

Sonderdruck aus:

Religion · Staat Gesellschaft

Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen
Journal for the Study of Beliefs and Worldviews

Herausgegeben von
Gerhard Besier und Hubert Seiwert

Themenschwerpunkt:
Religion und Politik in Asien
Religion and Politics in Asia

2. Jahrgang 2001 Heft 2



Duncker & Humblot · Berlin

Inhalt

Einleitung / Editorial	167
Abhandlungen und Aufsätze	
<i>Jamal Malik</i> : Islam in Südasien. Historische Voraussetzungen aktueller Entwicklungen im politischen Islam	173
<i>Katharina Poggendorf-Kakar</i> : Reinventing Women. Family politics of the <i>Hindutva</i> -movement in India	205
<i>Peter Schalk</i> : Political Buddhism among Lankans in the Context of Martial Conflict	223
<i>Roman Malek</i> : Herausgeforderte Orthodoxie: Der chinesische Staat und die neue Religiosität. Ein altes Problem im neuen Gewand?	243
<i>Michael Hill</i> : The Singapore State's Response to Religion. From Co-optation to Legislative Control	271
<i>Martin Repp</i> : The "Trial of the Century"? Legal and Illegal Treatments of Aum after the Aum Incident	289
Buchbesprechungen / Book Reviews	315
Rückschau / Review und Vorschau / Preview	321

Einleitung / Editorial

„Religion und Politik in Asien“ ist der Themenschwerpunkt dieser Ausgabe von Religion – Staat – Gesellschaft. In keinem anderen Erdteil ist während der letzten Jahrzehnte deutlicher geworden als in Asien, daß Religionen auch in der Gegenwart wesentliche Faktoren des gesellschaftlichen und politischen Lebens sind. Es war ein asiatisches Land, in dem zum ersten Mal erkennbar wurde, daß der von Religions- und Modernisierungstheoretikern prophezeite Prozeß fortschreitender Säkularisierung keineswegs unumkehrbar ist. Ausgerechnet im Iran, wo unter der Herrschaft der Pahlawi-Dynastie seit Anfang des 20. Jahrhunderts eine Politik der Modernisierung betrieben wurde, die sich an westlichen Vorbildern orientierte, kam es 1979 zur islamischen Revolution. Die zuvor eingeleitete Trennung von Religion und Politik wurde mit der Gründung der islamischen Republik Iran radikal beendet. In den folgenden Jahrzehnten vollzog sich auch in anderen Teilen der islamischen Welt eine Entwicklung, die den Islam zunehmend als eine politische Kraft erscheinen ließ. Westliche Beobachter versuchten diese sozialen Bewegungen, in denen politische und religiöse Motive und Ziele sich zu einer ungeahnten Dynamik verbinden, unter Chiffren wie „Fundamentalismus“ oder „Islamismus“ zu begreifen. Gelegentlich wurde auch von „Reislamisierung“ gesprochen, wobei freilich verkannt wurde, daß die muslimischen Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens niemals „entislamisiert“ waren.

Gleichwohl war die Wahrnehmung des Islams als politische Kraft, wie sie heute selbstverständlich zu sein scheint, für die westliche Öffentlichkeit etwas Neues. Nicht nur in der Türkei und im Iran, sondern auch in arabischen Staaten, wie Syrien und Irak, war der unmittelbare Einfluß der Religion auf die staatliche Politik durch vorherrschend säkulare politische Ideologien und Parteien beschränkt. Wenngleich die gesellschaftliche Bedeutung des Islams ungebrochen war, so war doch die Politik in gewissem Maße „entislamisiert“. Freilich gab es auch schon vor 1979 neben den säkular orientierten politischen Eliten religiöse Kreise, die im Islam die Basis nicht nur der gesellschaftlichen, sondern auch der staatlichen Ordnung sahen. Der fortdauernde Versuch, den politischen Einfluß dieser Gruppen, etwa der ägyptischen Muslimbrüder, zu beschränken, zeigt die bis heute fortdauernde Spannung zwischen islamischem und säkularem Staatsverständnis.

Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß es mit wenigen Ausnahmen wie etwa Saudi Arabien in den meisten islamischen Ländern keine ungebrochene Kontinuität einer auf den politischen und rechtlichen Traditionen des Islams basierende staatliche Ordnung gibt. Denn vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß sich die Beziehung von Religion zu Staat und Politik auch unter den Bedingungen der Moderne keineswegs gradlinig entwickelt. Die aufgrund der westeuropäischen Erfahrung formulierte These, wonach Religion in der Moderne einem grundlegenden Funktionswandel unterliege und dabei aus dem Bereich öffentlicher Geltung in die Privatsphäre abgedrängt werde, erscheint angesichts der empirischen Befunde nicht nur in islamischen Ländern mehr als fraglich. Vergleichbare Beobachtungen lassen sich auch in Indien machen, einem Staat, der nach seiner Verfassung ein säkularer ist. Aber auch hier zeigen sich kulturelle und politische Strömungen, die sich gegenläufig zur Idee einer funktionalen Trennung von Religion und Politik verhalten. Die gegenwärtige Regierungspartei BJP (Bharatiya Janata Party) vertritt mit ihrer offiziellen „Philosophie“ des Hindutva eine Politik der Hinduisierung von Staat und Gesellschaft. Ganz bewußt wird damit die Trennung von Religion und Politik negiert.

Sowohl in den islamischen Staaten als auch in Indien sind damit dynamische soziale Bewegungen zu beobachten, die eine enge Verbindung von Religion und Politik zum Ziel haben. Religion wird keineswegs als private Sinnsuche begriffen, sondern als Teil der kollektiven Identität. Dieser Befund ist allerdings nur dann irritierend, wenn das europäische Modell des Verhältnisses von Religion und Staat nicht nur als normativ vorbildlich, sondern auch als entwicklungslogisch notwendig begriffen wird. Dieses Mißverständnis verkennt die unterschiedlichen historischen Voraussetzungen, aus denen sich die Moderne in Europa und Asien entwickelte. Für das europäische Selbstverständnis der Moderne bildet die Aufklärung mit ihrer Emanzipation des Denkens von religiös-dogmatischen Vorgaben die Folie. Der Prozeß der Emanzipation des Denkens setzte sich in der Säkularisierung gesellschaftlicher und politischer Institutionen fort. Für viele Gesellschaften Asiens bildet dagegen die Befreiung von kolonialer Dominanz und das Streben nach politischer und kultureller Autonomie die Folie des modernen Selbstbewußtseins. Während für progressive europäische Intellektuelle Religion als Relikt der unaufgeklärten Vormoderne erscheint, können progressive muslimische oder hinduistische Intellektuelle in der religiösen Tradition einen Teil der eigenen kulturellen Identität erkennen. Anders als westliche Betrachter zu glauben geneigt sind, können die Propagandisten einer islamischen oder hinduistischen Politik keineswegs als dem Mittelalter verhaftete Hinterwäldler abgetan werden. Sie rekrutieren sich vielmehr aus den intellektuellen Eliten ihrer Länder.

Natürlich repräsentieren auch diese Strömungen nur einen Teil der sozialen Wirklichkeit. So wenig die säkularistischen Tendenzen Ausdruck einer die gesamte Gesellschaft umfassenden Säkularisierung waren, so wenig sind die Bestrebungen zur Unterordnung der Politik unter die Religion Symptom einer generellen Abkehr von säkularen Gesellschaftsmodellen. Welche dieser gegenläufigen Strömungen mittel- und längerfristig dominant sein wird, läßt sich nicht prognostizieren. Sicher ist jedoch, daß die Vorstellung einer gleichsam logisch zwingenden Verknüpfung von Moderne und Säkularisierung zu den Akten gelegt werden muß. Denn ohne Zweifel sind auch die zeitgenössischen Entwicklungen in asiatischen Gesellschaft Aspekte der Moderne. Sie sind Teil eines mit der Moderne verbundenen weltweiten Transformationsprozesses, der durch die militärische, ökonomische und kulturelle Expansion des Westens entscheidend stimuliert wurde. Was das Verhältnis von Religion und Politik betrifft, erweist sich die Moderne somit als höchst ambivalent. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die in Europa und Nordamerika vorherrschenden Formen der Trennung von Religion und Staat und der vermeintliche Verlust gesamtgesellschaftlicher Relevanz von Religion einen historischen Sonderfall darstellen. Die europäische Spielart des Verhältnisses von Religion und Moderne ergibt sich möglicherweise weniger aus der Logik der Modernisierung als aus den spezifischen historischen Bedingungen westlicher Gesellschaften. Jedenfalls ist es notwendig, bei der religionssoziologischen Analyse von Religion unter den Bedingungen der Moderne eine Perspektive zu gewinnen, die moderne Gesellschaften nicht normativ durch das Modell westlicher Staaten definiert. Statt dessen müssen wir die empirisch gegebene Ambivalenz und Dialektik des globalen Transformationsprozesses in den Blick nehmen.¹

Dabei ist es durchaus nicht so, daß die Gesellschaften Asiens sich gewissermaßen als Gegenpol zum westlichen Verständnis des säkularen Staates ins Feld führen ließen. Das Verhältnis von Religion und Staat ist in Asien keineswegs durchgängig durch Tendenzen zur gegenseitigen Durchdringung gekennzeichnet. Während in Indien und den islamischen Ländern traditionell die Grenzen zwischen religiöser und sozialer Ordnung unscharf sind, beruht die Beziehung von Staat und Religion in Ostasien auf ganz anderen historischen Voraussetzungen. Auch hier ist der Kontrast mit Europa instruktiv. Die These, daß die Moderne durch einen Verlust gesamtgesellschaftlicher Geltung religiöser Normen ge-

¹ Vgl. dazu weiterführend *Hubert Seiwert*, „The dialectics of modernization and religion“, in: Dai Kangsheng, Zhang Xinying / Michael Pye (eds.), *Religion and modernization in China. Proceedings of the regional conference of the International Association for the History of Religions held in Beijing, China, April 1992*, Cambridge 1995, 35–44.

kennzeichnet sei, impliziert ja, daß in vormodernen Gesellschaften religiöse Normen und die sie vertretenden Institutionen eine solche gesamtgesellschaftliche Geltung besaßen. Dies mag vor dem Hintergrund der europäischen Erfahrung eine gewisse Plausibilität besitzen. Freilich ist der Einfluß kirchlicher Institutionen und theologischer Lehren in den vormodernen europäischen Gesellschaften eng verknüpft mit der religiösen Monopolstellung des Christentums. In China dagegen bestand seit dem frühen Mittelalter eine religiös plurale Situation. Weder dem Buddhismus noch dem Daoismus gelang es je, sich als Staatsreligion zu etablieren. Die Dominanz des Staates über religiöse Institutionen stand niemals in der chinesischen Geschichte in Frage. Anders als in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften Europas war dem chinesischen Staat das religiöse Bekenntnis seiner Untertanen gleichgültig, solange damit nicht eine Gefährdung der staatlichen Ordnung verbunden war. Insofern bestand bereits im vormodernen China eine Situation, die in Europa erst in der Moderne erreicht wurde: die Privatisierung des religiösen Bekenntnisses und die Trennung von Religion und Politik. In diesem Sinne war eine Säkularisierung in China weder notwendig noch möglich. Trotz der religiösen Untertöne der konfuzianischen Staatsideologie waren in China die Bereiche von Religion und Politik funktional ausdifferenziert, lange bevor in Europa die Idee der Religionsfreiheit der Staatsbürger gedacht wurde.

Allerdings bedeutete die Privatisierung des religiösen Bekenntnisses in China keineswegs den Verzicht auf staatliche Kontrolle des religiösen Lebens. Im Gegenteil, der Dominanzanspruch des Staates erstreckte sich grundsätzlich auf die Regelung sämtlicher sozialer Verhältnisse. Nur in dem Maße, in dem sich Religionen dem politischen und ideologischen Herrschaftsanspruch des Staates unterwarfen, konnten sie mit Tolerierung und wohlwollender Förderung rechnen. Religiöse Gruppen, die im Verdacht standen, sich staatlicher Kontrolle zu entziehen und Lehren zu verkünden, die die staatliche Ordnung in Frage stellen, wurden rücksichtslos verfolgt. Dies zeigt, daß die funktionale Trennung von Religion und Politik keineswegs eine Autonomie der religiösen Sphäre bedingt. Der moderne chinesische Staat steht in der Kontinuität dieser Tradition. Die Kontrolle der Religionen durch den Staat bedeutet dabei in erster Linie Kontrolle der religiösen Institutionen. Was vor dem Hintergrund der europäischen Verhältnisse als Trennung von Religion und Staat erscheint, bedeutet in Wahrheit eine Unterordnung der Religionen unter den Staat. Die Möglichkeit, daß Religionen zu eigenständigen politischen Faktoren einer Zivilgesellschaft werden, ist damit ausgeschlossen.

Die Beiträge dieses Heftes behandeln schlaglichtartig unterschiedliche Aspekte des Verhältnisses von Religion und Politik in Süd- und Ostasien. Jamal Malik zeigt vor dem Hintergrund der Geschichte des Islams

auf dem indischen Subkontinent die komplexe Wechselwirkung politischer, religiöser und ökonomischer Faktoren auf, die schließlich zur Teilung Indiens in einen islamisch und einen hinduistisch dominierten Staat führten. Dabei wird unter anderem deutlich, daß auch in Pakistan und Indien der Islam nicht als eine homogene politische Kraft auftritt, sondern eine Vielzahl konkurrierender politischer und intellektueller Strömungen umfaßt. Das Thema hat unerwartete Aktualität gewonnen, weil durch die Herrschaft der Taliban im benachbarten Afghanistan und deren Verbindung mit Pakistan der Islam dieser Region ins Zentrum weltpolitischer Ereignisse gerückt wurde.

Mit der Instrumentalisierung der hinduistischen Tradition als Mittel der politischen Mobilisierung in Indien befaßt sich der Beitrag von Katharina Poggendorf-Kakar. Die auf Feldforschung basierende Analyse konzentriert sich auf den Einsatz religiöser Symbole und Traditionen zur Propagierung familienpolitischer Ideale der Hindutva-Bewegung. Zu den bemerkenswerten Ergebnissen dieser Untersuchung gehört, daß das dabei vermittelte Frauenbild durchaus auch emanzipatorische Züge trägt. Offensichtlich sind „fundamentalistische“ Ideologien komplexer als zunächst vermutet und verdienen auch aus diesem Grund eine genauere Untersuchung.

Peter Schalk geht in seinem Beitrag auf die Politisierung des Buddhismus in Sri Lanka ein. Den Hintergrund bildet der gewaltsame Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen. In diesem Konflikt treten Teile des buddhistischen Klerus als Propagandisten einer militärischen Lösung auf. Die enge Verbindung zwischen singhalesischem Ethno-Nationalismus und Buddhismus unter den Bedingungen des Krieges fördern Entwicklungen, den Buddhismus de facto, wenn nicht de iure, zur Staatsreligion zu machen. Auch in Sri Lanka besteht damit ein latenter Konflikt zwischen einem säkularen Staatsverständnis auf der Basis eines religiösen Pluralismus und starken politischen Kräften, die in der buddhistischen Mehrheitsreligion die Grundlage der staatlichen und kulturellen Identität sehen.

Wie oben erwähnt, ist die Beziehung zwischen Religion und Politik in Ostasien historisch deutlich von der Situation in Südasien verschieden. Roman Malek behandelt in seinem Beitrag die Reaktionen des chinesischen Staates auf die neue Religiosität. Den aktuellen Anlaß bildet die massive Verfolgung der Falun-Gong-Bewegung. Es wird jedoch deutlich, daß die staatliche Religionspolitik im heutigen China keineswegs einseitig der religionsfeindlichen marxistischen Staatsideologie zugeschrieben werden kann, sondern in der Kontinuität des chinesischen Staatsverständnisses steht. Der umfassende Kontrollanspruch des Staates bezieht sich nicht nur auf die neuen Formen der Religiosität, sondern gilt gleichermaßen auch für die etablierten Religionen. Umso bemerk-

kenswerter ist die Beobachtung, daß Religionen im heutigen China für viele Menschen eine hohe Attraktivität besitzen, so daß Religionspolitik zu einem wichtigen Feld der Innenpolitik geworden ist.

Eine vordergründig ähnliche Religionspolitik wird in Singapur betrieben. Wie die Analyse von Michael Hill deutlich macht, hat die Regierung dieses südostasiatischen Stadtstaates während der letzten Jahrzehnte allerdings mehrfach ihre Haltung zu Religionen geändert. Anders als in China wurde der Versuch unternommen, Religion in das staatliche Schulsystem zu integrieren, um die Vermittlung moralischer Werte zu fördern. Religion wurde damit bewußt für politische Ziele instrumentalisiert. Diese Politik der Förderung von Religion wurde jedoch abgelöst durch eine verstärkte Kontrolle. Insbesondere die Aktivitäten verschiedener christlicher Kirchen werden als Gefährdung des sozialen Friedens und der politischen Stabilität wahrgenommen. Mit einem „Gesetz zur Sicherung der religiösen Harmonie“ wurde schließlich versucht, die religiösen Dynamik in staatliche kontrollierte Bahnen zu lenken.

Der Beitrag von Martin Repp befaßt sich mit einem aktuellen religionspolitischen Problem in Japan. Die kriminellen Aktivitäten von Aum Shinrikyō, die 1995 in den Giftgasanschlägen auf die Tokyoter U-Bahn kulminierten, haben in Japan zu einer Welle von Prozessen gegen führende Mitglieder dieser neuen Religion geführt. Repp beschreibt die Folgewirkungen der Ereignisse auf das japanische Rechtssystem. Neben der Verabschiedung neuer Gesetze verdient vor allem auch die Art der polizeilichen und gerichtlichen Behandlung der Aum-Bewegung Beachtung. Dabei zeigt sich die Schwierigkeit, angesichts der unerhörten Verbrechen und der daraus resultierenden Emotionalisierung der öffentlichen Meinung rechtsstaatliche Grundsätze aufrecht zu erhalten. Religion, dies wird auch in diesem Beitrag deutlich, ist ein Faktor, der auch moderne Gesellschaften vor immer neue politische und rechtliche Herausforderungen stellen wird.

Hubert Seiwert, Leipzig

Autorenverzeichnis

Jan-Peter Hartung M. A., Ph. D.-Researcher, Max-Weber-Centre for Social and Cultural Studies, Erfurt University, P. O. Box 900221, D-99105 Erfurt

Prof. Dr. *Michael Hill*, Department of Sociology and Social Policy, Victoria University, Wellington, New Zealand

Prof. Dr. *Roman Malek* SVD, Institut Monumenta Serica und Theologische Fakultät, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Arnold-Janssen-Straße 20, D-53754 Sankt Augustin b. Bonn

Prof. Dr. *Jamal Malik*, Universität Erfurt, Lehrstuhl Islamwissenschaft, Postfach 307, D-99006 Erfurt

Frank Neubert, M. A., Grünewaldstraße 13, D-04103 Leipzig

Katharina Poggendorf-Kakar, Ceciliengärten 32, D-12159 Berlin

Martin Repp, NCC Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto 602-8011, Japan

Prof. Dr. *Peter Schalk*, Rödbetsgatan 17, 754 49 Uppsala, Sweden