



DER KOLONIALE DISKURS UND ORTE DES GEDÄCHTNISSES

von Anil Bhatti (New Delhi)



in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatertgeschichte der ÖAW*.

erschienen in: Csáky, Moritz/Sommer, Monika (Hg.): *Kulturerbe als soziokulturelle Praxis*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2005 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 6), pp. 115-128.

¹ Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Bd. 2. Hg. v. Adolf Frisé. Reinbek: Rowohlt 2002, p. 441.

Ähnlich wie Robert Musils Kakanien sollte auch das postkoloniale Indien als ein Land des »Sowohl als auch u(nd) des Weder noch«¹ gedacht werden. Statt der aristotelischen Logik des »Entweder-oder« sollte eine Art dialektischer Logik helfen, der Komplexität der geschichtlichen Entwicklung Indiens gerecht zu werden. Auf dem günstigen Boden eines säkularen Staats sollten die Traditionen von kultureller Toleranz, kommunikativer Mehrsprachigkeit und religiösem Synkretismus wieder ihren gerechten Platz bekommen, nachdem die Epistemologie des Kolonialismus die Komplexität Indiens als Chaos begriffen hatte und durch Grenzziehungen in allen lebensweltlichen Bereichen ›Homogenisierung‹ als identitätsstiftenden Wert erfunden und als handlungsbestimmend installiert hatte. Das säkulare Projekt war, wie wir wissen, eine Utopie, deren Charme durch den Angriff auf sie eher erhöht als vermindert wird. Sie lebt im fundamentalistisch geprägten Indien im ironischen Modus zwar weiter, aber der konzentrierte Angriff von Hindu-Fundamentalisten auf Monumente aus der Zeit der islamischen Herrschaft unterstreicht ja nur die Fragilität utopischer Projekte in Indien. Es geht um Moscheen, die angeblich auf dem Fundament (!) von zerstörten Tempeln gebaut wurden. Sie sind juristische und wissenschaftliche Streitobjekte; Orte eines neuen, religiös geprägten Gedächtnisses, das im triumphalen politischen Aufstieg historische Wiedergutmachung durch Zerstörung der Symbole der nationalen Schmach erlangen will. Es geht also nicht um die historisch behutsame Pflege von alten Monumenten oder um Restaurierung, sondern schlicht um Zerstörung und um Auslöschung des historischen Gedächtnisses.

I

² Ich recurriere auf einige Gedanken und Formulierungen aus Bhatti, Anil: *Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung*. In: Feichtinger, Johannes/Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.): *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2003, pp. 55-68. Dort auch weiterführende Literatur, insbes. Csáky, Moritz/Zeyringer, Klaus (Hg.): *Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachkodierung des historischen Gedächtnisses*. Paradigma: Österreich. Innsbruck: Studienverlag 2000, pp. 31-34; Feichtinger, Johannes/Stachel, Peter: *Das Gewebe der Kultur. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Geschichte und Identität Österreichs in der Moderne*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2001.

³ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verl. 1989, p. 287 u. p. 369.

⁴ Cf. Basu, Kashik/Subrahmanyam, Sanjay (Hg.): *Unravelling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secular Identity*. New Delhi: Penguin Books India 1996, p. 2ff.

In einem allgemeinen Sinn können wir zunächst darauf hinweisen, dass die neuzeitliche Staatenformation Homogenisierungstendenzen favorisiert.² Der ideale Fall sollte Religion, Volk und Sprache territorial zusammenführen. Wir können dies als die nationalstaatliche Orthodoxie betrachten. Ihre theoretischen Fundamente gehen auf Herders Überlegungen zur Diversität zurück.³ Die nationalstaatliche Fragmentation in Europa nach dem Ersten Weltkrieg vollzog sich weitgehend auf der Grundlage dieser Grundlinie der ethnischen Selbstbehauptung, wobei die Sowjetunion als prekäres Gegenmodell funktionierte, deren Versuch, eine multiethnische Staatsstruktur aufzubauen, offenbar keinen nachhaltigen strukturverändernden Einfluss hatte. Beide Tendenzen waren nach dem Zweiten Weltkrieg vorhanden, und wir haben Beispiele von kleinen Staaten mit homogener Zusammensetzung (Religion, Ethnizität, Sprache) und einige große multiethnische, plurikulturelle, religiös vielfältige Nationalstaaten wie Indien und Jugoslawien.

Weder die Labilität der Sowjetunion noch der Zusammenbruch Jugoslawiens überraschen, denn plurikulturelle Staaten waren stets gefährdete Staaten – sowohl im Gründungsprozess als auch in ihrem historischen Dasein. Das historische Paradigma des Verfalls des Habsburger Reichs erinnert uns daran. Dies wird auch in der Gegenwart deutlich, denn einerseits entwickeln sich relativ homogene Gesellschaften zu komplexeren Gebilden auf internationaler Ebene. Der Integrationsprozess Europas ist ein solcher Transformationsprozess, der nationalstaatlich organisierte Einheiten zu einer größeren Einheit (Europa) tendenziell hinführt. Andererseits werden bereits existierende komplexe Gesellschaften Spannungen ausgesetzt, die ihren Zerfall herbeiführen oder ankündigen. Hier wären viele postkoloniale Gesellschaften wie Indien zu nennen, und nach dem Ende Jugoslawiens bleibt Indien der Testfall dafür, dass ethnische, religiöse und sprachliche Vielfalt – sozusagen gegen die Herder'sche Orthodoxie – mit dem Staatsbegriff kompatibel sind.⁴

II

Seit dem 19. Jahrhundert steht die Kulturdiskussion in Indien unter dem Zeichen des Transformationsprozesses durch den Kolonialismus.⁵ Die Tatsache, dass das moderne Indien ein *Resultat* zweier gleichzeitiger Kampfprozesse ist, nämlich des politischen Befreiungskampfes gegen den Kolonialismus und des gesellschaftlichen Emanzipationskampfes gegen den Feudalismus, bedeutet, dass Kulturargumente in Indien zum umstrittenen Terrain werden. Das gesell-

⁵ Aus der Vielzahl der Schriften zu diesem Thema seien genannt: Bhargava, Rajeev (Hg.): *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford UP 1998; Chatterjee, Partha (Hg.):

Wages of Freedom. Fifty Years of the Indian Nation-State. Delhi: Oxford UP 1998; Pandey, Gyanendra: The Construction of Communalism in Colonial North India. Delhi: Oxford UP 1992; Pannikar, K.N.: Culture, Ideology, Hegemony. Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India. New Delhi: Tulika 1995; Thapar, Romila: History and Beyond. New Delhi: Oxford UP 2000; van de Veer, Peter: Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India. Delhi: Oxford UP 1996.

6 Cf. Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Ders.: Sämtliche Werke (Krit. Studienausg. in 15 Bden.). Bd. 1. München: dtv p. 330.

schaftspolitische Ganze drückt sich als Prozess der Demokratisierung aus, wobei Erfolge und Rückschläge in diesen Prozess eingebaut sind.

Im 19. Jahrhundert kommt es zur Neugruppierung von verschiedenen religiös geprägten Gesellschaftsschichten in Form von Konflikt- und Austauschverhältnissen mit dem Kolonialismus. Es entsteht langsam jene typische Misch- und Überlagerungsform urbaner indischer Kultur, die für die koloniale und postkoloniale Situation kennzeichnend ist. Damit werden auch Probleme geschaffen, die in einem umfassenden kulturellen Feld wirksam werden. In diesem Feld geht es um den Prozesscharakter von Kulturen; es geht um die Normalität von plurikulturellen, multilingualen, multireligiösen und multiethnische Kommunikationszusammenhängen; die Wechselbeziehung zwischen Sprache, Region, Religion, Nationalität, Staat und Nation; das Problem der Multireligiosität, politischer Diversität, ethnischer Spannung – all dies unter dem Zeichen der Heterogenität.

Auf dem Boden dieser Sichtweise entwickelte sich eine breite antikoniale Bewegung, die im Wesentlichen von der indischen Kongresspartei getragen wurde. Sie war von Anfang an »inklusiv«; d.h. Religionszugehörigkeit war nicht ausschlaggebend für den Patriotismus. Kulturpolitisch war diese Bewegung offen und auf Integration eingestellt. In der Kongresspartei waren alle religiösen Gruppen vortreten. Ihre Kulturpolitik zielte auf die Einbindung aller Religionstraditionen in Indien im Interesse der politischen Unabhängigkeit vom Kolonialismus. Sie war in erster Linie antikonial, d.h.: Sie richtete sich gegen den Kolonialismus, um Unabhängigkeit für Indien als heterogenes Ganzes zu erlangen.

In der postkolonialen Situation geht es in der Nachfolge dieser inklusiven Bewegung darum, Indiens Heterogenität wertmäßig als Normalzustand zu projizieren und Institutionen aufzubauen, welche diese Heterogenität unter der Ägide des säkularen Staats festigen.

Das Modell der Homogenisierung stellt das Gegenteil davon dar. Durch eine fragwürdige Extrapolation der europäischen Erfahrung haben indische Nationalismustheorien und religiös geprägte nationalistische Bewegungen den Homogenisierungsgedanken favorisiert. Auch diese Denkrichtung erhebt den Anspruch, die »natürliche« Ordnung für die (nationalstaatliche) Organisationsform von Menschen herstellen zu wollen. Es soll eine sprachlich, ethnisch und religiös möglichst kompakte Ordnung entstehen. Diese Ordnung schafft den Begriff der Minorität, die dann um bürgerliche Rechte kämpfen muss.

Die pluralistische soziale Praxis des Hinduismus wird ignoriert. Ein monolithischer Block soll entstehen, der dann andere Religionen Indiens – hauptsächlich Islam und Christentum – marginalisiert und Volkstraditionen von der Hochkultur trennt. Bereits bestehende plurikulturelle Kommunikationsstrukturen werden somit neu gegliedert und Grenzziehungsprozesse in Gang gesetzt. Die dadurch konstruierte »Tradition« wird für partikularistische Zwecke instrumentalisiert. In diesem Sinne ist die indische Kulturdiskussion auch eine Diskussion über den »Nutzen und Nachteil« der Tradition⁶ und über die Politik des Erbens.

Das Kulturargument, das sich als Inklusions-Exklusions Modell an Homogenisierungsideologien anlehnt, setzt sich damit durch. Moslems, Christen sollen *qua* Moslems, Christen marginalisiert oder letztlich als Teil einer Hindu-Kultur (*Hindutva*, *Hindu way of life*, »Hindutum«) absorbiert werden. Sikhs und Jains und Buddhisten gelten als Hindu-Ableger, die von der offiziellen Hindutradition inkludiert werden können. Ebenfalls werden die nichtsanskritischen Traditionen auf den zweiten Rang relegiert. Es soll fortan nur eine hinduistische Leitkultur gelten. Im plurikulturellen indischen Staat führt diese ideologische Offensive zur Normierung eines hegemonialen Kulturbegriffs, zur Nivellierung der Diversität, und dies wiederum führt zur Dominanz der Majorität – d.h. der Hindus – im Staat. Innerhalb dieser Majorität werden dann wiederum hegemoniale Strukturen (Klasse, Kaste) gefestigt. Der Gebrauch des Kulturbegriffs signalisiert also ein umkämpftes Terrain.

Der gegenwärtige kulturelle Handlungsbedarf wird häufig durch den Rekurs auf vermeintlich ewig gültige Traditionen einer homogenen Hindu-Gemeinschaft im indischen Altertum sanktioniert. Die Tatsache, dass die hinduistische Tradition aus verschiedenen Richtungen, Sekten, und divergierenden regionalen Ritualen bestand, die sich manchmal auch widersprechen, wird ignoriert. Der Fundamentalismus selektiert ideologisch passende Elemente aus der Vergangenheit, um eine Homogenität zu suggerieren, die historisch nicht zu belegen ist.

Neben der inklusiven antikonialen Bewegung entwickelte sich somit ein dezidiert religiös geprägter Nationalismus, sowohl bei den Hindus als auch bei den Muslims. Dieser Nationalismus wurde weniger durch den Antikonialismus geprägt, als vielmehr durch sein Bemühen um die Errichtung homogenisierter Blöcke von Muslims und Hindus. Dieser religiöse

7 Cf. Thapar, Romila: Somanath. The Many Voices of a History. New Delhi: Penguin Books 2004, p. 15f.

8 Zit. n. *ibid.*, p. 191.

Nationalismus war exklusiv. Ihm ging es weniger um die Opposition zur Kolonialmacht, als vielmehr um die Herstellung von jeweils monolithischen Hindu- bzw. Muslimidentitäten.⁷ Auf Grund jeweils »exkludierender« Merkmale beanspruchte er separate nationalstaatliche Heimatländer mit dominierenden religiösen Majoritäten von Hindus bzw. Moslems. Die Geschichtsinterpretationen dieser exkludierenden Nationalismen waren auffallend ähnlich und ergänzten sich spiegelbildlich.

K.M. Munshi, einer der Gründer des Weltrats der Hindus schreibt explizit: »[...] the races that were settled from the banks of the Sarasvati to those of the Narmada were homogenous in blood, language and culture, long before the period of the Rigvedic *mantras* [...].«⁸ Es überrascht nicht, dass die Ideologisierung des Hinduismus die arische Einwanderungsthese ablehnt. Enthistorisierung und Homogenisierung sind zwei Seiten des Fundamentalismus.

III

9 Mill, James: The History of British India. 3 Bde. London 1817-1823; Thapar 2004. Zum allgemeinem Problem der Wissenschaft unter dem Kolonialismus cf. insbes. Cohn, Bernhard: The Command of Language and the Language of Command. In: Guha, Ranajit: Subaltern Studies 4. Delhi: Oxford UP 1985, pp. 276-329; Pannikar 1995. Cf. auch Bhatti, Anil: Zum Verhältnis von Sprache, Übersetzung und Kolonialismus am Beispiels Indiens. In: Turk, Horst/Bhatti, Anil (Hg.): Kulturelle Identität. Deutsch-indische Kulturkontakte in Literatur, Religion und Politik. Berlin: Schmidt 1997, pp. 3-19.

Die Wissenschaftspolitik des Kolonialismus bestand nicht zuletzt darin, eine Interpretationsmacht zu erlangen. Die Komplexität Indiens z.B. wurde im Rahmen der Wissensaneignung durch den Kolonialismus als Chaos empfunden. Die Beherrschung des Chaos erfolgte durch eine beispiellose Entfaltung klassifikatorischer und taxonomischer Energie im Rahmen einer kolonialen Epistemologie. Im Zusammenhang mit der Entwicklung einer kolonialen Kompetenz war die systematische Kodifizierung auch der indischen Geschichte ein wichtiges Anliegen des britischen Kolonialismus.

Seit James Mills Darstellung der indischen Geschichte⁹ (1817-1823) wurde diese in hinduistische, islamische und britische Abschnitte periodisiert. Es wurde behauptet, dass ein monolithisches Hindu Kollektiv durch moslemische Eroberungszüge und Tempelzerstörungen gedemütigt und traumatisiert sei. Der islamische Ikonoklasmus und der Bau von Moscheen seien Vorgänge, die im hinduistischen Indien rückgängig gemacht werden müssten. Diese Lesart der Geschichte bildet auch die Grundlage des fundamentalistisch beeinflussten Revisionsarguments in der indischen Politik, das die Hindu-Majorität in Indien zum Opfer der islamischen Herrschaftsperiode stilisiert. Die differenzierte Auswertung der Geschichtsquellen spricht eine andere Sprache. Aber bei der Besetzung von Gedächtnisorten kommt es auf den groben Pinselstrich an. Quellenvergleiche, Bezug auf orale Traditionen, soziale Praxis spielen keine Rolle. Es kommt auf die dramatische Inszenierung eines kulturellen Restitutionsvorgangs an. Auch deshalb werden Monumente zu Zentren des orthodoxen Zugriffs.

Die kolonialistische Geschichtsschreibung und Wissenschaft übte einen wesentlichen Einfluss auf die Ideologie des religiösen Nationalismus aus. Dieser übernahm die kolonialistische Lesart der indischen Geschichte, die von einem Gegensatz zwischen Hindus und Muslims ausging. Es entstand eine Ideologie der altindischen (sprich: althinduistischen) Glanzzeit, islamischer Knechtschaft und britischer Dominanz auf einer höheren Zivilisationsstufe. Der Hindunationalismus konstruierte eine essenzielle kulturelle Differenz daraus und stigmatisierte die Jahrhunderte islamischer Herrschaft zur Fremdherrschaft schlechthin. Religiöse Grenzziehung löschte die überlappenden Formen politischer Interessenbildungen und sozio-religiöser Praxis aus.

Die Teilung Indiens (»Partition«) ist in der Wahrnehmung dieses Postulats einer essenziellen Differenz zwischen Hindus und Moslems vorprogrammiert. Auf kultureller Ebene bedeutet die Teilung die Weigerung, die nationalstaatliche koloniale Befreiung in der Doppelbewegung als antifeudalistische und antikoloniale Bewegung aufzufassen und einen säkularen Staat in Gesamtindien zu errichten. Sowohl hindu- wie moslem-fundamentalistische Haltungen verabsolutieren den Religionsunterschied zum Kulturunterschied und verweigern ihre Zustimmung in der Sache einer Entwicklung einer säkularen Öffentlichkeit. Das Ergebnis ist ein islamischer Staat Pakistan und ein formal säkularer Staat Indien, dessen Verfassung die Distanz zwischen Religion und Staat verankert. Der Widerspruch zwischen Verfassungsutopie und gesellschaftlicher Wirklichkeit ist dann der Motor der indischen Spannung im Bereich der Kultur und Politik in der Epoche postkolonialer Staatsformation. Kultur als System der Signifikation, die eine oft verwirrende Skala der Diversität umfasst, ist dann nicht ein zusammenhängendes Ganzes, das als »*way of life*« charakterisiert werden kann, sondern eher als »*ways of struggle*«.

Der säkulare Staat verzichtet dagegen auf den Schutz der »Natürlichkeit« und ist bewusst als utopisches Konstrukt angelegt. Das erklärt auch seine Fragilität. Er ist in hohem Maße

vom intakten Funktionieren demokratischer Institutionen abhängig. Sein Prinzip ist die symmetrische Distanz zu institutionalisierten Religionsansprüchen im offiziellen Bereich. Das bedeutet eine symmetrische Behandlung der Religionen. Das kann auch umschlagen und als Prinzip der Gleichbegünstigung mit negativen Folgen ausgelegt werden.

IV

Der Gedanke, dass Indien als Resultat historischer Überlagerungen aufzufassen ist, bildet ein Gegenkonzept zur Homogenisierung. Diese Konstruktion einer ›Idee‹ Indiens negiert sowohl den Authentizitätsdiskurs als auch die Homogenisierungsthese. Der Gedanke der Gleichzeitigkeit wurde von D.D. Kosambi in der Formulierung ausgedrückt, Indien sei »a country where contemporary society is composed of elements that preserve the indelible marks of almost every historical stage.«¹⁰ Indien sei

a country of long survivals. People of the atomic age rub elbows with those of the chalcolithic. The vast majority of countryside gods are still daubed with a red pigment that is a palpable substitute for long-vanished blood sacrifices – which also survive in a few cases, although the very idea of blood sacrifices would now come as a shock to many devotees.¹¹

Jawaharlal Nehru hat die sprachliche und kulturelle Komplexität Indiens, seine Diversität und die Einheit in der Diversität mit dem Bild des Palimpsests zu erfassen versucht: Indien sei wie ein Palimpsest, dessen Gültigkeit in seiner Ganzheit liegt und nicht in irgendeiner Schicht, zu der man durch einen Akt der Reinigung oder Wegradierung gelangt. Indien war ein

ancient palimpsest on which layer upon layer of thought and reverie had been inscribed, and yet no succeeding layer had completely hidden or erased what had been written previously. All of these exist together in our conscious or subconscious selves, though we may not be aware of them, and they had gone to build up the complex and mysterious personality of India.¹²

Die positive Wertung der Mehrschichtigkeit bedeutet Fülle und Reichtum im historischen Prozess. Wenn die Schichtung aber als zunehmender Verlust an Authentizität aufgefasst wird, kommt es zu einer Auffassung von Geschichte als Entfernung von der Ursprungswahrheit, als Identitätsverlust. Anstatt die »mehrschichtige Ganzheit« zu sehen, gründet die Suche nach Wurzeln in der Parallelisierung der vertikalen Schichtung mit Fragen des Wahren oder Authentischen, mit der Suche nach den Quellen oder nach dem Urtext, der allein »Wirklichkeit« wäre. So wie wenn man im Gewebe der Kultur einen einzigen Faden als wahrheitsbestimmend ausmachen würde. Oder die eine Notenfolge in einem polyphonen Musiksatz. Im Gegenteil: Das so genannte wirkliche Indien, wenn man schon diesen Begriff verwenden will, liegt nicht in irgendeiner Urschicht, sondern in der Ganzheit und Gleichzeitigkeit des mehrschichtigen Prozesses. Das bedeutet, dass Indien zu jedem Zeitpunkt immer als Resultat des Gesamtprozesses seiner Entwicklung aufzufassen wäre.¹³

Homogenisierungsversuche betrachten wir also als Formen der kulturellen Besitzergreifung, die solche Gesamtheiten negieren, um einer bestimmten historischen Schicht Authentizität zuzusprechen. Der Hindu-Fundamentalismus geht letztendlich von einem *Goldenen Zeitalter* aus, welches durch den Einbruch des Islam zerstört wurde. Es gilt nun, dieses Goldene Zeitalter durch die Exklusion des fremden Störfaktors zu restaurieren. Solche Denkweisen sind dem Palimpsest-Gedanken diametral entgegengesetzt. Denn streng genommen wäre die Urschicht eines solchen Palimpsests ein leeres Blatt; *tabula rasa*. Der Drang nach Authentizität und Ursprungsreinheit in plurikulturellen Gesellschaften ist somit auch ein Vorgang, der kulturelle Spuren ausradiert. Auslöschungen und Ausradierungen sind keine Metaphern. Die blutige Geschichte der Religionskonflikte in Indien spricht ihr eigenes Urteil darüber.

V

Sichtbar wird das dargestellte Problem durch die Besetzung von Gedächtnisorten. Dies geschieht sowohl metaphorisch als auch buchstäblich. Die Konstruktion und Erfindung eines Gedächtnisorts ist ein notwendiger Teil des Homogenisierungsprozesses, in dem Identifikationsfelder aus Mythos, Geschichte und politischer Bewegung konstruiert werden. Zwei Ereignisse sind in diesem Zusammenhang wichtig.

10 Kosambi, D.D.: *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*. Bombay: Popular Prakashan 1968, p. 2.

11 Ders.: *An Introduction to the Study of Indian History*. Bombay: Popular Prakashan 1968 [1956], p. 8.

12 Nehru, Jawaharlal: *The Discovery of India*. New Delhi: Oxford UP 1997 [1946], p. 59. Wir kennen das Palimpsest-Bild sonst als Sinnbild für die Gehirnfunktion aus Schriften von Thomas de Quincey: »What else than a natural and mighty palimpsest is the human brain? [...] Everlasting layers of ideas, images, feelings, have fallen upon your brain softly as light. Each succession has seemed to bury all that went before. And yet, in reality, not one has been extinguished«. Cf. Assmann, Aleida: *Zur Metaphorik der Erinnerung*. In: Hemken, Kai-Uwe (Hg.): *Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst*. Leipzig: Reclam 1996, pp. 16-46, hier p. 25. Das, was bei De Quincey als Metapher für das Individualgedächtnis und die Beschaffenheit des Gehirns fungiert, wird bei Nehru zu einer Metapher für das kulturelle Bewusstsein. Keine Schicht wird gelöscht. Cf. Bhatti 2003, p. 64.

13 Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders.: *Werke in 20 Bden*. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, p. 24f.

14 Goethe, Johann Wolfgang v.: West-Östlicher Divan. In: Ders.: Sämtl. Werke in 18 Bden. Bd. 3. Zürich: Artemis 1977, pp. 438f. (*Noten und Abhandlungen, Mahmud von Gasna*).

15 Thapar 2004, p. 16.

16 Zit. n. *ibid.*, p. 14. Der Ausschluss des Islams aus der Europäischen Ideologie im 19. Jh. trug zur ideologisch bestimmten Festlegung von Indien als Land der Hindus entschieden bei.

17 »[...]for a thousand years Mahmud's destruction of the shrine has been burnt into the collective sub-conscious of the (Hindu) race, as an unforgettable national disaster[...]« Zit. n. *ibid.*, p. 16.

18 Zit. n. Noorani, A.G. (Hg.): *The Babri Masjid, 1528-2003. A Matter of National Honour*. 2 Bde. Bd. 1. New Delhi: Tulika 2003, p. 15.

Bald nach der Unabhängigkeit Indiens 1947 zeigt sich diese Lesart im Verlangen nach dem Wiederaufbau des berühmten Somnath Tempels. Die Information über die Zerstörung des Somnath Tempels durch Mahmud von Ghazni im Jahre 1026 wurde im Rahmen der Wissensaneignung über Indien zum Bestandteil des kolonialen Diskurses in Europa. Goethe betonte den Konflikt zwischen dem islamischen Monotheismus und dem indischen Götzendienst. Da Goethe gegen die indische »Vielgötterei« war, konnte er »den Eifer des Götzenstürmers«, wie er schreibt, »billigen« und dem Eroberer Mahmud die »zu gleicher Zeit gewonnenen unendlichen Schätze« gönnen. Goethe verehrt »besonders in ihm den Stifter persischer Dichtkunst und höherer Kultur.«¹⁴

Der britische Kolonialismus sah das anders. Lord Ellenborough, Governor General von Indien, instrumentalisierte die Erinnerung an Mahmuds Raubzug, um ihn als Desaster für die Psyche der Hindus hinzustellen. Sein Versuch, einen Teil des geraubten Schatzes aus Afghanistan nach Indien zurückzubringen, war anscheinend durch Herrschaftskalkül motiviert. Hindus sollten merken, dass die britische Herrschaft bereit war, die Schmach der islamischen Herrschaft zu kompensieren. Es ging um die ideologische Positionierung des Islam als Störfaktor und Konkurrenz für Europa und als zerstörende Gewalt in Indien: »[...]for a thousand years Mahmud's destruction of the shrine has been burnt into the collective sub-conscious of the (Hindu) race, as an unforgettable national disaster [...]«¹⁵ Kurz nach der Unabhängigkeit 1947 sah es aus der Kolonialsicht nicht anders aus:

One of the most popular incidents of Indian history is provided by Mahmud of Ghazni, the great iconoclast who led the most famous of his twelve expeditions against India to humble the might of the great Somnatha. Following him successive Muslim invaders tried to raze the temple to dust. Crisis upon crisis marked the chequered history of Somnatha. But each time the devout Hindu rebuilt the monument as soon as the invader had turned his back after indulging in his favourite game of desecration and plunder. For nearly four hundred years this amazing drama of unending struggle between Muslim bigotry and Hindu zeal went on. Till at last in the fifteenth century Hindus abandoned the shrine in sheer despair, to build a new temple near by.

Die Schlussfolgerung daraus lautet: »It is the sacred duty of new and renascent India to reconsecrate Somnatha and try and restore its former glory and splendour.«¹⁶

Diese »heilige Pflicht« wurde aus dem angeblichen, essenziellen Widerspruch zwischen Hindus und Moslems abgeleitet. K.M. Munshi sprach davon, dass die Zerstörung des Tempels ein nationales Desaster sei. Die Tat sei in das kollektive Unterbewusstsein der (Hindu-) Rasse eingebrannt.¹⁷

Aus der Sicht der säkularen Saatsauffassung konnte Nehru nur mahnen. In einem Brief an die »Chief Ministers« der indischen Bundesländer schrieb er:

You must have heard about the coming ceremonies to Somnath temple. Many people have been attracted to this and some of my colleagues are even associated with it in their individual capacities. But it should be clearly understood that this function is not governmental and the Government of India as such has nothing to do with it. While it is easy to understand a certain measure of public support to this venture, we have to remember that we must not do anything which comes in the way of our state being secular. That is the basis of our Constitution and governments, therefore, should refrain from associating themselves with anything which tends to affect the secular character of our state. There are, unfortunately, many communal tendencies at work in India today and we have to be on our guard against them. It is important that governments should keep the secular and non-communal ideal always before them.¹⁸

Etwa 40 Jahre danach kommt es zur zweiten und entscheidenden Besetzung eines Gedächtnisorts im Zeichen des Fundamentalismus. In der nordindischen Stadt Ayodhya, dem legendären Geburtsort des Hindu-Gottes Rama, gibt es eine dem Moghul Kaiser Babur zugeschriebene Moschee. Erbaut im 15. Jahrhundert, soll sie auf hinduistischen Tempelfundamenten stehen. Der Ort bildet seit dem späten 19. Jahrhundert einen Konfliktstoff zwischen Hindus und Moslems in dem Gebiet, ohne dass es zu einem nationalen Problem geworden wäre. Hinduistische Fundamentalisten haben im Dezember 1991 die Moschee im Dienste ihres religiösen Machtanspruchs zerstört. Dem war eine groß angelegte Kampagne vorausgegangen, die in einer martialischen *Rath-Yatra*, einer religiösen Fahrt mit einem Triumphwagen kulminierte, die

19 Zit. n. *ibid.*, p. 93.

20 *ibid.*, p. 95.

vom Somnath in Westindien nach Ayodhya führte. Inszeniert von der politischen Führung der hinduistischen Rechtspartei, der BJP (*Bharatiya Janata Party*), sollte die Kontinuität in dem Restitutionsverlangen der Hindufundamentalisten dadurch unterstrichen werden. Ein kompliziertes Gerichtsverfahren soll nun den Streit juristisch lösen. Die Existenz eines Tempels soll durch archäologische Ausgrabungen belegt werden. Vom Palimpsest-Gedanken aus gesehen, wäre die Vermutung, dass eine Moschee auf Resten eines Tempels gebaut wurde, weder eine Überraschung noch unbedingt ein Sakrileg, sondern lediglich etwas, was dem blutigen, machtorientierten Gang der Geschichte zugeschrieben werden kann, die man jetzt als plurikulturelles Resultat aufzufassen gewillt ist. Es käme dann darauf an, den Gedächtnisort Ayodhya im Sinne des Säkularismus sowohl für Hindus als auch für Moslems operationabel zu machen. Aber genau das widerspricht dem Fundamentalismus jeder Couleur. Er nimmt den Palimpsest-Gedanken zurück, verwirft ihn, um die Monochromie des reinen Ursprungs zu finden und dabei zu erfinden. In den Worten von Romila Thapar, S. Gopal und K.N. Pannikar:

We would like to reiterate that the Babri Masjid-Ramjanmabumi dispute is not a question to be decided by historical or archaeological evidence. The fundamental aspect of this issue is that the destruction of the mosque and its replacement by a temple, as a means of getting even with Muslim rule, is a return to the politics of medieval times – and therefore an action which we cannot endorse, either as historians or as citizens of India.¹⁹

Ebenfalls dezidiert schreibt der Archäologe und Historiker Suraj Bhan:

[...] hypothetically speaking, even if some remains of a Rama temple are found below the Babri Masjid tomorrow, it does not mean that we should also perpetuate the barbarities of the past by destroying the mosque today after centuries. All societies in the world have suffered acts of oppression and suppression at the hands of rulers, whether Hindu, Muslim, Sikh or Christian, and irrespective of the affiliations of the masses. The Hindu rulers deprived the vast majority of the Hindus, for centuries, of the right to enter a temple, the right to education, or the right to choice of work. Hindu women under the cruel custom of sati, were denied even the right to live after their husbands died... The wrongs of the past cannot be rectified today. What we can do is to understand the past and learn the correct lessons from it: what thought or action led to the advancement of society in the past and what pushed it backwards, what is to be cherished and what is to be rejected in our tradition and history.²⁰

VI

Wichtig ist die Einsicht, dass die Besetzung von Gedächtnisorten den religiösen Diskurs erzwungen hat. Indien war niemals eine befriedete Gesellschaft, aber vor der Dominanz des Fundamentalismus hat der Staat religiöse Streitigkeiten verurteilt. Erst jetzt kommt es zu einer Verquickung von Staat und fundamentalistischer Politik und zu einer Beschönigung der Vorgänge.

Die Herrschaft des religiösen Diskurses bedeutet erstens, dass die Existenz der Moschee von einem Rechtsprechungsprozess abhängig gemacht wird. Die Moschee ist buchstäblich zum Stein des Anstoßes geworden. Anstatt eines nationalen kulturellen Erbes haben wir den Besitzanspruch einer religiösen Gemeinde. An der Stelle eines Konflikts zwischen Säkularismus und Fundamentalismus über die Pflege des nationalen postkolonialen Erbes haben wir eine Rechtssache zwischen Hindus und Moslems. Die Stellvertreter beider Religionen können kaum eine glaubwürdige Legitimation nachweisen. Insofern ist die Aufwertung der Gerichtsbarkeit auch ein Rückschritt für die säkulare Interpretation der Geschichte und der Tradition. Die inklusive antikoniale Bewegung hat sich in dieser Form langfristig nicht behaupten können.

Das zweite bemerkenswerte Ergebnis liegt in der Aufwertung der Wissenschaft, um eine gesellschaftspolitische Streitfrage zu entscheiden. Die Archäologie, die weder methodologisch noch vom Selbstverständnis her eine missionarische Aufgabe wahrnehmen kann, wird zur Leitwissenschaft und löst die Geschichtswissenschaft ab. Die Geschichtswissenschaft konnte immer mit dem Argument divergenter Quellen die fundamentalistische Eindeutigkeit in Frage stellen. Nun soll die Archäologie eindeutige Evidenz vorlegen. Sie ist als Wissenschaft überfordert. Es war niemals ihre Aufgabe, über eine angebliche Wahrheit zu befinden, sondern lediglich Evidenz zu sammeln, deren Deutung zu einer historischen Rekonstruktion verhelfen sollte. Nun hat sie sich politisch instrumentalisieren lassen und ist in den Dienst

21 Cf. die Stellungnahmen von Archäologen und Historikern: Bhan, Surajn/Habib, Irfan/Shrimali, K.M. in: *Frontline*, Chennai, 26. September 2004 und 24. Oktober 2004.

22 Cf. dazu Sikand, Yogindar: *Sacred Spaces. Exploring Traditions of Shared Faith in India*. New Delhi: Penguin Books 2003.

23 Paz, Octavio: *Im Lichte Indiens. Ein Essay*. Übers. v. Rudolf Wittkopf. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, [1995], pp.83-148; Khilnani, Sunil: *The Idea of India*. London: Hamish Hamilton 1997.

24 Paz 1999, p. 139.

25 Grillparzer, Franz: *Sämtl. Werke*. Hg. v. Peter Frank u. Karl Pörnbacher. 2 Bde. Bd. 1. München: Hanser 1960, p. 500.

einer religiösen Ideologie eingetreten. Sie funktioniert nach zwei Prinzipien: Suchet und Ihr werdet finden; Nicht sein kann was nicht sein darf. Diese epistemologische Überforderung wird die Seriosität des Fachs beschädigen. Es wird zur Hagiografie. Dass die Ergebnisse von Fachvertretern nicht akzeptiert werden, überrascht nicht.²¹

Gegen den Synkretismus²² und den Säkularismus bedeutet die Besetzung der Orte des Gedächtnisses, dass historische Monumente im Geiste eines Geschichtsmythos zerstört werden können. Die Archäologie greift den Palimpsest-Gedanken zentral an. Sie soll tatsächlich eine Urschicht im historischen Sedimentierungsprozess finden, die das Prädikat »authentisch« usurpieren kann. Mit Hilfe der ideologisierten Wissenschaft geht es dem Fundamentalismus darum, zu zeigen, »wie es wirklich war«. Dagegen geht es dem Säkularismus darum, »was wir aus der Geschichte machen«. Der Versuch, »organische« Gemeinschaften zu konstruieren, führt tendenziell zum Zusammenbruch von plurikulturellen Staaten. Das Ziel des säkularen Projekts in Indien war eine indische Gesellschaft, als Gegenentwurf zur Ideologie einer majoritären Hindu-Gemeinschaft. Die Risse in diesem Entwurf sind jetzt allzu deutlich geworden.

Als Diplomat und Reisender verbrachte der mexikanische Dichter und Nobelpreisträger Octavio Paz mehrere Jahre in Indien. Ihm verdanken wir einen einfühlsamen, komparatistisch angelegten Essay über Indien. Er sah deutlich, dass Indien ein Projekt ist, das am nationalistischen Fundamentalismus scheitern kann. »Die nationalistische Ideologie ist eine moderne europäische Erfindung, und ihre Vermischung mit den traditionellen Religionen war und ist explosiv.« Dieser hinduistische Nationalismus bedroht »nicht nur die Demokratie, sondern auch die Integrität Indiens.«²³ Festhalten sollten wir auch, dass die plurikulturelle Perspektive den Nationalismus nicht positiv konnotiert. Im Zusammenhang einer vergleichenden Betrachtung über Indien und Mexiko schreibt Octavio Paz: »Der Nationalismus ist kein heiterer Gott: Er ist ein Moloch, der sich mit Blut saugt. Im Allgemeinen entstehen die Exzesse des Nationalismus durch den Kult, den seine Anhänger mit der Homogenität treiben; ein einziger Glaube und eine einzige Sprache für alle.«²⁴ Das drastische Bild von Paz erinnert an Grillparzers bekanntes Epigramm (»Der Weg der neuern Bildung / Geht / Von Humanität / Durch Nationalität / Zur Bestialität«)²⁵, dessen traurige Aktualität an Orten des Gedächtnisses in Indien manifest wird.

