

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Malik, Jamal
Title:	“Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus“
Published in:	Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion . München: Oldenburg
Year:	1999
Pages:	161 – 181
ISBN:	3-486-56432-3

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Zweiter Teil: Perspektiven der Interaktion mit dem Anderen

Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus

Jamal Malik

Wechselseitige Wahrnehmungsprozesse verschiedener Kulturen erlangen in der gegenwärtigen Phase der Globalisierung und der transkulturellen Kontakte einerseits und der steigenden Zahl ethnischer und religiöser Konfrontationen andererseits zunehmend an Bedeutung. Denn ein großer Teil der Konflikte wird von Zerrbildern und Stereotypen genährt, die auf die gängige Historiographie zurückgehen und die ihre Wurzeln in vielerlei Hinsicht im 19. Jahrhundert haben. Wie es zu dieser Transformation der Geschichtsschreibung kam und welche Auswüchse diese haben kann, ist von Edward Said auf literaturtheoretischer Ebene eindrucksvoll dargestellt worden.¹ Saims Beitrag ist zwar von vielen Seiten kritisiert worden, Tatsache ist aber, daß seine Thesen einen Diskussionsprozeß in Gang brachten, der den wissenschaftlichen Diskurs über und mit dem "Orient" in eine neue Richtung lenkte. Sozial- und kulturalanthropologische Studien folgten, während Historiker sich tendenziell aus der Debatte zurückhielten. Eine sozialhistorisch ausgerichtete Fragestellung scheint daher notwendig zu sein, um die Debatte auch aus dieser Perspektive zu vervollständigen und die Stereotypen von "Orient" und "Okzident" aufzuweichen und neue Sichtweisen zu ermöglichen.²

¹ Vgl. Edward S. Said, *Orientalism*, London 1978. Die Kritik an Saims Werk ist hinreichend bekannt; vgl. *Journal of Asian Studies* 39/1980; Sadik Jalal al-`Azam, "Orientalism and Orientalism in Reverse", in: *Khamsin: Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East*, 8 (1981), S. 5-26; E. Said, "Orientalism Reconsidered" in: Francis Barker (Hg.), *Europe and its Others*, 2 Bde., Colchester 1985, Bd. 1, S. 14-27; Hartmut Fähndrich, "Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen 'Islamstudien'", in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), S. 178-186; John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester 1995. Siehe auch Carol A. Breckenridge/Peter van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia 1993; Thierry Hentsch, *Imagining the Middle East*, Fred A. Reed (Übers.), Montréal/New York 1992.

² Zu diesem Zweck wurde ein Internationaler Workshop zum Thema gegenseitige Wahrnehmungen organisiert. Er lehnte sich inhaltlich an das DFG-Schwerpunktprogramm "Transfor-

Im Zentrum des vorliegenden Beitrags werden deshalb die vorherrschenden Auffassungen über die Wechselverhältnisse zwischen Europäern und Nicht-Europäern in der kritischen Zeitspanne von 1750 bis 1850 am Beispiel Südasien erörtert. Diese Phase wird von zwei militärischen Auseinandersetzungen in Indien umrahmt: Plassey 1757 war der erste militärische Übergriff der Briten auf indisches Territorium, während die Niederschlagung der Rebellion von 1857 die endgültige britische Macht in Indien einläutete. Der Zeitraum ist zugleich wegen der geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Europa und Asien von höchster Brisanz.³ Zudem kristallisiert sich in diesen hundert Jahren die Idee eines europäischen Aufstieges und eines orientalischen Verfalls heraus.⁴

Das Ausleuchten der komplexen und ambivalenten Prozesse gegenseitiger Wahrnehmung kann als Mittel dienen, binäre Gegensätze von europäischem Selbst und nicht-europäischem Anderen zu hinterfragen und eine auf Essentialisierung basierende kulturelle Differenz und deren gleichzeitige Transformation in eine epistemologische Kategorie sowie die damit verbundene Verneinung von anderen Gültigkeitskriterien zu rekonstruieren. Denn in diesen Prozessen zeichnen sich verschiedene Phasen der Reziprozität ab: Einer Situation kultureller Überlagerungen und Kulturkontakte folgten wie es scheint eindimensionale Machtstrukturen.⁵ Je nach sozialen, ethnischen, religiösen und politischen Hintergründen und Zusammenhängen verfügten beide Seiten doch stets über die Sensibilität und Rezeptionsfähigkeit, ihre Positionen im neuen Umfeld neu auszuhandeln. Voraussetzung dafür war, daß neben Abhängigkeitsverhältnissen und Ergänzungen gemeinsame Diskursebenen bestanden. Kultur wird in diesem Zusammenhang denn auch

mation der europäischen Expansion vom 15. bis 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften" an, und fand mit der logistischen und finanziellen Unterstützung des Orientalischen Seminars in Bonn, dem Center for International Cooperation in Advanced Education and Research, Universität Bonn (CICERO), und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) im Dez. 1996 in Bonn statt. Die überarbeiteten Beiträge erscheinen als Sammelband voraussichtlich 1999.

Im Verlaufe des Workshops wurde eine Reihe von Themen problematisiert und sowohl vom theoretischen als auch empirischen Standpunkt aus wie auch aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, etwa Geschichte, Religionswissenschaften, Ethnologie, diskutiert. Der überwiegende Teil der Beiträge konzentrierte sich allerdings auf das 19. Jahrhundert (!), als die Vorstellung vom Kolonialen und Kolonialisierten entweder im Begriff war, sich herauszukristallisieren oder sich schon als Stereotyp festgesetzt hatte. Zudem scheinen die Quellen aus dieser Zeit leichter zugänglich, lesbar oder/und erhältlich zu sein als die aus der Zeit davor.

³ Siehe die wichtige Studie von Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981.

⁴ Diese Entwicklungen sind dokumentiert z.B. von Thomas Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1995.

⁵ Vgl. dazu Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten": Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen-überseeischen Begegnung*, München 1976 (erweiterte Auflage) München 1991.

nicht essentialistisch aufgefaßt, sondern kann als Diskursfeld verstanden werden, ein Feld, in dem Interpretationen verschiedener sozialer Realitäten aufeinandertreffen, miteinander konkurrieren und sozusagen einen kulturell hybriden Zusammenhang darstellen. Die in diesem Feld operierenden Repertoires unterscheiden sich je nach Kontext, Raum und Zeit, sie sind funktional und können daher zugleich Schnittmengen aufweisen. Und diese Schnittmengen sind von besonderer Bedeutung.⁶

Ausgangspunkt für die Wahrnehmungsprozesse bildet die Überlegung, daß das eigene kulturelle Wissen oder die eigene Weltsicht eine wesentliche Rolle bei der Konzeptionalisierung des Gegenüber, des Anderen, spielt. Wenn dieser nicht verstanden wird, bedient man sich Metaphern, d.h., bekannte und akzeptierte Konzepte und Kategorien werden benutzt, um das Unbekannte zu beschreiben. Durch das Anlegen des eigenen Rasters auf das Fremde wird dieses "ent-fremdet", und es gilt als verstanden, wenn es in vertraute Kategorien übersetzt ist.⁷ Diese Übertragungsprozesse schaffen zugleich einen Freiraum, in den eigene Erfahrungen eingebracht werden können.⁸ Das eigene Wissen dient somit als notwendiges Reservoir für Klassifikationen. Diese Ver-Änderung⁹ (engl.: *othering*) des Kolonialiserten stützt sich mitunter - besonders im 19. Jahrhundert - auf einen hermeneutischen Monolog. D.h., der Gegenstand wird nicht aus sich heraus gelesen, sondern die Klassifikationen werden in einen anderen und aus einem anderen Kontext übersetzt und stellen fortan einen Teil der historischen Herangehensweise für die Wissensproduktion über den Anderen dar. Dieser linguistische Apparat, i.e., Metaphern oder auch Taxinomien (s.u.), stellt dann neues Wissen und neue epistemologische Kategorien und infolgedessen neue Machtkonstellationen her.¹⁰

Im dynamischen Prozeß der Konstruktion und Rekonstruktion des Anderen - durch Projektion und Introjektion - ändert sich aber auch die Selbstwahrnehmung, so daß in diesem Oszillierungsprozeß britische genauso wie indische Selbstkonzepte stets modifiziert werden. Imaginierte Vorstellungen wie etwa Autochthonität, Reinheit und Homogenität oder nationale Kultur sind daher einer permanenten Änderung unterworfen. Auf und vor allem

⁶ Von daher wird der Versuch gemacht, die rein subalterne Sichtweise um einen Schritt zu erweitern. Zu den wichtigen Beiträgen der subalternen Historiographie siehe Partha Chatterjee and Gyanendra Pandey, *Subaltern Studies*, VII, Delhi 1995.

⁷ Hans Peter Duerr, *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt/M. 1978, S. 152, zitiert in: Irmela Hijiya-Kirschnereit, *Das Ende der Exotik: Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1988, S. 199.

⁸ Siehe Aleida Assmann, "Interkulturelle Übersetzung - Grenzen, Chancen, Aporien", in: Alois Hahn/Norbert Platz (Hg.), *Interkulturalität* (im Druck)

⁹ Dazu siehe auch Werner Schifffauer, *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁰ Michel Foucault, *Archeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (Übers.), New York 1972

zwischen beiden Seiten kann folglich eine ganze Reihe gesellschaftlicher Übergänge ausgemacht werden, die durchaus produktiv wirken konnten, da sie sozialen Raum für verschiedenste Identitäts- und Diskursebenen boten.¹¹

Es handelt sich gewissermaßen um einen Diversifikationsprozeß des Selbst und des Anderen, ganz im Gegensatz zu eingefahrenen kolonialen und auch nationalistischen Vorstellungen. Die darin zum Ausdruck kommende "kulturelle Hybridität"¹² sollte später - im 19. Jahrhundert - durch eine vermeintliche Reinigung der eigenen Kultur, die es natürlich nicht gegeben hat - eine Säuberung wenn man so will - gegenüber dem nunmehr als degeneriert erklärten Anderen vermieden werden.¹³ Diese Säuberung führte zu einer eindeutigen Machtstruktur, die sich durch ein komplexes Prozedere herausbildete und fortan eine globale koloniale Identität förderte und forderte. Die Rolle des Marktes, auf dem Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft ineinanderflossen und wo Kultur als allgemein zugängliche Ware angeboten werden konnte¹⁴, war für Prozesse der Rezeption, Aneignung, Verwerfung und Tilgung wichtig.

In der Periode 1750-1850 gab es Kräfte und Veränderungen in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und normativen Bereichen, die erst durch Wechselwahrnehmungen in Bewegung gebracht wurden. Der Blick auf diese Reziprozitäten eröffnet daher neue Forschungsperspektiven, er richtet sich nicht nur auf Verschiedenartigkeiten, sondern auch auf Gemeinsamkeiten, und vor allem auf das Neue und stets Bewegliche - auf die dynamischen Zwischenräume. Aus diesem Zwischen-Blickwinkel, d.h., aus dem Raum zwischen festgelegten Begrifflichkeiten, erscheint Südasien als eine äußerst komplexe Region, in der intellektuelle Konstrukte z.T. selbst entwickelt wurden, die dann auch eine profunde Bedeutung für Europa hatten.

Ausgehend von diesen Überlegungen kann die Beschäftigung mit exponierten Trägern des Kolonialisierungsprozesses, d.h. mit Gelehrten, Orientalisten, Informanten und Reisenden, etc., die mitunter aus einer Zwischen-Perspektive heraus agierten, wichtige Ergebnisse zu Tage fördern. Denn gerade diese Kräfte oszillierten zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Sprachen und Lebenswelten, sie waren zwar durch gesellschaftliche Verschiedenartigkeit oder andere Faktoren von einander getrennt, aber sie bezo-

¹¹ Zur Kategorie sozialer Raum siehe Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und >Klassen<.* Zwei Vorlesungen, Frankfurt/Main 1985.

¹² Dazu siehe Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994. Zur Kritik an Bhabha siehe Aijaz Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, New Delhi 1995 (2). Eine gute Einführung in die postkoloniale Theorie findet sich in Peter Childs and R.J. Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London u.a. 1997.

¹³ Dazu die Diskussion bei Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, London 1995.

¹⁴ Siehe speziell für den Bereich Literatur etwa Lutz Winckler, *Kulturwarenproduktion. Aufsätze zur Literatur- und Sprachsoziologie*, Frankfurt/M. 1973.

gen sich aufeinander und bildeten ein Diskursfeld.¹⁵ Sie stellten, wenn man so will, ein kulturelles Ensemble dar. Die folgenden Beispiele mögen dies veranschaulichen.

Im 18. Jahrhundert entpuppten sich einige europäische Wissenschaftler als subalterne Orientalisten, wie z.B. Francis Wilford, Capt. Edward Fell und James Ballantyne. In der heiligen Stadt Banaras suchten sie nach Gemeinsamkeiten, besonders im Bereich der Sprachen und Mythologien, in einer Zeit, als in Europa das Wissen fragmentiert wurde und sich in verschiedene Disziplinen auflöste. Das althergebrachte Wissen war im Zuge der Aufklärungsdebatten einer heftigen Kritik unterzogen worden.¹⁶ So rezipierten englische Orientalisten bereitwillig indische klassische Debatten über Fragen des Glaubens und der Rationalität. Umgekehrt übernahmen auch Inder europäisches Gedankengut. Die Rolle indischer und nicht-indischer Informanten ist dabei von besonderer Bedeutung, da sie die weiterzuleitenden Informationen modifizieren und damit die Vorstellungen der Rezipienten manipulieren konnten. So waren nun auch Inder, nachdem sie sich von Europäern Wissen angeeignet hatten, in der Lage, europäische Ansichten aus deren System selbst heraus zu hinterfragen und herauszufordern und zugleich ihre eigene Tradition zu stärken. "By historicising and revering the memory of Indian cultural heroes and heroines and by seeking analogies in western thought for their own intellectual techniques, they powerfully contributed to the reinvention of Indian identities and to Indian self-confidence. More than this, though, the debates between European orientalists and the Indian learned constituted on both sides a real search for knowledge and broadening of human understanding."¹⁷ Wechselseitige Aneignung war also verbreitet. Das folgende orientalistische Projekt, i.e. die europäische Aneignung indischer Gedanken,¹⁸ konnte dann nicht nur die europäische Präsenz in Indien neutralisieren helfen, sondern auch Debatten in Europa neue Impulse beisteuern. Im 19. Jahrhundert versuchten einige Orientalisten sogar, europäische Traditionen, die im Zuge aufklärerischer Kritik massiv ins Kreuzfeuer geraten waren, wiederzuentdecken und zu rehabilitieren. Wie weiter unter zu zeigen sein wird, trafen dabei unterschiedliche Diskursfelder aufeinander, verschiedene Traditionslinien vermischten sich.

Doch im 18. Jahrhundert suchten Europäer vornehmlich nach Gemeinsamkeiten und Unterschiedsgraden, weniger nach Dichotomien. In solch

¹⁵ M.M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination; Four Essays*, C. Emerson/M. Holquist (Übers.), Austin 1981, S. 358, zitiert in Young, *Colonial Desire*, S. 20.

¹⁶ Chr. A. Bayly: "Orientalists, informants and critics in Banaras, 1790-1860", in: Jamal Malik (Hg.), *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)

¹⁷ Bayly, "Orientalists", S. 42.

¹⁸ Jamal Malik, "Dialogue and Appropriation, Construction and Reconstruction", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

einem Prozeß wechselseitiger Wahrnehmung war die Rolle der Vermittler, Informanten und Eurasier natürlich von besonderer Bedeutung; sie stellten eine wichtige reziproke Rezeptionsebene dar. So etwa im Falle des geschichtlichen Abrisses Faqir Khair al-Din Khans, der als im britischen Dienste stehende Beobachter dreier Mächte - die Briten in Kalkutta, die Nawwabs von Awadh und die Fürsten von Banaras -, die in Banaras um 1780 um die Vormacht kämpften, eine persisch-sprachige Chronik hinterlassen hat. Ob der muslimische Chronist die juristische Gewalt der Briten betrachtet, ob er mit den Pandits von Kashi theologische Debatten führt, von einer Hindu-Muslim Auseinandersetzung in Jaunpur berichtet oder die politischen Manöver der Herrscher von Banares einschätzt, all das spiegelt die Lebendigkeit einer Beobachtung wider, die nur in einer politisch noch ungeklärten Situation möglich war, als sich "Ost" und "West" noch nicht in gegenseitigen Stereotypen verhärtet hatten.¹⁹ Ähnliche Überlappungen und Reziprozitäten finden sich auch im Falle des muslimischen Historikers Ghulam Husain Tabatabai (1727-1815) und seines Übersetzers, des ehemaligen armenischen Bibliothekars Raymond, der zum Islam konvertierte und sich fortan Hajji Mustafa nannte. Ghulam Husain schreibt kritisch über die britischen Herrscher, ihre Rolle in den amerikanischen Kolonien wird offengelegt und in Beziehung zu den anglo-französischen Rivalitäten in Indien gebracht. Er beschreibt auch sehr einfühlsam die Art und Weise, in der die Briten die von ihnen kontrollierten Gebiete beherrschten, wie ihre Verachtung gegenüber Indern, ihre eigene Unzugänglichkeit, ihre Gier nach Privathandel und ihre Unkenntnis der einheimischen Systeme zur Verminderung der Steuereinnahmen in ganz Bengalen führten. Diesem interessanten Narrativ fügt nun Hajji Mustafa durch seine Übersetzungstechnik und seine Fußnoten eine weitere Dimension hinzu, nicht zuletzt durch das Einflechten seiner eigenen Erfahrungen: Er zieht Parallelen zwischen der "revolt idea" des ursprünglich in persisch verfaßten Textes von Tabatabai von 1783 und den katholisch-protestantischen Revolten in Europa.²⁰ Auf diese Weise und weil die Übersetzung viele Jahre vor der Publikation des Originals erschien,²¹ wurde der Subtext des Übersetzers zur Grundlage des dominanten Diskurses.

Ähnliches gilt für Informanten, Chronisten und Schreiber europäischer Angestellter. Ihre Selbst-Verortung in Diskursfeldern oder "Kontakt-Zonen", d.h., gesellschaftlichen Räumen, in denen sich verschiedene Kulturen treffen oder aufeinanderstoßen und miteinander ringen - oftmals in

¹⁹ Vasudha Dalmia, "On Mosques, temples and battlefields: The Bulwunnamah as dynastic chronicle and colonial archive", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

²⁰ Iqbal Ghani Khan, "A Book with two View - Ghulam Husain's Seyar ul Mutakherin", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

²¹ Siehe Ghulam Husain Khan Tabatabai, *Siyar al-Muta'akhkhirin*, Bde. I-II, Lucknow 1866

höchst asymmetrischen Verhältnissen von Herrschaft und Unterwürfigkeit,²² macht sie zu transkulturellen gesellschaftlichen Mischgebieten, die Elemente der dominanten Kultur auswählen, absorbieren oder auch abstoßen können, und die damit in der Lage sind, neue Gegenenergien zu initiieren,²³ und folglich anderen historischen Perspektiven Geltung zu verschaffen.

Ähnliche Aspekte gegenseitiger Wahrnehmung lassen sich auch in Autoethnographien von indischen Europareisenden nachzeichnen. Nur über Verhandlungsprozesse mit dem Gegenüber war es indischen Europareisenden wie etwa dem nicht-christlichen Armenier Emin und dem Muslim Dean Mahomet (1759-1851) möglich, ihre eigene Identität zu etablieren. Dabei lehnten sie die europäischen Behauptungen kultureller Hegemonie über Asien und über sich selbst ab. Der Prozeß der gegenseitigen *Ver-Anderung* ließ sich z.B. in der Behauptung erkennen, der asiatische Schreibstil der Reiseberichte entspräche überhaupt nicht den englischen Gepflogenheiten. Es gab natürlich auch Fälle, in denen Asiaten Zuschreibungen vornahmen, als sie die europäische Identität als strebsam und hochwertig essentialisierten. Dies war besonders der Fall, wenn sie für eine anglophone Öffentlichkeit schrieben. Der Prozeß solcher Benennungen barg auch die Gefahr einer Exotisierung und Selbstexotisierung in sich, d.h., das unkritische Akzeptieren anderer - fremder - Standards einerseits und die Stilisierung der eigenen Kultur andererseits.²⁴ Auf der anderen Seite konnte man durch Selbstexotisierung populär werden, wie im Falle Dean Mahomet, der in London ein "Hindostanee Coffee House" und ein "Shampooing Surgeon" (shampoo, abgeleitet vom Hindi *chānpnā* = kneten, massieren) begründete. Diese Institutionen wurden aber allmählich von der britischen Gesellschaft absorbiert, ohne dem Erfinder jede Anerkennung zu zollen.²⁵ Aber die Existenz solcher nicht-europäischer Perspektiven von und die Teilnahme an dem imperialen Prozeß weist auf seine Vielschichtigkeit: "(Their) representations reveal the complexity and hybridity of the imperial process and the ongoing negotiations between Asians and Britons about European conceptions of both Asians and also European roles in India."²⁶ Durch solche und ähnliche Ausführungen steuerten sie aber zur Entwicklung ihrer eigenen und auch der "englischen" Kultur und Identität bei.

²² Mary Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 1992, S. 6.

²³ Dennis Porter, "Orientalism and its Problems", in: Francis Barker (Hg.), *The Politics of Theory*, Colchester 1983, S. 179-93.

²⁴ Siehe dazu etwa Hijiya-Kirschner, *Das Ende der Exotik*.

²⁵ Michael Fisher, "Autoethnographic Representations by Asians in Late Eighteenth Century British Society", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

²⁶ Fisher, "Autoethnographic Representations".

Gleiches gilt für den franko-schweizerischen Ingenieur Antonie Henry Polier, der im Militärdienst der englischen Handelskompanie stand.²⁷ Seine persischen Briefe (zwischen 1773-1779) stellen ebenfalls die Idee einer unvermischten "Britishness" in Frage, im Text erscheint die britische Identität als ein Konstrukt, das britische Selbst als kultureller Zwitter. Gleichzeitig spiegeln die Epistel die Heterogenität der britischen Konstruktion des Orients wider. Interessanterweise tragen auch diese Aufzeichnungen Spuren von Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten in Europa. Im Gegensatz zum weiter unten zu behandelnden französischen Orientalisten Garcin de Tassy aber identifiziert sich der Franko-Schweizer mit der protestantischen Tradition - womöglich aus pragmatischen Erwägungen - wie aus seiner Korrespondenz mit Indern deutlich wird. Wie in anderen Fälle stellt sich auch hier die Frage nach den verschiedenen angesprochenen Öffentlichkeiten, was wiederum auf Prozesse eines code- und identity-shifting hindeutet, d.h., die wechselseitige Übersetzbarkeit von Symbolen und Begriffen, die ein Agieren auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und eine Identitätstransformation ermöglicht. Für die Briten ist Polier Europäer, für die Inder ein Engländer. Wenn er sich jedoch der Phraseologie der prä-kolonialen Kultur bedient, erscheint er als einheimischer Inder. Allerdings ist mit "Englisch" damals nicht zwangsläufig die Zugehörigkeit zu einer Nationalität gemeint, denn Angestellte der englischen Handelskompanie wurden gemeinhin als Engländer betrachtet (*angrez, farangi*). Es ist dieses code-switching, durch das das britische Selbst von den Briten selbst in Frage gestellt wird. Sie erscheinen während des Kolonialisierungsprozeß als heterogen und fragil.

Die Zwischenschichten und gesellschaftlichen Bindeglieder oder "Grenzgänger" hatten aufgrund ihrer mannigfaltigen Einbindung tiefen Einblick in die verschiedenen Gesellschaften und vielschichtigen Übertragungs- und Übersetzungsprozesse. Sie brachten der indischen Gesellschaft ein höheres Maß an Sympathie und Sensibilität entgegen als etwa Europäer, deren Lebensumfeld stark von britischen Traditionen geprägt war. So unterschied sich die Analyse der internen Einteilungen indischer Gesellschaft etwa des indischen Europareisende Dean Mahomet von der seiner meisten europäischen Zeitgenossen mitunter sehr deutlich, denn er stellte Indien nicht als eine im Zustand des spannungsbeladenen religiösen Kommunismus befindliche Gesellschaft dar, wie viele Europäer es wahrnahmen. Statt das Konzept der Rasse oder Kaste zu bemühen, um die indische Gesellschaft zu analysieren, wie es etwa die Konventionen der persischen Chroniken des 18. Jahrhunderts forderten, zog er Begriffe wie Nationalität

²⁷ Muzaffar Alam, "People and Politics in an 18th century Indo-Persian Text", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

(*qaum*) und soziologische Einteilungen vor - vielleicht wegen seiner englischen Adressaten²⁸. In ähnlicher Weise waren europäische Reisende sensibel für die gesellschaftliche Stratifikation in Indien. Polier z.B. nannte kaum Kasten, legte aber stattdessen großen Wert auf die Kategorie der Berufsgruppe und richtete somit seine Wahrnehmung nach den mogulischen Kategorien professioneller Typologie.²⁹ Im Gegensatz dazu folgten wiederum andere Historiker, wie z.B. Faqir Khair al-Din, den Konventionen der persischen Chroniken, laut denen Muslime und Hindus nach Kasten, i.e., *jat/dhat*, nie aber nach Religionszugehörigkeit identifiziert werden.³⁰ Ghulam Husain Tabatabai rückte gar die Vorstellung einer harmonischen Begegnung zwischen Europäern und Indern gerade, als er 1783 über "the drain of wealth" schrieb und ausführlich die britische Mißwirtschaft in Indien an den Pranger stellte: "no love, no coalition can take root between conquerors and conquered."³¹ Aus all dem läßt sich ableiten, daß Inder und Europäer zugleich über die rezeptive Kompetenz und Perzeptionsfähigkeit verfügten, europäische bzw. außer-europäische Begrifflichkeiten und Institutionen wahrzunehmen und sie mit ihren eigenen kulturellen Kategorien zu verstehen, zu adoptieren und zu adaptieren, um so auch politische und gesellschaftliche Kompatibilität zu erlangen.³²

Gegen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts kam es als Ergebnis eines Machtkampfes zwischen Europäern und Indern zum Wandel in der gegenseitigen Wahrnehmung - aus gegenseitiger Kulturberührung und Kulturkontakt wurde allmählich ein Kulturzusammenstoß.³³ Dabei spielte der Übersetzungsprozeß eine wichtige Rolle, denn in Form eines Narratives wurde ein neues, wenn auch traditionales Bild von Indien gezeichnet. Z.B. wurden einzelne Korruptionsfälle von Informanten generalisiert, die zur Stereotypisierung Indiens beisteuerten. Und indem lokale Narrative manipuliert wurden, konnten Hindu-Muslim Auseinandersetzungen verallgemeinert werden. Der Markt spielte bei der Verbreitung dieser Methaphern eine wichtige Rolle.³⁴

²⁸ Fisher, "Autoethnographic Representations".

²⁹ Alam, "People and Politics".

³⁰ Dalmia, "On Mosques, temples and battlefields".

³¹ Khan, "A Book with two Views".

³² Vgl. die Rezeptionsbereitschaft etwa eines Mirzâ Abû Tâlib Khân Isfahânî: *Masir-e Tâlibî fi bilâd-e afranjî*, completed in AH 1219/AD 1804-05; ed. Mirzâ Husain `Alî and Mir Qudrat `Alî, Calcutta 1812, reprint edition with introduction by Husain Khadîvjâm, Tehrân: Kitâbhâ-ye Jîbî 1352, hier S. 181ff, 303ff, 355ff. Über die Verstehensmöglichkeiten arabischer Reisenden im 19. Jahrhundert vgl. Reinhard Schulze, "Schauspiel oder Nachahmung? Zum Theaterbegriff arabischer Reiseschriftsteller im 19. Jahrhundert", in: *Die Welt des Islams*, 34 (1994), S. 67-84.

³³ Vgl. dazu Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*.

³⁴ Bayly, "Orientalists".

Am Beispiel von Taxinomien lassen sich ähnlich komplexe wechselseitige Prozesse darstellen,³⁵ da es sich um ein System handelt, das jeder Seite vorliegt, um den anderen als vollkommen erkennbar zu klassifizieren - als eine Form von Wissen zu synthetisieren, die machterhaltend und machterweiternd ist. Im 19. Jahrhundert gab es offensichtlich eine taxinometrische Obsession: die massenhaften Daten, die aus Übersee vorlagen, mußten kodifiziert und kontrolliert werden. Taxinomien boten sich dafür an. Darin zeigt sich erneut, wie Übersetzungsprozesse wirken, wie Erfahrungen des lokalen Kontextes in den spezifischen Kontext des Interpreten übersetzt werden, sich Narrative herausbilden und Konflikte entstehen, wenn das Unbekannte interpretiert werden muß. Noch wichtiger ist, daß diese Klassifizierungsarbeit durch stete Interaktion und Interdependenz die jeweilige Selbstwahrnehmung verändert und verkompliziert, da die verschiedenen Positionen miteinander verwoben sind und sozusagen ein kulturelles Ensemble darstellen. Z.B. lehnten Briten den Ehrenkodex und damit das Wertesystem der Rajputen (das sich nun einmal in Form von *sati* manifestierte) ab, verglichen *sati* mit Hexenverbrennung und wollten es durch das Prinzip eines universellen Ethos und durch ihre ethisch motivierte Sorge um das Individuum ersetzen³⁶. In muslimischen Reformbewegungen wie etwa der "Wahhabiyya" (dazu weiter unten) sahen Briten das pan-Islamische Andere und eine politische Opposition. Für Muslime hingegen brachte die Bewegung eine Änderung von genealogischer zu ideologischer Unterscheidung zum Ausdruck. Der *faqir* als weitere taxinometrische Größe repräsentierte für Briten die Abweichung oder das Marginale, das schwierig zu kontrollieren war. Die Kategorie "Andere" - in kolonialen Quellen oft als "&.", das heißt "usw.", gekennzeichnet - aber war das Monströse, das die großen Narrative herausforderte. Natürlich änderten diese Taxinomien durch den Oszillierungsprozeß stets ihre Bedeutungen. Die zugrundeliegende diskursive Interdependenz führte u.a. zu Mißverständnissen und Reinterpretationen auf beiden Seiten: Nicht nur, daß Europäer versuchten, Sufis in europäische Kategorien zu kleiden, auch Inder konnten selbst die Briten für Sufis halten. Andere Reformmuslime wiederum waren sich überhaupt nicht im klaren über die Wertigkeit dieser und anderer Kategorien, so daß sie infolge verschiedener kultureller Wahrnehmungssysteme alles miteinander vermischten. Dies motivierte muslimische Reformer mitunter dazu, den

³⁵ Marcia Hermansen, "Fakirs, Wahhabis and Others: Reciprocal Classifications and the Transformation of Intellectual Categories", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)

³⁶ Monika Boehm-Tettelbach, "The Sati debate in the Rajputana Agency", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia*; siehe auch Lata Mani, "The Production of an Official Discourse on Sati", in: *Early Nineteenth-Century Bengal*, in: Barker (Hg.), *Europe and its Others*, Bd 1, S. 107-127.

Islam in Indien als "Misch-Masch", als *kichri* (ein aus Reis und Linsen bestehendes Gericht), zu bezeichnen.³⁷ Dies alles deutete auf innovative Terminologie aber auch auf die Vermischung verschiedener Traditionslinien hin.

Die Karriere des Begriffs "Wahhabiyya" ist ein Beispiel dafür, wie sich Bedeutungen durch Übersetzungen und Projektionen durchsetzen: Diese Metapher wurde zunächst ausschließlich von den Gegnern dieser Bewegung bemüht, um vage exotische und plündernde, vom sunnitischen Islam abweichende Beduinen zu bezeichnen und sie auf die persönliche Überzeugung eines einzelnen Mannes - 'Abd al-Wahhab - zu reduzieren. Erste Zeugnisse dieser inner-islamischer Debatten wurden bald durch zeitgenössische europäische Orientreisende überliefert.³⁸ Mit einer positiven religiös-reformistischen Konnotation wurde die "Wahhabiyya" aber erst später versehen, und zwar in Indien. Denn als sie nämlich für Europäer das pan-islamische Andere und eine politische Opposition zu werden schienen, begann man, die Doktrin der - arabischen - Wahhabiyya zu dokumentieren. Dabei wurde - wie in der ersten Ausgabe der *Enzyklopädie des Islam*³⁹ geschehen - bisweilen aus einem in Urdu verfaßten reformistischen Traktat des ersten Viertels des 19. Jahrhunderts zitiert, nicht zuletzt weil "die Wahnâbitten Indiens [...] den Druck oder die Lithographie in beträchtlichem Umfang verwandt haben (sollen)."⁴⁰ Auf diese Weise mutierte Wahhabiyya sozusagen zu einem rein religiösen Konzept und wurde in die arabische Erfahrungswelt transplantiert, arabische Wahhabiten wurden fortan durch die Rezeption der Ideen indischer Wahhabiten wahrgenommen.⁴¹

Anhand der frühen französischen Orientalistik des 19. Jahrhunderts läßt sich dieser Übertragungsprozeß besonders schön nachvollziehen.⁴² Obwohl einer ihrer führenden Vertreter - Garcin de Tassy - selbst nie in Indien

³⁷ Hermansen, "Fakirs, Wahhabis and Others".

³⁸ Vgl. dazu Esther Peskes, *Muhammad b. 'Abd alwahrâb (1703-92) im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahnâbiya*, Stuttgart 1993.

³⁹ M.Th. Houtsma u.a. (Hg.), Leiden 1934, Bd. IV, S. 1175-1180, hier S. 1180.

⁴⁰ A.a.O., S. 1180. Von besonderer Bedeutung war der Text von Shah Muhammad Ismail *al-Sirât al-Mustaqîm*, der kurz nach seiner Herausgabe ins Englische übertragen wurde. Siehe Shah Muhammad Ismail, "Notice of the Peculiar Tenets held by the Followers of Syed Ahmad, Taken Chiefly from the *Sirât al-Mustaqîm* [...]", J.R.C. (Übers.), in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1 (1832), S. 479-498, und Shah Muhammad Ismail: "Translation of the Takwiyat-ul-Imân, preceded by a Notice of the Author, Maulavi Isma'il Hajji", by Mir Shahamat Ali, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 13 (1852), S. 310-372.

⁴¹ Zur Wahhabiyya im indischen Bereich vgl. Qeyyumuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India*, Calcutta 1966; Narahari Kaviraj, *Wahabi and Farazi Rebels of Bengal*, New Delhi 1982; Muin-ud-Din Ahmad Khan, *Selections from the Bengal Government Records on Wah-habi Trials (1863-1870)*, Dacca 1961; W.W. Hunter, *The Indian Musalmans*, London 1871.

⁴² Marc Gaborieau, "Muslim Saints, Fakirs, and Pilgrims in 1831 according to Garcin de Tassy", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

gewesen war, sollten seine Werke großen Einfluß auf die folgenden Generationen der Wissenschaftler haben. Er stammte aus einer Hochburg der katholischen Bewegung gegen die Tradition der Aufklärung (Marseille), und um 1830, als er zu schreiben begann, war diese Tendenz in Frankreich besonders stark. Die katholische Reaktion formte die Perzeptionen seines Forschungsgegenstandes, die islamische Kultur. Folglich schlug sich sein Interesse an puritanischen und pietistischen Bewegungen in einer ersten Studie nieder: die Übersetzung eines bekannten osmanisch-islamischen Katechismus, in dem "fundamentalistische" Ideen vertreten wurden.⁴³ Im indischen Kontext beschäftigte er sich mit Heiligenverehrung und der Kritik an ihr durch die indische puritanische Bewegung, die "Wahhabiyya". Er teilte die islamische Kultur in drei Stufen ein: Esoterik, das waren die Sufis; Exoterik, das war die "Wahhabiyya", und Volksislam, der durch *faqirs* repräsentiert wurde. Ferner verglich er den muslimischen heiligen Mann mit dem katholischen Heiligen und stellte beide auf eine gleiche spirituelle Stufe. Mit seinen Sympathien für Sufis und Volksglauben stand er aber im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen, die eher zu protestantischen Idealen tendierten. Und hier mag ein hermeneutischer Knackpunkt liegen: der französische Gelehrte scheint die "Wahhabiyya"-Heiligen-Kontroverse im Sinne einer Protestanten-Katholiken-Kontroverse wahrzunehmen. Dabei tendiert er dazu, sich vom Erbe der Aufklärung zu distanzieren, deren Denker er auch gar nicht schätzte, und sich auf die Tradition des Katholizismus zu berufen. Er kommunizierte also mit der islamischen Kultur von einem katholischen Hintergrund aus und benutzte die islamische Symbolik als Projektionsfläche für seine eigene katholische Wahrnehmung. Mehr noch, der islamwissenschaftliche Referenzrahmen ermöglichte, katholische Vorstellungen in den französischen Diskurs wiedereinzuführen. Im Falle von Garcin de Tassy scheint die Interaktion so eng und ambivalent gewesen zu sein, daß die islamische Kultur mehr oder weniger Teil des eigenen Identifikationsprozesses wurde - das andere, Periphere, Ausgeschlossene tauchte in der Mitte der Sinnstrukturen wieder auf. Auf die aufklärerische Kritik in Europa wurde also mit einer Art Wiederentdeckung der Tradition⁴⁴ reagiert, indem man sich außer-europäischer Traditionen bediente und europäische Reformen durch außer-europäische Repertoires re-interpretierte. Das Aufdecken dieser Residuen in Texten wie dem der *Mémoire*⁴⁵ und der darin zum Ausdruck kommenden Verknüpfung unterschiedlicher Diskurse kann durch ein Nebeneinanderstellen von verschiede-

⁴³ Vgl. Mehmed Birgili, *Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi*, Garcin de Tassy (Übers.), Paris 1822.

⁴⁴ Terence Ranger/E.J. Hobsbawm (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

⁴⁵ M. Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane en Inde*, Paris 1869.

nen Realitäten und deren Verbindung, durch Interkontextualisierung ermöglicht werden.

Ähnliche, notwendige Re-Kontextualisierungen können auch im Falle der zwei evangelikalen Muir Brüder Licht auf einen "evangelikanischen Orientalismus" werfen. Ihre Konzepte von theologischen und historischen Wissenschaften, die sie den Indern vorstellten, wurden im Lichte der Kultur der letzteren reinterpretiert. Und weil sie die islamische Kultur mit spezifischen reformistischen Augen betrachteten, hatten die Gebrüder Muir einen katalytischen Effekt auf hinduistische und muslimische, ja selbst christliche Debatten.⁴⁶ So etwa im Versuch, das Leben des Propheten Muhammad im Lichte dessen, was sie als historisch authentisch betrachteten, zu restrukturieren und neu zu chronologisieren. Diese Rehistorisierung traf auf heftige Ablehnung aber auch auf große Sympathie, so daß ihre Perzeptionen im indischen Kontext zu wichtigen Referenzpunkten für alle folgenden Debatten von Evangelikanern und muslimischen Kritikern wurden und sogar zu Konversionen unter Muslimen führten. Daß Genre der Biographie, besonders der des Propheten Muhammad, war dabei ein geeignetes Mittel, den dialogischen Prozeß des Kolonialismus voranzutreiben: Biographik wurde erweitert, so daß nun auch andere Merkmale Teil der Biographie Muhammads wurden. Dabei wurden einige Elemente seiner Persönlichkeit verspottet, andere wiederum gelobt. Der Prophet wurde sozusagen zu einem viktorianischen Gentleman. Dies führte dazu, daß sowohl die europäische als auch Teile der muslimischen Öffentlichkeit angesprochen werden konnten. Dies war ein Beispiel für das Erwidern auf Biographik oder für "writing back"⁴⁷ - ein Ausdruck diskursiver Interdependenz. Der Ort dieser vielfältigen Kommunikationen, Debatten, Widerlegungen und Überlappungen war der allgemein zugängliche Markt, der Konversion, Re-Konversion und Identitätenwechsel ermöglichte.

Eine solche Konversion läßt sich auch im Prozeß der Appropriierung der Architektur Delhis nachvollziehen.⁴⁸ Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts schienen Inder Architektur nicht als eigenständige Kunst zu betrachten: Gebäude waren eher anthropomorph, eine Vorstellung, die in europäischen Sprachen weniger verbreitet war. Als im Zuge der Kolonialisierung Delhis

⁴⁶ Avril Powell, William and John Muir as catalysts for Muslim and Hindu scholarly responses to evangelical discourse/cultural colonization", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

⁴⁷ Dieser Begriff ist entlehnt aus Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989.

⁴⁸ Narayani Gupta: "From Architecture to Archeology - the Monumentalising of Delhi's History in the nineteenth century", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia*. Zur Umstrukturierung Delhis siehe auch E. Ehlers/Th. Krafft (Hg.), *Shâhjahânâbâd/Old Delhi; Tradition and Colonial change*, Stuttgart 1993

die Vergangenheit und das kulturelle Gedächtnis lokalisiert und monumentalisiert wurden⁴⁹, schlug sich die Archäologisierung des Orients in der Trennung der Nicht-Europäer von ihrer vorkolonialen Vergangenheit nieder. Eine lebendige Stadt wurde in ein Denkmal transformiert. Die Kulturwarenproduktion wie sie etwa zunehmend in Form von Büchern über und Postkarten mit alten Gebäuden vorzufinden war, war dafür normsetzend, denn sie machte Europäern, aber auch Indern das, was nun als "indisch" galt, zugänglich. In diesem Prozeß der Appropriierung wurde der Andere zum imaginär konstruierten Objekt der Faszination. Allerdings hatte der Andere auch zugleich selber Einfluß auf die Vorstellungen der Kolonialherren, waren es doch Informanten wie etwa Sayyid Ahmad Khan, die erste Schriften über die Archäologie Delhis vorlegten. Die Frage bleibt aber, ob indische Gelehrte in ihren Stadtgeschichten nur auf britische Vorstellungen von Monumentalisierung antworteten, oder ob sich ihre Attitude doch von der europäischen unterschied? Womöglich nutzten sie auch das Forum und Potential des Marktes, um ihre Expertise - bes. in der Landessprache Urdu - aufzuzeigen und gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen, in einer Zeit, als einige Bildungsinstitutionen den Boden bereiteten für "an atmosphere for harmonious cultural interaction between East and West, and in producing a group of men prepared to cooperate with British rule while not renouncing their own cultural allegiances."⁵⁰

Anfang des 19. Jahrhunderts galt das Delhi College als Vermittler zwischen Europäern und Indern, und zwar vornehmlich durch Urdu, das einen neuen kommunikativen Raum eröffnete.⁵¹ Alle Religionsgruppen waren dort vertreten, und die frühen Rektoren des kolonialen College waren allesamt Nicht-Briten. Dieser Umstand ermöglichte weitreichende Offenheit und vor allem die Präsenz alternativer Diskurse, die den - kolonialen - Herrschaftsdiskurs wenn nicht abschaffen so doch in Frage stellen konnten. Im Gegensatz zu einigen englischen Utilitaristen⁵² zählte denn auch einer von ihnen, der Österreicher Aloys Sprenger, die Literatur indischer Muslime zu den besten der Welt und wollte sie um jeden Preis bewahren. Seine Urdu-Zeitschrift *Das Zusammentreffen zweier Planeten* bot den notwendigen Rahmen, um neue Ideen zu artikulieren, zu diskutieren und zu modifizieren. Seine vielfältigen Aktivitäten machten ihn in Indien geradezu zu einer Legende, wo doch die Engländer jetzt - Mitte des 19. Jahrhunderts - ein Kollektivgefühl entwickelt hatten, das noch im 18. Jahrhundert kaum oder

⁴⁹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

⁵⁰ Gail Minault, "Qiran us-Sa'adain: The Dialogue between Eastern and Western Learning at the Delhi College", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

⁵¹ Minault, "Qiran us-Sa'adain".

⁵² Zu den Utilitaristen vgl. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Delhi 1992(3)

nur latent vorhanden war. Infolgedessen hegten sie Mißtrauen und Mißgunst gegenüber Fremden, auch europäischer Herkunft. Vielleicht hatte sich parallel dazu ja eine nicht-britische Solidarität entwickelt, die den Österreicher so populär machte. Dem entspricht jedenfalls die Möglichkeit der Aussonderung aller europäischer Nicht-Briten, ganz zu schweigen von Indern, aus dem Dunstkreis der Briten, sobald deren Überlegenheitsgefühle strapaziert wurden. 1856 war Lord Canning denn auch der Meinung, daß Sprengers Verhalten " [...] had not been consistent with that character for integrity and honour which the Court hold to be essentially necessary in all those entrusted with high functions connected with Public Education."⁵³

Eine ähnlich wichtige und bewegliche Gruppe, durch die das britische "Selbst" als im Zustand kontinuierlichen Flusses erschien, waren die Eurasier.⁵⁴ So wurden Nachkommen aus Mischehen genannt. Die Kategorie des eurasischen "Anderen" bewegte sich zwischen den Zonen des britischen "Selbst" und dem kolonialisierten "Anderen", und als solches war sie ein brauchbares koloniales Konstrukt, daß je nach Umständen politisch genutzt werden konnte. Daher konnten Eurasier nicht wenig zum Kolonialisierungsprozeß und auch zum kolonialen Indienbild beitragen, wie im Falle von James Skinner deutlich wird. Seine schriftlichen Beiträge spiegeln den eurasischen Einfluß auf die koloniale Rezeption hinsichtlich einheimischer Gebräuche, politischer Traditionen und sozialer Gruppen wieder. Daß sich die eurasische Wahrnehmung vom kolonialen "Anderen" von den britischen Perzeptionen indischer Politik unterschied, war genauso bedeutsam wie der Umstand, daß diese Wahrnehmung ihren - wenn auch peripheren und spannungsbeladenen - Niederschlag in den politischen Experimenten der Briten im 19. Jahrhundert fand: Durch geschickte Nutzung etwa der mogulischen Militär-Nomenklatur gelang es der East India Company vermittlels Männern wie Skinner, den Indern die koloniale Ordnung, besonders die der Armee, schmackhaft zu machen. Dabei wurden die militärischen Leistungen der Eurasier mythisch erhöht, indem beispielsweise die Figur Alexanders des Großen bemüht wurde. Als dann aber das Land unterworfen war, gab es keinen strategischen Nutzen mehr für Eurasier. Der interaktive Charakter des kolonialen Prozesses läßt sich genau in dieser Adoption kolonialer Stereotypen und deren vielseitigen Verwendung wunderschön nachvollziehen.

⁵³ Ikram Chaghatai, "Aloys Sprenger and Delhi College", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

⁵⁴ Seema Alavi, "The Eurasian "Other" in the British Empire: James Skinner (1802-40)", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung).

Diese transkulturalen⁵⁵ Akteure sind notwendige Korrektive zu kolonialen und post-kolonialen Entwürfen von Geschichte, zumal ja der Kolonialiserte nicht nur vom Kolonialisierer besessen wurde, sondern auch er besaß ihn.⁵⁶ Mit anderen Worten, Reziprozität stellte eine diskursive Einheit her oder war nur wegen dieser möglich. Kann ob dieser ambivalenten Situation dann noch von Diskursen mit verschiedenen gesellschaftlichen Realitäten gesprochen werden, die sich gegenseitig versuchten zu übersetzen und anzueignen?⁵⁷ Vielleicht waren sie schon Partner einer gemeinsamen, interaktiven Kultur, wie die Biographien einzelner Orientalisten und Vermittler, Informanten und *men on the spot* suggerieren?

Es scheint so, daß im 19. Jahrhundert Polaritäten und Binaritäten entstanden waren, die dann in das 18. Jahrhundert zurück projiziert wurden. Es gilt, diesen Ort, an dem der Wandel von Inklusion zur Exklusion stattfand, zu entdecken und die Transformation gegenseitiger Wahrnehmungen wahrzunehmen und zu dokumentieren, um die "eingefahrenen Dichotomien zwischen Kolonialisiertem und Kolonialisierer, zwischen Orientalen und Okzidentalern, zwischen "uns" und "sie", die zum Markenzeichen imperialistischen und nationalistisch/anti-imperialistischen Diskurses geworden sind, zu überwinden."⁵⁸

Vielleicht stellt die Betrachtung der Wahrnehmungsprozesse von einem den Übergang bildenden und beweglichen Winkel einen fruchtbaren Ansatzpunkt für historische Studien dar, insbesondere angesichts der komplexen und der sich stetig ändernden Netzwerke sozialer Verflechtungen und Allianzen im Kolonialisierungsprozeß. In den Biographien und gesellschaftlichen Umfeldern der Akteure dieses Prozesses finden sich ja interessante Doppelwertigkeiten und -sinnigkeiten und vor allem Brüche, wenn verschiedene Diskursfelder aufeinandertreffen. Denn die Kenntnis und Aneignung der Repertoires verschiedener zeitlicher, sozialer, und kultureller Räume bot sich stets als Interpretationsmittel der eigenen sozialen Realität und der des Gegenübers sowie zur Selbstbehauptung, mithin zur steten Neubildung von Identität an. Diese kulturelle Hybridisierung scheint Bedingungen der Möglichkeiten weiterer, neuer Wahrheitsfindungen zu bieten, ohne auf Essentialisierung zurückgreifen zu müssen. Hybridisierung meint ja nicht eine Kreolisierung im pejorativen Sinne, sondern die gleichzeitige Kenntnis von und das gleichzeitige Eingebundensein in verschiedene soziale und kulturelle Realitäten und damit Diskursfelder. Das heißt natürlich, daß jeder moderne

⁵⁶ Zum Begriff der Transkulturalität siehe Aleida Assmann, "Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht", in: Rolf Lindner (Hg.), *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*, Frankfurt a.M./New York 1994, S. 13-35.

⁵⁷ Bhabha, *The Location of Culture*.

⁵⁸ Jamal Malik, "Dialogue and Appropriation".

⁵⁹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York 1993, S. xxiv-xxv.

Mensch per se kulturell hybrid ist. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang sogar sinnvoll, von verschiedenen Graden oder Ebenen kultureller Hybridität zu sprechen. Je mehr Zugänge also zu Diskursfeldern und sozialen Sprachen bestehen, desto hybridisierter kann das eigene - sich stets ändernde - Repertoire und die damit einhergehende Identität sein. Folglich mußten Eurasier nicht zwangsläufig kulturell hybrider sein als ein Thomas Macauley, Garcin de Tassy, Ghulam Husain Tabatabai oder Dean Mahomet, die Zugang zu ganz verschiedenen Diskursfeldern, sozialen Räumen und Identitätsebenen hatten.

Wechselbeziehungen in der kulturellen Begegnung sind demnach stets dynamisch, auch noch bei einseitigem Machtgefälle - ohne die Gewalt der kolonialen Erfahrung verharmlosen zu wollen. Insofern mag die Zwitterperspektive oder die Betrachtung des liminalen Raumes⁵⁹ zwischen verschiedenen Diskursfeldern, wenn nämlich bestehende Grenzen zurückweichen, zumindest helfen, den Referenzrahmen zu vergrößern und die historische und gegenwärtige Realität neu zu formulieren. Es ist das "interstitial passage between fixed identifications which open up the possibility of cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy", "a third space"⁶⁰ sozusagen, an der "newness" beginnt.⁶¹

Zu diesem ganzen Bereich der Hybridität hat die post-koloniale Literaturtheorie bekanntlich Hervorragendes beigetragen.⁶² Salman Rushdie ist ein exponierter Vertreter davon und vertritt selbst die These der interkulturellen Hybridität - "hybridity, impurity, intermingling"⁶³ - und die Idee der Grenzüberschreitung. Aber wenn er am Beginn von *Die Satanischen Verse*⁶⁴ Gibril singen läßt:

"Aus Japan sind meine schönen Schuh' / die Hosen sind englisch, was meinst du dazu?
Auf dem Kopf ein russischer Hut, aber indisch ist mein Blut"

so mag er sicherlich auf Lebensstile abheben, die zugänglich und vor allem wandelbar sind. Aber Konsumgüter und Habitus⁶⁵ sind oberflächliche Fak-

⁶⁰ Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Sylvia M. Schomburg-Scherff (Übers.), Frankfurt/Main 1989.

⁶¹ Bhabha, *The Location*, S. 4.

⁶² Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, London 1988, S. 8; Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London 1991, S. 394.

⁶³ Siehe etwa Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Post-colonial Studies Readers*, London 1995; Ansgar Nünning (Hg.), *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*, Trier 1995.

⁶⁴ Rushdie, *Imaginary Homelands*, S. 15.

⁶⁵ Salman Rushdie, *Die Satanischen Verse*, Artikel, S. 15.

⁶⁶ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main 1983.

toren, nicht Essentialismus, denn einer grundsätzlichen nationalen Identität kommt der bestimmende Rang zu: Ungeachtet äußerlicher Symbole anderer Kulturen bleibt der Sänger unveränderterweise ein Inder.

Womöglich benötigt man eine gehörige Portion Empathie in der eigenen konzeptuellen Vorstellungskraft und Wissenschaftstradition, um einen Dialog über die Traditionen hinaus zu initiieren und althergebrachte Historizitäten neu zu deuten.⁶⁶ Eine diachrone und synchrone Kontextualisierung kann dabei vereinfachende Dichotomien überwinden helfen, eine Fülle von Gemeinsamkeiten des kolonialen Prozesses aufzeigen und Stereotypen aus der kolonialen Zeit dekonstruieren, ohne den Prozeß der kolonialen Expansion zu verharmlosen. Der Wert der Erkenntnis mag dabei von dem Bewußtsein der eigenen Positionierung als Betrachter abhängig sein, denn der Betrachter ist zugleich Betroffener, er muß den fremden Code erschließen und ihn auch auf das eigene System beziehen. Diese Übersetzerfunktion kann geleistet werden, wenn der eigene Standort, von dem aus sich die Dinge zueinander in Beziehung setzen lassen, reflektiert wird.⁶⁷ Muß man womöglich doch die Erkenntnis über sein eigenes Ich vertiefen, um das Andere verstehen zu können?

Diskussion

Zunächst wurde nach der Rolle der "Eurasier" gefragt, die im Referat nur kurz erwähnt worden seien. (Röhrig) Der Referent antwortete, daß diese in der frühen Zeit der britischen Herrschaft vor allem im Militär (z.B. die Truppe "Skinner's Horse") eine wichtige Rolle gespielt haben, nach 1857 sei jedoch ihr Einfluß auf diesem Gebiet rasch zurückgegangen. Eine weitere Frage bezog sich unter Berufung auf die Veröffentlichungen Christopher Baylys auf das Aufeinandertreffen der "*ancien regimes*" und auf die unterschiedliche Wahrnehmung von Machtgefällen in diesem Zusammenhang (Bley). Der Referent verwies in seiner Antwort auf die Theorie der kulturellen Hybridität von Homi Bhabha. Von sinologischer Seite wurde auf die Diskussion über die Mischlinge in der chinesischen Gesellschaft hingewiesen, aber auch auf das Beispiel der zweisprachigen "Straits-Chinesen" oder auf das der Kompradoren in Shanghai, die eine Vermittlerrolle spielten (Wagner). In diesem Zusammenhang wurde auf das Phänomen der "*overlapping identities*" hingewiesen, das sich in den verschiedensten Kulturräumen bemerkbar gemacht habe (Freitag). Es wurde auch angemahnt, daß man wissenschaftliche Kategorien zur Deutung sozialer Phänomene nicht durch

⁶⁷ Vgl. Pnina Werbner, "Allegories of Sacred Imperfection: Magic, Hermeneutics and Passion in The Satanic Verses", in: *Current Anthropology* 37 (Suppl.) 1996.

⁶⁸ Hijjiya-Kirschneireit, *Das Ende der Exotik*, S. 209-211.

Berufung auf die Selbstwahrnehmung der Betroffenen widerlegen könne. "Cultural brokers" fühlten sich zumeist durchaus nicht "zerrissen" (Krüger). Dem wurde entgegengehalten, daß sich aus den Selbstbeschreibungen der "Modernisierer" in Shanghai durchaus Erfahrungen der Zerrissenheit ablesen ließen (Mittler). Im weiteren Verlauf der Diskussion wurde auch die Studie von Edward Shils über die indischen Intellektuellen erwähnt. Shils habe ein Schuldgefühl dieser Intellektuellen vorausgesetzt, das sich aus dem Bewußtsein des sozialen und kulturellen Abstands von ihrem Volk ergeben müsse, habe dies aber bei den meisten seiner Respondenten nicht bestätigt gefunden (Rothermund).

Zur Problematik der Position von Führungsgruppen in außereuropäischen Ländern wurde auf die Erfahrung der strategischen Niederlage hingewiesen, die sich als "*point of no return*" darstellte und den Übergang in neue Organisationsformen erzwungen habe (Bley). Von sinologischer Seite wurde dazu bemerkt, daß es diese Situation in China nicht gegeben habe, obwohl sich im übrigen im Umgang mit den Europäern ähnliche Probleme ergeben hätten wie anderswo (Wagner).

Bibliographie

- Ahmad, Aijaz, *Theory, Classes, Nations, Literatures*, New Delhi 1995
 Ahmad, Qeyyumuddin, *The Wahhabi Movement in India*, Calcutta 1966
 al-Azm, Sadik Jalal, "Orientalism and Orientalism in Reverse", in: Khamsin, *Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East* 8 (1981), S. 5-26
 Alam, Muzaffar, "People and Politics in an 18th century Indo-Persian Text", in: Jamal Malik (Hg.), *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
 Alavi, Seema, „The Eurasian „Other“ in the British Empire: James Skinner (1802-40)“, in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
 Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989
 Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Post-colonial Studies Readers*, London 1995;
 Assmann, Aleida, "Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht", in: Rolf Lindner (Hg.), *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*, Frankfurt a.M./New York 1994, S. 13-35
 Assmann, Aleida, "Interkulturelle Übersetzung - Grenzen, Chancen, Aporien", in: Alois Hahn/Norbert Platz (Hg.), *Interkulturalität* (in Vorbereitung)
 Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992
 Barker, Francis (Hg.), *Europe and its Others*, 2 Bde, Colchester 1985
 Barker, Francis (Hg.), *The Politics of Theory*, Colchester 1983
 Bayly, Chr. A. „Orientalists, informants and critics in Banaras, 1790-1860“, in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
 Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London 1994
 Birgili, Mehmed, *Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi*, Garcin de Tassy (Übers.), Paris 1822
 Bitterli, Urs, *Die „Wilden“ und die Zivilisierten“, Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung*, (erweiterte Aufl.) München 1991

- Boehm-Tettelbach, Monika, "The Sati debate in the Rajputana Agency", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main 1983
- Bourdieu, Pierre, Sozialer Raum und >Klassen<. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/Main 1985
- Breckenridge, Carol A./Peter van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia 1993
- Chaghatai, Ikram, "Aloys Sprenger and Delhi College", in: *Reciprocal Perceptions in Southasia* (in Vorbereitung)
- Chatterjee, Partha/Gyanendra Pandey, *Subaltern Studies VII*, Delhi 1995
- Childs, Peter, and R.J. Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London u.a. 1997
- Dalmia, Vasudha, "On Mosques, temples and battlefields: The Bulwuntmah as dynastic chronicle and colonial archive", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Duerr, Hans Peter, *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt/M. 1978
- Ehlers, E./Th. Krafft (Hg.), *Shâhjahânâbâd/Old Delhi; Tradition and Colonial change*, Stuttgart 1993
- Fähndrich, Hartmut, "Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen 'Islamstudien'", in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), S. 178-186
- Fisher, Michael, "Autoethnographic Representations by Asians in Late Eighteenth Century British Society", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Foucault, Michel, *Archeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (Übers.), New York 1972
- Gaborieau, Marc, "Muslim Saints, Faquirs, and Pilgrims in 1831 according to Garcin de Tassy", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Ghani Khan, Iqbal, "A Book with two View - Ghulam Husain's Seyar ul Mutakherin", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia*, (in Vorbereitung)
- Gupta, Narayani, "From Architecture to Archeology - the Monumentalising of Delhi's History in the nineteenth century", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981
- Hentsch, Thierry, *Imagining the Middle East*, Fred A. Reed (Übers.), Montréal/New York 1992
- Hermansen, Marcia, "Fakirs, Wahhabis and Others: Reciprocal Classifications and the Transformation of Intellectual Categories", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Hijiya-Kirschneireit, Irmela, *Das Ende der Exotik: zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1988
- Houtsma, M.Th., u.a. (Hg.), *Enzyklopädie des Islam*, Leiden 1934
- Hunter, W.W., *The Indian Musalmans*, London 1871.
- Husain Khân Tabataba'i, Ghulâm, *Siyar al-Muta'akhhirîn, Bde. I-II*, Lucknow 1866
- Isfahâni, Mîrzâ Abû Tâlib Khân: *Masîr-e Tâlibî fî bilâd-e afranjî*, completed in AH 1219/AD 1804-05; ed. Mîrzâ Husain `Alî and Mîr Qudrat `Alî, Calcutta 1812, reprint edition with introduction by Husain Khadîvjam, Tehrân: Kitâbkhâ-ye Jîbî 1352 AH
- Ismail, Shah Muhammad "Notice of the Peculiar Tenets held by the Followers of Syed Ahmad, Taken Chiefly from the *Sîrat al-Mustaqîm* ...", J.R.C. (Übers.), in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1 (1832), S. 479-498, und Muhammad Ismail, Shah Muhammad "Translation of the Takwiyat-ul-Imân, preceded by a Notice of the Author, Maulavi Isma'il Hajji", by Mir Shahamat Ali, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 13 (1852), S. 310-372
- Journal of Asian Studies*, 39/1980
- Kaviraj, Narahari, *Wahabi and Farazi Rebels of Bengal*, New Delhi 1982; Muin-ud-Din Ahmad Khan, *Selections from the Bengal Government Records on Wahhabi Trials (1863-1870)*, Dacca 1961

- M.M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination; Four Essays*, C. Emerson and M. Holquist (Übers.), Austin 1981
- MacKenzie, John M., *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester 1995
- Malik, Jamal, "Dialogue and Appropriation, Construction and Reconstruction", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Mani, Lata, "The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal", in: Barker (Hg.), *Europe and its Others*, Bd 1, S. 107-127
- Metcalf, Thomas, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1995
- Nünning, Ansgar, (Hg.), *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*, Trier 1995.
- Partha Chatterjee and Gyanendra Pandey, *Subaltern Studies VII*, Delhi 1995
- Peskes, Esther, *Muhammad b. 'Abd alwahhâb (1703-92) im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhâbiya*, Stuttgart 1993.
- Pierre Bourdieu: *Sozialer Raum und >Klassen<. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1985
- Porter, Dennis, "Orientalism and its Problems", in: Francis Barker (Hg.), *The Politics of Theory*, Colchester 1983, S. 179-193.
- Powell, Avril, „William and John Muir as catalysts for Muslim and Hindu scholarly responses to evangelical discourse/cultural colonization", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia* (in Vorbereitung)
- Pratt, Mary, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 1992, S. 6
- Ranger, Terence/E.J. Hobsbawm, E.J. (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983
- Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, London 1995
- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London 1991, S. 394
- Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*, London 1988
- Said, Edward S., *Culture and Imperialism*, New York 1993
- Said, Edward S., "Orientalism Reconsidered", in: Francis Barker (Hg.), *Europe and its Others*, 2 Bde., Colchester 1985, Bd. 1, S 14-27
- Said, Edward S., *Orientalism*, London 1978
- Schiffauer, Werner, *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt/M. 1997
- Schulze, Reinhard, "Schauspiel oder Nachahmung? Zum Theaterbegriff arabischer Reiseschriftsteller im 19. Jahrhundert", in: *Die Welt des Islams* 34 (1994), S. 67-84
- Seema Alavi, "The Eurasian "Other" in the British Empire: James Skinner (1802-40)", in: *Reciprocal Perceptions in South Asia*, (in Vorbereitung)
- Stokes, Eric, *The English Utilitarians and India*, Delhi 1992(3)
- Tassy, M. Garcin de, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane en Inde*, Paris, Labitte 1869
- Turner, Victor, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Sylvia M. Schomburg-Scherff (Übers.), Frankfurt a.M. 1989.
- Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"; Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen-überseeischen Begegnung*, München 1976, (erweiterte Auflage) München 1991
- Werbner, Pnina, "Allegories of Sacred Imperfection: Magic, Hermeneutics and Passion in The Satanic Verses", in: *Current Anthropology* 37 (Suppl.) 1996
- Winckler, Lutz, *Kulturwarenproduktion. Aufsätze zur Literatur- und Sprachsoziologie*, Frankfurt/M. 1973