

Gouvernementalität, Religion und soziale

Sicherheit im postkolonialen Indien

KATHERINE LEMONS

Foucaults Auffassung des gouvernementalen Staates legt nahe, Religion werde in neoliberalen Regimes von individuellen ökonomischen Interessen als Ebene der Subjektbildung und Angelpunkt staatlicher Einflussnahme überlagert. Das Beispiel Indien zeigt jedoch, wie Religion – in diesem postkolonialen Kontext – als Mechanismus fungiert, der Sicherheit als soziales Gemeingut vermittelt. Unter Gouvernementalität verstehe ich nach Foucault die Gesamtheit der Institutionen, Techniken und Abläufe, die auf die Bevölkerung ausgerichtet sind und deren Instrumentarium hauptsächlich aus Sicherheitsdispositiven besteht (GG I, 162). Gouvernementalität ist nicht nur eine Theorie des Regierens im Allgemeinen, sondern eine Theorie des modernen Staates – mit wertvollen Ansätzen zur Betrachtung sowohl des indischen Staates als auch der europäischen Staaten, auf deren Historie Foucaults Analysen beruhen.

Von den drei Arten der Gouvernementalität, die Foucault in seinen Vorlesungen umreißt – Raison d'Etat, liberale und neoliberale Regierung – befasse ich mich hier mit der neoliberalen und bei ihm finalen Form der Gouvernementalität. Hauptmerkmal dieser neoliberalen Gouvernementalität ist, dass ihre Subjekte als UnternehmerInnen und ›Selbst-UnternehmerInnen‹ verstanden werden, die in Ruhe gelassen werden müssen, damit sie eigenständig ihre Interessen verfolgen.¹ Ergänzend weist Foucault darauf hin, dass neoliberale Subjekte diese Interessen mit einer bestimmten Pragmatik verfolgen, ihr Handeln nicht an utopischen Idealen, sondern an der Wirklichkeit orientieren. Der Staat, der nicht in erster Linie durch disziplinierende Regeln eingreift, sondern durch die Beeinflussung ökonomischer Milieus, individueller Interessen und Begehren in einer Welt von auf sich

1 | Zum deutschen Neoliberalismus vgl. GG II, 112-224; zum amerikanischen Neoliberalismus vgl. GG II, 300-366 und zum Kernthema des amerikanischen Neoliberalismus, dem *homo oeconomicus*, vgl. GG II, 367-434.

selbst bezogenen und sich selbst regierenden Subjekten, bedient sich dabei indirekter Lenkungen (GG II, 367-398).

Gouvernementalität und Neoliberalismus bieten hilfreiche konzeptuelle Ansätze für die Betrachtung des modernen indischen Staates und seines Umgangs mit sozialer Sicherheit. In den letzten zehn Jahren hat Indien damit begonnen, soziale Aufgaben auszulagern und Nichtregierungsorganisationen mit Geldern auszustatten, um auf der Basis eines Selbsthilfe- oder Befähigungsmodells, Menschen darin zu schulen, ihre Interessen zu erkennen und zu verfolgen: Die BürgerInnen sollen selbst für ihre soziale Absicherung sorgen. Im Mittelpunkt steht die Verfügbarkeit von ausreichend Nahrung, Wasser und Geld, zudem Gewaltfreiheit und Schutz. Diese soziale Sicherheit ist nicht ursprünglich religiös, und doch spielt Religion als Praxis der Absicherung in Indien eine große Rolle und bleibt damit von zentraler Bedeutung, auch wenn Foucault auf die Kategorie Religion in seiner Analyse neoliberaler Gouvernementalität verzichtet.²

Grundlage für die staatsbildende Rolle von Religion in Indien ist das System des *Personalstatuts* (personal law).³ Indien ist ein säkularer Staat mit universell gültigen Gesetzen für alle Bürgerinnen und Bürger, unabhängig von ihrer religiösen Ausrichtung. Das vom Personalstatut abhängige Familienrecht bildet dazu die Ausnahme; es regelt Heirat, Scheidung, Nachlass und Erbfolge religionsbezogen. Für diese familiären Angelegenheiten hat jede religiöse Gemeinschaft, ob hinduistisch, muslimisch, christlich oder jüdisch, ihre eigenen Vorschriften.⁴ Diese rechtliche Struktur setzt voraus,

2 | Zum Stellenwert der Religion bei Foucault gibt es mittlerweile einige Ansatzpunkte in der Literatur. Nancy Holland argumentiert, dass Foucaults Genealogie der modernen Macht nur auf dem Hintergrund der pastoralen Macht verstanden werden kann. Vgl. Nancy Holland: »Truth as Force. Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law«, in: *Journal of Law and Religion* 18, 1 (2002-2003), S. 79-97. Jeremy Carrette zeigt, dass sich die Religionskritik wie ein roter Faden durch Foucaults Werk zieht. Laut Carrette artikuliert Foucault eine Kritik des Christentums und des ihm zugrunde liegenden Begriffs des theologischen Subjekts. Meine These stützt sich auf Carrettes Erkenntnis, dass Foucault, trotz seines ausdrücklichen Dementi, eine Darstellung der Religiosität des modernen politischen Subjekts präsentiert. Vgl. Jeremy Carrette: *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, New York: Routledge 2000.

3 | Anm. der Übersetzerin: In der indischen Jurisprudenz bezeichnet der hier als »Personalstatut« übersetzte Begriff »personal law« das religiöse Familienrecht, welches nicht nach dem Territorialitäts-, sondern nach dem Personalitätsprinzip organisiert ist.

4 | In Indien werden religiöse Gemeinschaften durch Zugehörigkeit via Geburt oder Konversion definiert. Oft bezieht man sich so auf sie, dass die daraus resultierenden Unterschiede als naturgegeben betrachtet werden, und ihre Konstruiertheit vergessen geht. Dieses Vergessen wird durch das System des Personalstatuts sowohl produziert als auch widerspiegelt, da es die Mitglieder verschiedener religiöser

dass jede Bürgerin und jeder Bürger religiös markiert ist. Das Personalstatut ist keine Frage des Glaubens – dieser ist laut indischer Verfassung privat und frei praktizierbar –, sondern eine Frage rechtlicher Zuschreibung.⁵ Demzufolge bildet Religion als staatlicher Mechanismus eine Ebene der Identifikation und Differenzierung, die verschiedene Ordnungen von Patriarchat und Gemeinwohl im Bereich der Familie sowohl widerspiegelt als auch hervorbringt.⁶

Wie im Folgenden zu sehen ist, kommen im indischen System des Personalstatuts zwei grundsätzliche Formen der Teilung und Vermittlung von Sicherheit zum Tragen, Formen, die den beiden »Ebenen« des Systems entsprechen: seiner Struktur und seinen lokalen Institutionen. Ein Großteil der

Gemeinschaften rechtlich unterteilt. Vgl. dazu die umfassenden Forschungen zum Thema Gemeinschaft und Kommunalismus, welche die Rolle des Kolonialismus und die Regierungspraxis hervorheben: z.B. Gyanendra Pandey: *The Construction of Communalism in North India*, Delhi: Oxford University Press 2006, eine Studie zur Geschichtsschreibung der Subaltern Studies (Anm. der Übersetzerin: Gruppe südasiatischer Historiker, die Subalternität als Ergebnis von hegemonialen Diskursen, als gesellschaftlich konstruiert beschreibt). Zum Hinduismus merkt Nicholas Dirks in *Castes of Mind* an, dass das Kastensystem durch Kolonialpolitik zementiert und gestärkt wurde (Princeton: Princeton University Press 2001).

5 | Historisch beruht die durch das Personalstatut geschmiedete Verbindung zwischen der Organisation der Familie durch Heirats-, Scheidungs-, Unterhalts- und Erbfolgepraktiken und der Religion auf einem Verständnis der privaten Natur von Religion und auf der Annahme in der Orientalistik, dass die Religion der wichtigste Belang der Einheimischen sei. Obwohl das System ursprünglich den Staat vom lästigen Einfluss der Religion befreien wollte, hat es vielmehr zur Folge, dass Religion für das Funktionieren des Staates unverzichtbar wird.

6 | Umfassende Literatur befasst sich mit dem System des Personalstatuts im Gegensatz zum »Uniform Civil Code« oder UCC (Anm. der Übersetzerin: die deutsche Entsprechung wäre das »Bürgerliche Gesetzbuch«, BGB), bei dem die derzeit religiös verhandelten Fälle auch unter ein einziges Gesetz für alle BürgerInnen fallen würden, unabhängig von ihrer Religion. Diese Debatte kreist um die Frage, ob die Situation von Frauen durch einen solchen UCC verbessert werden würde und ob das Personalstatut ein Anzeichen dafür sei, dass Indien nur vorgeblich ein säkularer Staat ist. Ich untersuche diese Literatur hier nicht, sondern befasse mich damit, wie die Funktion von Religion eine bestimmte Art von BürgerInnen hervorbringt, deren Regierbarkeit, als ein Ergebnis des Personalstatuts, immer schon durch die Religion beeinflusst ist, und nicht durch die politische Frage danach, welches Rechtssystem höhergestellt wäre. Zur Debatte um UCC und Personalstatut vgl. Tahir Mahmood: *Personal Laws in Crisis*, Neu Delhi: Metropolitan 1983; für eine prägnante Übersicht zu Schwerpunkten der Debatte vgl. Rina Verma Williams: *Postcolonial Politics and Personal Laws. Colonial Legal Legacies and the Indian State*, Delhi: Oxford University Press 2006, S. 54-56; Rajeswari Sunder Rajan: *The Scandal of the State. Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Delhi: Permanent Black 2003.

juristischen, legislativen und institutionellen Debatten um das Personalstatut befasst sich mit Fragen geschlechterspezifischer Ungleichheiten und der Rechte von Frauen. Die explizite Zielsetzung dieser Interventionen ist das scheinbare Erfordernis, Frauen zu schützen. Deshalb setze ich auch hier, mit Bezug auf die Distribution von Sicherheit durch das System des Personalstatuts, den Akzent auf die Rolle von Frauen.

Um Foucaults Texte zu Gouvernamentalität und Neoliberalismus auf den hier skizzierten postkolonialen indischen Kontext sinnvoll anzuwenden, muss, so meine These, die Funktion von Religion in die Analyse mit einbezogen werden, auch wenn Foucault selbst dies ausschließt.⁷

Residuen des Religiösen

In Foucaults Vorlesungen zu liberaler und neoliberaler Gouvernamentalität wird Religion als eine Art Restbestand behandelt, als eine – mit dem Hervortreten des Volkes als Subjekt des Regierens in der heutigen Zeit – obsolet gewordene Kategorie. Foucault schreibt: »Abgesehen von einer bestimmten Anzahl von Restthemen, die moralische oder religiöse Themen sein können, verschwindet die Familie als Modell der Regierung.« (GG I, 157) Die Rolle der Familie verschiebt sich hier von einem *Modell* der Regierung zu einem »privilegierte[n] Segment« der Bevölkerung (GG I, 157). Und doch, selbst wenn die Familie vom Regierungsmodell zu einem Ort der Intervention wird, führt sie als »Restbestand« gewisse »moralische oder religiöse Themen« mit sich. Weder geht Foucault auf diese moralischen und religiösen Themen noch auf ihre genaue Beziehung zum Staat näher ein. Behauptet er, dass, während sich die Rolle der Familie verändert, bestimmte moralische und religiöse Belange in der Rhetorik des Staates erhalten bleiben? Geht er davon aus, dass diese Belange nicht länger unmittelbar Teile der Machtstruktur sind, sondern nur indirekte Rechtfertigungsquellen? Ist dies der Fall, und ist die Beschreibung von moralischen oder religiösen Themen als Residualkategorie auf den Verlust ihres Ortes in der Rationalität von Macht und Regierung zurückzuführen, dann müssen Religion, Moral und die Familie als nur beiläufig, als unwichtig in ihrer spezifischen Eigenheit verstanden werden.

Foucault bezeichnet die Familie auch als *privilegiertes* Segment der Bevölkerung, ohne jedoch auszuführen, worin dieses Privileg besteht. Er fragt nicht nach der Relation zwischen der Familie als vorrangigem Ort der Re-

7 | Zu den Möglichkeiten und Grenzen von Foucaults Begrifflichkeit in postkolonialen Kontexten, vgl. David Scott: »Colonial Governmentality« in: *Social Text* 43 (1995), S. 191-220; Ann Laura Stoler: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: Duke University Press 1995; dies.: *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press 2002.

produktion von Geschlecht und Macht einerseits und ihrer Rolle als privilegierter sozialer Einheit andererseits. Hat Familie als besagte Reproduktionsstätte auch eine privilegierte Beziehung zum Gemeingut soziale Sicherheit? Ist die Familie eingebunden in andere nicht-ökonomische Strukturen, wie die der Religion? Wenn dem so ist, wie stehen diese Strukturen zueinander in Beziehung und welche Rolle spielt dann Religion für die soziale Sicherheit? Könnte Religion ein staatliches Mittel sein, um die Bevölkerung in verschiedene (religiöse) Gruppen zu unterteilen und soziale Sicherheit zu gewährleisten?

Das Subjekt der neoliberalen Gouvernamentalität wird im Verlauf der foucaultschen Argumentation zunehmend auf seine rein ökonomischen Aspekte verkürzt. Diese Entwicklung endet mit dem *homo oeconomicus* als paradigmatischer Schnittstelle zwischen Staat und Individuum im Neoliberalismus des zwanzigsten Jahrhunderts.⁸ Das selbst-unternehmerische Subjekt der foucaultschen Analyse bietet analytische Ansätze für das zeitgenössische urbane Indien, auch wenn es in Frage gestellt werden muss. Denn das Konzept des *homo oeconomicus* bietet weder die Möglichkeit, im indischen Kontext neoliberale Prozesse der Subjektbildung zu denken, die parallel zu ökonomischen Subjektivierungsformen bestehen und diese gleichzeitig mitproduzieren, noch erlaubt es, die Rolle der Religion in der indischen Gouvernamentalität zu erfassen. Der vorliegende Aufsatz wirft deshalb die Frage nach der Relation von Religion und neoliberaler Gouvernamentalität in Indien neu auf und will gleichzeitig die Grenzen von Foucaults mangelnder Auseinandersetzung mit Religion ausloten.

Shah Bano und die Sicherheitsgesetzgebung

In der Vermittlung und Distribution von Sicherheit kommt das indische Prinzip des Personalstatuts in unterschiedlicher Weise zum Tragen: im Rahmen der religiösen Gesetzgebung und Rechtsprechung sowie in Praktiken der Mediation. Erstere hat eine längere Geschichte und meint die Anwendung der religiösen Gesetze, die unter der Bezeichnung »personal law« das Familienleben steuern. In dieser strukturellen Funktion arbeitet das Personalstatut überwiegend mit einer Rhetorik des Schutzes. Es legt fest, welcher Teil der Familie oder der Gesellschaft für eine Frau zu sorgen hat, die finanziell oder in anderer Hinsicht dazu nicht in der Lage ist.

Der Shah Bano Fall, der 1985 vor dem Obersten Gericht (Supreme Court) verhandelt wurde, war einer der wenigen hochrangigen Eingriffe des Staa-

8 | Vgl. GG II, 331-398. In diesen Vorlesungen umreißt Foucault den *homo oeconomicus* als logische Folge der Gouvernamentalität, die mit systematischen Verschiebungen der Variablen arbeitet, die das Milieu oder Umfeld der Bevölkerung bestimmen.

tes in das muslimische Personalstatut.⁹ In der Geschichte der islamischen Rechtsprechung in Indien stellt dieser kontroverse Gerichtsfall einen Meilenstein dar; er illustriert, wie Schutz als Sicherheitsbegriff fungiert und die Mechanismen der Religion beeinflusst. Shah Bano, eine verarmte muslimische Frau mit Unterhaltsforderungen an ihren wohlhabenden Ehemann, der sich nach 43 Jahren Ehe von ihr getrennt hatte, wurde zum Präzedenzfall durch die Frage, wie ein Eingriff der säkularen Rechtsprechung in das religiöse Personalstatut zu begründen sei. Zudem ist der Fall in unserem Zusammenhang wichtig, weil es explizit um die Sicherheit der Klägerin ging, und weil er in einer Rhetorik des Schutzes abgefasst war. Im Urteil für Shah Bano schrieb C.J. Chandrachud »it would be wrong to hold that the Muslim husband, according to his personal law, is not under an obligation to provide maintenance, beyond the period of iddat¹⁰, to his divorced wife who is unable to maintain herself.«¹¹ Diese Aussage verweist auf die Kernfrage des Gerichtfalls nach der Verantwortung für die materielle Sicherheit einer geschiedenen Frau. Das Gericht begründete seine Entscheidung damit, die Unterhaltsverpflichtung eines muslimischen Ehemannes für seine mittellose Frau, auch über die von der Scharia ausdrücklich verlangte dreimonatige Zeitspanne hinaus, stehe immer noch im Einklang mit diesem Gesetz.¹² Das Urteil zugunsten der Frau wies somit die Argumentation des All India Muslim Personal Law Board (einer regierungsunabhängigen Organisation muslimischer Geistlicher zum Schutze des islamischen Personalstatuts) zurück. Der muslimische Klerus hatte erklärt, das *Mahr*, also das Geld, das

9 | Der Fall wurde zum Untersuchungsgegenstand feministischer TheoretikerInnen, islamischer Rechtsgelehrter, säkularer RechtswissenschaftlerInnen, Säkularismus-ForscherInnen und zahlreicher anderen AutorInnen. Zur wichtigen Literatur über den Fall gehört: a) Feministische Forschung: Zakia Pathak/Rajeswari Sunder Rajan: »Shah Bano«, in: Judith Butler/Joan Scott (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge 1992, S. 257-280; Flavia Agnes: *Law and Gender Inequality*, Delhi: Oxford University Press 1999; R. S. Rajan: *The Scandal of the State*; R. V. Williams: *Postcolonial Politics and Personal Laws*. b) Islamische Rechtstheorie: Syed Khalid Rashid: *Muslim Law*, Lucknow: Eastern Book Company 2006.

10 | Iddat ist die Zeitspanne nach einer Scheidung oder dem Tod des Ehemannes, während der die Ehefrau nach islamischem Gesetz Anspruch auf eine bestimmte Geldsumme von ihm oder aus seiner Hinterlassenschaft hat. Im Fall einer Scheidung umfasst diese Zeitspanne drei Menstruationszyklen oder währt, wenn die Frau schwanger ist, bis zur Entbindung. Für weitere Informationen zum Iddat vgl. S. K. Rashid, *Muslim Law*, S. 126-128.

11 | Mohammad Ahmed Khan v. Shah Bano Begum, AIR 1985 Supreme Court.

12 | Das Urteil zitiert zahlreiche Koranpassagen mit Bezug auf Unterhaltszahlungen und den Verpflichtungen eines Ehemannes gegenüber seiner Frau im Fall der Scheidung. So zeigt das Urteil auf, dass die Verpflichtung des Ehemannes, für die materiellen Belange seiner Frau zu sorgen, nicht nur dem Koran nicht entgegensteht, sondern eine ausdrückliche Vorschrift des Korans ist. Vgl. ebd.

eine muslimische Frau von ihrem Ehemann zur Hochzeit erhält, sei dazu da, im Falle einer Scheidung Sicherheit zu gewährleisten und der Ehemann habe keine weiteren Unterhaltspflichten. Die Richter rügten das All India Muslim Personal Law Board für die Aufforderung, die Frau solle Hilfe bei ihrer Stammfamilie suchen.¹³

Der Entscheidung folgte eine intensive Debatte über die Problematik des Eingreifens; als Reaktion auf den öffentlichen Protest verabschiedete die Regierung das »Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill« (MWB, übersetzt: Gesetz zum Schutz der Rechte geschiedener muslimischer Frauen). Danach sollten die Forderungen einer muslimischen Frau nur nach dem muslimischen Personalstatut beurteilt werden und ihr Ehemann nur für die dreimonatige Iddat-Periode zu Unterhaltszahlungen verpflichtet bleiben.¹⁴

Zwei Dinge fallen an dieser zweiten Entscheidung auf. Zum einen entstand sie unter dem öffentlichen Druck der muslimischen Gemeinde, die darauf beharrte, hier liege eine unberechtigte staatliche Intervention vor. Zum andern stand sie nicht im Widerspruch zur Tatsache, dass das Personalstatut weitgehend die Frage betrifft, wer den Frauen in der Gemeinschaft Wohlergehen und Sicherheit bietet – obwohl diese zweite Entscheidung eindeutig eine Aufhebung des Shah-Bano-Urteils war. Das MWB verlagert diese Verantwortlichkeit lediglich vom Ehemann zur Stammfamilie und in die Gemeinschaft, ohne zu hinterfragen, ob es tatsächlich der Funktion des Personalstatuts entspricht, diese Sicherheit zu gewährleisten.¹⁵ Insofern ist hier unbeachtet geblieben, dass Religion als Grenze zwischen privat und öffentlich fungiert, und dass religiöse Gesetze die Zuweisung sozialer Sicherheit organisieren. Religion als Quelle der Rechtsprechung dient somit als Teilungsdispositiv sozialer Sicherheit und gleichzeitig als Schnittstelle zwischen Regierung und Individuen.

Aber wie genau funktioniert Religion als ein solcher Mechanismus? Im System des Personalstatuts bildet Religion die strukturelle Grenze zwischen »privat« und »öffentlich«: sie wird vom Staat als identitätsstiftend und somit als determinierender Faktor für das rechtliche Regelwerk anerkannt und reguliert damit auf gesetzlicher Ebene das Privatleben einer Person. Einerseits ist Religion politisch nicht irrelevant, andererseits hat sie außer-

13 | Ebd.

14 | R. V. Williams: Personal Law, S. 125-155.

15 | Williams beschreibt dies als weiteres Beispiel dafür, dass die Regierung bei Muslimen der lauten Stimme der konservativen Mehrheit folgt, anstatt auf die leisere Stimme der fortschrittlichen Minderheit zu hören, die das Shah Bano-Urteil befürwortete. Indem sie ihre Intervention rückgängig machte, habe die Regierung den Mythos vom konservativen Islam reproduziert sowie konservative Haltungen in der Gemeinschaft gestärkt. Zudem beschrieb das MWB diese Gemeinschaft als ausgesprochen reformunwillig, besonders gegen Einflüsse von »außen«, und als intolerant im Inneren. Ebd., S. 133.

halb der Privatsphäre keinen Rechtsstatus.¹⁶ Da das Personalstatut entlang einer Achse funktioniert, die das Private als häuslich und weiblich versteht und das Öffentliche als extern, als nicht von geschlechtsspezifischen Machtverhältnissen durchdrungen, bildet Religion in diesem Kontext die Begrenzung der Privatsphäre.¹⁷ Religion fungiert mit anderen Worten – in ihrer

16 | Die Wendung im Liberalismus von Locke und Mill verortet Religion auf der privaten Seite der Grenze zwischen öffentlich und privat, doch mit dem scheinbaren Ziel den Staat und die Öffentlichkeit von Religion zu befreien. Vgl. John Locke: *Second Treatise of Government*, Indianapolis: Hackett 1980 und ders.: *A Letter Concerning Toleration*, Amherst: Prometheus 1990; John Stuart Mill: *On Liberty and Utilitarianism*, New York: Bantam Books 1993; für eine zweite Übersicht vgl. John Gray: *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1995. Zum britischen Liberalismus und Indien, vgl. Uday Singh Mehta: *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century Liberal British Thought*, Chicago: University of Chicago Press 1999. Hier wird Religion in den Bereich des Privaten verlagert und als *rechtlicher* Mechanismus festgeschrieben, mit dem das Private organisiert wird. So stellt sie auf der einen Seite eine Verschlimmerung der klassischen liberalen Trennung von öffentlich und privat dar: Das Private wird als so weit außerhalb der Universalismen des Rechts verstanden, dass es nach Prinzipien regiert wird, die von Gemeinschaft zu Gemeinschaft variieren. Auf der anderen Seite gewährleistet das säkulare Recht der Religion einen fest umrissenen Raum, in dem sie Rechtskraft besitzt. Somit hat Religion in dieser säkularen Demokratie eine explizitere Funktion als in anderen. Weder gibt es hier eine vollständige Verbannung der Religion auf eine außerstaatliche Funktion noch eine volle Akzeptanz der Religion als Teil des Regierungsapparates. Zu Personalstatut und der Säkularisierung der Religion in Ägypten, einer weiteren früheren britischen Kolonie, vgl. Talal Asad: »Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt«, in: ders.: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003. Zu den Abläufen an Familiengerichten vgl. Hussein Ali Agrama: *Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice*, unv. Diss.: Johns Hopkins University 2005.

17 | Ich hoffe, mit diesem Aufsatz neue Denkanstöße zur Betrachtung der feministischen Literatur über nahe Verwandtschafts- und geschlechtsspezifische Herrschaftsverhältnisse zu geben, und ebenso zur differenzierteren Bewertung geschlechtsspezifischer Arbeitsformen, welche die Trennung von öffentlich und privat konstituieren, anzuregen. Die von mir vorgeschlagene Betrachtung des Personalstatuts bezieht sich auf diese Debatten – auch wenn ich hier die Ausprägung der Trennung nicht analysieren kann. Eine der wichtigen Stimmen in diesen Diskussionen ist Karen Sacks mit ihrer Feststellung, der Aufstieg des Kapitalismus resultiere in einer Trennung von öffentlich und privat, die die männliche Vorherrschaft verstärke. Vgl. Karen Sacks: »Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property«, in: Michelle Zimbalist Rosaldo/Louise Lamphere (Hg.), *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press 1974, S. 207-23. Ebenso Jane Fisher Collier/Sylvia Junko Yanagisako (Hg.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified*

Eigenschaft, die Organisation der Familie zu bestimmen – als vorrangiges Mittel des privaten Regierens, macht unmittelbar die politische Natur der Familie deutlich und suggeriert, dass diese nicht gemäß der offenkundigen Allgemeingültigkeit anderer Gesetze regiert werden kann und muss, sondern nur in Übereinstimmung mit der jeweiligen religiösen Identifikation. Im folgenden Abschnitt befasse ich mich mit der Anwendung von Religion auf Familienorganisation und Sicherheitsfragen.

Der Mahila Panchayat: Sicherheit verhandeln

Im ersten Teil dieses Aufsatzes habe ich aufgezeigt, dass die Struktur des Personalstatuts in Indien Religion als eine Praxis des Regierens produziert, indem sie den Schutz von Frauen reguliert und Religion als politischen Marker übersetzt. Damit wird deutlich, dass das Personalstatut auf einer fiktiven Grenze zwischen öffentlich und privat beruht und Religion auf dieser Grenzlinie platziert: als Mechanismus, durch den die private Sphäre reguliert und organisiert wird. Im Folgenden betrachte ich eine Organisation, die Familienstreitigkeiten in der muslimischen Gemeinschaft regelt, und untersuche, wie religiöse und neoliberale Rhetoriken bei Fragen der Sicherheit zu einem neuen Moment von Gouvernementalität zusammenfließen.¹⁸ Dieses neue

Analysis, Stanford: Stanford University Press 1987, die vorschlagen, Verwandtschaft und Geschlecht zusammenzudenken und nicht als getrennte Problemstellungen zu betrachten. Zu Ökonomie und Verwandtschaft vgl. Sarah Franklin/Susan McKinnon: »Economies of Kinship« in: Dies. (Hg.), *Relative Values* Durham: Duke University Press 2001, S. 1-29. Gayle Rubin betrachtet Verwandtschaft als eine Ökonomie. Vgl. »Traffic in Women« in: Joan W. Scott (Hg.), *Feminism and History*, Oxford: Oxford University Press, 1996, S. 105-152. Die Erwiderung dazu findet sich in Carol MacCormacks »Nature, Culture, Gender. A Critique«, in: Dies./Marilyn Strathern (Hg.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press 1980. Schließlich untersucht Joan W. Scott/Debra Keates (Hg.), *Going Public: Feminism and the Shifting Boundaries of the Private Sphere*, Urbana and Champagne: University of Illinois Press 2004, die Trennung von öffentlich und privat, ihre Konstruktion und Aufrechterhaltung sowie das Potential für ihre Auflösung.

18 | Die neoliberalen Muster der Gouvernementalität in Indien lassen sich auf vielfältige Art verfolgen. Viele Texte weisen auf die Rede zum Staatshaushalt des Finanzministers Manmohan Singh 1991 im Parlament hin und stellen fest, dass die Liberalisierung der indischen Wirtschaft entscheidend zur weiteren Entwicklung und zur Überwindung der dramatischen wirtschaftlichen Krise beitrug. Als Teil des Haushaltsplanes erbat Singh hohe Unterstützungsgelder vom Internationalen Währungsfonds und von der Weltbank und verringerte die staatlichen Anteile an indischen Unternehmen, so die New York Times. Die Reformen erlaubten »foreign companies to hold as much as a 51 percent interest in Indian companies, up from the current maximum of 40 percent [...] [and] direct investment [in ...] important in-

Moment ist zum Teil Ergebnis der Veränderungen in der Wirtschaftspolitik und in den ökonomischen Leitlinien, doch beziehe ich mich hier auf die neuen Subjektpositionen und Prozesse der Sicherheitsverteilung.¹⁹ Dabei untersuche ich einen *Mahila Panchayat*, eine von Frauen geleitete Schlichtungsstelle für Familienstreitigkeiten. Diese Institution eignet sich – wegen ihres Bezugs zum Personalstatut bei gleichzeitigem Selbstanspruch, nicht religiös zu handeln – bestens, um die Produktion von sozialer Sicherheit durch Religion im zeitgenössischen indischen Staat aufzuzeigen.

dustries, including transportation, food processing, hotels, tourism and electrical equipment.« (»India Retreats from Socialist Past«, in: New York Times vom 25. Juli 1991). WissenschaftlerInnen wie Aradhana Sharma (»Crossbreeding Institutions, Breeding Struggle. Women's Empowerment, Neoliberal Governmentality, and State (Re)Formation in India«, in: Cultural Anthropology 21/1 (2006), S. 64-95) und Akhil Gupta/Aradhana Sharma (»Globalization and Postcolonial States«, in: Current Anthropology 47/2 (2006) S. 277-307) erörtern, dass Indien einerseits neoliberal ist und auch wieder nicht, da neoliberale Freiheiten des Marktes und staatliche Sozial-einrichtungen koexistieren.

19 | Um die Veränderungen der Regierungspraxis, die ich hier untersuche, in einen Gesamtkontext zu stellen, sind die insgesamt signifikanten Verschiebungen in der indischen Wirtschaftspolitik seit der Unabhängigkeit 1947 und insbesondere die Liberalisierung der Wirtschaft in den frühen 1990er Jahren zu betrachten. Wirtschaftspolitische Verschiebungen korrespondieren bereits in einem frühen Entwicklungsstadium mit Veränderungen der politischen Vernunft und von Herrschaftsstrategien: Obwohl erste Ansätze eines »gouvernementalen« Staates sich bereits in der kolonialen Periode zeigen, speziell im Laissez faire im Bereich der Religion als Instrument der Absicherung ökonomischer Überlegenheit für die Herrschenden, kann der Staat erst später »gouvernemental« genannt werden, und die Bezeichnung neoliberale Gouvernamentalität scheint erst mit der Liberalisierung angemessen. Das unabhängige Indien während der Nehru-Jahre war nicht nur von ökonomischen Veränderungen charakterisiert – insbesondere durch die Einführung zentral gesteuerter Fünfjahrespläne, die Indiens Entwicklung vorantreiben und seinen Eintritt in die »moderne« Welt ermöglichen sollten –, sondern auch durch ein gewisses Bemühen, Indien als säkulare Demokratie aufzubauen. Jawaharlal Nehru, Indiens erster Ministerpräsident, führte das Land von der Unabhängigkeit 1947 bis zu seinem Tod im Jahr 1964 und leitete durch seine zentral gesteuerte Wirtschaftspolitik umfassende ökonomische Veränderungen ein. Gleichzeitig behielt er Indiens Festigung als säkulare Demokratie im Blick. Zur Einführung vgl. Barbara Metcalf/Thomas Metcalf: A Concise History of India, Cambridge: Cambridge University Press 2002, S. 227-260. Zu Veränderungen in der Wirtschaft und in der indischen Wirtschaftspolitik vgl. Lloyd Rudolph/Susanne Hoeber: In Pursuit of Lakshmi. The Political Economy of the Indian State, Delhi: Orient Longman 1987; Pranab Bardhan: The Political Economy of Development in India, Delhi: Oxford University Press 2006 und Francine Frankel: India's Political Economy 1947-2004, Delhi: Oxford University Press 2005.

1994 gründete eine Nichtregierungsorganisation mit Sitz in Delhi, die sich mit Gewalt gegen Frauen befasst, mehrere Mediationszentren oder *Mahila Panchayats* in den ärmsten Vierteln der Stadt, um Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft zu schlichten und arme Frauen in ihren Rechten zu stärken. Diese lokalen Einrichtungen wurden ohne religiöse Anbindung gegründet und beanspruchen für sich, »säkular« und »atheistisch« zu sein.²⁰ Und dennoch erfüllte z.B. der *Mahila Panchayat*, den ich im Rahmen meiner Forschung untersuchte, seine Aufgaben weitgehend mittels religiöser Leitlinien. Dies beruht auf der Position der *Mahila Panchayats* als außerrechtliche Institutionen des (religiösen) Personalstatuts: Gerade weil diese Institutionen als »säkular« gegründet wurden und sich dennoch in ein lokales religiöses Rechtssystem einbinden müssen, veranschaulichen sie die Bedeutung der Religion im indischen Neoliberalismus.

Im Februar 2001 gründete die Frauenkommission Delhi (Delhi Commission of Women, DCW), ein Zweig des Amts für Soziale Sicherheit der Regierung in Delhi, die ersten *Mahila Panchayats*. Die behördliche Beteiligung an den *Panchayats* machte diese zu »GONGOS« (government-organized NGOs), von der Regierung organisierte Nichtregierungsorganisationen. Heute sind 44 *Mahila Panchayats* im Großraum Delhi aktiv.²¹ Kaum hatte die DCW die Einrichtung der *Mahila Panchayats* beschlossen – so deren Selbstdarstellung im Internet – begannen NGOs an der Basis, Grundlagen dafür zu schaffen: Sie identifizierten »natürliche« Führungskräfte unter den Frauen der jeweiligen Gemeinschaft, »motivierten« sie und bildeten sie zu *Panchayat*-Mitgliedern aus. Der Internet-Auftritt berichtet weiter, die *Panchayat*-Fälle »pertain to bigamy, maintenance, domestic violence, alcoholism and other issues.«²²

Die als *Panchayat*-Mitglieder ausgewählten Frauen werden von den NGO-MitarbeiterInnen in Mediationstechniken und in der (vom Ablauf her festgelegten) Durchführung von Mediationstreffen geschult; außerdem macht eine Handvoll Juristinnen sie mit den Gesetzen zu Frauenrechten und Gewalt vertraut. Die Grundidee der NGOs besteht darin, durch lokal geführte Mediationszentren, Frauen in ihren Gemeinschaften zu stärken und ihnen zu ermöglichen, alltäglichen Gefahren anders zu begegnen. Als Sicherheitsbedrohungen haben die *Mahila Panchayats* insbesondere häusliche Gewalt, unzureichende materielle Ressourcen sowie die Einschränkung

20 | Nach einem unveröffentlichten ersten Quartalsbericht für 2006 in einem *Mahila Panchayat* »members are very bold, active and atheistic about their work.« (»Action India Mahila Panchayat Network« Report, September 2006–November 2006, S. 3).

21 | So die offizielle Angabe auf der Internet-Seite der Delhi Commission of Women. Nach meiner Zählung und der anderer WissenschaftlerInnen vor Ort liegt die Zahl aktuell bei über fünfzig im Gebiet von Delhi. Jedenfalls ist nur ein *Mahila Panchayat* überwiegend muslimisch.

22 | Vgl. <http://dcw.delhigovt.nic.in/MPs.htm> vom 23. Januar 2007.

der Bewegungsfreiheit von Frauen durch männliche Familienmitglieder im Blick. Ich werde, weil sie die Nachhaltigkeit und Produktivität der involvierten Menschenleben betreffen, diese als Aspekte der sozialen Sicherheit behandeln. Die Direktorin der für das *Mahila-Panchayat*-Netzwerk verantwortlichen NGO nennt als Gründungsgedanken: »as long as our [women's] lives are not in our [own] hands, as long as our life decisions are not in our own hands, we cannot do anything.«²³ Die *Mahila Panchayats* sollen Frauen die Kontrolle über ihre Lebensgestaltung und über ihre Lebensentscheidungen geben, die weitgehend innerhalb der Familie und des Haushalts angesiedelt sind. Diese Selbstermächtigung von Frauen ist ein wichtiger Aspekt neoliberalen Regierens in Indien und Teil der Entwicklung, Regierungsverantwortung für das Gemeinwohl auszulagern und so scheinbar den Staat zu verschlanken.²⁴

Obwohl die *Mahila Panchayats* beanspruchen, religiös unabhängig und neutral zu sein, wird der von mir untersuchte *Panchayat* muslimisch geleitet und von muslimischen Frauen besucht; in ihren Diskussionen ringen die Mitglieder mit Interpretationen des Korans und des Hadiths.²⁵ Dieser *Mahila Panchayat* jedenfalls ist eine Institution, die unter dem Sicherheitsaspekt häusliche Geschlechter- und Machtverhältnisse mit Hilfe der Religion verhandelt.

Wie die vorhergehende Analyse zeigt, ist die Struktur des Personalstatuts eine Möglichkeitsbedingung der *Mahila Panchayats*. Diese Struktur bietet religiöse Rechtsprechung für die Privatsphäre und generiert so Subjekte, die sich in ihrer Beziehung zum Gesetz in erster Linie als religiöse Identitäten verstehen. Die *Mahila Panchayats* existieren in diesem Raum: als lokale Organisationen mit einer, wenn auch unintendiert, religiös homogenen Klientel. Sie unterstützen Familien in ihrer Selbstorganisation; sie sind außer-rechtliche Institutionen des Personalstatuts. Doch wie reflektieren die Aktivitäten

23 | Interview mit Naseem Khan von Action India, 26. März 2007. Ich habe alle Namen geändert außer dem von Naseem Khan und von Action India, der NGO, die das *Panchayat* leitet. Da meine anderen GesprächspartnerInnen sich nur mit Vornamen vorstellten, benenne ich sie auch nur mit Vornamen.

24 | Dieses Verständnis von Ermächtigung und seine Funktion im neoliberalen Staat bespreche ich im weiteren Verlauf des Essays. Entscheidende Beiträge zur Diskussion um Ermächtigung im zeitgenössischen Indien kommen von A. Sharma (»Crossbreeding Institutions, Breeding Struggle«) sowie A. Gupta/A. Sharma (»Globalization and Postcolonial States«). Wenn auch mit einem sehr anderen Ansatz, leistet Arjun Appadurai zur Debatte um Gouvernamentalität und indischen Neoliberalismus einen wichtigen Beitrag mit »Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics«, in: *Public Culture*, 14:1 (2002), S. 21-47.

25 | Der Koran ist der Text, der Mohammed offenbart wurde; der Begriff Hadith (Anm. der Übersetzerin: arabisch für Mitteilung, Bericht, Erzählung) steht im Islam für die überlieferten Aussagen und Handlungen des Propheten, die im Koran als solche nicht enthalten sind.

und internen Abläufe der *Mahila Panchayats* die spezifische Rolle, die nach meiner Argumentation Religion im zeitgenössischen Indien innehat? Was genau an diesem Prozess ist neoliberal? Um solchen Fragen nachgehen zu können untersuche ich im folgenden Teil ein spezifisches Fallbeispiel mit Blick auf die Argumentationslogik und die Rolle der Religion.

Es gibt klassische Musterfälle beim *Mahila Panchayat* im muslimischen Arbeiterbezirk von Jaffrapur, dem Ort meiner Feldstudien. Am häufigsten sind Fälle, in denen die Ehefrau geschlagen wird. Daneben gibt es andere Formen häuslicher Gewalt etwa derjenigen zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter.²⁶ In anderen Fällen beklagen Frauen ihre mangelnde finanzielle Ausstattung oder Bewegungsfreiheit. Sehr selten bringen auch Männer ihre Familienprobleme vor. Manchmal müssen die Beziehungen zwischen mehreren Frauen geklärt werden, die mit demselben Mann verheiratet sind. Einen solchen Fall betrachte ich hier näher, da die Art seiner Verhandlung die von mir zu untersuchende Matrix aus Religion, Geschlecht, Wirtschaft und neoliberaler Mentalität illustriert.²⁷

Der Fall Saida

Der betreffende Fall wurde vorgebracht von einer jungen Frau, die ich hier Saida nenne, der zweiten und jüngeren Frau eines Arbeiters im ersten Ehejahr. Saidas Klage bestand darin, dass ihr Mann sie geheiratet habe, weil seine erste Frau keine Kinder bekommen könne, und dass sie sich in ihrer ehelichen Lebenssituation unglücklich und gefährdet fühle. Auf Wunsch lebte sie getrennt von der ersten Ehefrau ihres Mannes, aber sie fühlte sich an dem Ort ihrer Unterbringung nicht sicher. Zudem gab der Mann ihr selten das vereinbarte Unterhaltsgeld und verbrachte weiterhin die meiste Zeit im Haus der ersten Frau. Der Fall wurde zwei Monate lang beim *Panchayat* behandelt. Obwohl es während dieser Zeit nur zwei oder drei Treffen

26 | Traditionellerweise zieht eine Frau mit der Heirat in das Haus ihres Mannes und seiner Familie. Die dadurch entstehenden Spannungen zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter sind legendär. Obwohl das Verhältnis nicht immer angespannt oder gewaltvoll ist, bezogen viele der jungen Frauen (alle aus der Arbeiterschicht oder sehr arm), die mit häuslichen Problemen in den *Panchayat* kamen, ihre Beziehungsthematiken auf ihre Schwiegermütter.

27 | Interessanterweise beschränkt sich die Frage, wie Beziehungen zwischen einem Mann und mehreren Frauen zu regeln sind, nicht auf die muslimischen *Panchayats*, obwohl die Vielehe nur im MPL rechtlich sanktioniert ist. Das Thema ist in Hindu-dominierten *Mahila Panchayats* ebenso geläufig, wenn auch ohne die muslimischen Leitlinien zur Identifizierung von Rechten und Pflichten der beteiligten Parteien. Mit anderen Worten: Die gleiche Konstellation unter Hindus wird als Affäre behandelt, unter Muslimen aber als Angelegenheit zweier rechtlich sanktionierter Beziehungen mit entsprechenden Vorgaben.

mit beiden Parteien gab, kam Saida jede Woche. Durch ihre formellen und informellen Gespräche mit den *Panchayat*-Mitgliedern veränderte sich ihre Haltung zu ihren eigenen Wünschen und dazu, wie sie die ersehnte Sicherheit erlangen könnte, erheblich.

Dieser Problemfall ist bezeichnend für das Muslimische Personalstatut (Muslim Personal Law, MPL). Nach dem MPL dürfen muslimische Männer rechtmäßig bis zu fünf Ehefrauen haben, obwohl dies laut Koran nur gilt, wenn bestimmte Kriterien erfüllt sind.²⁸ Im vorliegenden Fall war die zweite Ehe legal und in Übereinstimmung mit dem islamischen Gesetz, da die erste Frau keine Kinder bekommen konnte. Die zweite Ehe war zusätzlich legitimiert durch die Zustimmung der ersten Ehefrau (was nach dem MPL gesetzlich nicht erforderlich ist). Zur Debatte stand also nicht die Rechtmäßigkeit der Ehe, sondern die Verteilung von Zeit und Raum innerhalb der beiden ehelichen Beziehungen. Das Problem wurde durch den *Panchayat* von verschiedenen Seiten beleuchtet: Religiöse Vorschriften zu ehelichen Rechten und Pflichten steckten das Feld ab, in dem Fragen des Begehrens und deren Verhandlung in der Realität sich als zentrale Diskussionspunkte abzeichneten.

Der Fall zeigt die Komplexität der vermeintlich klaren Rechtmäßigkeit der Vielehe nach dem MPL.²⁹ Denn der Koranvers, »Zwei, drei oder höchstens vier könnt ihr zugleich heiraten unter der Bedingung, sie alle gleich mit Gerechtigkeit zu behandeln« ist alles andere als rechtlich eindeutig.³⁰ Und doch ist diese Vorgabe die religiöse Basis des Falles und gleichzeitig die Grenze seiner neoliberalen Argumentationsketten. Die Leiterin der kleinen NGO, die diesen *Panchayat* verwaltet, deutete die Vorschrift, alle Frauen gerecht zu behandeln so, dass alle beteiligten Frauen um ihr Einverständnis zur Vielehe gebeten und gleichmäßig versorgt werden müssten. Bei dieser Fürsorge, so argumentierte sie, geht es nicht nur um die materiellen Not-

28 | Rashids anerkanntes Werk über das muslimische Recht in Indien bietet einen guten Überblick zur Vielehe im islamischen Recht. Er zitiert die folgende Koranpassage, die nach Meinung vieler die legitimierte Vielehe sowohl stützt als auch streng begrenzt: »Marry such women as seem good to you, two three or four; but if you fear that you cannot do justice (between them) then marry only one, — this is better so that you may not deviate from the right path«. (Koran, 4:3, zitiert nach S. K. Rashid, *Muslim Law*, S. 75). Dieser Abschnitt, interpretiert nach Rashid und anderen, sieht Polygamie nur für den Fall vor, dass die erste Frau nicht zur Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten in der Lage ist: wenn sie unfruchtbar oder krank ist oder keinen Geschlechtsverkehr haben kann oder will. Dennoch bleibt die Frage nach der Gleichbehandlung mehrerer Ehefrauen eine schwierige.

29 | Ich unterscheide hier islamisches Recht und MPL, weil das islamische Recht insgesamt mit seinen verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten ein breiteres und uneinheitlicheres Feld darstellt als das MPL, das vom indischen Staat interpretierte und in Indien angewendete islamische Recht.

30 | Koran, 4:3, Übersetzung al-Azhar Universität, Kairo.

wendigkeiten wie Nahrung, Schutz, Kleidung und Unterhalt für die Kinder. Der Ehemann müsse auch emotional für alle seine Frauen sorgen und dürfe keine vernachlässigen. Ihrer Auffassung nach bezeichnet Fürsorge im Koran diejenige Sicherheit, die ich in diesem Text beschreibe: die Regulierung und Verwaltung des Gemeinwohls.

Obwohl ihre Auslegung sich nur allgemein auf den Koran bezog, und Sufiya, so ihr Name, es nicht für notwendig erachtete, den betreffenden Koranvers zu benennen, argumentierte sie sowohl juristisch als auch theologisch.³¹ Sie definierte Saidas Klage indem sie sich auf den Koran bezog. Saidas Rechte leiteten sich aus dem Koran ab, und sie habe Anspruch auf gleiche Behandlung wie die erste Ehefrau. Die Wiederholung dieser Rechte und die mehrfache Betonung von *barabri*, Gleichheit, bereitete die Bühne für die weitere Diskussion. Und doch boten der Koran und *barabri* keine echte Grundlage für die vorgeschriebene Analyse. Religion wird hier zum Regierungsinstrument insofern, als sie die Grundlage bildet für die Verhandlung einer Lösung, die selbst nach einer anderen, nicht-religiösen Logik funktioniert.

Die *Panchayat*-Mitglieder fragten Saida zu Beginn der Gespräche: Was möchtest du? Und was ist für dich innerhalb der gegebenen Bedingungen möglich? Eingewebt in diese beiden Fragen ist die Leitfrage nach der Sicherheit, hier die Anforderungen für ein finanziell stabiles und relativ angenehmes Leben. Diese Fragen folgen keiner rechtlichen Logik. Sie zielen auf eine bestmögliche Lösung innerhalb der gegebenen Situation ab, liegen im Rahmen realisierbarer Interessen des Subjekts, richten sich nicht nach externen Idealen, sondern orientieren sich an den Beschränkungen der Wirklichkeit. Hier bestimmt religiöses Recht die Grenzen des Verhandelbaren, ohne juristische Normen zu liefern, mit denen eine Lösung für das Problem gefunden werden könnte.

Die Verhandlung

Anfänglich verlangte Saida die Scheidung, um ihre Wünsche in Einklang zu bringen: Sie wollte mehr Bewegungsfreiheit, ohne die Erlaubnis ihres Mannes das Haus verlassen, und wünschte sich ein Umfeld, wo Nachbarn sie nicht verwundert ansehen, wenn sie Besuch hat oder ausgeht; außerdem wollte sie genug Geld. Sie wolle nicht verheiratet sein, nur um ihre Zeit alleine zu verbringen, und sie wolle nicht »die zweite Geige spielen«

31 | Wie Wael B. Hallaq in seiner wegweisenden Darstellung der Geschichte des islamischen Rechts illustriert, ist diese Passage immer wieder neu interpretiert worden, insbesondere in modernen muslimischen Staaten, um die Scharia verschlüsselt der staatlichen Gesetzgebung zugrunde zu legen. Vgl. Wael B. Hallaq: *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

gegenüber der ersten Frau ihres Mannes. Durch eine Reihe von Fragen veränderten sich diese Wünsche. Zuerst wurde sie (rhetorisch) gefragt, ob sie glaube, als unverheiratete Frau mehr Bewegungsfreiheit zu haben. Der *Panchayat* konstatierte, dass sie sich als verheiratete Frau weniger dem Verdacht aussetze, sich unanständig oder unmoralisch zu verhalten, als wenn sie geschieden wäre. Zudem, so sagte man ihr, würde sie bei einer Scheidung mit Sicherheit weit weniger Geld von ihrem Mann erhalten, als wenn sie mit ihm verheiratet bliebe; man einigte sich auf eine bestimmte Summe Taschengeld. Nach muslimischem Gesetz wird bei der Heirat ein bestimmter Geldbetrag oder Besitz, genannt *Mahr*, entweder direkt der Frau gegeben oder für sie beiseite gelegt.³² Wenn sich das Paar später auf Initiative des Ehemannes trennt, hat die Ehefrau Anspruch auf das *Mahr*.³³ Wenn allerdings die Frau die Scheidung einleitet, muss sie mit ihrem Mann verhandeln, um das *Mahr* oder einen Teil davon zu erhalten. Nicht selten büßen Frauen ihr *Mahr* ein, um ihren Mann von der Scheidung zu überzeugen. Eine Ehefrau hat allerdings Anspruch auf Fürsorge und Schutz: Deshalb empfahl der *Panchayat* Saida, verheiratet zu bleiben, um so mehr finanziellen Unterhalt aushandeln zu können. Statt der Scheidung wurde ihr vorgeschlagen, sich mit ihrem Mann darauf zu verständigen, dass sie in ihrer Stammfamilie bleibe. Um Geld zu verdienen, könnte sie sich eine Tätigkeit aneignen, die sie im Haus ausführen kann, beispielsweise Nähen. So würde sie größere Unabhängigkeit von ihren Eltern erlangen, und diese von ihr.

Wie lässt sich Saidas Umorientierung nachvollziehen – von ihrem Wunsch, aus ihrer Ehe auszubrechen, hin zu der Entscheidung, eine funktionierende Situation innerhalb der Ehe auszuhandeln? Ich vermute, dass das, was die ›Mutter-NGO‹ des *Mahila Panchayat* als notwendige Einigung mit einer konservativen und patriarchalischen Gemeinschaft ansieht, zumindest zum Teil die eigene neoliberale Haltung der NGO widerspiegelt und eingebunden ist in den Ermächtigungsdiskurs, auf den sie sich, unter anderem, berufen.

32 | *Mahr* wird in Hidayatullah und Hidayatullahs Text zum muslimischen Recht in Indien folgendermaßen definiert: »*Mahr* or dower is a sum of money or other property which the wife is entitled to receive from the husband in consideration of the marriage.« Die Autoren präzisieren: »Under Mahomedan law dower is an obligation imposed upon the husband as a mark of respect to the wife«. (M. Hidayatullah/Arshad Hidayatullah: *Mulla's Principles of Mahomedan Law*. 19. Auflage, Neu Delhi: Lexis Nexis 2006, S. 245). Einen guten Überblick zum *Mahr*-System bietet S. K. Rashid: *Muslim Law*, S. 83-98.

33 | Wie Rashid aufzeigt, gibt es eine lange Rechtsgeschichte zur Bedeutung des *Mahr* und seiner Verbindung zur Abfindung in Scheidungsfällen. In Folge des Musterfalles Shah Bano 1985 stellten die Zivilgerichte in Indien klar, dass das *Mahr* als Betrag, den die Ehefrau zur Hochzeit erhält, mit Scheidungsvereinbarungen nichts zu tun hat.

Die Strategie, mit der die *Mahila Panchayats* innerhalb der gegebenen Grenzen verhandeln, wird in den Handbüchern der Mutter-NGO und von ihren Vertreterinnen in den Schulungen dargelegt. Von der NGO-Leitung werden die gegebenen Grenzen als ökonomische ausgelegt, bezogen auf Bildungsniveaus und ›Tradition‹. Zudem sind diese Begrenzungen, wie ich versucht habe zu zeigen, beim muslimischen *Panchayat* vor allem durch den Einfluss des Personalstatuts mit seiner Struktur und Geschichte deutlich religiös geprägt. Die Schulungen zielen mit ihren Rollenspielen, Gruppendiskussionen und Vorträgen darauf ab, der Zielgruppe neue Denkansätze und neue Möglichkeiten zu vermitteln, auf Dynamiken in ihren Familien zu reagieren, damit sie mit realistischen Maßnahmen ihr häusliches Umfeld modifizieren und ihre Lebensumstände verbessern können.

Das Ziel sei, so erklärte mir die junge Leiterin des Jaffrapur *Panchayat*, die Frauen so zu schulen, dass sie die *Panchayats* schließlich nicht mehr für ihre häuslichen Probleme brauchen, sondern ihre Verhandlungen, ggf. mit Hilfe anderer geschulter Frauen der Gemeinschaft, selbst führen können. Dieses Ziel bringt Aradhana Sharma mit einer neoliberalen Wende in Indien in Verbindung. In einem Bericht über ein ländliches indisches Frauenschulungsprogramm argumentiert Sharma, dass die Kombination aus Strukturanpassungsprogrammen, schlankem Staat und Arbeit an der Basis zusammenwirken »to the extent that empowerment programs facilitated the neoliberal goals of small and good government in their allowing Third World developmentalist states to downsize by farming out their welfare responsibilities to other entities and by capacitating individuals and communities to be responsible for their own development.«³⁴ Der *Mahila Panchayat* entspricht in gewisser Weise dieser Feststellung: als Raum, wo Frauen sich gegenseitig (bzw. meist ältere die jüngeren) darin unterstützen, ihr Zuhause zu Orten mit mehr Gleichberechtigung zu entwickeln und ihre Lebensumstände durch Erweiterung ihrer Kompetenzen sowie Verhandlungen innerhalb ihrer Familien zu verbessern.

Foucault, der *homo oeconomicus* und die Verhandlung mit der Realität

Mit Foucault lässt sich ein weiterer neoliberaler Zug der *Mahila Panchayats* aufzeigen. Sie betonen den Ermächtigungsaspekt, so meine Beobachtung, und halten die Frauen dazu an, ihre Probleme pragmatisch anzugehen: eher mit dem Blick auf das real Mögliche als auf das Ideale. In dieser Hinsicht ist das Konzept der indischen neoliberalen Gouvernamentalität dem Foucaultschen *homo oeconomicus* – als dem entscheidenden Akteur des Neoliberalis-

mus und selbst-unternehmerischen Subjekt des neoliberalen Staates – nicht ganz fern.

Der *homo oeconomicus*, so Foucault, »ist ein Unternehmer, und zwar ein Unternehmer seiner selbst« (GG II, 314). Zum Abschluss seiner Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus untersucht Foucault, wie neoliberale ökonomische Betrachtungsweisen auf Lebensbereiche übergehen, die nicht ökonomisch sind. Als Beispiele nennt er Heirat, Kriminalität und Bildung. Der Kern der Frage, wie diese Aspekte des Lebens ökonomisiert werden, liegt in der Wesensart des *homo oeconomicus*: Bis zu welchem Grad lässt sich ein gesellschaftlicher Akteur überhaupt als ökonomisch Handelnder beschreiben? Hier wendet sich Foucault unter anderem Gary Becker zu, einem der »radikalsten [...] amerikanischen Neoliberalen [...]«: Jedes Verhalten, das auf systematische Weise den Veränderungen in den Variablen der Umgebung entspricht, soll der Zuständigkeit einer ökonomischen Analyse unterliegen können, mit anderen Worten, jedes Verhalten, wie Becker sagt, »das die Wirklichkeit akzeptiert.« (GG II, 369f.) Foucault umschreibt Beckers Position mit »Der *Homo oeconomicus* ist der Mensch, der die Wirklichkeit akzeptiert« (ebd.). In unserem Fall lernt Saida, in ihrem Interesse zu handeln, und zwar nicht, indem sie eine Norm anlegt oder sich einem Ideal annähert, sondern im Umgang mit den realen Gegebenheiten ihres Lebens. In einer interessanten Wendung triumphiert hier ein religionsbasierter Neoliberalismus über das Ideal des liberalen Feminismus: Saidas erster Wunsch nach Verwirklichung eines Autonomie-Ideals durch die Scheidung von ihrem Ehemann mündet schließlich in einem Abkommen, das die Realität akzeptiert und die Möglichkeit ihrer Verhandlung innerhalb des Patriarchats beinhaltet.³⁵

Schlussfolgerung

Anhand der Rolle der Religion in der indischen neoliberalen Gouvernmentalität auf den Ebenen der rechtlichen Struktur und der Familienverhandlungen habe ich aufgezeigt, wie auf verschiedene Weisen soziale Sicherheit durch religiöse Mechanismen reguliert wird. Mit Foucault konnte ich das Personalstatut in Indien als einen Regierungsmechanismus betrachten und die *Mahila Panchayats* als neoliberale Institutionen des Staates, die eigenständige Subjekte produzieren, die selbst für ihre soziale Sicherheit sorgen. Obwohl die *Mahila Panchayats* sich zum Säkularismus bekennen, ist Religion ein entscheidendes Motiv ihrer Verhandlungen. Wie also arbeiten Re-

35 | Eine interessante Analyse der Hindu-*Mahila Panchayats* als Räume des »bargaining with patriarchy« eher als die radikal-feministischen Orte, als die sie zum Teil beschrieben wurden, bietet Shalini Grover: *Poor Women's Experiences of Marriage and Love in New Delhi. Everyday Stories of Sukh aur Dukh*, Unv. Diss., University of Sussex, 2006.

ligion und Neoliberalismus in diesem Kontext zusammen? Tatsächlich ist eine der Komponenten dieses Verhandlungsprozesses, der sich mit Foucault *nicht* angemessen verstehen lässt, die Funktion der Religion, die hier, wie ich aufzeigen konnte, als Steuerungsmechanismus funktioniert. Deshalb möchte ich Religion nicht als Residualkategorie behandelt wissen, sondern die Grenzen von Foucaults säkularen Vorstellungen hinterfragen und die mögliche Funktion der Religion innerhalb des neoliberalen Staates in Betracht ziehen.

Auch wenn dieser Aufsatz auf Forschungen in Indien beruht, betrifft das Problem der Abwesenheit von Religion in Foucaults Werk und in der kritischen Auseinandersetzung mit ihm, die Analysen des Neoliberalismus auf grundsätzliche Weise. Am Beispiel von Indien kommen Fragen auf, die in der Auseinandersetzung mit Foucault bislang fehlen: Wie wirkt sich die Abwesenheit von Religion auf Foucaults Analysen von Neoliberalismus aus? Bis zu welchem Grad ist die Auseinandersetzung mit Religion in anderen Kontexten wichtig? Wie könnte eine Neoliberalismus-Analyse unter Einbeziehung der Religion aussehen? Solche Fragestellungen möchte dieser Aufsatz eröffnen und – statt eine Antwort anzubieten – dazu auffordern, sie einzubeziehen in die Auseinandersetzung mit diesen wichtigen Texten zu Gouvernementalität und Neoliberalismus.³⁶

Übersetzt aus dem amerikanischen Englisch von Sonja Knecht.

Literatur

- Agnes, Flavia: Law and Gender Inequality, Delhi: Oxford University Press 1999.
- Agrama, Hussein Ali: Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice, Unveröffentlichte Dissertation, Johns Hopkins University 2005.
- Appadurai, Arjun: »Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics«, in: Public Culture 14:1 (2002), S. 21-47.
- Asad, Talal: Genealogies of Religion, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1993.

36 | Als grundlegend zu Religion und Säkularismus sowie auch als Basis für die Betrachtung der Frage nach Religion und Neoliberalismus vgl. Talal Asad: Genealogies of Religion, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1993; Rajeev Bhargava (Hg.), Secularism and its Critics, Delhi/New York: Oxford University Press 1998; Saba Mahmood: The Politics of Piety, Princeton: Princeton University Press 2005; William Connolly: Why I Am Not a Secularist, Minneapolis: University of Minneapolis Press 1999; H. A. Agrama, Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt.

- : Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford: Stanford University Press 2003.
- Bardhan, Pranab: The Political Economy of Development in India, Delhi: Oxford University Press 2006.
- Bhargava, Rajeev (Hg.), Secularism and Its Critics, Delhi/New York: Oxford University Press 1998.
- Carrette, Jeremy: Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality, New York: Routledge 2000.
- Chatterjee, Partha: »Secularism and Tolerance«, in: Rajiv Bhargava (Hg.), Secularism and its Critics, S. 345-379.
- : Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World, Delhi: Permanent Black 2004.
- Chatterji, Roma/Mehta, Deepak: Living with Violence: An Anthropology of Events and Everyday Life, London: Routledge 2007.
- Collier, Jane Fisher/Yanagisako, Sylvia Junko (Hg.), Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis, Stanford: Stanford University Press 1987.
- Connolly, William: Why I Am Not a Secularist, Minneapolis: University of Minneapolis Press 1999.
- Dirks, Nicholas: Castes of Mind, Princeton: Princeton University Press 2001.
- Frankel, Francine: India's Political Economy 1947-2004, Delhi: Oxford University Press 2005.
- Franklin, Sarah/McKinnon Susan: »Economies of Kinship« in: Sarah Franklin/Susan McKinnon (Hg.), Relative Values, Durham: Duke University Press 2001, S. 1-29.
- Gray, John: Liberalism, Minneapolis: University of Minnesota Press 1995.
- Grover, Shalini: Poor Women's Experiences of Marriage and Love in New Delhi. Everyday Stories of Sukh aur Dukh, Unpublished Dissertation, University of Sussex, U.K. 2006.
- Gupta, Akhil: »Blurred Boundaries. The Discourse of Corruption, the Culture of Politics and the Imagined State«, in: American Ethnologist, 22/2 (1995), S. 375-402.
- Gupta, Akhil/Sharma, Aradhana: »Globalization and Postcolonial States« in: Current Anthropology 47:2 (2006) S. 277-307.
- Hallaq, Wael B: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to *Sunni usul al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Hidayatullah, M./Hidayatullah, Arshad: Mulla's Principles of Mahomedan Law, 19. Auflage, Neu Delhi: Lexis Nexis 2006.
- Holland, Nancy: »Truth as Force. Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law.« in: Journal of Law and Religion 18, 1 (2002-2003), S. 79-97.
- Locke, John: Second Treatise of Government, Indianapolis: Hackett 1980.
- : A Letter Concerning Toleration, Amherst: Prometheus Books 1990.

- MacCormack, Carol P.: »Nature, Culture, Gender. A Critique«, in: Carol MacCormack/Marilyn Strathern (Hg.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press 1980, S. 1-24.
- Mahmood, Saba: *The Politics of Piety*, Princeton: Princeton University Press 2005.
- Mahmood, Tahir: *Personal Laws in Crisis*, Neu Delhi: Metropolitan 1983.
- Mani, Lata: *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley: University of California Press 1998.
- Mehta, Uday Singh: *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century Liberal British Thought*, Chicago: University of Chicago Press 1999.
- Metcalf, Barbara/Metcalf Thomas: *A Concise History of India*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Mill, John Stuart: *On Liberty and Utilitarianism*, New York: Bantham Books 1993.
- Ortner, Sherry B./Whitehead, Harriet (Hg.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York: Columbia University Press 1981.
- Pandey, Gyanendra: *The Construction of Communalism in North India*, Neu Delhi: Oxford University Press 2006.
- Pathak, Zakia/Rajan, Rajeswari Sunder: »Shah Bano«, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge 1992, S. 257-279.
- Rajan, Rajeswari Sunder: *The Scandal of the State. Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Delhi: Permanent Black 2003.
- Rashid, Syed Khalid: *Muslim Law*, Lucknow: Eastern Book Company 2006.
- Rubin, Gayle: »Traffic in Women« in: Joan W. Scott (Hg.), *Feminism and History*, Oxford: Oxford University Press, 1996, S. 105-152.
- Rudolph, Lloyd/Hoeber, Susanne: *In Pursuit of Lakshmi. The Political Economy of the Indian State*, Delhi: Orient Longman 1987.
- Sacks, Karen: »Engels Revisited. Women, the Organization of Production, and Private Property«, in: Michelle Zimbalist Rosaldo/Louise Lamphere (Hg.), *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press 1974, S. 207-23.
- Scott, David: »Colonial Governmentality«, in: *Social Text* 43 (1995), S. 191-220.
- Sharma, Aradhana: »Crossbreeding Institutions, Breeding Struggle. Women's Empowerment, Neoliberal Governmentality, and State (Re)Formation in India«, in: *Cultural Anthropology* 21/1 (2006), S. 64-95.
- Scott, Joan W./Keates, Debra (Hg.), *Going Public. Feminism and the Shifting Boundaries of the Private Sphere*, Urbana and Champagne: University of Illinois Press 2004.
- Stoler, Ann Laura: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: Duke University Press 1995.

- : *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press 2002.
- Van der Veer, Peter: *Imperial Encounters. Religion and Modernity in Britain and India*, Princeton: Princeton University Press 2001.
- Williams, Rina Verma: *Postcolonial Politics and Personal Laws. Colonial Legal Legacies and the Indian State*, Delhi: Oxford University Press 2006.