



FORUM: Postkoloniale Arbeiten / Postcolonial Studies

Diversität und Homogenisierung. Postkoloniale Anmerkungen aus Indien *

Von Anil Bhatti (New Delhi)

I

Ähnlich wie Musils Kakanien sollte auch das vom Kolonialismus befreite Indien ein Land des "Sowohl als auch u(nd) des Weder noch" sein¹. 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 kultureller Toleranz, kommunikative Mehrsprachigkeit, religiöser Synkretismus wieder ihren gerechten Platz bekommen, nachdem die Epistemologie des Kolonialismus die Komplexität Indiens als Chaos begriffen und durch Grenzziehungen in allen lebensweltlichen Bereichen parzelliert hatte. Der Herrschaftszwang, ja die Herstellung einer "kolonialen Kompetenz" im System des Kolonialismus hat kulturelle 'Homogenisierung' als identitätsstiftenden Wert geradezu erfunden und handlungsbestimmend privilegiert. Das säkulare Projekt² war eine Utopie, deren Charme durch den Angriff auf sie eher erhöht als vermindert wird. Sie lebt im fundamentalistisch immer wieder angeschlagenen Indien im ironischen Modus zwar weiter, aber der konzentrierte Angriff des politisch-religiösen Fundamentalismus auf den säkularen Staat unterstreicht ja nur die Fragilität utopischer plurikultureller Projekte, nicht nur in Indien.

Historisch standen plurikulturelle Staaten in der europäischen Neuzeit stets unter dem Verdacht 'unnatürlich' zu sein. Naturnähe beanspruchte die homogene Nation, die angeblich den Volksgeist verkörpern sollte, und sie hat anscheinend den Sieg davon getragen, denn die neuzeitliche Staatenformation hat Homogenisierungstendenzen eindeutig favorisiert.³ Der ideale Fall sollte Religion, Volk und Sprache territorial zusammen-

¹ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Bd. 2. Aus dem Nachlaß. Hrsg. v. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 441.

² Die Ausdrücke "Projekt", oder "Idee" werden häufig benutzt: Vgl. Paz und Khilnani (Anm. 14.). Auffallend ist hier auch die Parallele zu Hofmannsthals Gedanken zur „Idee“ Österreichs.

³ Ich recurriere auf einige Gedanken und Formulierungen aus: Anil BHATTI, *Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung*, in: Johannes FEICHTINGER, Ursula PRUTSCH, Moritz CSÁKY (Hg.), *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2003 S.

führen. Wir können dies als die nationalstaatliche Orthodoxie betrachten. Ihre theoretischen Fundamente gehen auf Herders Überlegungen zur Diversität zurück.⁴

Hegels These, wonach niemand "den Geist seines Volkes überspringen (könne), sowenig er die Erde überspringen kann" hat Adorno "im Zeitalter tellurischer Konflikte und des Potentials einer tellurischen Einrichtung der Welt" nun bereits 1966 als "krähwinklerisch" bezeichnet.⁵ Aber die Brisanz dieses Problems wurde im gegenwärtigen Europa wohl erst nach dem Zusammenbruch Jugoslawiens evident, und es ist zweifelsohne ein Verdienst der postkolonialen Kulturdiskussion, dass Probleme des Überlebens von plurikulturellen Gesellschaften uns nun zunehmend beschäftigen. Hinzu kommt, dass die gesellschaftlichen und kulturellen Transformationen in Europa und die Spannungen, unter denen bereits existierende komplexe Gesellschaften im historischen Prozess existieren bzw. untergehen, haben das Interesse für postkoloniale Zugangsweisen in der Kulturtheorie im deutschsprachigen Raum gestärkt. Das Problem plurikultureller, multilingualer, multireligiöser und multiethnischer Zusammenhänge rückt stärker ins Bewußtsein. Historische Erinnerungen (etwa das historische Paradigma des Verfalls des Habsburger Reichs), Gegenwartserfahrungen (das Ende der Sowjetunion, der Zusammenbruch Jugoslawiens) und die Vergegenwärtigung der Erfahrung vieler postkolonialer Gesellschaften außerhalb Europas mit Plurikulturalität (z.B. Indien) mag dazu beigetragen haben.

Das Beispiel des Endes der Sowjetunion und der Zusammenbruch Jugoslawiens können uns jedoch kaum überraschen, denn plurikulturelle Staaten waren stets gefährdete Organisationsformen - sowohl im Gründungsprozess als auch im historischen Dasein. Nach dem Ende Jugoslawiens bleibt Indien der "Testfall"⁶ dafür, dass ethnische, religiöse und sprachliche Vielfalt mit dem Konzept eines einheitlichen Staates kompatibel ist, und dies mag die folgenden Bemerkungen zum Problem der Homogenität und Heterogenität im postkolonialen Umfeld und einen Rückgriff auf die indische Kulturdiskussion aus der Zeit der antikolonialen Bewegung rechtfertigen.⁷ Ich versuche hier einige Aspekte anzudeuten.

II

Zunächst ist es aber wichtig zu betonen, dass es keine einheitliche postkoloniale Theorie gibt. Postkoloniales Denken betrachte ich als ein intern durchaus widersprüchliches En-

55-68. Dort auch weiterführende Literatur, insbesondere: Moritz CSÁKY, Klaus ZEYRINGER (Hg), *Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachkodierung des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich*, Innsbruck, 2000, S. 31-34. Johannes FEICHTINGER, Peter STACHEL, *Das Gewebe der Kultur. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Geschichte und Identität Österreichs in der Moderne*, Innsbruck 2001.

⁴ Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a.M. 1989, S. 287; 369.

⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1996, 334.

⁶ Vgl. Kashik Basu, Sanjay Subrahmanyam Hg. *Unraveling the Nation. Sectarian Conflict and India's Secular Identity*, New Delhi 1996, 2 ff.

⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Die postkoloniale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M., 1998, 91-169 und die Beiträge in: Karl Acham, Hg., *Europa Wohin? Zeitdiagnosen 1*, Wien 2002.

semble von Haltungen zum Prozesscharakter von Kulturen. Ihr Reflexionsfeld umfasst Problembereiche wie: die Normalität bzw. Problematik plurikultureller, multilingualer, multireligiöser und multiethnischer Zusammenhänge.

Selbstverständlich ist die historische Phase des kolonialen und imperialistischen Systems keineswegs endgültig abgeschlossen.⁸ Die offensichtliche Fortsetzung kolonialistischer Vorgehensweisen in der Weltpolitik veranschaulicht diese Feststellung mehr als deutlich. Aber das System asymmetrischer Machtausübung heute ist trotzdem nicht identisch mit dem System vor dem Zweiten Weltkrieg. In diesem 'trotzdem' liegt das reflexive Moment des postkolonialen Ansatzes. Daraus leitet er seine kulturkritische Sicht und sein analytisches Potential her. Insofern mag das Präfix "post" im postkolonialen Schrifttum lediglich als ein Hinweis auf eine Situation theoretischen Bemühens, die erst nach dem relativen Erfolg der antikolonialen Befreiungsbewegungen aktuell wurde, gelten. Wir haben es also nicht mit *einem* Paradigma zu tun. Dafür sind die Ansätze, die Fragen und die Anlehnung von Theorievorgaben viel zu divergent. Es scheint mir daher sinnvoller, von einem Ensemble von Positionen zu sprechen, in denen verschiedene kulturtheoretische Haltungen zum Kolonialismus ausgedrückt sind. Es geht um ein situatives Denken, das die historische Transformation eines kolonialistischen Weltsystems kulturtheoretisch reflektiert. Wir können hier zwei Tendenzen feststellen:⁹

Die Betonung des Moments des kulturellen Bruchs (*rupture*) und der epistemologischen Gewalt im Zusammenstoß von fremder Herrschaft und einheimischer Schwäche kennzeichnet die dominierende Position innerhalb postkolonialer Diskussionen. Kolonialisierung wird hier als Deformation, als Störung eines eigenen, authentischen, historischen Wegs aufgefasst. Dekolonisierung wird als die Rückgewinnung der reinen, authentischen, ursprünglichen Wurzeln ("roots") der "eigenen" Tradition konzipiert. Das theoretische Grundmuster dieser Tendenz geht letztendlich auf eine "romantische" Engführung von Ursprungsmythos, territorialer Geschlossenheit und Nation zurück. Tendenziell führt dies zu einem "geschlossenen" Kulturverständnis. Sein kognitiver Anker ist die dichotomisierende Hermeneutik vom "Eigenen" und "Fremden". Natürlich gibt es hier Differenzierungsmöglichkeiten. Man kann vom "Eigenem im Fremden" und vom "Fremden im Eigenem" sprechen und deren jeweilige Abhängigkeit von einander betonen. Es geht dabei jedoch um eine negative Positionierung im Prozess von globalen

⁸ Vgl. Prabhat Patnaik, *The Retreat to Unfreedom. Essays on the emerging World Order*, New Delhi 2003.

⁹ Ich greife zurück auf einige Gedanken und Formulierungen aus: Anil Bhatti, *Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung*, in: Johannes Feichtinger u.a.Hg. *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2003, 55-68. Für weiterführende Literatur, vgl. Horst Turk u.a., *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*, Göttingen 1998; Moritz Csáky u. Klaus Zeyringer Hg., *Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachkodierung des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich*, Innsbruck, 2000; Johannes Feichtinger u. Peter Stachel, *Das Gewebe der Kultur. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Geschichte und Identität Österreichs in der Moderne*, Innsbruck 2001; Wolfgang Müller-Funk, Peter Plesner und Clemens Ruthner Hg., *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde der österreichisch-ungarischen Monarchie*, Tübingen 2002; Sebastian Conrad u. Shalini Randeria, Hg., *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002, und das anregende Internetforum <www.kakanien.ac.at>.

Grenzziehungen.¹⁰ Hier ist auch jene Mischung aus Nostalgie, Melancholie und romantischer Kapitalismuskritik anzusiedeln, die den Sinn für Rückkehr, für "Belonging" evoziert.¹¹ Eine bewusste Aufwertung der Archaik wird angestrebt, damit sie nicht als eine historisch überholte Stufe auf den Weg in die Moderne abgewertet wird.

Die zweite Tendenz bzw. Haltung betont das Moment des welthistorisch Prozessualen. Kolonialisierung wird als Teil der widerspruchsvollen Gesamtentwicklung eines Weltsystems in einem Prozess der zunehmenden Vernetzung und Verdichtung begriffen. Aus dieser Sicht sind komplexe Kulturformationen wie Europa oder Indien "Resultate" dieser Gesamtentwicklung.¹² Sie sind nicht vorgegebene Wesenseinheiten, die der vollen Entfaltung ihres inneren Potentials harren. Die ökonomische, politische und kulturelle Neuordnung des kolonialen und postkolonialen Zeitalters wird als ein ineinander verwobener internationaler Prozess begriffen. Tendenziell führt dies zu einem "offenen" Kulturverständnis. Grenzen werden dabei als porös begriffen und Komplexität aufgewertet. Die Perspektive von Weltgeschichte als geteilter (*shared*) Prozess und Weltsystemansätze sind hier positioniert.¹³ Statt Melancholie haben wir hier manchmal zwar einen gewissen Geschichtsheroismus, aber das Signifikante ist, dass man aus dieser Haltung heraus den Authentizitätsdiskurs verabschiedet. Hier wird die antifeudalistische Stossrichtung der Aufklärung gewürdigt und die Kapitalismuskritik verstärkt das Bemühen, Solidaritätlinien über Grenzen hinweg zu konstruieren.

III

Beim Rückgriff auf die indische, antikoloniale, kulturpolitische Diskussion fällt es auf, dass wir das moderne Indien als ein *Resultat* von zwei gleichzeitigen Kampfprozessen auffassen können, nämlich als Resultat des politischen Befreiungskampfs gegen den Kolonialismus und des gesellschaftlichen Emanzipationskampfs gegen die traditionelle feudalistische Ordnung.

Bereits im neunzehnten Jahrhundert kommt es in Indien zur Neugruppierung von verschiedenen kulturell und religiös unterschiedlich geprägten Gesellschaftsschichten, die in Konflikt- und Austausch-Verhältnissen mit dem kolonialistischen System stehen. Es entsteht langsam jene typische Misch- und Überlagerungsform indischer Kultur, worin so etwas wie eine Art 'Selbstverständlichkeit' von plurikulturellen, multilingualen, multireligiösen und multiethnischen Kommunikationszusammenhängen sich

¹⁰ Ashish Nandy, *The intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, 1983, 113.

¹¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Delhi, 2001 (Princeton, 2000). 180f., 254f.

¹² Zum Begriff 'Resultat' hier vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, 24f.

¹³ Etwa: Sanjay Subramanyam, *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in: *Modern Asian Studies* 31, 3 (1997), S 735- 761, C. A. Bayley, *Imperial Meridian. The British Empire and the World, 1780-1830*, London und New York 1989. Sebastian Conrad und Shalini Randeria, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: Sebastian Conrad und Shalini Randeria, Hg., *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002. 9-49.

etabliert, die zum Bestandteil eines umfassenden historischen Prozesses wird, welcher unter dem Zeichen der gesamtgesellschaftlichen Heterogenität steht.¹⁴

In diesem Zusammenhang entsteht eine breite antikoloniale Bewegung, die im Wesentlichen von der indischen Kongresspartei getragen wurde. Sie war von Anfang an "inklusiv". Ihr Programm zielte auf die Einbindung aller Regionen und Religionstraditionen im Gesamtinteresse Indiens, und ihr Antikolonialismus richtete sich gegen den Kolonialismus, um Unabhängigkeit für Indien als heterogenes Ganzes zu erlangen.

Bei der Lektüre von Dokumenten aus der Frühzeit der antikolonialen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg fallen Parallelen zum europäischen zivilisationskritischen Diskurs auf.¹⁵ Zwischen Robert Musils zeitkritischen Beiträgen zum Nationalismus und Rabindranath Tagores Reden zum Nationalismusproblem gibt es intellektuelle Verwandtschaften, die auffallend sind, ohne dass direkte Bezüge vorhanden wären.¹⁶

Der Dichter Tagore, dessen politische Schriften in unserer Gegenwart an Aktualität gewinnen, hat die Parallelität zwischen Europa und Indien früh thematisiert. In einer Rede vor einem amerikanischen Publikum hat er 1917 die Spannung zwischen politischer und kultureller Integration und Desintegration und den Zusammenhang mit dem Nationalismus in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hervorgehoben. Indiens Problem sei das "Weltproblem im kleinen" sagte er:

"Indien hat eine zu große Ausdehnung und beherbergt zu verschiedene Rassen. Es sind in ihm viele Länder in einen geographischen Behälter zusammengepackt. Es ist gerade das Gegenteil von dem, was Europa in Wahrheit ist: ein einziges Land, das in viele Länder zerteilt ist. So hat Europa bei seinem Wachstum und Fortschritt den doppelten Vorteil gehabt: Es hat die Stärke der Vielheit und die Stärke der Einheit. Indien dagegen, das von Natur eine Vielheit und nur durch Zufall eine Einheit ist, hat immer unter den losen Zusammenhang der ersteren und unter der Schwäche der letzteren gelitten"¹⁷

1923 bemerkt Tagore, dass das Ende des Kriegs zwischen den europäischen Mächten nicht zum Abbau nationaler Grenzziehungen geführt hat. Es hat nicht zu einem Zusammenschluss der

¹⁴ Aus der Vielzahl der Schriften zu diesem Thema seien genannt: Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi 1992; Octavio Paz, *Im Lichte Indiens*, Frankfurt a.M., 1997 (Orig. spanisch 1995); K. N. Pannikar, *Culture, Ideology, Hegemony. Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India*, New Delhi 1995; Peter Van de Veer, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Delhi 1996. Sunil Khilnani, *The Idea of India*, London, 1997; Rajeev Bhargava Hg. *Secularism and its Critics*, New Delhi 1998; Partha Chatterjee Hg. *Wages of Freedom. Fifty Years of the Indian Nation-State*, Delhi 1998; Romila Thapar, *History and Beyond*, New Delhi, 2000.

¹⁵ Vgl. Michael Adas, *Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilising Mission Ideology*, in: *Journal of World History*, 15.1 (The History Cooperative: <http://www.historycooperative.org/journals/jwh/15.1/adas.html>); Für den europäischen Kontext vgl: Sigrid Thieleking, *Weltbürgertum. Kosmopolitische Idee in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert*, München 2000, 84-123.

¹⁶ Vgl. insbesondere „Nation als Ideal und Wirklichkeit“ (1921), in: Robert Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hg.v.: Adolf Frise, Hamburg 1955, 607-622; Rabindranath Tagore, *Nationalism*, London 1917.

¹⁷ Rabindranath Tagore, *Nationalism in India*. in: *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity. A Twentieth Century Anthology*, Ed. by Fred Dallmayr, G.N. Devy, New Delhi u.a. 1998, 77-90, 84. (dt. Tagore, *Eine Anthologie*. Hg.v. Amiya Chakravarty, Freiburg i.Br. 199f.).

Völker in Europa geführt, sondern zur größeren Fragmentierung. Tagore spielt auf das Bild der österreichisch-ungarischen Monarchie als Völkerkerker an und bemerkt, dass die kleinen Völker, die in der Monarchie nebeneinander lebten, ihre Fesseln gesprengt hätten und mit ihrem separaten Dasein glücklich wären. Unterdrückte Unterschiede, schreibt er, seien explosiv. Vorbedingung einer harmonischen Einheit liege in der Anerkennung der Verschiedenheit ihrer konstituierenden Teile.¹⁸ Deshalb war Tagores Plädoyer gegen den Nationalismus gekoppelt mit der Anerkennung von Diversitäten, und dies wiederum wird bei ihm durch die Einsicht in die Verflechtung mit dem welthistorischen Prozess geprägt. In der Lösung des indischen Problems sah er sogar ein Modell für die Lösung des internationalen Problems der Diversität.

Die Einheit von Befreiung von Außenzwang (Antikolonialismus), innerem Zwang (historische Reform) und Neugestaltung Indiens im universalistischen Zusammenhang hat auch Tagores konsequente Ablehnung des Nationalismus ("the collective Egotism of the whole nations"¹⁹) als egoistische, exkludierende, zerstörerische, partikularistische "dämonische" moderne Kraft begründet. Er spricht vom "harvest of suspicion, hatred and inhospitable exclusiveness" als kennzeichnend für den Geist der Nation.²⁰ Dem entsprachen wohl die "unbeweglichen Mauern" der sozialen Trennung, die er in Indien vorfand. Konsequenterweise war Tagores Ablehnung des bornierten Nationalismus mit der Einsicht verknüpft, dass das wahre Problem Indiens in der Lösung der sozialen Frage liege.

In einem Beitrag um 1919 sieht Tagore das Problem der Befreiung Indiens vom äußeren Zwang (Kolonialismus) und die innere Befriedung Indiens (Überwindung der sozialen Unterdrückung bei gleichzeitiger Bewahrung der Heterogenität) als zusammenhängende Fragen. Er hebt Rasse, Sprache, Religion und das Kastenwesen als trennende Faktoren, als Merkmale einer "disjointed heterogeneity" im Land hervor. Indiens traditionelle Antwort auf das Problem der Diversität lag in der starren Formel eines unwandelbaren Kastenwesens, das "unbewegliche Mauern" errichtet, "und gab so seinen zahlreichen Rassen die negative Wohltat der Ordnung und Ruhe, aber nicht die positive Möglichkeit der freien Bewegung und Ausbreitung."²¹ Die fast unmögliche Aufgabe Indiens bestand für Tagore darin, eine substantiell wahre Einheit zu erzielen, trotz der real vorhandenen Abgesondertheit der verschiedenen Bevölkerungsteile.²²

Tagores kosmopolitische, antinationalistische Haltung ist sicherlich von einem romantischen Antikapitalismus geprägt. Befreiung bedeutet für ihn die Suche nach Prinzipien, in denen sich der Geist Indiens realisieren könne. Diese Prinzipien liegen nicht im "commercialism" und Nationalismus sondern im Universalismus. In seinen Worten geht es nicht nur um "self-determination, but self-conquest and self-dedication."²³

¹⁸ ders. 459.

¹⁹ ders. 436.

²⁰ ders. 472.

²¹ Tagore, Anthologie (Anm. 10), 200.

²² Rabindranath Tagore, The Way to Unity. In: The English Writings of Rabindranath Tagore. Volume Three. A Miscellany, ed. by Sisir Kumar Das, New Delhi 1996, 400.

²³ ders. 400. Die auch in vergleichender Hinsicht interessante Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen der Erfahrung kultureller Pluralität durch Staatsbeamte und der Suche nach einem universalistischen Verstehen gibt, muss hier unerörtert bleiben. Karl Acham hat im Zusammenhang der Donaumonarchie auf die Erfahrung von k.u.k. Beamten und auf Oskar Bendas Studie (1936) hingewiesen. Bei Benda sind "'Heimatlosigkeit' das Grunderlebnis und de(r) seelische 'Relativismus' das wesentlichste Kennzeichen der 'vagantischen', also auch der 'dienstaristokratischen Lebensform'. Diese Lebensform zeigt "die Tendenz zu einer Selbstauflösung in einem universalen Verstehen und

Das hängt auch mit der Erkenntnis zusammen, dass der wissenschaftliche Fortschritt die Einheit der Welt ankündigt, und das bedeutet für Tagore wiederum, dass die nationale Geschichte in die universale Geschichte eingeordnet werden müsse. Beide bedingen sich gegenseitig. Seine Position war gewiss idealistisch, aber sie war durchaus zeitgemäß, denn auch die marxistische Diskussion um die Jahrhundertwende wollte plurikulturelle Verhältnisse bewahren. Samir Amin hat mit Recht daran erinnert, dass die Haltung der sozialistischen Bewegung innerhalb der "multinational Empires of Europe" auch vor dem Problem stand, nationale Identitäten anerkennen zu müssen und sozialistische Klasseninteressen gleichzeitig zu verteidigen. Diese Fragestellungen werden heute wieder aktuell.²⁴

IV

In der postkolonialen Situation geht es in der Nachfolge der inklusiven Freiheitsbewegung darum, Indiens Heterogenität wertmäßig als *Normalzustand* zu projizieren und Institutionen aufzubauen, welche diese Heterogenität unter der Ägide des säkularen Staats festigen. Das Gegenteil davon wird durch das Modell der Homogenisierung projiziert. Durch eine fragwürdige Extrapolation der europäischen Erfahrung im neunzehnten Jahrhundert haben religiös geprägte indische Bewegungen den Homogenisierungsgedanken favorisiert. Im Gegensatz zur Mischform der Heterogenität wollen Vertreter dieser Richtung eine reine, religiös kompakte "natürliche" Ordnung für die nationalstaatliche Organisationsform.

Die Spannung zwischen Heterogenität und Homogenität auf dem indischen Kontinent wird im Konflikt zwischen Religion und Säkularismus ausgetragen. In diesem Konflikt ist die Diversität Indiens der explizite Ausgangspunkt. Aber, im Gegensatz zur gewiss idealistischen universalistischen Vision Tagores haben andere Intellektuelle des Kolonialreichs Indien das Postulat der unüberbrückbaren religiösen Differenz akzeptiert, und somit versucht, die Logik der religiösen Homogenisierung politisch zu verwirklichen.

Der Hindu-Nationalismus, der sich seit dem Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zu artikulieren beginnt, wurde von Vinayak D. Savarkar um 1923 kodifiziert.²⁵ Bei ihm werden die Begriffe Hindu, *hindutva* (etwa englisch: *hinduness*, Hindutum) und *hindudom* (analoge Bil-

zeigt "die Tendenz zu einer Selbstauflösung in einem universalen Verstehen und damit in einer universalen Liebe ... Und in der Tat birgt alles wesenhaft 'Österreichische' diesen ethisch-religiösen Höhentrieb." In: Karl Acham, Hg., Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften. Bd. 5: Sprache, Literatur und Kunst. Vorbemerkung, 43. Vgl. auch: Peter Stachel, Übernationales Gesamtstaatsbewusstsein in der Habsburgermonarchie. Zwei Fallbeispiele, <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/Pstachel1.pdf> und Karl Acham, Volk, Nation, Europa - bezogen auf ältere und neuere Formen Österreichs und des Österreichischen. In: Volk - Nation - Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe. Hg. v. Alexander von Bormann, Würzburg 1998.

²⁴ Samir Amin, *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*, London 1977, New Delhi 1977, 86. Der Austro-Marxismus und Lenins Auseinandersetzung mit der Nationalitätenfrage; das historische Paradigma des Zusammenbruchs des Habsburger Reichs; die Idee Europas, die kosmopolitische Idee und Weltbürgertum; - in diesem Archiv sind Themen vorhanden, die in der Kolonialzeit oft thematisiert werden. Dies mag das gelegentliche Gefühl des déjà vu bei der Lektüre postkolonialer Diskussionen heute erklären. Vgl. Tom Bottomore u. Patrick Goode, *Austro-Marxism*, Oxford 1978; Gerhard Mozetič, Hg., *Austromarxistische Positionen*, Wien u.a. 1983.

²⁵ Vgl. Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Paris 1993 (Engl. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s*, London 1996).

dungen zu *Christendom*; Christenheit; Hinduheit, Hindu-Reich) im rassischen, geographischen und kulturellen Sinn verschmolzen, um eine inkludierende und eine exkludierende Strategie zu verfolgen. Jeder ist ein Hindu, der die geographische Entität Indien ("from the Indus to the seas") sowohl als Vaterland als auch als heiliges Land, als Ursprungsland seiner Religion akzeptiert. Damit sind Christen und Moslems automatisch vom nationalen Kern exkludiert.²⁶

Savarkar hat den plurikulturellen Staatsbegriff unter Verweis auf die Habsburger Monarchie abgelehnt. Der Zerfall des Habsburger Reichs sollte für ihn als "strenge Warnung" gegen alle Versuche dienen, aus heterogenen Völkern "such hotch-potch nations" (Mischmasch-Nationen) zu machen. Ohne kulturelle, rassische oder historische "affinities" fehle der gemeinsame Wille zur Nation zu werden.²⁷ Seine Vorbilder waren homogene nationale Einheiten wie England, Frankreich, Deutschland, Italien und Portugal, wo seiner nicht unproblematischen Auffassung nach Rasse, Sprache und Kultur "organic affinities"²⁸ bildeten.

Obwohl Savarkar von historischen und organischen „affinities“ spricht, ist sein Begriff einer organischen Einheit seltsam ahistorisch. Zunächst ist Homogenität für ihn ein Kontrastmerkmal. Man ist homogen im Verhältnis zu anderen Völkern. Hindus mögen untereinander Unterschiede aufweisen, sie sind jedoch homogen im Vergleich zu "non-Hindu people". Und diese „non-Hindu people“ sind nicht nur Engländer oder Japaner, sondern auch "Indian Muslims"! "Indian Muslims" behauptet er, neigen dazu, sich mit Moslems außerhalb Indiens zu identifizieren und nicht mit den "Hindus who lived next door". Wie "Jews in Germany" schreibt er.²⁹ Dies ist ein in jeder Hinsicht entlarvender Vergleich. Denn in Deutschland wurde gerade der Jude von seinem völkisch ‚reinen‘ Nachbar exkludiert. Der Jude durfte eben nicht Nachbar sein.³⁰ Und genau dies ist das Ziel von Savarkars fundamentalistischer Ideologie, wenn es um die Beziehung zwischen Hindus und Muslimen geht.

Das Kulturargument, das sich an Homogenisierungsideologien anlehnt, möchte das Inklusions- Exklusionsmodell durchsetzen. Ein monolithischer Block soll entstehen, der dann die anderen Religionen Indiens (hauptsächlich den Islam und das Christentum) marginalisiert. Moslems, Christen sollen qua Moslems, qua 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 Hindu-tradition inkludiert werden können. Dadurch wird aber auch die pluralistische inkludierende soziale Praxis des Hinduismus negiert. Die Tatsache, dass die hinduistische Tradition aus verschiedenen Richtungen, Sekten, und divergierenden regionalen Ritualen bestand, die sich häufig auch widersprechen, wird ignoriert. Der Fundamentalismus selektiert ideologisch passende Elemente aus der Vergangenheit, um eine Homogenität zu suggerieren, die historisch nicht zu belegen ist. Für Savarkar bildet

²⁶ Vinayak D. Savarkar, Some of the Basic Principles and tenets of the Hindu Movement. Zitiert nach Between Tradition and Modernity. India's Search for identity. A Twentieth Century Anthology, Hg., Fred Dallmayr, G.N. Devy, New Delhi etc. 1998, 115.

²⁷ ders. 116.

²⁸ ders. 116.

²⁹ ders. 117.

³⁰ Vgl. dazu Victor Klemperers Tagebücher 1933-1945. "Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945, Berlin 1999 (u.ö.).

hindutva die Basis für jene "substanzielle Gleichartigkeit" des Volks, die zur Grundlage für die Nation im Sinne von politischen Theorien, wie etwa jenen Carl Schmitts wird.³¹

Schmitt betrachtete Homogenität des "Volks" (nicht von Staatsbürgern) als Basis für das funktionierende Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten. Zwar konnte der Grund für die Homogenisierung (Rasse, Religion, Farbe sind historisch die geeigneten Kandidaten gewesen) historisch und geographisch variieren, aber Homogenisierung schuf die "substantielle Gleichartigkeit" für Schmitts Demokratiebegriff, der für die Theorie des faschistischen Staats grundlegend wurde. Vorstellungen von "Freund" und "Feind", Inklusion und Exklusion haben hier ihr dubioses Fundament gefunden.

Im Bereich des *hindutva* werden synkretistische Volkstraditionen von einer ideologisierten Hochkultur getrennt und für zweitrangig erklärt. Bereits bestehende plurikulturelle Kommunikationsstrukturen werden somit neugegliedert und Grenzziehungsprozesse in Gang gesetzt. Die dadurch konstruierte fundamentalistische „*hindutva*-Tradition“ wird für partikularistische politische Zwecke instrumentalisiert. Es soll fortan nur eine Leitkultur gelten. Im plurikulturellen indischen Staat führt diese ideologische Offensive zur Normierung eines hegemonialen Kulturbegriffs, zur Nivellierung der bestehenden Diversität, und dies wiederum schafft den Begriff einer religiös-kulturellen Majorität (d.h. Hindus), die im Staat dominiert. Innerhalb dieser Majorität werden dann wiederum hegemoniale Strukturen (Klasse, Kaste) gefestigt. Der Begriff der Minorität entsteht als Ergebnis dieser Homogenisierung. Diese Minorität hat Bürgerrechte, aber doch deutlich unter Duldung der Hindu-Majorität und nur als Zugeständnis.

Savarkar war ein Ideologe. Aber der Sog des Homogenisierungsgedankens kann erlesen werden, wenn man sich vergegenwärtigt, dass einer der bedeutendsten indischen Dichter des frühen zwanzigsten Jahrhundert, Muhammad Iqbal, seine ursprünglich pan-indische antikoloniale Haltung aufgab und offen für einen homogenisierten moslemischen Staat eintrat, allerdings noch als Teil eines gesamtindischen Gebildes. Für Iqbal war es 1930 klar,

"dass im Hinblick auf Indiens unendliche Vielfalt an Klimata, Rassen, Sprachen, Religionen und sozialen Systemen die Schaffung autonomer Staaten, die sich auf die Einheit von Sprache, Rasse, Geschichte, Religion und Gleichheit der wirtschaftlichen Interessen gründet, der einzig mögliche Weg ist, eine stabile konstitutionelle Struktur in Indien zu schaffen."³²

Der Ruf nach autonomen intern homogenisierten Staaten innerhalb eines föderalistischen Gesamtgebildes impliziert jedoch die Reorganisation der Staatsstruktur und dies kann ohne größere Bevölkerungsverschiebungen kaum realisiert werden. Dadurch werden jedoch bestehende plurikulturelle Kommunikationsformen zerstört und man schafft den Ausgangspunkt und die Legitimationsbasis für kleinere ethnisch homogene unabhängige Staaten. es überrascht kaum, dass Iqbals moderate Haltung, später von islami-

³¹ Vgl. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, 1928. Vierte Auflage 1965, 228-23. Deutlicher in Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, 42-46.

³² In seiner berühmten Rede vor dem All India Muslim League am 29. Dezember 1930. Zitiert nach: Muhammad Iqbal, *Persischer Psalter*. Ausgewählt und übersetzt von Annemarie Schimmel, Köln, 1968, 153f.

schen Politikern zum Ruf nach einem unabhängigen islamischen Staat umgewandelt wurde.

Neben der inklusiven antikolonialen Bewegung entwickelte sich somit ein dezidiert religiös geprägter Nationalismus, sowohl bei den Hindus als auch bei Moslems. Dieser Nationalismus wurde weniger durch den Antikolonialismus geprägt als durch sein Bemühen um die Errichtung homogener Blöcke von Muslimen und Hindus. Dieser religiöse Nationalismus war exklusiv. Ihm ging es weniger um die Opposition zur Kolonialmacht als um die Herstellung von jeweils monolithischen Hindu- bzw. Muslimidentitäten.³³ Religiöse Grenzziehungen löschten die überlappenden Formen politischer Interessenbildungen und sozio-religiöser Praxis aus. Der einzigartige kulturelle Verschmelzungsprozess im kulturellen und religiösen Synkretismus in Indien wurde von religiösen Orthodoxen angegriffen und die Ideologie der kulturellen Reinheit suchte ihren Triumph durch die Dominanz des religiösen Nationalismus.

Auf Grund jeweils "exkludierender" Merkmale beanspruchte dieser Nationalismus separate nationalstaatliche Heimatländer mit dominierenden religiösen Majoritäten von Hindus bzw. Moslems. Die Geschichtsinterpretation dieser exkludierenden Nationalismen war auffallend ähnlich und ergänzte sich spiegelbildlich - wie Doppelgänger. Mit Begriffen der Soziologie (Tönnies) könnten wir sagen, dass es beiden um die Formation von kulturell-religiösen *Gemeinschaften* ging, und nicht um eine umfassende, pluralistische, säkulare *Gesellschaft*.

Die Teilung Indiens („Partition“) im Jahre 1947 und die Gründung Pakistans ist in der Wahrnehmung dieses fundamentalistischen Postulats einer essentiellen Differenz zwischen Hindus und Moslems vorprogrammiert. Auf kultureller Ebene bedeutet die Teilung, dass man sich weigert, die nationalstaatliche Befreiung vom Kolonialismus in der Doppelbewegung als antifeudalistische und antikoloniale Bewegung aufzufassen und einen säkularen Staat in Gesamtindien zu errichten. -Fundamentalistische Haltungen (sowohl bei Hindus wie bei Moslems) verabsolutieren den Religionsunterschied zum Kulturunterschied und verweigern ihre Zustimmung zur Entwicklung einer säkularen Öffentlichkeit. Dieser Vorgang verabsolutiert religiöse Praktiken und essentialisiert sie. 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 Spannung im Bereich der indischen Politik und Kultur 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“.³⁴

³³ Siehe jetzt: Romila Thapar, Somanath. *The Many Voices of a History*, New Delhi 2004, 15f.

³⁴ Eine Formulierung von E.P. Thompson. Vgl. Tejaswini Niranjana u.a. Hg, *Interrogating Modernity. Culture and Colonialism in India*, Calcutta 1993, 2.

V

Der säkulare Staat verzichtet auf den Anspruch auf Natürlichkeit seines Bestehens und ist bewusst als utopisches Konstrukt angelegt. Das erklärt auch seine Fragilität. Er ist in hohem Maße von der intakten Funktion demokratischer Institutionen abhängig. Sein Prinzip ist die symmetrische Distanz zu institutionalisierten Religionsansprüchen im offiziellen Bereich. Die Entwicklung von Misch- und Überlagerungsformen der Kultur wird dadurch begünstigt.

Die These, dass ein Staatsgebilde als eine Gesamtheit von historischen Überlagerungen aufgefasst werden kann, ist der Ausgangspunkt für verschiedene Gedanken, die den Authentizitätsdiskurs und die Homogenisierungsthese in Frage stellen. Der indische Wissenschaftler D. D. Kosambi hat mit der Formulierung, Indien sei „a country of long survivals“³⁵ einen Gedanken ausdrücken wollen, der mit dem Prinzip der Gleichzeitigkeit im Sinne von Ernst Bloch vergleichbar ist.³⁶ Dieses Prinzip ist vielleicht das wichtigste Moment im Bild des Palimpsests, das Jawaharlal Nehru aufgegriffen hat, um die sprachliche und kulturelle Komplexität Indiens, seine Diversität und die Einheit in der Diversität zu erfassen. 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 Wegrädierung gelangt. Indien war für Nehru 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.”³⁷

Es ist bezeichnend für den indisch-europäischen Vergleich, dass das Bild des Palimpsests auch von Victor Hugo für Europas kulturelle Diversität benutzt wurde. Hugo begriff die große europäische Zivilisation, die wir als die griechisch-römische kennen, als einen Zusammenhang, wo Etrusker, Iberer, Slawen, und Kelten zu finden sind. Indien war für Nehru das Resultat arischer, dravidischer mongolischer, türkischer, arabischer zivilisatorischer Beiträge.³⁸ Beide Beispiele wollen zu einer positiven Wertung

³⁵ Damodar Dattatreya Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay 1968 (1. Auflage 1956), 8. Vgl. auch seine Bemerkung: Indien sei "a country where contemporary society is composed of elements that preserve the indelible marks of almost every historical stage." In: Damodar Dattatreya Kosambi, *Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay 1968, 2.

³⁶ Ernst Bloch, *Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik*, in: *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1979 (1. Auflage, Zürich 1935), 104-126.

³⁷ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, New Delhi 1997 (1946), 59. Wir kennen das Palimpsest-Bild sonst als Sinnbild für die Gehirnfunktion aus Schriften von Thomas de Quinzy. Vgl. dazu: Aleida Assmann, *Zur Metaphorik der Erinnerung*, in: Kai-Uwe Hemken Hg., *Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst*, Leipzig, 1996, 16-46, 25. Was bei De Quinzy 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. Vgl. Bhatti, *Kulturelle Homogenisierung*, wie Anm. 3, 64.

³⁸ Victor Hugo, *Betrachtungen zur Geschichte*. Zitiert nach: Paul Michael Lützeler Hg., *Europa. Analysen und Visionen der Romantiker*, Frankfurt a. M., 1982, 442.

der Mehrschichtigkeit als Fülle und Reichtum im historischen Prozess gelangen. 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 Gleichsetzung der vertikalen Richtung der Schichtung mit Fragen des Wahren oder Authentischen und noch drastischer 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. Das so genannte ‚wirkliche‘ Indien, wenn man es wirklich will, liegt jedoch nicht in irgendeiner Urschicht, sondern in der Ganzheit und Gleichzeitigkeit eines mehrschichtigen Prozesses. Das bedeutet, dass Indien zu jedem Zeitpunkt immer als Resultat des Gesamtprozesses seiner Entwicklung aufzufassen wäre.

Der Hindu-Fundamentalismus geht letztendlich von einem Goldenen Zeitalter aus, welches durch den Einbruch des Islams zerstört wurde. Es gilt nun dieses goldene Zeitalter durch die Exklusion des fremden Störfaktors zu restaurieren. Solche Denkweisen, die auf Authentizität zielen, sind dem Palimpsest-Gedanken diametral entgegengesetzt. Denn, streng genommen wäre die Urschicht eines kulturellen 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 nicht nur Metapher, denn die indische Teilung war eine der blutigsten Formen der historischen Grenzziehung, die durch ethnische, kulturelle und religiöse Säuberung erzielt wurde. Insofern haben Diskussionen über gesellschaftliche Komplexität und Homogenisierung ihren stets politisch brisanten Kern.

Grenzziehung, Grenzüberwindung und Grenzüberquerung als Transgression werden von Saadat Hasan Manto (1912-1955) in der genialen Urdu-Erzählung *Toba Tek Singh* (1948) auf ihren tragisch-absurden Grund zurückgeführt. In Mantos bitterer Parabel fällt es den jeweiligen Regierungen Indiens und Pakistans ein Paar Jahre nach *Partition*, nach der Teilung des Subkontinents im Jahre 1947³⁹, ein, dass auch die Insassen von Irrenanstalten, wie Gefangene, ausgetauscht werden sollten. In der Irrenanstalt von Lahore, im neuen pakistanischen Teil des Punjab grübelt Bishan Singh, ein Sikh, über die neue Lage seines Heimatdorfs 'Toba Tek Singh' im Punjab. Ist dieser Teil Punjab in Indien oder Pakistan? Bishan Singh hat sein Sprachrepertoire auf *einen* Satz aus Urdu bzw. Hindustani, Punjabi, Englisch, also aus den drei Sprachen, die im Punjab zwischen Indien und Westpakistan verteilt sind, reduziert bzw. konzentriert. Bishan Singhs Wahnsinnsatz ist für uns das Kauderwelsch eines Wahnsinnigen. Aber in dieser Konzentration drückt der Satz auch ein Moment des Widerstands gegen die Logik der kolonialen Teilung aus. Denn das Gebiet des Punjab war ein plurikultureller Kommunikationsraum mit einem Sprachkontinuum, das durch den kolonialistischen Eingriff geteilt wurde. Die Zerstörung seiner Sprachenwelt wirkt als Bild für die

³⁹ Zur Teilung Indiens siehe: Mushirul Hasan, *India Partitioned: The Other Face of Freedom*, Delhi, 1997.

lebensweltliche Zerstörung insgesamt. In Mantos Erzählung gehören der Tod und der Zusammenbruch der Sprache, welche die religiöse und territoriale Logik von *Partition* ins Absurde führen, zusammen. Bishan Singh lehnt den Austausch ab und bricht im Niemandsland des Stacheldrahts zwischen Indien und Pakistan zusammen und wird zur Chiffre für den Widerstand gegen die Teilung. Der Mensch Bisham Singh, der Ort 'Toba Tek Singh' werden gemeinsam zum namenslosen Stück Erde zwischen dem Stacheldraht, der die Macht der staatlichen Grenzziehung proklamiert:

“There, behind barbed wire, on one side, lay India and behind more barbed wire, on the other side, lay Pakistan. In between, on a bit of earth which had no name, lay Toba Tek Singh”.⁴⁰

VI

Das Festhalten am Authentizitätsdiskurs (Wurzelmetaphorik!) führt zu einem Denken in dichotomisierenden Kategorien wie das Eigene und das Fremde, zwischen denen im Akt des hermeneutischen Verstehens Beziehungen geschaffen werden. Dies ist ein gewiss wichtiges Unternehmen und vielleicht haben genuin monolinguale und monokulturelle Nationen, falls es sie gibt, gar keine andere Wahl. Aber multilinguale und plurikulturelle Formationen, die noch dazu stark vernetzt sind, entwickeln eher eine operative Kunst des Aneignens anstatt einer Hermeneutik des Verstehens. In solchen Gesellschaften geht es dann gewissermaßen eher darum, mit einander auszukommen als einander zu verstehen. Kulturpolitisch geht es zunächst darum, die gesellschaftspolitischen Grundlagen für eine tolerante Lebenswelt zu sichern. Verstehen gilt also nicht unbedingt als Voraussetzung für Toleranz. Aus dieser Perspektive sind Bäume und Wurzeln kontraproduktive Metaphern. Hier ist die glückliche Metaphorik des Rhizoms eher angebracht, und an eine verwandte Metaphorik scheint Tagore mit dem Bild des Banianbaums zu denken:

"I would rather insist on the inexhaustible variety of the human race, which does not grow straight up, like a palmyra tree, on a single stem, but like a banian tree spreads itself in ever-new trunks and branches."⁴¹

Das Rhizom, so wie es von Deleuze und Guattari in die Diskussion eingeführt wurde, wird charakterisiert durch Heterogenität und durch seine Fähigkeit, beliebige Verbindungen zwischen sehr diversen Bereichen herzustellen.⁴² Bäume und Wurzeln peilen einen Punkt an. Das Rhizom dagegen stellt "unaufhörlich" heterogene Verbindungen her. Aus dieser Perspektive verliert der emotionsgeladene Begriff der Muttersprache sein Privileg. Das ist durchaus auch politisch intendiert. Denn, wenn wir es statt mit ei-

⁴⁰ Saadat Hasan Manto, *Kingdom's End and Other Stories* (aus dem Urdu von Khalid Hasan), New Delhi 1987, S.18. Zitiert nach *The Vintage Book of Indian Writing, 1947-1997*, hg. Salman Rushdie und Elizabeth West, London 1997, S.31.

⁴¹ Rabindranath Tagore, *The Message of the Forest*. In: Sisir Kumar Das Hg., *The English Writings of Rabindranath Tagore. Volume Three. A Miscellany*, New Delhi, 1996, 385-400, 399.

⁴² Gilles Deleuze u. Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris 1980 (Engl. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Translated by Brian Masumi, London 1988), 15.

ner Muttersprache "nur" mit einer Machtübernahme durch eine dominante Sprache innerhalb einer sprachpolitischen Vielfalt zu tun haben, steht der Weg offen für eine positive Konnotation von Mehrsprachigkeit und Sprachwechsel.⁴³ Dichten in der Muttersprache bildet nicht mehr den einzigen authentischen Weg zum kreativen Schreiben, zur Wahrheit oder zum letzten Grund. Wenn man einmal das ideologische Primat der Muttersprache fallen lässt, wird der Blick frei für ein literarisches Feld, das rein individuell gesehen unterschiedliche Biographien, unterschiedliche Zugänge zum Schreiben und unterschiedliche politische Programme versammelt. Es kommt zu einer Differenzierung in der Haltung zur Muttersprache. Mehrsprachigkeit in der Literatur war nichts Überraschendes im Mittelalter oder in der Barockzeit in Europa. In Indien überrascht sie niemand. In der deutschsprachigen Literatur hat die Erfahrung des Exils und des Sprachverlusts diese Perspektive wieder geöffnet.

Peter Weiss hat in diesem Zusammenhang das wichtige Moment des Schreibens als Arbeit betont. Bei ihm war die Entfernung von der deutschen Sprache im schwedischen Exil auch mit einer Entfernung von sich selbst verbunden. Er beschreibt seine schriftstellerische Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg als einen Versuch, sich wieder zu entdecken und neu zu bewerten und dabei musste die deutsche Sprache gleichzeitig „neu errichtet werden.“ Dieses Neuerrichten war für den auf Schwedisch schreibenden Peter Weiss ganz anders als eine Rückkehr zum Schoß der Muttersprache zu verstehen. Deutsch war eine Sprache, die er "zimmert", schreibt er, und insofern kann er "immerhin ... jetzt sagen, dass dies seine Sprache war.“ Aus dieser Perspektive wird die Sprache dann deterritorialisert und es entsteht ein kreatives Arbeitsverhältnis. Dies ist das Entscheidende, denn dadurch wird die Sprache entromantisiert; sie ist nicht an die Substantialität von Raum und Volk gebunden. Weiss als Exilierter wurde einmal

"aus allen Bindungen herausgerissen und in eine Freiheit versetzt, in der er sich selbst aus der Sicht verlor. Aber die Möglichkeit entsteht, dass er mit der Sprache, die ihm zur Arbeit dient und die nirgendwo mehr einen festen Wohnsitz hat, überall in dieser Freiheit zu Hause sei."⁴⁴

Sprachliche Komplexität ist meistens Teil der allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Komplexität, und Beispiele von einer funktionierenden Mehrsprachigkeit (etwa in Indien) sind aus der Perspektive der Einsprachigkeit manchmal schwer zu begreifen. Am wenigsten ist performative Mehrsprachigkeit mit einem behavioristischen Modell von "Code switching" zu fassen. Behavioristische Modelle unterschätzen das kreative Potential in der funktionierenden Mehrsprachigkeit. Es geht hier eher um einen Sprachhabitus und es ist eher so, als ob eine multilinguale Kompetenz eine metasprachliche Referenzebene schaffen würde, die Kommunikation hinreichend ermöglicht.

⁴³ Gilles Deleuze u. Felix Guattari, Kafka. Pour une littérature mineure, 1975 (dt. Deleuze u. Guattari, Kafka. Für eine kleine Literatur, aus dem Französischen von Burkhard Kroeber, Frankfurt a.M 1976), 24.

⁴⁴ Peter Weiss. Notizbücher, 1960-1971. 1. Bd., Frankfurt.a.M. 1982, 186f; vgl. 320. Vgl. auch die Lesingpreisrede, 1965: "Laokoon oder Über die Grenzen der Sprache" in: Peter Weiss, Rapporte, Frankfurt a.M. 1968 S. 170-187.

Vielleicht könnte man Mehrsprachigkeit mit einer musikalischen Metapher verstehen. Die Fähigkeit, mit dem musikalischen Material umzugehen (die musikalische Kompetenz) erlaubt dem Musiker so etwas wie ein freies Spiel. Er kann variieren, Stilen wechseln, in verschiedenen Tonarten sich ausdrücken. Mehrsprachigkeit ist etwas Ähnliches. Man geht mit einem Sprachrepertoire um, in einem Umfeld, wo dies akzeptiert wird und nicht als Verstoß gegen ein Reinheitsgebot (die reine Muttersprache) gilt. Das Verhältnis zwischen den Sprachen im mehrsprachigen Repertoire ist *nicht* das Verhältnis zwischen Muttersprache und Fremdsprache. Sämtliche Versuche, mehrsprachige Situationen zu sabotieren (Purismus, Sprachreinigungsprogramme) wollen durch Homogenisierungsvorgänge einen Zustand herbeiführen, wo es eben die 'eigene' Sprache gibt, die in Verhandlung mit Fremdsprachen tritt. Deutsch ist eine Fremdsprache in Indien. Aber das Verhältnis zwischen Hindi, Englisch, Tamil, Urdu, Punjabi usw., in einer polyglotten Stadt wie New Delhi, kann nicht mit dem Verhältnis zwischen Mutter- und Fremdsprachen charakterisiert werden.⁴⁵

VII

Komplexe Gesellschaften wären im Sinne dieser Überlegungen durch die Beziehung und Spannung zwischen verschiedenen teilweise autonomen 'Logiken' von gesellschaftlich determinierenden Faktoren gekennzeichnet. Politik, Wirtschaft, Kultur, Religion sind einige dieser Faktoren, deren jeweilige, spezifische Logik und interne Dynamik das gesamte heterogene Gesellschaftsgebilde prägt. Autonomie bedeutet allerdings keineswegs Autarkie.⁴⁶ Das utopische Ziel der Gesellschaft besteht darin, diese verschiedenen Logiken im Interesse der Pluralität auszubalancieren. Das bedeutet wiederum, dass heterogene Gesellschaften stets verschiedene Möglichkeiten haben, um zu einer vorläufigen Kohärenz zu kommen. Die Form der spezifischen Kohärenz hängt vom Ergebnis verschiedener sozialer, politischer, ideologischer und ökonomischer Kämpfe ab.

Nicht nur in Indien bedeutet kulturelle Homogenisierung, dass **eine** dieser Logiken - nämlich die religiös-kulturalistische - verabsolutisiert wird, um jede andere Logik in der Gesellschaft für die Gestaltung der Gesellschaft entweder irrelevant zu machen oder unter Verwendung der Macht zu subordinieren.

Die Verteidigung der Heterogenität bedeutet, dass wir letztendlich die trennenden Merkmale der Homogenisierung (Rasse, Ethnie, Sprache.) nicht als zwingende substantielle Unterscheidungsmerkmale für jene gesellschaftliche Organisationsform, die wir Nation nennen, betrachten. Zwar muss das Recht auf Differenz aus plurikultureller Sicht verteidigt werden, aber die Erfahrung zeigt, dass antidemokratische Praktiken unter dem Deckmantel der Aufrechterhaltung der Diversität heute gedeihen können. Gerade deshalb muss aus plurikultureller Sicht das Recht auf Alterität und Differenz mit dem Recht auf Ähnlichkeit ("*right to be similar*")⁴⁷ gekoppelt werden.

⁴⁵ Vgl. Rosita Rindler Schjerve Hg., *Diglossia and power. Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire*, Berlin/New York, 2003.

⁴⁶ Samir Amin, *Spectres of Capitalism. A Critique of Current Intellectual Fashions*, New Delhi, 1999 (Reprint der USA -Ausgabe, Monthly review press 1998), 42.

⁴⁷ ders. 91.

Dies kann auch im Sinne Wittgensteins formuliert werden. Bei ihm gibt es eine Überlegung, die unser Thema berührt. Wir können, schreibt er, einen Begriff von „Etwas“ ausdehnen

„wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.

Wenn aber Einer sagen wollte: ‚Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam, - nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten‘ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, - nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern“.⁴⁸

In diesem Sinne sind plurikulturelle und heterogene Gesellschaften als „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ zu sehen.⁴⁹ Ähnlichkeit (*similarity*) wäre somit als universalistische, humanistische Perspektive zu verstehen. Sie beruht auf Solidarität, welche partikularistische Bindungen relativiert, um eine grenzüberwindende, plurikulturelle Kommunikationsgesellschaft zu projizieren. Im Recht auf Ähnlichkeit und Solidarität verstanden als Gegensatz zur Verabsolutisierung der Differenz durch die Homogenisierung könnte man vielleicht die Signatur der plurikulturellen Lebensform sehen.

VIII

Wo wäre diese plurikulturelle Lebensform anzusiedeln? Zum Schluss dieser vorläufigen Überlegungen mag eine Causerie mit dem Hinweis auf ein utopisches Land mit dem Namen Palimpstine oder Palimpstina erlaubt sein. In Salman Rushdies Roman *The Moor's last Sigh* (1995), der ja auch eine Allegorie Indiens ist, wird das Idealbild des Palimpsests mit der historischen, postkolonialen Erosion des indischen Pluralismus durch den Fundamentalismus in Verbindung gebracht. Rushdie nimmt deshalb Nehrus säkulare und liberale, kulturelle Deutung des Palimpsests zurück und ersetzt sie durch eine negative realistische Version. Moor (die Zentralfigur des Romans) kann die korrupte Welt Indiens (versinnbildlicht durch die korrupte Seele seines Vaters Abraham Zogoiby) nur durch eine negative Deutung des Palimpsests erfassen. Nicht Reichtum und Fülle, sondern der trügerische Widerspruch zwischen fiktivem Schein und einer phantomhaften Realität kennzeichnet das Bombay der Gegenwart, vielleicht auch ganz Indien. Über Bombay, das als ein Sinnbild für die prototypische, säkulare, postkoloniale Stadt gegolten hat, heißt es nun:

“The City itself, perhaps the whole country, was a palimpsest, Under World beneath Overworld, black market beneath white; when the whole of life was like this, when an invisible reality moved phantomwise beneath a visible fiction, subverting all its meanings, how then could Abraham's career have been any different? How could any of us have escaped that deadly layering? How, trapped as we

⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1975 (3. Auflage), 58 (Nr. 67).

⁴⁹ ders. 57 (Nr. 66) Vgl. ders. 77 (Nr. 76).

were in the hundred per cent fakery of the real, in the fancy-dress, weeping-Arab kitsch of the superficial, could we have penetrated to the full, sensual truth of the lost mother below? How could we have lived authentic lives? How could we have failed to be grotesque?"⁵⁰

Wenn die säkulare Utopie durch die gesellschaftliche Realität sabotiert wird, dann kann das plurikulturelle Bild des Palimpsests nur in der Kunst weiterleben. Im Roman von Rushdie wird die Kunst zum Ort, wo ein Gegenbild zur korrupten Welt der Gegenwart entworfen werden kann. Dort lesen wir vom großen Malprojekt von Moors Mutter, der Malerin Aurora Zogoiby. In ihrem Projekt geht es um Bilder, die auch einer Poetik des Palimpsests verpflichtet sind, wo das plurale, hybride, von Fundamentalismen immer wieder angeschlagene Indien durch ein arabisches Spanien neu entworfen wird. 1492, Spaniens Schicksalsjahr, und das postkoloniale Indien sollen auf einander stoßen. Ein Ort ("Call it Mooristan", sagt Aurora) wo:

"... worlds collide, flow in and out of one another, and washofy away. ... One universe, one dimension, one country, one dream, bumpo'ing into another, or being under, or on top of. Call it Palimpstine"⁵¹

"Mooristan", oder "Palimpstine". Palimpstina, dieses Traumland, das gleichzeitig auch eine alternative Weltgeschichte konstruiert, signalisiert Grenzüberwindung als Utopie und kann insofern nur visionär entworfen werden. Seinem Ende nah, in einem Friedhof in Granada, kann Moor das Meisterstück der maurischen Kunst, das seine Mutter ins Indische hineingemalt hat, in diesem Sinne nur als Vision in der Abenddämmerung 'sehen':

"The Alhambra, Europe's red fort, sister to Delhi's and Agra's ... that monument to a lost possibility that nevertheless has gone on standing, long after its conquerors have fallen; like a testament to lost but sweetest love, to the love that endures beyond defeat, beyond defeat, beyond annihilation, beyond despair; to the defeated love that is greater than what defeats it, to that most profound of our needs, to our need for flowing together, for putting an end to frontiers, for dropping of the boundaries of the self. Yes, I have seen it across an oceanic plain, though it has not been given to me to walk in its noble courts. I watch it vanish in the twilight, and in its fading it brings tears to my eyes."⁵²

Moor kann dieses Sinnbild der Überwindung aller Grenzziehungen nur im transitorischen Augenblick des Verschwindens sehen. Im Roman von Rushdie will das postkoloniale Bewusstsein den Verlust jener Augenblicke gelungener plurikultureller Verhältnisse als Trauer und ohne Nostalgie einklagen. In diesem Bild wird die Hoffnung auf eine bessere Zeit, die noch kommen wird, aufbewahrt. Bis zu jenem zukünftigen Moment gibt es für Moor nur das literarisch bewährte Mittel des Heilschlafs, der für ihn auch den Tod bedeutet. Im Zitatengewebe der Literatur gehört diese flüchtige Ahnung

⁵⁰ Salman Rushdie, *The Moor's last Sigh*, London 1996 (¹1995), S.184f.

⁵¹ Ebd., S.226.

⁵² Ebd., S.433.

gelungener plurikultureller Verhältnisse zur Konstellation jener Entwürfe, die gegen die Politik der nationalen Homogenisierung geschrieben sind.

* Erweiterte Internetfassung meines Beitrags: *Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext. Anmerkungen aus Indien*. In: Wolfgang Müller-Funk / Birgit Wagner (Hg.), „Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Kontext. bei: Turia + Kant, Reihe kultur.wissenschaften Bd. 8.4, Wien, 2005.

Ich danke den HerausgeberInnen und dem Verlag für die freundliche Genehmigung, den Text dieser Website zur Verfügung zu stellen.

Anschrift:

Prof. Dr. Anil Bhatti
Centre of German Studies
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067
Indien
Email: bhatti@mail.jnu.ac.in