



KULTURELLE VIELFALT UND HOMOGENISIERUNG

von Anil Bhatti (New Delhi)

KKT

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

erschienen in: Feichtinger, Johannes/Prutsch, Ursula/Csáky, Moritz (Hg.): *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck et al.: Studienverlag 2003 (*Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2*), pp. 55-68.

1 Doderer, Heimito: *Die Wasserfälle zu Slunj*. Roman. München: dtv 1971, p. 324.

2 *Ibid.*, p. 140.

3 Zu Wien cf. Csáky, Moritz: *Ambivalenz des kulturellen Erbes: Zentraleuropa. Moderne und/oder postmoderne Befindlichkeit*. In: Ders./Zeyringer, Klaus (Hg.): *Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachkodierung des historischen Gedächtnisses. Paradigma: Österreich*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2000, pp. 31-34.

4 Zum Problem und für Zentraleuropa als »Vorgeschichte« späterer Nationalstaaten cf. Feichtinger, Johannes/Stachel, Peter (Hg.): *Das Gewebe der Kultur. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Geschichte und Identität Österreichs in der Moderne*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2001, p. 8.

5 Cf. Rai, Alok: *Hindi Nationalism*. Delhi et al.: Sangam Books 2001.

6 Cf. Sundhaussen, Holm: *Neue Untersuchungen zum destruktiven Potential von Sprache und zur Überlebensfähigkeit multilingualer Staaten*. In: *Berliner Osteuropa-Info*, 17 (2001), pp. 7-9.

7 Der Drang nach Homogenität kann als ein spezifisches Merkmal der europäischen Moderne in ihrer Ausprägung mit dem und durch den Kolonialismus gesehen werden. Die westeuropäische nationalstaatliche Konsolidierung ging Hand in Hand mit der Disziplinierung von komplexen plurikulturellen Überseereichen in einem widerspruchsvollen Prozess. Aus Raumgründen kann ich auf dieses Thema nicht eingehen. Cf. dazu: Duara, Prasanjit: *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, London: Chicago UP 1995, p. 20 und Armitage, David: *The British Conception of Empire in the*

I

Es gibt m.E. einen grundlegenden Unterschied zwischen Kulturauffassungen, die von einer positiven Bewertung der Plurikulturalität ausgehen und solchen, die von einer gegnerischen *adversialen* Voraussetzung ausgehen. Im plurikulturellen Verständnis ist Differenz oder Andersheit ein Konstituens der Kultur und nicht ein Systemwiderspruch. Im *adversialen* Verständnis von Kultur stört die Differenz, oder sie wird in den Bereich des »Interessanten« gerückt. Deshalb werden Abgrenzungen vorgenommen, kulturelle Monaden werden konstruiert und zivilisatorische Hierarchien werden behauptet. Im günstigsten Falle kann es zu einer macht- und majoritätsgeschützten protektionistischen Toleranz kommen, die vom »Wohlwollen« der Majorität abhängig ist. Sonst ist die Marginalisierung oder gar Ausmerzung der Differenz im politischen Prozess, wie wir aus der Geschichte wissen, eher üblich.

Ich betrachte plurikulturelle Verhältnisse als *selbstverständlich* vorhandene Kommunikationszusammenhänge. Bilder dafür finden wir etwa in der Polyglossie und Polysemie der plurikulturellen Städte. Diese Plurikulturalität wird gerade nicht durch den Tourismus hergestellt, sondern sie ist Teil des Alltags. Bei Doderer gibt es eine Stelle, wo der Erzähler ironisch-lakonisch von der »polyglotte(n) Bereitwilligkeit der Stadt« spricht.¹ Gemeint ist natürlich Wien, und der Roman handelt vom Schicksal eines jungen Engländers, dessen Vater eine Fabrik in Wien gegründet hat. Der Sohn wächst in England und Wien auf. »In zwei Ländern jugendlich lebend, umschloss ihn niemals die Verhärtung in einem einzigen, das dann allein den Blickpunkt bildet.«² Und in Wien wächst er in einer polyglotten Welt auf, wo Deutsch, Ungarisch und slawische Sprachen zu seinem Umfeld gehören. Mehrsprachigkeit ist hier selbstverständlich. Die dichotomisierende Hermeneutik von »eigen« und »fremd« kommt nicht zum Tragen. Die Frage, ob jemand oder etwas (ein Ausländer oder eine religiös konnotierte Gruppe etwa) integrierbar sei, wäre aus dieser Sicht und als Frage höchst sonderbar, denn es geht in plurikulturellen Verhältnissen nicht so sehr um Integration (womöglich unter einer Leitkultur) als um die Ermöglichung funktionierender Kommunikationsverhältnisse in der Entwicklung urbaner Großräume.³ Plurikulturelle Verhältnisse signalisieren freilich keineswegs, dass wir es mit bereits befriedeten, konfliktfreien Gesellschaften zu tun haben, denn die Rahmenbedingungen dafür sind komplizierter. Das Zerstörungspotenzial in plurikulturellen Verhältnissen dürfte bei inkludierten und exkludierten Gruppen ungefähr gleich sein. Es geht eben nur darum, dass wir Alterität normal finden. Sie ist selbstverständlich.

Die Geschichtserfahrung lehrt uns aber, dass mehrsprachige, plurikulturelle Staatsformationen stets gefährdet waren und noch sind. Im nationalstaatlichen Zeitalter gelten sie als problematisch, bestenfalls als transitorische Geschichtsmomente.⁴ Ihnen wird Normalität abgestritten. Sie sind stets als Übergangsmomente gedacht für homogenisierte Zusammenhänge, in denen es zu einer Kongruenz von bestimmten Merkmalen in der Bevölkerung (meistens Sprache, Überlieferung, Religion) kommt und die Anderen stigmatisiert werden können. Sprachenkonflikte, die auch Klassenkonflikte sind, spielen da eine wichtige Rolle. Zum Beispiel bilden die Sprachen Hindi und Urdu sowohl aus sprachwissenschaftlicher als auch aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht eine nordindische Sprachgemeinschaft. Die Hindi-Variante wird in der aus dem Sanskrit abgeleiteten Devanagari-Schrift und die Urdu-Variante in der persischen Schrift geschrieben. Wenn man Devanagari mit »Hindu« und die persische Schrift mit »Moslem« konnotiert, hat man den Keim eines religiösen Konflikts, der eine plurikulturelle Konstellation zerstört. Dies begann im 19. Jahrhundert im britischen Indien, wobei der Konflikt zwischen Urdu und Hindi durch die Aspirationen einer neuen aufstrebenden Hindu-Mittelschicht (*middle class*), die Arbeit, Anerkennung und Macht suchte, mitbedingt wurde.⁵ Strukturell ist dies durchaus vergleichbar mit der Zerstörung der serbo-kroatischen Sprachgemeinschaft in unseren Tagen.⁶ Dort wo emotive, symbolische Funktionen der Sprache traditionelle, gesellschaftliche und kommunikative Funktionen verdrängen, gewinnen Homogenisierungsmomente den Vorrang und plurikulturelle Verhältnisse brechen zusammen.

Diese Ideologie der Homogenität⁷ gewinnt ihre Kraft dadurch, dass eine an sich kontingente Struktur ihre eigene Legitimität dadurch behauptet, dass sie sich mit dem Schein des Natürlichen versieht. Der monochrome, semantisch eindeutige Nationalstaat wird zum Ideal. »Vielfachkodierung«⁸ gilt als unnatürlich.

Eighteenth Century. In: Bosbach, Franz/Hiery, Hermann in Zus.arb. mit Christoph Kampmann (Hg.): Imperium – Empire – Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-britischen Vergleich. An Anglo-German Comparison of a Concept of Rule. München: Saur 1999, pp. 91-108.

8 Zum Begriff cf. Csáky/Zeyringer 2000.

9 Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Frankfurt/M.: Dt. Klassiker Verlag 1989, p. 287.

10 Cf. *ibid.*, p. 369. Cf. dazu auch Bhatti, Anil: Aspekte der Grenzziehung; postkolonial. In: Turk, Horst et al. (Hg.): Kulturelle Grenzbeziehungen im Spiegel der Literaturen. Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus. Göttingen: Wallstein 1998.

11 Grundlegend dazu Cohn, Bernhard: The Command of Language and the Language of Command. In: Guha, Ranajit (Hg.): Subaltern Studies: Writings on South Asian History. Bd. 4. Delhi et al.: Oxford UP 1985, pp. 276-329. Cf. auch Bhatti, Anil: Zum Verhältnis von Sprache, Übersetzung und Kolonialismus am Beispiel Indiens. In: Turk, Horst/Bhatti, Anil (Hg.): Kulturelle Identität. Deutsch-indische Kulturkontakte in Literatur, Religion und Politik. Berlin: Schmid 1997, pp. 3-19.

Das Modell, das sich hier durchsetzt, will von der Komplexität zu Einfachheit gelangen oder, anders ausgedrückt, einem vermeintlichen Chaos zur Ordnung verhelfen. Dieses Motiv bildet sich in der europäischen Kulturtheorie früh aus. Bereits Herder hebt die Diversität europäischer Herkunft hervor, um sie effektiver zu homogenisieren. Bekanntlich setzte Herder eine Völkermischung gewissermaßen als Vorbedingung für die Nationalisierung in Europa voraus. Um 1784 schreibt er:

In keinem Welttheil haben sich die Völker so vermischt, wie in Europa: in keinem haben sie so stark und oft ihre Wohnplätze, und mit denselben ihre Lebensart und Sitten verändert. [...] Durch hundert Ursachen hat sich im Verfolg der Jahrhunderte die alte Stammesbildung mehrerer Europäischer Nationen gemildert und verändert; ohne welche Verschmelzung der Allgemeingeist Europas schwerlich hätte erweckt werden mögen.⁹

Assimilation ist für Herder die notwendige natürliche Vorgeschichte eines historischen Prozesses, der zur Komplexität führt und organisatorische Lösungen verlangt. Nur jene Organisationsform, welche die Natürlichste ist, kann dem Naturplan entsprechen. Da die Natur Familien erziehe, wäre der natürlichste Staat »also auch *Ein Volk* mit einem Nationalcharakter«. Aus dieser Perspektive lehnt Herder die »unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter Einen (sic!) Szepter« ab, eben weil sie als bewusster Akt gegen das Natürliche gerichtet ist.¹⁰ Herders Opposition zum Kolonialismus lässt sich mitunter auch darauf zurückführen.

Die Zählung des Chaos und die Herstellung einer taxonomischen Ordnung ist ein integraler Bestandteil der Epistemologie des Kolonialismus. Die Diversität und Komplexität Indiens z.B. wurde im Rahmen der Wissensaneignung durch den britischen Kolonialismus als Chaos empfunden, das durch eine beispielelose Entfaltung klassifikatorischer und taxonomischer Energie beherrscht werden sollte. Im Rahmen der Entwicklung einer *kolonialen Kompetenz* war die systematische Kodifizierung der modernen Volkssprachen und Mundarten Indiens ein wichtiges Anliegen des britischen Kolonialismus.¹¹ Die Erkenntnis, dass Sprachkenntnisse und Übersetzungsprogramme für die Ausübung von Herrschaft wichtig sind, führte dazu, dass eine bestimmte Sprachideologie sich durchsetzte. Sprachen mussten gesondert, katalogisiert, klassifiziert und als autonome Gebilde betrachtet werden. Die in der sozialen Praxis vorhandene multilinguale Situation mit Überlappungen wurde linguistisch eingeebnet.

Das war im britischen Indien. Und es entbehrt nicht einer gewissen historischen Ironie, dass die Komplexität Indiens heute durch den Drang nach Homogenisierung von fundamentalistischen Hindus gefährdet ist. Die pluralistische soziale Praxis des Hinduismus (man sollte eigentlich von verschiedenen Formen des praktizierten Hinduismus im Plural sprechen) soll zu einem monolithischen Block geformt werden, der dann andere Religionen Indiens (Islam, Christentum z.B.) marginalisiert. Durch die Gefährdung und Relativierung des säkularen Diskurses wird die mehrsprachige, multikulturelle Landschaft Indiens parzelliert. Diese angeblich autochthone Bewegung erfüllt damit paradoxerweise eine Forderung europäischer Kolonialideologie, die im amorphen Hinduismus (kein Messias, kein Urtext, keine Kirche!) keine Merkmale fanden, die den Buchreligionen (Christentum, Islam) entsprechen würden. Die nach Authentizität drängenden Hindufundamentalisten werten sich sozusagen im Kanon der europäischen Religionswissenschaft auf.

Homogenisierung ist eine bewusste Intervention in einen fluiden Praxiszusammenhang, der durch Kodifizierung eingefroren wird. Kodifizierte Praxis solcher Art gewinnt eine eigene materielle Gewalt, die sich dann als Realität ausgibt. In diesem Sinne werden soziale Kategorien »erfunden«. Fortan haben die Träger dieser erfundenen Kategorien ein materielles Interesse an deren Beibehaltung, womit sich der Kreis schließt. Das heterogene »Chaos« wird domestiziert und das Resultat wird zum »natürlichen« Akteur im gesamtgesellschaftlichen Prozess. Man vergisst, dass diese sozialen Akteure Konstruktionen sind. Plurikulturelle Aktionsräume und Kommunikationszusammenhänge werden also erst im Homogenisierungsprozess normativ aufgeladen. Erst dann bekommen Sprache, Herkunft, Territorium eine Bedeutung in der Öffentlichkeit und erst dann können sie zu Akteuren im politischen Prozess werden. Während es für die plurikulturelle Situation typisch ist, dass wir Handlungszusammenhänge konstatieren und sie nicht kulturell deuten (Ich frage nicht nach der religiösen oder kulturellen Zugehörigkeit meines ›Interlocutors‹), ist es nun in der Situation der Homogenisierung typisch, dass wir Verstehenszusammenhänge suchen oder blockieren (Ich kaufe bewusst nicht bei einem Juden oder Moslem ein).

II

12 Cf. dazu Gandhi, Leela: *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New Delhi et al.: Oxford UP 1998, p. 176.

13 Aus der schier uferlosen Literatur zum Thema sei erwähnt Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen: *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London, New York: Routledge 1998.

14 Für eine detaillierte Artikulation dieser Kritik cf. Sangari, Kumkum: *Politics of the Possible. Essays on Gender, History, Narrative, Colonial English*. New Delhi: Tulika 1999, pp. xxxv-xxxix. Über diese Aporie schreibt besonders eingehend Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Delhi et al.: Princeton UP 2001.

In mancherlei Hinsicht stellt postkoloniale Theorie ein Gegenmodell zur Homogenisierung dar, indem sie das sog. Chaos als nicht begriffene Komplexität und Mehrdimensionalität auffasst und diese nun reflexiv begriffene Komplexität bzw. Mehrdimensionalität gegenüber der Monotonie der linearen Welt der Eindimensionalität positiv aufwertet. Es scheint mir allerdings nach wie vor nützlich zu sein, wenn wir postkoloniales Gedankengut eher als eine Haltung betrachten, anstatt darin eine systematisch ausgebaute und ausbaufähige Theorie zu erblicken. Sein Arbeitsmaterial, sein Archiv ist der Kolonialismus (in seiner Textualität) und die koloniale und postkoloniale Weltordnung. Seine Äußerungen sind häufig explizit erfahrungsbezogen und existenziell geprägt. Es geht ihm um Momente des historischen und kognitiven Bruchs (*ruptures*). Dies erklärt sein ethisch getragenes Pathos.¹² Seine wesentliche Leistung besteht darin, dass es eine Umwertung kolonialer Werte in mindestens zwei Richtungen erreicht hat. Die Privilegierung von rassenmäßiger Reinheit, Sprachpurismus, Bodenständigkeit und Authentizität wurde aufgehoben und durch Termini und Begriffe wie Hybridität, Migrantentum, Zwischenräume, Transitbereiche ersetzt, die ihrerseits Prozesse signalisieren, die als integraler Bestand des Kolonialismus und der kapitalistischen Moderne gesehen werden können.¹³

Aber man muss auch sehen, dass postkoloniales Denken die Exilerfahrung, etwa im europäischen Faschismus, aufgenommen hat, ohne ihre diversen politischen Programme unbedingt mit zu reflektieren. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Begriffe wie »Hybridität« an politischer Schärfe verlieren, wenn sie lediglich als eine neutrale Zustandsbeschreibung aufgefasst werden. Wenn alles in der postmodernen und postkolonialen Welt hybrid ist, bleibt es nur bei der Kritik an älteren rassistischen Ideologien. Ebenfalls ist die Kritik am triumphalen linearen Prozess der Weltbeherrschung in der Aufklärungsnarrativik berechtigt, aber ohne an die Dialektik der Aufklärung zu denken, bleibt der postkoloniale Denker bei der Klage über den Authentizitätsverlust durch den Kolonialismus als vermeintlich *singulären* Bruch allein, ohne zu Bedenken, dass der antifeudale Kampf mit Mitteln der Aufklärung durchgeführt wurde und wird.¹⁴

III

Postkoloniale Reflexionen und Haltungen operieren heute in einem Feld, wo wir zwei Modelle haben.

Das erste Modell (bzw. die erste Argumentationslinie) begreift Kolonialisierung als Deformation, als Störung eines eigenen authentischen historischen Wegs. Dekolonisation wird als Befreiung vom Außenzwang und von fremder »Superimposition« begriffen. Literaturproduktion und Identitätskonstruktion zielen auf Rückgewinnung der reinen, authentischen, ursprünglichen Wurzeln (*roots*) der »eigenen« Tradition. Es geht um unterdrückte, verlorene und wieder zu gewinnende Identität. Nationale Identitätsgewinnung wird ausgehandelt zwischen dem postkolonialen, indischen »Selbst« und dem internationalen »Anderen«. Dieses »Andere« ist zwar auch eine komplexe Konstruktion, die historische Erinnerung und gegenwärtige Konfrontation auf eine komplexe Weise vernetzt, aber das theoretische Grundmuster dieses Paradigmas geht letztendlich auf ein »romantisches« Verständnis von Sprache, Nationalität und Staat zurück.

Tendenziell führt dies zu einem »geschlossenen« Kulturverständnis. Die Übersetzbarkeit von Kulturen ist Verhandlungssache. Die dichotomisierende Hermeneutik von »Eigen« und »Fremd« hat hier ihren Platz.

Das zweite Modell (bzw. die zweite Argumentationslinie) begreift Kolonialisierung als Teil der widerspruchsvollen Gesamtentwicklung eines Weltsystems in einem Prozess der zunehmenden Vernetzung. Als Konsequenz werden Fragen der Literaturproduktion und Identitätskonstruktion als wechselseitige Entwicklungs- und Konstruktionsmomente im internationalen Zusammenhang begriffen. Komplexe Kulturformationen wie Europa oder Indien sind Resultate dieser Gesamtentwicklung und sind nicht vorgegebene Wesenseinheiten. Europäische und indische Identitätskonstruktionen bedingen sich wechselseitig, und die ökonomische, politische und kulturelle Neuordnung des kolonialen und postkolonialen Zeitalters wird als Prozess begriffen. Tendenziell führt dies zu einem »offenen« Kulturverständnis.

15 Cf. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: A thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Übers. v. Brian Masumi. London: Athlone Pr. 1988, p. 15 [franz. EA 1980]. Das franz. Original stand mir nicht zur Verfügung.

16 Es ist immerhin bemerkenswert, dass der historisch funktionierende Säkularismus in Indien erstaunlich arm an hermeneutischer Tätigkeit war. Es gibt wenige Beiträge aus hinduistischer oder muslimischer Hand über die Religion des jeweils anderen. Beide greifen zur europäischen Wissenschaft, wenn es um Religionsinterpretation geht. Insofern war der funktionierende plurikulturelle Kode in Indien hermeneutisch angelegt.



Grenzen sind porös. Übersetzbarkeit wird bei aller notwendigen Problematisierung stets prinzipiell vorausgesetzt. Man sieht eher die Verflechtungen im Geschichtsprozess, die Solidaritätslinien gleich Betroffener und die Überlappungen als Trennlinien und Grenzmarkierungen. Hier ist man konsequenterweise hermeneutisch ›abstinent‹.

Im ersten Modell gestaltet sich das Denken in dichotomisierenden Kategorien wie das Eigene und das Fremde, zwischen denen im Akt des hermeneutischen Verstehens Beziehungen geschaffen werden, und dies ist historisch sicherlich die dominante Tradition gewesen. Dies wurde durch die nationalstaatliche Konfiguration des kolonialen und postkolonialen Zeitalters begünstigt, so dass Toleranz sich über monolinguale und monokulturelle Trennlinien artikuliert hat.

Dies ist ein gewiss wichtiges Unternehmen und vielleicht haben genuin monolinguale und monokulturelle Nationen, falls es sie gibt, gar keine andere Wahl. Betrachtet man die Welt jedoch eher als Ensemble von multilingualen und multikulturellen Formation (im Entstehen, im Vergehen [...]), die noch dazu stark vernetzt sind, ist die Metaphorik des Rhizoms¹⁵ glücklicher als die der Wurzel. Nicht eine Verstehenshermeneutik, sondern eher eine operative Kunst des Aneignens ist gefragt. Wer diese Position vertritt, gibt zu, dass es wichtiger ist miteinander auszukommen als einander zu verstehen. Ich möchte dies auch als *Primat des Agoraprinzips* bezeichnen. Die Verteidigung der bürgerlichen Rechte und der Zugang zur Öffentlichkeit bewegen uns. Metaphorisch gesprochen zählt auch auf dem »Jahrmarkt der Kulturen« die kommunikative Performanz.¹⁶

IV

17 Nehru, Jawaharlal: An Autobiography. New Delhi et al.: Oxford UP 1989, p. 469 [EA London 1936]. Nicht nur im Bereich des Kulturdenkens sondern in dem sensiblen Bereich der Sprache bleibt Nehru gegen Homogenisierung eingestellt: »Purists object to the use of foreign words, but I think they make a great mistake, for the way to enrich our language is to make it flexible and capable of assimilating words and ideas from other languages.« Cf. *ibid.*, p. 456. Der Freiheitskämpfer Jawaharlal Nehru wurde später der erste Premierminister des unabhängigen Indien.



Die plurikulturelle Geschichte des indischen Subkontinents kann man in der Spannung zwischen den oben skizzierten zwei Polen situieren und sie in klärender Absicht mit anderen plurikulturellen Formationen wie der Habsburger Monarchie modellhaft in Beziehung setzen.

Gegen Ende ihrer Herrschaft in Indien, und viel zu spät, haben die Briten genau das versucht. Es gehört zu den bitteren Ironien der Weltgeschichte, dass das britische Empire, das sich Mühe gab, auf der Weltbühne als ein multiethnisches, multikulturelles Gebilde zu reüssieren, dem religiösen Homogenisierungsdrang nachgeben musste und den indischen Subkontinent als geteiltes Gebilde in einen religiös geprägten Genozid entließ. Das Empire erlag seiner Unfähigkeit, die faktisch vorhandene Plurikulturalität anders denn als ›Inkohärenz‹ aufzufassen, d.h. negativ zu konnotieren.

Die Machtübergabe nach dem zweiten Weltkrieg wurde durch die Forderung nach einem unabhängigen muslimischen Staat – Pakistan – entscheidend geprägt. Zwischen der Forderung nach Pakistan und v.a. Nehrus Konzept eines säkularen Indien gab es eine Kluft, die allerdings nicht unüberbrückbar war. Nehru kritisiert den Missbrauch des Ausdrucks Kultur und die angebliche Unvereinbarkeit von Muslim ›culture‹ und Hindu ›culture‹: »The inevitable deduction from this is (although it is not put baldly) that the British must remain in India for ever and ever to hold the scales and mediate between the two ›cultures‹.« Der inflationistische Gebrauch des Kulturarguments kommt ihm bereits 1936 überholt vor, denn: »The day of even national cultures is rapidly passing and the world is becoming one cultural unit.«¹⁷

Zu später Stunde und als es zunehmend klar wurde, dass Großbritannien Indien nicht mehr halten konnte und wollte, gab es zaghafte Versuche im Kreise der britischen *policy makers*, Alternativüberlegungen anzustellen, um die Einheit Indiens zu bewahren und eine Art gesamtindische Föderation anzustreben. Als »precedent« wurde die Doppelmonarchie mit dem Ausgleich von 1867 vorgeschlagen. Bereits dem britischen Kriegskabinett (Feb. 1945) lag eine Note vor, die bemerkte:

The Habsburg dominions fell into the Austrian and Hungarian halves, which were united only in the person of the sovereign and their common institutions which included, the Ministries of Foreign Affairs, War and Finance (the two last-named only for affairs of common interest) and the Austrian and Hungarian Delegations composed of representatives of both halves of the Empire, which were to debate on common Affairs in Vienna and Budapest alternately.

Lakonisch stellt die Note allerdings auch fest: »The financial difficulties of the dual monarchy were notorious.«¹⁸

19 Ibid., Bd. 7 (1977), p. 300f.

20 Ibid., Bd. 10 (1981), p. 736.

Im April 1946 schrieb der Abgeordnete Amery auch in diesem Sinne an Lord Pethick Lawrence, der die Aufgabe der Abwicklung der Machtübergabe hatte, und hob hervor: »This *Ausgleich*, or joint arrangement, had to come up for consideration every ten years,« um dann bezüglich der drohenden Teilung Indiens zu fragen: »Might it not be possible to get agreement at this moment on the basis of such a dual arrangement?«¹⁹

Und noch im Mai 1947 (drei Monate vor der Unabhängigkeit) heißt es in einem Protokoll der Diskussion zwischen dem letzten Viceroy Lord Mountbatten und indischen Politikern über die heikle Frage der Teilung der indischen Armee: »His excellency the Viceroy said there could be a joint Defence Headquarters. He quoted the example of the Austro-Hungarian Empire before 1914-1918 War.« Lakonisch steht dann im Protokoll: »With this Nehru agreed.«²⁰ Wahrscheinlich war er der Einzige, denn aus diesem Plan wurde nichts.

V

Um zu einer Einschätzung der historischen Leistung des säkularen indischen Staats im Zusammenhang der Aufrechterhaltung plurikultureller Verhältnisse zu gelangen, muss man wissen, dass es eine exkludierende Auffassung von der staatspolitischen Zukunft Indiens sowohl aus hinduistischer als auch aus muslimischer Sicht im Empire gab.

Aus der Sicht des bedeutenden indischen Dichters und islamischen Philosophen Sir Muhammad Iqbal bildeten die Moslems Indiens eine homogene Einheit. In seiner Präsidentenrede bei der 25ten Versammlung der *All India Muslim League* im Jahr 1930 heißt es:

We are seventy millions and far more homogeneous than any other people in India. Indeed, the Muslims of India are the only Indian people who can truly be described as a nation in the modern sense of the word. The Hindus, though ahead of us in almost all respects, have not yet been able to achieve the kind of homogeneity which is necessary for a nation, and which Islam has given you as a free gift.²¹

Für Iqbal bildet die religiös homogene Nation eine reflexiv höhere Stufe, die in der *Vielfalt* Indiens, in seiner »infinite variety in climates, races, languages, creeds and social systems« eine territoriale Verankerung verlangt.

Iqbal war kein Rassist. Seine Gedanken sind konsequente Fortführungen seines Versuchs einer Erneuerung des Islams im 20. Jahrhundert, und es ist denkbar, dass dieser einst glühende pan-indische Patriot von dem sich entwickelnden Hinduchauvinismus abgestoßen wurde. Aber der ideologische Führer der rechtsgerichteten Hindupartei, der *Hindu Mahasabha*, Golwalkar rekurrierte 1939 explizit auf rassistische Theorien aus Deutschland, um den Vorrang eines exklusiv hinduistischen Indien zu behaupten. Deutschland habe erfolgreich gezeigt, behauptete er, dass eine Assimilation von grundverschiedenen Rassen und Kulturen nicht möglich sei.²² Aus Golwalkars Sicht waren »Nicht-Hindus« schlicht Ausländer. Über die Bedingungen unter denen sie in Indien leben könnten, schreibt er:

The foreign races in Hindusthan must either adopt the Hindu culture and language, must learn to respect and hold in reverence Hindu religion, must entertain no idea but those of the glorification of the Hindu race and culture, i.e. of the Hindu nation and must lose their separate existence to merge in the Hindu race, or may stay in the country, wholly subordinated to the Hindu Nation, claiming nothing, deserving no privileges, far less any preferential treatment – not even citizen's rights.²³

Der Homogenisierungsgedanke, wir sagten es schon, basiert auf den Anspruch, »natürlich« zu sein. Die natürliche Ordnung für Mensch und Welt soll die religiös eindeutig kompakte Ordnung sein. Der säkulare Staat verzichtet dagegen auf den Schutz durch die Natürlichkeit und ist bewusst als utopisches Konstrukt angelegt. Der Säkularismus verzichtet ebenfalls auf das stammesmäßige »tribale« Prinzip der religiös/rassistisch/sprachlich motivierten Zusammenrottung. Das erklärt auch seine Verwundbarkeit und seine Fragilität. Er ist in hohem Maße von der intakten Funktion demokratischer Institutionen abhängig.

In Opposition zum Homogenisierungsversuch, sei er hinduistischer, sei er muslimischer Prägung, stand das postkoloniale säkular-demokratische *Projekt* des plurikulturellen indischen Staats bzw. seine *Idee*.²⁴ Indien als säkulares Projekt war eher eine Utopie und es kann in dem Sinne nicht als Willens- oder Solidargemeinschaft im Sinne von Renans Nationsbegriff betrachtet werden. Wenn die rechtsgerichteten Hindutva-Kräfte jetzt ein homogenes Hindu-

21 Iqbals Rede wird zit. n. Allama Muhammad Iqbal's 1930, Presidential Address, 25th Session of *All India Muslim League*, December 29/30, 1930 at Allahabad (U.P.). In: <http://salam.muslimsonline.com/~azahoor/iqbal1930.htm>. Zu Iqbal cf. Singh, Iqbal: The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal. Delhi et al.: Oxford UP 1997, pp. 85-96.

22 Golwalkar, Madhav Sadasiv: We or our Nationhood defined. Nagpur: Bharat Prakashan 1939, hier zit. n. Jaffrelot, Christophe: The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990's. New Delhi et al.: Penguin 1999, p. 55. [franz. EA 1993].

23 Ibid., p. 56.

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

25 Nehru, Jawaharlal: *The Discovery of India*. New Delhi et al.: Oxford UP 1997, p. 26 [EA Calcutta 1946]. Wir kennen das Palimpsest-Bild sonst als Sinnbild für die Gehirnfunktion aus Schriften von Thomas de Quincly: »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 Quincly 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.

Indien herstellen möchten, so knüpfen sie wieder an ihre eigenen ideologischen Ursprünge an und liefern das hinduistische Pendant zum exkludierenden Moslemstaat nach.

Als Gegenkonzept zu allen Homogenisierungsideen zu Indien in der Kulturtheorie fungiert der Palimpsest-Gedanke, der sowohl den Authentizitätsdiskurs als auch die Homogenisierungsthese negiert. In *The Discovery of India* hat wiederum Jawaharlal Nehru versucht, die sprachliche und kulturelle Komplexität Indiens, seine Diversität und die Einheit in der Diversität mit dem Bild des Palimpsests zu erfassen – allerdings ein Palimpsest, dessen Gültigkeit in seiner Ganzheit liegt und nicht in irgendeiner Schicht, zu der man durch einen Akt der Reinigung oder Wegradierung stößt. Indien war für Nehru wie irgendein

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.²⁵

Das Bild des Palimpsests gibt den Gedanken von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Ernst Bloch) sehr plastisch wieder. Bei der Schichtung kommt es nämlich auf das Multiple an. Dieses bedeutet Fülle und Reichtum im historischen Prozess. Dies kehrt sich ins Gegenteil, wenn die Schichtung als zunehmender Verlust an Authentizität aufgefasst wird. Anstatt die komplexe Totalität zu sehen, bedeutet die Suche nach Wurzeln, dass die Durchdringung der vertikalen Richtung der Schichtung mit Fragen nach dem Wahren oder Authentischen oder nach der Suche nach den Quellen oder nach dem Urtext, der allein Wirklichkeit wäre, gleichgesetzt wird. Im Gegenteil, das sog. wirkliche Indien, wenn man es wirklich will, läge nicht in der Urschicht, sondern bestünde in der Ganzheit und Gleichzeitigkeit des mehrschichtigen Prozesses. Homogenisierungsversuche sind also Formen der kulturellen Besitzergreifung, die solche Gesamtheiten negieren, um einer bestimmten Schicht Authentizität zuzusprechen. Aber streng genommen wäre die Urschicht eines solchen Palimpsests ein *leeres* Blatt. Metaphorisch gesprochen weist der Drang nach Authentizität in einer plurikulturellen Gesellschaft ins Leere.

VI

Der Versuch, »organische« Gemeinschaften zu konstruieren, führt also tendenziell zum Zusammenbruch von plurikulturellen Staaten und Formationen. Das Ziel des säkularen Projekts in Indien war dagegen eine indische *Gesellschaft* als Gegenentwurf zum Projekt einer majoritären Hindu-*Gemeinschaft*. Dieser Zusammenbruch wird auch durch die Besetzung von Gedächtnisorten begünstigt. Dies geschieht sowohl buchstäblich als auch metaphorisch.

Die Erfindung eines Gedächtnisorts ist ein notwendiger Teil des Homogenisierungsprozesses. Identifikationsfelder werden aus Mythos, Geschichte und politischer Bewegung konstruiert. In der nordindischen Stadt Ayodhya, legendärer Geburtsort des Hindu-Gottes Rama, gibt es eine dem Moghul Kaiser Babur zugeschriebene Moschee. Erbaut im 15. Jahrhundert soll sie auf zerstörten hinduistischen Tempelresten stehen. Beweise fehlen, aber darum geht es nicht. Hinduistische Fundamentalisten haben 1991 die Moschee im Namen ihres religiösen Machtanspruchs zerstört.²⁷ 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 operationell zu machen. Das heißt, beide Religionsgemeinschaften sollen dort ihre Einrichtungen haben und beten können. Aber genau das widerspricht dem Fundamentalismus jeden Couleurs. Der Fundamentalismus nimmt den Palimpsest-Gedanken zurück, verwirft ihn, um die Monochronie des reinen Ursprungs zu finden und dabei zu erfinden.

Man könnte schließlich Homogenisierung als eine Form der kulturellen Besitzergreifung auffassen, die ein spezifisches Verhältnis zwischen Kultur und Identifikation postuliert. In plurikulturellen Gesellschaften dagegen hat man zwar Kulturen, man besitzt sie aber nicht. Ich variere damit eine Formulierung, die Derrida im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Mehrsprachigkeit angestellt hat.²⁸ Derridas Paradoxien über den Monolingualismus (»Ja,

26 Cf. Bhatti 1998, pp. 346-348.

27 Gopal, Sarvepalli (Hg.): *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanambhumi Issue*. New Delhi: Viking 1991.

28 Derrida, Jacques: *Monolingualism of the Other, or The Prosthesis of Origin*. Übers. v. Patrick Mensah. Stanford: Stanford UP 1998, p. 9 [franz. EA 1996].



ich habe nur eine Sprache, aber sie ist nicht meine.« »Wir sprechen immer nur eine Sprache. Wir sprechen nie nur eine Sprache.«) sind auch kulturtheoretisch einleuchtend. Wenn ich eine Haltung einnehme, die bereit ist zu behaupten, dass meine Kultur mir nicht gehört, dann signalisiere ich ein Interesse für grenzüberwindende Phänomene und den arbiträren Charakter der Grenzziehung. Ich kann dann einsehen, dass gesellschaftliche Transformationen mit Macht und Herrschaft verbunden sind, dass aber diese nicht unbedingt sprachlich, religiös und rassenmäßig verdinglicht werden müssen.



Prof. Dr. Anil Bhatti, Jahrgang 1944, Studium der Germanistik, Politikwissenschaft und Philosophie in München, Promotion 1971. Forschungsstipendiat der Humboldt-Stiftung 1975/76 und 1982 in Bielefeld, München und Göttingen. Professor am Centre of German Studies der Jawaharlal Nehru Univ. New Delhi, Präsident der Goethe-Society of India.
Kontakt: anilbhatti@hotmail.com