

Hierarchische Ethik oder egalitäre Moral? Emergente Frauenrechte in Indien¹

Seit der brutalen Vergewaltigung und Tötung einer Physiotherapie-Studentin in Delhi am 16. Dezember 2012 ist die Situation von Frauen in Indien erneut ins Licht der Weltöffentlichkeit gerückt. In Indien, so berechneten Anderson und Ray (2012), fehlen jährlich zwei Millionen Frauen aufgrund von pränataler Selektion, der Tötung neugeborener Mädchen,² aufgrund von Mangelernährung bei heranwachsenden Frauen, durch Mitgiftmorde und andere misogynische Praktiken.³ Die jüngsten Debatten haben die hierarchischen Vorstellungen hinsichtlich der Geschlechterrollen in der indischen Gesellschaft und die dahinterliegende Ethik erneut ans Licht gebracht. Im Folgenden werde ich versuchen, die in Indien dominanten hierarchisch-sozialen Ordnungsvorstellungen aus veröffentlichten Diskussionsbeiträgen und aus eigenen Gesprächen mit indischen Frauenrechtlerinnen und Feministinnen zu rekonstruieren (I) und sie mit egalitären Vorstellungen zu kontrastieren, die in der indischen Gesellschaft ebenfalls präsent sind (II). Dabei stellt sich der indischen Frauenrechtsbewegung die Frage nach den diskursiven und politischen Strategien des Umgangs mit einem hegemonialen hierarchischen Diskurs aus der Position einer egalitären *Mindermeinung* heraus (III).⁴ In allgemeinerer Form stellt dieselbe Frage sich der Theorie der *Emergenz* der globalen Anwendungsvoraussetzungen für eine universalistische Moralphilosophie (IV).

I. Hierarchische Ethik

Die Rekonstruktion der in Indien vorherrschenden Ansichten über die hierarchische Ordnung der Kasten und Geschlechter ist notwendigerweise grob verallgemeinernd. Jede Zeit, jede Region, jede Kaste, jede Religion, jeder Stamm, ja sogar jede Familie haben je unterschiedliche Vorstellungen davon, was Frauen und Männer tun dürfen und was sie lassen müssen. Darüber hinaus ist dies nirgendwo schriftlich niedergelegt. Sitten und Gebräuche werden mündlich überliefert und von jeder Familie unterschiedlich ausgelegt. Keinesfalls soll diese Rekonstruktion daher einer essentialisierenden, ahistorischen Sichtweise auf die indische Ge-

¹ Der leicht veränderte Artikel erschien im August 2013 im *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie*, 32. Jahrgang, Nr. 57, S. 139-154 (www.widerspruch.com). Für die Erlaubnis zur Zweitveröffentlichung danke ich der Widerspruch-Redaktion.

² Nach Angaben von Qutub Jehan Kidway, Frauenrechtlerin in Mumbai, kommt es in einigen Stammesdörfern im Westen Rajasthans immer noch vor, dass neugeborenen Mädchen Opiumpillen verabreicht werden, um sie zu töten (Interview vom 21.05.2013). Vgl. auch Choudhry (2011).

³ Vgl. auch Blume (2012).

⁴ Unter Juristen gebräuchlicher Begriff zur Bezeichnung einer von der vorherrschenden Rechtsprechung und Rechtsauslegung abweichenden Position. Der Begriff soll den der *Minderheit* vermeiden helfen. Der numerische Bezug auf Frauen in Indien wäre hier nicht angemessen.

sellschaft Vorschub leisten, eine Gesellschaft zumal, die sich in einem rasanten Veränderungsprozess befindet. Es geht hier um eine Momentaufnahme, um generische Aussagen und keineswegs um Aussagen, die im strengen Sinne Allgemeingültigkeit beanspruchen dürften.

Am 19 Januar 2013 fragt Shoma Chaudhury, Redaktionsleiterin des Wochenmagazins *Teelka*: „Woher kommt die Idee, bestimmte Frauen könnten Freiwild für sexuelle Gewalttäter seien? Wie denken indische Männer eigentlich von Frauen.“⁵ *Teelka* befragte 35 indische Männer aus allen Regionen, Altersgruppen und Gesellschaftsschichten und kam dabei zu einem erschütternden Ergebnis: Abgesehen von sieben 23 bis 29-jährigen Männern hielt keiner der Befragten die männliche Seite überhaupt für verantwortlich, wenn Frauen vergewaltigt werden.⁶ Achtzig Prozent der Befragten suchten und fanden die Schuld allein bei den Frauen. Ihr Bild von den Geschlechterrollen ist von der Vorstellung geprägt, dass Frauen zeitlebens der Obhut der Männer unterstehen.⁷ Von der Obhut des Vaters gehen sie mit der Heirat in die Obhut des Ehemannes über.⁸ Stellvertretend können auch Brüder oder andere männliche Mitglieder der Familie die Aufsicht übernehmen.⁹ Die wechselseitigen Verpflichtungen der Geschlechter beschreiben einen virtuellen Bannkreis (*Lakshman rekha*),¹⁰ den keines der beiden Geschlechter übertreten darf, ohne die soziale Ordnung zu gefährden. Geschieht dies beispielsweise dadurch, dass sich ein unverheiratetes Mädchen ohne Begleitung eines Vormunds oder dessen Stellvertreters in der Öffentlichkeit bewegt, kann sie als „leichtes Mädchen“ an-

⁵ „What creates the idea of women as ‘fair game’ for sexual violence? What, in effect, do Indian men think about women?“ (Chaudhury 2012)

⁶ Die *Teelka*-Studie ist natürlich nicht repräsentativ. Ihre heuristische Aussagekraft ergibt sich allerdings aus ihrer Übereinstimmung mit den anderen hier zitierten Indikatoren (Aussagen von Politikern, Gerichtsurteile, gesellschaftliche Ächtung von Vergewaltigungsopfern).

⁷ Nach Manus Gesetz darf eine Frau niemals unabhängig sein: „By a girl, by a young woman, or even by an aged one, nothing must be done independently, even in her own house,“ (Manu 1886, §147) „Manu’s Gesetz“ war natürlich nie ein gültiger Codex im juristischen Sinn, sondern ist eher der Welt des Glaubens und der Mythologie zuzurechnen. Die heute gebräuchlichen Begriffe variieren je nach sozialer und regionaler Gruppierung. Eine Frau wird z.B. als „Eigentum der Anderen“ (Hindi: *paraya dhan*) bezeichnet, i.e. der Familie ihres zukünftigen Ehemanns. Bis zur Heirat steht sie unter dem Schutz (Hindi/Urdu: *hifazat*, Bhojpuri: *rakhval*) der eigenen Familie (vgl. das Bhojpuri-Volkslied in Jassal 2012; 8f.). „Amanat“ bezeichnet in Hindi/Urdu die gegenseitige Treueverpflichtung in diesen Beziehungen (Gespräch mit Rajshree Chandra, Politikwissenschaftlerin und Fellow, CSDS, am 27.05.2013). Vgl. auch Rochona Majumdar’s Aufsatz in Chakrabarty et al. (2007).

⁸ Nach Manu gilt: „In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, when her lord is dead to her sons; a woman must never be independent.“ (Manu 1886, §148) Heute sagen Eltern „until you marry, you are my responsibility.“ (Gespräch mit Sharmistha Saha, Theaterwissenschaftlerin, Mumbai, am 19.05.2013).

⁹ „She must not seek to separate herself from her father, husband, or sons; by leaving them she would make both (her own and her husband’s) families contemptible.“ (Manu 1886, §149)

¹⁰ Im *Ramayana*-Epos wird dies durch den magischen Kreis versinnbildlicht, den Laksman um Ramas Frau Sita zieht und den sie bei Strafe von Entführung und Vergewaltigung durch Rawana nicht verlassen soll. (Zum heutigen Gebrauch vgl. Bajpai 2013: 4; bestätigt im Gespräch mit Rajshree Chandra, Politikwissenschaftlerin und Fellow, CSDS, am 24.05.2013).

gesehen werden.¹¹ Ihr wird dann unterstellt, dass sie durch ihr Verhalten implizit ihr Einverständnis zum Geschlechtsverkehr mit einem beliebigen Mann gegeben hat.¹² Eine solche Frau kann man eigentlich nicht vergewaltigen, genauso wenig wie eine Prostituierte.¹³ Hat ein Mann mit einer Prostituierten erzwungenen Geschlechtsverkehr, dann gilt dies nach verbreiteter Auffassung als „schiefgegangenes Geschäft“ (*a deal gone sour*), nicht aber als Vergewaltigung.¹⁴ Auch Vergewaltigung in der Ehe ist nach indischem Recht immer noch kein Straftatbestand.¹⁵

Vergewaltigung in Indien ist definiert als Geschlechtsverkehr ohne Einverständnis (*consent*) des Opfers. So drehen sich viele Gerichtsverfahren um die Frage, ob der umstrittene Geschlechtsakt mit oder ohne das Einverständnis der Frau stattgefunden hat. Dabei kommt es zu grotesken Einschätzungen. So kommt der High Court des Bundesstaates Kerala im Suryanelli Fall zu dem Urteil, dass ein sechzehnjähriges Mädchen nach seiner Verschleppung in verschiedene Motels, in denen es ohne ersichtlichen eigenen Vorteil und unter brutaler Gewalt einwirkung in einem Zeitraum von vierzig Tagen mit vierzig Männern Geschlechtsverkehr hatte, dieser Behandlung zugestimmt haben müsse. Der Grund: Das Mädchen sei kein Unschuldiges gewesen. Es hatte in den Augen des Gerichts seinen zweifelhaften Charakter dadurch unter Beweis gestellt, dass es verschwenderisch mit dem Taschengeld der Eltern umgegangen war. Es hatte leichtfertig seine Goldohrringe versetzt und es hatte einen Freund, mit dem es möglicherweise vorehelichen Geschlechtsverkehr gehabt hatte. Damit war das Mädchen ein „lockeres“ und somit „Freiwild“ für jeden Mann. Ein Einverständnis zum Geschlechtsverkehr war damit für das Hohe Gericht implizit gegeben und die in erster Instanz verurteilten 35 Männer wurden wieder frei gesprochen.¹⁶

¹¹ “[W]omen who dare to cross the boundaries ... are seen as ‘free for all’ or rather, everyone thinks that they are the custodians of women’s morality and that they have a right to ‘teach them a lesson’.” (Agnes 2013: 13; vgl. auch den Ausdruck „dented and painted women“ in Rao 2013: 18).

¹² Vgl. die Analyse des Suryanelli Vergewaltigungsfalls weiter unten.

¹³ “[F]or a vast majority of men, rape does not even register as a violent or heinous crime.” (Chaudhury 2013).

¹⁴ Vgl. Bemerkung von Kakoli Ghosh Dastidar, Trinamul Congress Leader, im Zusammenhang mit dem Park Street rape case vom 05.02.2012: <http://ibnlive.in.com/news/park-street-case-not-rape-but-a-deal-gone-sour-with-the-client-tmc-leader/312797-3-231.html> (Zugriff am 27.05.2013).

¹⁵ Obwohl der nach dem Fall der Gruppenvergewaltigung in Delhi erstellte Justice Varma Committee Report (2013: 60) dies forderte, sieht die entsprechende Strafrechtsreform immer noch keinen entsprechenden Tatbestand vor (Ministry of Law and Justice 2013).

¹⁶ Elizabeth Philip, Frauenrechtlerin, anlässlich des runden Tisches zum Thema “The Suryanelli Case: PW3, The Willing Journey of a Misguided Girl” am Centre for the Study of Developing Societies, 29 April 2013. Der Fall ist inzwischen vom indischen Supreme Court zur Revision an den Kerala High Court zurückverwiesen worden.

Was kann man aus dieser Argumentationsweise schließen? In seiner Urteilsbegründung machte das Hohe Gericht implizit die Anwendbarkeit des Menschenrechts auf körperliche Unversehrtheit¹⁷ von einer Vorabbeurteilung der moralischen Integrität des Mädchens abhängig. Dazu passt der immer noch obligatorische „zwei Finger Test“, dem sich Vergewaltigungsoffer in Indien unterziehen müssen (Pitre & Lingam 2012). Im Falle eines unverheirateten Mädchens kommt die Feststellung, dass sie „an Geschlechtsverkehr schon gewöhnt“¹⁸ war einem Schuldeingeständnis gleich.¹⁹ Dass Richter und Ärzte mit dieser leicht zum Rufmord (*character assassination*)²⁰ führenden Behandlung nicht alleine stehen, sondern auf allgemeines Verständnis stoßen, beweist die Reaktion des gesellschaftlichen Umfeldes, in dem sich das Vergewaltigungsoffer von Suryanelli wiederfand. Freunde und Familie, abgesehen von den Eltern, wandten sich ab. Am Arbeitsplatz, den ihm die regierende kommunistische Partei verschaffte, wird das stigmatisierte Opfer gemieden. Die sozial Geächtete lebt seitdem das Leben einer Untoten, eines *zinda laash* (lebenden Leichnams), wie indische Parlamentarier und der Volksmund Vergewaltigungsoffer nennen.²¹ Nach überkommener Vorstellung ist Vergewaltigung daher schlimmer als der Tod, da sie den sozialen Tod bei lebendigem Leibe bedeutet.²²

Was ging in den Richtern vor? Wie konnten Sie sich ein Einverständnis des verschleppten Mädchens überhaupt nur vorstellen? Was verstanden sie unter diesem Begriff? Nach überkommener Vorstellung würde eine Frau, die erkennbar ihr Einverständnis zum Geschlechtsakt signalisiert, als verkommen gelten.²³ Das dem Gesetz nach geforderte Einverständnis ist unter solchen Vorzeichen daher schwerlich zu erwarten und Männer, auch Parlamentarier, Richter und Ärzte, erfinden offenbar entsprechende indirekte Anzeichen für ein solches Einverständnis. Für die große Mehrheit der indischen Männer ist Vergewaltigung als Verbrechen nur

¹⁷ Vgl. Art. 6 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte, dem Indien am 10.04.1979 beigetreten ist.

¹⁸ „habituated to sexual intercourse“ (Pitre & Lingam, 2013: 17).

¹⁹ „Recently, in Bangaluru, a law student ... was gang raped when she was in a lonely spot with a male companion. The doctors who examined her were more concerned about the elasticity of her vagina than finding forensic evidence of the gruesome crime.“ (Agnes 2013: 13)

²⁰ “[The two-finger test] is considered a proxy indicator of the victim’s ‘loose morals’ and ... often leads to character assassination of women in courts.“ (Pitre & Lingam, 2013: 17f.)

²¹ „*zinda laash* (a living corpse), a title awarded to rape survivors by our parliamentarians“ (Agnes 2013: 12)

²² „a state worse than death“ (Agnes 2013: 12). Frauenrechtlerin Elizabeth Philip beschrieb bei der oben erwähnten Veranstaltung die völlige Isolierung des Vergewaltigungsoffers im Suryanelli-Fall, die seinem sozialen Tod gleichkommt.

²³ Gespräch mit Smita Tewari Jassal, Fellow, CSDS, am 24. Mai 2013.

schwer zu fassen. Entweder die Frau befindet sich in der Obhut der Familie, wo ihr vorgeblich nichts geschehen kann, oder sie entzieht sich dieser Obhut und ist dann „selbst schuld“.

Die zugrundeliegende Ethik wird aus der zitierten Umfrage deutlich, die Tehelka im Januar 2013 durchführte. Danach ist für 28 der 35 zufällig ausgewählten Männer eine indirekte Aufforderung zum Geschlechtsakt unter Umständen schon gegeben, wenn eine Frau sich ohne legitimen Beschützer in der Öffentlichkeit bewegt,²⁴ wenn sie ihren Körper zeigt und Männer mit aufreizender Kleidung provoziert²⁵ oder wenn sie ihren Begleiter in der Öffentlichkeit küsst.²⁶ Die Umfrage zeigt, dass Männer in ganz Indien, unabhängig von kultureller Herkunft, Beruf, Altersgruppe oder Bildungsniveau, Frauen für Vergewaltigungen verantwortlich machen. Keiner dieser 28 indischen Männer zog auch nur eine Mitschuld des Mannes in Erwägung.²⁷ Allen gemein war eine Abscheu vor Frauen, die sich körperliche oder sexuelle Autonomie anmerken lassen.²⁸

Das bisher gesagte betrifft Männer und Frauen aller Schichten und Kasten. Potenziert wird die Skandalträchtigkeit der Gruppenvergewaltigung in Delhi durch die Überlagerung der Geschlechterhierarchie durch eine Klassen- und Kastenhierarchie. Frauen der ehemaligen Unberührbaren (*dalits*) können in weiten Teilen Indiens nach wie vor straflos vergewaltigt werden;

²⁴ “Yes, women are somewhat responsible for the crimes against them, but ultimately it is actually the responsibility of their guardians, parents and husband.” (Tabish Darzi, 26, Banker in Srinagar, zitiert in Chaudhury 2013)

²⁵ “The clothes today’s girls wear provoke even the most upright men. Women have become too wayward. They have moved away from Hindu culture. Girls wear 3/4th pants and figure-hugging clothes that leave little to the imagination. Obviously, this turns men on. Boys will never approach a girl if they don’t get the right vibes from her. They always know when they see a girl who is ready to sleep around. Why can’t women wear churidars [enge Beinkleider] instead of skirts? If women roam around wearing revealing tops, obviously men get the idea that she’s available and loose. The best of men can fall for that. In the olden days, our elders had a rule. A grown-up daughter would not be allowed to be in the same room as her father or her brother. We have drifted away from there. That’s why these things are happening.” (Vijay Prasad Shetty, 57, Präsident der Anwaltskammer von Udupi, zitiert in Chaudhury 2013)

²⁶ “Why was the girl out at that time of night? I heard when she got onto the bus with the man, they started kissing. So it’s not the fault of the men who raped her.” (Ram Kishen, 53, Landwirt aus Bhiwani, zitiert in Chaudhury 2013)

²⁷ “Hindu, Muslim, or Christian. Farmer, labourer, auto driver, scientist, lawyer or teacher. Educated or illiterate. Old or young. Haryanvi, UP-wallah, or Southie. Only one thing seemed to bind the men TEHELKA spoke to: they had no concept of male accountability.” (Chaudhury 2013)

²⁸ “If you listen to men across India, you would know enough of them want to keep women in a box or thrust them back if they have escaped. This impulse expresses itself in a myriad ways: as brute misogyny or stifling protectionism. But running common through it all is a fear and abhorrence of women who display autonomy over their own bodies and sexuality. Women’s clothes, you would imagine, are the “greatest internal security threat in this country”. No culture, profession or age group – no level of education or exposure – seems to make men immune to this.” (Chaudhury 2013)

sogar das *ius primae noctis* wird mancherorts noch praktiziert.²⁹ Der umgekehrte Fall allerdings erregt in Indien Aufsehen. Während das Vergewaltigungsopfer der aufstrebenden indischen Mittelschicht angehörte, kommen seine Peiniger ausnahmslos aus der Unterschicht und gehören niedrigen Kasten an. Gewalt gegen Unterkastige gilt vielerorts immer noch als legitimes Mittel, Anmaßende auf ihren Platz zu verweisen.³⁰ Dies erklärt, warum die Gruppenvergewaltigung von Delhi ein so enormes Medienecho erhielt, während sich die Medien sehr wenig für die Vergewaltigungen von Dalits interessieren.³¹ Auch die Vergewaltigungen von Stammesleuten im Nord-Osten Indiens erregen nur wegen ihrer enormen Zahlen Aufmerksamkeit.³²

II. Egalitäre Ethik

Eine gewisse Hoffnung schöpft die Umfrage aus der Tatsache, dass jüngere Männer zunehmend anders denken. Sie wollen sich von der vorherrschenden orthodoxen Mentalität abwenden.³³ Frauen sollen unabhängig leben und ihre Entscheidungen selbst treffen können. Sie sollen sich kleiden dürfen, wie sie wollen, gehen wohin sie wollen und so viele Sexpartner haben dürfen, wie sie wollen.³⁴ Die Emanzipation der Frau liegt nach dieser Auffassung im Interesse der ganzen Gesellschaft.³⁵ Sie wird als ein positives Element moderner Kultur wahrgenommen, das es zu übernehmen gilt.³⁶ Männer und Frauen seien gleich und es gelten die

²⁹ “Dalit women are raped with impunity as if dalits were meant to be abused; the custom of offering newlywed brides to feudal landlords is still practiced in certain pockets.” (Teltubde 2013: 11)

³⁰ “[R]aping dalit or tribal women ... has been a widely prevalent punishment ... this is not [considered] a crime; it is albeit the most legitimate act to ‘show them their place’.” (Bajpai 2013: 5)

³¹ Vgl. die verhaltene Reaktion der Medien auf die Gewaltakte in Kherlanji und Burj Jhabber. “It took a month following an incident of macabre caste violence in the village for Kherlanji to burst to attention.” (Editorial, 2006: 4633)

³² So ging die Vergewaltigung einer 16jährigen durch 16 Jugendliche nur drei Tage vor der Gruppenvergewaltigung von Delhi in den Medien fast unter. Es handelte sich um ein Mädchen aus Meghalaya.

³³ “Our rigid and orthodox societal mindset has to go.” Tejas Jain, 23, IT engineer and music student from Indore, zitiert in Chaudhury 2013.

³⁴ “A successful woman is someone who is truly independent, who can live with her family or on her own, take her own decisions, dress as she wants, go where she wants and have as many sexual partners as she chooses.” Sukalyan Roy 27, Marketing Executive in Delhi, paraphrasiert in Chaudhury 2013.

³⁵ “The emancipation of women is in the larger interest of society. They need more freedom, not less.” Abhishek Verma 25, Informatikstudent an der Ambedkar University in Lucknow, zitiert in Chaudhury 2013.

³⁶ “It’s not modern culture but a medieval mindset that is to be blamed for rape. The protest against rape by common people in Delhi and other places was, in fact, a product of modern culture. Earlier, we hardly ever protested. Western culture is not just about wearing jeans and short skirts. It’s about liberal values, equality, liberty, fraternity, service to mankind and the Greek values of Humanism.” Pramod Kumar, Geschichtspräsident, Lucknow University, zitiert in Chaudhury 2013.

Regeln der Reziprozität.³⁷ So fordert Chaudhury (2013) völlige Gleichberechtigung für Frauen:

In einer modernen Demokratie sind die Grundrechte des Individuums – ungeachtet von Religion, Kaste, Klasse oder Geschlecht – in der Verfassung verankert. Für Frauen sollte dies völlige körperliche Selbstbestimmung, Wahlfreiheit, Freizügigkeit und das Recht bedeuten, einer bezahlten Arbeit nachzugehen. Diese Rechte können eingeschränkt sein, wenn die Frau es aufgrund von kulturellen oder persönlichen Gründen so will, aber grundsätzlich dürfen sie in keiner Weise eingeschränkt werden.³⁸

Allerdings seien auch Frauen mit verantwortlich für die Perpetuierung der überkommenen Geschlechterrollen.³⁹

Im Westen geht man gewöhnlich davon aus, dass die Geschichte auf der Seite des Fortschritts ist. Der egalitäre Diskurs ist längst hegemonial geworden und so kann man über Menschen, die überkommenen hierarchischen Vorstellungen anhängen lachen bzw. sie notfalls zwingen, sich zumindest in ihrem äußerlichen Verhalten anzupassen. Wenn es sich bei den hierarchisch denkenden Menschen auch in Indien um eine Minderheit handeln würde, schreibt Chaudhury (2013), dann würde es ausreichen, sie zu verspotten. Die Befürchtung ist aber, dass die hierarchischen Vorstellungen tief im Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaft verankert sind.

III. Antihegemoniale Strategien

Wenn dies der Fall ist, wie soll man eine solche kulturelle Kluft überwinden? Wie kann eine Gesellschaft ihre gewünschten Werte artikulieren – und durchsetzen – wenn sie sich so fundamental uneinig darüber ist, was diese Werte sein sollten?⁴⁰

³⁷ “As far as clothes are concerned, if women cannot tell me what to wear, how can I dictate terms to them?” Vipul Patel, 28, Besitzer eines Elektrofachgeschäfts in Udupi, zitiert in Chaudhury 2013. Oder: “How can anyone hold women responsible for crimes against them? If anyone is responsible, it is the men. What women do with their lives is none of my business. I have no say in my sister’s life — she should be allowed to do what she wants with it.” Prakash, 35, Tagelöhner aus Udupi, zitiert in Chaudhury 2013.

³⁸ “As a modern democracy, the right of the individual — irrespective of religion, caste, class or gender — is enshrined in our Constitution. For a woman, this ought to mean a complete autonomy over her body, her choices, her movement and her right to work. These choices may be curtailed on the ground by the cultural or personal context she inhabits, or where she herself wants to stand on the ladder of emancipation. But, in essence, there should be no curtailments.” (Chaudhury 2013).

³⁹ “I hold women equally responsible as men for the segregated outlook of our society that views them as a solitary object for childbearing and sexual gratification. Unless women stand up and fight for their rights, this mindset will always prevail. Giving freedom to our women would mean providing peace and brighter opportunities for our society. But even our government — both in the state and Centre — are male-oriented bodies where women have the least right of decision making.” Rak Kumar Singh, Dokumentarfilmer aus Manipur, zitiert in Chaudhury 2013.

In Indien scheint der hierarchische Diskurs hegemonial und es ist nicht evident, auf welcher Seite die Geschichte steht. So warnen Frauenrechtlerinnen vor der Unangemessenheit des „imperialistischen Vokabulars“, in dem manche Kritik an überkommenen Wertvorstellungen von den Verfechtern der Emanzipation vorgetragen werde. Wenn man alle, die nicht mit einem selbst übereinstimmen, wie Fremde und Narren behandelt und man sich weigert, sie als Mitbürger anzunehmen, wie kann man dann glauben, dass sie die eigene Kritik überhaupt nur anhören werden?⁴¹ Chaudhury (2013) beschreibt die Schwierigkeit, vor der die indische Frauenbewegung steht, folgendermaßen:

Von kollektiver Empörung zu sprechen, setzt ein geteiltes Wertesystem voraus. Ein solches haben wir eindeutig nicht ... Mag sein, dass die Idee der Gleichheit nicht verhandelbar ist. Es führen allerdings viele Wege dorthin. Nur wenn wir unserer Verpflichtung [zum partizipativen Dialog] treu bleiben, werden vielleicht auch dann noch eine Milliarde [Menschen für die Rechte der Frauen] aufstehen, wenn die ... Wasserwerfer fort und die ... Kerzen erloschen sind.⁴²

Damit beschreibt Chaudhury das Dilemma eines moralischen Universalismus, der die Menschen, die er für seine kontrafaktischen Überlegungen zur Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse gewinnen will, bei einer Vorstellung von der gleichen Würde aller Menschen abholen muss, die allgemein einleuchtet. Genau dies kann man im indischen Kontext offenbar nicht einfach voraussetzen. Während die Empörten auf der Straße gleiche Rechte für Frauen fordern, kann die Mehrheitsgesellschaft in Indien damit vor dem Hintergrund ihrer hierarchischen Wertvorstellungen nichts anfangen. Chaudhury hält es für möglich, dass viele Inder die von ihr zitierten Aussagen lesen und sich fragen, warum Frauenrechtlerinnen diese als so bedrohlich empfinden und negativ charakterisieren.⁴³ Für diese Inder sind die für Frauenrechtlerinnen schrecklichen und bedrohlichen Auffassungen nichts weiter als *common sense*. Chaudhury deutet aber auch den einzig möglichen Ausweg an: die Emergenz eines egalitären

⁴⁰ “And if they are that, how is one to negotiate such a gaping cultural divide? How can a society articulate — and enforce — desired values for itself if there is such a foundational disagreement over what those values should be?” (Chaudhury 2013).

⁴¹ “What kind of imperialist vocabulary is this? If you treat everyone who does not agree with you as aliens and fools, if you refuse to accept them as your own people, what gives you the right to dictate to them? What makes you think they will even entertain your criticism?” (Madhu Kishwar, Fellow am CSDS und Herausgeberin der Zeitschrift *Manushi*, zitiert in Chaudhury 2013).

⁴² To speak of collective outrage is to assume a shared value system. Clearly, we don’t have that. The idea of equality may be non-negotiable, but the paths to it are many. If we stay committed [to the process of participatory dialogue], even after the clumsy water cannons are gone and the anguished candles have died, we might still have one billion rising.

⁴³ “[I]t’s possible many Indians will read the excerpts of conversations with Indian men listed in this story and wonder why we are calling it a window into darkness.” (Chaudhury 2013).

Konsenses. Nur auf der Basis von zwanglosem, partizipativem Dialog besteht eine Chance, dass die egalitär denkende Mindermeinung die Hegemonie des hierarchischen Diskurses in Indien bricht. Dabei muss auf Gewalt verzichtet und allgemein mit Augenmaß vorgegangen werden. Wird die Debatte zu schrill, kann dies die Opposition zusammenschweißen. Ist der Auftritt zu absolutistisch, droht ein Bumerang-Effekt.⁴⁴

IV. Emergenz der Anwendungsvoraussetzungen des moralischen Universalismus

Was Chaudhury für den indischen Kontext erläutert, gilt *a fortiori* für den moralphilosophischen Universalismus. Dieser müsste von einer minimalen Übereinstimmung hinsichtlich der Einheit der Menschheit und dem gleichen Wert aller Menschen *als Menschen* empirisch ausgehen können, um sich metaethisch auf Gedankenexperimente wie den Kantschen kategorischen Imperativ, die Rawlssche hypothetische Ursprungssituation oder den Habermasschen idealen Diskurs überhaupt einlassen zu können. Das Dilemma eines solchen moralphilosophischen Universalismus stellt sich daher wie folgt dar.

Dilemma eines moralphilosophischen Universalismus

- P1 Niemand soll einer normativen Ordnung unterworfen sein, der er / sie nicht hätte zustimmen können.⁴⁵
- P2 Es gibt Gesellschaften, in denen die minimalen Voraussetzungen für Gerechtigkeitsüberlegungen (Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen *als Menschen*) überwiegend nicht gegeben sind.⁴⁶
- D Der Universalismus erhebt den Anspruch, auch in Gesellschaften wie in P2 zu gelten, kann die minimalen Anwendungsvoraussetzungen der Gerechtigkeit dort aber nicht herstellen, ohne P1 zu verletzen.
- E Der Universalismus muss auf eine *Emergenz* der Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen *als Menschen* setzen, um das Dilemma D zu vermeiden.

Genau dies war es, was Chaudhury gefordert hatte.

⁴⁴ “Media in India is more loud than representative. If the framing of this debate gets too vociferous and extreme, it can galvanise the opposition in disturbing ways. Our society has always had a way of evolving organically, using a combination of strategies to create space for new ideas. As long as that change is gradual, the anxiety it produces is also gradual. If one gets too absolutist, the whole thing can boomerang.” Santosh Desai, Medienkommentator und Geschäftsführer der Marketingagentur *Future Brands*, zitiert in Choudhury 2013.

⁴⁵ Vgl. z.B. Kant, *Metaphysik der Sitten*, wonach kein Mensch einem „anderen Gesetz zu gehorchen [habe], als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat.“ (Kant, 1900: 314)

⁴⁶ Dies gilt es hier zu zeigen.

P1 ist eine Voraussetzung, die viele deontologische Moraltheorien in der Tradition Kants machen, so etwa Rawls bei der Rechtfertigung seiner Ursprungssituation im „vollen Überlegungsgleichgewicht“⁴⁷ oder Habermas bei der Rechtfertigung seiner idealen Diskursituation. Habermas Universalisierungsgrundsatz besagt,

daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer [der Normen] allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können. (1983: 75f.)

„Jeder“ und „alle“ bezeichnen dabei jeweils in bestimmten Kontexten betroffene Menschen als Menschen ohne weitere Differenzierung. D.h. wenn eine Norm gilt, dann gilt sie für alle gleichermaßen, im Gegensatz etwa zu einer Ethik, die das Strafmaß für die Überschreitung einer Norm von der Kastenzugehörigkeit abhängig macht, wie etwa Manus Gesetz oder Kautilyas *Arthashastra*.⁴⁸ Deontologische konstruktivistische Verfahren gehen dagegen empirisch und metaethisch von der allgemeinen Anerkennung der Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen aus, insofern dies nötig ist, um sich auf das Gedankenexperiment des kategorischen Imperativs, der fairen Ursprungssituation oder des idealen Diskurses überhaupt einzulassen und diese Verfahren in einem gesamtgesellschaftlichen reflexiven Gleichgewicht zu rechtfertigen.

P2 ist eine empirische Prämisse, die hier in Bezug auf Indien belegt werden soll. In Indien, so soll gezeigt werden, ist eine hierarchische Auffassung von Ethik vorherrschend, in der Frauen Männern prinzipiell nicht gleichgestellt sind und allgemein Menschen weiterhin hierarchisch in Kastenangehörige und Kastenlose (Dalits, Stammesleute) gegliedert und Kastenangehörige wiederum hierarchisch in unterschiedliche „Varnas“ und „Jatis“ unterteilt sind (Manu 1886).

E Der Lösungsvorschlag, für den ich angesichts eingangs geschilderten Dilemmas argumentiere, setzt seine Hoffnung auf die *Emergenz* der zugleich empirischen und metaethischen Voraussetzungen für die Anwendung universalisierender moralphilosophischer Verfahren.

Unterstützung für eine solche Perspektive gibt es in der Frauenrechtsbewegung in Indien, die sich zum Teil selbst an egalitären Moralvorstellungen orientiert, dabei aber mit einer sozialen

⁴⁷ Vgl. Rawls 1995: 141, Fn. 16; Dusche 2000: 41ff; Dusche 2002: 10ff.

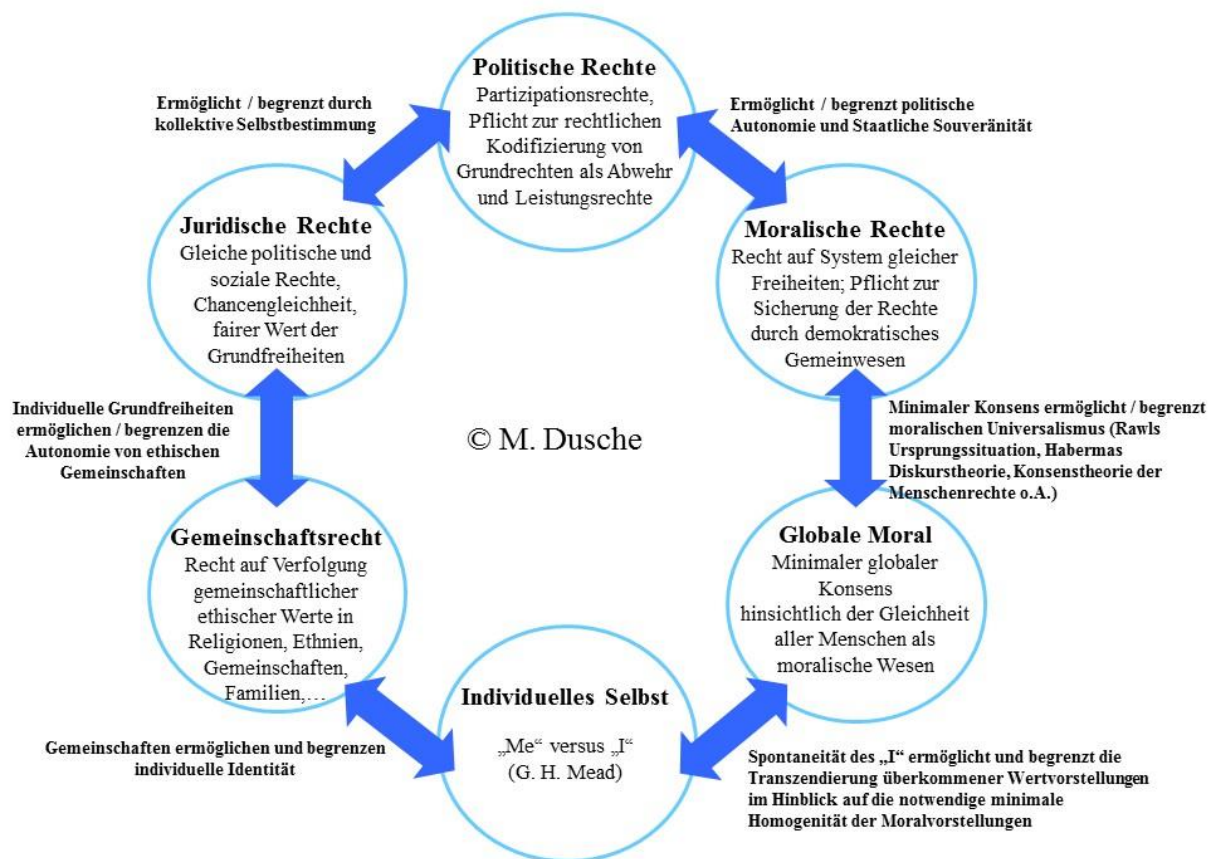
⁴⁸ Vgl. Manu 1886; Kautilya 1915.

Ordnung zu kämpfen hat, die stark hierarchischen Vorstellungen von Geschlechterrollen verhaftet ist. Bei Nichtvorliegen dieser Voraussetzung hilft nur die aktive Hervorbringung des Egalitarismus durch die Anhänger dieser Idee. Dazu können diese sowohl auf global verfügbare und teilweise in den Verfassungen ihrer Staaten verankerte Menschenrechtsvorstellungen zurückgreifen, als auch auf lokale Traditionen des Egalitarismus (in Indien etwa im Buddhismus, in der Bhakti-Bewegung, im Christentum, im Islam, insbes. im Sufismus und im Sikhismus). Dies ist ein offener historischer Prozess. Sollte er erfolgreich sein, würde dies zur *Emergenz* eines Egalitarismus führen. Seine bloße Behauptung bei gleichzeitiger Gesprächsverweigerung mit dem hierarchisch denkenden Gegenüber wäre dagegen vermutlich kontraproduktiv.

Diese Auffassung⁴⁹ findet in den Diskursen indischer Frauenrechtlerinnen ihre Bestätigung. Die indische Frauenbewegung ist sich des Dilemmas des moralischen Universalismus bewusst und kämpft gewaltfrei aus einer Position der Mindermeinung heraus für die Anerkennung der Idee gleicher Würde für alle Menschen, ob Mann oder Frau, ob Outcast oder Höherkastiger. Die folgende Graphik vermittelt einen Eindruck vom begründungstheoretischen Gesamtzusammenhang normativer Theorie, i.e. der Moralphilosophie, der Politischen Theorie, der Rechtsphilosophie und der Ethik.

An dem hier dargestellten kreisförmigen Diagramm lässt sich die wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Humanität, Moral und Politik, Staat und Gemeinschaft im Zusammenhang erkennen. Die Pfeilrichtung gegen den Uhrzeigersinn bezeichnet jeweils Bedingungen der Ermöglichung und zugleich der Beschränkung der Autonomie der jeweiligen Gemeinschaft im nächstfolgenden Begründungsschritt. So ermöglicht beispielsweise eine universalistische Moral der Menschen *als Menschen* eine Konzeption von Menschenrechten als moralische Rechte. Diese wiederum ermöglichen und beschränken politische Gemeinschaften in ihrer Autonomie. Die Aufgabe der politischen Gemeinschaft ist es, größtmögliche Autonomie für ethische Gemeinschaften zu schaffen, diese aber auch wo nötig zu beschränken.

⁴⁹ Von mir schon in meiner Dissertation von 1998 vertreten. Der anstelle von „Emergenz“ verwendete Begriff ist hier „vergesellschaftete Hermeneutik“. (Dusche 2000: 13f.)



In umgekehrter Richtung (mit dem Uhrzeigersinn) bezeichnen die Pfeile die begründungslogische Abhängigkeit der einen von der anderen Ebene. Wirft man einen Blick auf die Zusammenhänge zwischen politischen Rechten, juridischen Rechten und Gemeinschaftsrecht, dann liegt genau dort die Gefahr begründet, dass eine politische Gemeinschaft, die sich auf eine falsche Allgemeinheit gründet, Angehörige eines Geschlechts oder einer ethischen Gemeinschaft unzulässig einschränkt und ihre Angehörigen diskriminiert. Ethische Gemeinschaft ist hier definiert als eine Gemeinschaft, die Vorstellungen des guten Lebens teilt, die über das im engeren Sinne moralisch zu Fordernde hinausgehen.⁵⁰ Frauen bilden aber keine ethische Minderheit und können daher nicht durch entsprechende Minderheitenrechte geschützt werden. Rückzugsmöglichkeiten in kommunale Schutzräume stehen ihnen nur begrenzt zur Verfügung. Die Situation von Frauen in einer nach Geschlechtern diskriminierenden Gesellschaft ist daher vergleichsweise hart. Helfen kann hier nur die Emergenz einer alle ethischen Gemeinschaften gleichermaßen umfassenden Ethik, die Frauen *qua* Menschen den gleichen Stellenwert zubilligt wie allen Menschen.

⁵⁰ Vgl. Habermas (1983: 118) und Dworkin (1990: 9).

Bibliographie

- Agnes, Flavia. 2013. 'No Shortcuts on Rape. Make the Legal System Work,' EPW XLVIII (2): 12-15
- Anderson, Siwan and Debraj Ray. 2012. 'The Age Distribution of Missing Women in India,' EPW XLVII (47-48): 87-95
- Bajpai, Vikas. 2013. 'Rape in "Feudal Bharat",' EPW XLVIII (4): 4-5
- Blume, Georg. 2012. 'Indien ermordet seine Frauen,' DIE ZEIT XIII: <http://www.zeit.de/2013/13/Frauen-in-Indien> (aufgerufen am 10.06.2013).
- Chakrabarty Dipesh, Rochona Majumdar & Andrew Sartori (eds). 2007. *From the Colonial to the Postcolonial: India and Pakistan in Transition* (Delhi: Oxford University Press)
- Choudhry, Preeti. 2001. 'In Rajasthan's Jaisalmer, daughters are born to die,' India Today, June 20, <http://indiatoday.intoday.in/story/in-jaisalmer-daughters-are-born-to-die/1/142163.html> (aufgerufen am 10.06.2013)
- Chaudhury, Shoma. 2013. 'Rape and How Men See It,' Tehelka 10 (3): <http://tehelka.com/cover-story-rape-and-how-men-see-it/> (aufgerufen am 19.01.2013)
- Mead, George Herbert. 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp)
- Ministry of Law and Justice. 2013. 'Criminal Law Amendment Act,' The Gazette of India 17(13): 1-16.
- Dusche, Michael. 2000. *Der Philosoph als Mediator. Anwendungsbedingungen globaler Gerechtigkeit* (Wien: Passagen).
- 2002. 'Experts or Mediators? Philosophers in the Public Sphere,' Ethical Perspectives IX[1]: 21-30
- Dworkin, Ronald. 1990. 'Foundations of Liberal Equality' in G. B. Peterson (Hg.). *The Tanner Lectures of Human Values XI* (Salt Lake City: University of Utah Press)
- Editorial. 2006. 'Kherlanji Caste Violence,' EPW XLI (45): 4632-3
- Editorial. 2013. 'Protesting Rape,' EPW XLVIII (2): 7-8
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbegründung und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp)
- Jassal, Smita Tewari. 2012. *Unearthing Gender. Folksongs of North India* (Durham: Duke University Press)
- Varma Committee Report. 2013. *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law* (New Delhi: Government of India)
- Kant, Immanuel. 1900ff. *Kants gesammelte Schriften* (Berlin: Reimer)
- Kapur, Ratna & Brenda Cossman. 1999. 'On Women, Equality and the Constitution: Through the Looking Glass of Feminism,' in: Nivedita Menon (Hg.). *Gender and Politics in India* (New Delhi: Oxford University Press): 197-261
- Kautilya. 1915. *Kautilya's Arthashastra* ed. & transl. by R. Shamasastri (Bangalore: Government Press)
- Kidway, Qutub Jehan & Shirin Huda, Interview published in Michael Dusche. 2010. *Identity Politics in India and Europe* (New Delhi: Sage): 218-32
- Manu. 1886. *The Laws of Manu* ed. & transl. by George Bühler (Oxford: Clarendon)
- Menon, Nivedita. 2004. *Recovering Subversion. Feminist Politics Beyond the Law* (New Delhi: Permanent Black)
- Mohanty, Satya P. 1993. "The Epistemic Status of Cultural Identity: On *Beloved* and the Postcolonial Condition." *Cultural Critique* 24: 41-80
- 1997. *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics* (Ithaca: Cornell University Press)
- Pitre, Amita and Lakshmi Lingam. 2013. 'Rape and medical Evidence Gathering Systems. Nee for urgent Intervention,' EPW XLVIII (3): 16-17
- Rao, Nitya. 2013. 'Rights, Recognition and Rape,' EPW XLVIII (7): 18-20
- Rawls, John. 1995. 'Political Liberalism: Reply to Habermas,' The Journal of Philosophy 92(3): 132-180
- Roy, Esha. 2013. 'A Cry in the Dark,' Indian Express online: <http://m.indianexpress.com/news/a-cry-in-the-dark/1098688/> (aufgerufen am 07.04. 2013).
- Teltumbde, Anand. 2013. 'Delhi Gang Rape Case. Some Uncomfortable Questions,' EPW XLVIII (6): 10-11