

# BUCHBESPRECHUNGEN

<b>Innenpolitik</b>	
Chesneaux:	
Vietnam . . . . .	239
Blumer:	
Die chinesische Kulturrevolution . . . . .	239
Segal:	
Die Krise Indiens . . . . .	239
Hubermann - Sweezy	
Kuba . . . . .	243
Jensen:	
Kontinuität und Wandel in der Arbeitsteilung bei den Baganda . . . . .	246
<b>Kaden:</b>	
Das nigerianische Experiment . . . . .	248
<b>Recht</b>	
Frank:	
Comparative Constitutional Process . . . . .	244
Luther:	
Concept of the Secular State and India . . . . .	237
Gonidec:	
Les droits africains . . . . .	245

**VED PRAKESH LUTHERA**  
**The Concept of the Secular State and India**  
Oxford University Press 1964, 187 S.

Die aus einer Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Delhi 1958/59 hervorgegangene Arbeit untersucht die Frage, ob Indien aufgrund seiner Verfassung und deren Anwendung in der Praxis als das bezeichnet werden kann, was in der westlichen Terminologie ein „Säkulärer Staat“ ist. Der Verfasser untersucht zunächst diesen Begriff, ohne das Wort „Laizismus“ zu bemühen, und unterscheidet dabei vier in der Verfassungswirklichkeit vor kommende Formen des Verhältnisses von Staat und Religion.

Die älteste Form ist die Theokratie, der vergöttlichte Staat, in welchem Staat und Religion identisch waren, in welchem etwa auch die Staatsbürgerschaft von der Religion abhängig war. Ein gemilderter Unterfall dessen ist derjenige Staat, in dem zwar eine einzige Religion Staatsreligion ist, jedoch den Andersgläubigen mehr oder weniger Religionsfreiheit gewährt wird, wobei eine grundsätzliche Diskriminierung aber bestehen bleibt. Die Kirche ist hier Staatskirche und der Staat Kirchenstaat.

Die zweite Form ist der Staat, der alle Religionen für gleichberechtigt und gleich schutzwürdig erklärt: Er kontrolliert alle religiösen Gruppen und begründet so unter seiner Ägide einen Pluralismus, d. h. einen religiös nicht indifferenten Staat, der beansprucht,

über alle Kirchen eine Aufsichtsfunktion auszuüben („Jurisdictionalismus“).

Eine dritte Form ist dann der säkuläre Staat, bei welchem Staat und Kirche, soweit dies praktisch überhaupt möglich ist, streng voneinander getrennt sind. Der vordergründig orientierte Staat ist gegenüber dem eigentlichen Anliegen der Religion passiv, ihm müßte es gleichgültig sein, ob sich seine Bürger zu keiner Religion, oder zu einer oder zu hundert Religionen bekennen und ob sie ihr Leben danach ausrichten. Religion ist danach Privatsache und Staat und Kirche stehen sich nach der Zwei-Reiche-Lehre (Mark. 13, 7: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist) gegenüber. Dies wird am Beispiel der USA als dem klassischen Fall eines säkulären Staates erörtert. Obwohl im säkulären Staat alle Religionen gleichberechtigt sind, ist doch nicht umgekehrt jeder Staat mit solcher Gleichberechtigung ein säkularer Staat.

Die letzte Form ist schließlich der anti-religiöse Staat, der über die Gleichgültigkeit hinaus in offene Feindschaft gegen die Religion übergeht und eine materialistische Ersatzreligion zur Staatsideologie erhebt. Dieser Staat ist kein säkularer Staat mehr, sondern ein Staat, der den Säkularismus, d. h. die restlose Verweltlichung und Diesseitigkeit zum Dogma erhebt. Aus Zweckmäßigkeit gründen mag selbst ein solcher Staat, wie die SU, das religiöse Bekenntnis aber noch dulden.

Der Verfasser vertritt nun im Unterschied — der allerdings auch auf unterschiedlicher Definition basiert — zu

einer parallelen amerikanischen Studie<sup>1</sup> die Auffassung, daß Indien kein säkularer Staat sondern ein „jurisdictionalist state“ sei. Er betont zunächst, daß Indiens Verfassung keinerlei Hinweis enthalte, daß der Staat säkular sei, wie dies etwa (seit 1937) in den türkischen Verfassungen (Art. 2) der Fall ist. Darauf zielende Anträge seien bei den indischen Verfassungsberatungen verworfen worden (S. 62/63). Sodann legt er anhand von sieben Komplexen (Teil II, Kap. 5—11) zur Verfassung dar, welche Rolle der Staat spielt bei Diskrimination aufgrund der Religion im allgemeinen (S. 64—81), insbesondere bei gesetzlichen Maßnahmen aufgrund von Verschiedenheit der religiösen Gruppen, d. h. dem sog. „communalism“ (S. 82 bis 86), bei finanziellen Leistungen an die Religionen (S. 87—92), bei sozialen Reformen betr. Ehe und Kasten (S. 93 bis 109), bei religiöser Bekenntnisfreiheit des einzelnen (S. 110—114), bei Einflußnahme auf die Gruppen (S. 115 bis 139) und bei der Frage des Schutzes der heiligen Kühe (S. 133—144).

Aus der mächtvollen Rolle, die der indische Staat aufgrund der Verfassungsbestimmungen und der Verfassungswirklichkeit in den genannten sieben religiösen Gebieten spielt, kommt der Autor zu dem Ergebnis:

“The constitution of India establishes a State, which is very near to a jurisdictionalist state and is very far from a secular state. And it is not correct to say that India, like the USA, is a secular state.” (S. 152).

Nehru selbst erklärte 1954, daß die häufig gebrauchte Bezeichnung Indiens als säkularer Staat wohl nicht besonders glücklich sei und mehr mangels eines besseren Wortes verwandt werde (S. 153). Der Autor schließt mit den Worten, man könne statt des umständlichen Ausdruckes „jurisdictionalist state“ und des falschen Ausdrucks „secular state“ Indien vielleicht als religiös unparteilichen Staat bezeichnen (S. 155). Besonders bemerkenswert sind die Aus-

führungen darüber, daß eine Trennung von Kirche und Staat wie in westlichen Ländern für Indien nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht wünschenswert sei. Eine solche Trennung setze eine organisierte Kirche voraus. Diese Voraussetzung aber fehle im Hinduismus und widerspreche auch seinem Wesen als einer Religion mit ausgeprägter Sozialordnung (S. 147).

Der Hinduismus als die indische Hauptreligion hat eben in seinem System eingebettet, daß der Staat alle Organisationsfragen regelt. Dieser Staat ist hier also ein Teil der Religion. Die Religion weist dem Staat die Kompetenz zu, die Organisationsbefugnisse über die Religion zu übernehmen. Eine solche immobile Unterscheidung der eigentlichen religiösen und der abgeleiteten staatlichen Sphäre hat also das schon von vornherein fixiert, was der westliche Ruf nach Trennung von Kirche und Staat, und zwar auf Kosten beider, erstrebt. In Indien ist das religiöse Leben von jeher mehr verinnerlicht, und daher gilt der Staat als das abgeleitete Phänomen, dem die Religion freiwillig den Platz einräumt, wo vordergründige Dinge zu regeln sind, während die eigentlichen religiösen Fragen davon gar nicht berührt werden. In Indien wird unter Religion weit mehr als bei uns seelische, existentielle Erfahrung verstanden, d. h. das, was nur sehr unzureichend mit „Meditation“ wiedergegeben oder noch mißverständlich mit „Yoga“ identifiziert wird. Aus diesem Grund ist die religiöse Toleranz auch in Indien stets eine natürliche Sache gewesen, so daß die religiösen Minderheiten (Parseen, Moslem, Christen, Buddhisten, Jainas usw.) unter dem Hinduismus erheblich ungestörter existieren konnten als dies anderwärts der Fall war. Die religiöse Toleranz des buddhistischen Kaisers Asoka, des islamischen Kaisers Akbar und des modernen indischen Staates liegen auf einer geraden Linie. Der religiös tolerante und doch organisatorisch in die Fragen der reli-

---

1 Donald E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1963, 518 S. Smith ist als Autor verschiedener einschlägiger Bücher über Religion und Politik in Indien (1958), Burma (1965) und Südostasien (1966) bekannt geworden.

giösen Gruppen eingreifende Staat ist also diejenige Form des Verhältnisses von Staat und Kirche, die den kulturellen Gegebenheiten Indiens entspricht.

Hellmuth Hecker

### **Res Novae — Dritte Welt**

Europäische Verlagsanstalt,  
Frankfurt am Main

„Res Novae — Dritte Welt“ ist der vielversprechende Titel einer neuen Serie der Europäischen Verlagsanstalt, von der dem Rezessenten drei im Jahre 1968 erschienene Bände vorliegen:

JEAN CHESNEAUX

**Vietnam — Geschichte und Ideologie  
des Widerstandes**

GIOVANNI BLUMER

**Die chinesische Kulturrevolution  
1965/67**

DONALD SEGAL

**Die Krise Indiens**

Die Thematik dieser Reihe scheint also sehr aktuell zu sein und wirklich „neue Dinge“ anzusprechen, und allein schon die äußere Erscheinung dieses neuen Verlagsproduktes, dem Victor Vasarély ein unverkennbares und faszinierendes Gesicht gegeben hat, läßt den Leser mit großen Erwartungen zu diesen Bänden greifen.

Da ist zunächst die Arbeit von Chesneaux über eines der existentiellen Themen unserer Gegenwart, den Vietnam-Krieg. Und bereits bei diesem Band muß man den Verlag nach den Zielen seiner Politik fragen. Wer Jean Chesneaux, den führenden Vertreter der gegenwartsbezogenen Chinaforschung Frankreichs, kennt und persönlich erlebt hat, weiß, daß er kein Anhänger einer werturteilsfreien bourgeois Wissenschaft ist, sondern jederzeit als kompromißloser „homo politicus“ auftritt. Als solchem kann es Chesneaux nicht genügen, nur mit fundierten Werken Mehrer des Wissens zu sein; vielmehr muß er es als seine Pflicht ansehen, zu den Seinsfragen unserer Zeit mit aufrüttelnden Pamphleten Stellung zu neh-

men. Und um ein solches handelt es sich bei vorliegender Studie.

Die Chesneauxsche Beurteilung des Vietnam-Konfliktes richtet sich an eine Öffentlichkeit, für die Dien Bien Phu zur nationalen Geschichte gehört und die daher die Aussagen des Autors einzuzuordnen versteht und sich aus eigener nationaler Anschauung damit auseinanderzusetzen vermag. Ein deutscher Leser, der diese südostasiatische Erfahrung nicht besitzt, bedarf jedoch in erster Linie der objektiven Information. Eine solche vorzulegen, die von deutschen Autoren aus Gründen weitgehender Unkenntnis und von amerikanischen Autoren auf Grund des amerikanischen Engagements nicht erwartet werden kann, wäre eine Aufgabe des Verlags gewesen. Gerade eine Kritik des amerikanischen Einsatzes in Vietnam, der sich der Rezessent anschließt, sollte nicht von anti-amerikanischen Ressentiments getragen sein, sondern sich wissenschaftlicher Objektivität befleißigen, die man eben von einem an eine kritische und urteilsfähige Öffentlichkeit gerichteten Pamphlet nicht erwartet. So glaubt beispielsweise der Rezessent einfach nicht an die von Chesneaux angesprochenen „amerikanischen Pläne des Völkermords“ (S. 46) oder daran, daß die USA „den Krieg Frankreichs in Indochina voll und ganz unterstützte“ (S. 92).

Zur Zeit der Genfer Konferenz von 1954 war die amerikanische Politik sehr entscheidend von der Europapolitik und der Rücksichtnahme auf Frankreich bestimmt, weshalb die USA, wenn auch beklagenswert genug, so doch ohne diabolische Hintergedanken in den Vietnam-Krieg hineinschlitterten. Der amerikanische Außenminister Dulles warf Nationalismus, Neutralismus und Kommunismus in einen Topf, und keine amerikanische Regierung war seitdem bereit, Irrtümer ihrer Südostasienpolitik einzugestehen und zu korrigieren. Aber es war tatsächlich eher Naivität, als kalte Weltoberungsplanung, der wir das ausweglos erscheinende Vietnam-Dilemma zuzuschreiben haben.

Trotz dieses, allerdings grundlegenden Einwandes gegen Chesneauxs Darstellung müssen jedoch einige Aussagen der