

- Mittermayer, Catherine (2006): *Altbabylonische Zeichenliste*. Göttingen: V&R.
- Niehenke, Peter (1976): www.astrologiezentrum.de. SWF II: Sammelsurium vom 07.01.1976.
- Quigley, Joan (1990): *What does Joan say? My seven Years as White House Astrologer to Nancy and Ronald Reagan*. New York: Carol Publishing Group.
- Ptolemäus, Claudius ([1553] 1995): *Tetrabiblos*. Mössingen: Chiron.
- Regan, Donald (1988): *For the Record: From Wall Street to Washington*. Harcourt. New York.
- Reiner, Erica/Pingree, David (1975): *Babylonian planetary omens, Part 1: Enuma Anu Enlil: Tablet 63: the Venus tablet*. Malibu: n.p.
- Riemann, Fritz (1976): *Lebenshilfe Astrologie*. München: Pfeiffer.
- Ring, Thomas (1956–73): *Astrologische Menschenkunde*, Bd. I und II (1956), Bd. III (1969), Bd. IV (1973). Freiburg/Br.: Bauer.
- Rosci, Marco/Seprè, Enrico (1977): *Leonardo da Vinci*. Wiesbaden: Ebeling.
- Schubert-Weller, Christoph (1993): *Spricht Gott durch die Sterne? – Astrologie, Gesellschaft und christlicher Glaube*. München: Claudius.
- Stuckrad, Kocku v. (2003): *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: Beck.
- Teissier, Elizabeth (1997): *Sous le signe de Mitterand*, Paris: Edition Numero 1.
- TIME (1988): Good Heavens! An astrologer dictating the President's schedule?, May 16th 1988, verfügbar unter: www.time.com/time/magazine/article/0,9171,967389,00.htm.
- Weiss, Claude (Hg.) (1986ff.): *Astrologie Heute. Zeitschrift für Astrologie, Psychologie und Esoterik*. Elgg: Bruderer, ab Juni 1984.
- Unger, Eckhard (1940): *Keilschrift-Symbolik*. Berlin: Herbert Witting.
- Voss, Gerhard (1980): *Astrologie christlich*. Regensburg: Pustet 1980.
- Wolff, Reinhard (2008): Finanzkrise esoterisch. Politikerin sucht Rat bei den Sternen, Online unter: www.taz.de/1/zukunft/wirtschaft/artikel/1/sternglaebige-politiker (14.10. 2008).

Is to ignore to deny? Säkularisierung, Säkularität und Säkularismus in Indien

Johannes Quack

Säkularisierung, Säkularität, und Säkularismus

Das Ziel dieses Artikels ist es, Aspekte der Verwendung der Begriffe «Säkularismus», «Säkularisierung» und «Säkularität» im wissenschaftlichen sowie im öffentlichen Sprachgebrauch zu diskutieren. Dazu wird als Erstes ein Verständnis von Säkularismus als Bezeichnung einer szientistischen Weltanschauung von religionskritischen Gruppierungen im viktorianischen England vorgestellt. Daran anschließend wird dieses Verständnis von Säkularismus von Definitionen der Begriffe Säkularisierung und Säkularität unterschieden. Auf dieser Grundlage ist es möglich, sich dem Beispiel der indischen Debatten um Säkularisierung zuzuwenden, die unter anderem von den eingangs geschilderten Religionskritikern aus England beeinflusst worden sind. Im Zentrum steht hier die Frage, warum sich anderweitig unversöhnlich gegenüberstehende Gruppierungen einig darüber sind, dass die indische Form der Säkularisierung gescheitert ist, weil es der Bevölkerung mehrheitlich an Säkularität mangelt. Durch die Verknüpfung von europäischen mit indischen Positionen können Aspekte der Säkularisierungsdebatte aus ihrem eurozentrischen Fokus gelöst und ihre Beziehungen zu nicht-westlichen Entwicklungen aufgezeigt werden. Da hierbei interessante Überschneidungen zwischen öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen zu beobachten sind, werden in einem abschließenden Ausblick mögliche Konsequenzen für eine sich als neutral verstehende Religionswissenschaft kurz angesprochen.

Das Wort «Säkularismus» (*secularism*) wurde von dem Freidenker George Jacob Holyoake (1817–1909) in den öffentlichen Sprachgebrauch des viktorianischen England eingeführt. Holyoake wur-

de früh von dem sozialistischen Freidenker Robert Owen beeinflusst und rief die Zeitschrift «The Reasoner» ins Leben. Von vielen seiner Zeitgenossen wurde sein Eintreten für das Label Säkularismus als Versuch aufgefasst, eine Alternative zu der mit negativen Konnotationen belegten Bezeichnung «Atheismus» (und *infidel*) und der ihnen zugrunde liegenden szientistischen und religionskritischen Weltanschauung zu etablieren. Holyoake selbst versuchte, deutlich zu machen, dass er nicht lediglich eine semantische Problembereinigung im Sinn habe und dass er nicht nur ein neues Label für eine in Verruf geratene Geisteshaltung etablieren wolle: «Secularism was not proposed as a new name for an old subject [but] a new name for a new form of Freethought.»¹ Unter dem Titel «The principles of Secularism do not include Atheism» verteidigte Holyoake im März des Jahres 1870 dieses Verständnis von Säkularismus gegenüber Charles Bradlaugh.² Bradlaugh (1833–1891), ebenfalls ein führender Vertreter der englischen Freidenker-Bewegung, argumentierte gegenüber Holyoake, dass jede Form von Säkularismus notwendigerweise einen atheistischen Standpunkt impliziere. Aus dem Protokoll der öffentlichen Debatte geht hervor, dass Holyoake und Bradlaugh über die Verwendung des Begriffs Säkularismus schon lange in einem freundschaftlichen Meinungsaustausch standen, ohne hinsichtlich ihrer Meinungsverschiedenheiten zu einer zufriedenstellenden Lösung gelangt zu sein. Zwar teilten beide weitestgehend eine szientistische und religionskritische Weltanschauung, doch ein kurzer Ausschnitt aus dieser Debatte kann die zentrale Meinungsverschiedenheit der beiden verdeutlichen.

Holyoake beginnt sein Plädoyer mit der Formulierung, es sei eine «misconception, that Secularism necessarily involves Atheism and Skepticism».³ «The Secularist concerns himself with this world without denying or discussing any other world, either the origin of this, or the existence of that.»⁴ Um seine Position zu

¹ Holyoake/Bradlaugh 1987: Is Secularism Atheism?, 321.

² Holyoake hat seine Position ausführlicher in seinem Buch *The Origin and Nature of Secularism* und anderen Werken (vgl. Holyoake 1871: *Principles of Secularism*; 1896a: *English Secularism*; 1896b: *Origin and Nature of Secularism*) dargelegt.

³ Holyoake/Bradlaugh 1987, 347

⁴ Holyoake/Bradlaugh 1987, 349.

veranschaulichen, greift Holyoake zu einem Vergleich: «A man may be a geologist belonging to a Geological Society – geology does not include chemistry. If you study geology ever so long you will not be taught chemistry, but it does not exclude the man as a student of geology who is also a chemist.»⁵ Auf den Punkt gebracht wird seine Position in der von ihm geprägten Formel: «to ignore is not to deny»⁶; d. h. dass für Holyoake Säkularismus Religion schlicht ignorieren kann ohne sie verneinen zu müssen.

In Erwiderung auf Holyoakes Argumente bezog Bradlaugh wie folgt Stellung: «The proposition which Mr. Holyoake himself worded, was that «The Principles of Secularism do not include Atheism.» Then they must exclude Atheism.»⁷ Um diese Position zu veranschaulichen, greift er auf das Beispiel von Holyoake zurück: «Mr. Holyoake says that Secularism has nothing to do with Atheism, any more than geology has to do with chemistry. Geology is one department, chemistry is another. Secularism is one department, theology another. But suppose the chemist said to the geologist you must not break the rock with your hammer – you must not go down to examine the strata – you must believe as I shall explain it.»⁸

Seine Position wird mit dem folgenden Zitat zusammengefasst: «I do not see any ground that can be taken independently of Theism and Atheism.»⁹ Dieser Auffassung liegt eine bestimmte Konzeptionalisierung von «Theismus» bzw. «Religion» zu Grunde, die aus dem damaligen britischen Kontext erwachsen ist und sich insbesondere auf den Einfluss der *Church of England* auf das Leben im viktorianischen England bezieht. Davon unabhängig wird jedoch bis heute unter Atheisten debattiert, in welchem Verhältnis Theismus bzw. andere religiöse Positionen zu Atheismus auf der einen und Agnostizismus¹⁰ auf der anderen Seite

⁵ Holyoake/Bradlaugh 1987, 358.

⁶ Holyoake/Bradlaugh 1987, 356.

⁷ Holyoake/Bradlaugh 1987, 353.

⁸ Holyoake/Bradlaugh 1987, 364.

⁹ Holyoake/Bradlaugh 1987, 353.

¹⁰ Gerade der Begriff des Agnostizismus wird hierbei in der Regel vieldeutig benutzt und entspricht oft einer Sammelkategorie für Positionen, die sich aus unterschiedlichsten Gründen nicht eindeutig positiv oder negativ gegenüber verschiedenerlei Aussagen (zumeist religiös-ontologische Behauptungen)

stehen.¹¹ Die Debatte zwischen Holyoake und Bradlaugh beleuchtet folglich einen Teilaspekt der größeren Frage, inwiefern eine neutrale Position in Bezug auf religiöse Fragen möglich ist.

Ungeachtet der genannten Unterschiede in den Positionen von Holyoake und Bradlaugh, ist ihnen gemeinsam, dass sie führende Vertreter der britischen Freidenkerbewegung waren, die eine szientistische Weltanschauung propagierte und unter ihren Mitmenschen verbreiten wollte (und will). Der Soziologe Thomas Schmidt-Lux fasst unter dem Begriff Weltanschauung «Ideengebäude, die einen holistischen Charakter aufweisen, eine totalisierende Sicht auf die Welt vertreten, Feststellungen über den Zustand der Welt mit Aussagen darüber verknüpfen, wie jene Welt gestaltet sein solle, und schließlich Vorgaben für individuelles und kollektives Handeln in dieser Welt machen.»¹²

Einen «szientistischen» Charakter erhält eine Weltanschauung, wenn sie sich – so Schmidt-Lux – auf Wissenschaft beruft, aber weit über deren Deutungsanspruch hinausgeht: «Im Szientismus werden mit dem Verweis auf wissenschaftliche Fakten oder unter wissenschaftlich-methodischem Anspruch Sinnstiftung, Weltdeutung, soziale Normen und Handlungsanweisungen formuliert, die eine absolute Geltung beanspruchen.»¹³ Eine solche szientistische Weltanschauung wird seit Holyoakes Begriffsprägung oft als Säkularismus bezeichnet, ohne dass dabei auf seine Meinungsverschiedenheit mit Bradlaugh eingegangen wird. Letztere ist aber für diesen Artikel von großer Bedeutung.¹⁴ Im

tungen) äußern wollen. Er wurde Anfang der 1860er in das hier geschilderte Umfeld von Thomas Henry Huxley eingeführt und war in seiner ursprünglichen Bedeutung dem von Holyoake propagierten Verständnis von «Säkularismus» nicht unähnlich.

¹¹ Vgl. Martin 1992: *Atheism*; Baggini 2003: *Atheism*.

¹² Schmidt-Lux 2008: *Wissenschaft als Religion*, 77.

¹³ Schmidt-Lux 2008, 66–67.

¹⁴ Diesbezüglich ist jedoch gerade im indischen Kontext Vorsicht geboten, weil der englische Begriff des *secularism* dort spezifische Konnotationen hat. So schreibt z. B. der Historiker Sanjay Subrahmanyam in einem Artikel für das Magazin «Outlook», der von der Zeitschrift «Internationale Politik» übersetzt wurde (zusammen mit der von Subrahmanyam kritisierten und unten angeführten Position Ashis Nandys), es sei ein «gründlicher Irrtum zu glauben, Säkularismus sei ein üblicher politischer Begriff im Westen, der einfach als eine «importierte Idee» auf Indien übertragen wurde. In Wirk-

Folgenden soll dieses allgemeine Verständnis von Säkularismus als einer szientistischen Weltanschauung von den Begriffen Säkularisierung und Säkularität unterschieden werden, um in einem weiteren Schritt mögliche Beziehungen zwischen den damit benannten Gegebenheiten zu diskutieren.

Der Religionssoziologe Martin Riesebrodt hat zu Recht auf die Problematik hingewiesen, dass eine Vielzahl heterogener Phänomene mit dem Begriff Säkularisierung bezeichnet werden.¹⁵ Seine Definition ist demzufolge etwas enger gefasst: «Der Begriff der Säkularisierung bezieht sich auf eine Transformation sozialer Ordnung, nämlich auf den Prozeß der Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle.»¹⁶ In diesem auf gesellschaftliche Institutionen zielenden Sinne wird der Begriff auch in diesem Artikel verwandt.¹⁷ Riesebrodts Verständnis von Säkularisierung entspricht zu weiten Teilen einer von mehreren Definitionen von Säkularität (*secularity*), die der Philosoph Charles Taylor in seinem Opus magnum *A Secular Age* (2007) vorschlägt. Hier unterscheidet Taylor zunächst zwischen zwei Verständnismöglichkeiten von Säkularität: 1) der vermeintlichen Abnahme des Einflusses von «Religion» auf öffentliche Bereiche wie Ökonomie, Politik etc. (*secularity 1*) und 2) einem «falling off of religious belief and practices, in people turning away from God, and no longer going to Church»¹⁸ (*secularity 2*). Die erste Form von Säkularität ist auf Ebene der Institutionen und der Gesellschaft angesiedelt, die zweite auf derjenigen der einzelnen Ak-

lichkeit hat dieser Begriff in Indien ein politisches Gewicht gewonnen, das er im Westen niemals besaß, und er hat in Indien eine zentrale Bedeutung erhalten, die die meisten Europäer gar nicht verstehen würden. Säkularismus ist längst ein indischer Begriff geworden.» (Subrahmanyam 2005: Unser einziger kolonialer Denker, 68).

¹⁵ Riesebrodt 2007: *Cultus und Heilsversprechen*, 244. Eine umfassende Zusammenfassung der Debatten um die Säkularisierungsthese(n) der Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert liefert Bergunder 2001: Säkularisierung und religiöser Pluralismus.

¹⁶ Riesebrodt 2007, 245.

¹⁷ Riesebrodts weitere Unterscheidung zwischen Säkularisierung und «Deinstitutionalisierung» oder «Entkirchlichung» (bezogen auf schrumpfende Mitgliedschaften etc.) ist hier dagegen von untergeordneter Bedeutung (vgl. 2007, 244).

¹⁸ Taylor 2007: *A Secular Age*, 2.

teure. Das eigentliche Interesse Taylors gilt aber einer weiteren Bedeutung von Säkularität (*secularity* 3) – welche im Folgenden schlicht als Säkularität (ohne die Zahl 3) bezeichnet wird – verstanden als «a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search takes place»¹⁹. Taylors Augenmerk liegt hier auf den Bedingungen der Möglichkeit bestimmter Formen des Glaubens und des Unglaubens. Im Rückgriff auf Theorien der Philosophen Huber Dreyfus und John Searle spricht er auch von einem weitgehend unartikulierten und unstrukturierten «Hintergrund» (*background*) menschlicher Glaubens- und Handlungsoptionen.²⁰

Taylors drittes Verständnis von Säkularität ist verwandt aber nicht gleichbedeutend mit dem, was Riesebrodt mit dem Begriff der Entzauberung von dem der Säkularisierung zu unterscheiden sucht: «Der Begriff der Entzauberung bezieht sich auf die Transformation von Bewußtseinsstrukturen im Sinne ihrer Rationalisierung. Diese Rationalisierung kann empirisch an zwei Prozessen festgemacht werden, zum einen an der Verwissenschaftlichung des Denkens, bei der religiöse durch wissenschaftliche Deutungen ersetzt werden, zum anderen an der Ethisierung religiöser Vorstellungen in Formen einer internen Rationalisierung religiösen Denkens sowie einer Interiorisierung und Entritualisierung religiöser Praxis.»²¹

Während Riesebrodt Bewusstseinsstrukturen von Denken und Handeln abhängig macht, geht Taylor einen Schritt weiter und beschreibt den «Hintergrund» von Bewusstseinsstrukturen, der bestimmte Arten des Denkens und Handelns erst ermöglicht. Aber auch Taylor spricht in Bezug auf die schrittweise Verbreitung einer so verstandenen Säkularität von einem Prozess der Entzauberung. Taylor ist der Meinung, dass in einer entzauberten Welt die Menschen religiöse Glaubensvorstellungen als eine Option unter vielen ansehen und religiöse Praktiken als «one human possibility among others» annehmen.²² Nach Taylor zeichnet sich die entzauberte Bewusstseinsstruktur unseres sä-

¹⁹ Taylor 2007, 3.

²⁰ Vgl. Taylor 2007: 14, 172–174, 323–325.

²¹ Riesebrodt 2007, 245.

²² Taylor 2007, 3.

kularen Zeitalters z. B. durch die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen aus, die mit einer entsprechenden Erfahrung korrespondiert: «The shift in background, or better the disruption of the earlier background, comes best to light when we focus on certain distinctions we make today; for instance, that between the immanent and the transcendent, the natural and the supernatural. Everyone understands these, both those who affirm and those who deny the second term of each pair. This hiving off of an independent, free-standing level, that of «nature», which may or may not be in interaction with something further or beyond, is a crucial bit of modern theorizing, which in turn corresponds to a constitutive dimension of modern experience.»²³

Der vorliegende Artikel analysiert Antworten, die auf die Frage gegeben wurden, inwieweit solch eine «entzauberte Bewusstseinsstruktur» nach Taylor als eine notwendige Bedingung für Prozesse der Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle anzusehen ist. Anders formuliert: Inwiefern stellt Säkularität (nach Taylor) die Bedingung der Möglichkeit von Säkularisierung (nach Riesebrodt) dar?

Im Folgenden soll das Augenmerk nicht auf europäischer, sondern indischer Religionsgeschichte und Gegenwartsreligiosität liegen. Mit diesem Vorgehen können Aspekte der Säkularisierungsdebatte aus ihrem eurozentrischen Fokus gelöst werden und interessante Wechselbeziehungen zwischen «dem Westen» und Indien aufgezeigt werden.

In dem nun folgenden kurzen historischen Abriss über Säkularisierungsprozesse in Indien wird gezeigt, welche Besonderheiten in Bezug auf das indische Fallbeispiel zu beobachten sind. Daran anschließend wird auf die gegenwärtigen Debatten um Säkularisierung in Indien eingegangen, indem stellvertretend die Kritik Ashis Nandys am Ideal der Säkularisierung vorgestellt wird. Ihm gegenüber stehen TheoretikerInnen wie Meera Nanda sowie Gruppierungen, die sich «Rationalisten» nennen. Letztere wurden von dem Säkularismus Holyoakes und insbesondere Bradlaugh beeinflusst und setzen sich für eine viel konsequentere Umsetzung der Säkularisierung in Indien ein. Durch einen Vergleich

²³ Taylor 2007, 13f.

dieser beiden Position wird herausgearbeitet, inwiefern beide in entscheidenden Punkten übereinstimmen. Einigkeit herrscht insbesondere darüber, dass die bisherigen Säkularisierungsprozesse in Indien nicht die erhofften Wirkungen erzielt haben, weil es der indischen Gesellschaft an Säkularität als einer notwendigen Bedingung für eine erfolgreiche Säkularisierung mangelt. Doch um diese Argumentationslinie besser zu verstehen, sind einige Anmerkungen zur Geschichte der Säkularisierung in Indien angebracht.

Geschichte der Säkularisierung in Indien

Die Geschichtsschreibung verschiedener Säkularisierungsprozesse in Indien wird bisweilen unter Verweis auf eine «indigene Säkularisierung» mit dem frühen Buddhismus, dem mystischen Philosophen Kabir oder mit der religionspolitischen Doktrin *Din Ilahi* des Großmogul Jalaluddin Muhammad Akbar begonnen.²⁴ Für das Argument dieses Artikels ist es jedoch nicht notwendig, sich mit den komplexen Problemen auseinanderzusetzen, die sich aus einer so weitreichenden transkulturellen und transhistorischen Applikation von westlich-modernen Konzepten wie dem der Säkularisierung ergeben. Um die hier relevante Problematik zu veranschaulichen, genügt ein Blick auf den sogenannten «Nehru-Gandhi-Konsens», der selbst ein Produkt der Wechselwirkungen zwischen inner-indischen Entwicklungen und dem Einfluss der britischen Kolonialherrschaft darstellt.

Der Nehru-Gandhi-Konsens aus den 1940er Jahren bezüglich der Säkularisierung Indiens basierte auf zwei sich teilweise entgegenstehenden Überzeugungen. Die eine geht davon aus, dass ein säkularer Staat dem Schutz religiöser Minderheiten dienen kann, indem er ihnen Freiräume zur eigenen Entfaltung gewährt und ggf. regulierend oder auch unterstützend eingreift. Die andere Überzeugung besagt, dass ein säkularisierter Staat dazu beitragen kann, der gewaltsamen Austragung von Konflikten in der indischen Gesellschaft vorzubeugen – insbesondere demjenigen zwischen fundamentalistischen Hindus und Musli-

²⁴ Vgl. z. B. Sen 2004: Secularism.

men – indem Staat und Religion strikt getrennt werden.²⁵ Der Politikwissenschaftler Rajeev Bhargava fasst zusammen, dass hierbei im Mittelpunkt stand «to impose limits on the political expressions of cultural or religious conflicts between Hindus and Muslims, limits that were tragically transgressed immediately before and in the aftermath of the declaration of Independence in August 1947. The Nehru-Gandhi consensus on the secular state was grounded in the acceptance of the necessity of these limits and of the values they made possible»²⁶.

Während der Unabhängigkeitsbewegung stellte für Jawaharlal Nehru, den späteren ersten Premierminister des unabhängigen Indien, das Konzept der Säkularisierung einen wichtigen Bestandteil der Schaffung einer pan-indischen Identität und damit einer nationalen Einheit dar. Durch die Trennung von Religion und Staat und die Betonung einer *secular citizenship* als Kern des indischen Nationalstaats sollten partikuläre Interessen und lokale Identitäten ersetzt werden. Dieser Ansicht wird in der Regel die Position von Mohandas «Mahatma» Gandhi gegenübergestellt, auch wenn dies eine grobe Vereinfachung der vielschichtigen Interessenlagen und Überzeugungen innerhalb der damaligen Debatten darstellt.²⁷ Als eine weitere wichtige Stimme könnte man insbesondere die Position von «Babasaheb» Bhimrao Ramji Ambedkar anführen, der sich während der Ausarbeitung der Verfassung für die Anerkennung der Dalits als Minderheit einsetzte und mit Gandhi über die politischen und religiösen Folgen einer Anerkennung der religiösen Eigenständigkeit verschiedener Dalit-Gruppierungen stritt.²⁸ Bezüglich der Frage nach der religiösen Neutralität des Staates und seiner Doppelaufgabe – dem Schutz von religiösen Minderheiten wie auch dem Schutz vor religiöser Aufspaltung der nationalen Einheit – standen für Gandhi religiöse, für Nehru und Ambedkar dagegen politische Fragen im Vordergrund. Gandhi sah weite Teile der indischen

²⁵ Deb schreibt dazu: «If Nehru's four-pronged definition of secularism included both separation of religion from the political and social life and the simultaneous encouragement of all religions, it essentially shows the complexity of the Indian scenario» (2002: *Vacuous Criticism*, 4466).

²⁶ Bhargava 2004a: Introduction, 1.

²⁷ Vgl. z. B. Needham/Rajan 2007: Introduction, 14.

²⁸ Vgl. z. B. Tejani 2007: Reflections on Secularism in India.

Gesellschaft durchwoben von einer positiven Religiosität, die zum einen gegenseitige Toleranz und religiösen Pluralismus ermögliche und stärke und zum anderen ohnehin nicht abzutrennen sei von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen. Dementsprechend fasst Nandy die Position Gandhis mit den folgenden Worten zusammen: «My religion is my politics and my politics is my religion.»²⁹

Am Ende dieser Debatten wurde mehrheitlich die Meinung vertreten, dass Indien seine eigene Form der Säkularisierung auszubilden habe, ohne dass dabei das Konzept der Säkularisierung in der Verfassung festgeschrieben wurde.³⁰ Die besondere Form der angestrebten indischen Variante der Säkularisierung wurde von Gandhi als *Sarva-Dharma Sambhava* bezeichnet, was generell als «gleicher Respekt für alle Religionen» verstanden wird. Heute gehen die Meinungen auseinander, ob dies in der Praxis religionsfreundliche oder religionskritische Politik zur Folge hatte. Der Jurist B. N. Srikrishna zitiert z. B. missbilligend Sarvepalli Radhakrishnan, den Philosophen und ehemaligen Präsidenten Indiens, aus dessen Vorwort zu Abid Hussains *The National Culture of India*: «Secularism here does not mean irreligion or atheism or even stress on material comforts. It proclaims that it lays stress on the universality of spiritual values which may be attained in various ways.»³¹

Ein Beispiel aus der indischen Rechtspraxis zur konkreten Umsetzung des Nehru-Gandhi-Konsens veranschaulicht die komplexe Situation der indischen Form.³² Das von den Briten eingeführte und nach der Unabhängigkeit beibehaltene Rechtssystem ist im öffentlichen und strafrechtlichen Bereich weitgehend frei von religiösen Elementen. Im Artikel 44 der indischen Verfassung steht: «The State shall endeavour to secure the citizens a uniform civil code throughout the territory of India.» Doch im sogenannten *personal law*, d. h. im Familien- und Erb-

²⁹ Nandy 2004: *The Politics of Secularism*, 343.

³⁰ Erst das 42nd Amendement der Verfassung (von 1949), welches am ersten September 1976 – während der sogenannten «Emergency» – in Kraft gesetzt wurde, bezeichnete Indien als «säkularen» Staat.

³¹ Srikrishna 2007: *Secularism under the Constitution*, 12.

³² Vgl. für eine umfassende Studie Smith 1963: *India as a Secular State*.

recht, sowie weitgehend im Vermögensrecht wurden vorherrschende religiöse Rechtspraktiken aufgegriffen und festgeschrieben. Die Anwendung des Rechts richtet sich entsprechend nach der Religionszugehörigkeit der betreffenden Personen.³³ Derzeit haben Hindus, Muslime, Christen und Parsis ihr eigenes *personal law*. Weitere religiöse Gruppen wie z. B. die Sikhs, Buddhisten und Jains sowie die Vielzahl der sogenannten Dalits und *scheduled casts*, aber auch der *tribals* unterliegen trotz größten Differenzen in ihren religiösen Überzeugungen dem Gesetz für Hindus.³⁴ Die Beibehaltung der religiösen Rechtsnormen im Familien-, Erb- und Vermögensrecht hatte zwei Hauptgründe. Zum einen sollten damit die religiösen Minderheiten – insbesondere die nach der Teilung des Landes in Indien verbliebenen Muslime – in ihren Rechten und ihrer Identität gestärkt werden. Zum anderen war das Argument Gandhis entscheidend, dass die Formen der Religiosität in der indischen Gesellschaft weder von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen getrennt werden sollten noch könnten.

Größtes Aufsehen hat diese Rechtspraxis in Zusammenhang mit dem sogenannten «Sha Bano Case» Ende der 80er Jahre erregt: Einer geschiedenen Muslima namens Shah Bano wurden vom Obersten Gerichtshof Indiens Unterhaltszahlungen zugesprochen. Dieses Urteil wurde von orthodoxen indischen Muslimen angefochten, da das islamische Recht keine Unterhaltsverpflichtung kennt. Trotz lautstarkem Protest lenkte die Regierung unter der Führung von Rajiv Gandhi ein und hob das Gerichtsurteil des Obersten Gerichtshofs durch den «Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act» auf.

Diese Entscheidung löste Debatten auf allen Ebenen der indischen Gesellschaft und Protest von unterschiedlichsten Seiten aus. Linke, Nehruvianer, Feministinnen und Feministen sowie viele andere Gruppierungen beklagten den zu großen Einfluss von orthodoxen, männlichen Muslimen auf die muslimische Rechtsprechung und damit auf den Alltag aller Muslime in Indien. Auf der anderen Seite startete die Hindu-nationalistische Bharatiya Janata Party (BJP) eine Kampagne mit dem Vorwurf, die regie-

³³ Vgl. Das 2004: *Staat und Religion in Indien*, 14.

³⁴ Vgl. z. B. die oben angesprochene Debatte zwischen Ambedkar und Gandhi, dargestellt in in Tejani 2007.

rende Kongresspartei vertrete *pseudo secularism*, da ihrer Meinung nach religiöse Minderheiten bevorzugt und die hinduistische Mehrheit benachteiligt wurde. Dieser Vorwurf existiert bis heute, u. a. weil die BJP dem vermeintlichen *pseudo secularism* den Wahlkampflogan eines *positive secularism* gegenübergestellt hat. Wie sich jedoch ein Teil der Hindu-Nationalisten den Umgang mit religiösen Minderheiten konkret vorstellt, wurde spätestens mit der Zerstörung der Babri-Masjid in der Stadt Ayodhya Anfang der 90er Jahre offensichtlich. Hierbei handelte es sich um eine im 16. Jahrhundert an einer Stelle erbauten Moschee, an der einer jüngeren Legende nach die mythische Figur Rama geboren wurde. Trotz dieses Gewaltausbruchs und seiner politischen Folgen – manche argumentieren deswegen – errang die BJP im Jahre 1994 einen Wahlsieg, der die indische Politik grundlegend veränderte. Die Jahre seitdem sind geprägt durch vermehrt auftretende Konflikte, Attentate und gewaltsame Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen. In die Regierungszeit der BJP auf nationaler Ebene fällt – um nur das bekannteste Beispiel zu nennen – auch der am 27. Februar 2002 angeblich von muslimischen Terroristen verübte Überfall auf einen Zug (Sabarmati Express), in welchem sich in der Mehrzahl hinduistische Pilger auf dem Rückweg von Ayodhya befanden. Massenausschreitungen gegen Muslime im Bundesstaat Gujarat schlossen sich an den Anschlag an.

Die Interpretation von und der Umgang mit diesen beiden exemplarisch angeführten Vorgängen – der «religiösen Gewalt» (in Indien benutzt man den Begriff *communal violence*) und dem *personal law* – ist bis zum heutigen Tag zentraler Bestandteil der sehr lebhaften Debatten um Erfolg und Misserfolg der indischen Form von Säkularisierung, sie werden im nächsten Abschnitt kurz vorgestellt.

Debatten um Säkularisierung, Säkularität und Säkularismus in Indien

Ausgehend von der Frage, ob die spezifisch indische Form der Säkularisierung die erwünschten Wirkungen erzielt habe, oder ob sie ganz andere Begleiterscheinungen und Folgen hervorge-

rufen habe als erwartet, entwickelte sich in den 1980er Jahren eine Debatte um die Vor- und Nachteile der Säkularisierung, die bis zum heutigen Tag anhält.³⁵ Aus der Fülle der vertretenen Positionen werden im Folgenden zwei ausgewählt und dargestellt, die für die oben getroffene Unterscheidung von Säkularismus, Säkularisierung und Säkularität von besonderem Interesse sind. Auf der einen Seite steht eine Gruppe, deren Vertreter behaupten, der Versuch, Säkularisierungsprozesse in Indien zu etablieren, habe gesellschaftliche Probleme und religiöse Gewalt in diesem Ausmaß erst hervorgebracht. Ihrer Meinung nach sollte dieser Versuch schlicht aufgegeben werden. Ihnen gegenüber steht die Position, dass vielerlei Begünstigungen von Religion(en) und die generelle Einmischung des Staates in religiöse Fragen die Krise(n) ausgelöst bzw. verschärft habe. Der Lösungsvorschlag sieht dementsprechend eine viel konsequentere Umsetzung der Säkularisierung vor. Beide Gruppen teilen mit Bhargava die Einschätzung, dass die Hoffnungen, die auf die indische Form der Säkularisierung gesetzt wurden, nicht erfüllt wurden. Säkularisierung in Indien «failed to realize the objectives for which it was devised».³⁶ Aus dieser Einschätzung ziehen die beiden Gruppen jedoch gegensätzliche Konsequenzen.

Für die erste Gruppe formulierte Ashis Nandy in seinem Artikel «The Politics of Secularism» zum ersten Mal sehr medienwirksam die Position, dass die Säkularisierungsprozesse und die dahinterliegende, szientistische Weltanschauung des Säkularismus selbst das Problem darstelle. Für Nandy ist Säkularisierung nicht nur unfähig, religiös motivierte Gewalt zu verhindern, sondern sie trägt vielmehr zu deren Entstehung bei, weil sie die Weltanschauung religiöser Menschen missachte. «Much of the fanaticism and violence associated with religion comes today from the sense of defeat of the believers, from their feelings of impotency, and from their free-floating anger and self-hatred while facing a world which is increasingly secular and desacralized.»³⁷

³⁵ Sie ist u. a. in der Zeitschrift *Economic and Political Weekly* dokumentiert sowie in den Sammelbänden Bhargava (ed.) 2004: *Secularism and Its Critics* und Needham/Rajan (eds.) 2007: *The Crisis of Secularism in India*.

³⁶ Bhargava 2004a, 1.

³⁷ Nandy 2004, 332.

Nandy zählt sich selbst zu einer Gruppe von TheoretikerInnen (zu der u. a. auch der Soziologe Nath Madan und der Ethnologe und Politikwissenschaftler Partha Chatterjee gehören), für welche das Konzept der Säkularisierung in komplexen, multireligiösen, nicht-westlichen Gesellschaften so gut wie keinen Sinn mache.³⁸ Grundlage von Nandys Argumentation – und er beruft sich hierbei auf die Überzeugungen Gandhis³⁹ – ist die Behauptung, dass eine Trennung von gesellschaftlichen Bereichen in religiöse und säkulare nicht den in Indien vorherrschenden Vorstellungen von Religion entspricht. Dieser Aspekt steht im Zusammenhang mit der Einschätzung, dass die westliche Entwicklung hin zu einer privaten, individuellen, kognitiven Entscheidung für oder gegen eine Religion und den damit einhergehenden Prozessen der Trennung von Religion, Recht, Wirtschaft, Politik, etc. auf Indiens Weg in die Moderne nicht übertragbar sei. Diesbezüglich wird im Rahmen seiner Gruppierung jedweder Versuch, westlich-moderne Konzepte eins zu eins auf die indische Gesellschaft zu übertragen, als *mental colonialism* oder als *imperialism of categories* verstanden, welchem nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf politischer Ebene entgegenzutreten sei. Nandy selbst schreibt: «I seek to provide a political preface to the recovery of [...] ethnic and especially religious tolerance from the hegemonic language of secularism popularized by the Westernized intellectuals and middle classes in this part of the world.»⁴⁰

Auf ähnliche Weise argumentiert T. N. Madan, der ebenfalls auf eine enge Verbindung zwischen Säkularisierung, Modernisierung und Säkularismus hinweist und in diesem Zusammenhang von einem «gift of Christianity» spricht, das von indischer Seite abgelehnt werden sollte. Das Konzept der Säkularität hat nach

³⁸ Nandy 2007: *Closing the Debate*, 112. Er bezieht diesbezüglich eine noch radikalere Position als T. N. Madan und Chatterjee: «Both Madan and Chatterjee are like doctors who, after detailed pathological tests, feel called on to inform the patient's relatives that the patient's days might be numbered. [...] My case is different. I have given a pathologist's report and declared the patient incurable.» Die Konsequenz für Nandy ist «to give up on the patient and look toward a new generation of concepts» (Nandy 2007, 112).

³⁹ Vgl. z. B. Nandy 2005: *Eine Milliarde Gandhis*.

⁴⁰ Nandy 2004, 321.

T. N. Madan seine christlichen Wurzeln verdeckt, sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit der Weltanschauung des Säkularismus verknüpft und sei schlussendlich ein konstitutiver Teil von «Western social theorists' paradigms of modernization» geworden.⁴¹ Wie man an diesem Argument sehen kann, ist eine solche Kritik in eine umfassendere (post-koloniale) Kritik an westlichen Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien und den daraus abgeleiteten politischen Positionen und Forderungen eingebettet. Nandy macht seine weitreichende Kritik daran unmissverständlich deutlich: «To accept the ideology of secularism is to accept the ideologies of progress and modernity as the new justifications of domination and the use of violence to sustain these ideologies as the new opiates of the masses.»⁴²

An der Position Nandys, die hier exemplarisch angeführt wird, wurde ausführliche Kritik geübt. Im Rahmen dieses Artikels werde ich mich auf einen der Kritikpunkte beschränken, der aus dem Lager von Nandy entgegengesetzten Gruppierungen stammt. Als einen Vertreter dieser Gruppierung kann man den Soziologen Zaheer Baber anführen. Er schreibt in seinem Artikel «Communal Conflict and the Nostalgic Imagination in India» über die oben vorgestellte Gruppe um Nandy: «[T]hey view the communal issue in India through the inevitable «crisis of modernity» lens, they refuse to engage with the work of sociologists who have actually offered grounded sociological accounts of the emergence of secular ideas and institutions. Thus, the numerous writings and reflections of sociologists like Robert Bellah, Bryan Wilson, Frank Lechner are not deemed fit for serious engagement, while quasi-philosophical pronouncements and grand theorizing on a really grand scale about the impending death of modernity are mobilized for the apparently urgent task of calling for the long overdue death of secularism too.»⁴³

Der hier durch Ashis Nandy exemplarisch vertretenen Gruppe von TheoretikerInnen steht eine Gruppe gegenüber, der man neben dem eben zitierten Soziologen Baber auch den Ökonomen Amartya Sen zuordnen kann. Im vorliegenden Artikel werden als

⁴¹ Madan 2004: *Secularism*, 308.

⁴² Nandy 2004, 343.

⁴³ Baber 1998: *Communal Conflict*, 34.

ihre Repräsentanten sowohl die religionskritische Reformbewegung der indischen Rationalisten als auch die Wissenschaftstheoretikerin Meera Nanda angeführt, da sich ihre Position am klarsten mit der von Nandy kontrastieren lässt. Nanda gibt in ihrem Artikel «Response to my Critics» ihre Bewunderung für die europäische Aufklärung und Moderne unumwunden zu: «I make no secret of my admiration for what the European Enlightenment set out to accomplish. I have been agitating for an Indian Enlightenment for some time.»⁴⁴ Ihr Eintreten für eine notwendige «Entzauberung Indiens» begründet sie wie folgt: «[T]he naturalization or disenchantment of nature is a sine qua non for the creation of modern identity. For men and women to find their own meaning and develop their own unique potential [...] to be able to give their own meanings to their lives, and to trust their own abilities to understand the world, the natural order has to first become devoid of preordained meanings, final causes, and moral purposes.»⁴⁵

Mit dieser religionskritischen Position steht Nanda gesellschaftspolitisch aktiven Gruppierungen in Indien nahe, die sich für eine vollständige und kategorische Umsetzung der Säkularisierung in Indien einsetzen und dafür schon oft von Nandy und seinen MitstreiterInnen kritisiert wurden.⁴⁶ Diese Gruppierungen nennen sich «Rationalisten» und vertreten einen Säkularismus in dem oben dargelegten Sinn einer szientistischen Weltanschauung.⁴⁷ Trotz ihres zum Teil weitreichenden Einflusses auf Teile der indischen Gesellschaft sind sie von wissenschaftlicher

⁴⁴ Nanda 2005: Response, 162.

⁴⁵ Nanda 2006: How Modern Are We?, 80.

⁴⁶ Vgl. insbesondere die «Scientific Temper Debate», Nandy 1989: Counter Statement; Subbaram 1989: *Science and Sensibility*.

⁴⁷ Dieser Artikel entstand im Kontext meiner Promotion über religionskritische Organisationen in Indien (vgl. Quack 2009: *Disenchanting India*). Obwohl sich die meisten Mitgliedsorganisationen Rationalisten nennen, sind der rationalistischen Bewegung auch Gruppierungen mit Namen wie Säkulare Humanisten (wie z. B. die «Radikal Humanists» in der Tradition von M. N. Roy), Atheisten (wie z. B. das «Atheist Centre» in Vijayawada, Andhra Pradesh) oder Säkularisten (wie z. B. die «Indian Secular Society») zuzurechnen.

Seite bisher weitestgehend vernachlässigt worden.⁴⁸ Die meisten rationalistischen Organisationen Indiens sind zusammengefasst in der Dachorganisation «Federation of Indian Rationalist Associations» (FIRA), die ca. 50 Organisationen umfasst. Während einer FIRA Tagung in Pune 2007 verabschiedeten führende Rationalisten Indiens ein Dokument mit dem Titel «Bill for Separation of Religion from Politics». Dieses beginnt mit der folgenden Feststellung: «[A]t no level and by no Govt. agency or by the people, secularism is practiced, in our country. On the contrary, communalism, religious extremism, terrorism and communal politics are corroding every aspect of our social life and the peace, security and unity are being weakened day by day.»⁴⁹

In diesem Dokument wird aufgelistet, wie eine strikte Trennung von Staat und Religion aussehen sollte.⁵⁰ Während der Tagung wurde auch diskutiert, welche Probleme es bei der Umsetzung von Säkularisierung in Indien gegeben habe und immer noch gebe. Zentral für die Rationalisten war die Feststellung, dass es – mit Taylor gesprochen – in der Bevölkerung an Säkularität mangelt. Um diesem Problem Abhilfe zu schaffen, fahren die Rationalisten zum Beispiel mit *Scientific Attitude Promotion Vans* zu Schulen, Colleges und in Dörfer, um dort ihre MitbürgerInnen zu aufgeklärten, säkularen und «entzauberten» Men-

⁴⁸ Eine Ausnahme davon bildet Klimkeit 1971: *Anti-religiöse Bewegungen*.

⁴⁹ FIRA 2007: Bill for Separation, 25.

⁵⁰ Die Forderungen der Rationalisten umfassen bspw.: «No religious ceremony or function shall be allowed to take place in any building, property, campus or ground, which is either owned or maintained or financed or hired by the govt. or by any govt. agency, department board, commission, undertakings, establishments, etc. – The President of India, vice President and the Prime minister shall show model secular behaviour by keeping away from religious functions, ceremonies, rituals, festivals of any type of godmen and religions. – The union of India and every State of the Union shall remain neutral as far as religion is concerned. Religion shall be treated as a private affair of one's belief or every individual. The state shall not promote or compel any religion. The Haj subsidy or subsidy for any other religious purpose shall be withdrawn within one year from the date of operation of this Act. – Inter-religious and inter-caste marriages shall be propagated by providing all sorts of patronages to secularize the life-style of the people radically and for this, campaigns shall be organized at all government levels» (FIRA 2007, 26).

schen zu machen. Auch hiermit stehen sie in der Tradition der religionskritischen Gruppierungen um Holyoake und Bradlaugh, deren Publikationen, insbesondere die Zeitschriften «The Reasoner» und der «National Reformer», schon Ende des 19. Jahrhunderts nach Indien gelangten und dort rezipiert wurden.⁵¹

Die Überzeugung der indischen Rationalisten wird reflektiert und akademisch aufbereitet durch TheoretikerInnen wie Meera Nanda. Sie argumentiert: «secular laws need to be anchored in secular civil societies». Ihrer Meinung nach leidet Indien unter einer «inadequate secularisation of the cultural common sense»: «The reach of reason must extend to all empirical claims that derive from faith in the super-natural/spiritual entities and the sacred teachings derived from them, everywhere, whether in the public or in the private sphere, in the labs but also in the temples and churches. A wall of separation between reason and faith must go up in the minds of citizens first, in order for the wall of separation to work in society.»⁵²

Säkularität als Bedingung für Säkularismus?

Der sogenannte Nehru-Gandhi-Konsens der 1940er über ein säkulares Indien basierte unter anderem auf der Überzeugung, ein säkularer Staat könne durch eine strikte Trennung von Staat und Religion Konflikte in der indischen Gesellschaft verhindern,

⁵¹ Der Historiker Royle berichtet: «The Reasoner itself appears to have had some circulation in India. A report comes from Bombay that a group of freethinkers, led by a government official, had been formed after the members had read some of Holyoake's works, and in 1860 the Bombay Guardian reported that «as many as 100 copies of Holyoake's paper, the Reasoner, are received in Bombay, and read by Parsees and Hindoos with the greatest gusto». A young Bengali, Rakhil Das Haldar, who had been educated in London, corresponded regularly with Holyoake. In 1863 he was trying, in vain, to raise money for Holyoake's affirmation fund» (1974: 171-172). Die frühe Ausbreitung dieser Art von Säkularismus in Indien wurde zum Beispiel von A. J. Appasamy (1933: Spread of Secularism) kommentiert. Auf die herausragende Rolle der Londoner Rationalist Press Association für die Entstehung der indischen Rationalistenbewegung geht der Vorsitzende der Indian Rationalist Association Sanal Edamaruku in seiner Rede *Rationalism in the Third World in the Twentieth Century* (1999) ein.

⁵² Nanda 2007: *Secularism Without Secularisation*, 45.

gleichzeitig aber auch die Eigenständigkeit und Selbstbestimmung religiöser Minderheiten aufrechterhalten. Ausgehend von der Frage, ob die spezifisch indische Form der Säkularisierung die erwünschten Funktionen erfüllt oder ganz andere Begleiterscheinungen und Folgen hervorgerufen habe, entwickelte sich in den 1980er Jahren in Indien eine Debatte, die aufschlussreiche Parallelen zu sowie Wechselbeziehungen und Rezeptionslinien mit Säkularisierungstheorien beinhaltet, die sich üblicherweise auf den Westen beziehen. Zu einem besseren Verständnis dieser Debatten wurden in diesem Artikel verschiedene Konzeptionalisierungen von Säkularismus (nach Holyoake und Bradlaugh), Säkularisierung (nach Riesebrodt), und Säkularität (nach Taylor) vorgestellt. Auf diesem Hintergrund war es möglich innerhalb der indischen Debatten vermeintliche Interdependenzen zwischen Säkularität als notwendiger Bedingung für erfolgreiche Prozesse der Säkularisierung herauszuarbeiten. Ein weiteres Ziel bestand darin, bekannte Debatten über Säkularisierung aus ihrem eurozentrischen Kontext herauszulösen und ihre Beziehungen zu nicht-westlichen Entwicklungen und Positionen aufzuzeigen. Das in der Einleitung dieses Bandes skizzierte Verständnis von «Moderne» ist nicht nur relevant für eine westliche Selbstreflexion über die eigene Entwicklung und Selbstwahrnehmung in der Moderne (bzw. als «modern»), sondern steht in enger Beziehung zu Entwicklungen außerhalb des Westens. Aus diesem Grund verknüpfte vorliegender Artikel die Debatten zwischen Holyoake und Bradlaugh mit der spezifischen Form der indischen Säkularisierung und den daraus resultierenden Debatten zwischen Personen wie Ashis Nandy und Meera Nanda.

Bradlaugh und Holyoake waren beide Vertreter einer religionskritischen, szientistischen Weltanschauung, die hier ihrem Selbstverständnis folgend als Säkularismus bezeichnet wurde, und welche auch charakteristisch für Rationalisten im heutigen Indien ist. Trotz ihrer gemeinsamen Grundeinstellung stritten sich Bradlaugh und Holyoake jedoch über das genaue Verständnis von Säkularismus. Was auf den ersten Blick wie eine formale Frage der spezifischen Definition eines Begriffs erscheint, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als eine grundlegende Meinungsverschiedenheit über das Verständnis von «Religion»

und deren Beziehung zu und Relevanz für die verschiedenen Bereiche menschlichen Lebens. Nach Bradlaugh versucht die konsequente Anwendung von Religion immer alle Bereiche des menschlichen Lebens zu umfassen und folglich gibt es keine neutrale Position zwischen Religion und Religionskritik. Jede nicht-religiöse Sphäre verneint den Einfluss von Religion auf ihren Bereich qua Existenz und bedeutet somit Religionskritik bzw. – in der Wortwahl Bradlaugh – Atheismus.

Diesem Punkt stimmt im indischen Kontext interessanterweise Ashis Nandy zu. Religion in Indien bedeutet seiner Meinung nach eine umfassende Einstellung zum privaten und öffentlichen Leben. Doch gerade deswegen schlägt sich Nandy sozusagen auf die Seite der Religion und kritisiert jeglichen Versuch, deren Einfluss auf bestimmte Bereiche der indischen Gesellschaft zu reduzieren, als eine Fortsetzung der Kolonialisierung mit anderen Mitteln. Mit Holyoake könnte man sich fragen, wo denn eigentlich das Problem liegt, wenn man beschließt, in bestimmten Gebieten des sozialen Zusammenlebens religiöse Fragestellungen auszuklammern, denn – so Holyoake – «to ignore is not to deny». Aber ein solches Vorgehen ist laut Nandy «hardly appealing to the faithful, to whom religion is an overall theory of life, including public life». ⁵³ Folgt man Nandy, so verneint man die Religiosität dieser Menschen, wenn man in Teilen ihres Lebens religiöse Fragen ausklammert.

Auch der Sozialwissenschaftler Jakob de Roover des Research Centre Vergelijkende Cultuurwetenschap der Ghent Universität argumentiert, dass Religion in Indien oft als «simply a way of life or a system of social unification» angesehen wird ⁵⁴ und schließt: Wenn Säkularisierung die Trennung von Religion und anderen Aspekten des Lebens darstelle, impliziere dies eine Verneinung von Religion. ⁵⁵ Die Diskussion dieser Problemstellung geht min-

⁵³ Nandy 2004, 333.

⁵⁴ Roover 2002: *The Vacuity of Secularism*, 4048.

⁵⁵ Vgl. jedoch die Kritik von Deb 2002. Von Bedeutung ist auch, dass diese Meinung auch von TheoretikerInnen geteilt wird, die nicht so einfach der Gruppe um Nandy zugeordnet werden können. Bhargava schreibt z. B.: «I agree that in the sub-continental cultures, it is difficult to disentangle the religious from the non-religious and, therefore, practically impossible to strictly separate every religious from every nonreligious practice. If

destens auf die Debatte um die der Ausarbeitung der indischen Verfassung im Kontext der indischen Unabhängigkeit zurück. In deren Verlauf bemerkte Ambedkar in Bezug auf die oben angesprochen Meinungsverschiedenheit mit Gandhi: «[T]he religious conceptions in this country are so vast that they cover every aspect of life from birth to death. There is nothing, which is not religious, and if personal law is to be saved, I am sure about it, that in social matters we shall come to a standstill [...] There is nothing extraordinary in saying that we ought to strive hereafter to limit the definition of religion in such a manner that we shall not extend it beyond beliefs and such rituals as may be connected with ceremonials which are essentially religious. It is not necessary that the sort of laws, for instance, laws relating tenancy, or laws relating to succession, should be governed by religion. [...] I do not see why religion should be given this vast, expansive jurisdiction as to cover the whole of life and to prevent the legislature from encroaching upon that field.» ⁵⁶

Mit der Beobachtung, dass Religion in Indien gemeinhin alle Bereiche des Lebens umfasst, geht ein entscheidender Aspekt einher: Von beiden hier einander gegenübergestellten Seiten des Diskurses wird dies als Grund für das teilweise Scheitern der Säkularisierungsbestrebungen in Indien angesehen. Es kann somit festgehalten werden, dass die Gruppe um TheoretikerInnen wie Nandy, Madan und De Roover sowie die Gruppe mit Nanda und den indischen Rationalisten sich nicht nur einig sind, dass die gegenwärtigen Säkularisierungspolitik Indiens Probleme aufweist ist. Beide Seiten stimmen auch darin überein, dass diese Probleme auf mangelnde – in Taylors Worten – Säkularität zurückzuführen sind. Für beide Gruppierungen stellt Säkularität (bzw. die «Entzauberung» einer bestimmten Geisteshaltung oder Bewusstseinsstruktur) die notwendige, aber nicht gegebene Voraussetzung für erfolgreiche Säkularisierungsprozesse (verstanden als Transformation der sozialer Ordnung und Institutionen) dar. Nandy zieht aus dieser Beobachtung den Schluss, dass das

secularism meant the general separation of religious and nonreligious practices, then, at least in India, it would be a political non starter» (Bhargava 2004b: *What is Secularism for?*, 488).

⁵⁶ Bhimrao Ambedkar, zitiert nach Srikrishna 2007, 12.

ganze Unternehmen der Säkularisierung für Indien aufzugeben ist, weil er eben diesen Prozess der «Entzauberung» ablehnt. Die Rationalisten stehen dagegen in der Tradition von Bradlaugh, und wollen ihre MitbürgerInnen «entzaubern», um so die notwendige Grundlage einer umfassenden Säkularisierung zu schaffen.

Ausblick: Neutralität und (methodologischer) Agnostizismus

Die Beobachtung, dass die Postulierung eines Bereichs unabhängig von Religion sowohl auf religionskritischer als auch auf religionsfreundlicher Seite keineswegs als neutral angesehen wird, kann Konsequenzen für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft haben. Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten der Begründung einer neutralen Position in der Religionswissenschaft. Eine Möglichkeit ist der Bezug auf die Wertfreiheit der Wissenschaft⁵⁷, eine andere die Anwendung einer Form der *epoché*,⁵⁸ weiterhin sind möglich: ein symbolistischer Zugang,⁵⁹ eine Diskurs- oder Meta-Analyse⁶⁰, oder – wie es wohl am häufigsten geschieht – ein methodologischer Agnostizismus.⁶¹

Diese verschiedenen Positionen formulieren verschiedene Kriterien für Neutralität. Ein Beitrag dieses Artikels ist es aufzuzeigen, dass die Postulierung einer neutralen Position sowohl von den Beteiligten an den indischen Debatten als auch von am wissenschaftlichen Diskurs Teilnehmenden als nichtneutrale

⁵⁷ Vgl. z. B. Weber 1956: Der Sinn der Wertfreiheit.

⁵⁸ Vgl. z. B. van der Leeuw 1956: *Phänomenologie der Religion*; vgl. aber Berner 2001: Religionsphänomenologie und Skeptizismus.

⁵⁹ Vgl. z. B. Beattie 1974: On Understanding Ritual.

⁶⁰ Vgl. z. B. Fitzgerald 2003: The Ideology of Religious Studies; vgl. jedoch die Gegenüberstellung von «neutralen» und «post-modernen» Positionen in McCutcheon 1999: *The insider/outsider problem*.

⁶¹ Vgl. z. B. Cox 2004: Separating Religion; Cox 2006: *A Guide to the Phenomenology of Religion* sowie die Positionen zum methodologischen Agnostizismus bzw. Atheismus von Berger 1969: *The Sacred Canopy*; Berger 1973: *The Social Reality of Religion*; Smart 1973: *The Phenomenon of Religion*; Smart 1977: *The Science of Religion*; Byrne 1997: *The Study of Religion*; Wiebe 1999: *Understanding of Religion*; Porpora 2006: *Methodological Atheism*.

Position verstanden werden kann. Für so unterschiedliche Gruppen wie Nanda und die Rationalisten auf der einen sowie Nandy und Madan auf der anderen Seite ist im indischen Kontext «to ignore» gleichzeitig auch «to deny», weil jede Postulierung eines Bereichs außerhalb oder unabhängig von religiösen Fragen für sie eine implizite Zurückweisung von Religion bedeutet. Eine eingehende Auseinandersetzung mit den spezifischen Implikationen dieser Problematik in Bezug auf die Frage nach dem Selbstverständnis der Religionswissenschaft als methodologisch-agnostisch bzw. «neutral» steht noch aus. Dafür kann die Beschäftigung mit nichteuropäischen Debatten über Neutralität und Säkularität wertvolle Dienste leisten.

Bibliographie

- Appasamy, A. J. (1933): The Spread of Secularism in India. In: *The International Review of Missions* 22, 69–80.
- Baber, Zaheer (1998): Communal Conflict and the Nostalgic Imagination in India. In: *Journal of Contemporary Asia* 28/1, 27–44.
- Baggini, Julian (2003): *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Beattie, John H. M. (1974): On Understanding Ritual. In: Wilson, Brian R. (ed.), *Rationality*, Oxford: Blackwell: 240–268.
- Berger, Peter L. (1969): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1973): *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Bergunder, Michael (2001): Säkularisierung und Religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie In: Cyranka, Daniel/Obst, Hartmut (Hg.), «... mitten in der Stadt». *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftung, 213–252.
- Berner, Ulrich (2001): Religionsphänomenologie und Skeptizismus. In: Michaels, Axel et al. (ed.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern: Lang, 371–391.

- Bevir, Mark (1999): Annie Besant's Quest for Truth: Christianity, Secularism and New Age Thought. In: *Journal of Ecclesiastical History* 50/1, 62-93.
- Bhargava, Rajeev (2004a): Introduction. In: Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford Univ. Pr., 1-30.
- Bhargava, Rajeev (2004b): What Is Secularism For? In: Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford Univ. Pr., 486-542.
- Bhargava, Rajeev (ed.) (2004): *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Byrne, Peter (1997): The Study of Religion: Neutral, Scientific, or Neither? In: *Method and Theory in the Study of Religion* 9/4, 339-351.
- Cox, James L. (2004): Separating Religion from the <Sacred>: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies. In: Steven J. Sutcliffe (ed.), *Religion: Empirical Studies*. Aldershot: Ashgate, 259-264.
- Cox, James L. (2006): *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London: T & T Clark International.
- Das, Ira (2004): *Staat und Religion in Indien: Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Deb, Kushal (2002): Vacuous Critics of Indian. In: *Secularism Economic and Political Weekly*, October 26, 4466-4468.
- Edamaruku, Sanal (1999): *Rationalism in the Third World in the Twentieth Century Centenary Conference of Rationalist Press Association*. London: Conference Paper.
- FIRA (2007): Bill for Separation of Religion from Politics. In: *International e-Journal of Rationalism* 1(1): 25.
- Fitzgerald, Timothy (2003): *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford Univ. Pr.
- Holyoake, George J. (1871): *The Principles of Secularism Illustrated*. London: Austin.
- Holyoake, George J. (1896a): *English Secularism: A Confession of Belief*. Chicago: Open Court.
- Holyoake, George J. (1896b): *The Origin and Nature of Secularism: Shewing That Where Free Thought Commonly Ends Secularism Begins*. London: Austin..

- Holyoake, George J./Bradlaugh, Charles (1987): Is Secularism Atheism? In: Holyoake, George J./Bradlaugh, Charles (eds.), *A Second Anthology of Atheism and Rationalism*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 345-369.
- Klimkeit, Hans-Joachim (1971): *Anti-Religiöse Bewegungen im Modernen Südindien*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag.
- Madan, T. N. (2004): Secularism in Its Place. In: Madan, T. N. (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford, 297-320.
- Martin, Michael (1992): *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple Univ. Pr.
- McCutcheon, Russell T. (ed.) (1999): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London: Cassell.
- Nanda, Meera (2005): Response to My Critics. In: *Social Epistemology* 19/1, 147-191.
- Nanda, Meera (2006): How Modern Are We? Cultural Contradictions of India's Modernity. In: *Economic and Political Weekly* 41/6, 491-496.
- Nanda, Meera (2007): Secularism without Secularisation. Reflections on God and Politics in US and India. In: *Economic and Political Weekly*, 39-46.
- Nandy, Ashis (1989): Counter-Statement on the Humanistic Temper. In: Nandy, Ashis (ed.), *Science and Sensibility. A Critical Inquiry into the Scientific Temper*, Rothak: Manthan Publications, 31-40.
- Nandy, Ashis (2004): The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. In: Nandy, Ashis (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford Univ. Pr., 321-344.
- Nandy, Ashis (2005): Eine Milliarde Gandhis. In: *Internationale Politik* 60/4, 67.
- Nandy, Ashis (2007): Closing the Debate on Secularism. A Personal Statement. In: Needham, Anuradha D./Rajan, Rajesvari S. (eds.), *The Crisis of Secularism in India*, Durham, London: Duke Univ. Pr., 107-117.
- Needham, Anuradha D./Rajan, Rajesvari S. (2007): Introduction. In: Dies. (eds.), *The Crisis of Secularism in India*, Durham: Duke Univ. Pr., 1-42.
- Needham, Anuradha D./Rajan, Rajesvari S. (eds.) (2007): *The Crisis of Secularism in India*. Durham: Duke Univ. Pr.

- Porpora, Douglas V. (2006): Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36/1, 57–75.
- Quack, Johannes (2009): *Disenchanted India: An Ethnography of the Rationalist Organisation Maharashtra Andhashraddha Nirmulan Samiti (Organisation for the Eradication of Superstition) and their Mode of Unbelief*. Dissertation: Universität Heidelberg.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Roover, Jakob de (2002): The Vacuity of Secularism: On the Indian Debate and Its Western Origins. In: *Economic and Political Weekly*, September 28, 4047–4053.
- Royle, Edward (1974): *Victorian Infidels: The Origin of the British Secularist Movement 1791-1866*. Manchester: Rowman & Littlefield.
- Schmidt-Lux, Thomas (2008): *Wissenschaft als Religion: Szientismus im Ostdeutschen Säkularisierungsprozess*. Würzburg: Ergon.
- Smith, Donald E. (1963): *India as a Secular State*. Princeton: Princeton Univ. Pr.
- Sen, Amartya (2004): Secularism and Its Discontents In: Bhargava, R. (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford Univ. Pr., 454–485.
- Smart, Ninian (1973): *The Phenomenon of Religion, Philosophy of Religion Series*. London: Macmillan.
- Smart, Ninian (1977): *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton Univ. Pr.
- Srikrishna, B. N. (2007): Secularism under the Constitution. In: *The Radical Humanist* 71/7.
- Subbaram, K. V. (1989): *Science and Sensibility. A Critical Inquiry into the Scientific Temper*. Rohtak: Manthan Publications.
- Subrahmanyam, Sanjay (2005): Unser einziger kolonialer Denker: Was Ashis Nandy gegen den Säkularismus vorbringt, beruht auf falschen Voraussetzungen und nicht auf Sachkenntnis. In: *Internationale Politik* 60/4, 68.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Pr.

- Tejani, Shabnum (2007): Reflections on the Category of Secularism in India: Gandhi, Ambedkar and the Ethics of Communal Representation. In: Needham, A. D./Rajan, R. S. (eds.), *The Crisis of Secularism in India*, Durham: Duke Univ. Pr., 45–65.
- Van der Leeuw, Gerardus (1956): *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr,
- Weber, Max (1956): Der Sinn der Wertfreiheit der Sozialwissenschaften [1917]. In: Winckelmann, J. (Hg.), *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart: Kröner,
- Wiebe, Donald (1999): Does Understanding of Religion Require Religious Understanding? In: McCutcheon, Russell T. (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London: Cassell, 260–273.

CULTuREL

Religionswissenschaftliche Forschungen
Recherches en sciences des religions

Im Auftrag der
Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft
herausgegeben von

Philippe Bornet, Maya Burger, Oliver Krüger,
Francesca Prescendi und Christoph Uehlinger

Band 1 – 2011

Martin Baumann, Frank Neubert (Hg.)

Religionspolitik – Öffentlichkeit –
Wissenschaft

Studien zur Neuformierung von Religion
in der Gegenwart

P V E R
V A L A
E R N G
L A G O

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften



Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-22007-5
© 2010 Pano Verlag, Zürich
www.pano.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
<i>Martin Baumann und Frank Neubert</i> Einleitung: Zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart	9
A – Religionspolitik: Neue Herausforderungen	
<i>Michael Blume</i> Religionswissenschaft und Religionspolitik: Kompetenz zwischen Religionsgemeinschaften, Politik und Gesellschaft	25
<i>Ansgar Jödicke</i> Die «Religionsgemeinschaft». Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung	37
<i>Antonius Liedhegener</i> Mehr als Binnenmarkt und Laizismus? Die neue Religionspolitik der Europäischen Union	59
<i>Ludger Viefhues-Bailey</i> Religious Violence in the Secular Nation State	81
B – Religion in der Öffentlichkeit	
<i>Edmund Arens</i> Der «eigene Gott» und die öffentliche Religion: Rolle und Relevanz christlicher Tradition in moderner Gesellschaft	105
<i>Samuel M. Behloul</i> Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiel der Schweiz	127
<i>Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti</i> Wenn Religionen Häuser bauen: Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie.....	151
<i>Alex Stepick and Terry Rey</i> Civic Social Capital: A Theory for the Relationships between Religion and Civic Engagement	189

C – Religion im Spannungsverhältnis von Säkularismus und Wissenschaft

Wanda Alberts Religionskritik, Alternative zu Religion oder säkulare Religion? Der Human-ethische Verband Norwegens	219
Frank Neubert Religionen als (die besseren) Wissenschaften? Überlegungen zur modernen Selbstverortung von religiösen Bewegungen am Beispiel von ISKCON	251
<i>Gustav-Adolf Schoener</i> Die Rückkehr der Planetengötter? Astrologie zwischen Naturreligion und Wissenschaft	271
<i>Johannes Quack</i> Is to ignore to deny? Säkularisierung, Säkularität und Säkularismus in Indien	291
Epilog	
<i>Martin Riesebrodt</i> Grundzüge einer verstehenden Religionstheorie: Cultus und Heilsversprechen.....	321
Autorin und Autoren	343
Register	349

Vorwort

Religion ist ein öffentliches Thema, ein Thema, das oftmals kontrovers diskutiert und gesellschaftlich problematisiert wird. Die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR) begleitet aktuelle Debatten und herausragende Themen durch wissenschaftlich fundierte Tagungen und Publikationen. Der vorliegende Band vereint Beiträge, die im Rahmen der SGR-Jahrestagung 2008 in Luzern zum Thema «Konflikt und Kohäsion: Religion – Staat – Gesellschaft», der interdisziplinären Ringvorlesung «Neuformierung von Religion(en) in moderner Gesellschaft» (Herbstsemester 2009) sowie einzelner Gastvorträgen (2009) am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern gehalten wurden.

Die Herausgeber danken der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR), dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften (SAGW) sowie der Forschungskommission der Universität Luzern für die finanzielle Unterstützung der Veranstaltungen und der vorliegenden Publikation.

Luzern, im Juli 2010

Martin Baumann und Frank Neubert