

RELIGION, KULTUR UND MACHT

|| Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens

von *Andreas Nehring*

Fusion hat Konjunktur, auf dem musikalischen wie auf dem religiösen Markt. Man hört gern Klassisches aus dem Osten in Verbindung mit der Moderne des Westens. Neben Afrika bietet sich insbesondere Indien als Lieferant exotischer Klänge an, für bisher unerhörte musikalische Mixturen. Dieser ästhetische Zugang zu anderen Kulturen ist ausgesprochen produktiv, und insbesondere im Genre des Jazz haben Charlie Mariano¹, Jan Garbarek² und anderen Größen auf eindrucksvolle Weise gezeigt, dass die westliche musikalische Tradition offen ist für Einflüsse aus dem Osten, und nicht nur das, sie ist auch auf der Suche nach einer verbindenden Einheit zwischen Ost und West in aller Pluralität.

1. All-Einheit und Religiöser Eklektizismus

In ähnlicher Weise wie im Musikgeschäft lässt sich auch für den Zugang zur Religion bei vielen Menschen im Westen zunehmend ein ästhetisches Verhältnis ausmachen. Man wählt und vermischt religiöse Grundanschauungen aus verschiedenen Traditionen danach, wie sie für den jeweiligen Lebenszusammenhang als Sinn gebend erscheinen.³ Aus der Vielfalt partikularer kultureller und religiöser Erfahrungen und Möglichkeiten wird eben nicht unbedingt eine als allein normativ angesehen, sondern in der Fusion verschiedener religiös-kultureller Elemente entsteht etwas Neues oder zumindest wird die primäre religiöse Tradition⁴ neu belebt. Der fortschreitende Zerfall eines einheitlichen abendländischen Denkens, der Prozess der Säkularisierung, der Verlust einer christlich-moralischen Ordnung und zunehmender Globalisierungsdruck haben die Suche nach einem anderen Grund

¹ Charlie MARIANO / Wolfgang DAUNER, *Meditations on a Landscape – Tagore*; Charlie MARIANO, *Charlie Mariano's Bangalore*. Featuring Ramamani 1998; Charlie MARIANO and the Karnataka College of Percussion, *Jyothi*, München 1983.

² Jan GARBAREK / Anouar BRAHEM / Ustad Shaukat HUSSAIN, *Madar*, München 1994.

³ Vgl. dazu Thomas LEHNERER, Religiöser Synkretismus und moderne Kunst, in: Volker DREHSEN / Walter SPARN (Hgg.), *Im Schmelztigel der Religionen*. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 313–322.

⁴ Zu der Begrifflichkeit von primärer und sekundärer Religion siehe Theo SUNDERMEIER, *Was ist Religion?* Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, 34ff.

intensiver werden lassen. Dabei hat sich vor allem die reiche religiöse Tradition Indiens angeboten, die eine die Pluralität religiöser Erfahrungen umgreifende Einheit eher zu ermöglichen scheint als die christliche Tradition.⁵

Dass diese Indienrezeption nicht neu ist, zeigt sich schon darin, dass spätestens seit Swami Vivekanandas Rede auf dem Weltkongress der Religionen in Chicago 1893 das All-Einheits Angebot aus Indien im Westen euphorisch aufgenommen wurde und zu einer Wiederauflage der aufklärungskritischen romantischen Indienrezeption geführt hat.⁶ Auf der Suche nach dem Anderen bedient man sich östlicher Elemente, nicht aber um das Andere oder den Anderen zu finden, sondern um das Eigene neu zu sagen. Die religiöse Situation in einer pluralen Welt, die Peter L. Berger treffend mit »Zwang zur Häresie« bezeichnet hat,⁷ ist inzwischen vielfach aus westlicher Perspektive beschrieben und analysiert worden. Die zentralen Schlagworte, die dabei in der Diskussion um Identität in einer multikulturellen Gesellschaft verwendet werden, sind Polykontextualität, Hyperkomplexität⁸ und vor allem Hybridität.⁹ Die Herausgeber eines Bandes zur amerikanischen Multikulturalismusdebatte geben ihrer Hoffnung Ausdruck, dass der postmoderne Hybriditätsdiskurs dazu beiträgt, dass »das Zusammenleben von semiotischen und physischen Fragmenten und Mischlingen aus den verschiedenen Kultur- und Traditionsresten auch in der Realität gelingen kann.«¹⁰

»Hybride, plurale, heterotopische Räume; Bindestrich-Personen, Collage- und Pastiche-Identitäten; migrante Zeichensets und flottierende Semantiken – alle Dämonen und Phantome, die aus den Klüften des Dazwischen aufsteigen, können sich, so die These der postkolonialen Literatur, zu einem stimmigen Arrangement fügen.«¹¹

Ob dies die These »der postkolonialen Literatur« ist, sei hier noch einmal dahingestellt. Allenfalls trifft diese harmonische patchwork-Identität wohl nur auf einige Gewinner der postkolonialen Migrationsbewegungen zu, auf westliche Konsumenten östlichen Traditionsgutes ebenso wie auf gegenwärtig im kulturellen Rampenlicht stehende »fremde« Kulturbringer, wie Salman Rushdie, die in den Westen »übersetzt« worden sind und in der Übersetzung ihre neuen »Heimatländer der Phantasie« gefunden haben.¹² Mark Terkessidis hat deshalb Recht, darauf hinzuweisen, dass allein die Feststellung, dass kulturelle Differenzen heute in den Metropolen Einzug gehalten haben und die Identitätsbildung einer kulturellen Majorität beeinflussen, keineswegs Hierarchien und Machtgefälle aufhebt.¹³

⁵ Vgl. dazu Paul HACKER, *Inklusivismus*, in: Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine Indische Denkform*, Wien 1983, 11ff.

⁶ Vgl. Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York/Oxford 2000, 37ff.

⁷ Peter L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1992.

⁸ Peter FUCHS, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt 1992.

⁹ Robert YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York 1995.

¹⁰ Vgl. Elisabeth BRONFEN / Benjamin MARIUS, Einleitung, in: DIES. (Hgg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, 24.

¹¹ Ebd.

¹² Salman RUSHDIE, *Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981–1991*, München 1992, 31.

¹³ Mark TERKESSIDES, *Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten*, in: www.paraplue.de/archiv/generation/hybrid, 2000.

2. Fusion, die Logik des Begehren und koloniale Definitionsmacht

Die westliche Rezeption indischen Gedankenguts erfreut Yoga-Lehrer und beruhigt christliche Theologen. Die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit der Aufnahme »migranter Zeichensets und flottierender Semantiken« östlicher Religiosität durch den Westen orientiert sich in erster Linie an einer ökonomischen Situationsanalyse traditionell westlicher Religiosität, als Reflexion eines Mangels. Solche religionswissenschaftlichen Entwürfe folgen einer Logik des Wunsches, indem sie die Aneignung östlichen Traditionsgutes auf einen Mangel an spiritueller Erfahrung zurückführen.¹⁴ Deleuze und Guattari haben darauf hingewiesen, dass es gerade die platonische Trennung zwischen Erwerbung und Produktion ist, in der die Logik des Wunsches ihren Gegenstand verfehlt.¹⁵ Der Wunsch, so argumentieren sie, ist nicht nur Ausdruck eines Mangels an einem realen Objekt, der durch den Erwerb dieses Objekts gestillt werden könnte, sondern zugleich auch Produktion der Realität des Objektes.¹⁶ In dieser Spannung zwischen Erwerb und Produktion manifestiert sich der Wunsch als eine Maschine, als etwas, das nicht auf die Intention eines in sich ruhenden Subjekts zurückgeführt werden kann.¹⁷ Bisher ist als religionswissenschaftliche Frage noch kaum beachtet worden, dass die Rezeption indischen Kulturguts im Westen einer diskursiven Ordnung des Begehrens folgt, die der einer kolonialen Herrschaftsordnung entspricht. Fusion ist nicht nur die fröhliche Verbindung von Ost und West, sondern Ausdruck diskursiv strukturierter Macht, durch die das Andere »erworben« und zugleich »produziert« wird.

Ich muss zugeben, die Musik von Charlie Mariano und den indischen Musikern gefällt mir. Meditative Bilder tauchen aus der Weite des indischen Kontinents auf. Doch sind diese Bilder nicht neu, auch wenn Marianos Saxophon sie als neu erscheinen lässt. Europäische Bilder von Indien, auch und gerade wenn sie mit Hilfe einheimischer Informanten produziert wurden, waren immer Bilder, die der Westen gebrauchen konnte. Als Bezugspunkt westlicher Ursprungssehnsucht und Selbstkritik war Indien auch zugleich über Jahrhunderte Objekt kolonialer, hegemonialer Herrschafts- und Bekehrungsinteressen.¹⁸ Ja, glaubt man Hegel, so ist es die Bestimmung Indiens, Land der Sehnsucht und damit der Eroberungsgelüste zu sein. Hegel schreibt in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:

»Indien ist immer ein Land der Sehnsucht gewesen und erscheint uns noch als ein

¹⁴ Für die Bhagvan-Bewegung hat Yvonne Karow z.B. vorgeführt, wie man mit dieser Defizit-Theorie die Problematik der Aufnahme östlicher Spiritualität zum Ausdruck bringen kann, die nur noch als ein Surrogat für den Mangel an Religion erscheint: Yvonne KAROW, *Bhagvan-Bewegung und Vereinigungskirche*. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies, Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

¹⁵ Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI, *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt 1977, 34ff.

¹⁶ »Die Wunschproduktion auf eine Phantasieproduktion zu reduzieren heißt, sich damit zufrieden geben, alle Konsequenzen aus dem idealistischen Prinzip zu ziehen, das den Wunsch als Mangel und nicht als Produktion, ›industrielle‹ Produktion erfasst.« DELEUZE / GUATTARI, (wie Anm. 15), 35.

¹⁷ DELEUZE / GUATTARI, (wie Anm. 15), 36: »Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand. Vielmehr ist es das Subjekt, das den Wunsch verfehlt, oder diesem fehlt ein feststehendes Subjekt; denn solches existiert nur kraft Repression. Der Wunsch und sein Gegenstand sind eins in der Maschine als Maschine der Maschine.«

¹⁸ Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Ronald INDEN, *Imagining India*, Cambridge/Oxford 1990.

Wunderreich, als eine verzauberte Welt [...] Die Inder haben keine Eroberungen nach außen gemacht, sondern sind selbst immer erobert worden. Und so wie stummerweise Nordindien ein Ausgangspunkt natürlicher Verbreitung ist, so ist Indien überhaupt als gesuchtes Land ein wesentliches Moment der ganzen Geschichte. Seit ältesten Zeiten haben Völker ihre Wünsche und Gelüste dahin gerichtet [...]«¹⁹

Als verzauberte, begehrte Welt, die selbst unfähig ist, politisch zu handeln, verbleibt Indien in dieser Geschichtskonzeption in der Anfangsphase der Weltgeschichte, und es wird dem indischen Kulturraum dadurch auch jede Gleichzeitigkeit mit dem Westen versagt.²⁰

Indien kann als ein Paradebeispiel dafür angesehen werden, wie der im Westen geführte orientalistische Diskurs dazu beigetragen hat, nicht nur koloniale politische und wirtschaftliche Macht zu etablieren, sondern auch, über die Unabhängigkeit und die postkoloniale Phase hinaus, Machtstrukturen zu schaffen, in denen große Teile der Gesellschaft marginalisiert und zum Verstummen gebracht wurden.²¹ Gleichzeitig konnte aber dadurch anderen Sektoren der Gesellschaft ermöglicht werden, die seit der Unabhängigkeit vakante kulturelle, religiöse wie ökonomische Herrschaftsposition einzunehmen.

Die gegenwärtige westliche Rezeption der Kultur Indiens steht in der Tradition des kolonialen Blickes, dessen Geschichte und Implikationen für die heutige indische Gesellschaft in den letzten Jahren von postkolonialen Historikern aufgezeigt worden ist.²² Im Verhältnis von Begehren und der Produktivität dieses Blickes manifestiert sich der orientalistische Diskurs.

3. Hierarchie als Produkt

Die indischen Musiker, mit denen westliche Jazzgrößen Platten aufnehmen, sind in der Regel entweder Brahmanen oder Angehörige von gesellschaftlich dominierenden Kasten. Sie produzieren ein musikalisches Bild von Indien, das ihrer Kastenkultur entspricht, und mit eben dieser brahmanischen Kultur lässt es sich für Menschen aus dem Westen immer noch vorzüglich Dialog bzw. Fusion treiben.

¹⁹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, in: DERS., *Werke* in zwanzig Bänden, ed. K.M. MICHEL, Bd. 12, Frankfurt 1970, 178.

²⁰ Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa*. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel/Stuttgart 1981, 104f.

²¹ Dazu grundlegend Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern speak? Speculations on Widow Sacrifice*, in: G. NELSON / L. GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London 1988, 271–313.

²² Hervorzuheben ist grundlegend Edward SAID, *Orientalism*, London 1978; auch INDEN, (wie Anm. 18); Homi K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000; Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge/London 1999 und Ranajit GUHA u.a. (eds.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, Bde. 1–11, Delhi 1982–2000; dazu auch G.C. SPIVAK, *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi 1985, 330–363; neuerdings auch Richard KING, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London/New York 1999; Robert YOUNG, *White Mythologies. Writing History and the West*, London/New York 1990; YOUNG, (wie Anm. 9).

Das hatten auch schon die ersten kolonialen Beamten der East-India Company im 18. Jh. entdeckt, die in Bengalen ein Rechts- und Bürokra­tiesystem mit Hilfe der dort dominierenden Brahmanen aufbauten.²³ Um mit ihnen zu kommunizieren, lernten die Engländer Sanskrit und übersetzten Manus' Dharmaśāstra, einen brahmanischen Gesetzestext, um, wie William Jones 1771 schrieb, »durch die Erweiterung unseres Wissens auch die Grenzen des Empires zu erweitern«.²⁴ Indien sollte mit Hilfe brahmanischer, also in den Augen der Engländer, einheimischer Gesetzgebung regiert werden, um die Untertanen zufrieden zu stellen. 1773 begannen 11 pundits ein erstes Kompendium hinduistischer Gesetze zu formulieren, das 1775 unter dem Titel *Vivadarnava-setu* veröffentlicht wurde und von N.B. Halhead als *Code of the Gentoo Law* übersetzt worden ist. Damit ist zum ersten Mal ein koloniales Kompendium über Hindu-Gesetzgebung erschienen. 1792 folgte Jones' *Institutes of Hindu Law: Or the Ordinances of Manu*.

Manus' Dharmaśāstra gibt aber auch klare Anweisungen über das Verhältnis der Kasten zueinander, welche Ehrerbietungen die Angehörigen niederer Kasten den gottgleichen Brahmanen zu zollen haben und beschreibt eindeutig, dass die Kastenlosen noch unter den Tieren stehen. Bis ins Detail ausgearbeitete Gesetze und Regeln über das Verhältnis der Kasten zueinander und über die Pflichten der unteren Kasten wurden jetzt in einer europäischen Sprache bekannt. Und die Engländer wachten darüber, dass sie auch entsprechend eingehalten wurden.²⁵

Aber nicht nur das. Diese brahmanischen Gesetze galten bis zur Ankunft der Engländer keineswegs überall in Indien, und Manus Varṇa-Ordnung einer Hierarchie von Brahmanen Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras war im dravidischen Süden kein Allgemeingut gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Dort galten ganz andere Kastenverhältnisse.²⁶ In vielen Gegenden Tamil Nadus z.B. waren Vellalar oder Cettiar die dominierenden Gruppen und der Status²⁷ der Brahmanen als Priester war durchaus nicht unangefochten.²⁸

Die Übersetzungsarbeit der Engländer und die Entdeckung der arischen Wurzeln einer indo-germanischen Gemeinsamkeit auf der Ebene der Sprachanalyse des Sanskrit durch William Jones und andere ›Orientalisten‹, aber auch durch Max Müller, führte zu einer weitgehenden Vernachlässigung und Marginalisierung der Sprache und Kultur der

²³ Siehe Neeladri BHATTACHARYA, *Remaking Custom: The Discourse and Practice of Colonial Codification*, in: R. CHAMPAKALAKSHMI / S. GOPAL (eds.), *Tradition, Dissent and Ideology. Essays in Honour of Romila Thapar*, Delhi 1996, 20–51, hier 20ff.

²⁴ Vgl. dazu Peter J. MARSHALL (ed.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge 1970.

²⁵ Vgl. z.B. Eugene F. IRSCHICK, *Dialogue and History. Constructing South India, 1795–1895*, Delhi 1994.

²⁶ Vgl. z.B. C.J. FULLER, *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Delhi 1991, 50ff; Mattison MINES / Vijayalakshmi GOURISHANKAR, *Leadership and Individuality in South Asia: The Case of the South Indian Big-man*, in: *Journal of Asian Studies* 49.4, November 1990, 761–786, hier 765ff.

²⁷ Zur Frage nach dem Verhältnis von Status und Macht siehe Murray MILLNER, *Status and Sacredness. A General Theory of Status Relations and Analysis of Indian Culture*, New York/Oxford 1994.

²⁸ Vor allem in neo-śivaitischen Kreisen Tamil Nadus wird gegen Ende des 19. Jh.s und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s betont, dass die dravidischen Vellalar nicht nur die kulturtragende, sondern auch die wirtschaftlich dominante Macht in Südindien gewesen sind. Vgl. z.B. V. KANAKASABHAI, *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*, Madras 1904, 113ff.

überwiegenden Mehrheit der indischen Bevölkerung, die weder Schrift noch Aussprache des Sanskrit beherrschte.

Die Differenz, die in anderen kolonialen Strukturen, wie z.B. in Afrika, zwischen Eingeborenen und Europäern aufgerissen wurde, zwischen schriftlosen Völkern und den Weißen, die die Schrift brachten, zwischen Natur und Kultur, diese Differenz wurde in Indien auf die indische Bevölkerung selbst übertragen. Arier und Draviden, Einwanderer aus dem Westen und Urbevölkerung,²⁹ Kulturvolk und Wilde im natürlichen Zustand. Der Zusammenhang zwischen Schrift und Macht ist nirgendwo so deutlich geworden wie in der Indologie des 19. Jahrhunderts.

Missionare wie Kolonialbeamte sahen es als ihre Aufgabe an, den schriftlosen Kasten und Stämmen Kultur zu bringen, nicht unbedingt nur westliche Kultur, sondern, wie sie meinten, ihre eigene Kultur. Sanskrittexte wurden herausgegeben, den ältesten Schriften, den Veden, galt dabei das vornehmliche Interesse, da sie, wie man meinte, das wahre Indien offenbaren würden.

Brahmanen wurden als Lehrer, Richter und politische Entscheidungsträger auf niederer Distriktsebene eingesetzt, englische Kollektoren setzten sich dafür ein, verfallene Tempel wieder aufzubauen und regelmäßige pūja in den zentralen Tempeln einzuführen,³⁰ weil sie glaubten, dass die Kastenlosen und Angehörigen der Bergstämme moralisch verkommen würden, ohne die kulturelle Stütze eines von ihnen als solchen bezeichneten offiziellen Hinduismus oder aber des Christentums.³¹ Aber auch die christlichen Missionsgesellschaften waren bis 1833 von der East-India Company auf ihrem Territorium in Indien mehr oder weniger verboten, weil befürchtet wurde, dass die etablierte Ordnung und das ökonomische Wachstum durch sozialkritische Predigten der Missionare durcheinandergebracht werden könnten.

Vor allem aber führte die Englische Kolonialregierung 1871 Volkszählungen ein, um ihre Untertanen hierarchisch, nach Kasten geordnet, erfassen zu können. Erst mit diesen Volkszählungen entwickelte sich die uns bekannte vierstufige Varṇa-Ordnung des Kastensystems, mit Brahmanen an der Spitze und Śūdras am unteren Rand in ganz Indien als die offizielle Gesellschaftsstruktur. Natürlich war die Idee schon vorher vorhanden. Bereits der Ṛg Veda beschreibt im X. Kapitel, dem berühmten Puruṣasūkta, dass der Urmensch in 4 Teile aufgeteilt wurde: die Brahmanen entstanden aus dem Kopf, die Kṣatriyas aus den Armen, die Vaiśyas aus dem Bauch und die Śūdras aus den Füßen, aber das war, wie gesagt, ein brahmanischer heiliger Text – Śruti, geoffenbartes Wort und nicht zugänglich für Angehörige niederer Kasten, geschweige denn Kastenlose. Diesen blieb er denn auch bis ins 19. Jahrhundert hinein unbekannt.

²⁹ Zur Forschungslage in der Debatte um das Verhältnis von Arieren und Draviden und der Einwanderungshypothese vgl. neuerdings Michael BERGUNDER / Rahul Peter DAS (eds.), ›Arier‹ und ›Draviden‹. Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmung Südasiens, Halle 2002.

³⁰ IRSCHICK, (wie Anm. 25), 67ff.

³¹ Dazu mein unveröffentlichtes Manuskript *Orientalismus und Mission*. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940.

Erst die westliche soziologische und ethnologische Sicht der indischen Gesellschaft hat den ›Homo Hierarchicus‹ endgültig etabliert und damit auch die grundlegende Differenz zum Westen.³² Die Re-repräsentation der brahmanischen Repräsentation der Gesellschaftsordnung durch Ethnologen, Indologen, Missionare und Kolonialbeamte entwarf ein Bild von Indien als einer fest strukturierten Gesellschaft, in der zum einen Individualität nicht nur nicht vorkam,³³ sondern sogar unmöglich war, zum anderen die Kastenordnung als eine vorpolitische Ordnung einer relativ primitiven Gesellschaft erscheinen konnte, in der der Priester mehr Macht hat als der politische Herrscher.³⁴

4. Orientalismus

Die indologisch-ethnologische Repräsentation Indiens, in der die Inder zum Objekt der Analyse gemacht wurden, ein Objekt, das als eine in sich strukturierte und damit geschlossene Größe erschien, lieferte so zugleich die politische und wirtschaftliche Legitimation kolonialer und missionarischer Dominanz. Es war vor allem Edward Saids inzwischen schon fast als kanonisch geltendes Buch ›Orientalism‹ aus dem Jahr 1978, in dem dieser Zusammenhang von intellektueller Erfassung des Orients durch den Westen und politischer Dominanz zum ersten Mal aufgedeckt wurde.

Indem Said Orientalismus als Diskurs begriffte, grenzt er sich deutlich gegen ein überkommenes Verständnis von Orientalismus ab, das darin eine Disziplin sah, die sich dem Studium von klassischen Schriften aus dem Orient, der Herausgabe dieser Schriften und dem Übersetzen in europäische Sprachen widmete, oder Orientalismus als eine ästhetische Rezeption vor allem arabischer und indischer Kunst und Literatur deutete.³⁵

Im Unterschied zu der traditionellen Sicht von Orientalismus unterscheidet Said nicht zwischen positiver Rezeption des Orients und eurozentrischem Kulturimperialismus, sondern er hebt hervor, dass alle Texte der Orientalisten nicht nur Wissen geschaffen haben, sondern auch eine Wirklichkeit, die sie in ihren Texten beschreiben.³⁶

Darüber hinaus will er in dem Buch ›Orientalismus‹ aufzeigen, wie die Wahrnehmung und Repräsentation des Orients, wie die Wissensproduktion über den Orient so in ökonomische und politische Strukturen eingebunden war, dass sie zum Handlanger kolonialer Interessen geworden ist, ja koloniale Machtansprüche überhaupt erst begründet hat. Said

³² Besonders Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus*. The Caste System and its Implications, Delhi 1988; vgl. aber auch Declan QUIGLY, *The Interpretation of Caste*, Oxford 1993.

³³ Siehe dagegen Mattison MINES, *Public Faces, Private Voices*. Community and Individuality in South India, Delhi 1996.

³⁴ A.M. HOCART, *Caste*, New York 1950; dazu vor allem INDEN 1990, (wie Anm. 18), 74f.

³⁵ Kopf, der gegen Said nach wie vor an dieser positiven Sicht des Orientalismus festhält, beruft sich vor allem auf den bengalischen Neo-Hinduismus, der die Arbeit der Orientalisten positiv aufgenommen und gegen die Kolonialherrschaft für ein unabhängiges Indien eingesetzt habe. David KOPF, Hermeneutics versus History, in: *Journal of Asian Studies* 39.3, 1980, 495–506, hier 505f.

³⁶ Edward SAID, *Orientalism*, London 1978, 94.

zeigt, wie Europa ein Bild des Orients und der orientalen Mentalität im Gegenüber zu sich selbst entworfen hat, das dann als Instrument der kolonialen Ausbeutung eingesetzt werden konnte.³⁷

Der Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Orientalismus bleibt aber bei Said unbestimmt und ist nicht als direkte Gleichung zu verstehen, sondern Orientalismus hat bei ihm eine Geschichte, die bereits in den frühesten griechischen Tragödien ihren Ursprung hat.³⁸ Schon bei Aischylos und Euripides erscheint der Westen als stark und den Diskurs bestimmend und der Osten als schwach und unterlegen. Orientalismus wird so durch Said als ein Phänomen bestimmt, das die ganze europäische Geschichte durchzieht. Damit wird es jedoch schwierig, besondere Auswirkungen dieses Diskurses auf den Orient festmachen zu können.

Wenn die ganze europäische Geschichte eine monolithische Repräsentationsgeschichte ist, dann könnte man daraus folgern, dass nichts besonders Skandalöses in der kolonialen Repräsentation des Orients liegt³⁹ und dass die Kritik an dieser Geschichte in erster Linie Kritik an der metaphysischen Konstitution des Subjekts oder am Logozentrismus der ›weißen Mythologie‹⁴⁰ zu sein hat. Die Frage nach einer anderen Repräsentation des Orients in der Kritik kann damit zurücktreten. Eben dieses will Said aber nicht erreichen, und er distanziert sich an diesem Punkt von Derridas Dekonstruktionsprojekt.⁴¹

Said will eine westliche Tradition des Wissens vom Orient aufzeigen, die die Geschichte des Orientalismuskurses unausweichlich geprägt hat. Aijaz Ahmad hat sicher Recht in seiner Kritik, dass Said mit diesem Konzept Foucaults ›Ordnung des Diskurses‹ nicht konsequent rezipiert.⁴² Bekanntlich hat Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France die Ordnung des Diskurses machttheoretisch begründet.⁴³ Diskurse sind nicht an sich natürlich geordnet oder durch ihre Geschichte, sondern durch die Intervention des Willens zur Macht und durch Ausschließungsstrategien. Foucault nimmt daher keinen durchgängigen Diskurs in der europäischen Geistesgeschichte an, und es wäre zu fragen, ob es nicht sinnvoller und für eine historisch begründete Kritik an der westlichen Repräsentation des Orients effektiver wäre, Orientalismus als Machtdiskurs nicht von der Phase des Kolonialismus abzukoppeln. Bei Said findet sich eine mehr oder weniger direkte Linie von Aischylos

³⁷ Dazu YOUNG, (wie Anm. 22), 129f.

³⁸ SAID, (wie Anm. 36), 56f.

³⁹ So Bruce ROBBINS, *The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism*, in: Michael SPRINKER (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford 1992, 48–73, hier 54.

⁴⁰ »Die Metaphysik – weiße Mythologie, die die abendländische Kultur vereinigt und reflektiert: der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *logos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll.« Jacques DERRIDA, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 205–258, hier 209.

⁴¹ Dazu Aijaz AHMAD, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Delhi 1994, 199.

⁴² AHMAD, (wie Anm. 41), 166f; ähnlich auch James CLIFFORD, *On Orientalism*, in: DERS., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge 1988, 255–276, hier 264ff.

⁴³ Michel FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970, Frankfurt/M. 1977.

zu Jimmy Carter, und er lässt damit nur wenig Raum für Varianten des Diskurses, Brüche oder Alternativen.⁴⁴

Bezeichnenderweise hat, soweit ich sehe, kaum einer der Rezipienten von Saids Orientalismusthese sich intensiver mit seinen Überlegungen zum antiken Orientalismus auseinandergesetzt. Dabei ist dieser Ansatz, trotz aller historischen Oberflächlichkeit,⁴⁵ für seine Methode von Bedeutung. Der Orient ist ein Produkt westlichen Wissens, und dieses Wissen hat eine Tradition, die wiederum weiteres Wissen vom Orient beeinflusst. Die Anfänge dieser Tradition liegen bereits so weit zurück, dass man fragen muss, ob es überhaupt einen Orient außerhalb der Repräsentation gibt. Eben dieses ist aber eine der zentralen Fragen, die das Buch von Said aufwirft.

Kritiker haben Said vorgeworfen, dass er unklar darin bleibt, ob der Orient auch jenseits der Repräsentation durch die Orientalisten existiert und worin er besteht. Einerseits kann er schreiben: »it would be wrong to conclude that the Orient was *essentially* an idea, or a creation with no corresponding reality«⁴⁶, andererseits finden sich bei ihm auch zahlreiche Hinweise darauf, dass er ein diskursives Repräsentationsmodell in Anlehnung an Foucault auf den Orientalismus angewendet wissen will, das eine Bestimmung des ›Wesens‹ des Orients zurückweist.⁴⁷ Said definiert Orientalismus nicht eindeutig, sondern er umschreibt das Phänomen auf dreifache Art und Weise: 1. Jeder, der über den Orient schreibt, ist ein Orientalist und, was er tut, lässt sich nach Said als Orientalismus bezeichnen. 2. Orientalismus ist eine Art des Denkens, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen Osten und Westen aufbaut, und 3. ist Orientalismus eine Institution des Schreibens und Lehrens über den Orient, durch die der Westen Autorität ausübt.⁴⁸

James Clifford hat in der ersten und der dritten Beschreibung von Orientalismus einen Bezug auf die ›Wirklichkeit‹ eines Orients gesehen, während die zweite Umschreibung die diskursiven Aspekte des Orientalismus hervorhebt, die den Orient als Konstrukt des Westens aufzeigen.⁴⁹ Eine Schwierigkeit an Saids Diskursanalyse ergibt sich aus der Frage, wo die Grenzen zu ziehen sind zwischen Okzident und Orient und ob beide überhaupt existieren. Said vermeidet es, diese Frage zu beantworten, und seine Orientalismusanalyse liefert daher auch keinen kritischen Gegenentwurf einer ›richtigen‹ oder angemessenen Repräsentation des Orient, was nicht nur an der formalen Übernahme von Foucault's Diskursverständnis liegt, sondern an der Frage, wie dieser Diskurs formiert wird.

⁴⁴ Dazu Dennis PORTER, *Orientalism and Its Problems*, in: F. BARKER (ed.), *Politics of Theory*, Clochester 1983, 179–193, hier 183f.

⁴⁵ Die wird ihm von Halbfass bescheinigt. Wilhelm HALBFASS, *The Veda and the Identity of Hinduism*, in: DERS., *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, 1–22, hier 10.

⁴⁶ SAID, (wie Anm. 36), 5. Hervorhebung bei Said.

⁴⁷ Zur Kritik siehe vor allem CLIFFORD, (wie Anm. 42), 260.

⁴⁸ SAID, (wie Anm. 36), 2–3. Said bezeichnet weiterhin als Orientalismus: »a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience. The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of the deepest and most recurring images of the Other.« (1)

⁴⁹ Cliffords Kritik, auf die sich die meisten der späteren Rezipienten Saids beziehen, hat die zentralen methodischen Probleme von Said ausführlich reflektiert. CLIFFORD, (wie Anm. 42), 260; auch KING, (wie Anm. 22), 83f.

Darüber hinaus differenziert Said den ›Orient‹ nicht weiter und tendiert dadurch dazu, einen allgemeinen eurozentrischen Orientbegriff, den er gerade kritisch hinterfragen will, auch für eine post-koloniale Diskursanalyse beizubehalten. Der Orient bei Said bleibt geschichtslos, er transzendiert Zeit und in gewissem Sinn auch den Raum, der durch Übertragung der Verhältnisse im Nahen Osten auf Asien allgemein bleibt.

Die Bedeutung von Saids Ansatz ist, dass er Orientalismus als einen Meta-Diskurs präsentiert, der über Regionalstudien hinausgeht und das Verhältnis von Europa zu sich selbst und zu seinem ›Anderen‹⁵⁰ zum zentralen Thema hat. Unter ›Orientalismus‹ lassen sich daher auch die Bereiche von Kultur einer Kritik unterziehen, deren Autoren keine konkrete Beziehung zum Orient haben, wie Musik und Literatur.⁵¹ Das beunruhigende an Saids These liegt aber vor allem darin, dass seine Diskursanalyse nicht auf die Zeit realer kolonialer Macht beschränkt bleibt, sondern dass es gerade der orientalistische Diskurs der Gegenwart ist, der diese Dominanz weiter festigt.

Die Frage der diskursiven Konstruktion des Orients ist ja z.B. gerade in Bezug auf deutsche Orientalisten im 19. Jahrhundert, die über Indien geschrieben haben, von Bedeutung. 1816 schrieb der romantische Indologe Friedrich Majer, ein Schüler von Herder, der Deutschland nie verlassen hatte, an Schlegel: »Ich lebe jetzt ganz in Indien.«⁵² Welches Indien wird hier repräsentiert? Wie bezieht sich diese Aussage Majers auf eine Wirklichkeit, Indien genannt? Immanuel Kant hat in der Einleitung zu seiner ›Kritik der Urteilskraft‹ das Begehungsvermögen »als Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein«, bezeichnet.⁵³ Wie hat sich die deutsche Indien-Sehnsucht ausgewirkt, die sich ja nicht in Form kolonialer Macht manifestieren konnte? Welchen Einfluss haben die Bilder von Indien auf die Produktion der Wirklichkeit gehabt?

5. Der Wunsch und die Repräsentation

Gerade der Versuch, Indien zu verstehen und dieses Verstehen aufzuschreiben, ist Produktion von Wirklichkeit und hat immer auch den Charakter von Gewaltanwendung. Wie Jean Baudrillard bemerkt hat, kann der andere, sobald er repräsentiert werden kann, auch angepasst und kontrolliert werden.⁵⁴ Andere Gesellschaften können nur so verstanden

⁵⁰ Eine der Behauptungen der Anthropologie, die auch Clifford Geertz als verlogen kritisiert, ist, dass der Andere immer Singular ist und immer groß geschrieben wird, einer, der uns als ein Subjekt gegenübertritt. Clifford GEERTZ, Waddling In, in: *Times Literary Supplement* 7, 1985, 623–624. Saids Ansatz wirft dagegen in der Tat die Frage auf, ob das Selbst wie der Andere im Diskurs erst geschaffen wird. Siehe Richard G. FOX, East of Said, in: M. SPRINKER (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford 1992, 144–156, hier 145.

⁵¹ Z.B. Mozarts ›Zauberflöte‹ oder Goethes ›West-östlicher Divan‹.

⁵² Zu Majer siehe A. Leslie WILLSON, *A Mythical Image: The ideal of India in German Romanticism*, Durham 1964, 94ff.

⁵³ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft, in: DERS., *Werkausgabe* Bd. X, ed. Wilhelm WEISCHEDL, Frankfurt/M. 1977, 85.

⁵⁴ Jean BAUDRILLARD, *In the Shadow of the Silent Majorities ... Or the End of the Social, and Other Essays*, New York 1983, 20ff.

werden, indem sie geordnet werden, und indem bestimmte Gesetze, und das heißt Abstraktionen gelebten Lebens, aufgestellt werden, mit Hilfe derer das Verstehen sich artikulieren kann.

Koloniale Macht hat durch Stereotypen⁵⁵ von Indien, durch Rassentheorien und europäische Religionsmodelle, die kolonialen Objekte als eine fixierte Wirklichkeit repräsentiert, und gerade durch diese Anwendung epistemischer Gewalt⁵⁶ den Kategorien westlicher Rationalität unterworfen.⁵⁷ Indologen und Ethnologen haben es sich zur Aufgabe gemacht, Ordnung in ein Wahrnehmungs-Chaos zu bringen, das ihnen begegnet. Das geschieht mit Hilfe von Wörterbüchern, Grammatiken, Ethnographien von einzelnen Kasten oder ganzen Kastengruppen.⁵⁸ Lebendige Rede und konkretes Handeln werden so in eine, durch den westlichen Beobachter erst zu strukturierende Notwendigkeit der grammatischen oder sozialen Ordnung übersetzt.⁵⁹

Das Interesse richtet sich dabei darauf, wie eine Gesellschaft Ordnung produziert, wie also z.B. endogame Strukturen in Indien funktionieren und welchen Beitrag sie zur Stabilisierung einzelner Kasten und des ganzen Kastensystems leisten. Es richtet sich auch darauf, wie Randbereiche der Gesellschaft, wie z.B. die Kastenlosen, ausgegrenzt werden, weniger aber darauf, welches verborgene Gewaltpotential einer Gesellschaft wesentlich ist, die ihre eigenen Ränder zum Schweigen bringt und damit letztlich verschweigt.

Vielleicht hat Nietzsche recht, wenn er darauf besteht, dass jede Repräsentation gewalttätig ist, weil sie in der Abstraktion das zerstören muss, was sie zu repräsentieren sucht.⁶⁰ Gerade diejenige ethnologische Schule, die unter dem Namen Strukturalismus angetreten ist, um strukturelle Gleichwertigkeit kultureller Systeme aufzuzeigen, erweist sich bei genauerer Betrachtung ihrer Grundlagen als eurozentrisch. Claude Lévi-Strauss reflektiert zu Beginn seiner mehrbändigen *Mythologica* die erkenntnistheoretischen Bedingungen der strukturalistischen Anthropologie:

»Da wir uns auf die Suche nach den Bedingungen begeben haben, in denen Wahrheits-systeme wechselseitig umkehrbar und folglich für mehrere Subjekte gleichzeitig annehmbar werden können, gewinnt die Gesamtheit dieser Bedingungen den Objektcharakter, der mit einer eigenen Realität ausgestattet und unabhängig von jedem Subjekt ist.«⁶¹

⁵⁵ Diesen Punkt hat insbesondere Homi Bhabha hervorgehoben. BHABHA, (wie Anm. 22), 107ff, vgl. auch YOUNG, (wie Anm. 22), 143f.

⁵⁶ Zum Begriff siehe SPIVAK, (wie Anm. 21), 280.

⁵⁷ »Das Stereotyp ist nicht deshalb eine Simplifizierung, weil es die falsche Repräsentation einer gegebenen Realität wäre. Es ist eine Simplifizierung, weil es eine arretierte, fixierte Form der Repräsentation ist, die, indem sie das Spiel der Differenz verbietet, ein Problem für die Repräsentation des Subjekts in den Signifikationen psychischer und sozialer Beziehungen darstellt.« BHABHA, (wie Anm. 22), 111.

⁵⁸ Vgl. dazu Bernard S. COHN, *The Command of Language and the Language of Command*, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi 1985, 276–329, hier 276ff.

⁵⁹ Stephen A. TYLER, *Das Unaussprechliche*. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt, München 1991, 94f.

⁶⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, ed. Giorgio COLLI und Mazzino MONTI-NARI, Bd. 6, München 1980, 55–162, hier 80ff.

⁶¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologica I*. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt/M. 1976, 25.

Das objektivierende Denken, das Lévi-Strauss zur methodischen Voraussetzung macht, und das gleichzeitig von Menschen verschiedener Kulturen und Denktraditionen anerkannt werden soll, dabei aber nicht mehr das Denken eines einzelnen Subjekts ist, macht Menschen einer anderen Kultur verstehbar, ohne dass ihre Subjektivität in Betracht gezogen werden muss.⁶²

Die andere Kultur stellt sich als ein Ganzes dar, und ein kollektives Bewusstsein, in unserem Fall: ›das indische Denken‹, wird für diejenigen angenommen, deren Rationalität als eine der unseren strukturell gleichwertige dargestellt werden soll. Die Abstraktion von Subjektivität führt aber dazu, dass es der dominierende Diskurs eines Landes ist, der in der ethnographischen Darstellung des Ausländers das Ganze der Kultur repräsentiert.

Das ist vielleicht überhaupt eines der signifikanten Phänomene der Kulturbegegnung. Kultur, die andere Kultur, wird nur in Ausschnitten wahrgenommen.

Das lässt sich gar nicht vermeiden, aber diese Ausschnitte sind diejenigen, von denen man meint, dass sie in einem Kulturkreis dominant sind. Und gerade diese Reduktion von Kultur auf dominante Kultur ist ethnozentrisch, weil sie letztlich Differenz auflöst und das Andere, das Fremde auf das Eigene zurückführt.

Verstehen bedeutet aber unter dieser Prämisse Verstehen meiner selbst. Am Beispiel des interreligiösen Dialogs des Westens vor allem mit der Philosophie des Advaita-Vedānta Indiens wird dieser Ethnozentrismus besonders deutlich.

6. Der Wunsch zu verstehen

Der hermeneutische Ansatz Gadamers hat das Dialogverständnis der Kulturwissenschaften und auch der christlichen Theologie der letzten 30 Jahre entscheidend beeinflusst und prägt nach wie vor, wenn auch vielleicht unterschwellig, die meisten Ansätze der sogenannten pluralistischen Religionstheologen. Wo in einem gelungenen Dialog eine Verständigung stattfindet, da geschieht nach Gadamer eine ›Horizontverschmelzung‹ – Fusion zweier Verstehenshorizonte.

Diesen Ansatz hat Heinrich Ott auf den interreligiösen Dialog übertragen. Im Dialog ist davon auszugehen, dass jede Kultur und jede Religion ihren Verstehenshorizont hat, und dass zwischen den Verstehenshorizonten eine ›hermeneutische Differenz‹ besteht. Dennoch geschieht nach Ott dort, wo eine interreligiöse Verständigung stattfindet, ein teilweises Zusammenwachsen der Verstehenshorizonte und somit ein neuer Horizont, von dem »neue Verstehensmöglichkeiten und Sprachmöglichkeiten für die Christenheit, und damit auch für die Erschließung neuer theologischer Dimensionen zu erwarten«⁶³ sind. Ob dies allerdings

⁶² Vgl. zur Kritik am Strukturalismus Veena DAS, Subaltern as Perspective, in: Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi 1994, 310–324, hier 311.

⁶³ Heinrich OTT, Einander verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog, in: Michael MILDENBERGER (Hg.), *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Frankfurt/M. 1978, 35–38, hier 37.

eine angemessene Beschreibung für ein wirkliches Verstehen und eine herrschaftsfreie interkulturelle Begegnung ist, scheint mir fraglich.

Gadamer hat den Begriff des Horizontes von Husserl übernommen, der darunter den Rahmen verstand, in dem sich das ›transzendente Ich‹ in der intentionalen Beziehung auf seine Gegenstände konstituiert. Indem Husserl die Subjektivität gegenüber der im Dialog erzeugten intersubjektiven Beziehung der Verständigung als originär ansetzt, kann der Prozess des Verstehens des Anderen nur nach dem Muster der Übertragung und Zurückführung des Fremden auf Bekanntes im eigenen Erlebnishorizont vorgestellt werden.

Auch die ›hermeneutische Differenz‹, die Gadamer und mit ihm Ott bewusst entfalten wollen, die zwischen einem Text und der Gegenwart bzw. zwischen zwei Kulturen besteht, zeigt sich bei diesem hermeneutischen Ansatz nicht im Anderen als dem Fremden, sondern wie Gadamer schreibt, im »Entwurf des Anderen als einem Phasenmoment im Vollzug des Verstehens«⁶⁴. Weiter heißt es bei Gadamer: »Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt.«⁶⁵

Dieser Ansatz des Verstehens bleibt, gerade weil der Europäer mit seinem Gegenwarts-horizont – und das gilt auch für bestimmte Richtungen christlicher Theologie – sich in einer intentionalen Beziehung auf seinen Dialogpartner immer wieder neu konstituieren will, ethnozentrisch. ›Horizontverschmelzung‹ bedeutet daher immer auch ein Verbiegen des Anderen auf meinen gegenwärtigen Verstehenshorizont hin. Dem anderen wird diese Subjektivität, die ich beim Horizontentwurf für mich in Anspruch nehme, jedoch verweigert.⁶⁶

Darüber hinaus ist die Richtung, in die der Horizont entworfen wird, von Bedeutung. Arische Brahmanen bieten sich aufgrund von strukturell als ähnlich angenommenen Bildungs- und Schrifthorizonten aber anscheinend eher als Dialogpartner denn illiterate Kastenlose an, die immerhin fast ein Drittel der Bevölkerung ausmachen.

Der besondere Fall in Indien ist jedoch, dass die Brahmanen dafür, dass sie sich auf das europäische Dialogprojekt eingelassen haben, für den Verrat ihrer ursprünglich geheimen heiligen Schriften an die europäische Wissenschaft, reichlich durch Übertragung politischer Macht entlohnt worden sind, ja, dass sie selbst ihre Informantentätigkeit benutzt haben, um nach dem Abzug der englischen Kolonialmacht 1948 ihre kulturelle und wirtschaftliche Dominanz auszubauen.⁶⁷

Sie sind es, die von der Anfang der 90er Jahre eingeführten wirtschaftlichen Öffnung des Landes am meisten profitieren, während die Verarmung der unteren Kasten seither

⁶⁴ Hans Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, 312.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Zu Recht hat daher Sundermeier immer wieder darauf hingewiesen, dass interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik von einer Reflektion der Fremdheit des Anderen auszugehen hat. Z.B. Theo SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen*. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

⁶⁷ Veena DAS, Der anthropologische Diskurs über Indien. Die Vernunft und ihr Anderes, in: Eberhard BERG / Martin FUCHS (Hgg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, 402–425, hier 416f.

wahrscheinlich noch zugenommen hat. Sie sind es, die den politischen Diskurs um religiösen Nationalismus und säkularen Staat gegenwärtig in Indien dominieren.

Die Informantendominanz spiegelt sich aber, wie oben angedeutet, auch wider in der deutschen Indologie, die sich bis vor wenigen Jahren fast ausschließlich der Sanskrittradition widmete und die Kultur der Draviden in Südindien, der Adivasi, Ureinwohner, die bisher nicht sanskritisiert worden sind, und die Kultur der sogenannten Kastenlosen gar nicht oder nur am Rande wahrgenommen hat.

7. Vom unterworfenen Wissen der Dalits

Es mag absonderlich erscheinen, ja vielleicht sogar überzogen, wenn man eine Grammatik des Sanskrit oder des Tamil oder eine Ethnographie über eine Kaste als gewalttätigen Akt denunziert. Aber genauso wird diese schulmäßige humanistische Unternehmung oft von denen erfahren, die die Ethnologie ihre ›Informanten‹ nennt und die praktisch zu Statisten im Repräsentationsdiskurs degradiert werden, deren ›Horizont‹ man dadurch entworfen hat, dass man Grammatiken und Ethnographien produziert und in diesem Produktionsprozess zugleich enteignet hat.

Auch in anderen kolonialen Kontexten ist diese Enteignungserfahrung deutlich geworden. Ein berühmter Dialog aus Shakespeares Drama *Der Sturm* legt drastisch die Brüche im interkulturellen Begegnungsdrama offen. Der Eingeborenen Caliban erwidert dem Kolonisator Prospero: »Ihr lehret Sprache mir, und mein Gewinn ist, dass ich weiß zu fluchen. Hol die Pest euch fürs Lehren eurer Sprache.«

Die Kastenlosen, denen ihre eigene Geschichte enteignet worden ist und die auch durch Mithilfe der kolonialen Mächte sanskritisiert, das heißt der brahmanischen Kultur und Gesellschaftsordnung angepasst worden sind, finden zunehmend ihre eigene, dem offiziellen Englisch oder Sanskrit kontroverse Sprache, die den Unterdrückungsmechanismus aufdeckt.

Sie nennen sich nicht Kastenlose, weil dieser Begriff sozusagen systemimmanent wäre, schon gar nicht Unberührbare, aber sie nennen sich auch nicht ›Harijans‹ – Kinder Gottes –, wie Gandhi sie in einer patriarchalisch vereinnahmenden Art bezeichnet hatte, sondern sie bezeichnen sich selbst mit einem Sanskritbegriff aus der Sprache der Unterdrücker als ›Dalits‹, was übersetzt vielleicht soviel bedeutet wie: Unterdrückte, Zerbrochene, Niedergetretene. Sie selbst benennen ihre Marginalisierung.

Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung der Anthropologin Mary Douglas, dass jede Gesellschaft an ihren Rändern labil ist. Sie deutet weniger darauf hin, dass die Ränder einer Gesellschaft labil sind, sondern dass sich in den Rändern die Labilität der Gesellschaft zeigt.⁶⁸ Eben diese Labilität wird nun durch die Dalits selbst aufgezeigt. Unberührbarkeit ist nicht etwas an den Rändern der Gesellschaft oder gar außerhalb von

⁶⁸ Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung*. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt/M. 1988, 151ff.

ihr, sondern im Benennen der Zerbrochenheit wird auf die eigentliche gewalttätige Schwäche der indisch-hinduistischen Gesellschaft hingewiesen.

Christliche Dalits spielen in diesem befreienden Selbstfindungsprozess eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Kritik an der Gesellschaft beinhaltet aber für die christlichen Dalits auch Kritik an der eigenen Kirche.⁶⁹ Vor allem wird eine einheimische »Indische Theologie«, die bereits im 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition des brahmanischen Hinduismus um einen selbständigen indischen Ausdruck der christlichen Botschaft gerungen hat, von Dalittheologen kritisch in Frage gestellt.

Mehr als 80% der Christen Indiens sind Dalits. Die Theologie, die diesen Christen als genuin indische Theologie präsentiert wurde, war aber wesentlich brahmanisch geprägt.

Seit etwa 15 Jahren ist eine Theologie im Entstehen, in der die Kastenlosen sich selber zu Wort melden. Einen Dialog mit der Hochreligion Hinduismus lehnen sie ab. Dagegen suchen sie nach ihren eigenen Wurzeln in der Volksreligiosität und interpretieren volkstümliche Mythen und Glaubensvorstellungen, wie Geisterglauben, Ahnen und Fruchtbarkeitskulte neben den sie bedrängenden kulturellen wie wirtschaftlichen Diskriminierungsmechanismen in Beziehung auf die christliche Botschaft.⁷⁰

Eine Re-Mythologisierung lässt die eigenen vorhinduistischen Ursprünge wieder lebendig werden. Anleihen aus der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie sind unverkennbar, und die konkreten Erfahrungen der Dalits sind Ausgangspunkt ihres Theologisierens. Es steht im Zusammenhang mit der Suche der Dalits nach menschlicher Würde und Selbstachtung und will die Dalits im Kampf gegen die Kastendominanz und für soziale Gerechtigkeit motivieren.

Dabei spielt die Frage der Identität eine zentrale Rolle. Nicht ihr Christsein steht an erster Stelle der theologischen Reflexion, sondern ihr Dalitsein. Arvind P. Nirmal, einer der führenden Dalittheologen, hat zugespitzt formuliert: »Es ist die Dalitexistenz, die das Christliche an der Dalittheologie ausmacht.«⁷¹

Das Pathos des Leidens und das Pathos des Protestes kommen in der Dalittheologie zusammen. Und allein die Formulierung, die Versprachlichung ihrer leidend-protestierenden Existenz ist ein wesentlicher Aspekt ihrer Befreiung. Diese Versprachlichung der eigenen Wurzeln, die Wiederentdeckung einer eigenen Kultur, ist gleichzeitig auch die Formulierung einer Gegenkultur zur hierarchisch entfremdenden Hindukultur, mit der der Westen bislang den Dialog geführt und von der er spirituelle Elemente im Fusionsprozess aufgenommen hat.

Michel Foucault hat diesen Prozess als den »Aufstand des unterworfenen Wissens« bezeichnet. Dieses unterworfene Wissen wird von Dalittheologen im eigenen Subjekti-

⁶⁹ Zur Dalittheologie vgl. Sathianathan CLARKE, *Dalits and Christianity*. Subaltern Religion and Liberation Theology in India, Delhi 1999; EPD-Dokumentation 1/95, *Nicht mehr länger »unberührbar«*. Indische »Dalits« fordern Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1995; John WEBSTER, *The Dalit Christians. A History*, Delhi 1994.

⁷⁰ Siehe James Theophilus APPAVOO, *Dalit Religion*, in: James MASSEY (ed.), *Indigenous People: Dalits*. Dalit Issues in Today's Theological Debate, Delhi 1994, 111–121.

⁷¹ Arvind P. NIRMAL, *Towards a Christian Dalit Theology*, in: DERS. (ed.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras o.J., 53–70, hier: 62.

vierungsprozess strategisch eingesetzt, in der Kritik an dominantem Wissen. Unter unterworfenem Wissen hatte Foucault zweierlei verstanden, zum einen:

»Historische Inhalte ..., die unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen verschüttet waren und untergingen« und zum anderen »eine Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus.«⁷²

Die Kritik der Dalits an der im Westen immer wieder bewunderten friedlichen und toleranten Hindukultur stellt aber auch die Frage, ob nicht die eurozentrische Ideologie rationaler Transparenz der westlichen Interpretation und Repräsentation Indiens dazu beigetragen hat, die Dalits zu zerbrechen und ihr Wissen zu unterwerfen und zu marginalisieren. Die Dalitbewegung ist damit auch eine Aufforderung an den Westen, den eigenen kolonialen Blick, unsere Wahrnehmungsstrukturen und Kategorien hinterfragen zu lassen. Wie aber könnte das geschehen?

In einigen ökumenischen Kreisen im Westen ist seit einigen Jahren ein zunehmendes Interesse an der Theologie der Dalits festzustellen. Die Stimme der Unterdrückten und Subalternen wird in Symposien und Aktionsgruppen zum Hören gebracht. Es wächst ein Bewusstsein davon, dass es gerade die »unterworfenen Wissen« im zweiten Sinn von Foucaults Unterscheidung sind, die heute für die christliche Theologie das größte Potential bereithalten.⁷³ In Vereinigungen wie dem »International Dalit Solidarity Network«, aber auch dem ÖRK verbundenen »Dalit Solidarity Programme«⁷⁴ wird nicht nur die Solidarität mit den Dalits zum Ausdruck gebracht, sondern vor allem werden Programme zu gemeinsamem Handeln entwickelt. Der Heidelberger Missionswissenschaftler Theo Sundermeier hat dieses »kommunikative Handeln« mit dem Begriff »Konvivenz« beschrieben, den er am Beispiel eines Chores erläutert. Hörend auf die Stimme des anderen trägt jeder in Solidarität zum harmonischen (ökumenischen) Zusammenklang bei.⁷⁵ Sundermeier selbst hat aber immer wieder betont, dass es so einfach mit dem Hören nicht ist, und seine Hermeneutik des Fremden ist ein Versuch, die Schwierigkeiten zu reflektieren. Dass aber der Wille zu hören nicht von einem Machtdiskurs abgekoppelt werden kann und das Verstehen und Konvivenz sich immer innerhalb von hierarchischen Strukturen herausbilden, dass macht Elisabeth Schüssler Fiorenza deutlich, die ebenfalls ein kritisches Modell der Zusammenarbeit und des Zusammenlebens entwickeln will. Allerdings betont sie, dass, wenn die bisher zum Verstummen gebrachten Stimmen mit eingeschlossen werden sollen, es notwendig wird, von einem hermeneutischen Modell der Kommunikation abzugehen und ein praktisches

⁷² Michel FOUCAULT, *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège der France (1975–1976), Frankfurt/M. 1999, 15.

⁷³ Siehe z.B. Klaus SCHÄFER, Vorwort zu WILFRED, *Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert*, in: *EMW Informationen* 119, Februar 1999, 3.

⁷⁴ Neuerdings umbenannt in »Dalit Solidarity Peoples«.

⁷⁵ Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: DERS. / Wolfgang HUBER / Dietrich RITSCHL, *Ökumenische Existenz heute* 1, München 1986, 49–100, hier: 98f.

Modell des gemeinsamen Handelns zu entwickeln.⁷⁶ Was hier zentral bleibt, ist die Frage des Verhältnisses von Repräsentation, Macht und kommunikativem Handeln. Warum?

Gayatri Spivak hat die Frage gestellt: »Can the subaltern speak?«⁷⁷ und zwei Formen der Repräsentation unterschieden, die Repräsentation als ›Sprechen für‹ in Vertretung der Subalternen und die Repräsentation als Auslegungsakt, der seinen Ausgang nimmt im Hören auf die Stimme der Subalternen. Beide Formen der Repräsentation sieht sie als problematisch an. Das ›Sprechen für‹ versetzt den, der spricht, in die Rolle desjenigen, der die Subjektivität der Subalternen konstruiert, um sie dann zu repräsentieren; das ›Hören auf‹ setzt andererseits die Subalternen als freie, selbstbewusste Subjekte voraus, die ihre Situation objektiv zu schildern in der Lage sind. Eben dieses sind die Dalits nicht, deren Subjektivität durch Kastenhierarchie und ökonomische Ausbeutung »zerbrochen« ist. Spivak betont deshalb, dass es eine Aufgabe kritischer Praxis sei, den Dialog im ›Sprechen zu‹ den Subalternen neu zu lernen.⁷⁸ Dieses Lernen besteht vor allem in einem ›Verlernen‹ der eigenen Privilegien (unlearning one's privileges) im dominanten Diskurs,⁷⁹ in einer Dekonstruktion der eigenen Geschichte der geprägten Bilder und Vorurteile vom anderen.⁸⁰ Wenn Vorurteile gelernt werden können, dann können sie auch wieder verlernt werden.

Neben Solidaritätsbekundungen und Aktionen für die Dalits bedarf es daher einer Kritik des europäisch-ethnozentrischen Meisterdiskurses von Pluralität und Fusion. Die zentrale Herausforderung der interkulturellen Begegnung und zugleich eine Chance, nicht über sie sondern mit ihnen zu sprechen, besteht darin, die vom Westen produzierte wirtschaftliche wie rationale Homogenität durch die Heteroglossie und die polyphonen Stimmen der Marginalisierten aufbrechen zu lassen.

Zusammenfassung: Das Interesse an der Begegnung mit Kultur und Religionen Indiens ist im Westen nach wie vor groß. Meist werden aber nur ganz bestimmte Aspekte der Indischen Religionen im Westen überhaupt wahrgenommen. Diese Beschränkung der Wahrnehmung hat eine Geschichte, die eng mit den kolonialen Interessen des Westens an Indien verbunden ist. Die Objekte der Wahrnehmung werden nach westlichen Wunsch- und Begehrensmustern ausgesucht. Dabei kommen bestimmte Gesellschaftsgruppen Indiens, wie die Dalits, überhaupt nicht in den Blick. Der Aufsatz versucht zu zeigen, dass die hermeneutische Struktur der Wahrnehmung der fremden Religion, die den interreligiösen Dialog bis heute prägt, eurozentrisch ist, und plädiert dafür, stärker auf die bisher unterdrückten Stimmen der anderen Kultur zu hören.

Summary: In the West the interest in encountering the culture and the religions of India is still significant. In most cases only specific aspects of the Indian religions are recognized as valuable for

⁷⁶ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Commitment and Critical Inquiry, in: *Harvard Theological Review* 82, 1989, 1–19, hier 4f.

⁷⁷ SPIVAK, (wie Anm. 21).

⁷⁸ SPIVAK, (wie Anm. 21), 295; vgl. auch SPIVAK, The Rani of Sirmur, in: F. BARKER u.a. (eds.), *Europe and Its Others I*, Colchester 1985, 128–151.

⁷⁹ Dazu Bart MOORE-GILBERT, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London/New York 1997, 83ff.

⁸⁰ Donna LANDRY / Gerald MACLEAN, Introduction: Reading Spivak, in: DIES. (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York/London 1996, 4–13, hier 4.

a fruitful encounter. This confinement of recognition has a history which is closely connected to the colonial interest of Europe in India. The selection of the objects for western recognition of Indian culture follows a logic of desire. Certain sections of the Indian society, like the Dalits, therefore have never been considered to be worthy of western hermeneutical endeavour towards India. The argument of the article is that the hermeneutical structure in the recognition of another religion, which is dominant in interreligious dialogue as well, is eurocentric and that we need to listen to the subjugated knowledges of the Subaltern.

Sumario: En Occidente continúa existiendo un gran interés por el encuentro con la cultura y las religiones de la India. Pero casi siempre se perciben en Occidente sólo determinados aspectos de dichas religiones. Tal restricción de la perspectiva tiene una historia estrechamente unida a los intereses coloniales del Occidente en la India. Los objetos de la percepción son escogidos según los deseos y anhelos occidentales. Así, determinados grupos de la sociedad india, como los Dalits, apenas son percibidos. El artículo intenta demostrar que la estructura hermenéutica de la percepción de una religión ajena, dominante hasta ahora en el diálogo interreligioso, es eurocéntrica. Por ello, el autor aboga por escuchar con mayor intensidad a las voces hasta ahora oprimidas de las otras culturas.