

HINDUISM: SELF-PERCEPTION AND ASSESSMENT OF TRADITION

Symposium in Tübingen, 29. 10. – 4. 11. 1990

Die Wissenschaften, die sich mit Indien beschäftigen, sehen sich gegenwärtig einer doppelten Krise konfrontiert, einer Identitäts-, Orientierungs- und Integrationskrise der indischen Gesellschaft und einer Krise des öffentlichen, speziell des wissenschaftlichen Diskurses zu Indien. Das verlangt auf Analytikerseite ein Überdenken des bislang praktizierten Verständnisses der indischen Kultur und Gesellschaft und insbesondere der begrifflichen Mittel ihrer Interpretation. Dem entspricht auf seiten der Angehörigen der indischen Gesellschaft das Bemühen, den eigenen Standpunkt und die Bedingungen der eigenen Lebenswelt neu zu bestimmen.

Im Schnittpunkt dieser sich kreuzenden Linien war ein sehr nachdenklich gestimmtes Symposium situiert, das unter dem Titel *Hinduism: Self-Perception and Assessment of Tradition* vom 29. 10. bis 4. 11. 1990 in Tübingen vom dortigen *Seminar für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft* unter Leitung von Prof. HEINRICH VON STIETENCRON sowie von Dr. VASUDHA DALMIA-LÜDERITZ organisiert wurde. Das Symposium stellte mehr dar als eine reine Fachtagung zum Thema Hinduismus, versuchte man doch der skizzierten Sachlage durch Überwindung überkommener Diskursgrenzen in ihrer Komplexität auf verschiedenen Ebenen zugleich gerecht zu werden. Es handelte sich auch nicht um eine Tagung nur „über“ die Anderen. Indische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen (und zugleich Betroffene) waren sehr zahlreich geladen. Ihnen vor allem war es zu verdanken, daß die gemeinsamen Reflexionen mit großem Engagement und mit der notwendigen Entschiedenheit betrieben wurden. Die 32 Teilnehmer des Symposiums vertraten ein breites Spektrum von dem Problemkreis berührter Disziplinen: klassische Indologie und Indologie der Volkskulturen, Religionswissenschaft, Soziologie, Ethnologie bzw. Sozialanthropologie, Politikwissenschaft, Neuere Geschichte, Literatur- und Theaterwissenschaften.

Man würde der eingangs erwähnten Sachlage nicht gerecht, würde man es bei einer Konfrontation von Fremd- und Selbstwahrnehmung belassen: gerade die Gegenwart des „äußeren Auges“ verstärkt die Möglichkeit, über sich selbst Klarheit zu erlangen (Stietencron). Bezieht man dies auf den Begriff der Tradition, so heißt das, daß das Bemühen, angesichts der Konfrontation mit anderen kulturellen und sozialen Welten zu formulieren, worin die eigene Tradition besteht, auf eine Neuformulierung dieser Tradition hinausläuft. Eine neue Perspektive auf die eigene Lebenswelt zu gewinnen bedeutet immer, Distanz zu den eigenen Voraussetzungen herzustellen. Tradition kann im Zuge einer solchen Konfrontation auch neu „erfunden“ werden (wie es ein bekannter Buchtitel ausdrückt).

Es ist schon rein empirisch so – und dies gilt natürlich nicht nur für Indien –, daß eine Tradition nicht (mehr) abgeschlossen für sich allein existiert, sondern in – im einzelnen jeweils näher zu bestimmender – Koexistenz oder Interrelation mit anderen „Traditionen“; im Fall des Hinduismus natürlich insbesondere mit der zunächst allein vom Westen geprägten Moderne und den Diskursen, die den Kolonialismus begleiteten, aber etwa auch mit dem Islam, der zuvor bereits in Indien Fuß gefaßt hatte.

Der Begriff „Tradition“ ist also selbst schon mit Bedacht zu verwenden. Er bezeichnet bestenfalls eine nachträgliche Konstruktion und idealtypische Überhöhung einer (bestimmten) Entwicklungslinie, ist andererseits aber der großen Gefahr ausgesetzt, substantialisiert zu werden: Das führt dann zu Konzeptionen eines indischen „Wesens“ oder vom Hinduismus – selbst schon eine problematische Objektivierung – als der Verkörpe-

rung des „eigentlichen“ Indien, vom Arier- und Brahmanentum als *den* „Trägern“ der indischen Zivilisation u. ä.

Zieht man die holistischen, historistischen oder geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der bisherigen kultur- und sozialwissenschaftlichen Interpretationen Indiens in Zweifel, gibt man die einseitige objektivistische Aneignungsweise des Anderen auf und strebt eine dialogische Form der Auseinandersetzung an, so steht man vor einer komplizierten Konstellation: diejenigen, die bislang meist einseitig zu Objekten des Diskurses reduziert wurden, erscheinen zugleich als Subjekte, sie interpretieren sich, aber auch das Gegenüber. Diejenigen andererseits, die bisher den Diskurs dominierten, sind nicht nur gezwungen, die eigenen Denkvorstellungen in Frage zu stellen, sie werden, da sie mit ihren Beiträgen unweigerlich in die „inner“ gesellschaftlichen Auseinandersetzungen – in die sich selbst interpretierende Kultur – eingreifen, mit in den „Gegenstand“ hineingezogen.

Betroffenheit und wissenschaftlicher Diskurs lassen sich also nicht (mehr) trennen. Statt sich rein fachwissenschaftlich nur über Merkmale und Aspekte des gewählten Gegenstandes – „Hinduismus“ – auszutauschen, wird das Verhältnis zu ihm, das die Forschung bestimmt, zentral. Die Begegnung zwischen Hinduismus und westlichem Denken wird zu einer Frage nach der Beziehung zum Anderen bzw. nach der Art und Weise, in der das jeweils Andere entworfen wird. Von der indischen Seite her wird die Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken als der Hauptquelle des bisherigen Diskurses über Indien gezielt gesucht. Dem korrespondieren Erwartungen an den Austausch zwischen indischen und westlichen Intellektuellen, auf die man bei uns kaum wirklich vorbereitet ist.

Auf dem Symposium bestand immerhin – und das unterschied es von manch anderer vergleichbarer Veranstaltung – ein relativ starkes Einvernehmen über die Diskursivität, die Diskurs-Gebundenheit und Konstruiertheit des Bildes, das die Kultur- und Sozialwissenschaften von Indien entwerfen und das auf das kulturelle Selbstverständnis in Indien zurückwirkt. Auf Basis dieser Ausgangslage konnte man bereits einen Schritt weitergehen und fragen, welchen Anteil die „Objekte“ des wissenschaftlichen Diskurses selbst an dessen Ausgestaltung hatten bzw. wo und inwieweit sie dem herrschenden Denken in Ansätzen, indirekt und von der wissenschaftlichen Literatur bisher weitgehend ignoriert, Gegendiskurse entgegensetzen vermochten.

Bleibt die ursprüngliche „Orientalismus“-kritik die „Anderen“ weiterhin noch in der Rolle der weitgehend sprachlosen Opfer, so war es mit diesem zweiten Schritt möglich, ihre Rolle als aktiv Beteiligte, wenn schon nicht als Subjekte, wieder anzuerkennen, dabei aber auch der Ambiguität dieser Interaktion Rechnung zu tragen: Diskurse der Unterdrückten können den Diskurs, der sie objektiviert und in Abhängigkeit hält, sowohl unterlaufen als auch stützen. Klar wurde dabei aber auch, daß nicht nur die wissenschaftlichen Texte diskursgebunden sind, sondern daß auch die Weltdeutungen und Stellungnahmen oder Versuche der Identitätsbestimmung (Konzeptionen der Vergangenheit, der Religion u. a.) der übrigen Gesellschaftsangehörigen – das, was die Wissenschaften wiederum als ihren Gegenstand betrachten – umkämpfte oder jedenfalls immer wieder neu konzipierte soziale Konstruktionen darstellen.

Auch bei dieser Diskurs-Debatte – der Begriff des Diskurses wurde während des Symposiums konzeptuell leider nie näher diskutiert, er bildete aber, wie bemerkt wurde, das am häufigsten gebrauchte Wort auf der Tagung – war der enge Zusammenhang zwischen kultureller (Selbst- oder Fremd-)Auslegung und sozialer Definitions- und Gestaltungsmacht immer gegenwärtig. Nicht zuletzt wurden die Teilnehmer durch die akut sich gerade wieder zuspitzende Auseinandersetzung um den Babri Masjid-Ram Janambhoomi-Komplex in Ayodhya und durch den gerade dort mit neuer Militanz auftretenden sog. Hindu-Fundamentalismus immer wieder ganz unmittelbar daran gemahnt.

Viele der in Tübingen gehaltenen Vorträge zeichneten sich durch eine sehr komplexe und subtile, an Details interessierte Argumentation aus, die der Vielschichtigkeit der jeweils angesprochenen Phänomene gerecht zu werden versuchte. Dies geht bei dem folgenden Überblick über die einzelnen Beiträge fast völlig verloren. Der Übersichtlichkeit halber sollen die Vorträge nach thematischen Schwerpunkten gebündelt vorgestellt werden, die sich aus der Retrospektive abzeichnen. Dem Referenten ist durchaus bewußt, daß der einzelne Beitrag, wie es hier zwangsläufig geschieht, auf einen Aspekt nicht zu reduzieren ist und daß die Art der Zusammenstellung subjektiv bleiben muß.

1 Grundsätzliche Überlegungen: Hinduismus und Tradition

In seinem einführenden Grundsatzbeitrag formulierte HEINRICH VON STIETENCRON die Problemstellung, die das Symposium leitete, und schlug einen konzeptuellen Rahmen für deren Erörterung vor. Angesichts der Variationsbreite dessen, was unter „Hinduismus“ zusammengefaßt wird, verfocht Stietenron einen Ansatz für die Beschäftigung mit diesem Phänomenkomplex, der seinen Ausgangspunkt von einem neu gefaßten Begriff der Tradition nimmt: Kulturelle Traditionen werden angeeignet, d. h. von den individuellen oder kollektiven Subjekten im historischen Prozeß immer wieder neu selektiert, rekombiniert und redefiniert. Tradition erscheint als etwas ständig im Wandel Begriffenes, als Leistung der beteiligten Menschen, zugleich setzt dieses Konzept aber eine gewisse Konstanz der zur Auswahl stehenden Werte, Heilsgüter und Praktiken voraus – Stietenron verwendete das Bild vom Hinduismus als eines „Marktes“ religiöser Güter und Mittel. Er gab sodann einen Überblick über die Wandlungen des Hindu-Selbstverständnisses im 19. und 20. Jh., insbesondere die Konstruktion einer nationalen Kultur und das Bemühen um politische und kulturelle Einheit Indiens, wogegen sich dann wiederum dezentrale Tendenzen richteten (Separatismus, Regionalismus, „Kommunalismus“).

SUDHIR CHANDRA (South Gujarat University, Surat) setzte ebenfalls an der Problematik des Traditionsbegriffes an. Er thematisierte die Schwierigkeiten, die eigene Tradition wiederzuerlangen, und nahm besonders Bezug auf die Situation der englisch-gebildeten geistigen Elite in Indien: „Was sind unsere eigenen Begriffe?“ wird zur zentralen Frage. Nachdem Chandra die Ubiquität der Tradition-Moderne-Dichotomie aufgezeigt hatte, die die Strukturen der Wahrnehmung rigoros begrenzt und auch noch das Denken derer gefangenhält, die sich dagegen wenden (wie aus der Schwierigkeit ersichtlich wird, solche Mentalitäten oder Weltbilder adäquat zu verstehen, die sich dieser Dichotomie nicht fügen), wandte er sich den Aporien oder Paradoxien zu, die der Versuch zeitigt, die eigene Tradition zu reaktivieren: der wachsende Konflikt mit den Kolonialherren in Indien, der das Bedürfnis vertiefte, sich der eigenen kulturellen Zugehörigkeit zu vergewissern, ging einher mit einer wachsenden Entfremdung von der indigenen Kultur und umgekehrt einer Annäherung an das Denken der Kolonialherren.

2 Die Komplexität der „hinduistischen“ Tradition: Revisionen des etablierten Indien-Bildes

Verschiedene Beiträge stellten einzelne Komponenten des lange vorherrschenden Indien-Bildes in Frage. GITA DHARAMPAL-FRICK (Augsburg) nahm eine frühe Stufe der westlichen Auseinandersetzung mit Indien zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Die „vorwissenschaftlichen“ Beschreibungen Indiens, wie sie in Berichten europäischer Reisender aus dem 16.–18. Jh. vorliegen, lassen Interpretationen zu, die neues Licht auf das

Konzept der Kaste werfen, das in Symbiose mit dem des Hinduismus stets dann auftritt, wenn es gilt die absolute Andersartigkeit Indiens sowohl wie die kulturelle Integration dieser Zivilisation zu demonstrieren. Die mittlerweile zunehmende Kritik am essentialistischen Konzept der Kaste und an den Prämissen, auf denen der „wissenschaftliche“ Diskurs über Kaste beruht, werden wesentlich bestärkt, wenn man sieht, daß die Komplexität der sozialen Verhältnisse in Indien sich in den damaligen Texten nicht nur in einer Vielzahl parallel benutzter interkultureller begrifflicher Analogien niederschlug, sondern auch ein Bild der sozialen Ordnung in den beschriebenen Lokalitäten vermittelt wird, demzufolge vielfach andere Gruppen als die Brahmanen die soziale Vorrangstellung innehatten.

Auf gegenläufige Tendenzen innerhalb des hinduistischen religiösen Komplexes wiesen F. Hardy und G. Sontheimer hin. FRIEDHELM HARDY (King's College, London) wandte sich gegen das verbreitete essentialistische und ahistorische Verständnis „des“ Hinduismus, das auch noch die scheinbar historischen Konzepte wie Hinduisierung, Brahmanisierung, Sanskritisierung u. a. kennzeichnet. Gegen solch einseitige Konzeptionen, die die religiöse und kulturelle Geschichte Indiens als einen monolinearen Prozeß fortschreitender Zentralisierung und Integration entwerfen, stellte er die Umrisse eines Modells, das die Bedeutung zentrifugaler Tendenzen (Diversifizierung, Regionalisierung, De-Sanskritisierung . . .) neben den und gegen die zentripetalen zu würdigen sucht. Anhand des tamilischen *Ācāryahrdayam* (13. Jh.) und des von Maṇavāla mā munī dazu verfaßten Kommentars (14./15. Jh.) illustrierte Hardy beispielhaft den Prozeß der Neubestimmung einer Religion (in diesem Fall des Śrīvaiṣṇavismus) und des sozialen Zugangs zu ihr (stärkere Universalisierung). Noch die Distanzierung von der Exklusivität des brahmanisch-vedischen Erlösungskonzepts stützte sich auf eine intensive Neuaneignung, neue Auslegung und „kreative Manipulation“ des vedischen Erbes.

Auf der Basis seiner Komponententheorie des Hinduismus brach GÜNTHER SONTHEIMER (Universität Heidelberg) eine Lanze für die Anerkennung der „folk religion“ als einer eigenständigen religiösen Tradition, die eine Betrachtung und Darstellung in dem ihr eigenen Kontext verlange. Er sieht „folk religion“ durch ein anderes Verhältnis zur Gottheit bzw. eine andere Konzeption der Gottheit wie durch das Fehlen einer expliziten Theologie bzw. einer literarischen Tradition gekennzeichnet, in der sie sich Außenstehenden gegenüber hätte erklären können. Sie offenbare sich nur in der praktischen Ausübung. Bereits in der vedischen Zeit erwähnt (in Form von Ablehnung durch die vedischen Autoren), interagierte sie stets mit den anderen, literarisch-sanskritischen religiösen Strömungen des Hinduismus: beide Seiten stehen in Opposition zueinander, ergänzen einander aber auch.

3 Die Artikulation der Tradition: Restrukturierungen und Reformulierungen (insbesondere 19. Jh.)

Die Neubestimmung des Verhältnisses zur eigenen Tradition und damit der Tradition selbst gewann im Indien des 19. Jh.s unter dem Einfluß der vom kolonialen System und von westlichen Konzepten ausgehenden Wirkungen eine ganz neue Qualität. JÜRGEN LÜTT (Universität Heidelberg) verfocht in seinem – sehr kontrovers diskutierten – Vortrag die These, daß im jüngeren Hinduismus ein Wandel des politisch-ethischen Ideals zu beobachten sei – hin zu einem an Rāma orientierten Modell (s. Gandhis *Rāmraj*). Den Wendepunkt markierte in seinen Augen der „Mahārājā Libel Case“ von 1861 in Bombay, eine gerichtliche Auseinandersetzung über die Aktivitäten der Vallabhācārya-Sekte. Dieses Verfahren habe sich auf die Wahrnehmung des Hinduismus im Ganzen ausgewirkt und puritanische Reformbemühungen verstärkt.

Die Frage einer Modifizierung und Modernisierung des traditionellen Hinduismus unter ethisch-politischen Vorzeichen in Reaktion auf die westlich-koloniale Herausforderung verfolgte auch WILHELM HALBFASS (University of Pennsylvania, Philadelphia). Seinen Bezugspunkt bildeten die Reinterpretationen des Advaita Vedānta in Gestalt des „praktischen Vedānta“ Vivekanandas u. a. Im Mittelpunkt stand dabei eine Auseinandersetzung mit Paul Hackers Artikel „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus“ und dem Einfluß europäischer Interpretationen des Vedānta (Schopenhauers Interpretation des „tat tvam asi“ und das Verhältnis Schopenhauer – Deussen – Vivekananda) auf die indische Wiederaneignung der eigenen vedāntischen Tradition.

Eine Strategie, die sich gegenläufig zu der im vorgenannten Beitrag erörterten verhält, glaubt SURESH SHARMA (Centre for the Study of Developing Societies, Delhi) bei Gandhi feststellen zu können. Er interpretierte Gandhis *Hind Swarāj* als Text, der die Probleme der Moderne und der kolonialen Situation von einem „traditionellen Standpunkt“ aus zu beleuchten sucht und sich von einer fragmentarischen Aneignung der Vergangenheit distanziert. Unter dem Gesichtspunkt der Frage, was dieser Text heute noch bedeuten könne, hob Sharma Gandhis Kritik daran hervor, daß die Moderne (die moderne Technologie etc.) die Grenzen des Machbaren nicht mehr anerkennen oder bestehen lassen wolle.

RICHARD BURGHART (Universität Heidelberg) wiederum arbeitete mit dem Bild einer ständig in Neufassung begriffenen oder sich neu konstituierenden Tradition. In einem angesichts der aktuellen Ereignisse in Indien kurzfristig umdisponierten Beitrag zeigte er am Beispiel Nepals, das seit dem frühen 19. Jh. den Anspruch erhob, das einzige verbliebene Hindukönigtum der Welt zu repräsentieren, wie auch ein scheinbar autonomer, souveräner und auf alten Traditionen gründender Staat sich beständig gegenüber anderen, speziell dem hegemonialen britischen Diskurs in Indien behaupten und bestimmen mußte. Hinter dem Schein äußerlicher Kontinuität und Stabilität verbergen sich wiederholte komplexe institutionelle Veränderungen. Nepal büßte seine Tradition nie ein, es hatte sie jedoch beständig neu zu konstruieren.

Um eine Neukonstruktion der Vergangenheit, die mehr ist als eine einfache Reinterpretation der Tradition, ging es in dem Vortrag von ANURADHA KAPUR (National School of Drama, Delhi). Sie untersuchte den Wandel, den die Repräsentation von Göttern und Helden durch die Institutionalisierung des mythologischen Dramas als eines Genres erfuhr. Anhand des Parsi Theaters aus der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, das durch eine Verbindung von vorkolonialen Formen des Theaters mit bestimmten Spielarten des europäischen Realismus die ikonische Präsentation durch eine realistische Inszenierung des mythologischen Materials abzulösen suchte – sie bezog sich insbesondere auf Stücke von Radheyshyam Kathavachak –, zeigte sie auf, wie sich eine neue Art der Beziehung zwischen Zuschauer und Schauspieler, zugleich aber auch zwischen Gläubigem und Gott konstituierte. Die Götter erscheinen direkt zugänglich, ihr Handeln menschlicher und nachvollziehbar. Mit dieser neuen Art der Repräsentation, die die Vergangenheit nach dem Modell der Gegenwart konstruiert, werden zugleich neue Formen der Verehrung und neuartige Erzählweisen von Göttergeschichten geschaffen, die das populäre Verständnis des Hinduismus verändert haben.

Mit modernen Darstellungsformen mythologischer Themen beschäftigte sich auch ARVIND DAS (Editor – Research –, Times of India, Delhi). Die in den letzten Jahren in Indien landesweit ausgestrahlten Fernsehinszenierungen des *Rāmāyaṇa* und des *Mahābhārata*, die sehr hohe Einschaltquoten erzielten, begreift er als massiven Versuch der Uniformierung der kulturellen Wahrnehmung und, im Falle der *Rāmāyaṇa*-Serie, als Angriff auf die kulturelle Autonomie und die aktive Teilhabe der Bevölkerung, wie sie die Vielfalt an lokalen Rāmāyā-Aufführungen bieten. Die Unterscheidung, die er zwischen einer religiösen und das hieß in seinen Augen „rückwärtsgewandten“ Botschaft

der Rāmāyana-Wiedergabe und einer, wie er es ausdrückte, realistischen und diesseitig orientierten Präsentation des Mahābhārata vornahm, diente ihm ansonsten zu einer diatremal entgegengesetzten Einschätzung der Wirkungen beider Fernsehserien.

Diesen Vorträgen, die die Restrukturierungsprozesse der eigenen Tradition und des Verhältnisses zu ihr mehr „von außen“ nachzeichneten, standen mehrere Beiträge gegenüber, die die z. T. sehr direkte Auseinandersetzung einzelner Individuen mit den fremden, die eigenen Voraussetzungen in Frage stellenden westlichen Konzepten und ihre Versuche einer Selbstfindung thematisierten. Das Aufeinanderprallen und die Interrelation von hegemonial-westlicher und indischer Tradition konnten so im Detail nachgezeichnet werden. Im Hintergrund stand in allen dargestellten Fällen mehr oder minder deutlich das Bestreben, die Definitionsmacht über das eigene soziokulturelle Projekt wiederzuerlangen.

In einem Beitrag, der sich ebenfalls mit dramaturgischen Formen der Darstellung beschäftigte, interpretierte VASUDHA DALMIA-LÜDERITZ (Universität Tübingen) das Werk von Hariścandra aus Benares (1850–1885), das auf die Schaffung eines Hindi-sprachigen nationalen Theaters zielte, unter dem Vorzeichen eines moral-reformerischen Programms. Vermittelt zunächst über orientalistische Lesarten des klassischen Sanskrit-Dramas, die er selbst wiederum in eigener Weise auslegte, versuchte Hariścandra an den klassischen, wie z. T. auch nicht-klassischen indischen Theatertraditionen anzuknüpfen und, unter Berücksichtigung europäischer Dramenformen (insbesondere Shakespeares), das Theater als ein Forum zu konstituieren, in dem sich anti-kolonialer und sozialer Protest öffentlich artikulieren und formieren sollte. Hariścandras Theaterkonzeption blieb jedoch weitgehend Programm, seine Stücke wurden wenig gespielt. Zur Erörterung der Frage, was ein Nationaltheater in indischen Kontext überhaupt sein könne, nahm Dalmia-Lüderitz Bezug auf die Entstehung des bürgerlichen Nationaltheaters in Europa im 18. Jh. Das letztlich ungelöste Problem in Indien zur Zeit Hariścandras bestand jedoch in der Unklarheit des Konzepts der Nation: war der Bezug Hindu-Indien oder Indien insgesamt und läßt sich überhaupt (in Abwandlung einer Frage Lessings) ein nationales Theater konzipieren, ohne daß es die entsprechende Nation bereits gibt?

In welcher Weise eine einzelne Persönlichkeit, die im Grunde das Ziel religiöser Erlösungssuche verfolgt, auf eine Situation reagiert, in der zwei Kulturen, die indische und die westliche, unter kolonialen Vorzeichen aufeinanderprallen, untersuchte RAM BAPAT (Universität Pune) am Fall der Pandita Ramabai (1858–1922), die eine wichtige Rolle bei der Formierung des modernen indischen Selbstverständnisses spielte. Zunächst eine hoch anerkannte Sanskrit-Gelehrte, die fast als Verkörperung des Ideals der neuen Hindu-Frau angesehen wurde, schlug die öffentliche Wertschätzung in ihr Gegenteil um, als sie zum Christentum konvertierte. Zur gleichen Zeit begann sie auch mit Tätigkeiten in der Sozialarbeit. Als Nationalistin und frühe Vertreterin feministischer Forderungen geriet sie jedoch ebenfalls mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt.

Mit zwei ganz unterschiedlichen Reaktionen auf den kolonialen Zusammenstoß unterschiedlicher Kulturen im Bengalen des späten 19. Jh.s beschäftigten sich P. Chatterjee und S. Kaviraj. PARTHA CHATTERJEE (Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta) Interpretation von Ramakrishnas Lehre, wie sie sich im *Kathāmṛta* darstellt, und von dessen Aufnahme durch die bengalische Mittelklasse wurde geleitet von dem Gedanken, daß zwischen zwei Seiten der Kultur zu unterscheiden sei, einem nach außen gerichteten und einem inneren Diskurs. Diese Konzeption läßt Raum für Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten. In dem hier erörterten Fall steht einem Bemühen um Reform und um materielle Stärkung der eigenen Position, das an der kolonialen Macht und ihren Konzepten und Werten orientiert bleibt, ein Bemühen um den (innerlichen) Rückzug aus der Welt des *karma*, des Materiellen und der Abhängigkeiten gegenüber. Dieser, verglichen mit dem „äußeren“, weitaus autonomere innere Diskurs bediente sich des Symbols

der Frau zur Bezeichnung von Abhängigkeit und Erniedrigung. Die Unterscheidung der zwei Seiten der Kultur mache es möglich die Widersprüche zu erkennen, die das kulturelle Projekt der bengalischen Mittelklasse, das in die Konstruktion eines hegemonialen nationalistischen Diskurses einging, von Anbeginn in sich trug.

Einen äußerst subtilen Versuch einer soziologischen Reflexion der eigenen Gesellschaft in eigenen Begriffen, dabei zugleich in direkter Auseinandersetzung mit dem indischen Anderen, das der Westen repräsentiert, stellte SUDIPTA KAVIRAJ (Jawaharlal Nehru University, New Delhi) in Gestalt des Werkes von Bhudev Mukhopadhyaya (1827–1894) vor, dessen Aussagekraft bislang stark unterschätzt wurde. Kaviraj versuchte in einem Überblick über die Frageperspektiven, die Bhudev entwickelte, und die Thesen, die er entwarf, einen Eindruck von Art und Format seines Denkens zu geben. Zur Sprache kamen die Problematik der Konstruktion einer kollektiven Identität, der Historizität der indischen Gesellschaft und der Aufgabe sowie Form historischer Selbstvergewisserung, des Verhältnisses von Gesellschaft und Staat in Indien, der sozialen Einbettung der verschiedenen Religionen u. ä., aber auch Bhudev's scharfsichtige Kommentare zur europäischen Soziologie seiner Zeit wie auch zur europäischen Gesellschaft, sein eigenständiger Entwurf einer sozialen Handlungstheorie auf Basis von Reformulierungen indischer Begriffe, Überlegungen zur Kategorie des Bewußtseins oder schließlich seine Analyse der Machtkonstellation europäischer Mächte im 19. Jh. Bhudev machte die Moderne selbst zum Reflexionsobjekt. Er wollte Modernität nicht als einen Geisteszustand begriffen sehen, dem ein „traditionelles“ Bewußtsein gegenüberstehe, sondern sah in der Moderne eine „ontologische Kondition“, die auch die Menschen in Indien betreffe und der sie sich frontal zu stellen hätten.

Sämtliche der bisher erwähnten Beispiele des Kampfes um die Bestimmung der eigenen Identität und der eigenen Handlungsperspektiven nahmen Bezug auf Angehörige der kulturellen und städtischen Elite. Nur durch einen Vortrag vertreten war der Konflikt um die Enteignung und Wiederaneignung der eigenen Kultur an der „Basis“ der Gesellschaft.

ROMA CHATTERJEE (University of Delhi) erläuterte anhand des Cho-Tanzes aus dem Purulia-Distrikt in West-Bengalen, wie eine der Außenwelt bis dahin unbekannte kulturelle Praktik „entdeckt“ und „folklorisiert“ wurde. Einerseits als Artefakt der vor-literarischen indischen Geschichte und Archetyp tribaler Identität interpretiert, wurde der Cho-Tanz für nationale und internationale Vorführungen neu choreographiert. Diese Aneignung ihrer Tradition durch einen äußeren Diskurs zwang andererseits die davon betroffenen Menschen, demgegenüber ihr eigenes Verständnis des Tanzes (neu) zu formulieren und ihre Art der Aufführungspraxis zu verteidigen. Wie Chatterjee ausführte, versuchen sie mit Hilfe dieses Tanzes ihrem Alltagsleben Ausdruck zu verleihen, bemühen sich z. T. aber auch, ihn zur Repräsentation und Revitalisierung der Tradition sozialen Widerstandes in der Region zu nutzen. Die geschilderten Prozesse der Interpretation und Reinterpretation zeigten die Erfordernis, die Vorstellungen von Authentizität zu überdenken. Chatterjee verstand ihren Beitrag als Plädoyer, die Vertreter einer Kultur nicht nur als Wissensobjekte, sondern ebenso als Subjekte der Interpretation und des Handelns zu begreifen.

4 Der Konflikt politisch-religiöser Diskurse im Kontext rezenter gesellschaftlicher Auseinandersetzungen in Indien

Unter einzelnen Aspekten wurde versucht, ein wenig Licht auf die Quellen des sog. Hindu-Fundamentalismus zu werfen und die Phänomenologie sowie die diskursive Artikulation seines Konflikts mit anderen religiös begründeten Strömungen in den politi-

schen Auseinandersetzungen innerhalb der indischen Gesellschaft zu erhellen. Die Vorträge zu diesem Themenkomplex stützten ihre Schlußfolgerungen in besonderem Maße auf differentielle Einzelheiten, die sich einer bündigen Zusammenfassung entziehen.

Den Versuch einer Definition oder Konstruktion einer verbindlichen hinduistischen Tradition verfolgte MONIKA THIEL-HORSTMANN (Universität Bamberg) anhand einiger der Traktate, die von der Gita Press in Gorakhpur verlegt werden, und anhand der von diesem Unternehmen vertriebenen Zeitschrift *Kalyān* (begründet 1926, nach ca. 15-jährigem Aussetzen seit 1989 wieder publiziert, Auflage inzwischen 185 000). Ziel sei vor allem, einen universalen *dharma* zu propagieren und als allgemeine soziale Norm zu etablieren, der sich aus wenigen Elementen aufbaut (*karma*, Wiedergeburt, die vier *āśramas* ...). Daneben werden autoritative Stellungnahmen zu sozialen Problemen geboten. Die eigentliche religiöse Orientierung auf eine der hinduistischen Soteriologien werde dagegen ganz in den Bereich des Privaten abgedrängt. Es werden zwar Worte und Begriffe des sāstrischen Hinduismus verwendet, ihr Aussagegehalt aber neu festgelegt. Thiel-Horstmann zeigte die Gita Press als eine der Quellen eines „fundamentalistischen“ Hinduismus. Der Hinweis auf den apologetischen und konstruierten Charakter dieses als traditionell firmierenden Hinduismus diene ihr zu einer Infragestellung der von Paul Hacker getroffenen Unterscheidung zwischen „traditionellem“ und „Neo“-Hinduismus.

Angesichts der Pluralität dessen, was als Hinduismus zusammengefaßt wird, erhält die Strategie einer Abgrenzung vom Anderen, vor allem natürlich von den Moslems, besondere Bedeutung. GYAN PANDEY (University of Delhi) illustrierte im Detail, wie die Konstruktion „des Hindu“ über die Konstruktion „des Moslem“ als seinem wichtigsten Anderen im militanten Hindu-Diskurs erfolgt. Der Rückgriff auf Beispiele aus den ersten Dekaden dieses Jahrhunderts und solchen aus den letzten Jahren sollte helfen, Kontinuitäten wie Veränderungen innerhalb dieses Diskurses auszumachen. Besonderes Augenmerk richtete Pandey auf die Verwendung des Bildes der Frau bei der Konstruktion des Hindu-Charakters und des Moslem-Charakters und auf die Widersprüche, die sich bei dem Versuch ergeben, die Eigenschaften eines „Hindu“ und „der Hindu-Tradition“ zu entwerfen. Die Qualitäten, die eigentlich als Zeichen eigener kultureller Überlegenheit gelten – wie etwa die Toleranz gegenüber Andersgläubigen – werden jetzt zugleich als Schwäche der eigenen Position in der politischen Auseinandersetzung mit der muslimischen Minderheit begriffen, die als militanter und überrepräsentiert betrachtet wird. Die Suche nach einem starken Hindu-Staat bedeutet daher paradoxerweise eine Aufgabe der in Anspruch genommenen Eigenschaften – Toleranz und Gewaltlosigkeit werden zu einer „selbstmörderischen“ Praxis erklärt – und eine Aneignung der projizierten Qualitäten der Anderen wie Aggressivität, Durchsetzungsvermögen und sozialen Zusammenhalt.

Auf das Verhältnis von Hindus und Moslems bezog sich auch der Beitrag von JAVEED ALAM (Himachal Pradesh University, Shimla), der sich vor allem auf die moslemische Seite konzentrierte. Er interpretierte die Veränderung der sozialen Lage der Moslems auf der Folie zweier Thesen. Macht- und gesellschaftspolitisch sieht er einen Rückzug des nach-kolonialen Staates aus der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung. Die Vernachlässigung seiner Schutzfunktion gerade gegenüber Minderheiten lasse ein Vakuum entstehen, in das politische Organisationen vordringen, die die gesellschaftliche Separation der Minderheiten nur noch weiter verfestigten. Kultursoziologisch relativierte er das Konzept der *composite culture* (der Synthese oder Vermischung verschiedener Komponenten der Weltbilder, Mentalitäten oder Lebensgewohnheiten von Moslems und Hindus in bestimmten Milieus der indischen Gesellschaft). Zumindest in Hinblick auf das Alltags Handeln lasse sich zeigen, daß diese Synthese zwar vorreflexiv gelebt werde, sich aber relativ leicht wieder auseinanderdividieren lasse, sobald „von oben“ (von Vertretern der Orthodoxie o. a.) interveniert werde. Vor diesem Hintergrund ging Alam auf die Ge-

schichte der Majlis-a-Ittihadul-Muslimeen in Hyderabad ein – ehemals bekannt durch die terroristischen Aktivitäten ihres damaligen para-militärischen Flügels –, die in jüngster Zeit verstärkte Anstrengungen zur Wiederverbesserung der sozialen Position der dortigen Moslembevölkerung entfaltete.

VEENA DAS (University of Delhi) nahm auf den Konflikt zwischen Sikhs und indischem Staat bzw. Hindu Bezug. Ihr ging es darum, ohne die Frage von Kausalität und Schuld zu klären, zunächst einmal die Perspektive und Selbstausslegung der einen beteiligten Seite, der der militanten Sikhs, nachzuzeichnen. Sie sieht deren Diskurs, der an der Bedrohung ihrer Identität durch eine all-durchdringende Hindu-Präsenz ansetzt, und den Diskurs der Hindu-Nationalisten als wechselseitige Spiegelungen. Der Analyse zugrunde lagen schriftliche wie mündliche Äußerungen und Texte von Beteiligten. Um drei zentrale und z. T. strittige Themen ist der Diskurs organisiert: die Neustrukturierung der kollektiven Erinnerung – die Schaffung einer separaten Sikh-Geschichte –; die Bestreitung der Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols; die Konzipierung des politischen Raumes. Die Konstruktion der Vergangenheit und die Konstruktion des Selbst seien ebenso eng miteinander verbunden wie der Aufbau des Selbst mit dem Aufbau des Anderen, an den die eigene Geschichte gebunden ist. Auf bestimmte Aspekte des militanten Sikh-Diskurses ging V. Das näher ein: die Angst um die Bewahrung des eigenen Selbst (Angst vor Vereinnahmung durch die Hindu-Umwelt); die Konstruktion der eigenen Geschichte, die das Muster für die Interpretation der eigenen gegenwärtigen Situation abgibt; Strategien des Vergessens; die Konstruktion des Hindu-Charakters. Die Anwendung von Gewalt wird von den militanten Sikhs als Mittel gesehen, die Absorption durch die Anderen zu unterbinden und die eigene Vergangenheit von der der Anderen zu trennen. V. Das schloß mit der Hoffnung, es möge sich die zugrundeliegende Enttäuschung der Sikhs über Indien in etwas verwandeln lassen, was dem Begriff und den Bedingungen menschlicher Freiheit neue Bedeutung geben könne.

Neben den genannten, thematisch eng zusammenhängenden Beiträgen präsentierte ALBRECHT WEZLER (Universität Hamburg) einige Vorüberlegungen zu einer Rekonstruktion der indischen Kulturgeschichte, insbesondere zum Stellenwert, der einigen älteren deutschen Indologen (speziell Windisch und Alsdorf) dabei noch zukommt.

Abgerundet wurde das intensive Programm durch einen eindrucksvollen Film, „Vārī – eine indische Wallfahrt“, von GÜNTHER SONTHEIMER und HENNING STEGMÜLLER, der aus großer Nähe, in beobachtender Teilnahme, Ausdrucksformen und Qualitäten der „folk bhakti“ Außenstehenden zu vermitteln sucht.

Die Bilanz des Symposiums fiel angesichts des Problemfeldes, mit dem man es zu tun hatte, recht nüchtern aus. Die komplexe Problematik, die in dem Konzept des „Hinduismus“ enthalten ist, wurde für alle Beteiligten erkennbar. Die vorhandenen begrifflichen Möglichkeiten erweisen sich dieser Problematik gegenüber als unzureichend und der Sache gegenüber oft als unangemessen: „We are living beyond our conceptual resources“, formulierte Veena Das diesen Tatbestand in ihrem Schlußwort. Ein einfacher Lösungsweg, um diesem Dilemma schnell zu entkommen, zeichnete sich nicht ab.

Die Vorschläge und Forderungen für die zukünftige wissenschaftliche Arbeit zu Indien zielten zum einen auf sachliche Aspekte, zum anderen auf eine Ausweitung und Vertiefung des Umdenkungsprozesses der betroffenen Wissenschaften. Die Indien-WissenschaftlerInnen hätten sich verstärkt dem Problem der Gewalt in der indischen Gesellschaft zu stellen und ein besonderes Augenmerk auf die Frage der Toleranz in einer kulturell pluralistischen Gesellschaft und auf die Spannung zwischen zentralistischen und dezentralen Tendenzen in Indien zu richten (V. Das). Gleichzeitig sollte man davon abkommen, stets die Nation oder den Staat als Bezugsgröße der Sozial- und Kulturanalyse zu betrachten und vielmehr direkt die Spannungen zwischen den verschiedenen gleich-

zeitigen Widersprüchen der indischen Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nehmen (S. Sharma). Mehrere Beteiligte forderten obendrein ein stärkeres Engagement zumindest der indischen WissenschaftlerInnen für eine Bewältigung der aktuellen „kommunalistischen“ u. a. Konflikte und für die Mitarbeit an einer Zivilgesellschaft. Dabei sollte nicht nur das jeweilige Selbstverständnis der verschiedenen Religions-, ethnischen etc. Gruppen, sondern umgekehrt auch ihre wechselseitige Wahrnehmung der jeweils Anderen innerhalb Indiens (so wie die Sikh-Perspektive auf den Hinduismus z. B. auch die Perspektive der Adivasis auf die Hindus) verstärkt Berücksichtigung finden (J. Alam).

Die Einsicht in die Diskursivität und Konstruiertheit der die Wahrnehmung und das Handeln – der Gesellschaftsangehörigen sowohl wie der Beteiligten am wissenschaftlichen Diskurs – orientierenden Konzepte verlangt aber auch eine neue Beschäftigung mit grundsätzlichen sozialtheoretischen Fragen: so stellt sich unmittelbar die Frage der Konzeptualisierung (individuellen wie kollektiven) sozialen Handelns und vor allem komplexer Formen der Handlungskonstitution ganz neu (R. Burghart).

Nachdem die Dichotomie zwischen Text-Arbeit und Feldforschung im Prinzip überwunden scheint, wurde es von verschiedenen Teilnehmern für unabdingbar erachtet, daß auch die deutsche Indologie, wie schon die anderen Indien-Wissenschaften, eine kritische Reflexion und Neubewertung ihrer „Tradition“ vornehme und sich neu orientiere: „self-perception and assessment of tradition“, wie sie das Symposium einludete, könnten nicht nur der indischen Seite aufgetragen werden, die Notwendigkeit hierzu bestünde genauso auf deutscher Seite.

Die Frag-Würdigkeit dessen, was in Traditionen sichergestellt scheint, spiegelt das Brüchigwerden gesellschaftlicher Orientierungsschemata und Koordinaten einerseits, wissenschaftlicher Verfahren und Sprachmuster andererseits. Es sind Implikationen und Determinanten zentraler Kategorien gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Diskurse ebenso weiter aufzuhellen wie die Strategien der Erkenntnisproduktion und der (textlichen) Repräsentation der Anderen als auch des eigenen Kontextes.

Neckargemünd

Martin Fuchs