften und Kulturen. Deswegen kann auch die Entwicklung des modernen Säkularismus nicht auf die Beziehung zwischen Kirche und Staat zurückgeführt werden. Das Kirche-Staat-Modell ist nur eine Variante des traditionellen Säkularismus. Auch andere Varianten, wie z.B. das Modell des religiösen Unfriedens, tragen vor ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund zum Wachstum des modernen Säkularismus bei. Ich habe beide Modelle an anderer Stelle in allen Einzelheiten besprochen.¹⁵⁾ An dieser Stelle möchte ich lediglich sagen, dass das Kirche-Staat-Modell für eine nicht pluralistische christliche Gesellschaft ausreicht. Religiöser Unfrieden kann jedoch nur in einer Gesellschaft mit verschiedenen, radikal unterschiedlichen Religionen oder Bekenntnissen entstehen. Das Kirche-Staat-Modell gilt für Gesellschaften, in denen die Trennung ein internes Element der dominanten Religion darstellt. Das Säkularismusmodell des religiösen Unfriedens wiederum entwickelt sich auch dann, wenn bestimmte Religionen keine interne Trennung zulassen, als notwendige Folge einer Situation, in der verschiedene Religionen miteinander wetteifern. Kurz gesagt: Während sich nach dem ersten Modell der Staat von einer Religion losreißt, muss er sich nach dem anderen Modell von allen Religionen gleichzeitig distanzieren. Und, wie schon erwähnt, hängt das Ausmaß dieser Distanzierung von der Verwundbarkeit der einzelnen religiösen Gruppen ab. Jede dieser Gruppen fürchtet sowohl die Verfolgung durch andere Gruppen als auch die mit religiösen Konflikten verbundenen Umwälzungen.

15) Vgl. meine Rezension von T.N. Madan, „Modern Myths, Locked Minds“, in: *Book Review*, Jahrg. XXI Nr. 8, August 1997, S. 11–13; sowie Bhargava, „What Is Secularism For?“, op. cit.

Ein säkularer Staat besteht in Wirklichkeit nur dann, wenn er nicht nur Frieden und Toleranz sichert, sondern auch der Religionsfreiheit des Einzelnen Vorschub leistet, indem er die Vorbedingungen sicher stellt, unter denen der Einzelne auch dann ein Leben in Anstand führen kann, wenn er mit der Orthodoxie oder Orthopraxie seiner eigenen Religion nicht konform geht. Ein weiterer Fortschritt des Säkularismus ist dann erreicht, wenn das Wohlergehen des Einzelnen in verschiedener Hinsicht nicht nur durch ein System der Toleranz, sondern durch formell und gesetzlich festgelegte Rechte bestimmt wird. Damit wird es dem Einzelnen möglich, formelle Ansprüche an andere oder an den Staat zu stellen: Ansprüche auf den Schutz des eigenen Lebens oder auf eine Privatsphäre, in der er tun und lassen kann, was er will, mit dem sicheren Bewusstsein, dass jeder Eingriff des Staates in sein Leben oder in seine private Welt rechtlich sanktioniert sein muss. Ein Staat ist also erst dann wirklich säkular, wenn er bei der Zuerkennung passiver Bürgerrechte jede Diskriminierung aus religiösen Gründen vermeidet.

Es wäre aber falsch, wollte man den Säkularismus einfach mit einer Trennung zwischen dem Staat und der organisierten Religion gleichsetzen, die dazu dient, Frieden, Toleranz, Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung aller Bürger sicher zu stellen. Denn es gibt mindestens zwei weitere Werte, die im Lauf der Zeit allmählich in der Idee der Säkularität Fuß gefasst haben. Der erste besagt, dass der Staat bei der Gewährung aktiver Bürgerrechte nicht aus Gründen der Religion diskriminieren darf. So darf z.B. der Staat Angehörige religiöser Minderheiten nicht von der Kandidatur für ein öffentliches Amt ausschließen. Zweitens gewährt ein in jeder Hinsicht säkularer Staat im Geiste der Gleichberechtigung der Religionen und der Bürger religiösen Minderheiten in ihrer Eigenschaft als Gruppen ebenfalls bestimmte Rechte. Kurz gesagt: Er gewährt religiösen Minderheiten bestimmte Gemeinschaftsrechte.

Heute ist ersichtlich, dass die säkulare Idee im Lauf der Zeit die bestehenden Werte überflügelt bzw. neue Werte geschaffen hat. Nach dem Aufkommen von Nationalismus und Demokratie wurde z.B. die Gleichbehandlung aller als neuer Wertbegriff in die bestehenden Konzepte des Säkularismus eingefügt,

der jede Diskriminierung bei der Gewährung aktiver Bürgerrechte verbietet. Auch der eigentliche Sinn der Toleranz lässt sich besser durch eine Ordnung ausdrücken, die bestimmte Rechte festlegt. Ein auf Rechte gegründeter Säkularismus ist der Toleranz deswegen überlegen, weil er nicht nur alle Werte der Toleranz in sich verkörpert, sondern sie auf wertvolle Weise ergänzt. Trotzdem wäre es falsch, anzunehmen, dass ein säkularer Staat der Toleranz nicht bedarf. Seine Rechtsordnung reicht nicht in alle Sphären der Gesellschaft hinein, und in diesen nur schwierig zu erfassenden Sphären, in denen keine gesetzlichen Rechte gelten, besteht immer noch ein Bedarf an von geistiger Toleranz geprägtem Anstand in zwischenmenschlichen Beziehungen.

Das bringt mich zu meinem zweiten Punkt. In den Theorien des Westens gilt der Säkularismus eher als einwertige Doktrin: Die Trennung zwischen dem Staat und der organisierten Religion dient dem Zweck, die Freiheitsrechte des Einzelnen einschließlich der Religionsfreiheit soweit wie möglich zu sichern. In jüngerer Zeit ist die Ansicht hinzugekommen, diese Trennung diene auch dem Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen. Die Geschichte der säkularen Idee zeigt jedoch, dass der Säkularismus eine mehrwertige Doktrin darstellt, die an verschiedene Werte von Bedeutung gebunden ist. Die indische Variante erkennt den Säkularismus vergleichsweise ausdrücklich als mehrwertige Doktrin an. Außerdem tendieren die westlichen Säkularismustheorien im Gegensatz zu den unterschiedlichen Praktiken der westlichen Staaten dazu, das metaphorische Konzept der Trennung als Ausgrenzung oder Neutralität auszulegen. Meiner Ansicht nach wird die Bedeutung der Trennung durch diese Auslegung nur sehr unzureichend wiedergegeben.

Eine gründliche Untersuchung zeigt, dass die Vergangenheit des indischen Säkularismus nicht nur Gemeinsamkeiten mit dem Westen, sondern auch eine eigenständige Entwicklung mit einschließt. Die indischen und westlichen Varianten des Säkularismus verfügen außer ihrer gemeinsamen Geschichte auch jeweils über ihre eigene charakteristische Vergangenheit. Abgesehen von diesen geschichtlichen Aspekten stellt die indische Version des Säkularismus eine Weiterentwicklung der Idee dar, weil von Anfang an eine

integrale Bindung an die Konzepte des Nationalismus und der Demokratie und damit der Bürgerrechte bestand, zu denen auch die Rechte religiöser Minderheiten gehören. Deswegen wurde nie versucht, religiöse Identitäten komplett zu negieren. Um die Reichhaltigkeit und Komplexität seiner Struktur in allen Einzelheiten zu erkennen, kann der westliche Säkularismus entweder auf seine eigene Vergangenheit zurückblicken oder seinen Blick seitwärts auf den indischen Säkularismus richten, der nicht nur die Vergangenheit widerspiegelt, sondern in gewisser Weise auch die Zukunft. In vielen westlichen Ländern wäre dies für den Säkularismus mit Sicherheit von Nutzen. So muss er z.B. in Frankreich sein laizistisches Konzept hinter sich lassen, um der eigenen multikulturellen und multireligiösen Realität gerecht zu werden. Er kann sich nicht länger hinter der Behauptung verstecken, es handle sich um außergewöhnliche Umstände. Auch das Selbstverständnis der liberalen amerikanischen Variante des Säkularismus könnte sich meiner Ansicht nach durch eine gründliche Betrachtung des indischen Säkularismus ändern.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass eine der unverwechselbaren Eigenschaften des indischen Säkularismus darin besteht, dass er seinen mehrwertigen Charakter und besonders seine Bindung an die Rechte der Gemeinschaften und des Individuums auf ein Leben in Würde anerkennt. Eine weitere Besonderheit ist seine Bindung an den Gedanken einer von Prinzipien geleiteten Distanzierung. Ich habe ebenfalls darauf hingewiesen, dass der Säkularismus aufgrund seiner Mehrwertigkeit von Natur aus instabil und widersprüchlich sein muss. Andererseits ist aber auch in Anbetracht der Umstände, unter denen der Säkularismus in Indien wirken soll, Instabilität unvermeidlich und Unklarheit eine Tugend. Auch birgt meiner Ansicht nach der indische Säkularismus sowohl die Geschichte als auch die Zukunft des westlichen Säkularismus in sich. Deswegen kann der westliche Säkularismus aus einer Untersuchung der indischen Version Schlüsse über die eigene Geschichte wie auch über die eigene zukünftige Orientierung ziehen. Interessanterweise war der indische Säkularismus zu einem früheren Zeitpunkt in einer ähnlichen Lage, denn er konnte an der Entwicklung des westlichen Säkularismus die eigene Zukunft ablesen. Diese Si-

tuation hat sich heute umgekehrt. Heute sind es die westlichen Länder, die aus den Besonderheiten des indischen Säkularismus viel lernen können.

Ironischerweise ist die Notwendigkeit, der Eigenständigkeit des indischen Säkularismus mehr Aufmerksamkeit zu schenken, in Indien genauso dringend wie im Westen. So wird der indische Säkularismus von seinen Kritikern häufig mit der einen oder anderen westlichen Variante gleichgesetzt, ohne seine Sonderstellung zu berücksichtigen. Das hat nicht nur zu absurden Fehlinterpretationen, sondern auch zu verschiedenen Problemen geführt. So wird z.B. oft behauptet, der Säkularismus sei eine rein westlich-christliche Doktrin und könne sich deshalb nur schwer an das kulturelle Umfeld in Indien anpassen, das maßgeblich von auf dem Subkontinent gewachsenen Religionen bestimmt wird. Diese Betonung der durchaus bestehenden Verbindung zwischen dem Säkularismus und der christlichen Religion ist falsch oder doch zumindest übertrieben. Dass sich der herkömmliche Säkularismus fast gänzlich aus der christlichen Religion herleitet, ist richtig. Der Gedanke, religiöse Integrität, Frieden und Toleranz seien nur möglich, wenn eine strikte Trennung zwischen Staat und Religion bestehe, ist Teil der christlichen Religion und ihrer internen Geschichte. Jedoch definiert sich der Säkularismus, wie ich bereits sagte, nicht durch die gegenseitige Ausgrenzung von Religion und Staat. Der Gedanke der Trennung kann verschieden ausgelegt werden. Außerdem sind religiöse Integrität, Frieden und Toleranz keineswegs rein christliche Wertbegriffe. Auch in den meisten nicht christlichen Zivilisationen wird diesen Werten breiter Raum eingeräumt. Deswegen handelt es sich in keinem Fall um rein christliche Werte. Daraus folgt, dass selbst der überlieferte Säkularismus nicht ausschließlich christlich ist, obwohl die Doktrin in christlichen Schriften klarer und systematischer dargelegt wird als anderswo. Wichtiger noch: Der traditionelle Säkularismus sollte nicht mit seinem neuzeitlichen Gegenstück verwechselt werden. Der überlieferte Säkularismus stellt eine zwar wichtige, aber nicht notwendige Hintergrundbedingung für den modernen Säkularismus dar. Zwar kann der überlieferte Säkularismus dem heutigen Säkularismus nützlich sein, aber die moderne Variante kann auch

aus anderen Überlieferungen von Frieden und Toleranz Kraft schöpfen.

Alles schön und gut, könnte man sagen, also ist der Säkularismus vielleicht keine rein christliche, aber doch eine westliche Doktrin? Wie ich bereits dargelegt habe, lautet die Antwort auf diese Frage Ja und Nein. Westlich ist die Doktrin ganz sicher bis zu einem gewissen Grad. Genauer gesagt: Ihr Ursprung als klar artikulierte Doktrin liegt im Westen. Obwohl die einzelnen Elemente des Säkularismus kulturabhängig jeweils eine andere Gestalt annehmen und in etlichen Zivilisationen zu finden sind, kann man nicht leugnen, dass die säkulare Idee zuerst im Westen ein Eigenbewusstsein erlangte und theoretisch ausformuliert wurde. Auch könnte man sagen, dass die mittlere Geschichte des Säkularismus fast ausschließlich von den Gesellschaften des Westens dominiert wurde. Dasselbe lässt sich von der jüngeren Geschichte jedoch nicht behaupten. Im Westen entwickelten sich Nationalismus und Demokratie nach der Beilegung verschiedener religiöser Konflikte in Gesellschaften, die zumeist religiös homogen waren. Da es keine tiefgreifenden religiösen Unterschiede und Konflikte gab, konnte man das Problem der Bürgerrechte fast ohne jede Rücksicht auf das religiöse Umfeld in Angriff nehmen. Das wichtige Problem gemeinschaftsspezifischer Rechte für religiöse Gruppen wurde völlig ignoriert. In Indien jedoch führten die Vielfalt der Religionen und die tiefgreifenden Differenzen zwischen ihnen zu Problemen, die sowohl auf der nationalen als auch auf der demokratischen Tagesordnung ganz oben standen. Der Nationalismus in Indien musste sich zwischen dem Religiösen und dem Säkularen entscheiden. Auch die Gewährung aktiver Bürgerrechte war weder vorstellbar noch realisierbar, solange man die Religion ignorierte. Die einzige Alternative bestand darin, entweder die Religion außer Acht zu lassen oder aber eine komplexe Haltung ihr gegenüber einzunehmen. Des Weiteren mussten die Ansprüche des Einzelnen auf Selbstbestimmung gegen die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft abgewogen werden. Bei der Lösung dieser komplizierten Fragen entwickelte sich der Gedanke des Säkularen weiter als jemals zuvor im Westen. Das war auch der Ursprung der kontextabhängigen moralischen Denkweise, die mit dem

Begriff der prinzipiellen Distanz verbunden ist. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die indische von anderen Varianten des heutigen Säkularismus, die sich eher auf abstrakte und theoretische Rationalitätskonzepte gründen, die nicht kontextabhängig sind. Diese Vorstellungen haben nichts typisch Westliches an sich. Im Gegenteil: Die meisten Vertreter des westlichen Säkularismus nahmen bislang kaum Notiz von ihnen, weswegen sie auch heute noch um Mittel und Wege kämpfen, sich mit der religiösen Vielfalt ihrer Gesellschaft in der nachkolonialen Zeit auseinanderzusetzen. Die neuere Geschichte des Säkularismus ist eher indisch als westlich geprägt.¹⁶⁾

16) Daraus folgt auch, dass zur Geschichte des Säkularismus auch die Erfahrungen anderer nicht westlicher Gesellschaften gehören, in denen der Versuch unternommen wurde, einen säkularen Staat zu errichten und zu erhalten.

Man könnte immer noch behaupten, das Indische am indischen Säkularismus sei voll und ganz auf seine starken Verbindungen zu einheimischen Traditionen zurückzuführen, weswegen sich auch in Indien ein weder westlich noch christlich geprägtes, sondern völlig eigenständiges Konzept des Säkularismus entwickelt habe. So bedeutet z.B. Säkularismus für viele *sarva dharma sambhava*: (a) religiöse Koexistenz oder (b) interreligiöse Toleranz oder schließlich (c) Gleichachtung aller Religionen. Zwar weist nun jede dieser Interpretationen von *sarva dharma sambhava* auf ein zentrales Element des Säkularismus hin, aber das Konzept in seiner ganzen Reichhaltigkeit und Komplexität wird nicht erfasst. Außerdem wird dabei die enge Beziehung des Säkularismus zu hoch bedeutsamen Wertbegriffen außer Acht gelassen, die für ihn konstituierend sind. Meiner Ansicht nach sind religiöse Koexistenz und Frieden einander gleichwertig, aber wenn man den säkularen Staat nur als ein Gebilde begreift, das den Frieden zwischen den Religionen aufrecht erhält und ihr Nebeneinander ermöglicht, wird man der reichhaltigen Geschichte und der konzeptuellen Struktur des Säkularismus als mehrwertige Doktrin kaum gerecht. Ähnliches gilt, wenn man den indischen Säkularismus mit interreligiöser Toleranz gleichsetzt. Von den vielen Gründen, warum diese beiden Ideale nicht zusammengewürfelt werden sollen, will ich nur einen erwähnen. Nach allgemeiner Vorstellung verlangt die Toleranz von uns, uns nicht in die Angelegenheiten anderer einzumischen, auch wenn wir die Macht dazu haben, sogar dann, wenn uns die religiösen Anschauungen und Praktiken der anderen moralisch abstoßend erschei-

nen. In diesem Sinn ist Toleranz vereinbar mit einer absoluten Weigerung, die Religion anderer zu respektieren. Auch schwere Fälle von Ungleichbehandlung und hierarchischer Unterordnung sind damit vereinbar. Man kann die Religion eines anderen tolerieren und ihn trotzdem als minderwertig behandeln. Der Säkularismus hingegen gründet sich auf die Vorstellung der Gleichbehandlung aller im Hinblick auf Rücksichtnahme und Respekt und geht in dieser Hinsicht weit über den Begriff der interreligiösen Toleranz hinaus.

Es wäre genauso falsch, den Säkularismus mit einer Gleichachtung aller Religionen gleichzusetzen. Es ist zwar richtig, dass diese Interpretation ihren Wert hat, und dass der Gedanke etwas Indisches an sich hat. Die dem Hinduismus innewohnende Pluralität kann auch einer Gleichachtung aller Religionen Raum bieten. Außerdem kann man andere Religionen durchaus achten, sie aber gleichzeitig auch kritisieren und Fehler in ihrer inneren Struktur ans Tageslicht bringen. Wenn man andere Religionen als gleichwertig respektiert, muss man sie deswegen nicht blind akzeptieren oder befürworten. Das Nebeneinander von Achtung, Differenzen und Kritik ist nämlich der eigentliche Grund dafür, dass zwischen dem Gedanken der Gleichachtung aller Religionen und dem Anstoß zu einem Dialog zwischen ihnen eine so enge Verbindung besteht. Aber selbst ein so wichtiges Grundelement kann nicht für den Säkularismus als Ganzes stehen. Man tut dem Säkularismus sogar Unrecht, wenn man beide miteinander gleichsetzt. Das würde nämlich bedeuten, dass man den nichtreligiösen Teil des menschlichen Lebens ignoriert, der gleichfalls einen integralen Bestandteil des modernen Säkularismus bildet, mit dem alle Staaten sich heute auseinandersetzen müssen. Nehmen wir ein Beispiel. Der Gedanke der Gleichachtung aller Religionen lässt sich durchaus damit vereinbaren, dass man allen Mitgliedern der Gesellschaft die aktiven Bürgerrechte gleichermaßen vorenthält. Genauso lässt er sich mit einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber der Freiheit des Einzelnen innerhalb einer religiösen Gruppe in Einklang bringen. Zwischen religiösen Gruppen, die geschlechts- oder kastenbedingte Ungerechtigkeiten entweder sanktionieren oder ihnen gleichgültig gegenüberstehen, ist ein fruchtbarer, gleichberechtigter

Dialog durchaus möglich. Andererseits ist die Sensibilität gegenüber solchen Problemen kennzeichnend für den modernen Säkularismus. Wenn dem so ist, dann wäre es ein schrecklicher Fehler, den Säkularismus mit der Gleichachtung aller Religionen oder den neuzeitlichen indischen Säkularismus mit *sarva dharma sambhava* gleichzusetzen. Als politische Einstellung und Praxis passt *sarva dharma sambhava* besser zu Staaten mit mehreren Staatsreligionen als zu einem säkularen Staat.

Ich habe bereits ausgeführt, dass es falsch wäre, den indischen Säkularismus mit seinen westlichen Pendants oder mit dem Konzept der interreligiösen Toleranz gleichzusetzen. Zwar bestehen in beiden Fällen zweifellos gewisse Beziehungen, die aber keine Identität begründen. Wer diese Gleichsetzung vornimmt, hat nicht erkannt, dass die von uns entwickelte Version des Säkularismus sowohl neuzeitlichen als auch indischen Charakter hat. Wer den indischen Säkularismus zur Gänze mit einheimischen traditionellen Konzeptionen gleichsetzt, ist sich zwar über seine Vorgeschichte im Klaren (obwohl er sie nicht als solche ansieht), ignoriert dabei aber jede Verbindung zu einer gemeinsamen, grenzübergreifenden Geschichte genauso vollständig wie die neuere Geschichte des Säkularismus, zu der Indien einen bedeutenden Beitrag geleistet hat. Wer andererseits die indische Variante mit westlichen Konzeptionen gleichsetzt, nimmt weder von der Vorgeschichte noch von der späteren Geschichte des Säkularismus Notiz. Vielmehr konzentriert er sich, wie bereits erwähnt, genau wie die westlichen Theoretiker auf die mittlere Geschichte des Säkularismus, die fast ausschließlich von westlichen Gesellschaften geschrieben wurde. Dieser Tunnelblick ist sowohl den Befürwortern als auch den Gegnern des Säkularismus zu eigen. So werfen z.B. indische Kritiker dem indischen Säkularismus vor, er habe die Religion privatisiert. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Die öffentliche Präsenz der Religion in Indien ist in unserer Verfassung ratifiziert. Die Verfassung erkennt offiziell das Recht der religiösen Gemeinschaften an, eigene Bildungsinstitutionen zu unterhalten. In diesen Institutionen, die teilweise sogar durch den Staat finanziell unterstützt werden, wird eine eigene religiöse Identität herangebildet. Er gibt kaum ein passenderes Beispiel

dafür, dass die indische Verfassung die Religion nicht privatisiert, sondern sie vielmehr an die Öffentlichkeit bringt.

Selbstverständlich will die indische Verfassung die Religion entpolitisieren. Der indische Säkularismus wäre keine Variante des Säkularismus, würde er die Entpolitisierung der Religion nicht unterstützen. Man darf aber die Entpolitisierung der Religion nicht mit ihrer Entöffentlichung verwechseln. In gewissen Zusammenhängen erlaubt die Verfassung sogar eine Politisierung der Religion, z.B. dann, wenn sie der Sache der Gleichheit und Freiheit dient. Falls die Gerechtigkeit jemals eine begrenzte Politisierung der Religion erfordern sollte, muss eine vertretbare Version des Säkularismus dies unterstützen. Wenn z.B. die Minderheit in Gujarat gegen die heutige Regierung mobilisiert werden sollte, wäre dies durchaus mit dem Säkularismus vereinbar, obwohl diese Minderheit zumindest stillschweigend Unterscheidungen und Klassifizierungen auf der Grundlage der Religion vornimmt. Bemerkenswert ist, dass die Einrichtung separater Wahlbezirke für Muslime in Indien nach der Unabhängigkeit aus rein kontextbezogenen Gründen abgelehnt wurde, nicht aber aufgrund eines Appells an den Säkularismus in seiner separationistischen Spielart. Der Grund für die Ablehnung war die Ansicht, dass getrennte Wahlbezirke (a) die Behandlung von Hindus und Muslimen als getrennte, gefestigte politische Einheiten zur Gewohnheit werden lassen könnten, (b) Sektierertum und Minderheiten ghettos Vorschub leisten und (c) beide Gemeinschaften in ihrem Entschluss bestärken könnten, sich ausschließlich um die eigenen Interessen zu kümmern. Kurz gesagt: Der Grund für die Ablehnung separater Wahlbezirke bestand nicht in einem allgemeinen moralischen Zwang zur Trennung von Religion und Staat, sondern darin, dass dadurch „bestehende Differenzen zwischen den Gemeinschaften gefährlich verschärft und die Nation an der Entwicklung einer allen zuträglichen Lebensweise gehindert“ würde. Daraus folgt, dass der Vorschlag durchaus hätte angenommen werden können, falls die Trennung mit einer solchen Lebensweise vereinbar gewesen wäre oder sie sogar unterstützt hätte.

Ich habe mich in meinem Beitrag auf die internen Bedrohungen des Säkularismus konzentriert. Ich

habe ausgeführt, dass diese Bedrohung nur noch verstärkt wird, wenn die Besonderheiten des indischen Säkularismus auch weiterhin nicht wahrgenommen werden. Meiner Ansicht nach ist das Selbstverständnis des Säkularismus sowohl in Indien als auch in einigen westlichen Ländern von diesem Problem betroffen. Für die westlichen Staaten ist ein besseres Verständnis ihrer eigenen säkularen Praktiken genauso wichtig wie ein besseres theoretisches Selbstverständnis für den westlichen Säkularismus. Anstatt an einem Modell kleben zu bleiben, das irgendwann einmal im Verlauf der Geschichte entwickelt wurde, wären beide gut beraten, aus der indischen Variante zu lernen. Auch die selbsternannten Vertreter des Säkularismus könnten genauso von einer näheren Beschäftigung mit der ursprünglichen indischen Variante profitieren wie einige ihrer irreführenden Gegner. Ich bin sogar überzeugt, dass sich viele Kritiker dem indischen Säkularismus zuwenden werden, sobald sie erst einmal seine Natur und seine Zielsetzung verstanden haben.

Keine Idee lebt ewig. Aber es darf auch keine Idee nur deswegen verloren gehen, weil ihre Vertreter aufgrund ihrer geistigen Faulheit nicht in der Lage sind, sie zu verteidigen.