

DISKURSE KULTURELLER GLOBALISIERUNG

Ein interdisziplinärer Vergleich angloamerikanischer, deutscher und
indischer Positionen

Magisterarbeit
zur
Erlangung der Würde des Magister Artium
der Philosophischen Fakultäten der
Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Martin Schöb

aus Kronach

WS 2001/2002

Soziologie

INHALT

VORWORT	3
EINLEITUNG	4
I. KULTUR? GLOBALISIERUNG? KULTURELLE GLOBALISIERUNG?.....	8
1. Kultur	9
2. Globalisierung	15
3. Kulturelle Globalisierung.....	22
II. ANGLOAMERIKA – DER URSPRUNG	29
1. McDonald's Rules the World – George Ritzer	31
2. Make War, Not Love – Samuel P. Huntington	38
3. Think Globally, Act Locally – Roland Robertson.....	44
III. DEUTSCHLAND – REZEPTION UND REAKTION	51
1. Huntington Revisited	53
2. Globale Kulturen oder Globalkultur?	61
IV. INDIEN – LABOR KULTURELLER GLOBALISIERUNG	73
1. Geschichte und Religionen bis zur Unabhängigkeit.....	76
Frühgeschichte I – Die Induskultur (78) ... Frühgeschichte II – Das vedische Zeitalter (79) ... Altertum – Das Goldene Zeitalter (81) ... Spätmittelalter – Be- ginn der islamischen Herrschaft (82) ... Kolonialzeit - <i>Divide et impera</i> (83)	
2. Die indische Konstellation	85
2.1. Nation-Building	89
2.1.1. Kultureller Nationalismus – Partha Chatterjee	96
2.1.2. Staat der Nationen – T. K. Oommen.....	98
2.2. Kommunalismus	102
2.2.1. Indien – zur Vielfalt verdammt.....	104
2.2.2. Zwang zur Einheit – Der Hindu-Nationalismus	111
3. Die Zukunft des Labors.....	120
SCHLUSSBETRACHTUNG.....	126
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	134
LITERATURVERZEICHNIS.....	135

VORWORT

Während der Entstehung dieser Arbeit geschah buchstäblich Weltbewegendes. Der 11. September 2001 wird vermutlich überall und für immer, wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise, mit den einstürzenden Türmen des World Trade Center in New York und dem brennenden Pentagon in Washington assoziiert werden. Der unmittelbar einsetzende weltweite Diskurs über die Ereignisse wurde, neben der allgemeinen Globalisierungsrhetorik, schnell von einem beinahe leitmotivischen Slogan bestimmt – dem vom Kampf der Kulturen. Für die vorliegende Arbeit musste eine Entscheidung getroffen werden. Die Ereignisse konnten ignoriert oder en passant in einer Fußnote 'abgearbeitet' werden, um den geplanten Entstehungsprozess der Arbeit nicht zu stören. Das hätte allerdings weder dem Thema der Arbeit noch dem den Verfasser leitenden Verständnis von Soziologie entsprochen. Der Terror, seine Vorgeschichte und seine Konsequenzen sind ein genuines Interessensfeld einer, man traut es sich kaum noch zu schreiben, engagierten Soziologie, zumal einer, die sich mit kultureller Globalisierung beschäftigt. Die Entscheidung fiel also zugunsten der Aktualität. Im Bewusstsein, aus zeitlicher Nähe zu jenem 11. September und dem teilweise daraus resultierenden Informationsmangel eine umfassende und tiefgreifende Analyse nicht bieten zu können, wurde der Aktualität teilweise auf Kosten der Ausführlichkeit anderer Aspekte so viel Raum eingeräumt, wie unter den gegebenen Umständen möglich schien.

Zwei formale Hinweise sind vielleicht noch angebracht, um Irritationen bei der Lektüre zu vermeiden. Die Arbeit wurde in konservativer Anwendung der neuen Rechtschreibung verfasst, d.h. wo es nun zwei Schreibweisen gibt, wurde die ältere beibehalten. Wörtliche Zitate wurden in der jeweils verwendeten Orthographie übernommen. Geschlechtsspezifischer Bevorzugung oder Benachteiligung in der Schreibung wird dadurch begegnet, dass abwechselnd Feminin- und Maskulinformen verwendet werden, wo es nicht um bestimmte Personen geht.

Freiburg im Breisgau, im November 2001

Martin Schöb

EINLEITUNG

'Mit einer E-Mail kann ich Menschen auf der ganzen Welt innerhalb von Sekunden erreichen, und meine Einkäufe erledige ich schon lange überwiegend im Internet, egal, wann und wo.' 'Auf Reisen bin ich dank Satelliten-Fernsehen jederzeit über die weltpolitische Lage informiert, und meine Kreditkarte macht mich überall finanziell unabhängig.' 'Ich gehe jede Woche in ein anderes Spezialitätenrestaurant in meiner Stadt.' 'Auf meinen Reisen vom Nordkap bis Neu-Delhi esse ich meist bei McDonald's.'

So oder so ähnlich lauten die meisten, mehr oder weniger elaborierten Antworten auf die Frage, wie Globalisierung sich denn im Alltag bemerkbar mache. Die Liste von Ad-hoc-Diagnosen und Gemeinplätzen ließe sich beinahe endlos fortsetzen. Es ist wohl nicht übertrieben zu behaupten, dass Globalisierung *das* Schlagwort der letzten Dekade war und das nicht nur in akademischen Diskursen, sondern auch und vor allem in der Politik, wo der große Gleichmacher Globalisierung, mit dem sich definitionsgemäß die ganze Welt konfrontiert sieht, zum Sachzwang Nummer eins avancierte. Egal, ob es um den Wirtschaftsstandort geht, Fragen der Umweltpolitik, um die Regelung von Zuwanderung bzw. Regeln für die multikulturelle Gesellschaft, um die Bekämpfung organisierter Kriminalität oder internationales Krisenmanagement: Globalisierung musste und muss in Deutschland genauso wie in den Vereinigten Staaten, in Indien und in anderen Ländern für alle diese Felder als Universalbegründung herhalten, und zwar wahlweise in Form eines Allheilmittels oder im Gegenteil als Büchse der Pandora, die es tunlichst verschlossen zu halten gilt. Differenzierte Auseinandersetzungen mit dem Phänomen sind selten im politischen Alltagsgeschäft. Für die Wirtschaft, die von den meisten Beobachtern wie selbstverständlich als der Motor der Globalisierung gesehen wird, bedeutet diese entweder die Chance, neue Märkte zu erschließen, und damit Absatz und Umsatz zu erhöhen, oder die Gefahr, den Anschluss zu verlieren, was gegenwärtig noch immer für den hinsichtlich Fläche und Bevölkerungszahl weitaus größeren Teil der Welt zutrifft. Die obige Aufzählung von Aussagen einer fiktiven Straßenumfrage zum Thema Globalisierung verweisen auf den, neben Politik und Wirtschaft, dritten Oberbegriff, unter

dem Globalisierung verhandelt wird: Kultur. Auch hier kann man sich jedoch häufig des Eindrucks nicht erwehren, dass zwar alle etwas dazu zu sagen haben, sei es im akademischen oder außer-universitären Bereich, dass sich die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit Fragen kultureller Globalisierung dann aber in eben jenen oben genannten Platitüden erschöpfen. War es das schon mit der Zustandsbeschreibung des *global village*? Oder gibt es da noch etwas jenseits der "Hotel-Globalisierungsthese" (Hafez 2000: 98), die sich nur darin äußert, dass ein Geschäftsreisender in jedem Hotelzimmer weltweit den amerikanischen Fernsehsender CNN empfangen kann? Geht man nur nach der inzwischen nicht mehr zu überblickenden Menge an Literatur zu allen Fragen, die mit Globalisierung im Allgemeinen und kultureller Globalisierung im Besonderen zusammenhängen (oder auch nur damit in Zusammenhang gebracht werden), dann muss man davon ausgehen, dass dem so ist, dass also noch lange nicht alles gesagt und schon gar nicht alles geklärt ist. Angesichts des aktuellen Standes der scheinbar end- und grenzenlosen Debatte ist man also gut beraten, bei jeder weiteren Auseinandersetzung mit dem Prozess der Globalisierung äußerste Vorsicht walten zu lassen, was die Qualität und Aussagekraft der bisher vorgebrachten Positionen betrifft, eben weil "[...] the excessive use of this term [globalization; M.S.] as a sociological buzzword had largely emptied it of analytical and explanatory value." (Marshall 1998: 259)

Schon wenn man sich einmal etwas gründlicher mit den eingangs zitierten Spontandiagnosen zu Globalisierung beschäftigt, wird schnell deutlich, dass die Verwirrung in der wissenschaftlichen Diskussion um kulturelle Globalisierung, die uns hier vorrangig interessiert, nicht von ungefähr kommt. Selbst wenn man grundlegende Fragen etwa nach dem Begriff und der Geschichte von Kultur oder die Befangenheit des Soziologen in seinem eigenen Forschungsgegenstand außer Acht lässt, sorgen Aussagen im Stile der Hotel-Globalisierungsthese für immensen Klärungsbedarf, der in einem Satz zusammengefasst ungefähr so auf den Punkt gebracht werden könnte: Wer gibt mit welchem Erfahrungshorizont auf wessen genau wie formulierte Frage wann und wo genau diese Antwort? Dass vermutlich nicht wenige Beobachter hinter diesem Fragenkomplex bereits blanken Relativismus durchscheinen sehen, macht die Auseinandersetzung nur noch komplizierter.

Die vorliegende Arbeit hat es nun zum Ziel, nach über zehn Jahren intensiver Globalisierungsdebatte in einer Art Zwischenbilanz gangbare Schneisen in das immer dichter wuchernde diskursive Unterholz zu schlagen. Dabei versteht sich die Arbeit als Vorschlag zu einer vorläufigen Kartierung des globalisierungstheoretischen Terrains, wobei Raum und Zeit, jene auch die Debatte selbst mitbestimmenden Grundkonstanten menschlichen Lebens, in der Anlage der Arbeit berücksichtigt werden. Dem Faktor Zeit wird Rechnung getragen insofern Positionen vom Beginn der Debatte bis in die Gegenwart diskutiert und einander gegenübergestellt werden. Räumlich gesehen wird ein Bogen gespannt von Westen nach Osten, von den Vereinigten Staaten und dem Vereinigten Königreich über Deutschland nach Indien, wobei der Ausgangspunkt nicht zufällig oder aus den Autor betreffenden biographischen Gründen im Westen liegt, sondern weil die mittlerweile selbst globalisierten Diskurse kultureller Globalisierung dort ihren Anfang nahmen, bevor sie über (teilweise durchaus auch im Sinne von 'unter Umgehung von') Europa in jüngerer Zeit Südostasien und damit Indien erreichten, ein Land, das sich, wie noch deutlich werden wird, aus vielerlei Gründen für einen derartigen Vergleich anbietet.

Im ersten Kapitel *Kultur? Globalisierung? Kulturelle Globalisierung?* wird die Bühne bereitet für die detaillierte Auseinandersetzung mit den folgenden Debatten und Positionen. Dazu wird der für unsere Zwecke relevante Kulturbegriff entwickelt, die bisherige Globalisierungsdebatte ganz allgemein in ihrer Entwicklung hinsichtlich ihrer Extrempole und einem eventuell vorhandenen kleinsten gemeinsamen Nenner untersucht, um beide Begriffe schließlich zu dem zu verschmelzen, was im Anschluss daran unter kultureller Globalisierung zu verstehen sein wird.

Das zweite Kapitel widmet sich dem Diskurs im angloamerikanischen Sprachraum, wobei drei Positionen im Mittelpunkt stehen, die als die wahrscheinlich meistdiskutierten und umstrittensten gelten können: George Ritzers Theorie von der McDonaldisierung der Gesellschaft, Samuel Huntingtons Szenario vom Kampf der Kulturen sowie Roland Robertsons Glokalisierungsthese. Dabei wird sich zeigen, dass sie sich, nicht nur wegen der intensiven Anschlusskommunikation, die sie bis heute nach sich gezogen haben, sondern vor allem wegen der prononcierten Vertre-

tung ihrer jeweiligen Interpretationen der Globalisierung, für eine Typisierung der Debatte eignen.

Kapitel III versucht anschließend zu klären, wie der Diskurs in der deutschen Wissenschaftsgemeinde die aus Westen kommenden Anstöße rezipiert und darauf reagiert. Dabei dürfte es vor allem interessant sein zu sehen, ob sich spezifisch deutsche oder vielleicht europäische Beiträge zur Debatte ausmachen lassen und wodurch sich diese auszeichnen. Aufgabe dieses Kapitels ist auch eine Kritik der vorher weitestgehend neutral dargestellten drei Grundpositionen des Diskurses. Teil dieser Kritik ist eine nähere Betrachtung der Ereignisse des 11. September 2001 in den USA, die der These vom Kampf der Kulturen einen neuerlichen Aufmerksamkeitsschub zukommen ließen, und die nicht nur die weltpolitische Lage erschütterten, sondern auch den Entstehungsprozess dieser Arbeit aus der Balance brachten.

Schließlich werden im vierten Kapitel die Verhältnisse in Indien unter die Lupe genommen. Dabei ist das Verhältnis der indischen Sozialwissenschaften zum westlichen Diskurs bzw. den westlichen Diskursen von ebenso großem Interesse wie ihre endogenen Positionen zu Fragen kultureller Globalisierung. Dass Indien in unserem Rahmen als Entwicklungsland mit einer völlig anderen kulturellen Ausgangssituation und kolonialer Vergangenheit, dessen Bevölkerung ein Sechstel der Menschheit umfasst, eine Sonderstellung einnimmt, ist evident, in erster Linie, weil man seinen Repräsentanten als einzigen in diesem Vergleich aus westlicher Sicht wohl von vornherein eine bestimmte Tendenz in der Debatte unterstellen wird. Es wird sich allerdings zeigen, dass der indische Diskurs in Parallelität zur Realität Indiens in sich mindestens so ambivalent ist, wie die allgemeine Diskussion auf globaler Ebene.

In der Schlussbetrachtung soll in einem zusammenfassenden Rück- und Ausblick anhand der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse das analytische Potenzial der Diskurse neu beurteilt werden, wobei auch einige Defizite und Desiderate deutlicher zu Tage getreten sein dürften. War der Versuch, eine hilfreiche Kartierung anzubieten, erfolgreich, sollte dem Leser in der Schlussbetrachtung zwar einerseits nicht allzu viel Neues begegnen, andererseits soll sie über eine bloße Zusammenfassung hinausgehen, indem sie Vorschläge für die zukünftige Struktur und Schwerpunktsetzung der Diskurse kultureller Globalisierung darlegt.

I. KULTUR? GLOBALISIERUNG? KULTURELLE GLOBALISIERUNG?

Hier soll es nun zunächst einmal darum gehen, mit 'Kultur', 'Globalisierung' und der Verbindung zu 'kultureller Globalisierung' den zentralen Begriffen der folgenden Untersuchung so weit wie möglich die Fragezeichen zu nehmen. Dies geschieht aus drei Gründen: Erstens, um bei dem ohnehin weiten Feld der vorliegenden Thematik mit möglichst präzisen und analytisch hilfreichen Werkzeugen umgehen zu können, um damit zweitens in der Lage zu sein, die von den jeweiligen Theoretikern selbst implizit oder explizit verwendeten Konzeptionen und Definitionen einer reflektierten und fundierten Prüfung zu unterziehen. Wie wir im Verlauf der Begriffsklärung sehen werden, empfiehlt sich dieses Vorgehen drittens gerade bei den hier zur Diskussion stehenden Begriffen. Die prekäre erkenntnistheoretische und methodische Situation der Soziologin, die in Ausübung ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit immer selbst Teil des Untersuchungsgegenstandes ist, ist spätestens seit Max Webers Postulat der Werturteilsfreiheit und dem sich daran entzündenden Werturteilsstreit fest im Bewusstsein jeder Soziologin verankert. Nun bedarf es nicht vieler Erklärungen um zu erkennen, dass dasselbe Problem auch hinsichtlich der Kultur besteht. Denn unabhängig davon, ob man nun einen sehr eng gefassten oder einen hochkomplexen Begriff von Kultur in Anschlag bringt, man ist immer Teil, wenn vielleicht auch nicht *dieser*, aber *einer* Kultur. Jeder Mensch ist nolens volens Kulturträger. Wenn sich nun eine wo und wie auch immer enkulturierte Soziologin daran macht, Kultur und Gesellschaft zu untersuchen, bedarf es eines hohen Distanzierungsgrades bzw. einer ausgeprägten Bereitschaft zur vorangehenden Analyse der eigenen Umstände, um diese nicht vorschnell als Ergebnis statt als Ausgangspunkt der Untersuchung zu präsentieren. Dies gilt umso mehr, und damit schließt sich der holistische Kreis, im globalen Maßstab, wo der Variantenreichtum an Gesellschaften und Kulturen potenziell beinahe unendlich ist. Es gibt also hinreichend zwingende Gründe, eine Untersuchung von Diskursen kultureller Globalisierung mit einer terminologischen Schärfung zu beginnen.

1. KULTUR

Wenn es auch nicht Aufgabe dieser Arbeit sein kann, eine umfassende Begriffsgeschichte der Kultur darzulegen, so ist es doch geboten, die wechselvolle und regional unterschiedliche 'Karriere' des Kulturbegriffs in den Wissenschaften ausschnittsweise nachzuzeichnen. Dabei sollen wesentliche Vorschläge zur Konzeptualisierung von Kultur herangezogen werden, um zu einer globalisierungstheoretisch angemessenen Vorstellung zu gelangen, die, soviel sei an dieser Stelle bereits gesagt, weitgehend deckungsgleich ist mit der vergleichsweise jungen Auffassung von Kultur, wie sie innerhalb der Cultural Studies vertreten wird. Dass sowohl die eklektizistische Vorgehensweise als auch der Begriff 'Vorstellung' begründet gewählt wurden, wird noch deutlich werden. Auf die in Lehrbüchern und Lexika übliche etymologische Herleitung und Ausdeutung von 'Kultur' wird hier ebenso verzichtet wie auf die Darstellung des Bedeutungswandels von 'Kultur' im Alltagsleben, da das eine wie das andere für gegenwärtige Fragestellungen im Rahmen von Theorien der Globalisierung als wenig hilfreich erscheint.³

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich ein wissenschaftlicher, d.h. möglichst präziser, objektiver und umfassender Begriff von Kultur einerseits in Absetzung von der sehr vagen und normativ-reduktionistischen Auffassung von der der persönlich-sittlichen Charakterbildung dienenden Hoch-Kultur und andererseits als Nachfolger der Herder'schen Vorstellung von Kultur, die durch "soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung" (Welsch 1997: 68) gekennzeichnet ist. In dieser Zeit kristallisiert sich weitgehend das heraus, was man größtenteils bis heute als den kleinsten gemeinsamen Nenner der meisten Theorien von Kultur bezeichnen kann: Kultur ist alles Anthropogene der Welt, sie ist Nicht-Natur; Kultur ist immer eine geteilte Gesamtheit, also gruppenspezifisch, nicht individuell; sie wird erlernt bzw. übertragen, ist nicht angeboren; Kultur wird raum- und zeitbezogen gedacht, was notwendigerweise zu Kultur im Plural führt, womit

³ Das gilt weitestgehend auch für die hinreichend bekannte Ausnahmestellung des deutschen Diskurses von 'Kultur' und 'Zivilisation' in den Jahrzehnten um die Wende zum 20. Jahrhundert, da diese Dichotomie in der Wissenschaft wohl als obsolet betrachtet werden kann.

Kulturen vergleichbar werden; Kulturanalyse wird deskriptiv verstanden, nicht länger normativ.⁴

Nach der Jahrhundertwende blieb dieser kleinste gemeinsame Nenner in der Soziologie lange unangetastet, allerdings um ein entscheidendes und wirkmächtiges Kriterium ergänzt, das Clifford Geertz in *Dichte Beschreibung* viel später immer noch als grundlegend für seine eigene Auffassung vorstellt: "Der Kulturbegriff, den ich vertrete und dessen Nützlichkeit ich in den folgenden Aufsätzen zeigen möchte, ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht." (Geertz 1999: 9) Webers Verständnis von der Soziologie als erklärend-verstehender Wissenschaft, sein mit subjektivem Sinn belegter Handlungsbegriff und seine religionssoziologischen Arbeiten, in denen er die kulturell relevante Bedeutung von Religion untersucht, haben den Weg geebnet für einen wesentlich erweiterten Kulturbegriff, erweitert nämlich um die Begriffe 'Verstehen', 'Sinn' und 'Bedeutung'.⁵ Gerade durch die starke Betonung der 'Bedeutung von Bedeutung' verdinglichte sich Weber jedoch in einem Kulturdeterminismus, der jegliche Relevanz biologischer Phänomene für die Existenz des Lebewesens Mensch verneinte. Als die Rückseite dieser Medaille kann der Behaviorismus US-amerikanischer Provenienz gesehen werden, der sich in die gleiche deterministische Aporie manövrierte, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen. Menschliches Handeln wurde hier nicht als kulturell, sondern als biologisch konditioniert angesehen. Kultur war, wenn ihre Existenz nicht per se abgestritten wurde, zumindest nicht messbar und damit keine wissenschaftliche Größe. Wenn gegenwärtige Vertreter derartiger Positionen auch als weitgehend isoliert gelten können, so hat sich doch die tendenzielle Vernachlässigung bzw. analytische Unterbelichtung von Kultur vor allem im Strukturfunktionalismus Parsons'scher Prä-

⁴ Wegbereitende Vertreter dieser Auffassung von Kultur waren in Deutschland Jacob Burckhardt (1978 und 1988) und in Großbritannien Edward Burnett Tylor, dessen bekannte Definition von Kultur in seinem Hauptwerk *Primitive Culture* (1958) wohl die erste prägnante Formulierung der meisten der oben genannten Kriterien darstellt.

⁵ Thomas Jung (Jung 1999: 94f.) weist zu Recht darauf hin, dass z.B. Webers *Protestantische Ethik* von vornherein mehr als kultur- denn als religionssoziologische Studie angesehen werden sollte, wäre damit doch dem o.g. erweiterten Kulturbegriff bereits Rechnung getragen.

gung und in verwandten Richtungen fortgesetzt. Dort konnte sich, so Tenbruck, "mit der Ausschaltung des Kulturbegriffs [...] die irriige Meinung durchsetzen, Gesellschaften seien selbstgenügsame soziale Systeme." (Tenbruck 1990: 28)

So wurde denn auch der Kultur-Natur-Dualismus zunehmend von der spannungsreichen Dichotomie zwischen Kultur und Struktur abgelöst, was aber an den grundsätzlichen Fragestellungen wenig änderte, da letztlich nur ein 'Mitspieler' ausgetauscht wurde: Ist die strukturelle Beschaffenheit einer Gesellschaft oder Gruppe Ergebnis ihrer Kultur, also der Gesamtheit der von allen Mitgliedern dieser Gesellschaft oder Gruppe geteilten Werte, Normen, Überzeugungen, Traditionen etc.? Oder ist es umgekehrt, und eine Gesellschaft oder Gruppe hat genau die Kultur, die sich zwangsläufig aus der je spezifischen Sozialstruktur ergibt? Mit einem Beispiel gefragt: Ist die allmorgendliche Entscheidung unterschiedlichster Menschen einer Gesellschaft für preislich, optisch und qualitativ höchst unterschiedliche, aber im Einzelfall ganz spezielle Kleidungsstücke, Ausdruck der Sozialstruktur, in die diese Menschen eingebunden sind, oder Ausdruck der jeweiligen Kultur der Gruppen, Milieus, Schichten oder eben der Gesamtgesellschaft? Eine wirklich und vollständig autonome Entscheidung des Individuums wird hier aus naheliegenden Gründen ausgeschlossen, und auch eine nähere Bestimmung der Stellung von Individualität im Verhältnis zu Sozialstruktur und Kultur ist zur Verdeutlichung des Grundproblems nicht erforderlich. Für Clifford Geertz, der sich in seinem bahnbrechenden Werk *Dichte Beschreibung* ausdrücklich auf Parsons und, wie wir schon gesehen haben, Max Weber bezieht, stellt sich die Kultur-Struktur-Dichotomie weniger dramatisch dar:

"Kultur ist das Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten. Die soziale Struktur ist die Form, in der sich das Handeln manifestiert, das tatsächlich existierende Netz der sozialen Beziehungen. Kultur und Sozialstruktur sind daher nur verschiedene Abstraktionen der gleichen Phänomene: Die eine hat mit sozialem Handeln unter dem Aspekt seiner Bedeutung für die Handelnden zu tun, die andere mit eben diesem Handeln unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zum Funktionieren eines sozialen Systems." (Geertz 1999: 99)

Hier scheint allerdings die Antwort auf die Frage, wann man bei einem sozialen System von 'Funktionieren' sprechen kann, bereits etwas Ausgehandeltes, etwas mit Bedeutung Versehenes zu sein, und damit möglicherweise bereits wieder ein kulturelles Phänomen. Neben dem gewaltigen Einfluss, den Geertz' Werk auf die Sozialwissenschaften ausübte, musste er sich gerade für seine Behandlung des Verhältnisses von Kultur und Struktur einige Kritik gefallen lassen. So z.B. von John Thompson, der zugleich von Geertz ausgehend und sich von ihm absetzend, einen den Umständen massenmedialer Kommunikation angemessenen "strukturellen" Kulturbegriff entwickelt, der gerade nicht mit strukturalistischen Konzeptionen verwechselt werden sollte: "The structural conception of culture is concerned to avoid the limitations of structuralist approaches." (Thompson 1990: 137; Hervorh. im Orig.) Nun geht es hier nicht darum, Thompsons Kulturbegriff in Gänze vorzustellen, sondern lediglich seinen berechtigten Vorwurf an Geertz ins Spiel zu bringen, dieser würde die Problematik der Macht und das jeder Kultur von vornherein innewohnende Konfliktpotential unterbewerten:

"His [Geertz; M.S.] emphasis is on meaning rather than power, and on *the* meaning rather than the divergent and conflicting meanings that cultural phenomena may have for individuals situated in different circumstances and endowed with differing resources and opportunities. [...] The symbolic conception of culture, especially as elaborated in the writings of Geertz, fails to give sufficient attention to problems of power and conflict and, more generally, to the structured social contexts within which cultural phenomena are produced, transmitted and received." (ebd.: 135; Hervorh. im Orig.)

Einen weiteren wesentlichen Beitrag zur Kultur-Struktur-Debatte stellt Stuart Halls Begriff des *culturalism* dar, der bewusst plakativ und vereinfachend dem in den 60er-Jahren in den angloamerikanischen Sozialwissenschaften vorherrschenden Strukturalismus gegenübergestellt wurde, und den Hall rückblickend als den Vorläufer des Kulturbegriffs der gesamten Cultural Studies sieht. Den entscheidenden Unterschied zwischen *culturalism* und *structuralism* beschreibt Hall folgendermaßen:

"Whereas, 'in culturalism', experience was the ground – the terrain of 'the lived' – where consciousness and conditions intersected, structu-

ralism insisted that 'experience' could not, by definition, be the ground of anything, since one could not 'live' and experience one's conditions *in and through* the categories, classifications and frameworks of the culture. These categories, however, did not arise from or in experience: rather, experience was their 'effect'." (Hall 1980: 60; Hervorh. im Orig.)

Ähnlich wie einige Jahrzehnte zuvor Kulturdeterminismus und Behaviorismus bilden nun Strukturalismus und Kulturalismus zwei scheinbar unversöhnliche Seiten derselben Medaille. Ein entscheidender Schritt in Richtung eines beide Seiten integrierenden Kulturbegriffs gelang dann den Cultural Studies,⁶ die zwar in sich insofern sehr heterogen sind, als es unter ihren Vertretern auch einige gibt, die wieder in eine Art Kulturdeterminismus alten Stils zurückfallen, die aber bei allen Unterschieden im Wesentlichen auf einen gemeinsamen Kulturbegriff rekurrieren, der sich vor allem dadurch auszeichnet, dass er bisherige Auffassungen von Kultur auf eine neue Art und Weise verknüpft und der Kultur damit frischen analytischen Wind zukommen lässt. Dies liegt vor allem an dem, was man das 'Axiom der Cultural Studies' nennen könnte, dass nämlich repräsentative Kultur im Sinne einer intellektuellen Meinungsführerschaft und künstlerisch-literarische Hochkultur ebenso wie Subkulturen aller Art und dokumentarische Alltagskultur als Facetten ein- und desselben Phänomens gesehen und untersucht werden – *der* Kultur.⁷ Dabei kann sie sinnvollerweise analytisch aufgespalten werden in eine mentale (Bewusstsein), eine materiale (Artefakte) und eine soziale (Gesellschaft) Dimension. (Vgl. Posner 1991: 54) Durch die Integration dieses semiotischen Kulturbegriffs, der Kultur als die Gesamtheit aller in der täglichen menschlichen Lebenspraxis verwendeten Codes versteht, bekommt Kultur einen für jede Gesellschaft konstitutiven Status, sie ist nicht mehr nur ein von der Struktur abgeleitetes Epiphänomen. Aus Anlass aktueller Debatten um die Gentechnologie und den Bedeutungsverlust der Geisteswissenschaften ist man versucht anzu-

⁶ Der zunehmend sorglose Umgang mit dem Label 'Cultural Studies' lässt es geboten erscheinen, darauf hinzuweisen, dass in unserem Zusammenhang von der stilprägenden Richtung der Birminghamer Schule die Rede ist, die 1964 mit der Gründung des *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) an der Universität Birmingham institutionalisiert wurde. Stuart Hall war von 1968-79 Leiter des CCCS und trug in dieser Funktion dazu bei, dass sich, bei aller Unterschiedlichkeit der Forschungsansätze, innerhalb der Cultural Studies so etwas wie ein terminologischer Grundkonsens bezüglich 'Kultur' herausbildete.

⁷ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Anthologie von Hörning/Winter (1999) und die Sammlung bereits klassischer Texte der Cultural Studies von Bronfen/Marius/Steffen (1997).

fügen, dass Kultur genausowenig ein Epiphänomen der Biologie sein kann, denn "[a]uch der Klon lebt in der Kultur". (Mattenklott 2001) Was den Kulturbegriff der Cultural Studies aus globalisierungstheoretischer Sicht besonders interessant macht, ist die besondere Aufmerksamkeit, die er der Rolle von Ideologie in Kulturen und beim Prozess der Kulturvermittlung bzw. -übertragung und den Machtverhältnissen in und zwischen Kulturen zukommen lässt. So verstandene Cultural Studies verfallen also nicht in Kulturdeterminismus, der strukturelle Komponenten unbeachtet ließe. Wenn am Anfang des Kapitels darauf hingewiesen wurde, dass der Kulturbegriff der Cultural Studies mit dem für unsere Zwecke angemessenen nur *weitgehend* deckungsgleich ist, so geschah dies deshalb, weil man mit Ersterem in die Gefahr geraten könnte, kulturellem Essentialismus das Wort zu reden, was für empirische Untersuchungen spezifischer Alltagsphänomene vielleicht nicht von allzu großer Bedeutung ist, mit Sicherheit aber mit Bezug auf Fragen kultureller Globalisierung. Allerdings ist hier Vorsicht geboten: Wir wollen Kultur im Singular als essentialistisch verstehen, insofern sie in ihrer allgemeinsten Existenzform jedem Menschen per definitionem zu eigen ist. Sobald es an den Vergleich von Kulturen im Plural geht, sollte essentialistischen Positionen mit einem Höchstmaß an Skepsis begegnet werden. Kultur im Singular wird in Zeiten der Globalisierung mehr und mehr zu pluralen (und damit nicht notwendigerweise pluralistischen) Kulturen; Kultur wird "demnach die Form der Bearbeitung des Problems, daß es auch andere Kulturen gibt." (Baecker 2000: 17)

Die oben angekündigte 'eklektizistische' Vorgehensweise bei der Erarbeitung einer 'Vorstellung' sollte sich bis hierher selbst gerechtfertigt haben, kann man doch nach über 150 Jahren Arbeit an einem wissenschaftlichen Kulturbegriff durchaus zu dem Ergebnis kommen, dass man besser von einer Vorstellung von Kultur als von einem Begriff derselben sprechen sollte, da man so gar nicht erst den Eindruck erweckt, man könnte Kultur je in all ihren Facetten und Bedeutungen fassen und 'auf den Begriff bringen'. Dies gilt umso mehr in Zeiten, in denen auch noch mehrere Begriffe von Kultur aufeinander treffen, die alle eine mindestens ebenso lange Geschichte haben, wie westliche Vorstellungen von Kultur. Dies mag ebenfalls als Begründung für eine eklektizistische Vorgehensweise gelten, da es wenig Sinn macht,

nach der beinahe unendlichen Vielfalt elaborierter Auseinandersetzungen mit Kultur, das 'kulturelle Rad' noch einmal neu erfinden zu wollen.⁸ Es ist jedoch hoffentlich gelungen, eine für globalisierungstheoretische Zwecke sinnvolle Vorstellung von Kultur aus dem reichen Fundus der Vorschläge nachvollziehbar zu entwickeln, die zusammengefasst so lauten könnte: Noch einmal die Metapher von der Medaille bemühend, wollen wir Kultur also einerseits im denkbar umfassendsten Sinne als durch ihr Sinngebungspotential grundlegende Tatsache menschlichen Daseins ansehen, was ihren Vergleiche ermöglichenden Plural erst hervorbringt; andererseits, aber logisch daraus folgend, meint Kultur zugleich im Minimal Sinne die Summe aller menschlichen Lebensäußerungen, der man sich im Vergleich wegen des schieren Umfangs und des steten Wandels immer nur annähern kann, weshalb sie nicht deterministisch sein kann. Die oben entwickelte detaillierte Vorstellung von Kultur bezieht sich natürlich in erster Linie auf die zuletzt genannte, nicht-essentialistische Seite der Medaille, die uns auch im Folgenden stärker beschäftigen wird.

2. GLOBALISIERUNG

Nahezu alle schriftlichen Äußerungen zum Thema Globalisierung, sei es in der Tagespresse oder in Form wissenschaftlicher Aufsätze oder Monographien, – die vorliegende Arbeit eingeschlossen – beginnen mit einem jeweils unterschiedlich formulierten Hinweis darauf, dass man es mit einem 'besonderen' Themenkomplex zu tun habe. Diese Hinweise beziehen sich auf den Modewort-Charakter von Globalisierung, auf die alles überragende Bedeutung der Globalisierung für Gegenwart und Zukunft oder, je nach Standpunkt, auf das ideologische und propagandistische Potenzial des Begriffs oder auch nur auf die nicht mehr zu überblickende Menge ent-

⁸ Geertz schreibt hierzu: "Wenn Eklektizismus zu nichts führt, so nicht deshalb, weil es nur eine Richtung gäbe, die sinnvollerweise einzuschlagen wäre, sondern weil es so viele gibt: man muß eine Wahl treffen." (Geertz 1999: 9) Abgesehen davon, dass sich sein eigener Kulturbegriff, wie wir gesehen haben, ebenfalls nicht aus dem Nichts ergeben hat, scheint es fragwürdig, sich schlicht aus Gründen der Übersichtlichkeit für eine Richtung zu entscheiden, wenn man zu dem Ergebnis kommt, dass alle ihre mehr oder weniger stark ausgeprägten Schwächen haben.

sprechender Literatur.⁹ Beinahe könnte man den Eindruck gewinnen, die diversen Bindestrich-Soziologien der Vergangenheit wurden bereits von Bindestrich-Globalisierungen ersetzt. Ulrich Beck bringt dies, einschließlich einer Prognose, folgendermaßen auf den Punkt: "Globalisierung ist sicher das am meisten gebrauchte – mißbrauchte – und am seltensten definierte, wahrscheinlich mißverständlichste, nebulöseste und politisch wirkungsvollste (Schlag- und Streit-)Wort der letzten, aber auch der kommenden Jahre." (Beck 1998a: 42) Noch mehr als beim Kulturbegriff scheint bei dem der Globalisierung der Versuch einer terminologischen Schärfung also angebracht. Dabei wollen wir wiederum versuchen, so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner für die Definition von Globalisierung zu finden, der durch relevante Ergänzungen für unsere Zwecke analytisch fruchtbar gemacht werden kann.

Überraschenderweise wird Globalisierung häufig zunächst ex negativo definiert, indem von den Einen darauf hingewiesen wird, dass sie weder eine Art verspäteter Bestätigung der Modernisierungstheorie oder der Konvergenzthese, noch bloß eine Angelegenheit der Theorie internationaler Beziehungen sei. Andere sehen Globalisierung gleich als den Anfang vom Ende so unterschiedlicher Phänomene wie der Geschichte (Fukuyama 1992), der Geographie (O'Brien 1992), der Arbeit (Rifkin 1995), dem Nationalstaat (Albrow 1998) oder der Natur und der Tradition (Giddens 2000a). Alle diese Etikettierungen haben sicher einen über den vordergründigen wissenschaftlichen Marketingeffekt hinausgehenden Wert, dennoch scheint es wenig hilfreich, einem so vielschichtigen Konstrukt wie dem der Globalisierung mit dem Vorschlaghammer der Eindimensionalität zu Leibe rücken zu wollen. In einer vorsichtigen Annäherung kann man Globalisierung zunächst ganz allgemein als ein Phänomen sozialen Wandels begreifen, was immerhin schon erstens die grundsätzliche Zuständigkeit der Soziologie bzw. der Sozialwissenschaften deutlich macht, und zweitens zu Vorsicht und Gründlichkeit in der Auseinandersetzung gemahnt, hat sich die Soziologie im Zusammenhang mit sozialem Wandel doch schon längst von

⁹ Waters weist darauf hin, dass der Katalog der Library of Congress im Februar 1994 ganze 34 Schriften beinhaltete, die das Wort *globalization* oder verwandte Formen (mit Ausnahme von *global*) im Titel oder Untertitel aufwiesen. (Waters 1995: 2) Im Oktober 2001 waren es alleine für *globalization* bereits 1777 Schriften (einschließlich der selteneren Schreibweise mit s). Zum selben Zeitpunkt nannte der Katalog der Deutschen Bibliothek für das Titelstichwort *Globalisierung* 711 Einträge. Nicht in Anthologien publizierte Aufsätze sind hier nicht enthalten.

schlichten Ein-Faktor-Theorien den multivariaten und mehrdimensionalen Ansätzen zugewandt, was auch und gerade für die Auseinandersetzung mit Globalisierung angemessen ist. Dabei wird zugegebenermaßen eine Auffassung von Soziologie vorausgesetzt, die sich, nicht nur im Bereich der Globalisierungstheorie, mehr und mehr durchzusetzen scheint. Diese Soziologie folgt eben nicht mehr nur "der ordnenden Autorität – Macht und Gewalt – des Nationalstaates", sie vertritt keine reine "Container-Theorie der Gesellschaft" mehr. (Beck 1998a: 49)

Wie wir noch mehrmals sehen werden, finden sich bei vielen Fragen der Globalisierungsdebatte zwei argumentative Hauptlager. Das ist bei der ersten und grundlegenden Frage nicht anders, die schlicht lautet: Gibt es so etwas wie Globalisierung überhaupt? Handelt es sich bei dem, was viele gegenwärtig Globalisierung nennen tatsächlich um ein neues Phänomen, das erstens soviel Aufmerksamkeit und zweitens sogar einen neuen Namen rechtfertigt? Wenn ihre Zahl auch immer weiter abnimmt, gibt es doch noch einige Vertreter, die zumindest die letzte der beiden Fragen mit nein beantworten würden. Nicht alle gehen soweit, Globalisierung als Mythos zu bezeichnen (Hirst/Thompson 1999), die meisten bestehen jedoch darauf, dass es sich weder um eine qualitativ noch quantitativ neue Erscheinung handelt. Vertreter dieser Richtung bauen ihre Argumentation meist auf Zahlen und Statistiken zum Welthandel auf und versuchen zu zeigen, dass dieser sich in den letzten zehn bis zwanzig Jahren nicht ausgeweitet habe, sondern dass er sich vielmehr sogar noch unter dem Stand der vorletzten Jahrhundertwende befinde. (Vgl. Altvater/Mahnkopf 1997, Hirst/Thompson 1999, Eickelpasch 1999) Wir werden noch sehen, dass dieser ökonomistische Ansatz, selbst wenn er empirisch zutreffend wäre, bei weitem zu kurz gegriffen ist, um dem gerecht zu werden, was unter Globalisierung in Gänze verstanden werden sollte. Wir wollen also im Folgenden das Lager jener Beobachter unberücksichtigt lassen, die Globalisierung mehr oder weniger einfach wegdiskutieren wollen, und uns dem anderen Lager zuwenden, für welches ein einheitliches Label zu finden schon kaum mehr möglich scheint, findet sich darin doch ein breites Spektrum vom vorsichtigen Skeptiker über die nüchterne Beobachterin bis zum jubelnden Hurra-Globalisierer. In diesem Lager besteht zunächst einmal Einigkeit hinsichtlich der Tatsache, dass die Welt als Ganze in jüngster Vergangenheit einen so-

zialen Wandel nie zuvor dagewesenen Ausmaßes und nie zuvor erreichter Geschwindigkeit erlebt. Mit dieser schlichten Feststellung ist das absolute Minimum an Gemeinsamkeiten der Positionen allerdings schon überschritten, denn der Beginn der 'jüngsten Vergangenheit' wird schon verschieden datiert, und über das Ausmaß des Wandels gehen die Meinungen erwartungsgemäß bereits gehörig auseinander. Was für die einen nur auf Vermutungen basiert, ist für andere immerhin schon ein Diskurs, für dritte aber ist es bereits ein empirisches Phänomen. Diesen fließenden Grenzen werden wir gerade im Reich der kulturellen Globalisierung immer wieder begegnen. Trotz aller eben skizzierten Unübersichtlichkeit kann man mit Hermann Schwengel folgende moderat optimistische Zwischenbilanz ziehen:

"Nachdem der erste Rausch der Globalisierungsdebatte verfliegen ist, die Warnungen vor den Fallen der Globalisierung ebenso Routine geworden sind wie das Chip-Chip-Hurra ihrer Apologeten, die totalisierende Sprache sich abschwächt und die Erfahrung des europäischen Krieges die ökonomischen Sinne ernüchtert, wird der Kopf frei für den *spezifischen* Einschnitt, die *spezifische* Periodisierung und die *spezifischen* Risiken und Chancen der Globalisierung." (Schwengel 1999a: 9; Hervorh. im Orig.)

Wir wollen uns diesen spezifischen Merkmalen anhand einzelner Positionen und Diskurse in den folgenden Kapiteln nähern. Dennoch sollen hier ein paar weitere grundlegende Problembereiche vorgestellt werden, die sich, wie die Antwort auf die Frage 'Globalisierung, ja oder nein?', meist zwischen zwei Extrempolen mit einem mehr oder weniger fein differenzierten Spektrum in der Mitte aufspannen lassen und innerhalb derer die von Schwengel angesprochenen Spezifikationen vermutet werden können. Wir gehen also davon aus, dass Globalisierung als "realhistorischer Prozeß" (Varwick 1998: 111) mehr ist als das, was uns eine Ausgabe der *Tagesthemen* der ARD an einem beliebigen Tag bietet: häufig diffuse Zusammenhänge zwischen US-amerikanischen, europäischen und japanischen Börsenindizes; Grand Prix der Formel 1 in Malaysia und die *US Open* der Tennisspielerinnen oder Golfer; AIDS-Epidemie in Afrika und Überschwemmung in Bangladesh; das britische Vodafone kauft Mannesmann und der deutsche Daimler gönnt sich Chrysler; der Papst in Afrika, der Dalai Lama in Europa; und natürlich die unzähligen UN-, EU-, G8-, ASEAN-

und sonstigen Konferenzen zu allen möglichen Themen mit den immer häufigeren und immer heftigeren Parallelveranstaltungen derer, die von den Medien Globalisierungsgegner genannt werden oder sich selber so nennen, usw. usf. Von alledem muss man sprechen, wenn man von Globalisierung spricht, aber es wirkt seltsam unverbunden, und oft ist es einfach zu viel, zu wirr, zu kompliziert, zu laut, um es mit Sinn versehen zu können. Zygmunt Bauman fasst diese Verwirrung in folgende Worte:

"Throughout the modern era we have grown used to the idea that order is tantamount to 'being in control'. It is this assumption – whether well-founded or merely illusionary – of 'being in control' which we miss most. (...) To put it in a nutshell: *no one seems now to be in control*. Worse still – it is not clear what 'being in control' could, under the circumstances, be like. (...) It is this novel and uncomfortable perception of 'things getting out of hand' which has been articulated (with little benefit to intellectual clarity) in the currently fashionable concept of *globalization*." (Bauman 1998: 57-59; Hervorh. im Orig.)

Wir wollen versuchen, uns mittels dreier umfassender Fragen an Globalisierung mehr 'intellektuelle Klarheit' zu verschaffen. Von der Beantwortung dieser Fragen erhoffen wir uns im Verlauf dieser Darstellung die Annäherung an einige von Schwengel so genannte spezifische Aspekte von Globalisierung. Dazu werden wir mit dem angloamerikanischen, dem deutschen und dem indischen drei Diskursfelder genauer unter die Lupe nehmen, deren Auswahl sich in Kurzform folgendermaßen begründet: Die angloamerikanischen Sozialwissenschaften gelten gemeinhin als Ursprung der Globalisierungsdebatte, die sie in weiten Zügen bis heute bestimmen. Kaum ein späterer Beitrag zur Debatte kommt ohne Referenz auf so unterschiedliche Autoren wie Robertson, Huntington, Ritzer, Fukuyama, Giddens oder Appadurai aus. Die Gründe für die Wahl des deutschen bzw. deutschsprachigen Diskurses liegen mit Blick auf die Umstände dieser Arbeit auf der Hand, wobei betont werden muss, dass dieser (verspätete) Diskurs lediglich exemplarisch *eine* von vielen möglichen Reaktionen und Verarbeitungen der aus dem Westen kommenden Anregungen darstellt und nicht stellvertretend etwa für *den* europäischen Standpunkt gedacht ist. Hierzu werden noch deutlichere Ausführungen folgen. Indien wiederum erfüllt in unserem Zusammenhang eine doppelte Funktion. Zunächst geht es auch hier um die Untersu-

chung des Globalisierungsdiskurses in den Sozialwissenschaften, wobei die Sonderrolle eines Entwicklungslandes mit kolonialer Vergangenheit von besonderem Interesse sein wird. Entscheidender aber ist die gesellschaftliche Situation Indiens als eine Art Testfall für die verschiedenen westlichen Positionen, kann man doch leicht den Eindruck gewinnen, dass die Debatte der entwickelten Welt, d.h. vor allem die Debatte der kulturellen Globalisierung, in weiten Teilen eine Debatte *über* den Rest der Welt ist.

Doch zurück zu den oben angekündigten drei Fragenkomplexen. Die erste Frage richtet sich an den Wirklichkeitsgehalt von Globalisierung bzw. an den Grad ihrer Verwirklichung. Wenn wir auch davon ausgehen, dass sich niemand mehr Gehör verschaffen kann, der Globalisierung als einen Mythos abtut, so bleibt doch die Frage danach, was ab wann genau passiert ist, das uns begründeterweise veranlasst, von Globalisierung als einem Novum in der Weltgeschichte zu sprechen. Wie äußert sich Globalisierung realiter, wie und wodurch können wir sie tatsächlich wahrnehmen, wo entsteht ein Bewusstsein von der einen, sich globalisierenden Welt und wo wird nur über sie gesprochen? Es handelt sich also um eine Art Phänomenologie der Globalisierung. Die zweite Frage betrifft den Numerus von Globalisierung: Kann man von *der* Globalisierung im Singular sprechen, oder haben wir es mit einem Plural von Globalisierungen zu tun? Viele sprechen von Globalisierung und meinen multinationale Unternehmen, Börsenkurse und den Welthandel, andere meinen die Vereinten Nationen, Greenpeace und Amnesty International und wiederum andere, die von Globalisierung sprechen, sprechen von Menschenrechten, McDonald's und Medien. Diese Liste ließe sich fortsetzen, wenn mit ihr auch die, nach allgemeinem Verständnis grundlegenden Analysekatoren Ökonomie, Politik und Kultur abgedeckt sind. Wenn man von einem, von *dem* Prozess der Globalisierung ausgeht, der sich entweder ökonomisch, politisch oder kulturell (vielleicht aber auch ökologisch, konsumorientiert, militärisch etc. pp.) definiert, sieht man sich immer wieder mit einzelnen empirischen Erscheinungen konfrontiert, die es dann jeweils in das Ganze zu integrieren gilt. Nähert man sich Globalisierungen von vorneherein im Plural, gilt es, das Verhältnis der einzelnen Teilprozesse zueinander zu klären. Fragen von Macht und Einfluss, von Interesse und Tradition kommen dann in den Vordergrund.

Hier haben wir es also mit einer Art Konflikttheorie von Globalisierung zu tun. Die dritte Frage schließlich betrifft das Fortschreiten von Globalisierung. Das meint zum einen das Interesse daran, ob wir es mit einem zielgerichteten Prozess zu tun haben, und wenn ja, wie dieses Ziel beschaffen sein könnte. Viel entscheidender ist hier aber die Frage nach der treibenden Kraft der Globalisierung. Folgt dieser Prozess bzw. folgen diese Prozesse einer inneren Logik oder sind sie steuerbar? Wie würde diese Eigenlogik aussehen und worin wäre sie begründet? Wurde der Prozess der Globalisierung bewusst in Gang gesetzt, und wenn ja, warum und von wem? Wenn Globalisierung regelbar, vielleicht institutionalisierbar ist, wie könnte das geschehen und wer sollte dafür verantwortlich sein? Direkt abhängig von der Beantwortung dieser Frage ist dann auch der Umgang mit den Auswirkungen von Globalisierung, wobei das Spektrum auch hier wieder von dem einen Extrempol, wiederum einem Ende, diesmal dem der Existenz der Welt, bis zum anderen, dem "Chip-Chip-Hurra" reichen dürfte. Hier könnte man von einer Art Handlungstheorie der Globalisierung sprechen.

Dass alle diese Fragen auf das Engste zusammenhängen und Antworten auf jede dieser Fragen jeweils zwingende Folgen für die Formulierung der nächsten Frage haben, dürfte klar geworden sein. Man kann den 'Untersuchungsgegenstand Globalisierung' in seiner Komplexität kaum überschätzen. Dennoch wagen wir hier wiederum das vorläufige Fazit in Form des ergänzten kleinsten gemeinsamen Nenners, um, wie bei der Kultur, auch bei der Globalisierung einen Bezugspunkt zu haben. Dazu bedienen wir uns der wahrscheinlich knappsten, aber nicht zuletzt deswegen sehr hilfreichen Definition von Waters: "We can therefore define globalization as: A social process in which the constraints of geography on social and cultural arrangements recede and in which people become increasingly aware that they are receding." (Waters: 1995: 3; ohne Hervorh.) Diese Definition enthält den prozessualen Charakter von Globalisierung als Phänomen sozialen Wandels, den Grundgedanken des zunehmenden Überschreitens von Grenzen (was nicht vorschnell als *Grenzenlosigkeit* gedeutet werden sollte) und vor allem auch einen Hinweis auf das, was wir die Phänomenologie der Globalisierung genannt haben. Was für unsere Zwecke fehlt, sind die Konflikt- und die Handlungstheorie der Globalisierung, also die Beto-

nung einerseits der Widersprüchlichkeiten und andererseits der Konsequenzen von Globalisierung und mögliche Verfahrensweisen im Umgang mit diesen.

3. KULTURELLE GLOBALISIERUNG

Wie wir gesehen haben, sind Kultur und Globalisierung jeweils hochkomplexe Begriffe, denen man sich, nicht zuletzt wegen ihres übermäßigen Gebrauchs und, vor allem im Fall von Globalisierung, auch Missbrauchs in aller Vorsicht und Gründlichkeit nähern sollte. Das lässt erwarten, dass die Kopplung der beiden zum Konzept der kulturellen Globalisierung die Lage noch unübersichtlicher gestaltet. Dem wollen wir aus dem Weg gehen, indem wir kulturelle Globalisierung als den Sammelbegriff für die oben genannten Globalisierungen verstehen, was neben der formalen Erleichterung in erster Linie auch analytisch durch unsere zugleich eng und weit gefasste Vorstellung von Kultur begründet ist. Natürlich kann man Globalisierung ausschließlich von der politischen Warte betrachten und z.B. nach der Zukunft des Nationalstaats fragen. Dasselbe gilt für die ökonomische Globalisierung, die sich zuvorderst in Waren- und Finanzströmen und immer mächtiger und größer werdenden trans- und multinationalen Konzernen manifestiert. Gerade auf dem europäischen Kontinent wurde Globalisierung zunächst beinahe ausschließlich als ein wirtschaftliches Phänomen dargestellt und als solches von der Öffentlichkeit wahrgenommen.¹⁰ Dies ist auch nicht allzu verwunderlich, wenn man bedenkt, dass erstens die Konsequenzen dieses Teilbereichs von Globalisierung (Arbeitsplatzverlust, sinkende Reallohne, Reduzierung sozialstaatlicher Leistungen etc.) für den Einzelnen am deutlichsten und bedrohlichsten spürbar wurden, und dass zweitens westliche Industriegesellschaften ohnehin seit, je nach Sichtweise, 100 bis 200 Jahren organisatorisch unter dem Primat der Ökonomie stehen. Theorien politischer und ökonomischer Glo-

¹⁰ Der Bestseller der Globalisierung auf dem deutschen Buchmarkt, *Die Globalisierungsfalle* von Martin und Schumann, hat z.B. von 1996 bis heute mehr als 16 Auflagen erlebt. Andere, auch populärwissenschaftliche Titel der 90er-Jahre beziehen sich ebenfalls im Wesentlichen auf die Globalisierung der Wirtschaft und deren Folgen: *Weltökonomie* (Narr/Schubert 1994), *Herausforderungen des Sozialstaates* (Kaufmann 1997), *Die zehn Globalisierungslügen* (Boxberger/Klimenta 1998).

balisierung können aber, wenn überhaupt, nur an ihren Rändern Phänomene einbeziehen, die nicht ihrem Gegenstand zugehören. Das trifft auf kulturelle Globalisierung, wie sie hier verstanden werden soll, nicht zu, ist sie doch viel mehr als nur die Globalisierung ökonomischen Handelns in Wellen begleitende kulturelle Transformation, für die nicht nur Ulrich Beck sie hält. (Vgl. Beck 1998a: 80) Vielmehr könnte man mit Beck fragen, was bei Phänomenen kultureller Globalisierung bloßer Globalismus ist, was dagegen noch Globalisierung, und was bereits Globalität.¹¹ Ein Konstrukt wie der Nationalstaat und die Art und Weise, wie Gesellschaften wirtschaften, sind selbst schon kulturelle Produkte, Ergebnisse sinnhafter menschlicher Handlungen, symbolvermittelt und ständigem Wandel ausgesetzt. Es mag also auf den ersten Blick naiv-kontrafaktisch wirken, bei genauerem Hinsehen wird sich aber erweisen, dass man durchaus von einem Primat der Kultur sprechen kann, bei der Untersuchung von Globalisierungsprozessen davon sprechen sollte. So spricht Waters auch von der 'kulturellen Ökonomie': "The inhabitants of the planet now appear to have entered a third phase [nach kapitalistischer und politischer Ökonomie; M.S.], a phase of 'cultural economy'." (Waters 1996: 95) Auch die in Warenform durch Handel über den Globus verteilte materialisierte Kultur kann nach unserer Definition nicht *die* kulturelle Globalisierung sein, sondern lediglich ein Aspekt derselben, der für sich genommen "keinesfalls die komplexen, vielschichtigen und auch widersprüchlichen Facetten kultureller Praktiken der 'Erdenbewohner' angemessen erfassen [kann]." (Handschuh-Heiß 1997: 44).¹² Nichtsdestotrotz gehören Weltmarken wie Coca-Cola und Pepsi natürlich zu den illustrativsten Beispielen für kulturelle Globalisierung im Allgemeinen und deren Verhältnis zu wirtschaftlichem Handeln, denn "[f]ür die größten Markenartikelkonzerne Amerikas ... heißt amerikanische Produkte verkaufen zugleich Amerika verkaufen: seine Volkskultur, seinen Wohl-

¹¹ Beck versteht unter Globalismus die neoliberale "Ideologie der Weltmarktherrschaft", unter Globalität das Bewusstsein davon, "längst in einer Weltgesellschaft" zu leben, und unter Globalisierung das Prozesshafte gegenwärtiger globaler Veränderungen, das, was noch im Werden begriffen ist. (Vgl. Beck 1998a: 26-32; ohne Hervorh.)

¹² Aus einem ähnlichen Grund ist übrigens auch die Behauptung mancher Systemtheoretiker zurückzuweisen, Luhmann sei der erste Globalisierungstheoretiker gewesen, da er immer schon von einer Weltgesellschaft ausgegangen sei, die sich konzeptionell durch die gegenseitige potenzielle kommunikative Erreichbarkeit aller Menschen ergebe. Mittlerweile ist die tatsächliche Globalisierung in ihrer Komplexität einerseits längst an dieser Bedingung ihrer Möglichkeit vorbeigezogen, wobei sie andererseits dafür sorgt, dass immer mehr Menschen aus technischer Sicht kommunikativ abgehängt werden, während vergleichsweise wenige sich immer besser erreichen können.

stand, seine allgegenwärtige Bilderwelt und mithin die amerikanische Seele." (Barber 1999: 66) Wenn die Untersuchung kultureller Globalisierung ihrerseits zugegebenermaßen wiederum politische und ökonomische Prozesse tendenziell marginalisiert, ist sie dennoch der einzige 'Plural in Singularform' der möglichen Globalisierungstheorien. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die Soziologie wiederum besonders gefordert ist, ist sie hier doch nicht nur die Eule der Minerva, die den wirtschaftlichen und politischen Ereignissen lediglich hinterherfliegt. Vielmehr kann sie ihr erprobtes interdisziplinäres Instrumentarium ausspielen und vor allem Politikwissenschaft, Ökonomie, Geschichte, Anthropologie und Ethnologie integrieren. Manche mögen dies dann Cultural Studies nennen.

Im globalen Diskurs kultureller Globalisierung haben sich drei Stränge herausgebildet, die man zunächst in einer etwas groben Dialektik als These, Antithese und Synthese verstehen kann.¹³ Die These der weltweiten kulturellen Homogenisierung und die Antithese der Fragmentierung stehen sich in der Tat diametral gegenüber, während es sich bei der Hybridisierung als dritter Richtung, je nach Ausarbeitung des Konzepts, nicht immer um eine reine Synthese der beiden erstgenannten handelt. Diese drei Strömungen bilden den leitmotivischen Rahmen der folgenden Kapitel, wobei es im Falle Indiens vor allem auch darum gehen soll, die einzelnen Auffassungen hinsichtlich ihrer analytischen und deskriptiven Tauglichkeit zu testen. Beim deutschen Diskurs dürfte von besonderem Interesse sein zu sehen, ob er vielleicht nicht nur geographisch eine Mittelposition zwischen Westen und Osten einnimmt. Bevor wir die theoretische Triade in ihren grundsätzlichen Positionen im Folgenden kurz vorstellen, sind auch hier einige Klärungen vorzunehmen, um terminologischen Spitzfindigkeiten, die das Verständnis im Weiteren nur unnötig erschweren würden, aus dem Weg zu gehen. Die Thesen von der kulturellen Homogenisierung bzw. Fragmentierung sind begrifflich weitgehend unumstritten und auch semantisch eindeutig. Für beide gibt es mit Universalisierung bzw. Partikularisierung und Heterogenisierung deckungsgleiche Entsprechungen, die am theoretischen Gehalt nichts ändern. Wenn allerdings von Amerikanisierung, Westernisierung und

¹³ Vgl. hierzu auch Stuart Halls bereits 1990 im Original erschienenen Aufsatz *Kulturelle Identität und Globalisierung*. (Hall 1999)

Neokolonialismus auf der einen bzw. Lokalisierung und Fundamentalisierung auf der anderen Seite gesprochen wird, dann verbergen sich dahinter bereits programmatische Aussagen mit inhaltlichen Abwandlungen der Grundthese, die uns hier noch nicht interessieren. Dagegen befinden sich vor allem bei der Beschreibung dessen, was wir vorläufig Synthese genannt haben, eine Vielzahl von Termini im Umlauf, die ebenfalls mal als Synonyme, mal als mehr oder weniger stark bedeutungsunterscheidend zu verstehen sind. Hier hat sich aber noch kein dominierender Allgemeinbegriff im Stile von Homogenisierung und Fragmentierung durchsetzen können, was möglicherweise in der Natur der Sache liegt. Burke listet eine Auswahl von 16 Begriffen aus dem Englischen auf (Vgl. Burke 2000: 14), die allesamt deutsche Entsprechungen haben und als solche auch in der Literatur vorkommen. Begriffe wie Synkretismus oder Transfer kommen häufiger vor, 'Indigenisierung' oder (die von Burke nicht genannte) 'Bastardisierung' sind eher die Ausnahme. Am weitesten verbreitet sind meist jene Begriffe, die mit einem bestimmten Konzept in Verbindung gebracht werden können, wie z.B. 'Kreolisierung' (Ulf Hannerz) und 'kulturelle Übersetzung' (Homi Bhabha). Im Wissen um diese Vielfalt der Schlagworte wollen wir die Synthese weiterhin 'Hybridisierung' nennen, da dieser Begriff, zunächst einfach verstanden als 'ergebnisoffene Kreuzung verschiedener Elemente', etymologisch am wenigsten vorbelastet ist und von keiner spezifischen Position vereinnahmt wurde und daher das größte Integrationspotential bieten dürfte.

Wir wollen zunächst den transatlantischen sozialwissenschaftlichen Diskurs näher betrachten, nicht nur, weil mit ihm ab Mitte der 80er-Jahre die Debatte um Globalisierung langsam aber stetig die französisch dominierte Phase der Postmoderne als Hauptkristallisationspunkt in den Kulturwissenschaften ablöste, sondern auch, und das hängt damit eng zusammen, weil er eine Art Kanon der Theorien kultureller Globalisierung in den drei oben beschriebenen Strömungen bietet. An diesen Kanon, der im Kern aus drei grundlegenden Büchern (mit dazugehörigem Schlagwort) besteht, schließen beinahe alle folgenden Arbeiten im Feld kultureller Globalisierung an: Für die Homogenisierungsthese steht George Ritzers 1993 im Original erschienenes Buch *The McDonaldization of Society* (Ritzer 1997a), Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations* (Huntington 1993a und 1998) repräsentiert die These der

Fragmentierung und Roland Robertson vertritt in diesem Zusammenhang nicht nur Großbritannien sondern mit dem 1992 erschienen und bis heute nicht ins Deutsche übersetzten Buch *Globalization. Social Theory and Global Culture* (Robertson 1992) auch die Synthese der Hybridisierung, die bei ihm in der spezifischen Form der Globalisierung in Erscheinung tritt.

Die These von der kulturellen Homogenisierung der Welt ist in ihrer allgemeinsten Form zunächst eine kulturell gewendete neuere Variante der modernisierungstheoretischen Konvergenzthese. Es handelt sich um einen zielgerichteten Prozess, an dessen Ende eine einheitliche Weltkultur steht. Wenn gerade das Schlagwort von der 'McDonaldisierung' und ein flüchtiger Blick auf die globale Gegenwart von McDonald's, Coca-Cola und Nike auch dazu verleiten mag, so ist es doch von Anfang an zu kurz gegriffen, sich ausschließlich auf die weltweite Verbreitung z.B. des Big Mac, dem "Pawlowschen Reflex der Amerikaphobie" (Leggewie 2000a: 153), zu kaprizieren und zu glauben, den Homogenisierungsansatz damit zur Gänze erfasst zu haben. Dass dem nicht so sein kann, erklärt sich schon aus der zugrunde liegenden reduktionistischen Vorstellung von Kultur. Wie wir sehen werden, stellt Ritzers Ansatz in seiner expliziten Bezugnahme auf Max Webers Arbeiten zum okzidentalen Rationalismus durchaus höhere Ansprüche an sich selbst.

Vertreter der Theorien der Fragmentierung, allen voran Huntington selbst, gehen dagegen davon aus, dass die Zukunft der Welt von Kulturkämpfen, Konflikten und Gewalt bestimmt sein wird. Auch hier offenbart ein erster, noch nicht von den später noch zur Sprache kommenden Ereignissen des 11. September 2001 getrübler Blick sofort, dass diese Vorstellung nicht völlig aus der Luft gegriffen ist: Bürgerkrieg in Afghanistan, sich verschärfende Auseinandersetzungen zwischen der PKK und der Türkei, der Zerfall Jugoslawiens, Bürgerkrieg in Ruanda, erneute kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Äthiopien und Eritrea, der Kosovokrieg und der Tschetschenienkrieg, verstärkter Bombenterror der ETA im spanischen Baskenland, anhaltende militärische Konfrontation zwischen Israel und den Palästinensern – um nur eine Auswahl mehr oder weniger direkt kulturell motivierter Auseinandersetzungen in der Welt während der 90er-Jahre des 20. Jahrhunderts zu nennen. Es ist kein Zufall, dass ein Großteil dieser Konflikte unter dem Banner der Religion ausge-

tragen wird, ist diese doch, bewusst oder in ihrer Überlieferung als Teil des kulturellen Erbes unbewusst, Teil der menschlichen Identität. Und "Identität ist stets verankert in Kultur und wird durch sie reproduziert. Jede Kultur ist zugleich Ausdruck eines bestimmten Ensembles von Identitäten, die den Angehörigen dieser – und nur dieser – Kultur gemeinsam sind. Daher müssen alle Kulturen sowohl aus- als auch einschließen." (Schöpflin 1999: 46) Es muss nicht gleich zur Fundamentalisierung von Identitäten oder zum "Identitäts-Wahn" (Meyer 1998) kommen, aber die "Bearbeitung des Problems, daß es auch andere Kulturen gibt" (Baecker 2000: 17) wird auch in den gesellschaftlichen und politischen Debatten Westeuropas zunehmend virulent: Während Frankreich versucht, per Gesetz und Académie française seine Sprache 'sauber' zu halten und den französischen Film per Quote zu fördern, machen sich die Engländer in ihrem auseinander driftenden Königreich, begleitet von gewaltsamen Auseinandersetzungen weißer und asiatischer Jugendgruppen in den nördlichen Industriestädten des Landes, immer mehr Gedanken darüber, was es denn heißen könnte, Engländer, und nicht länger Brite zu sein.¹⁴ Schotten und Waliser kennen dieses Problem weniger, pflegen sie ihre Identität doch seit Jahrhunderten in Abgrenzung zu eben jenen Bewohnern des südlichen Teils der britischen Inseln. Hierzulande wird derweil heftig über deutsche Leitkultur diskutiert und immer noch und immer wieder darüber, ob Deutschland denn nun ein Einwanderungsland sei oder nicht.

Die meisten Vertreterinnen der Hybridisierungsthese bestreiten zwar nicht die grundsätzliche Validität der beiden anderen Positionen, werfen diesen aber simplifizierende Erklärungsmuster vor und führen ihrerseits zahlreiche empirische Belege an, die das integrative und kreative Potenzial von Kulturen untermauern sollen. Wie wir bei einer genaueren Untersuchung noch sehen werden, stellt Roland Robertsons Begriff der Glokalisierung keinen typischen Hybridisierungsansatz dar, er ist aber dennoch ein Vorreiter für spätere derartige Positionen, indem er durch die Betonung der nicht auflösbaren Verbindung zwischen Globalem und Lokalem und deren gegenseitigen Wechselwirkungen der Homogenisierungsmetapher von der kulturellen Einbahnstraße von Westen nach Osten eine Absage erteilt. Im genuin kulturellen Be-

¹⁴ Vgl. hierzu z.B. Jeremy Paxman (1998): *The English. A Portrait of a People*.

reich der Globalisierung wurde von Anfang an jedoch eher von De- und Rekontextualisierung, von Rekonfiguration(en), oder eben von Hybridisierung und ihren verwandten Begriffen gesprochen. Für manche ist das Konzept der Hybridisierung der legitime diskursive Nachfolger der Postmoderne bzw. deren tatsächliche Implementierung, für andere dagegen begibt sich jede derartige Position eben durch die unreflektierte Postulierung postmoderner Vielfalt (je nach individueller Stoßrichtung auch Beliebigkeit genannt) in die Gefahr, einem blanken Kulturrelativismus zu verfallen, der neben vielem anderen auch und vor allem ökonomische und Machtverhältnisse im Prozess des Kulturaustauschs nicht oder nicht gebührend berücksichtigt. Darauf werden auch wir im Folgenden zu achten haben. In jedem Falle gilt hier, dass "Hybridisierung und Glokalisierung freilich leere Begriffe [bleiben], solange wir nicht das Verhältnis, in dem die einzelnen Bestandteile zueinander stehen, sowie Tempo und Qualität des Vermischungsprozesses näher bestimmen." (Kovacs 1999: 43) Und für Claus Leggewie ist klar: "Globalisierung führt zu einer Weltkultur (sic!). Aber auch Hybridisierung als Konzept bleibt noch klärungsbedürftig." (Leggewie/AG SPoKK 1999: 7) Nicht zuletzt dazu sollen die folgenden Kapitel beitragen.

II. ANGLOAMERIKA – DER URSPRUNG

Der erste diskursive Raum, der uns im Folgenden näher interessieren soll, ist Angloamerika, d.h. die Zusammenfassung der Vereinigten Staaten und des Vereinigten Königreichs. Die Beschäftigung mit Positionen, die aus diesen beiden Ländern stammen, steht dabei nicht zufällig am Beginn der Untersuchung: In geographischer wie in zeitlicher Hinsicht können die USA und Großbritannien als Ursprung des wissenschaftlichen Globalisierungsdiskurses angesehen werden. Darüberhinaus dürfte es als eine unstrittige Tatsache gelten, dass die jüngsten Wellen zumindest ökonomischer Globalisierung in Form globaler Finanzmärkte, multinationaler Konzerne und weltweiten Handels ebenfalls von dort ihren wesentlichen Antrieb bekommen.¹⁵ Während es hier, alleine schon aufgrund des größeren Binnenmarktes, einen Vorrang der Vereinigten Staaten zu konstatieren gilt, kann Großbritannien für sich in Anspruch nehmen, seit dem Beginn der 90er-Jahre mit seinen Sozialwissenschaften, allen voran der Soziologie, das Zentrum der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Globalisierung und seinen Konsequenzen zu bilden. Dies gilt sowohl mit Blick auf die schiere Menge von Autoren und publizierten Texten, als auch hinsichtlich der Beachtung, die diesen Positionen in der weltweiten Wissenschaftsgemeinde zuteil wird, was sich nicht zuletzt an dem Status äußert, den die ohnehin renommierte *London School of Economics* mittlerweile als eine Art Nabel der diskursiven Globalisierungswelt innehat. Neben den hier zur Debatte stehenden Autoren dürften die einflussreichsten und fruchtbarsten Beiträge jene von Martin Albrow, Mike Featherstone, Jonathan Friedman, Anthony Giddens, Fredric Jameson, James Mittelman und John Tomlinson sein. Aus dem amerikanischen Raum wären hier zu nennen: Arjun Appadurai, Benjamin R. Barber, Saskia Sassen, Richard Sennett und Immanuel Wallerstein.¹⁶ Die Liste aller Autorinnen, die sich mit den verschiedensten Facetten von Globalisierung auseinandersetzen, ließe sich alleine aus angloamerikanischer Sicht beinahe unendlich verlängern. Dass also eine Gesamt-

¹⁵ Für 'unstrittig' halten wir diese Tatsache, die hier nur auf ökonomischen Daten und Prozessen beruht, zunächst unabhängig von der Diskussion um eine Globalisierung als Amerikanisierung der Welt, die im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen wird.

¹⁶ Ausgewählte Publikationen dieser Autoren zur Globalisierung finden sich in der Bibliographie.

schau des gegenwärtigen Diskurses ohnehin kaum möglich ist, ist aber nicht der entscheidende Grund, weshalb wir uns auf drei Autoren und deren zentrale Texte konzentrieren, ohne dabei auf die Darstellung von Querverbindungen zu den oben genannten Autoren gänzlich zu verzichten, wo diese angebracht und sinnvoll erscheinen. Die US-Amerikaner George Ritzer und Samuel P. Huntington und der Brite Roland Robertson sind vielmehr deshalb für unsere Zwecke entscheidend, aber eben auch ausreichend, weil sie mit ihren Positionen den oben erwähnten Kanon des Diskurses um kulturelle Globalisierung repräsentieren. Sie bilden mit ihren sämtlich schon in den sozialwissenschaftlichen und publizistischen Grundwortschatz eingegangenen Begriffen von der 'McDonaldisierung der Gesellschaft' (Ritzer), dem 'Kampf der Kulturen' (Huntington) und der Glokalisierung (Robertson) Referenzpunkte innerhalb des Diskurses, um die niemand mehr herumkommt, dessen Interesse Fragen kultureller Globalisierung gilt. Dabei steht jeder der drei mehr oder weniger eindeutig für einen der Stränge der bereits erwähnten dialektischen Dreiteilung des Diskurses. Der Soziologe Ritzer vertritt mit seinem 1993 erschienenen Buch *The McDonaldization of Society* die These der zunehmenden Homogenisierung der Welt, wogegen der Politikwissenschaftler Huntington in seinem im selben Jahr erschienenen Aufsatz *The Clash of Civilizations?* die antithetische Position einnimmt, die von einem zukünftigen Zerfall der Welt ausgeht, einer globalen Fragmentierung. Eine mögliche, mit Hybridisierung zu bezeichnende Synthese dieser beiden Richtungen kann in Grundzügen in Robertsons soziologischem Buch *Globalization. Social Theory and Global Culture* gesehen werden, obwohl dieses bereits 1992 erschienen ist. Im Verlauf dieses Kapitels wird sich zeigen, dass die sicher diskussionswürdige Auswahl der Texte ebenso gerechtfertigt ist, wie die inzwischen allgemein anerkannte Einteilung des Diskurses in die genannten Hauptströmungen, obwohl keiner der Autoren explizite Bezüge zu einem der anderen herstellt und die Beiträge auch nicht als direkte Er widerungen aufeinander verstanden werden können.

Die drei Theorien werden nacheinander vorgestellt, wobei der Auffassung von Kultur, deren Stellung im jeweiligen Konzept und der daraus sich ergebenden Sicht auf kulturelle Globalisierung im Speziellen besondere Aufmerksamkeit gelten soll. Die Darstellung wird bewusst knapp gehalten, weil es hier nicht um eine sub-

stanziale Analyse der drei Positionen gehen soll, sondern um die Errichtung des Diskursrahmens, der in den folgenden Abschnitten ausgefüllt werden wird. Außerdem wird nicht zu viel vorweggenommen, wenn man an dieser Stelle bereits darauf hinweist, dass es sich bei keinem der drei Konzepte um außerordentlich elaborierte und schwer zugängliche Theoriegebäude handelt. Wir wollen sie hier zunächst als das verstehen, als was sie vielleicht von Anfang gedacht waren – als pointiert formulierte Stellungnahmen zu einem zu Zeiten des Erscheinens der Beiträge noch recht jungen Diskurs mit dem Ziel, ihn, nicht zuletzt durch Provokation, voranzubringen. Die kritische Auseinandersetzung mit den drei Konzepten bleibt überwiegend dem nächsten Kapitel vorbehalten, das sich um den deutschen Diskurs kultureller Globalisierung dreht, der ohnehin nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den nun darzustellenden Hauptströmungen erst entstanden ist.

1. MCDONALD'S RULES THE WORLD – GEORGE RITZER

George Ritzers *The McDonaldization of Society* sorgte direkt nach seinem Erscheinen für einige Aufmerksamkeit und teils heftige Kontroversen. Dabei befand sich der Schwerpunkt dieser Kontroversen durchaus nicht immer, in der Anfangsphase sogar eher in Ausnahmefällen, in den Reihen der akademischen Kreise, sondern vor allem in der interessierten Öffentlichkeit und den Politikteilen und Feuilletons von Zeitungen und Zeitschriften auf der ganzen Welt. Dies lag nicht zuletzt daran, dass das Buch von Anfang an konzipiert war "as a book for a general literate audience rather than an academic audience." (Ritzer 1999: 234) Das führte einerseits zunächst zu einer gewissen Ignoranz der wissenschaftlichen Kollegen, bescherte dem Buch aber andererseits den Status als "one of the best-selling books of its genre in the history of sociology" (a.a.O.), wie Ritzer vermutlich nicht ohne eine Spur von Trotz mit Blick auf jene Kritiker bemerkt, die ihm bis heute vorwerfen, seine Theorie würde wissenschaftlichen Ansätzen nicht genügen und hätte also von vornherein keine Aufmerk-

samkeit verdient.¹⁷ Der Autor ist sich aber auch bewusst, dass der Anspruch der Allgemeinverständlichkeit in theoretischer Hinsicht seinen Tribut fordert und konzidiert z.B.: "I am a strong believer in a multiperspectivist approach, but it clearly is not employed in *The McDonaldization of Society*. I employed a singular theoretical approach in that work because it produces a more powerful document that is more likely to hold the interest of a wide range of readers." (ebd.: 237)¹⁸

Von Ritzer selbst existieren mehrere Kurzformen seiner These. Zu Beginn des Buches heißt es noch recht unspezifisch, McDonaldisierung ist "der Vorgang, durch den die Prinzipien der Fast-food-Restaurants immer mehr Gesellschaftsbereiche in Amerika und auf der ganzen Welt beherrschen." (Ritzer 1997a: 15; ohne Hervorh.) An anderer Stelle heißt es: "McDonaldization is my term for the way the rationalization process is made manifest as we move towards the twenty-first century." (ders. 1997b: 220) Letztere Definition erwähnt schon explizit die Grundlage des Konzepts, nämlich Max Webers Theorie von der fortschreitenden Rationalisierung, was im folgenden Zitat noch deutlicher wird, in dem es heißt, die McDonaldisierungs-These "is the idea that (as Weber predicted) society and the world are growing progressively rationalized and characterized by the predominance of efficiency, calculability, predictability, and control by non-human technologies (as well as the various irrationalities of rationality)." (ders. 1998: 174)

Max Weber sah in dem durch wissenschaftliche Prinzipien geleiteten Prozess der Rationalisierung der okzidentalen Welt die sukzessive Verdrängung des an Mythos, Emotion und Tradition orientierten Handelns der Menschen durch vernunftgeleitetes Handeln, das in erster Linie durch ein möglichst optimales Zweck-Mittel-Verhältnis gekennzeichnet ist. Dieser Prozess der 'Entzauberung der Welt' führte zum Entstehen und zur rasanten Verbreitung von Kapitalismus, Rechtsstaat und Bürokratie, wobei Letztere für Weber die idealtypische Verkörperung des Prozesses

¹⁷ Vgl. z.B. die Polemik von O'Neill (1999).

¹⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die wenig bekannte Tatsache, dass Ritzer bereits 1983 im *American Journal of Culture* einen Aufsatz (Ritzer 1983) unter demselben Titel wie dem des Buches veröffentlichte. Dieser wurde allerdings so gut wie gar nicht wahrgenommen, obwohl er bereits alle Kernpunkte der später in Buchform publizierten Theorie enthielt. Über die Gründe der relativen Wirkungslosigkeit des Aufsatzes kann man vermutlich nur spekulieren. Dass das Buch dann so viel Aufmerksamkeit erhielt, hängt jedoch sicher mit der zur Zeit seiner Veröffentlichung immer mehr in Gang kommenden Globalisierungsdebatte zusammen.

darstellt. Für Weber führt dieser Prozess durch die permanente Übersteigerung seiner selbst zwangsläufig zu dem vielzitierten 'stahlharten Gehäuse der Zugehörigkeit', in dem sich die Rationalität selbst transformiert haben wird von der Bedingung der Möglichkeit der Kalkulation der optimalen Mittel zur Erreichung des erwünschten Ziels zu einem reinen Selbstzweck. Dies kann man, nach Weber, wiederum am besten am Beispiel der Bürokratie illustrieren, in der es immer häufiger nur noch um die unreflektierte Einhaltung der selbstgestellten Regeln geht und nicht mehr um die Implementierung dieser Regeln als Mittel zu einem bestimmten externen Zweck.¹⁹ Ritzer macht bereits im Vorwort seines Buches deutlich, dass Webers Rationalisierungstheorie das Fundament seiner Überlegungen bildet. McDonald's ist Ritzers Äquivalent zur Bürokratie bei Weber, McDonaldisierung wird verstanden als Fortsetzung von Rationalisierung. "Indeed, McDonaldization can be seen as an effort to 'modernize' Weber's rationalization thesis" (Ritzer 1998: 2), die Ritzer für "eine der stärksten Sozialtheorien" (ders. 1997a: 12) überhaupt hält. Verdeutlichen wir uns mit Effizienz, Berechenbarkeit, Vorhersagbarkeit und Kontrolle kurz die vier grundlegenden Dimensionen der McDonaldisierung, die in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen alle eng miteinander verwoben sind. Dabei gilt es zu beachten, dass der als universal gedachte, genau wie Webers Rationalisierung alle Lebensbereiche durchdringende Prozess der McDonaldisierung strikt verschieden zu denken ist von dem lediglich als besonders eindrückliches Beispiel fungierenden Fastfood-Unternehmen McDonald's. Allerdings ist es eine der Schwächen von Ritzers Ansatz, dass es auch ihm nicht immer gelingt, diese Trennung einzuhalten, auf der er selbst besteht.²⁰

Effizienz bedeutet, dass man "in immer mehr gesellschaftlichen Zusammenhängen ... die optimalen Mittel zum Erreichen eines Ziels wählt" (Ritzer 1997a: 67), und zwar permanent. Effizienz ist also eng mit größtmöglicher Schnelligkeit und dem Vermeiden von Reibungsverlusten verbunden. In einer McDonaldisierten Gesellschaft sind in immer mehr Bereichen die für optimal gehaltenen Mittel bereits

¹⁹ Webers Rationalisierungstheorie ist in beinahe seinem gesamten Werk präsent. Am deutlichsten jedoch in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1990) und im ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* (Weber 1994).

²⁰ Vgl. hierzu v.a. Ritzer 1997a.: 10f., ders. 1998: 71-79 u. 174-191 und Smart 1999b: 17.

institutionalisiert, nicht zuletzt in Form einer möglichst effizienten Verwaltung, aber auch durch Supermärkte, Mikrowellengeräte und viele andere Einrichtungen und Gerätschaften des Alltags. Im Fastfood-Restaurant äußert sich Effizienz in erster Linie durch die optimale Abfertigung der Kunden, die dabei das meiste dessen, was in einem herkömmlichen Restaurant selbstverständlich zur angebotenen Dienstleistung gehört, selbst erledigen müssen. Das McDonaldisierte System steigert also seine Effizienz auf Kosten der Effizienz der Kunden, was beim Autoschalter auf die Spitze getrieben wird, da der Kunde die Effizienz des Systems nicht einmal mehr durch seine Anwesenheit im Innern des Lokals stört.

Berechenbarkeit meint im Zusammenhang mit der McDonaldisierung "die Betonung von Dingen, die sich berechnen, zählen und quantifizieren lassen." (Ritzer 1997a: 109) Ein Grund für diese Betonung ist die größere Kontrolle, die sich daraus ergibt (s.u.). Quantifizierte Einheiten lassen sich leichter reproduzieren und Abweichungen von der gesetzten Norm fallen eher auf. Für Ritzer ist eine intendierte Folge von Berechenbarkeit die zunehmende Ersetzung von Qualität durch Quantität bzw. die Tatsache, dass große Mengen automatisch mit hoher Qualität gleichgesetzt werden. So wirbt McDonald's nicht in erster Linie mit dem Geschmack seiner Hamburger, sondern mit deren Größe und Gewicht. Das Unternehmen betont auch nicht die angenehme Atmosphäre in seinen Lokalen, sondern wirbt mit der schnellen Bedienung der Kunden und der Zahl der Besucher bzw. der Menge verkaufter Produkte pro Zeiteinheit. Diese Tendenz weg von der Beschaffenheit, hin zu Größe und Menge sieht Ritzer ebenfalls als ein allgemeines gesellschaftliches Phänomen an, das sich besonders im Konsum- und Freizeitverhalten der Menschen äußere.²¹

Vorhersagbarkeit trägt der Tatsache Rechnung, dass "[i]n einer rationalen Gesellschaft die Menschen Wert darauf [legen], dass sie in jedem Umfeld und zu jedem Zeitpunkt wissen, was ihnen bevorsteht." (ebd.: 143) Unangenehme Überraschungen gilt es zu vermeiden. In einer Art positiver Rückkopplung erhöht diese

²¹ Dass Ritzers empirische Unterfütterung des Arguments hier auf besonders dünnen Beinen steht, wird nicht zuletzt an seinem zweiten Hauptbeispiel deutlich, der Fluglinie United Airlines. Diese werbe ausschließlich mit der Zahl der von ihr angesteuerten Zielorte, nicht aber z.B. mit ihrer Pünktlichkeit. Abgesehen davon, dass man übersteigerte Pünktlichkeitsbesessenheit auch als Aspekt einer durch und durch McDonaldisierten Gesellschaft interpretieren könnte, gab es vermutlich ebenso wie heute auch 1993 schon Fluglinien, die z.B. mit dem außergewöhnlich großen Abstand zwischen ihren Sitzreihen warben, einem eindeutigen Komfort- und damit Qualitätsmerkmal.

Erwartungshaltung der Kunden wiederum die Effizienz für das Unternehmen. Denn der Big Mac und die Pommes Frites sollen zu jeder Zeit und überall auf der Welt identisch schmecken und aussehen, d.h. aufwändige, kostspielige und eventuell riskante Innovationen werden von den Kunden in diesem Fall nicht nur nicht gewünscht, sondern, im Gegenteil, abgelehnt. Ritzer weiß zu berichten, dass McDonald's verschiedenerlei Maschinen einsetzt, die alle nur denkbaren Parameter der Produkte unter Kontrolle halten, bis hin zu den exakt identischen Maßen und dem ebensolchen Fettgehalt der Fleischscheiben für die Hamburger. (Vgl. ebd.: 148f.) Dasselbe gilt auch für das Auftreten der Beschäftigten, die weltweit auf die Philosophie des Franchisegebers McDonald's eingeschworen werden, um ein einheitliches Bild nach außen zu vermitteln. Vorhersagbarkeit ist also die offensichtlichste Triebfeder für globale Homogenisierung.²²

Die vierte Dimension der McDonaldisierung ist jene der Kontrolle, die über alle Menschen ausgeübt wird, die sich in McDonaldisierten Umgebungen bewegen. Erreicht wird dieses hohe Maß an Kontrolle durch den Ersatz menschlicher Arbeitskraft durch Technologie. Sie betrifft im Falle McDonald's sowohl die Beschäftigten als auch die Kunden. Erstere werden "darauf gedrillt, eine sehr begrenzte Zahl von Tätigkeiten in genau vorgeschriebener Weise auszuführen", das Verhalten Letzterer wird "eher unterschwellig und indirekt" kontrolliert bzw. gesteuert. So veranlassen z.B. "unbequeme Stühle den Kunden, genau das zu tun, was die Firma wünscht: schnell zu essen und dann wieder zu gehen." (ebd.: 30) Die Technologie ersetzt nicht nur den Menschen und zwingt ihn zu den immer gleichen und damit leicht zu kontrollierenden Arbeitsabläufen, sie gewährleistet auch die Standardisierung der Produkte und die Vorhersagbarkeit weiter Teile des McDonaldisierten Umfelds. Als weitere Beispiele nennt Ritzer hier in erster Linie alle Formen großindustrieller Produktion von Nahrungsmitteln, also "Brotfabriken, Fischfarmen und Batteriehühner". (ebd.: 173)

²² Die an diesem Punkt häufig vorgetragene Kritik, Ritzers Konzept würde die Realität der gegenwärtigen Erlebnisgesellschaft verkennen, geht ins Leere. Denn auch das (überraschende) Erlebnis ist in der McDonaldisierten Gesellschaft stark standardisiert und findet überwiegend auf Pauschalreisen und in Freizeitparks statt, die beide selbst hochgradig vorhersehbar sind. (Vgl. hierzu auch Münch 1999)

Im Ergebnis des Zusammenwirkens dieser vier Dimensionen und in ihrer ständigen gegenseitigen Verstärkung sieht Ritzer die moderne, gesteigerte Form von Webers 'stahlhartem Gehäuse'. Übersteigert rationale, also McDonaldisierte Systeme bringen "zwangsläufig eine Reihe irrationaler Dinge [hervor], die dazu beitragen, die Rationalität einzuschränken und sie letztlich zu gefährden oder sogar zunichte zu machen."²³ (ebd.: 205; Hervorh. M.S.) Die ersten drei Dimensionen würde in ihre Gegenteil umschlagen. Ineffizienz, Unvorhersagbarkeit und Unberechenbarkeit würden zum Verlust der Kontrolle der Menschen über die McDonaldisierten Systeme führen. Die Systeme würden Kontrolle über das Handeln der Menschen ausüben, die Macht hätte die Seiten gewechselt, wenn nicht mehr der vernunftbegabte Mensch durch Anwendung eben dieser Vernunft sich die Erde Untertan macht, wie es ihm sein Fortschrittsglaube prophezeite, sondern er Gefangener der von ihm selbst geschaffenen Verhältnisse würde – das ist die "Irrationalität des Rationalen" (ebd.), der Januskopf der Moderne.

Der Prozess der McDonaldisierung der Gesellschaft ist also nach Ritzer ein zielgerichteter, der durch eine bestimmte Konstellation der beteiligten Faktoren notwendigerweise zu einer McDonaldisierung der Welt führen wird. Wir haben es also mit einer Globalisierungstheorie zu tun, auch wenn sie nicht von Anfang als eine solche konzipiert war. In jüngerer Zeit verfolgt Ritzer seinen Ansatz zwar weiter, setzt sich aber deutlich von der gängigen Globalisierungstheorie ab, der er vorwirft, dass sie sich eher mit der "Kritik an alternativen Sichtweisen und Fokussen beschäftigt, als die Weiterentwicklung des theoretischen Ansatzes" (Ritzer 2000: 220) voranzutreiben. Der Mainstream der Globalisierungstheorien würde in einem überstürzten Bekenntnis zur globalen Sozialwissenschaft, die ihren Blick auf das Ganze richten wolle, wesentliche Aspekte vernachlässigen oder gar ignorieren, als da wären: der nationalstaatliche Fokus, der Fokus auf den Westen im Allgemeinen und die USA im Speziellen, sowie die Beschäftigung mit Homogenisierung, Moderne und Modernisierungstheorie. (Vgl. ebd.) Ohne die zunehmende Bedeutung von Transna-

²³ Ritzer nennt hier als Beispiele die langen Warteschlangen in *Schnellrestaurants* oder die unintendierten negativen verkehrstechnischen und ökologischen Folgen einer 'Lagerhaltung auf der Straße' durch *Just-in-time*-Lieferung. (Vgl. Ritzer 1997a: 205ff.)

tionalität zu leugnen, betont Ritzer vor allem, dass "nicht der Schluss gezogen werden [sollte], dass der Nationalstaat seine große, wenn nicht sogar überragende Bedeutung für unsere Welt verloren hat." Denn die Prinzipien der McDonaldisierung konnten "überhaupt nur von einer ganz bestimmten Nation, nämlich den Vereinigten Staaten, ausgehen." (ebd.: 221ff.) An anderer Stelle schreibt er: "In our rush to emphasize independent global processes, the McDonaldization thesis indicates the continuing importance of a single nation (the United States), as well as of Americanization and Westernization." (ders. 1998: 8) Dabei sieht Ritzer McDonaldisierung durchaus als *eine* mögliche Form von Amerikanisierung, als die neue "amerikanische Bedrohung", die aber mittlerweile unabhängig von ihrem Ursprung weltweit operiere, weshalb die beiden Begriffe nicht synonym verstanden werden dürften. (Vgl. ebd.: 71 und ders. 2000: 228, Fn. 5) Für Ritzer ist die Globalisierungstheorie, weil sie die nationalstaatliche Perspektive aufgegeben hat, auch blind geworden für deren direkte Konsequenz, die Homogenisierung, die ja eine Quelle braucht, aus der sie sich speisen kann, und das sind gegenwärtig die Vereinigten Staaten von Amerika. "Denn aus der globalen Perspektive haben solche rationalen Systeme häufig Homogenisierung zur Folge – und eine zunehmend homogene Welt ist eine weniger menschliche Welt" (Ritzer 2000: 230), weil mit jeder Kultur bzw. kulturellen Praxis, die von der Welle der Homogenisierung ausgelöscht wird, eine weitere Variante der Weltsicht verschwindet, eine weitere alternative Möglichkeit, die Welt mit Sinn zu versehen. Die McDonaldisierung ist dabei eine besonders stark homogenisierende Kraft, weil noch nie zuvor ökonomische und kulturelle Praktiken so eng miteinander verbunden waren und aufeinander einwirkten. Bezüglich des Fortschreitens der McDonaldisierten Homogenisierung konstatiert Ritzer denn auch, dass "[t]he only real barrier to McDonaldization is a lack of resources on the part of those who are not McDonaldized. If those pushing McDonaldization have nothing to gain in certain areas, than they will not pursue it in those domains. The poorest areas in the world, and the social venues with little to offer, remain, at least for the time being, safe from McDonaldization." Dabei sieht Ritzer aber auch, "[that] we should not ignore the fact that the denizens of such areas may well feel deprived by the absence of McDonaldization." (ders.: 1998: 6) Ritzer gesteht durchaus auch ein, dass die von ihm so hef-

tig kritisierte McDonaldisierung auch Vorteile mit sich bringt, in erster Linie mehr Gleichberechtigung und Demokratisierung. (Vgl. Ritzer 1997a: 34-39; ders. 1998: 183f.) Was Ritzers Auffassung von Kultur betrifft, so gibt es hierzu in den ersten Texten zur McDonaldisierung keine dezidierten und expliziten Aussagen. Implizit allerdings ist McDonaldisierung als im Wesentlichen kultureller Prozess zu verstehen, gerade nach unserer Auffassung, wonach auch bestimmte ökonomische Praktiken in ein je bestimmtes kulturelles Umfeld eingebunden sind. Bei der Art und Weise, in der sich Menschen ernähren, handelt es sich ohnehin um eine primäre kulturelle Praxis. Diese Interpretation von Kultur kann rückblickend durch Ritzers gegenwärtige thematische Orientierung als bestätigt angesehen werden. Während er in *Die McDonaldisierung der Gesellschaft* noch darauf bestand, die materiellen Gegebenheiten gegen die kulturalistische Wende der Sozialwissenschaften zu betonen, so gilt sein aktuelles Interesse den "neuen Mitteln des Konsums" (Ritzer 2001), wobei er eine postmodern gewendete Weiterentwicklung der McDonaldisierungs-These verfolgt.

2. MAKE WAR, NOT LOVE – SAMUEL P. HUNTINGTON

Die der McDonaldisierung und Homogenisierung diametral entgegengesetzte Position ist jene der Fragmentierung, die bisher am prononciertesten von dem amerikanischen Politologen Samuel Huntington und seiner Theorie vom 'Kampf der Kulturen' vorgetragen wurde. Der im selben Jahr wie George Ritzers Buch in der Zeitschrift *Foreign Affairs* erschienene Aufsatz *The Clash of Civilizations?* (Huntington 1993a) sorgte weltweit für großes Aufsehen und eine sich anschließende hitzige Debatte um die darin vertretenen Auffassungen.²⁴ Die Auseinandersetzungen hatten kaum nachgelassen, als Huntington drei Jahre später seine Thesen in wenig veränderter, aber

²⁴ Der o.g. Aufsatz erschien in der Sommerausgabe von *Foreign Affairs*, und in der darauffolgenden Ausgabe wurden bereits mehrere Reaktionen abgedruckt, auf die Huntington wiederum eine Ausgabe später mit dem Beitrag *If Not Civilizations, What?* antwortete. (Huntington 1993b) Beinahe zeitgleich erschien die Zusammenstellung aller Beiträge in Buchform unter dem Titel *The Clash of Civilizations. The Debate. A Foreign Affairs Reader* (Huntington 1993c)

ausgiebigst ergänzter Form als Buch unter dem Titel *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* vorlegte.²⁵ Dabei fällt das fehlende Fragezeichen auf, das den Titel des Aufsatzes noch mit einem Zweifel versah. Damit soll deutlich gemacht werden, dass der Autor "eine nagelneue paradigmatische Sichtweise, nämlich die des Kulturkonfliktes, in die Analyse internationaler Politik einbringen" will. (Senghaas 1998: 135) "Das Buch ist kein sozialwissenschaftliches Werk und soll es nicht sein" (Huntington 1998: 12), betont Huntington genauso wie Ritzer es für seinen Beitrag tat. Vielleicht nicht zuletzt deshalb wurde das mit großem Marketingaufwand eingeführte und die Kontroverse erneut stimulierende Buch auch zu einem enormen kommerziellen Erfolg. Menzel bemerkt hierzu: "So werden Bestseller gemacht. Aber gemacht werden können sie nur, wenn ihre Autoren auch einen Nerv getroffen haben, wirklich provozieren, das Bedürfnis nach neuer Orientierung in Zeiten der Orientierungslosigkeit zu befriedigen vermögen. Alles das hat Huntington offensichtlich vermocht." (Menzel 1998: 71) Wie lautet nun die zentrale Annahme jener Theorie, die Reaktionen von überschwänglicher Zustimmung über grundlegende Ablehnung bis hin zu sehr persönlichen Angriffen auf den Autor produzierte?

"It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future." (Huntington 1993: 22)

Hier zeigt sich eine überraschende Gemeinsamkeit Huntingtons mit seinem Antipoden Ritzer: Beide weisen nachdrücklich auf die auch in Zukunft bedeutende Rolle der Nationalstaaten hin. Während Ritzer diese, und vor allem die Vereinigten Staaten, jedoch als Quelle sieht, aus der sich je nach Machtkonstellationen Homogenisie-

²⁵ Die deutsche Übersetzung erschien im selben Jahr unter dem Titel *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Dieser Arbeit liegt deren unveränderte Taschenbuchausgabe in dritter Auflage zugrunde. (Huntington 1998)

nung speist, ist Huntingtons Begründung dem entgegengesetzt. Für ihn sind Nationalstaaten im Allgemeinen und die von ihm so genannten Kernstaaten im Besonderen, wie z.B. ebenfalls die USA, um deren Machtzentrale sich kulturell verwandte Staatenscharen, die Hauptakteure der bevorstehenden Kämpfe der Kulturen. Diese Kämpfe zwischen Kulturen bilden nach Huntington die vorerst letzte Stufe der menschlichen Konfliktevolution. Nachdem im Anschluss an die Entstehung des modernen Staatensystems mit dem Westfälischen Frieden 1648 Fürsten und Könige gegeneinander gekämpft hatten, sind es nach der Französischen Revolution 1789 Nationen und Völker, die gegeneinander Kriege führen. Und zwischen 1918 und 1989 schließlich hatte es die Welt mit der Auseinandersetzung von Ideologien zu tun, mit dem Nationalsozialismus und dem Faschismus, mit dem Kommunismus, der liberalen Demokratie der 'Freien Welt' und dem Kapitalismus. Mit dem Ende des Kalten Krieges 1989 schließlich wurden die Ideologien von den Zivilisationen abgelöst.

Es lassen sich spontan einige auf den ersten Blick eindeutige empirische Belege für Huntingtons These anführen, aber auch viele widersprüchliche Beispiele.²⁶ Für die allgemeinste Variante des Zivilisationsparadigmas scheinen in erster Linie z.B. die nicht enden wollenden Kriege auf dem Balkan und der immer wieder aufflammende Nahost-Konflikt zu sprechen. Dagegen aber sprechen einerseits zahllose Konflikte innerhalb aller Kulturen, wie in Nordirland, dem Baskenland oder Mexiko, und andererseits die weltweit zu beobachtenden integrativen Tendenzen politischer, ökonomischer oder militärischer Art, die sich manifestieren z.B. in der EU, der NAFTA und dem MERCOSUR, in ASEAN und NATO und die teilweise auch die von Huntington definierten Grenzen der Zivilisationen überschreiten. Was also versteht Huntington unter einer Zivilisation, wie teilt er die jetzt gänzlich blockfreie Welt neu ein, und welche Gründe führt er für die zukünftigen Kämpfe an?

Zivilisation ist für Huntington "the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as

²⁶ Huntington selbst stellt in seiner Erwiderung *If Not Civilizations, What?* eine Liste von achtzehn Ereignissen auf, die allesamt in die Zeit zwischen dem Erscheinen von *The Clash of Civilizations?* und jener Erwiderung fallen, und: "all fit the civilizational paradigm and might have been predicted from it." (Huntington 1993b: 188) Die enorme Aufmerksamkeit, die Huntingtons Thesen seit dem 11. September 2001 wieder gilt, wird im folgenden Kapitel thematisiert.

language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identification of people." (Huntington 1993a: 24) Nach dieser Definition identifiziert Huntington die folgenden sieben Zivilisationen der gegenwärtigen Welt: den *sini-schen* Kulturkreis, zu dem neben dem Kernstaat China auch Vietnam und Korea gerechnet werden;²⁷ die nur aus einem Staat bestehende Zivilisation *Japans*; den *hinduistischen* Kulturkreis, der sich zwar staatlich auf Indien beschränkt, aber in seiner Bedeutung "über diesen ... hinausgeht" (ders. 1998: 58); die *islamische* Zivilisation, die keinen Kernstaat kennt, aber aus mehreren Sub-Zivilisationen wie der arabischen, türkischen, persischen und malaiischen besteht; den *westlichen* Kulturkreis, der sich aus Nordamerika und Europa zusammensetzt und in den Vereinigten Staaten mindestens einen Kernstaat hat; den *lateinamerikanischen* Kulturkreis, dem Huntington eine gewisse Verbindung mit dem westlichen zugesteht, der sich aber "auf einem etwas anderen Weg entwickelt" (ebd.: 59) hat und deshalb gesondert aufgeführt wird; schließlich den *afrikanischen* Kulturkreis, bei dem sich Huntington nicht sicher ist, ob seine Beschaffenheit eine eigene Kategorie rechtfertigt, oder ob nicht der Norden des Kontinents der islamischen und der Süden der westlichen Zivilisation zuzuordnen sei, wobei Äthiopien allerdings eine Sonderstellung einnehmen würde.²⁸

Neben seiner starren, strikt essentialistischen Auffassung von Kultur, die dieser Einteilung zugrundeliegt und der aus Sicht vieler Beobachter häufig zweifelhaften Qualität der empirischen Belege, brachte Huntington die meiste Kritik ein, dass er mit Ausnahme des Westens keine dieser Zivilisationen näher beleuchtete, um das spezifisch Sinische, Hinduistische etc. herauszuarbeiten. Die spezifisch westliche Kultur ist nach Huntington charakterisiert durch das "klassische Erbe" (griechische Philosophie, römisches Recht und lateinische Sprache), das Christentum als wichtigstem Kennzeichen, die europäische Sprachgemeinschaft, die Trennung von Staat und Kirche, durch Rechtsstaatlichkeit, Pluralismus, repräsentative Demokratie und Indivi-

²⁷ In seinem *Foreign Affairs*-Beitrag nannte Huntington diesen Kulturkreis noch 'konfuzianisch' (Vgl. Huntington 1993a: 45-48), entschied sich dann jedoch im Buch für 'sinisch', das er wegen seiner umfassenderen Bedeutung für zutreffender hält. (Vgl. ders. 1998: 58)

²⁸ In der ursprünglichen Fassung des Zivilisationsparadigmas hatte Huntington beim lateinamerikanischen Kulturkreis noch keine Zweifel bezüglich dessen völliger Eigenständigkeit. Des Weiteren nannte er dort auch noch die orthodoxe Zivilisation als selbständige Kategorie, die in der Buchfassung ohne nähere Angabe von Gründen nicht mehr auftaucht und im Wesentlichen der europäischen Variante der westlichen Zivilisation zugeschlagen wird.

dualismus. (Vgl. Huntington 1998: 99-103) Für keinen der anderen Kulturkreise stellt Huntington eine auch nur annähernd umfassende Liste typischer Charakteristika auf, was besonders im Fall des Islam auffällt, den er gleichzeitig für die größte Bedrohung des Westens hält. Den berühmt-berüchtigten Satz "Islam has bloody borders." (ders.: 1993a: 35) bestätigt Huntington in seinem Buch ausdrücklich und behauptet, dass "[q]uantitative Belege aus jeder neutralen Quelle schlüssig die Gültigkeit meiner Aussage [belegen]."²⁹ (Huntington 1998: 421)

Huntington führt im Wesentlichen sechs Gründe für die bevorstehenden Auseinandersetzungen der Kulturkreise an, wobei sich diese Auseinandersetzungen entweder in einer Art Blockkonfrontation auf der Makroebene abspielen werden oder auf der Mikroebene zwischen einzelnen Staaten entlang der Bruchlinien der einzelnen Zivilisationen. Die Gründe sind im Einzelnen: Erstens sind die kulturellen Unterschiede der Zivilisationen vor allem durch ihre jahrhundertelange Geschichte fundamental, "far more fundamental than differences among political ideologies and political regimes." (ders. 1993a: 25) Sie sind damit nicht wirklich überwindbar. Zweitens nehmen im Zuge der Globalisierung die Interaktionen zwischen Angehörigen verschiedener Kulturkreise zu, was Huntington jedoch nicht zu der Annahme verleitet, dies könnte ein Anstoß oder vielleicht auch Zwang zur Verständigung sein. Er meint vielmehr, dass diese Interaktionen das Bewusstsein von der je eigenen Kultur schärfen und damit automatisch zu Konflikten führen würden. Drittens und ebenfalls ausgelöst durch die rasante Globalisierung werden immer mehr Menschen durch ökonomische Modernisierung und sozialen Wandel ihrer Wurzeln beraubt und somit radikalisiert, d.h. in die Fänge von Fundamentalismen verschiedenster Art getrieben. In einem widersprüchlichen Zusammenhang damit steht viertens der zunehmende ökonomische Regionalismus, der für eine Stärkung ökonomischer Blöcke sorgt, was wiederum eine Schärfung des kulturellen Bewusstseins nach sich ziehen wird. Fünftens werden die Kulturen von Religionen dominiert und leiden wegen deren sozusagen systemimmanenten Ausschließlichkeitsanspruchs unter einer kaum zu überwindenden Starrheit. Der sechste und letzte Grund ist die immer noch dominie-

²⁹ Vgl. zur 'Eindeutigkeit' dieser quantitativen Belege z.B. nur die Auswahl an nachvollziehbaren Widerlegungen in Müller 1999: 12-15.

rende Machtposition des Westens, die weiter hinzunehmen immer weniger andere Zivilisationen bereit sind.

Dieser letzte Grund bringt uns zu einem interessanten Punkt in Huntingtons Theorie, der häufig übersehen oder nur unzureichend gewürdigt wird, was nicht selten zu dem an Huntington gerichteten Vorwurf des Neoimperialismus führt. Man könnte fast behaupten, dass das Gegenteil der Fall ist, was sich nicht nur in gelegentlichen eindeutigen Äußerungen Huntingtons niederschlägt, etwa wenn er bezüglich westlicher Überlegenheitsansprüche von "provinzielle[r] Einbildung" oder "[n]aive[r] Arroganz" spricht. (Huntington 1998: 75; 79) Wenn Huntington auch im Moment noch den Westen als die machtpolitisch dominierende Zivilisation ansieht, so macht er mehrfach deutlich, dass diese globale Konstellation ihrem Ende entgegengeht und der Westen an Macht und Einfluss verlieren, sich also die Machtbalance zwischen den Zivilisationen verschieben wird, wahrscheinlich in erster Linie zugunsten des sinischen und des islamischen Kulturkreises.³⁰ Huntington warnt eindringlich vor dem "Verblässen des Westens" (ebd.: 117), das besonders dann beschleunigt würde, wenn sich das Einwanderungsland USA weiterhin "entwestlicht" (ebd.: 504) durch "[b]oth the demands for special group rights and for multiculturalism". (ders. 1993b: 190) Es geht Huntington also darum, den westlichen Kulturkreis nicht zuletzt durch Abschottung in seiner heutigen Form zu erhalten, von Universalismus oder gar Imperialismus kann keine Rede sein. Im Gegensatz zu Ritzers McDonaldisierungstheorie ist für Huntington Modernisierung nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit Verwestlichung, zuvorderst weil "[d]er Westen der Westen [war], lange bevor er modern war." (ders.: 1998: 98) Ohne ihn je beim Namen zu nennen, geht Huntington implizit direkt auf Ritzer ein und schreibt: "Die jetzige These, dass die Verbreitung von Pop-Kultur und Konsumgütern über die ganze Welt den Triumph der westlichen Zivilisation darstelle, trivialisiert die westliche Kultur. Die Quintessenz der westlichen Zivilisation ist die Magna Charta, nicht der Big Mac. Die Tatsache, dass

³⁰ Huntington geht sogar soweit, das mögliche Szenario eines Dritten Weltkrieges, des ersten Weltkrieges zwischen Kulturen, zu konstruieren, das er für "höchst unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich" hält. Dieser würde sich zwischen den beiden Kernstaaten USA und China aus einem Bruchlinienkonflikt um Erdölreserven im Südchinesischen Meer entwickeln und auf alle 'Kin-Countries' (nach Huntington kulturell verwandte und daher freundschaftlich gesonnene Staaten) übergreifen. (Vgl. Huntington 1998: 514-521)

Nichtwestler in diesen beißen, sagt nichts darüber aus, ob sie jene akzeptieren." (ebd.: 79) Wie wir inzwischen wissen, trifft diese Kritik Ritzer jedoch nicht vollständig, weil er eben auch nicht, wie häufig kolportiert, auf dem Niveau der Pop-Kultur stehen bleibt, sondern ausdrücklich von einer rationalisierenden McDonaldisierung spricht, die alle Lebensbereiche erfasst. Dass der Big Mac und Konsorten nur als Oberflächenphänomene verstanden werden, wird allerdings bei Huntington doch deutlicher, wenn er darauf hinweist, dass "[s]elbst militante Gegner der Verwestlichung und Befürworter der Wiederbelebung indigener Kulturen [nicht] zögern, moderne Technik wie E-Mail (...) für ihre Anliegen zu benutzen." (ebd.: 113) Der Big Mac und das Internet werden indigenisiert, ohne die kulturelle Substanz anzugreifen und zu verändern. Das allerdings ist wieder die Ritzer entgegengesetzte Position.³¹ Für Huntington kann es dem Westen in Zukunft nur darum gehen, sich für die neue Ära der globalen Konstellation zu rüsten, durchaus auch im wörtlichen Sinn. So überwiegt eindeutig das in dem Slogan "The West versus the rest" (ders. 1993a: 39) gipfelnde Bedrohungsszenario in Huntingtons Paradigma, auch wenn er am Ende des Buches die Kulturen dazu auffordert, ihre Gemeinsamkeiten zu entdecken, um so vielleicht doch die eine oder andere Konfrontation zu vermeiden.

3. THINK GLOBALLY, ACT LOCALLY – ROLAND ROBERTSON

Nachdem am Beispiel der Positionen Ritzers und Huntingtons die Globalisierung als Homogenisierung bzw. Fragmentierung dargestellt wurde, wenden wir uns, dem dialektischen Grundmodell folgend, nun der Synthese zu, die wir als Hybridisierung bezeichnet haben. Hier kann der britische Soziologe Roland Robertson mit seinem 1992 erschienen Buch *Globalization. Social Theory and Global Culture* (Robertson

³¹ Eine in weiten Teilen zwar auf die o.g. Oberflächenphänomene beschränkte, aber dennoch bedenkenswerte Verbindung der Positionen Ritzers und Huntingtons versucht Barber mit seinem Titel *Jihad vs. McWorld* (dt. *Coca Cola und heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen* bzw. als hier zugrunde liegende Taschenbuchausgabe *Demokratie im Würgegriff. Kapitalismus und Fundamentalismus – eine unheilige Allianz* [Barber 1999]). Allerdings überraschen alle drei Bücher durch vollständige Abwesenheit der jeweils anderen beiden Positionen in namentlicher oder expliziter Form.

1992) als Wegbereiter angesehen werden. Bei diesem Buch handelt es sich um eine Zusammenstellung von überarbeiteten Texten, die in den vorangegangenen Jahren ab 1985 bereits in verschiedenen Zeitschriften und Anthologien erschienen waren. Robertson ist aber nicht nur einer der ersten Theoretiker, die sich, bei ihm zu Beginn mit einem religionssoziologischen Schwerpunkt, der Untersuchung von Globalisierung zugewandt haben. Er ist auch bis heute einer der wenigen, die, auch im Gegensatz zu Ritzer und Huntington, eine komplexe und vor allem kohärente Theorie der Globalisierung als Gesamtphänomen vorgelegt haben. Dennoch wäre es falsch, Robertson als eine Art Begründer der *Globalization Studies* zu bezeichnen, da er sehr deutlich macht, dass es ihm eben nicht darum geht, die bisherige Soziologie durch eine wie auch immer geartete Globalisierungstheorie abzulösen, sondern er sieht im Gegenteil eine bereicherte, wenn man so will 'globalisierungsbewusste' Soziologie klassischen Stils als angemessenes Instrument zur Analyse der neuen Gegebenheiten, sofern sie sich diesen anzupassen weiß. (Vgl. Robertson 1992: 182-188 und ders. 1998: 192f.)

Eine für Zeiten der Globalisierung sensibilisierte Soziologie müsste sich nach Robertson besonders zweier Aspekte bewusst sein, der Bedeutung der Kultur und der Mehrdimensionalität des Phänomens:

"We have come increasingly to recognize that while economic matters are of tremendous importance in relations between societies and in various forms of transnational relations, those matters are considerably subject to cultural contingencies and cultural coding." (ders. 1992: 4) "Questions of the degree to which globalization encourages or involves homogenization, as opposed to heterogenization, and universalization, as opposed to particularization, are crucial as well as complex." (ebd.: 12)

Es geht Robertson nicht darum, eine elaborierte Definition von Kultur auf den globalen Rahmen zu übertragen, sondern vielmehr ist es sein Ziel, eben diesen Rahmen daraufhin zu untersuchen, inwiefern er kulturelle Variation zulässt und ermöglicht. (Vgl. ebd.: 33f.) Robertsons "globalization theory turns world-systems theory nearly on its head – by focussing ... on *cultural* aspects of the world 'system' ..." (ebd.: 133;

Hervorh. im Orig.)³² Ein wesentlicher dieser 'kulturellen Aspekte' ist für Robertson die Art und Weise, in der verschiedene Gesellschaften bzw. Kulturen die Welt (mit Sinn ver-) sehen, deren Bewusstsein von der Welt in Zeiten zunehmender Globalisierung. Robertsons zweiter Fokus neben der Kultur ist die Mehrdimensionalität von Globalisierung, deren angemessene Berücksichtigung und Analyse er durch eine weit verbreitete "'Globalisierungs-Mythologie'" (Robertson 1998: 192) bedroht sieht, die zu starken Vereinfachungen z.B. in Form der Fragmentierungs-, aus seiner Sicht aber in erster Linie in Form der Homogenisierungsthese neigt. Robertson bestreitet nicht die Realität dieser beiden Tendenzen, plädiert aber mit seinem Begriff der Glokalisierung für eine differenziertere Sichtweise. Wir wollen diesen entscheidenden, aus der Verschmelzung von Globalisierung und Lokalisierung entstandenen Begriff der Glokalisierung, der nicht nur als Pars pro toto für Robertsons gesamte Theorie stehen kann, sondern der mittlerweile auch zum Grundwortschatz der Gegenwartssoziologie gehört, im Folgenden entwickeln.³³

Robertson akzeptiert und übernimmt zunächst im Grundsatz das mittlerweile zu den globalisierungstheoretischen Binsenweisheiten zählende "Raum-und-Zeit-Thema" von einem anderen frühen Theoretiker in diesem Feld, Anthony Giddens:

"Während der Gedanke, dass Globalisierung etwas mit der 'Überschneidung von Anwesenheit und Abwesenheit' zu tun hat, erhellend und hilfreich ist, glaube ich, dass Giddens in bestimmter Weise alten Denkmustern verhaftet bleibt, wenn er von dem Hervorrufen 'abweichender oder entgegengesetzter Begebenheiten' spricht. Dahinter scheint das Modell einer 'Aktion-Reaktion'-Beziehung zu stehen, das die Komplexität des Themas 'global-lokal' nicht in vollem Umfang erfassen kann." (ebd.: 194f.)

³² In einem Kapitel seines Buches setzt sich Robertson ausführlich mit Wallersteins Weltsystemtheorie auseinander (1992: 61-84). Diese Auseinandersetzung ist im Detail für unsere Zwecke weniger wichtig. Es genügt zu wissen, dass Robertson zwar durchaus im Grundsatz Wallersteins Ansatz der (machtpolitisch asymmetrischen) Verflechtung einzelner Nationalstaaten übernimmt, aber die ökonomistische Sichtweise ablehnt zugunsten der Betonung der Bedeutung von Kultur (bzw., wie manche meinen, zugunsten einer überzogen kulturalistischen Sichtweise).

³³ Die herausragende Bedeutung des Begriffs der Glokalisierung in Robertsons Denken wird auch dadurch deutlich, dass er im Buch zwar erst gegen Ende relativ kurz auftaucht (Vgl. Robertson 1992: 166-174), dann allerdings titelgebend ist für einen der vergleichsweise wenigen Folgebeiträge Robertsons im Anschluss an seine ursprüngliche Theorie. (Vgl. ders. 1998)

Unabhängig von dieser Übereinstimmung distanziert sich Robertson jedoch von Giddens' Konzept der Globalisierung als einer 'Konsequenz der Moderne' (Giddens 1996), weil erstens "globalization of the contemporary type was set in motion long before whatever we might mean by modernity" (Robertson 1992: 170), zweitens Giddens die Bedeutung der Kultur sträflich vernachlässige (Vgl. ebd.: 140ff.), und weil er vor allem drittens eine zu funktionalistische Sicht auf Globalisierung habe, die die Rolle des Individuums unterschätze.³⁴ Für Robertson dagegen sind gerade die Beziehungen der einzelnen Akteure bzw. Betroffenen der Globalisierung von entscheidender Bedeutung. Diese Akteure untersucht er vor dem Hintergrund der klassischen Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft. Letztere wird repräsentiert durch das "world system of societies" und "humankind", Erstere durch die "selves" und die "national societies". (ebd.: 27) Robertson spricht bewusst von 'Nationalgesellschaften', nicht Nationalstaaten, um die Bedeutung der Kultur nicht gegenüber jener der Politik zurücktreten zu lassen, und bemerkt, wie auch Ritzer und Huntington, dass Globalisierung im Allgemeinen "should *not* lead us to think of the demise, or even the significant attenuation, of the reality of the nationally constituted society." (ebd.: 5; Hervorh. im Orig.) Diese institutionell letztlich natürlich dennoch in Nationalstaaten konstituierten Gesellschaften sind also nicht in einem Zustand der Auflösung begriffen, sie befinden sich durch die jüngsten Wellen der Globalisierung vielmehr in einem permanenten Prozess der Relativierung ihrer Position gegenüber jener des Weltsystems der Gesellschaften, der Menschheit und der Einzelnen. Sie sind nicht mehr die alleinigen Quellen von Identität für Letztere. Beyer schreibt zu dem für Robertson zentralen Begriff der Relativierung: "Both individuals and national societies act in the context of a relativizing world system of societies whose unity or identity expresses itself in the encompassing notion of humanity." (Beyer 1994: 27) Dass mit dieser Relativierung nicht bloßer Relativismus gemeint ist, sondern ein Sich-in-Beziehung-setzen, zeigt Robertsons schematische Darstellung der Mehrdi-

³⁴ Auch mit Giddens setzt sich Robertson in einem eigenen Kapitel auseinander. (Robertson 1992: 138-145). Bei aller Distanzierung scheint es jedoch mehr Gemeinsamkeiten zu geben, als Robertson zugesteht. So ist Giddens' Begriff von der Ent-Bettung (*disembedding*) z.B. durchaus in demselben Rahmen zu sehen, in dem Robertson sich mit Nostalgie und Globalisierung auseinandersetzt. (Vgl. ebd.: 146-163) Die Vielzahl jüngerer Publikationen Giddens' zur Globalisierung lässt eine noch größere Nähe der beiden Positionen vermuten. (Vgl. z.B. *The 1999 Reith Lectures* und *Reith Lectures Revisited*; Giddens 2000a und 2000b)

mensionalität der Globalisierung, die er "global field" oder "the global-human condition" nennt.

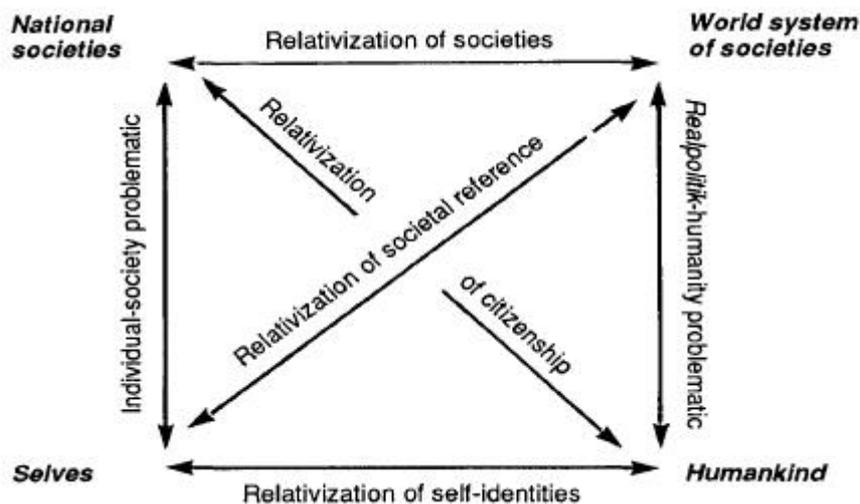


Abb. 1: Das *global field* (aus Robertson 1992: 27)

Jeder der vier Akteure hat sich zu den jeweils verbliebenen drei in Beziehung zu setzen, d.h. diese Relation zu definieren und zu gestalten. Dabei muss immer berücksichtigt werden, dass auch das jeweilige Gegenüber zu allen drei anderen Beziehungen unterhält, die es einzukalkulieren gilt. Jeder der Akteure befindet sich also in einem ständigen Prozess des Aushandelns der eigenen Position. Diese Position muss bestimmt und besetzt werden, sie ist nicht einfach gegeben im Sinne eines Relativismus, der Relationen und Alternativen gegenüber in Wirklichkeit gleichgültig ist. So entsteht nach Robertson Identität unter den Bedingungen der Globalisierung. Es entsteht vor allem das Bewusstsein von der einen Welt, die den Rahmen für all diese Prozesse bietet.³⁵ "[M]y model is conceived as an attempt to make analytical and interpretive sense of how quotidian actors, collective or individual, go about the business of conceiving of the world, including attempts to *deny* that the world is one." (ebd.: 26; Hervorh. im Orig.) Zu dieser Auffassung Robertsons passt, dass die in den Medien meist so genannten 'Globalisierungsgegner' wie *Attac* oder das *People*

³⁵ Im Unterschied zu Beck (Vgl. Kap. I.2.), bei dem 'Globalität' für die empirische Gegebenheit der einen Welt steht, bezeichnet Robertson das Bewusstsein von der einen Welt als Globalität. Becks Verständnis von 'Globalismus' als der neoliberalen Wirtschaftsdeologie deckt sich ebenfalls nicht mit Robertsons, der 'Globalismus' nicht verwendet, weil dieser Begriff für ihn für den naiven, unreflektierten Glauben an die Eine Welt der Friedensbewegung steht.

of Seattle sich selber gar nicht als solche sehen, sondern vielmehr immer deutlicher betonen, dass sie nicht gegen die Globalisierung sind, dass es ihnen um die Gestaltung derselben geht, um die Herausarbeitung und Förderung der positiven Seiten. Nach Robertson können sie auch gar keine Gegner der Globalisierung sein, bewegen sie sich doch, ob sie wollen oder nicht, selbst innerhalb der *global-human condition*.³⁶ Nur ihre Art, Identität durch Relativierung zu erzeugen, ist eine andere als die aus ihrer Sicht momentan verbreitetste.

Je nachdem welchen Akteur im *global field* man als konstitutiv betrachtet, ergeben sich nach Robertson vier mögliche Weltbilder, die er als globale Gemeinschaft 1 und 2, sowie als globale Gesellschaft 1 und 2 bezeichnet. (Vgl. auch für das Folgende v.a. Robertson 1992: 80-83) Die erste Variante der globalen Gemeinschaft ergibt sich aus Sicht der Einzelnen und sieht die Welt als eine Ordnung relativ geschlossener sozialer Gemeinschaften, die mehr oder weniger stark hierarchisiert sein kann. Dieses Weltbild liegt der nostalgischen Sicht auf Globalisierung zugrunde, die den zunehmenden Identitäts- und Heimatverlust beklagt. Hier wäre Huntingtons Position im *global field* zu sehen. Die zweite Variante der globalen Gemeinschaft sieht die Welt von der Warte der gesamten Menschheit aus als *eine* globale Gemeinschaft, die mehr oder weniger stark zentralisiert sein kann. Dieser Sichtweise entspringt der Wunsch nach globaler Solidarität und einer Gestaltung der Globalisierung 'von unten'. Version 1 der globalen Gesellschaft konstituiert sich aus relativ offenen Einzelgesellschaften, zwischen welchen ein mehr oder weniger symmetrischer soziokultureller Austausch stattfindet. Logische Konsequenz hieraus wäre eine gewollte intensive Kooperation der Einzelgesellschaften oder eine der Verteilung der Macht folgende automatisch sich einstellende Hierarchie. Letzteres Szenario stellt Ritzers McDonaldisierungs-These dar. Versteht man das Weltsystem der Gesellschaften als konstitutives Element, so stellt sich eine Weltordnung entweder zentralistisch durch ein geplantes Vorgehen einer obersten Instanz im Stile einer *global governance* ein

³⁶ Dasselbe gilt gemäß Robertson grundsätzlich für alle Akteure und vergleichbaren sozialen, ökologischen, politischen und sonstigen Bewegungen, deren Bewusstsein von der Welt ausgeprägt genug ist, auch wenn sie es negativ definieren. Eine Ausnahme sieht Robertson allerdings im Fall einiger christlicher Fundamentalistengruppen in den USA, die von vornherein kein Weltbewusstsein hätten bzw. haben wollten. (Vgl. Robertson 1992: 80)

oder dezentral in Form einer Art Weltföderation. Hier hätte man es mit der Steuerung der Globalisierung 'von oben' zu tun.

Robertson äußert sich nicht näher dazu, ob er eines dieser vier Weltbilder für realistischer hält als die anderen, oder ob gegenwärtig eines davon die anderen dominieren würde. Ihm geht es darum, mit seinem Modell die enge und hochkomplexe Verflechtung dieser verschiedenen, parallel ablaufenden Prozesse darzustellen und einer Analyse zugänglich zu machen. Er will mit dem *global field* den Mythos von der Globalisierung demontieren, der da lautet, wir hätten es mit einem Prozess zu tun, der sich zwar überall abspielt, der aber dennoch nicht wirklich zu erkennen, geschweige denn zu beeinflussen wäre. Die gemeinschaftlichen Prozesse auf der einen und die gesellschaftlichen auf der anderen Seite zusammenfassend, bringt Robertson seine 'globale Relativitätstheorie des Sozialen' folgendermaßen auf den Punkt:

"My own argument involves the attempt to preserve direct attention *both* to particularity and difference *and* to universality and homogeneity. It rests largely on the thesis that we are, in the late twentieth century, witnesses to – and participants in – a massive, twofold process involving *the interpenetration of the universalization of particularism and the particularization of universalism.*" (Robertson 1992: 100; Hervorh. im Orig.)

Dieser Nexus von Partikularisierung und Universalisierung ist für Robertson die "elemental form of global life". (ebd.: 103), ist eben Glokalisierung oder, um unsere Trias zu vervollständigen, Hybridisierung.

III. DEUTSCHLAND – REZEPTION UND REAKTION

Nachdem wir uns anhand dreier angloamerikanischer Vertreter mit den Hauptrichtungen des Diskurses kultureller Globalisierung vertraut gemacht haben, wollen wir uns nun der Globalisierungsdebatte in Deutschland zuwenden, die, wohl in erster Linie wegen der nachvollziehbaren, aber im Endeffekt doch sehr langwierigen vereinigungsbedingten Nabelschau, mit einigen Jahren Verspätung im Vergleich zum oben skizzierten Ursprung einsetzte und sich mittlerweile in einer neuen, zweiten Phase befindet, die durch wesentlich höhere Komplexität und ein umfassenderes Problembewusstsein gekennzeichnet ist, als die erste, beinahe ausschließlich ökonomisch orientierte Diskussion.³⁷ Während sich die im vorangegangenen Kapitel getroffene Auswahl der Autoren und Positionen aus den mehrfach dargelegten Gründen gewissermaßen von selbst ergab, ist die Frage der Auswahl beim deutschen Diskurs ungleich schwieriger. Das liegt gar nicht in erster Linie an den unterschiedlichen Schulen und Traditionen – und damit mehr oder weniger deckungsgleich, den je 'typischen' Regionen bzw. Universitäten (Vgl. Schwengel 1999b) –, aus denen die einzelnen Autorinnen stammen, sondern an der Tatsache, dass man es, bei aller Unterschiedlichkeit der Argumentation im Detail, in Deutschland beinahe ausschließlich mit Vertretern des Lagers der oben dargestellten Synthese zu tun hat, also mit sich mehr oder weniger explizit selbst so bezeichnenden Theoretikern der Hybridisierung. Dies gilt wohlgerneht nur für die Diskussion um *kulturelle* Globalisierung, wenn auch in dem hier zugrundeliegenden umfassenden Verständnis derselben. Das schließt jedoch nicht aus, dass es einzelne Beiträge gibt, die deutlich mit Ritzers These der Homogenisierung (z.B. Münch 1999) oder Huntingtons Fragmentierungsposition sympathisieren (z.B. Tibi 1995). Besonders Letztere ist jedoch gerade in Deutschland überwiegend auf heftige Ablehnung gestoßen und hat diverse Gegenentwürfe provoziert.

³⁷ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Wolf-Dieter Narr eigenwillige Bestandsaufnahme der Globalisierungsdebatte im Sonderheft *Soziologie 2000* der *Soziologischen Revue* nicht nur für unsere Zwecke denkbar ungeeignet ist, da sie ein demokratie- bzw. politiktheoretisches Bias hat und Fragen kultureller Globalisierung beinahe vollständig ausklammert. Das verwundert umso mehr, als der Autor den Sozialwissenschaften so manche Versäumnisse im Zusammenhang mit der Globalisierungsforschung vorwirft, die allerdings nicht alle haltbar wären, hätte er versucht, einen weiteren Horizont der Forschung zu erfassen. (Vgl. Narr 2000)

Trotz allem beansprucht die folgende Darstellung des deutschen Diskurses, die, wie bereits angekündigt, nicht zuletzt auch als eine auf den 'Testfall Indien' vorbereitende Kritik an den Hauptströmungen des globalen Diskurses dienen soll, in ihrer Auswahl der Positionen ein gewisses Maß an Repräsentativität, da viele Stimmen zu Wort kommen, die in unterschiedliche Richtungen argumentieren, von sich unterscheidenden Grundlagen ausgehen und verschiedene Schwerpunkte setzen. Darunter sind mit Claus Leggewie, Ulrich Menzel, Richard Münch und Hermann Schwengel auch einige der insgesamt vergleichsweise wenigen Autoren, die seit längerer Zeit immer wieder mit je eigenen Positionen in der Globalisierungsdebatte hervortreten.³⁸

Nicht nur wegen der in Deutschland besonders ausführlichen Auseinandersetzung mit Huntingtons Kulturkampfeszenario, sondern auch vor dem Hintergrund der Ereignisse des 11. September 2001 in New York, Washington und Pittsburgh, beginnen wir die Untersuchung des deutschen Diskurses mit diesbezüglichen Beobachtungen. Daran schließt sich ein Querschnitt der hybridisierungstheoretischen Stoßrichtung an, die sich auch mit Bezug auf Robertsons Glokalisierung sowohl von Huntington als auch von Ritzer absetzt. Abschließend gilt es, die Verbindungen von Europäisierung und Globalisierung etwas näher zu beleuchten, ohne die eine Darstellung gerade des deutschen Diskurses nicht vollständig wäre. Dabei bleiben wir dem eingangs erläuterten kartographischen Anspruch dieser Arbeit treu, eine zwar fundierte und aussagekräftige, im Vergleich zur möglichen Ausführlichkeit aber knappe Analyse der Beiträge und Auseinandersetzungen zu liefern, die dennoch in der Zusammenschau mit den indischen Verhältnissen einen gewissen Erkenntnisgewinn verspricht.

³⁸ Das Fehlen von Ulrich Beck in dieser Aufzählung liegt nicht daran, dass er für diese Arbeit nicht zur Kenntnis genommen worden wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Allerdings ist aus unserer Sicht eine eigenständige Positionierung Becks in der Diskussion kaum auszumachen, trotz oder vielleicht gerade wegen der Verdienste, die er sich erworben hat, indem er durch sein Buch *Was ist Globalisierung?* (Beck 1998a) und durch die von ihm besorgte, beim Suhrkamp Verlag erscheinende *Edition Zweite Moderne* die britische und US-amerikanische Globalisierungsdebatte den deutschen Sozialwissenschaften nahe gebracht hat. Es sei jedoch zugegeben, dass die *Risikogesellschaft* (Beck 1996, EA 1986) durchaus als der erste deutsche Beitrag von Rang zur globalen Diskussion gelesen werden kann. Deren Bedeutung relativiert sich allerdings, wenn der Fokus auf Fragen kultureller Globalisierung liegt.

1. HUNTINGTON REVISITED

Die Kritik deutscher Beobachter an Huntingtons Kulturkampf-Szenario hat in dessen Kulturbegriff ihren grundlegenden gemeinsamen Ansatzpunkt. Huntingtons Kulturbegriff ist rigoros essentialistisch und geht kaum über die inzwischen weitgehend verabschiedete Kulturtheorie Herders hinaus, in der Kulturen als festgefügte Blöcke gesehen wurden, die in ihrer ahistorischen Einheitlichkeit als undurchdringlich galten. (Vgl. Kapitel I.1.) Huntingtons beinahe naiv zu nennendes Verständnis von Kultur macht Menzel sehr anschaulich, indem er folgenden Ausschnitt eines Interviews mit dem Harvard-Politologen seiner Analyse voranstellt:

"Sind Kulturen für Sie authentische oder konstruierte Gebilde?"

Wie meinen Sie das?

Ja, Konstrukte halt?

Konstrukte von was?"

(*Frankfurter Rundschau* vom 30.12.1996; zit. nach Menzel 1998: 70)

Wie wir bereits angemerkt haben, macht sich Huntington trotz der Überfülle an Daten und Zahlen an keiner Stelle seines Buches die Mühe, das, was er Zivilisationen nennt, näher zu definieren oder zu illustrieren. In seiner scharfen und teils polemischen Auseinandersetzung mit Huntingtons Verständnis von Religion fragt der Religionssoziologe Martin Riesebrodt denn auch:

"Welche Werte prägen eigentlich die sinische, japanische, hinduistische, islamische, westliche, orthodoxe, lateinamerikanische und afrikanische Zivilisation? Diese für das Buch zentrale Frage wird nirgendwo wirklich beantwortet, es sei denn man akzeptiert die Etikettierung, daß die westliche Zivilisation 'christlich', die islamische 'muslimisch' und die sinische 'konfuzianisch' sei, als Erklärung." (Riesebrodt 2000: 17f.)

Diesen entscheidenden Schwachpunkt in Huntingtons Konzept bemerkt auch Dieter Senghaas und schreibt: "Obgleich Kulturen bzw. Kulturkreise im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Huntington stehen, erfährt man bei diesem Autor über sie fast nichts, außer daß die Welt heute aus fünf, gegebenenfalls sieben Kulturkreisen beste-

hen soll[.]" (Senghaas 1998: 136) Es ist also kaum möglich, Huntington hinsichtlich seines Kulturbegriffs fundierter zu kritisieren, als ihm naiven Essentialismus vorzuwerfen, da er schlicht kaum Ansatzpunkte liefert, mit denen man sich en détail auseinandersetzen könnte. Lediglich dem westlichen Kulturkreis schreibt er einige konkrete, 'typische' Wesensmerkmale zu, die wir bereits kennengelernt haben. Aber auch hier übersieht Huntington mindestens zwei zentrale Punkte: Erstens ist es für ihn zwar keine Frage, dass die griechische Antike, ihre Philosophie und ihre politische Verfasstheit in Form der Polis, entscheidend zum heutigen Zustand der westlichen Zivilisation beigetragen haben, dass dasselbe Griechenland aber als orthodoxe Kultur nach seiner Auffassung eigentlich nicht wirklich Teil des Westens ist, scheint ihn nicht weiter zu bekümmern. (Vgl. Menzel 1998: 90) Zweitens übersieht Huntington in seiner Geschichtsvergessenheit auch hier, dass die Kultur des heutigen Westens das (vorläufige) Produkt äußerst wechselvoller und widersprüchlicher Prozesse ist, dass also der Westen nicht einfach schon immer der Westen war, wie Huntington sinngemäß an einer Stelle schreibt. (Vgl. Huntington 1998: 98)³⁹ Die europäische Kultur "ist nicht am Beginn der europäischen Geschichte schon europäische Kultur gewesen. 'Christliches Abendland', 'westliche Zivilisation' sind rückschauende Konstrukte, mit denen wir heute die Vielfältigkeit des europäischen Geschichtsgangs zu ordnen suchen." (Müller 2001: 83) Wie wir gesehen haben, ist die Welt der Konstrukte jedoch für Huntington eine Terra incognita. Alle genannten Autoren bemerken übrigens berechtigterweise auch, dass, selbst wenn Huntington seine Zivilisationen sozusagen mit Leben erfüllt hätte, er an keiner Stelle erklärt, *warum* die fundamentalen Unterschiede zwischen den Kulturen zwangsläufig zu Konflikten führen müssten.

Ausgehend von der 'Kultur-Kritik' an Huntington entwickeln die bereits genannten und andere Beobachter unterschiedliche eigene Positionen zum kulturellen

³⁹ Dass wir Huntington zunächst die Erwähnung der griechischen Antike als Beitrag zur heutigen westlichen Kultur zugestehen, um ihm im nächsten Satz Geschichtsvergessenheit vorzuwerfen, ist kein Widerspruch, da Huntington nicht nur keine nachvollziehbare Verbindung zwischen den beiden Polen herstellt, sondern da es die Jahrtausende dazwischen für ihn gar nicht zu geben scheint. Huntingtons recht sorgloser Umgang mit Geschichte zeigt sich auch in scheinbaren Kleinigkeiten wie seinem unkritischen Verständnis der Magna Charta als dem fundamentalen Dokument westlicher Werte. (Vgl. Kap. II.2.) Gerade die Magna Charta ist jedoch ein Beispiel für die Instrumentalisierung von Werten und Moral im Kampf um politische Macht und innergesellschaftliche Hegemonie. (Vgl. auch Senghaas 1998: 200f.)

Austausch. Riesebrodt beschäftigt sich im Einzelnen mit der wiedererstarkten Rolle der Religionen in Zeiten intensiver kultureller Globalisierung. Müller und Andere skizzieren Entwürfe, die man in Absetzung zu Huntington programmatisch unter dem Stichwort "Zusammenleben der Kulturen" (Müller 1999) zusammenfassen könnte. Diese werden uns im nächsten Abschnitt beschäftigen. Dieter Senghaas entwirft ein "Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs" (Senghaas 1998: 197), das allerdings über einen analytisch und empirisch wenig fundierten Aufruf zur Begegnung der Kulturen kaum hinausgeht, getragen von einem Glauben an das weltweit Frieden stiftende Potenzial der Aufklärung. Das mag vor allem daran liegen, dass auch Senghaas einen deutlich auf Religionen bezogenen und damit verengten Kulturbegriff zugrundelegt. Seine Darstellung des "Hinduismus am Scheideweg" (ebd.: 110) ist in ihrer unterkomplexen, Politik und Religion leichtfertig vermischenden Herangehensweise überdies keineswegs ausreichend, um den gegenwärtigen Verhältnissen in Indien gerecht zu werden, wie in Kapitel IV deutlich werden wird. Dagegen bemerkt Senghaas völlig zu Recht, dass "Kulturkämpfe, begriffen als politisch-virulente Auseinandersetzungen über die Art und Weise, wie die öffentliche Ordnung gestaltet werden soll, eine Realität [sind]. Sie finden nicht [...] in geokulturellen Formationen von der Art 'Islam vs. den Westen' statt, [...] [sondern sind] in der Regel innerhalb einzelner Gesellschaften und deren Untergliederung lokalisiert." (ebd.: 189) Ebenfalls richtig ist, dass viele Konflikte, die auf den ersten Blick scheinbar eindeutig Kultur- und/oder Religionskonflikte sind, tieferliegende Ursachen im politischen oder ökonomischen, allgemein im sozialen Bereich haben und kulturelle Identität lediglich als "Machtressource bisher politisch Sprachloser bzw. Ohnmächtiger" (ebd.: 190) instrumentalisiert wird. Senghaas Schlussfolgerung daraus steht allerdings auf wackligen Beinen, geht er doch davon aus, dass kulturelle Fundamentalismen immer dann besonders großen Zulauf haben, wenn bei einer bestimmten Bevölkerungsgruppe eine "mehrdimensionale Diskriminierung" vorliegt. (a.a.O.) Dies trifft ebenfalls, wie auch Six bereits gezeigt hat, auf Indien keineswegs zu, denn die "marginalisierten Gruppen [in Indien; M.S.] scheinen gerade nicht im Kulturkampf [...] ihre politische Zukunft zu finden, ja scheinen sich sogar in entschiedener Opposition zu diesem zu verstehen." (Six 2000: 137; vgl. Kapitel IV.2.2)

Betont abwägend nähert sich Ulrich Menzel den Thesen Huntingtons. Während er die bisher vorgetragene Kritik im Wesentlichen teilt, zollt er dem Politologie-Kollegen dennoch Respekt für dessen Versuch eines Paradigmenwechsels Kuhn'scher Prägung in der Theorie internationaler Beziehungen und hebt die aus seiner Sicht bedenkenswerten Aspekte in Huntingtons Theorie hervor. Dazu gehören die relative Unabhängigkeit von Modernisierung und Verwestlichung, die Trennung von Hochkultur und Big-Mac-Kultur, die Realität der veränderten Verteilung von wirtschaftlicher und politischer Macht zu Ungunsten des Westens sowie die weltweite Zunahme der Bedeutung fundamentalistischer Bewegungen. (Vgl. Menzel 1998: 85-90) Menzel schließt aus alledem jedoch nicht auf einen Kampf der Kulturen, sondern er versucht, diese Phänomene in den Dualismus von "Globalisierung versus Fragmentierung" einzuordnen. Dieser Buchtitel Menzels (1998) weist wiederum auf Menzels eigenen Reduktionismus hin, der zwar nicht wie bei Huntington alles auf Kultur und Konflikt eindampft, aber auf die im Wesentlichen positive Globalisierung und deren "Gegenteil" (Menzel 2000: 169), die negative Fragmentierung. Verglichen mit dem in Deutschland dominierenden Diskurs der Hybridisierung macht der kulturelle Fragen weitgehend aussparende Dualismus 'Globalisierung versus Fragmentierung' ungefähr so viel Sinn wie 'Menschheit versus Männer' oder 'Fußballspieler versus linke Innenverteidiger', werden doch im Anschluss an Robertson Tendenzen der Fragmentierung von den meisten Beobachtern als unvermeidbarer Teil und nicht als archaisches und anachronistisches Gegenteil von Globalisierung gesehen.⁴⁰ Diese relative Abwesenheit von Kultur lässt sich erklären durch Menzels Vorhaben, Perspektiven für eine zukünftige *global governance* in Zeiten des Souveränitätsverlusts von Nationalstaaten zu entwickeln.⁴¹ Mit Rückbezug auf die Geburtsstunde des modernen europäischen Staatensystems mit dem Westfälischen Frieden von 1648 und in Anspielung auf Habermas' "postnationale Konstellation"

⁴⁰ So trägt denn auch eine der jüngsten Veröffentlichungen zum Thema bezeichnenderweise den Titel *Schattenseiten der Globalisierung* (Loch/Heitmeyer 2001). Es geht darin, vereinfacht ausgedrückt, um die Frage, inwiefern die Globalisierung für zeitgleich auftretende autoritäre, also im weiteren Sinne fragmentierende Entwicklungen v.a. innerhalb westlicher Demokratien verantwortlich ist. Die meisten Beiträge auch dieser Anthologie lassen sich eher in das in dieser Arbeit angenommene dialektische Modell einordnen als in Menzels Dualismus.

⁴¹ In *Globalisierung versus Fragmentierung* spricht Menzel noch von "Weltinnenpolitik" (1998: 242), verabschiedet sich jedoch später von diesem Begriff, weil dieser "zumindest begriffslogisch den Weltstaat voraussetzt" (2001: 174), den er jedoch für eine Utopie hält.

(Habermas 1998) spricht Menzel von der "postwestfälischen Konstellation" (Menzel 2001: 167) und meint die von der Globalisierung verursachte "Entterritorialisierung aller bislang territorial gebundenen sozialen bzw. nationalen Systeme." (a.a.O.) Dabei verabschiedet Menzel aber vorschnell aus Angst, in den Ruch eines Kulturrelativisten zu kommen, nicht nur mit Huntington den Multikulturalismus als idealistische Antwort auf Globalisierung, sondern gleich weitestgehend die Kultur als Ganze aus seinem Konzept (Vgl. Menzel 1998: 90 und 2001: 186), was für eine politische Theorie der Globalisierung Sinn machen mag, für eine globalisierungstheoretische Gesamtschau aber zu kurz greift. Dabei hat sich die Multikulturalismus-Debatte, anscheinend unbemerkt von Huntington und wohl auch Menzel, von ihrem idealistischen Ursprung der Eine-Welt-Bewegung längst weiterentwickelt, wie im nächsten Abschnitt deutlich werden wird.

Trotz der eben geschilderten gravierenden Unzulänglichkeiten in Huntingtons Kulturkampf-Paradigma stieß dieses jüngst erneut auf enormes Interesse. Die verheerenden Terroranschläge vom 11. September 2001 in den USA haben die Welt zumindest kurzfristig in einen Ausnahmezustand versetzt. Tagelang berichteten die Medien weltweit rund um die Uhr über kaum etwas Anderes; das World Wide Web als Informationsquelle drohte in den ersten Stunden nach dem Anschlag zu kollabieren. Es gab kaum einen Staat, kaum eine Organisation, der bzw. die nicht in irgendeiner Form zu dem Ereignis Stellung genommen hätte. Die Konsequenzen für die Weltwirtschaft sind auch Wochen danach nicht zur Gänze absehbar, zehntausende Menschen hatten bereits bis Ende September ihre Arbeitsplätze verloren, vor allem in der Luftfahrt; die Börsenindizes wiesen kurzzeitig die niedrigsten Werte seit Jahrzehnten auf. Die Täter machten sich die Technologie, die Medien und mit ziemlicher Sicherheit auch die Finanzmärkte einer globalisierten Welt zunutze, um ihre Angriffe auf zwei herausragende Symbole eben dieser Globalisierung, das New Yorker World Trade Center und das amerikanische Verteidigungsministerium Pentagon, ausführen zu können. Nicht zuletzt stammten die mehreren tausend Opfer, von denen sich die meisten in den zerstörten Hochhaustürmen aufhielten, aus mehr als 60 Ländern der Erde. Die Ereignisse jenes 11. September waren und sind also sicher durch und durch

ein Globalisierungsphänomen, aber sind sie auch ein Beleg für den Kampf der Kulturen, wie es nicht wenige Autoren verschiedenster Couleur in den Tagen und Wochen seit den Anschlägen mit dem Verweis auf Huntingtons Prognose behaupten?⁴²

Anfang Oktober beschloss die NATO als Reaktion auf den Terror zum ersten Mal in ihrer Geschichte den Bündnisfall, weil sie die von den Vereinigten Staaten vorgebrachten Beweise, dass die Anschläge von islamistischen Fundamentalisten von außerhalb der Grenzen der USA verübt wurden, für ausreichend erachtete. Dennoch muss man keine buchstabentreue Koran-Exegese betreiben und auch nicht theologisch oder religionssoziologisch *den* Islam einer neuerlichen Analyse unterziehen, um feststellen zu können, dass die Anschläge kein Phänomen eines Kulturkampfes Huntington'scher Prägung waren. Dafür spricht zunächst einmal die nur auf den ersten Blick zynische Feststellung, dass der Terror in seinem Ausmaß, seiner Monstrosität und Kaltblütigkeit zwar beispiellos war, keinesfalls aber in seinem Grundsatz. Das World Trade Center selbst war bereits 1993 Ziel eines Bombenanschlags. Die Welt ist eben nicht eine völlig andere geworden nach dem 11. September, wie viele Politiker sich beeilten zu behaupten. Schon gar nicht ist es gerechtfertigt, schon wieder ein Ende auszurufen, diesmal das des *Global Village*. (Thomä 2001) Das Gegenteil ist der Fall: Es gab in der Geschichte der Menschheit wohl noch kein Ereignis, den Unfalltod von Prinzessin Diana 1997 in Paris eingeschlossen, das so deutlich gemacht hätte, wie dörflich die Welt ist; nicht im Sinne einer Eine-Welt-Harmonie, aber eben in jenem des Globalismus Robertsons, im Sinne eines nie zuvor dagewesenen Niveaus des Bewusstseins von der einen Welt. Allerdings dürfte das Reden vom 'Ende der Geschichte' seit dem September 2001 endgültig obsolet sein,⁴³ und Timothy Garton Ash dürfte durchaus Recht haben mit seiner Vermutung, das 21.

⁴² In diesem Zusammenhang ist die Tatsache interessant, dass Huntingtons Buch *Kampf der Kulturen* in den meisten deutschen Buchhandlungen innerhalb weniger Tage nach den Terroranschlägen vergriffen war und der Verlag mit dem Nachdrucken in Schwierigkeiten kam. (Vgl. *buchreport.express*, Nr. 39 vom 27. September 2001) Ähnliches galt für Koranübersetzungen ins Deutsche und mehrere, v.a. populärwissenschaftliche Bücher zum Islam. Über die aktuellen Verkaufszahlen der Huntington-kritischen Schriften (z.B. Riesebrodt 2000, Senghaas 1998 und v.a. Müller 1999) wurde nichts bekannt.

⁴³ Francis Fukuyama, der bereits erwähnte Urheber der These vom 'Ende der Geschichte', hat sich nach den Anschlägen ebenfalls zu Wort gemeldet. Während er in einem ersten Beitrag mit keinem Wort auf seine These eingeht (Fukuyama 2001a), ist der zweite zwar umso deutlicher überschrieben mit *The west has won* (ders. 2001b), ohne jedoch in seiner Argumentation über die ursprüngliche Begründung von vor gut zehn Jahren hinaus zu gehen.

Jahrhundert habe erst in eben jenem Monat wirklich begonnen (Ash 2001), denn ein Einschnitt von historischem Ausmaß war es allemal.

Huntington selbst verneint überraschenderweise in einem Gespräch mit der Wochenzeitung *DIE ZEIT* die Frage, ob mit dem "Massaker von New York" der Kampf der Kulturen begonnen habe. Hier muss die Frage erlaubt sein, was denn als ein Kampf der Kulturen gelten könne, wenn nicht ein Schrecken dieses Umfangs? Für Huntington war der Anschlag "zuvörderst ein Angriff gemeiner Barbaren auf die zivilisierte Gesellschaft der ganzen Welt, gegen die Zivilisation als solche." (Huntington 2001) Dabei fällt auf, dass Huntington nun auch noch von so etwas spricht, wie einer Zivilisation *als solcher*. Nachdem er bisher einzelne Kulturkreise immer als die höchste identitätsstiftende Ebene nach der biologischen Verwandtschaft der Menschen definierte, führt er plötzlich noch eine Zwischenebene ein. Diese Zwischenebene ist aber nichts anderes als Robertsons Globalismus, nichts anderes als das, was Huntingtons Gegner schon immer für eine bei ihm fehlende, aber notwendige Voraussetzung hielten, um ohne Säbelrasseln über die Zukunft der Globalisierung nachdenken zu können. Des Weiteren steht und fällt Huntingtons Szenario, wie er in seinem Buch selbst mehrfach betont, mit der Rolle der Nationalstaaten, vor allem der Kernstaaten, als Akteure im bevorstehenden Kulturkampf. Nun hat es die Welt in den Terrororganisationen aber mit einem im Wortsinne grenzenlosen Gegner zu tun, nicht mit einem klar definierbaren Feind in Form eines Staates, geschweige denn einer ganzen Kultur. Binnen kürzester Zeit gelang es den Vereinigten Staaten, im Kampf gegen den Terrorismus Verbündete aller Schattierungen rund um den Globus zu finden, darunter Staaten, die durch ihr mehr oder weniger solidarisches Verhalten Huntingtons festgefügte Kulturblöcke völlig durcheinander wirbeln. Dass die Gründe hierfür nicht in einer plötzlich sich bahnbrechenden Zuneigung zu *Uncle Sam*, sondern häufig in handfesten Eigeninteressen liegen, macht nur umso deutlicher, dass strategische und machtpolitische Überlegungen immernoch das dominierende Moment internationaler Beziehungen sind und nicht Huntingtons neues Paradigma der kulturellen Gegebenheiten.⁴⁴

⁴⁴ Eine kleine Auswahl an Staaten verdeutlicht obige Behauptung: Indien verspricht sich eine Lösung des Kaschmir-Konflikts, Pakistan die Aufhebung der US-Sanktionen (Dieses Ziel hat es, genauso wie Indien, bereits erreicht.), Russland die internationale Anerkennung des Tschetschenien-Krieges als

Wenige Tage nach dem 11. September meldeten sich auch die ersten kritischen Stimmen zu Wort, die, ähnlich wie Senghaas in seiner Auseinandersetzung mit Huntington, eine Verbindung herstellten zwischen den Anschlägen und der sozio-ökonomischen Verfasstheit der Welt bzw. der Außenpolitik der Vereinigten Staaten seit 1945. So schrieb z.B. Jeremy Rifkin: "Wir reden hier enthusiastisch von Globalisierung, e-commerce und der Telekommunikationsrevolution, während ein Drittel der Weltbevölkerung keine Elektrizität hat und 850 Millionen Menschen unterernährt sind, Hunderte von Millionen nicht genügend sauberes Wasser haben oder ausreichend Brennstoff haben und die Hälfte der Weltbevölkerung völlig vom regulären Handel ausgeschlossen ist." (Rifkin 2001) Mit diesen und ähnlichen Bemerkungen bewegt man sich im Zusammenhang mit den Terrorattacken auf einem schmalen Grat, denn es kann selbstverständlich nicht darum gehen, diese in irgendeiner Form rechtfertigen zu wollen oder so zu tun, als sei "dieser Terrorismus nichts anderes als die Durchsetzung legitimer Forderungen mit den falschen Mitteln." (Sontag 2001) Auch erklären lassen sie sich damit nicht, wohl aber die Tatsache, dass die Ablehnung stumpfsinnigen Mordens im Namen einer instrumentalisierten Religion nicht überall auf der Welt die gleiche ungeteilte Unterstützung erfährt wie in der entwickelten Welt. Michael Walzer bringt dies auf den Punkt: "Terroristen sind Parasiten der Unterdrückung; sie sind nicht Freunde der Unterdrückten." (zit. nach Knipphals 2001) Und auch nachdem Tausende unschuldiger Menschen sinnlos ihr Leben lassen mussten, nur weil sie zufällig Amerikaner waren, bleibt es Tatsache, dass sich die Vereinigten Staaten im Verhältnis zum Rest der Welt in den vergangenen Jahrzehnten nicht immer geschickt und kooperativ verhalten haben, um es vorsichtig auszudrücken. Die Tendenz eines *America-first*-Unilateralismus verstärkte sich gerade unter dem Präsidenten George W. Bush erneut, auch bezogen auf den Nahost-Konflikt. Es ist sicher kein Zufall, dass die USA gerade jetzt, mit jahrelanger Verspätung, die erste Rate ihrer mehrere Millionen Dollar betragenden Schulden an die Vereinten Nationen überwiesen haben. Diese und ähnliche Bemerkungen haben

notwendigen Akt der Terrorbekämpfung, China erwartet Unterstützung oder mindestens stillschweigende Toleranz bei der Bekämpfung terroristischer Sekten im eigenen Land und Ägypten ist auf die großzügigen finanziellen Zuwendungen der USA angewiesen. All dies soll nicht heißen, dass es unter den Verantwortlichen der genannten Länder nicht auch 'Überzeugungstäter' gibt. Dies würde Huntingtons Paradigma aber offensichtlich noch deutlicher zuwiderlaufen.

nichts mit krudem Antiamerikanismus zu tun, wie der Vorwurf gerade in Deutschland in diesen Zeiten lautet, sondern sie sind Ausdruck des Bedürfnisses nach einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Globalisierung, der auch der ekelerregende Terror vom 11. September zuzurechnen ist. Für eine derartige Auseinandersetzung ist ein simples Freund-Feind-Schema im Stile Huntingtons, wie wir gesehen haben, aber denkbar ungeeignet, was Giesing folgendermaßen auf den Punkt bringt: "Schade, daß wieder einmal ein kulturalistischer Ansatz in den Händen eines geopolitischen Strategen diese häßliche Form angenommen hat." (Giesing 1999: 141)

2. GLOBALE KULTUREN ODER GLOBALKULTUR?

Der oben angeführte (unterstellte) Antiamerikanismus ist als Reaktion auf die entsprechend interpretierte Amerikanisierung Deutschlands nach 1945 auch ein zentraler Bestandteil des deutschen Diskursfeldes von Kultur, Globalisierung und kultureller Globalisierung. Bereits kurze Zeit nach Gründung der Bundesrepublik gewann eine Diskussion wieder an Intensität, die schon nach dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hatte und die bis heute anhält. Es geht dabei um die Frage, ob, und wenn ja wie stark sich die deutsche Gesellschaft amerikanisiert und darum, ob diese Entwicklung, die mittlerweile als unstrittig gelten kann, zu begrüßen sei.⁴⁵ Man kann diese Diskussion durchaus als einen spezifisch deutschen Vorläufer der aktuellen Globalisierungsdebatte sehen, denn was im globalen Maßstab unter Westernisierung verstanden wird, ist mit Blick auf Deutschland sehr schnell auf Amerikanisierung zu reduzieren. Bedeutende Beiträge in diesem Zusammenhang kommen seit vielen Jahren von Claus Leggewie, dem bekanntesten deutschen Theoretiker der 'Multikulti-Gesellschaft'.⁴⁶ In einer Untersuchung über den Stand der Amerikanisierung Ostdeutschlands seit

⁴⁵ Einen hervorragenden Überblick über die Entwicklung dieser Debatte gibt Doering-Manteuffel (1999). Sehr aufschlussreich sind auch die Beiträge von Fluck (1998 und 1999), wobei es in Ersterem speziell um die Geschichte der (Pop-)Kultur geht.

⁴⁶ 1990 sorgte Leggewie mit dem diskursprägenden Titel *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik* (Leggewie 1993) für Aufsehen. Seine jüngste Publikation zum Thema erschien voriges Jahr unter dem Titel *Amerikas Welt. Die USA in unseren Köpfen* (ders. 2000c)

1989 (Leggewie 2000a) weist er erneut darauf hin, dass es vor allem mit Bezug auf Kultur sowohl im bürgerlich-konservativen als auch im linksliberalen Lager der deutschen Gesellschaft noch immer den verbreiteten Standpunkt gebe, die Vereinigten Staaten hätten überhaupt keine (eigene) Kultur. Dass dieselben Beobachter häufig dennoch die USA des Kulturimperialismus verdächtigen, ist nicht viel mehr als eine ironische Randbemerkung wert. Diese Haltung wärmt nicht nur die unselige deutsche Dichotomie von Kultur und Zivilisation wieder auf, sie führt auch direkt ins Herz der Hybridisierungstheorie. Denn eines der meistgebrauchten Argumente für die kulturelle Unterlegenheit der Vereinigten Staaten bezieht sich auf deren Gesellschaftsgeschichte, die aufgrund der Einwanderung vor allem aus den verschiedensten europäischen Ländern durch extreme Heterogenität gekennzeichnet ist. Diese Tatsache trifft natürlich zu. Daraus aber den Schluss zu ziehen, Amerikas Kultur sei im Grunde nichts anderes als ein Produkt Europas, führt nach unserem Kulturverständnis unausweichlich zu einem infiniten Regress, der bestenfalls in der biblischen Schöpfungsgeschichte doch ein Ende finden könnte. Denn die europäische Kultur, vorausgesetzt es gibt sie in einer gewissen Einheitlichkeit, ist, wie im Zusammenhang mit Huntington deutlich wurde, eben auch nicht in ihrer heutigen Form schon immer existent gewesen. Selbst wenn man es sich sehr einfach machen wollte, müsste man sie mindestens auf das Rom und das Griechenland der Antike zurückführen. Waren aber diese Gesellschaften vollständig homogen, ohne Vorgeschichte und Einflüsse? Die Fragen würden kein Ende nehmen. Dazu kommt selbstverständlich, dass die amerikanische Kultur nun schon seit Jahrzehnten von Menschen aller nur denkbaren ethnischen Herkünfte, nicht nur europäischen, geprägt wird. Es scheint weniger ein Produkt des Nachdenkens als eines der eigenen Unsicherheit zu sein, den USA jedwede kulturelle Bedeutung abzusprechen: "'Amerika' ist eine ideale Projektionsfläche der Identitätsschwäche anderer Gesellschaften, und gerade deshalb ist Amerikanisierung das Modell der kulturellen Globalisierung am Ausgang des amerikanischen Jahrhunderts." (Leggewie/AG SPoKK 1999: 10) Unter diesem Blickwinkel wendet sich auch das bevorzugte Beispiel der Apologeten des kulturellen Antiamerikanismus gegen sie – die Popmusik. Sie ist zwar einerseits in den USA entstanden und hat von dort die Welt für sich eingenommen. Andererseits ist sie erstens selbst ein äußerst

hybrides Produkt aus älteren Musikstilen, die wiederum mit dem Jazz ihre Wurzeln z.B. auf dem afrikanischen Kontinent haben und zweitens kann man die Popmusik als solche heute wohl kaum mehr als per se amerikanisch definieren. Das wäre, den Warencharakter in den Vordergrund stellend, kaum weniger absurd, als das Automobil als etwas typisch Deutsches zu bezeichnen, weil die erste derartige Maschine Ende des 19. Jahrhunderts in Mannheim ihre Runden drehte.

Amerikas geschichtliche Ausgangssituation ist also gerade nicht Beleg für eine kulturelle Nachrangigkeit, sondern eine kulturelle Chance, die genutzt wurde und sich im globalen Rahmen durchzusetzen scheint.

"Um allein den gesamt-nationalen Markt [der USA; M.S.] erobern zu können, mußte eine ästhetische Sprache entwickelt werden, die über ethnische Differenzen hinweg Anklang fand. Nicht zuletzt die Generierung von Symbolen, Mythen und (Bild-)Sprachen, in denen die ethnische Vielfalt enthalten und zugleich aufgehoben, überwunden war, führte zur Produktion von Texten, die sich durch besondere 'Offenheit' und Anschlussfähigkeit auszeichnen, und machte die amerikanische Kulturindustrie damit zur Wegbereiterin eines 'Weltidioms der populären Künste'" (Handschuh-Heiß 1997: 62)⁴⁷

Es kann hier also nicht darum gehen, die im globalen Maßstab offensichtliche quantitative Vorrangstellung von Symbolen und Texten – im kulturem-iotischen Sinne –, die sich mal mehr, mal weniger eindeutig auf einen amerikanischen Ursprung zurückführen lassen, einfach wegzudiskutieren. Es ist jedoch hier wie in der gesamten Diskussion von entscheidender Bedeutung, darauf zu bestehen, dass auch im Falle Amerikas von der einen, reinen Kultur, der sich in Abgrenzung zu allem Anderen diese oder jene Spezifika zuordnen lassen, keine Rede sein kann. Vielmehr ist eben das, was man gemeinhin 'amerikanische Kultur' nennt, das Paradebeispiel des Gegenteils, da gerade sie sich "durch Hybrid-Bildungen und *code-mixing*, entstehend aus der Kombination von Heterogenem" (ebd.: 55; Hervorh. im Orig.) auszeichnet. Immer schon Hybrides wird immer weiter hybridisiert.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch Leggewie, der zu demselben Ergebnis kommt und in diesem Zusammenhang von einer "nach außen gestülpte[n] Selbstamerikanisierung" spricht. (Leggewie 2000b: 886)

Dass diese Vorstellung von 'Hybriditätshybridisierung' nicht notwendigerweise in naiver Machtvergessenheit, ökonomischem Blindflug oder in der der Postmoderne häufig unterstellten völligen Beliebigkeit gründet, zeigt unter anderen ausgerechnet ein Konzept des deutschen Vordenkers der Postmoderne Wolfgang Iser. Weil das "klassische Kulturmodell nicht nur deskriptiv falsch [ist], sondern auch normativ gefährlich und unhaltbar" (Iser 1997: 69), schlägt Iser vor, zur Analyse der von der Globalisierung geprägten kulturellen Gegebenheiten von Transkulturalität zu sprechen. Damit ist auf der sozialen Makroebene gemeint, dass

"es nichts schlechthin Fremdes mehr [gibt]. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite. Und ebensowenig gibt es noch schlechthin Eigenes. Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen der Einheimische längst selbst gehört. Wohl gibt es noch eine Rhetorik regionaler Kulturen, aber sie ist hochgradig simulatorisch und ästhetisch; in der Substanz ist das allermeiste transkulturell bestimmt." (ebd.: 72)

Das Gleiche gilt auf der individuellen Mikroebene, wo wir es nur noch mit kulturellen Mischlingen zu tun haben, was Iser zu der Forderung veranlasst, "auf der Entklammerung von staatsbürgerlicher und persönlicher beziehungsweise kultureller Identität zu bestehen", da es "zu den muffigsten Annahmen [gehört], daß die kulturelle Formation eines Individuums schlicht durch seine Nationalität oder Staatsangehörigkeit bestimmt sein müsse." (ebd.: 73) Iser weist dabei ausdrücklich darauf hin, dass der Faktor Macht fest mit eingewoben ist in dieses dichte Netz aus Verflechtungen und Abhängigkeiten der Kulturen. (Vgl. ebd.: 71) Leider bleibt es bei dem bloßen Hinweis. Die Tatsache, dass das Konzept im Ganzen wenig ausgearbeitet ist und bisher auch nur in Form eines einzigen Aufsatzes vorliegt, dürfte überhaupt dazu beigetragen haben, dass der vielversprechende Ansatz der Transkulturalität bisher kaum Beachtung fand. Ein weiterer Grund dürfte in der Radikalität der Annahmen zu suchen sein, denn mit der Behauptung, "die meisten unter uns [sind] in ihrer kulturellen Formation durch mehrere kulturelle Herkunftsebenen und Verbindungen bestimmt", scheint der Autor wohl doch über das Ziel hinausgeschossen zu sein. Auch die wohlbegründete Absetzung vom Multikulturalismus, der nach Iser

"noch immer dem Duktus des herkömmlichen Kulturverständnisses" (ebd.: 69) folgt, dürfte der Idee der Transkulturalität in politisch korrekten Zeiten nicht gerade zu vermehrter Anerkennung verhelfen. Einer weiteren, 'macht-bewussten' Konzeption von Hybridisierung wollen wir uns nun zuwenden.

Die beiden Ethnologinnen Joana Breidenbach und Ina Zukrigl haben 1999 einen Aufsatz unter dem Titel *Im Prisma des Lokalen* vorgelegt (Breidenbach/Zukrigl 1999), dessen vier Hauptthesen seitdem ein vielzitiertes Bezugspunkt in der deutschsprachigen Diskussion um kulturelle Globalisierung sind. Ein Jahr später wurden aus den vier Thesen neun und aus dem Aufsatz ein um viele Beispiele angereichertes Buch (dies. 2000). Der programmatisch auf Huntington gemünzte Titel *Tanz der Kulturen* deutet jedoch bereits auf ein Grundproblem vieler Hybridisierungstheoretiker hin, das in diesem Fall auch an einigen der angeführten empirischen Belege deutlich wird – eine gewisser Grad an optimistischer Leichtgläubigkeit und teilweise unreflektierter Zukunftseuphorie. Das Szenario, in dem Yanomami-Aktivistinnen "mit Kamera und Laptop gerüstet, vor Ort gegen die Abholzung des Regenwaldes durch einen Multi protestieren und über Videokonferenzschaltung ihre Sympathisanten und die internationale Presse auf dem Laufenden halten", um so das "Informationsmonopol der globalen Kulturindustrie von NBC, CNN und SkyTV" zu brechen (ebd.: 212f.), erscheint wie ein äußerst kühner Entwurf aus sehr ferner Zukunft. Und die Aussage, dass "Polygamie, die wegen der Gleichberechtigung der Geschlechter im Westen kompromißlos verboten ist, in der Ethik der Gruppensolidarität einen legitimen Platz [hat]" (ebd.: 209) trifft zwar genau die Wurzel des Problems allen Kulturkontakts, das der gegenseitigen Anerkennung bzw. Ablehnung und des mühsamen und höchst prekären Prozesses der Aushandlung einer Position der Einigung oder Tolerierung, sie bleibt aber, wie einige andere streitbare Beispiele auch, völlig unkommentiert. Trotzdem ist der Beitrag in seiner Gesamtheit höchst anregend und hilfreich für das Verständnis kultureller Globalisierung, was an den folgenden Thesen der beiden Autorinnen kurz dargelegt werden soll.⁴⁸

⁴⁸ Hier werden nur diejenigen Thesen vorgestellt, die im Vergleich zur allgemeinen Diskussion und zur vorliegenden Arbeit einen gewissen Neuigkeitswert haben. Auf die vierte These z.B., "Geographi-

Zunächst einmal gehen Breidenbach/Zukrigl davon aus, dass Menschen globale Waren und Ideen höchst unterschiedlich interpretieren, was sie als Hauptgrund dafür sehen, dass es zu einer globalen Homogenisierung nicht kommen kann. Als Beispiel hierfür werden in offenkundigem Bezug zu Ritzer ausgerechnet die über den Globus verteilten Filialen von McDonald's angeführt. Je nachdem, ob sich das Schnellrestaurant in Seoul, Peking oder Moskau befinde, würden die Kunden je Unterschiedliches damit verbinden, namentlich in erster Linie Ruhe, Sauberkeit und Freundlichkeit, und diese positiven Aspekte in ihre persönliche Lebenssituation integrieren, so dass z.B. in vielen asiatischen Ländern Kinder mit Vorliebe ihre Schularbeiten in aller Ruhe in einem McDonald's-Restaurant erledigen. (Vgl. dies. 1999: 18f.) Dieser Befund steht tatsächlich in eklatantem Gegensatz zu Ritzers Behauptung, das Mobiliar und die gesamte Atmosphäre eines Fastfood-Lokals wären bewusst darauf ausgerichtet, die Verweildauer der Kundschaft in einem möglichst engen Rahmen zu halten. Die Behauptung mag zwar zutreffen, die Intention des Unternehmens wird aber je nach kultureller Prägung der Kunden entweder verpuffen oder in ihr Gegenteil umschlagen. Eine weitere These lautet, dass die Ausdifferenzierung der Welt über ein globales Referenzsystem erfolge, welches die Autorinnen Globalkultur nennen. Diese Globalkultur "besteht aus einer (wachsenden) Reihe von universellen Kategorien, Konzepten und Standards, die Kommunikation, gegenseitige Anerkennung und kulturelle Ausdifferenzierung ermöglichen." (dies. 2000: 36) Innerhalb dieser Globalkultur gilt es, den je eigenen Standpunkt in einem ständigen Abgleichungsprozess zu relativieren. Ein Konzept, das Robertsons 'globaler Relativitätstheorie des Sozialen' sehr nahe kommt, das aber, im Gegensatz zu diesem, trotz der Beispielfülle immer noch einen eher normativen als deskriptiven Charakter zu haben scheint. Deutlicher als Robertson weisen Breidenbach/Zukrigl in einer weiteren ihrer Thesen jedoch darauf hin, dass diese Globalkultur "kein machtfreier Raum [ist], in dem jeder höflich um seine Meinung gebeten wird. Jede Differenz muß ausgehandelt, die eigene Position verteidigt werden, und wer nicht laut genug schreit, geht unter." (ebd.: 207)

sche Räume verlieren zunehmend an Bedeutung", muss aus naheliegenden Gründen nicht näher eingegangen werden.

Die beiden Ethnologinnen sehen also im Prozess kultureller Globalisierung eine Globalkultur entstehen, die zwar einheitlich ist, insofern sie die gesamte Menschheit umfasst, die in sich aber höchst heterogen und dadurch in der Lage ist, eine potenziell unendliche Zahl lokaler Varietäten auszubilden. Dabei bleibt aber offen, ob man sich diese Globalkultur als vollständigen Ersatz der in ihr aufgehenden Kulturen vorzustellen hat oder als eine Art komplementärer Zweitkultur, die sich im Austausch mit der je individuellen Identität parallel entwickelt. Vieles spricht für letztere Annahme, heißt es doch an einer Stelle, dass sich die Globalkultur "im Schatten von Coca-Cola, der UN-Kommission für Menschenrechte und SkyTV" (ebd.: 207) entwickelt. Damit aber scheint der ursprünglich umfassender gedachte Ansatz doch auf eine Art global funktionierende westliche, wenn nicht gar amerikanische Kultur hinauszulaufen. Er wäre dann ähnlich dem, was Ritzer in Anlehnung an Gitlin schon "everyone's second culture" (Ritzer 1998: 74) genannt hat, und was Leggewie für eine "alltagskulturelle Selbstverständlichkeit" (Leggewie 2000a: 177) hält, nur dass diese beiden, ebenso wie Handschuh-Heiß, von vornherein explizit von der US-amerikanischen Kultur sprechen: "Die amerikanische Popularkultur ist mit-hin eine 'Superkultur', ein Selbstbedienungsladen mit praktisch unbegrenzter Auswahl, dessen Angebote aufgrund ihrer 'Offenheit' grenzenlos formbar sind und also als Fundus vielfarbig schillernder Bilder und Werte dienen können, bei Aneignung in einem fremden Kontext ihr Gesicht wechselnd und viele Gesichter annehmend." (Handschuh-Heiß 1997: 65)⁴⁹

Der vielversprechende Ansatz von Breidenbach und Zukrigl scheint auch an einem anderen Punkt nicht ganz konsequent zu Ende gedacht. Trotz ihrer Betonung der immer weiter zunehmenden globalen Vielfalt an Kultur, des permanenten kulturellen Austauschs und der Absage an überkommene essentialistische Vorstellungen von Kultur, beharren sie, im Gegensatz zu Welsch, weiterhin auf der möglichen und aus ihrer Sicht zur Vermeidung eines "Leben[s] in Oberflächlichkeit" (Breidenbach/Zukrigl 2000: 193) auch wünschenswerten Authentizität von Kultur. Dabei

⁴⁹ Appadurai geht noch einen Schritt weiter und spricht von *global ethnoscapes*, in denen er Drittkulturen sieht, die sich, nur von dem einen, namensgebenden Merkmal zusammengehalten, sozusagen von Diaspora zu Diaspora über den Erdball spannen, und individuelle Identitäten ergänzen. (Vgl. Appadurai 1996 und 1998) Dieses Konzept wurde vielfach aufgegriffen und durch *financescapes*, *technoscapes* etc. ergänzt.

handelt es sich aber um eine neue, der Globalkultur entsprechende Form derselben, denn "[i]m Zeitalter der Globalität, in dem Waren, Ideen und Institutionen weltweit verbreitet sind, verliert die herkömmliche, populäre apriori-Definition von Authentizität, die Echtheit mit historischen Ursprüngen und Produktion verbindet, an Überzeugungskraft." (a.a.O.) In der Globalkultur gilt als authentisch, was das Produkt einer gelungenen Aneignung ist und im Folgenden für die jeweils eigenen "kulturellen Projekte" (ebd.: 37) fruchtbar gemacht werden kann. Das bedeutet z.B., dass das trinidadische Weihnachtsfest "mit seinem künstlichen Schnee, dem importierten Whiskey, Äpfeln und Weintrauben" nicht weniger 'echt' ist als das deutsche Weihnachten "mit echtem Tannenbaum, einheimischen Äpfeln und ... echtem Schnee." (ebd.: 194) Trotz dieser Umformung beinhaltet Authentizität aber immer noch jenes Gefahrenpotenzial der hierarchisierenden Beurteilung von Kulturen, gegen welche die meisten Theorien der Hybridisierung, und vor allem jene von Breidenbach und Zukrigl selbst, eigentlich gerichtet sind. Die Befürchtung, durch die Aufgabe jedes Konzepts von Authentizität würde man unvermeidlich einer gewissen Oberflächlichkeit im Umgang mit Kulturen anheim fallen, scheint unbegründet. Denn gerade durch die Verabschiedung einer Fixierung auf kulturelle Echtheit würde durch den permanenten Zwang zur Relativierung der eigenen Position im Sinne Robertsons eine Debatte befördert, die in ihrer Intensität und Spannung dafür sorgen könnte, dass allzu oberflächlich in die Diskussion eingebrachte Beiträge von vornherein zum Scheitern verurteilt wären. In einer solchen Debatte, wenn sie denn gelingen kann, wäre nicht die mit der größten Machtfülle dargebrachte 'authentische' Position die erfolgreichste, sondern die je nach gegebener historischer, lokaler und individueller Situation anschlussfähigste, die sich nicht erst Authentizität konstruieren muss. Ganz ähnlich sieht dies auch Müller, der allerdings gewissermaßen vom anderen Ende des kulturellen Spektrums her argumentiert, wenn er schreibt: "Die Tragik des Fundamentalismus liegt in seiner Vergeblichkeit. Er will das Authentische der heiligen Texte unangreifbar wiederherstellen. Das Authentische ist jedoch verloren." (Müller 2001: 86) Kulturelle Authentizität impliziert eben immer die Gefahr des Umkippens in Dogmatismus, wie Müller sehr deutlich auch in seinem "Gegenentwurf zu Huntington" (Müller 1999: v.a. 31-57) zeigt. Wie im nächsten Kapitel am Beispiel Indi-

ens deutlich wird, bewegt man sich mit der völligen Verabschiedung der Idee von Authentizität aus wenigstens drei Gründen zugegebenermaßen auf einem sehr schmalen Grat: Die entsprechenden Theorien häufig inhärenten Tendenzen zu naiver Beliebigkeit und Ignorierung von Machtverhältnissen wurden bereits angesprochen. Den dritten, vor allem mit Blick auf Indien nicht zu unterschätzenden Grund formuliert Rademacher so: "Zu fragen wäre vor allem, ob das ... 'Liebeslied für Bastarde' nicht wider Willen die durch den Weltkapitalismus ausgelösten Erosions- und Fragmentierungserscheinungen sanktioniert und 'ausgerechnet den Kulturen eine rhetorische De-Zentrierung und De-Essentialisierung predigt, die zum ersten Mal darum kämpfen, ein Zentrum und eine Essenz zu finden', wie Mitchell hervorhebt." (Rademacher 1999: 264) Trotz dieser berechtigten Einwände bezüglich der Gefahren einer, wenn man so will, zu weit getriebenen Hybridisierung(stheorie), scheinen die Vorzüge dieser Herangehensweise an Fragen kultureller Globalisierung zu überwiegen, und das nicht nur, weil sie der hier zugrundeliegenden Vorstellung von Kultur gerecht wird, sondern auch, weil sie für die zukünftige Verfasstheit der globalen Kultursituation die vielversprechendsten Aussichten bietet, gerade weil sie die nicht von der Hand zu weisenden Einzelaspekte von Homogenisierung und Fragmentierung ebenfalls integriert.

Wie bereits einleitend gesagt, kann keine Diskussion des deutschen Diskurses zu Globalisierung aus geschichtlichen wie aktuellen Gründen ohne Verweise auf Europa bzw. Europäisierung auskommen. Eine speziell auf Fragen kultureller Globalisierung ausgerichtete Untersuchung wie die vorliegende sieht sich dabei allerdings mit zwei Problemen konfrontiert: Es gibt erstens bisher generell nur sehr wenige Arbeiten, die Prozesse von Europäisierung und Globalisierung eng miteinander verknüpfen. Die interessantesten und elaboriertesten dieser Ansätze richten wiederum zweitens ihren Fokus nicht auf den Komplex der Kultur, sondern in erster Linie auf politische und institutionelle Prozesse bzw. mit einigem Abstand auch auf Fragen der Ökonomie. Wir wollen dennoch abschließend in aller Kürze auf die kulturellen Aspekte der Positionen von Richard Münch und Hermann Schwengel eingehen, weil bei beiden ein im weiteren Sinn kulturelles Merkmal als kennzeichnend für die euro-

päische Stellung in der Globalisierung im Mittelpunkt steht. Münch spricht von einer "Dialektik der Europäisierung und Globalisierung des modernen Lebens" (Münch 1993: 318), Schwengel von der "europäische[n] Form des Widerspruchs". (Schwengel 1999a: 316) Der entscheidende Unterschied liegt jedoch in der Bewertung dieser 'europäischen Besonderheit'. Münch, der schon sehr früh die angloamerikanischen Globalisierungstheorien wahrgenommen und seitdem kontinuierlich in seinem eigenen Ansatz verarbeitet hat, geht es vor allem um die Frage, wie so etwas wie eine gemeinsame europäische Identität entstehen kann in einem auf einem ökonomischen Fundament erbauten politischen Konstrukt wie der Europäischen Union. Dabei zeigt er sich hinsichtlich kultureller Fragen von Anfang an gewissermaßen als ein gemäßigter Homogenisierungstheoretiker. "Die lokale Vielfalt bleibt uns demgemäß nur in Warenform erhalten. Eine zur Warenform mutierte Kultur wird indessen zu einem allein nach individuellen Bedürfnissen genutzten Konsumgut. Damit verliert die Kultur ihre Funktion der gegenseitigen Verständigung über das gute Leben." (Münch 1998: 419) Während Münch dem unausweichlichen Entstehen einer einheitlichen Globalkultur also äußerst skeptisch gegenübersteht, hält er eine gewisse innere Homogenisierung Europas dagegen für notwendig als Bedingung der Möglichkeit einer europäischen Identität. (Vgl. v.a. ebd.: 267-344 und ders. 2001: 179-243) Dieser Gegensatz ist ein Teil der multidimensionalen Dialektik, die Münch folgendermaßen zusammenfasst: "Europa entwickelt sich ... zu einer neuen gesellschaftlichen Einheit, zu einer europäischen Gesellschaft, deren Differenz nach außen wie nach innen schärfer artikuliert wird." (ders. 1993: 320) Die vielschichtige Dynamik von Bewegung und Gegenbewegung auf politischer, ökonomischer und kultureller Ebene ist für Münch eine Gefahr, ein Hindernis auf dem Weg zu der auch von ihm gewünschten starken europäischen Rolle in zukünftigen Globalisierungsprozessen. Ganz im Gegensatz dazu sieht Schwengel diese jahrhundertealte 'Widerspruchskultur' als Europas große Chance, in der Globalisierung nicht nur zu bestehen, sondern diese zum allgemeinen Wohl mitzugestalten. "There is not enough impact of globalization on Western societies", schreibt Schwengel (2001: 13) zunächst überraschend für einen sich selbst als sozialdemokratisch verstehenden deutschen Soziologen. Diese Aussage ist aber keineswegs als ein Ruf nach weiterer ökonomischer Liberalisierung und

Deregulierung zu verstehen, sondern als eine Forderung nach wesentlich stärkerer Einbeziehung der westlichen Gesellschaften, nicht Staaten oder Regierungen, in die Gestaltung der Globalisierung. An anderer Stelle heißt es, dass die WTO und die großen Wirtschaftsführer der Welt und auch globale Nichtregierungsorganisationen à la Greenpeace weder dazu legitimiert, noch überhaupt in der Lage wären, alleine Globalisierung zu formen und in eine sozialverträgliche Richtung zu lenken. (ebd.: 11) Hier ergeben sich für die westlichen Bevölkerungen Fragen von Bildung und Information, die im bisherigen Globalisierungsdiskurs, wenn überhaupt, nur im Zusammenhang mit Entwicklungs- und Schwellenländern diskutiert wurden. Wo Münch innere Homogenisierung als Voraussetzung sieht, spricht Schwengel davon, dass "Konstitutionsprozesse, die den Widersprüchen eine Form geben, in der sie sich bewegen können, mit dem Prozeß der Globalisierung über kurz oder lang zur *Bedingung der Möglichkeit* moderner Gesellschaften [werden]." (ders. 1999: 122; Hervorh. im Orig.) Entscheidend für das Gelingen dieser Formgebung sind für Schwengel aber eben nicht in erster Linie die Repräsentanten gesellschaftlicher Macht in Politik und Wirtschaft, sondern die Frage, ob es den "Werteliten" (ebd.: 235ff.)⁵⁰ unter Beteiligung möglichst großer Teile der Gesellschaften gelingt, eine fruchtbare Balance zu diesen "Machteliten" (a.a.O.) herzustellen. Diese spezifische Ausrichtung von Schwengels Position wird noch dadurch unterstrichen, dass er von der Europäischen Union als einem "Diversitätsregime" (ebd.: 134) spricht statt von einem ökonomischen Block oder einer Zivilisation, um schon begrifflich die Unterschiede zu ökonomistischen Positionen oder Geostrategen vom Schlage Huntingtons deutlich zu machen.

Ein ähnliches Diversitätspotenzial wie Europa gesteht Schwengel auch anderen Großregionen der Erde zu, darunter Indien. (Vgl. ders. 2001: 13) Damit wird eine Verbindung hergestellt zwischen dem westlichen Globalisierungsdiskurs und den in diesem häufig so bezeichneten Globalisierungsverlierern der weniger entwickelten Welt, die bedauerlicherweise noch sehr selten zu finden ist. Ist doch der Bruch zwischen dem westlichen, vor allem angloamerikanischen Diskurs und der globalen

⁵⁰ Im Gegensatz zu Münch, der europäische Identität als Produkt einheitlicher europäischer Kultur erwartet, setzt Schwengel auch hier auf die Kraft der Werteliten und deren produktiven Umgang mit der 'Widerspruchskultur' Europas. (Vgl. Schwengel 2000b)

Realität häufig noch deutlich spürbar. Die folgende Untersuchung der indischen Verhältnisse wird aber nicht nur dies belegen, sondern auch, dass es Parallelen im Diskurs wie in der Wirklichkeit gibt, die zeigen, dass eine intensivere Beschäftigung mit Globalisierung aus der Perspektive der nichtwestlichen Welt auch für diese selbst von erheblichem Erkenntnisgewinn sein kann. Dabei wird auch das bisher untersuchte theoretische Rüstzeug auf seine globale Tauglichkeit hin geprüft werden.

IV. INDIEN – LABOR KULTURELLER GLOBALISIERUNG

Wir haben nun bisher die drei im angloamerikanischen Raum entstandenen Hauptströmungen in der Auseinandersetzung mit kultureller Globalisierung kennengelernt und uns mit ihren jeweiligen Vor- und Nachteilen anhand der Positionen und Kritiken innerhalb des deutschen sozialwissenschaftlichen Diskurses näher vertraut gemacht. Vor diesem Hintergrund soll nun in diesem Kapitel die Aufmerksamkeit auf Indien gerichtet sein, das aus mehreren Gründen für eine Betrachtung im Rahmen kultureller Globalisierung besonders interessant und geeignet ist. Gerade deshalb sind allerdings einige Vorbemerkungen dringend geboten. Während der deutsche Diskurs hinsichtlich bestimmter Einzelaspekte als eine mehr oder weniger repräsentative Variante des (EU-)europäischen Globalisierungsdiskurses gelten kann, steht Indien keineswegs stellvertretend für Asien oder auch nur Südostasien. Vielmehr haben wir es aus zunächst zwei Gründen mit einem Sonderfall zu tun: Erstens kann von einem systematischen und umfassenden akademischen Diskurs, der sich dezidiert mit Fragen der Globalisierung auseinandersetzt, in Indien noch kaum eine Rede sein.⁵¹ Dies lässt die geplante Vorgehensweise, den Rahmen der Untersuchung im Falle Indiens über wissenschaftliche Grenzen hinaus zu erweitern, um den oben dargestellten 'Diskurs des Westens' an diesem Beispiel zu testen, umso angebrachter erscheinen. Es kommen also in diesem Kapitel nicht nur Soziologen, Politologen, Historiker, Psychologen und Religionswissenschaftler zu Wort, sondern auch Stimmen von außerhalb des akademischen Zirkels. Der zweite Grund, der es angemessen macht, hier von einem Sonderfall zu sprechen, liegt in Kultur und Gesellschaft Indiens selbst begründet. Auf dem Subkontinent lebt gegenwärtig mit etwas über einer Milliarde Menschen zirka ein Sechstel der Weltbevölkerung, und Jahr für Jahr steigt diese Zahl um ungefähr 18 Millionen (Vgl. Ward 1997: 22). Indiens nachweisbare Kulturgeschichte reicht bis ins dritte Jahrtausend vor Christus, die heutige indische Union ist aber gerade einmal 54 Jahre alt, nachdem es zuvor fast 200 Jahre lang das "leuchtendste und kostbarste Juwel in der Krone des Königs" war (Winston Churchill

⁵¹ Omvedt macht dies in ihrem *Die Globalisierungsdebatte in Indien* überschriebenen Beitrag zu Recht deutlich, auch wenn ihre Literaturbasis etwas dünn scheint, und sie sich ohnehin hauptsächlich auf die Debatte in der indischen Öffentlichkeit bezieht. (Vgl. Omvedt 2000)

über Indien; zit. nach Nehru 1959: 583). Im Westen wurde das klassische Indienbild von Gandhi, Yoga, Ayurveda und bitterer Armut erst kürzlich ergänzt durch den IT-Spezialisten aus Bangalore und mehrere (technisch) erfolgreiche Atombombentests. Gerne werden diese und die unendlich scheinende Anzahl weiterer indischer Widersprüche griffig auf den Punkt gebracht, wie z.B. in dem Buchtitel *Krischna, Rikscha, Internet*. (Fritz/Kämpchen 1998) Sashi Tharoor fragt denn auch:

"Wie lässt sich die Gegenwart – ganz zu schweigen von der Zukunft – einer zeitlosen Zivilisation schildern, die die Geburtsstätte von vier großen Religionen, von einem Dutzend verschiedener Traditionen des klassischen Tanzes, von fünfundachtzig politischen Parteien und von dreihundert Arten der Kartoffelzubereitung ist? Die kurze Antwort lautet: es geht nicht – zumindest lässt es sich nicht zur Zufriedenheit aller bewerkstelligen. Jedem Gemeinplatz über Indien lässt sich sofort ein weiterer Gemeinplatz über Indien entgegenstellen." (Tharoor 2000: 28)

Und Martin Fuchs schreibt über bisherige außerindische Ansätze der Darstellung und Untersuchung unseres Sonderfalls:

"Einerseits wird versucht, Indien unter scheinbar allgemeine Fragestellungen zu subsumieren, andererseits ist man in einer faszinierten Irritation durch das gebannt, was immer erneut als das wesenhaft Andere dieser Zivilisation genommen wird und immer wieder eine von zwei typischen Reaktionen auslöst: entweder sich abzuwenden, um den unüberwindbar scheinenden analytischen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, oder einem Essentialismus zu frönen, der sich daran macht, ein letztes Geheimnis der indischen Kultur zu entdecken, das alles erklären soll." (Fuchs 1999: 38f.)⁵²

Man kann sich von all dem entmutigen lassen, oder ihm mit einem großen Anspruch entgegentreten. Wir wollen im Bewusstsein der genannten Probleme Letzteres wagen und Indien in all seiner Widersprüchlichkeit und scheinbar unendlichen Bandbreite kultureller Praktiken als eine Art Labor kultureller Globalisierung

⁵² Ein anschauliches Beispiel für eine wenig reflektierte Aneinanderreihung von Klischees bietet Pulsforts Buch mit dem bereits leicht tendenziösen Titel *Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent*. (Pulsfort 1993) Hier genügt schon die Lektüre der Einleitung, um zu verdeutlichen, dass die obigen Mahnungen zur Vorsicht in der Auseinandersetzung mit indischen Verhältnissen nur zu berechtigt sind.

verstehen. Dazu noch einmal Sashi Tharoor: "[D]ie Stärke des 'Indischen' [lag] immer schon in seiner Fähigkeit, fremde Einflüsse zu absorbieren und sie mittels einer eigentümlichen indischen Alchimie in etwas zu verwandeln, das völlig naturgemäß auf indischen Boden gehört." (Tharoor 2000: 367) Wir wollen also untersuchen, ob Indien als eine Art 'Experte für Hybridisierung' gelten kann, der im Falle einer positiven Antwort im globalen Diskurs um kulturelle Globalisierung dann sicher eine bedeutendere Position einnehmen sollte, als dies bisher der Fall ist. Dabei werden wir folgendermaßen vorgehen: Zunächst wird in knapper, für unsere Zwecke aber ausreichender Form die Geschichte Indiens bis zur Unabhängigkeit 1947 nachgezeichnet, um zu zeigen, dass zumindest historisch die Voraussetzungen dafür gegeben sind, Indien als Hybridisierungsexperten zu bezeichnen. In dieser Darstellung wird der Religion bereits eine zentrale Rolle zukommen. Dies geschieht einerseits, um eben gerade jenen schlichten Essentialismus zu vermeiden, der sich etwa äußern könnte in der Auffassung, Indien seien eben so oder anders, weil der sie über viele Epochen prägende Hinduismus so oder anders angelegt sei, denn "niemand kann Religion an sich praktizieren oder glauben. Empirisch zugänglich sind lediglich kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen, die 'religiös' im Sinne einer vorhergehenden Definition sind." (Riesebrodt 2000: 37) Zum Zweiten ist Religion, zunächst im allgemeinsten Sinn verstanden, ein wesentliches, wenn nicht das zentrale Element der Vergangenheit und der Gegenwart der Kultur und Gesellschaft Indiens. Danach wird es die Hauptaufgabe dieses Kapitels sein, zwei entscheidende gesellschaftliche Phänomene Indiens unter den Vorzeichen gegenwärtiger Globalisierungsprozesse miteinander in Beziehung zu setzen – das Projekt des Nation-Building auf der einen und kommunalistische Prozesse im Allgemeinen bzw. den Hindu-Nationalismus im Besonderen auf der anderen Seite. Hier können wir wieder auf die im ersten Kapitel vorgestellten Grundströmungen zurückgreifen, indem wir Nation-Building als eine Variante der Homogenisierung verstehen und den Kommunalismus als eine Form von Fragmentierung. Inwiefern hier von einer Art kultureller Globalisierung im Kleinen gesprochen werden kann gilt es ebenso zu untersuchen wie die daraus folgende Frage nach eventuell sich ergebenden Hybridisierungstendenzen. Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die

in Kapitel I.3. dargelegte Bedeutung der herausragenden und integrierenden Rolle des kulturellen Ansatzes bei Fragen der Globalisierung sich am Beispiel Indiens erneut bestätigt, wobei dieser Ansatz nach unserem Verständnis ökonomische und politische Fragestellungen eben gerade nicht aus- sondern einschließt, was im indischen Fall ebenfalls von größter Bedeutung ist.

1. Geschichte und Religionen bis zur Unabhängigkeit

"Unsere Geschichtsschreibung über Indien wird uns vielleicht mehr übelgenommen als alles andere, was wir gemacht haben' – so schreibt ein mit Indien und seiner Geschichte wohlvertrauter Engländer." (Nehru 1959: 375) Der in diesem Zitat zum Ausdruck gebrachte Problemkreis von Kontextualität, Vor-Urteilen und (westlicher) Voreingenommenheit im Umgang mit nicht-westlicher Geschichte und Kultur ist wissenschaftlich später unter dem von Edward Said geprägten Begriff des *Orientalism* als Kritik des Kolonialismus in den Vordergrund getreten. (Vgl. Said 1995)⁵³ Said versteht darunter "einen vom Okzident entwickelten Diskurs über den Orient, der durch die abwertende Darstellung des Anderen die eigene Identität profiliert und privilegiert, um imperiale Hegemonieansprüche auf die so abgegrenzte Welt zu rechtfertigen." (Kreutzer 1998: 408) Diesem Problem kann man vollständig ebenso wenig entgehen wie dem basalen Dilemma der Kulturosoziologin, die immer auch Kulturträgerin und Teil einer Gesellschaft ist. Aber in allen diesen Fällen ist das Erkennen und Anerkennen des Problems bereits die erste Voraussetzung zu einer weitestgehenden Vermeidung der damit einhergehenden eventuellen Mängel der Analyse. Allerdings bemerkt Fuchs auch hier zu Recht, dass man sich bei "Konzept[e]n der indischen Gesellschaftsbetrachtung" aufgrund der kulturellen Vielfalt und gesellschaftlichen Komplexität auf besonders gefährlichem Terrain bewegt, denn "alle [diese Konzepte] sind problematisch, weil sie an ganz bestimmte diskursive Zusam-

⁵³ Vgl. ausführlicher zum *Orientalism* mit speziellem Fokus auf Indien Breckenridge/van der Veer 1993 und Dallmayr 1996.

menhänge und Voraus-Setzungen gebunden sind und einem bestimmten interkulturellen Interpretationszusammenhang entstammen, und sie lassen sich nur in ihrer Verschränkung mit anderen Kategorien und anderen Aspekten der indischen Sozialität sehen." (Fuchs 1999: 52) Stellvertretend verweist Fuchs hier auf die Begriffe 'Kaste' und 'Hindu', mit deren Semantik und Etymologie wir uns noch zu beschäftigen haben werden. (Vgl. Fuchs 1999: 38, Fn. 9) Da es uns jedoch nicht um eine Analyse der indischen Gesellschaft im Allgemeinen geht, sondern um ausgewählte Phänomene in ihrer Interaktion untereinander und mit Prozessen der Globalisierung, muss es genügen, an den entsprechenden Stellen auf Mehrdeutigkeiten und eventuell problematische Vereinfachungen hinzuweisen. Wenn dies auch in besonderem Maße für die Darstellung des Hinduismus gilt, so muss dennoch bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass nicht wenige Positionen selbst innerhalb der beiden wesentlichen gesellschaftlichen Phänomene, die hier zur Debatte stehen, Kommunismus und Nation-Building, häufig aus pragmatisch-programmatischen Gründen allzu exakte Begrifflichkeiten und gründliche historisch-kulturelle Fundierung ihrer Aussagen vermissen lassen.

Was die Darstellung der indischen Geschichte betrifft, lehnen wir uns im Wesentlichen an die von Dietmar Rothermund vorgenommene zeitliche Einteilung an, die dieser folgendermaßen begründet:

"[Es ist] gerechtfertigt, die indische Geschichte in Epochen einzuteilen, die weitgehend mit denen der europäischen Geschichte vergleichbar sind. Wenn also hier von Frühgeschichte, Altertum und Mittelalter die Rede ist, so ist das nicht ein Zugeständnis an den europäischen Leser, der gewohnt ist, die eigene Geschichte so zu gliedern, sondern entspricht der Überzeugung des Verfassers, dass diese Epocheneinteilung auch für indische Geschichte sinnvoll ist." (Rothermund 1995a: 77)

Dass es sich hierbei eben gerade nicht um einen Fall von *Orientalism* handelt, lässt sich nicht nur anhand der im Zitat angesprochenen inhaltlichen Gründe belegen, sondern auch durch die Tatsache, dass Jawaharlal Nehru, der Nähe zu praktiziertem *Orientalism* eher unverdächtig, in seinem Buch *Entdeckung Indiens* eine ganz ähnliche

Einteilung vornimmt.⁵⁴ (Vgl. Nehru 1959) Zudem scheint diese Sichtweise der indischen Geschichte, zumindest hinsichtlich der Induskultur und der das Kastensystem entwickelnden Arya, erst jüngst durch genetische Untersuchungen bestätigt worden zu sein.⁵⁵ Wir werden uns allerdings auf eine vergleichsweise grobe Einteilung beschränken, die gleichwohl den Zweck erfüllt, erstens einen Eindruck von der jahrtausendealten Hybridität Indiens zu vermitteln und zweitens Kenntnisse zu erlangen, die für das Verständnis gegenwärtiger gesellschaftlicher Phänomene unerlässlich sind.

Frühgeschichte I – Die Induskultur

Die ältesten bisher bekannten archäologischen Funde jungsteinzeitlicher Siedlungen datieren die Vorläufer der Induskultur auf etwa das Jahr 6000 v. Chr. Der Beginn jener Epoche, die heute als Indus- oder, nach einem der Hauptausgrabungsorte, auch als Harappakultur bezeichnet wird, liegt etwa um das Jahr 2700, die Blütezeit wohl zwischen 2300 und 2000 v. Chr. Das Kernland dieser Siedlungen lag entlang des namensgebenden Flusses Indus, also im heutigen Pakistan, und in den Gebieten der heutigen indischen Bundesstaaten Punjab, Gujarat und Jammu & Kashmir. Diese Siedlungen hatten beträchtliche, städtische Ausmaße und ein hohes zivilisatorisches Niveau, das sich unter anderem in befestigten Zitadellen, öffentlichen Bädern, Kanalisation, Getreidespeichern und Versammlungsgebäuden manifestierte. Die Hieroglyphenschrift dieser Kultur ist bis heute nicht entziffert, was eine Einschätzung der religiösen Orientierung äußerst schwierig gestaltet. Da bisher weder Gebäude entdeckt wurden, die als Tempel oder Kultstätten hätten dienen können, noch Götterbilder, wird es allgemein für eher unwahrscheinlich gehalten, dass die Bewohner jener Städte einem einheitlichen Kult folgten oder dass gar so etwas wie eine Staatsreligi-

⁵⁴ Man könnte nun einwenden, Nehru sei aufgrund seiner in Harrow und Cambridge genossenen britischen Ausbildung, zumindest unbewusst, selbst dem Denkmuster des *Orientalism* verfallen. Dass allerdings würde dann in letzter Konsequenz bedeuten, dass sich jeder Mensch gerechtfertigterweise nur noch zu seinem engsten kulturellen und sozialen Umfeld äußern dürfte, wenn er weitestgehende Glaubwürdigkeit und Unvoreingenommenheit für sich beanspruchen wollte, weshalb dieser Einwand nicht weiter verfolgt werden wird.

⁵⁵ Vgl. hierzu Falk 2001. Aus Gründen vor allem der Interpretation von Geschichte zu bestimmten (politischen) Zwecken, die sich uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch erschließen werden, werden diese Forschungsergebnisse in Indien sicher sehr umstritten sein, da sie die Einwanderung der Arya aus Südsibirien und Afghanistan und ihre Verwandtschaft mit heute lebenden Angehörigen der höheren Kasten zu belegen scheinen, was dem hindu-nationalistischen Geschichtsbild zuwiderläuft.

on existierte. Dies sind allerdings ebenso Vermutungen wie die meisten Äußerungen über den Niedergang der Induskultur, wobei die Mehrheitsmeinung bezüglich Letzterem darin besteht, dass der Beginn des Niedergangs in der Zeit um 1700 v. Chr. liegt und die einwandernden Arya nur noch versprengte Nachfolger dieser Kultur vorfanden.⁵⁶

Frühgeschichte II – Das vedische Zeitalter

Um das Jahr 1200 v. Chr. beginnt im Zuge großer Migrationsbewegungen in ganz Zentralasien die Einwanderung der Arya aus dem Norden und Westen. In den folgenden 300 Jahren verdrängten diese nomadischen Stämme zunächst die ansässige Bevölkerung, bevor sie nach und nach in ganz Nordindien sesshaft wurden und unzählige Kleinkönigreiche vor allem im Punjab und entlang der Flüsse Ganges und Yamuna gründeten, die einerseits untereinander ständig in Kriege verwickelt waren, andererseits die verbliebene Urbevölkerung letztlich unterwarfen. Die wahrscheinlich vorwiegend in der helleren Hautfarbe begründete Selbstbezeichnung dieser Stämme als 'Edle' (Arya) und vor allem ihre Auffassung, dass sie ihre erfolgreichen Eroberungen ihren Gottheiten zu verdanken hätten, führten zu einer immer rigideren Abschottung von der einheimischen Bevölkerung, in erster Linie hinsichtlich religiöser Praktiken. Hier liegt der Ursprung des Kastensystems, wobei die drei oberen Kasten (Priester, Krieger, Bauern) sämtlich arische Kasten waren, und ausschließlich die vierte Kaste den unreinen *Shudras*, also der einheimischen Bevölkerung, vorbehalten war, die sich nicht an der Ausübung der Religion der Herrschenden beteiligen durften. Kastenlose dürfte es zu jener Zeit noch nicht gegeben haben, und auch die heutige, hochkomplexe Aufteilung in *jatis*⁵⁷ und die quer zu allen Kasten und Unterkasten verlaufende regionale Gliederung bis auf die Ebene einzelner Dörfer hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte entwickelt.

⁵⁶ Vgl. hierzu Rothermund 1995a, Stietencron 1995 und Shattuck 2000.

⁵⁷ Es gibt in Indien mehr als dreitausend verschiedene Kasten. Die o.g. vier Hauptkasten heißen *varna* und haben für sich alleine genommen keine erschöpfende Aussagekraft. Diese stellt sich bei Berücksichtigung der *jatis* ein, Unterkasten, die sich vorwiegend an Berufsgruppen orientieren, aber auch an Familienverbänden und Regionen. (Vgl. Chatterjee 1996a und Böck/Rao 1995)

Die vedische Epoche, benannt nach den in ihr entstandenen ersten und bis heute heiligsten Texten indischer Religion (Veden), kann als Ursprung all jener Geisteshaltungen und religiösen Praktiken gesehen werden, die heute unter dem Begriff Hinduismus zusammengefasst werden.⁵⁸ Hier entsteht das, was Fritz/Kämpchen die "Große Tradition" indischer Kultur und Religion nennen:

"Diese Große Tradition ist für ganz Indien bestimmend, artikuliert sich in Sanskrit und wird von den *Brahmanen*, der Priesterkaste, dominiert. Ihnen blieb es überlassen, Visionen von Einheit und Transzendenz heraufzubeschwören, während 'das Volk' seinen Trost in den 'Kleinen Traditionen' suchte: den Kulturen um lokale Gottheiten, den vielfältigen Riten, den Mythen und Legenden in den regionalen Sprachen, die meist mündlich weitergegeben werden." (Fritz/Kämpchen 1998: 59; Hervorh. im Orig.)

Heute gibt es mehr und mehr Beobachter, die zwar die alltagspraktisch relevante Existenz dieser beiden Traditionen nicht leugnen, die sie aber in einem gleichberechtigten, "vertikalen" (Oommen 1990: 52) Verhältnis zueinander sehen, nicht in einer diskriminierenden Hierarchie von Über- und Unterordnung. Als vertikal verbindendes Element von Großer und Kleiner Tradition könnte man die hinduistische Vorstellung von *dharma* sehen, die in ihrer Universalität auch für die so entscheidende, untrennbare Verflechtung von Religion, Kultur und Alltagspraxis in Indien sorgt:

"Am nächsten kommt diesem [dem abendländischen Begriff der Religion; M.S.] vielleicht das Wort *dharma*. *Dharma* bedeutet Gesetz, Pflicht, Gerechtigkeit, Tugendhaftigkeit. [Es] bezieht sich sowohl auf religiöse wie soziale Verhaltenspflichten. Der Begriff als solcher legt das Schwergewicht auf die *Praxis*, also das richtige Verhalten, das für die hinduistische Weltansicht von zentraler Bedeutung ist." (Shattuck 2000: 24; Hervorh. im Orig.)

⁵⁸ Auch der Begriff 'Hindu' selbst gehört zu den o.g. Eigentümlichkeiten. Erst im 8. Jahrhundert n. Chr. erlangte der etymologisch auf den Fluss Indus zurückzuführende Begriff seine religiöse Konnotation, die ihm von Muslimen verliehen wurde, die damit die Anhänger der einheimischen, also ursprünglich indischen Religionen bezeichneten. Der moderne, universalistisch vereinfachende Begriff 'Hinduismus' ist noch wesentlich jünger und wurde erst im 19. Jahrhundert von den britischen Kolonialherren, zunächst in der Form 'Hindoo', eingeführt. Erst seit dieser Zeit setzte sich der Begriff auch als Selbstbezeichnung der indischen Bevölkerungsmehrheit durch. (Vgl. Stietencron 1995 und Nehru 1959)

Die Bedeutung des *dharma* nimmt vor allem zu, als sich in der Spätphase der vedischen Zeit ein Wandel in der Betrachtung der Gottheiten vollzieht, indem der frühvedische Polytheismus immer mehr in einen Pantheismus übergeht, in welchem die Götter an Bedeutung verlieren, "[s]ie sind nur ausführende Organe einer höheren Macht, die unsichtbar hinter ihnen steht." (Stietencron 1995: 150) Ihren Zenit erreicht diese Auffassung in der 'gottlosen' Religion des Buddha, die ab ungefähr 450 v. Chr. dem Hinduismus, oder besser: den *Hinduismen*, für einige Zeit mehr und mehr den Rang abläuft.

Altertum – Das Goldene Zeitalter

Die Epoche von etwa 500 v. Chr. bis ins Jahr 300 unserer Zeitrechnung, die wir hier mit Altertum bezeichnen, war auf politischer Seite gekennzeichnet von Prozessen permanenten Aufstiegs und Falls vieler kleinerer und einiger größerer Königreiche, wobei vor allem die entlang des Ganges gelegenen Dynastien zeitweise größere Einflussphären kontrollierten. In kultureller Hinsicht ist der Einfluss der Perser zu nennen, die das Indusgebiet einige Jahrzehnte beherrschten, bevor sich dort infolge des Zugs von Alexander dem Großen auch mehrere indo-griechische Staaten bildeten. Mit dem Heiligen Thomas hält sich um das Jahr 30 der erste christliche Missionar in Indien auf, und vom 1. bis zum 3. Jahrhundert gab es an den südlichen und westlichen Küsten zahlreiche Handelsstationen des römischen Imperiums. Neben diesen punktuellen Einflüssen waren in jener Zeit der Buddhismus und die diesem verwandte Religion des Jainismus die bestimmenden kulturellen Strömungen, während sich der von den Arya inspirierte Hinduismus immer weiter ausdifferenzierte und keine einheitliche Glaubensgemeinschaft bilden konnte. Dies änderte sich grundlegend während des so genannten Goldenen Zeitalters der Gupta-Dynastie in Nordindien von ca. 320 bis 470, das als Klassik des Sanskrit und als allgemeiner Referenzpunkt für indische Zivilisation gilt, weil eine mächtige einheimische Dynastie zum ersten Mal über einen längeren Zeitraum mehrere Invasionen abwehren konnte, so dass sich eine hinduistische Gemeinschaft ohne Fremdherrschaft entwickeln konnte. Die Nachfolgedynastie war aber bereits wieder schwächer, und das Gupta-Reich zer-

fiel nach und nach in viele Einzelstaaten, die für die nächsten Invasoren aus Zentralasien, die "weißen Hunnen" (Nehru 1959: 170), leichte Beute darstellten. Die folgenden Jahrhunderte waren erneut geprägt von ständig wechselnden Vorherrschaften einzelner Regionalkönige, Invasionen arabischer und Raubzügen afghanischer Heere und ersten Feldzügen muslimischer Herrscher. Der Hinduismus aber blieb seit der Herrschaft der Gupta-Dynastie die (Summe der) Religion(en) Indiens, wobei sich mit dem Vishnuismus und dem Shivaismus, jeweils benannt nach ihren Hauptgottheiten, die beiden Strömungen herauskristallisierten, die auch heute noch in Indien dominierend sind.

Spätmittelalter – Beginn der islamischen Herrschaft

Mit der Gründung des Delhi-Sultanats 1206 durch den türkischen Stamm der Ghoriden beginnt eine neue Zeitrechnung für Indien, die Jahrhunderte später nahtlos in die nächste Fremdherrschaft übergehen wird. Das Reich der Ghoriden umfasst zum ersten Mal fast den ganzen Subkontinent, zerfällt aber ab Mitte des 14. Jahrhunderts erneut in viele einzelne Sultanate. Erst 1526, 28 Jahre nach der Landung Vasco da Gamas an der indischen Westküste, gelingt es den muslimischen Großmoguln erneut, ein großes Reich zu formen, das weite Teile des heutigen Indiens umfasst. Als erste Europäer fassen die Portugiesen in Indien Fuß, indem sie 1510 die Festungen Goa und Bombay erobern. Eine herausragende Stellung unter den Großmoguln nimmt Kaiser Akbar ein, unter dessen Herrschaft von 1556 bis 1605 sich das Reich zu einer Zivilisation entwickelte, die den mittelalterlichen Staaten Europas in jeder Hinsicht überlegen war. Akbar zeichnete sich auch durch praktizierte religiöse Toleranz aus, indem er Repräsentanten aller in Indien vertretenen Religionen an seinen Hof lud. Darunter waren inzwischen auch Anhänger des Sikhismus, einer religiösen Gemeinschaft, die sich um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert um ihren Begründer Guru Nanak scharte. Der Sikhismus wurde als hinduistische Reformbewegung gegründet, die die meisten Riten und Praktiken des Hinduismus genauso ablehnte wie das Kastensystem. Dennoch war in dieser Phase der Islam eindeutig die herrschende Religion, weil er die Religion der Herrschenden war. Der Hinduismus lebte als 'Klei-

ne Tradition' im dörflich-ländlichen Umfeld fort. Durch die Mischung von Islam und Hinduismus entstanden nicht wenige neue Strömungen, Kulte und Sekten. Die außerhalb Indiens entstandene islamische Reformbewegung des Sufismus z.B. ist zwar immer eine streng monotheistische Religion geblieben, nahm aber im Zuge ihres Kontakts mit dem Hinduismus deutliche Elemente hinduistischer Mythologie und Glaubenspraxis auf, was sicher einer der Gründe dafür ist, dass sie "in einem langwierigen und andauernden Prozess der Islamisierung der indischen Bevölkerung eine wichtige Rolle gespielt" hat. (Schwerin 1995: 169) Die Gründung der britischen Ostindienkompanie im Jahre 1600 war der Anfang der nächsten einschneidenden Epoche indischer Geschichte.

Kolonialzeit – Divide et impera

Da die britische Kolonialzeit⁵⁹ die mit Abstand bestdokumentierte Epoche indischer Geschichte ist und wir im Rahmen der folgenden Untersuchungen ohnehin immer wieder darauf Bezug nehmen werden, wollen wir uns hier auf einige wenige wesentliche Punkte beschränken und in erster Linie den für unsere Zwecke entscheidenden Aspekt betonen, nämlich den Umgang der Briten mit den verschiedenen gesellschaftlichen, d.h. in erster Linie religiösen Gruppen in Indien. Ab dem Beginn des 17. Jahrhunderts nimmt der Einfluss der Briten in Indien nach kriegerischen Auseinandersetzungen mit französischen Truppen, verschiedenen Sultanen und vor allem dem Großmogul kontinuierlich zu und erreicht seinen Höhepunkt, als sich Königin Victoria 1877 in Delhi zur Kaiserin von Indien proklamieren lässt. Bereits zwanzig Jahre zuvor endete das Mogulreich, und im Jahre 1857 wurde die *British East India Company*, die das Land bis dato de facto unter Aufsicht des britischen Parlaments in London verwaltete und regierte, aufgelöst und Indien wurde direkt der britischen Krone unterstellt. Dies geschah infolge der Niederschlagung des Aufstandes indischer Soldaten der britisch-indischen Armee (*mutiny*). In dieser Auseinandersetzung

⁵⁹ Die bereits angesprochenen kolonialen Aktivitäten Portugals, sowie jene der Niederlande (Ostindien-Gesellschaft gegründet 1602) und Frankreichs (Ostindien-Gesellschaft gegründet 1664) können wir für unser Anliegen vollständig außer Acht lassen, weil keine dieser drei Mächte je einen Einfluss erreichte, der sich auch nur annähernd über den ganzen Subkontinent erstreckt hätte.

ließen sich die Sikhs von den Briten instrumentalisieren und kämpften auf deren Seite, weil sie sich davon eine Besserstellung gegenüber der Hindu-Mehrheit erhofften. Dies ist ein Beispiel von vielen, wie die Kolonialherren unter der Maxime 'Teile und herrsche' geschickt taktierten und die einzelnen Gruppierungen gegeneinander ausspielten, um das Aufkommen eines universalen indischen Nationalismus zu verhindern. Die Teilung Bengals 1905 als Zugeständnis an die Muslime und der darauf folgende Boykott britischer Produkte bleibt unter dem Begriff *swadeshi* ebenso im kollektiven Gedächtnis der Inder wie *mutiny*, und vor allem die von den Briten als letzte Amtshandlung verfügte Abspaltung Pakistans mit der Unabhängigkeit 1947,⁶⁰ die riesige Migrationsbewegungen von Hindus und Muslimen nach sich zog und zu unvorstellbar blutigen Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen der beiden Religionen führte, den ersten *communal riots* in diesem Ausmaß und dieser Brutalität. Über eine Art Bilanz der britischen Zeit in Indien gibt es ganze Bibliotheken von Literatur, in der erwartungsgemäß das komplette Meinungsspektrum vertreten ist. Wie immer man dazu stehen mag, so hat die Präsenz der Briten in Indien und ihr im Großen und Ganzen sicher fragwürdiger Anspruch, das Land nach ihren Maßstäben zu 'zivilisieren', doch dazu geführt, dass sich hinduistische Reformbewegungen gründeten, die z.B. auf das britische Verbot der Witwenverbrennung (1829) und die Abschaffung der Sklaverei (1843) reagierten. Gleichzeitig aber wurde, in erster Linie durch den von den Briten eingeführten *Census of India*, sowohl das Kastensystem, bewusst oder unbewusst, gefestigt als auch die religiösen Identitäten gestärkt. Beleg dafür ist z.B. die Gründung der Muslim-Liga 1906 als Gegengewicht zum zwar offiziell säkularen, aber dennoch von Hindus dominierten *Indian National Congress*, der 1885 als nationale Sammelbewegung gegründet wurde, jedoch erst mit Gandhis Rückkehr aus Südafrika 1915 zur ernst zu nehmenden Macht wurde.

Nach all diesen "Widersprüche[n] der britischen Herrschaft in Indien" und ihrer Methode von "Gleichgewicht und Gegengewicht" (Nehru 1959: 408, 428) ist es nicht verwunderlich, dass die Briten bei ihrem Rückzug 1947 ein Land hinterließen, das, nach jahrhundertelanger Fremdherrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung, erst

⁶⁰ Nach der Abspaltung gab es zunächst West- und Ostpakistan. Letzteres wurde 1971 mit Hilfe der indischen Armee als das heutige Bangladesh selbständig.

wieder zu sich finden musste. Dies führte nicht nur dazu, dass die "Bildung einer gesamtindischen nationalen Kultur im Vordergrund *staatlicher* Bemühungen stand" (Stietencron 1995: 166; Hervorh. M.S.), sondern zu einer allgemeinen Bestandsaufnahme der Geschichte und der Gegenwart der indischen Gesellschaft mit allen Einflüssen, Fortschritten und Rückschlägen. Diesen Prozess des Nation-Building wollen wir uns nun vor dem Hintergrund der jüngsten Globalisierung näher betrachten.

2. DIE INDISCHE KONSTELLATION

Wie wir nun wissen, kann Indien schon aufgrund seiner wechselhaften Geschichte und der unter anderem daraus resultierenden spezifischen Beschaffenheit der gegenwärtigen indischen Gesellschaft zu Recht als Hybridisierungsexperte bezeichnet werden. Diese Einschätzung führt dann wiederum beinahe notwendigerweise zu der Frage, die uns von hier an beschäftigen wird: Kann Indien wegen der bereits bekannten und anderer, noch zu untersuchender Besonderheiten als eine Art Labor für den Umgang mit kultureller Diversität und Integration, also für den Umgang mit kultureller Globalisierung im oben skizzierten Sinn gesehen werden? Wir werden im Folgenden zu zeigen versuchen, dass diese Frage positiv beantwortet werden kann. Sicher kann nicht von einem Modell gesprochen werden, dafür ist, wie wir vor allem anhand des deutschen Diskurses gesehen haben, die globale Hybridität schlicht zu ausgeprägt; zu ausgeprägt auch, als dass von totaler Amerikanisierung tatsächlich die Rede sein könnte. Wie könnte *eine* Kultur, *ein* Land oder *eine* Nation den globalen kulturellen Pluralismus modellhaft wiedergeben oder gar vollständig prägen? Wenn schon die einzig verbliebene Supermacht USA dies nur in Ansätzen für sich in Anspruch nehmen kann, gilt dies natürlich erst recht für Indien, weshalb hier bewusst die Rede von einem Labor sein soll, wobei betont werden muss, dass damit nicht jene naturwissenschaftliche Assoziation von weißgekleideten Spezialisten gemeint ist, die unter klinischen und jederzeit reproduzierbaren Bedingungen allerlei Vorgänge bewusst anstoßen und kontrolliert ablaufen lassen. Dies würde nicht nur der hier

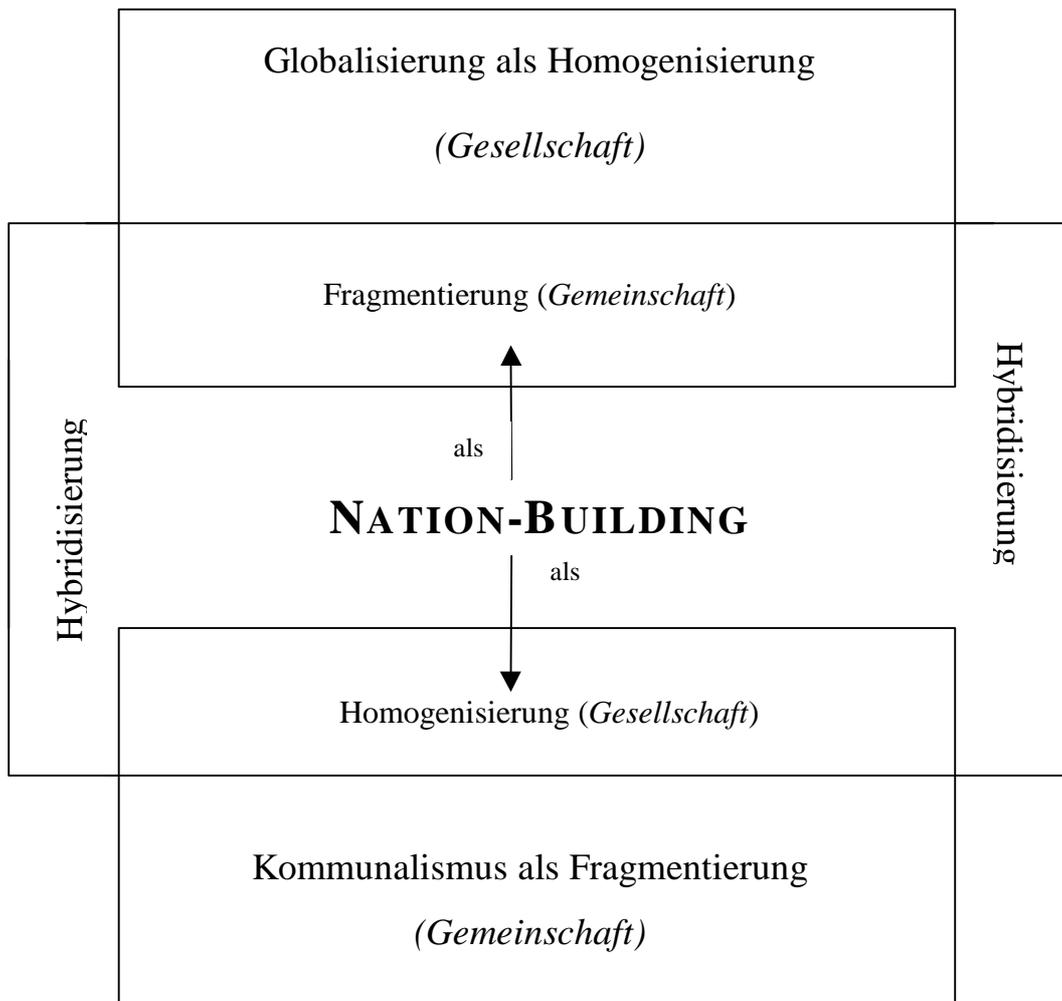
zugrundeliegenden Vorstellung von Kultur diametral gegenüberstehen, es wäre offensichtlich kontrafaktisch. Der Begriff 'Labor' wurde vielmehr gewählt in dem allgemeinen Sinn, der ausdrückt, dass es sich hier erstens um einen abgrenzbaren Raum handelt, in welchem zweitens ergebnisoffene Vorgänge ablaufen, die drittens für die unbeteiligten Außenstehenden von Bedeutung sind. Der Raum ist Indien, die Vorgänge sind jene, die im Zusammenhang mit kultureller Globalisierung und vor allem innerindischer kultureller Integration stehen, und die Außenstehenden bilden eine Größenordnungsskala von einzelnen Staaten mit ähnlichen Voraussetzungen wie Indien über Staatenbünde wie die Europäische Union bis zur, wie auch immer im Detail sich vorzustellenden, Weltgesellschaft.

Die Annäherung an das 'Labor Indien' soll folgendermaßen aussehen: Methodisch greifen wir mit Homogenisierung, Fragmentierung und Hybridisierung auf die bekannten drei Hauptströmungen im Diskurs kultureller Globalisierung zurück. Analytisch haben wir es dabei mit zwei Ebenen zu tun, die von wiederum je zwei parallel verlaufenden Phänomenen bzw. Prozessen der Homogenisierung und der Fragmentierung charakterisiert werden. Auf der ersten, der global-indischen Ebene steht die homogenisierende Globalisierung dem (scheinbar) fragmentierenden, weil lokalisierenden Prozess des indischen Nation-Building gegenüber. Dieser wiederum fungiert auf der zweiten, national-indischen Ebene als Homogenisierungsphänomen und sieht sich mit den fragmentierenden, weil ebenfalls überwiegend lokalisierenden Tendenzen des Kommunalismus konfrontiert. Der Prozess des Nation-Building nimmt also im wörtlichen Sinne die zentrale Position in diesem Schema ein, wird er doch, je nach Blickwinkel, einmal als Äquivalent zu Globalisierung, das andere Mal als Äquivalent zu Kommunalismus verstanden. In klassischen soziologischen Begriffen könnte man auch, ähnlich wie Robertson in Anlehnung an Tönnies, von 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft' sprechen, wobei Globalisierung für Letzteres und Kommunalismus für Ersteres stünde. Nation-Building wäre dann wieder doppelt besetzt: Gemeinschaft im Verhältnis zur Globalisierung und Gesellschaft im Verhältnis zum Kommunalismus. (Siehe graphische Darstellung auf der Folgeseite.)

Wo überschneiden sich diese Prozesse, wo verstärken sie sich gegenseitig und wo blockieren sie sich? Indem man die Interdependenzen dieser vielfältig verfloch-

tenen Prozesse untersucht, entwirft man ganz selbstverständlich ein Bild von Indien, das begründeterweise mit der Labor-Metapher versehen werden kann. Dabei sind die eben vorgenommenen Etikettierungen und Beziehungen noch als vorläufig zu verstehen. Im Laufe der folgenden eingehenderen Betrachtung und Explikation der bisher voraussetzungslos verwendeten Begriffe wie 'Nation-Building' und 'Kommunalismus' muss auch das Zwei-Ebenen-Modell selbst modifiziert werden. Diese Modifizierung wird im Anschluss an die Untersuchung der beiden spezifisch indischen Phänomene von Nation-Building und Kommunalismus vorgenommen werden, wobei der Rahmen auch wieder geöffnet wird und die Zusammenhänge mit kultureller Globalisierung deutlicher geworden sein dürften.

Ebene I – Indien global



Ebene II – Indien national

Abb. 2: Indien als Labor kultureller Globalisierung

2.1. NATION-BUILDING

"Is India a nation in the making? Or is India a multinational state? Is there a cultural basis for nation-building in India around Hindu religion and caste system or is it more relevant to consider India as a civilizational state? Or is it only an imagined phenomenon? What are the implications of democratization of Indian political culture in a secularist constitutional framework for multi-religious Hindu majority population with a legacy of communal/colonial partition?" (Kumar 1999b: xv)

Alle diese und denkbar viele weitere Fragen bewegen sich in dem Bereich, der mit einem entscheidenden, wenn nicht dem prägenden Begriff der indischen Sozialwissenschaften und der allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion seit der Unabhängigkeit im Jahre 1947 überschrieben werden kann: Nation-Building. Gemeint ist damit zunächst ganz allgemein gesprochen, das Vorhaben, aus dem in nahezu jeder Hinsicht hochgradig differenzierten 'Gebilde Indien', das mit der ersten demokratischen Verfassung von 1950 aus der Taufe gehoben wurde und das zum ersten Mal in seiner vieltausendjährigen Geschichte auf diesem Territorium der alleinige Souverän ist, einen politisch funktions-, ökonomisch lebens- und kulturell integrationsfähigen Staat zu formen. Nun genügen schon die Kenntnisse indischer Geschichte, die mit der obigen, lediglich kursorischen Darstellung vermittelt werden sollten, um zu verstehen, warum die Interpretation des Nation-Building-Prozesses keine leichte Aufgabe sein kann. Deshalb wollen wir uns zunächst dem Phänomen Nation-Building schrittweise nähern, bevor wir mit den Positionen Partha Chatterjees und T. K. Oommens zwei indische Sichtweisen und deren Stellung im Diskurs exemplarisch herausgreifen werden. Der erste Schritt ist, unverzichtbar gerade im Bewusstsein eines möglichen europäischen Vor-Urteils, eine Einordnung von Nation-Building in die Begrifflichkeiten um Nation und Nationalismus.

Je nach exakter Definition beginnt die Geschichte dessen, was wir heute als den modernen Nationalstaat bezeichnen, im Europa des 17. oder 18. Jahrhunderts, wobei meist 1789, das Jahr der Französischen Revolution und der daraus hervorgegangenen ersten demokratischen Republik auf dem europäischen Kontinent, als eigentliches Geburtsjahr gilt. Aus jener Zeit stammt denn auch die basale Definition

einer modernen Nation, die in einer ihrer unzähligen Varianten auch folgendermaßen lauten könnte: Eine Nation ist eine große Zahl von Menschen,⁶¹ die überwiegend gleicher Abstammung sind, eine gemeinsame Sprache haben, sich einer gemeinsamen Geschichte erinnern und die in einem Gebiet leben, das von einer zentralen Regierung politisch verwaltet wird. Die scheinbare Einfachheit dieser Definition ist aber, wie so häufig, trügerisch, denn jede einzelne ihrer Komponenten bietet eine breite argumentative Angriffsfläche. Dabei ist die konkrete Ausdeutung einer 'großen Zahl' noch das geringste Problem, obwohl es auch hier Grenzen nach unten wie oben geben könnte. Wäre vielleicht die Menge aller Basken zu gering, um eine Nation mit einem eigenen Staat innerhalb Europas bilden zu können, und sind eine Milliarde Inderinnen und Inder vielleicht zuviel für eine Nation? In äußerst turbulentes Fahrwasser begibt man sich dann aber, wenn es darum gehen soll, eine gemeinsame Abstammung zurückzuverfolgen und sich darin einig zu werden, wie denn eigentlich die gemeinsame Geschichte 'wirklich' gewesen ist. Die etwa 100 Millionen Menschen umfassende Gruppe der *Dalits*⁶² in Indien und die zirka 50 Millionen *Adivasis*⁶³ werden sicher ein anderes Bewusstsein der indischen Geschichte haben, wenn nicht gar ein Bewusstsein von einer ganz anderen Geschichte, als die brahmanischen Hindus der oberen Kasten, um nur ein Beispiel aus der Vielzahl sozialer Antagonismen zu nennen, die die indische Gesellschaftsstruktur prägen. Und die Muslime, mit zirka 12% Bevölkerungsanteil die größte religiöse Minderheit des Landes, werden zu der Frage der Abstammung vermutlich eine andere Meinung haben als nationalistische Hindu-Fundamentalisten, werden sie von Letzteren doch, wenn überhaupt, nur als Inder akzeptiert, wenn sie nicht direkte Nachfahren der ehemals herrschenden islamischen Mogul-Dynastien sind, sondern wenn sie oder ihre Vorfahren einstmals

⁶¹ Stilistisch eingängigere Varianten wie 'Gemeinschaft von Menschen' oder gar 'Gesellschaft' wurden hier bewusst vermieden, um die Verwendung der mit diesen Begriffen belegten Konzepte im Rahmen des Zwei-Ebenen-Modells nicht zu verundeutlichen.

⁶² *Dalits* ist die inzwischen allgemein übliche Selbstbezeichnung der Unberührbaren und Kastenlosen in Hindi und meint etwa 'die Unterdrückten' oder 'die Ausgestoßenen'. In ihrem Kampf um Emanzipation haben die *Dalits* nach der Unabhängigkeit auch Gandhis Bezeichnung 'Kinder Gottes' (*harijans*) abgelehnt, weil diese sie trotz allem in der Sonderrolle, die sie gerade abstreifen wollten, gefangen gehalten hätte. Der offizielle administrative Terminus ist *scheduled castes* (SC), was für 'gelistete', d.h. als Minderheiten anerkannte Kasten steht.

⁶³ *Adivasis* (Hindi) sind die Mitglieder der Stämme der indischen Ureinwohner, die heute vorwiegend in Zentralindien und in den so genannten *tribal states* im äußersten Nordosten des Landes leben, wenige im zentralen und südlichen Hochland Indiens. Analog zu den in obiger Fußnote erwähnten *scheduled castes* ist der offizielle Begriff für diese Gruppen *scheduled tribes* (ST).

von einer der indischen Religionen zum Islam konvertiert sind. Damit wären sie aus Sicht der Hindu-Nationalisten lediglich einem Irrglauben aufgesessen, was aber eventuell wieder revidiert werden könnte. Noch abwegiger wird obige Definition mit Blick auf Indien hinsichtlich der gemeinsamen Sprache, genießen doch alleine auf der bundesstaatlichen Ebene 18 offizielle Sprachen Verfassungsrang. Insgesamt gibt es in Indien weit über 1.000 verschiedene Sprachen und dialektale Formen,⁶⁴ von denen die Schriftsprachen teilweise über mehrere Schriften verfügen bzw. Sprachen mit teilweise beachtlichen Zahlen an Muttersprachlern über keine Schrift verfügen.

Diese erste einfache Definition von Nation, in deren Namen und für deren 'Geist' auf der ganzen Welt (v.a. aber in Europa) Millionen von Menschen ihr Leben verloren, und die auch heute noch ihre Anhänger findet, wie ein Blick ins Baskenland, nach Nordirland oder Mazedonien zeigt, scheint also so gar nicht auf Indien zuzutreffen. Und dennoch, während es sich bei den eben genannten und anderen europäischen Nationalismen der Gegenwart wohl eher um Rückzugsgefechte einer überkommenen Vorstellung von nationaler Einheit und Selbständigkeit handelt und Nationalstaaten auf der ganzen Welt im Zuge der Globalisierung mehr und mehr Gestaltungsspielraum verlieren, sei es gewollt, indem politische Macht an supranationale Institutionen wie die EU oder die Vereinten Nationen abgetreten wird, oder ungewollt als Konsequenz der zunehmenden Macht und Eigengesetzlichkeit des globalen Kapitalismus, in dieser Zeit also befindet sich der indische Diskurs um Nation-Building keineswegs in einer Krise oder in einer Schwächephase. Im Gegenteil, seit der Neuordnung der Welt Anfang der 90er-Jahre, der zunehmenden Globalisierung und dem zeitgleichen Auftreten besonders gewalttätiger kommunalistischer Ausschreitungen wird wieder ähnlich heftig um Indiens Selbstverständnis gestritten wie in den Jahren nach der Unabhängigkeit.⁶⁵ Worum aber wird gestritten, wenn es eine Nation nach europäischem Muster nicht sein kann (und auch nicht sein soll), also weder eine Nation nach dem "französischen Modell", in dem "die Nation dem Staat [folgt]", noch eine nach dem "mitteleuropäischen Modell", bei dem "der Staat der

⁶⁴ Die Angaben gehen hier sehr weit auseinander. Mit einer Ausnahme (Berger 1995) wird allerdings in keiner uns bekannten Quelle eine geringere Zahl als 1.000 genannt.

⁶⁵ Einen aufschlussreichen Vergleich der Diskurse der damaligen Aufbruchstimmung einerseits und der heutigen "Krise Indiens" andererseits bietet Kaviraj 1992.

entstehenden oder schon entstandenen Nation [folgt]"? (Bruckmüller/Linhart/Mährdel 1994: 11)

Bei aller Unterschiedlichkeit gibt es eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen dem ursprünglichen europäischen Nationalismus und dem Nationalbewusstsein in Indien: Beide entstanden aufgrund der Unzufriedenheit der Vielen mit der über sie ausgeübten Herrschaft der Wenigen. In dieser Gemeinsamkeit liegt aber schon der erste Unterschied: Während die Herrschenden in Europa meist die winzige Oberschicht der eigenen Gesellschaft waren, die es zu ersetzen und dann den Staat in neuer Form fortzuführen galt, handelte es sich bei den in Indien herrschenden Briten um in jeder Hinsicht Fremde. So speiste sich die nationale Bewegung Indiens zunächst aus diesem Wir-Bewusstsein, das durch die augenscheinliche Andersheit der Herrschenden hervorgerufen wurde. Dieses ex negativo und damit nicht essentialistisch definierte Wir ging erst im Laufe der Zeit über in das Kollektivbewusstsein von der gemeinsam geteilten politischen Nation Indien, die es von der Fremdherrschaft zu befreien galt. Zugespitzt könnte man sagen, dass ohne die Kolonialherrschaft sich die über 500 Prinzipalstaaten auf dem Subkontinent vielleicht nie zu dem einen Staat Indien zusammengeschlossen hätten, weil es mangels eines identitätsstiftenden Anderen gar keine Motivation dazu gegeben hätte. Jawaharlal Nehru, neben Mahatma Gandhi die wichtigste Integrationsfigur des *Indian National Congress*, der treibenden Kraft in der indischen Unabhängigkeitsbewegung, und später erster Premierminister Indiens, schreibt in seinem 1944 in britischer Festungshaft verfassten Buch *Entdeckung Indiens* zu dieser entscheidenden Phase des indischen Nationalbewusstseins:

"Doch das Nationalbewusstsein war und ist für das heutige Indien unvermeidlich; es ist eine natürliche und gesunde Erscheinung. Für jedes unterdrückte Land muss die nationale Freiheit der erste und vorherrschende Impuls sein. Für Indien mit seinem stark ausgeprägten Sinn für Individualität und seinem Erbe der Vergangenheit gilt das in doppeltem Maße. (...) Manchmal sagt man uns, unser Nationalbewusstsein sei ein Zeichen unserer Rückständigkeit und selbst unser Verlangen nach Unabhängigkeit Zeuge von unserer Engstirnigkeit. Die so sprechen, scheinen sich einzubilden, dass der echte Internationalismus dann triumphieren würde, wenn wir einverstanden wären, als Junior-Partner im britischen Imperium oder im Com-

monwealth of Nations zu verbleiben. Sie scheinen nicht zu erkennen, dass diese besondere Form eines so genannten Internationalismus nur eine Erweiterung des engherzigen britischen Nationalismus ist[.]" (Nehru 1959: 57-59)

Der entscheidende Erfolgsfaktor der Unabhängigkeitsbewegung war, dass sie im Bewusstsein der extremen kulturellen Heterogenität der indischen Bevölkerungsgruppen von Anfang an jeden Essentialismus zu vermeiden trachtete und eben nicht darauf aus war, die Einheit der Nation mit Referenz auf kulturelle Besonderheiten zu begründen, sondern eindeutig die politische Selbstbestimmung als erstes Ziel formulierte, das notwendigerweise ökonomische Selbstbestimmung nach sich ziehen sollte: "This was recognized by the leaders of India's freedom struggle when they based Indian nationalism on economic and political nationalism and not on cultural nationalism." (Chandra 1999: 10) "This emphasises the relative absence of cultural aspects in the ideology of Indian nationalism. It has much more pronounced the presence of economic and political features ..." (Kumar 1999c: 191) *Unity in diversity* war der programmatische Slogan des *Indian National Congress*, der diese Herangehensweise verdeutlichen sollte.

Umso schmerzlicher war der erste schwere Rückschlag für die neue Republik als die Briten in ihrem letzten Verwaltungsakt 1947 die Teilung des Landes in das, aus ihrer Sicht, hinduistische Indien und das muslimische West- und Ost-Pakistan, Letzteres das heutige Bangladesh, verfügten. Nehru und Gandhi wollten dies unter allen Umständen verhindern, weil es einen ersten Sieg der Religion über die sich durch gleiche Rechte für alle Bürger definierende Nation bedeutete, also einen Sieg der überkommenen Gemeinschaft über die Gesellschaft, die sich gerade mühsam konstituierte. Tatsächlich sorgte die Teilung für unermessliches Leid und Blutvergießen durch die Konfrontation der Migrantenströme von Millionen von Hindus und Moslems, die das ihnen jeweils nun schlagartig fremd gewordene Land in Richtung des jeweiligen Nachbarn verließen. Damit und durch die Ermordung Gandhis 1948 durch einen fanatischen Hindu, der den Mahatma für die Teilung der 'Mutter Indien' verantwortlich machte, wurde eine Spirale von Gewalt und Gegengewalt in Gang gesetzt, die sich heute längst nicht nur in Form des binationalen Kaschmir-Konflikts

äußert, bei dem sich die beiden nun zu Atommächten aufgestiegenen Staaten an der *line of control* bis zu den Zähnen bewaffnet gegenüber stehen, um ihre Gebietsansprüche deutlich zu machen und gegebenenfalls militärisch durchzusetzen, sondern auch durch die seit der Teilung noch verschärften Spannungen zwischen der Hindu-Mehrheit und der muslimischen Minderheit innerhalb Indiens. Mit dieser Problematik des Kommunalismus wird sich das folgende Kapitel näher beschäftigen.

Trotz, oder vermutlich gerade wegen der Erfahrungen der Teilung, war die indische Verfassung von 1950 dezidiert ausgerichtet auf eine politische Homogenisierung im Sinne des Nation-Building, das in den ersten Jahren nach dem Ende der kolonialen Unterwerfung, Indiens 'erster Globalisierung', auch weitgehend synonym verstanden wurde mit Dekolonisierung, denn mehr als 200 Jahre britischen Einflusses hinterlassen nolens volens auch ihre Spuren. Diese Mischung aus selbsterkämpfter, aber dennoch plötzlicher, völliger Eigenständigkeit und notwendiger Übernahme ehemals kolonialer Elemente, wie z.B. der Verwaltung, nennt Kaviraj Indiens "paradoxes Erbe". (Kaviraj 1992: 229) Kumar bezeichnet den Wechsel vom Kolonial zum Nationalstaat und die geänderte Machtorganisation vom Empire-Building zum Nation-Building als die wesentlichen Diskontinuitäten der frühen Dekolonisierungsphase. (Vgl. Kumar 1999c: 189) Mit dieser alles andere als idealen Ausgangssituation sollte nun die Verfassung mit ihrem vehement vertretenen Anspruch der grundsätzlichen Gleichheit aller Inderinnen und Inder den Weg weisen zur Integration und zur Organisation des neuen Staates. Letzteres sollte durch eine Mischform aus westlicher Demokratie und sozialistischer, allen voran sowjetrussischer Wirtschaftsweise gewährleistet werden. Dieser so genannte Nehru-Sozialismus, mit dem sich Indien später auch als Führer der blockfreien Staaten in der heißen Phase des Kalten Krieges in den 60er- und 70er-Jahren empfehlen wollte, ist ein weiteres Beispiel für Indiens generelle Tendenz zum kreativen Synkretismus.

Das grundsätzliche Versprechen absoluter Gleichheit ist, wie wir inzwischen wissen, im indischen Fall ein besonders hehrer Anspruch, muss sich diese Gleichheit doch homogenisierend über die verschiedensten und denkbar heterogenen Bereiche spannen. So leben in Indien Vertreter aller großen Weltreligionen und unzähliger weiterer Glaubensgemeinschaften mit meist mehreren Millionen Anhängern. Das

konstitutionelle Verständnis von Säkularismus, auf das wir weiter unten gesondert eingehen werden, ist denn auch besonders umstritten. Die enorme Sprachenvielfalt, die sich auch und nicht zuletzt in einer enormen Vielfalt künstlerischen Ausdrucks manifestiert, wurde ebenso bereits angesprochen, wie die große Minderheit der indischen Ureinwohner. Bei dem uralten, rigiden, aber dennoch hochgradig ausdifferenzierten indischen Kastensystem stand und steht das Postulat der Gleichheit vor einer besonderen Herausforderung.⁶⁶ Ähnliches gilt für die Stellung von Frauen und Kindern, in erster Linie von Mädchen. In geographischer Hinsicht ist Indien schon seit Beginn seiner neuesten Geschichte durch einen extremen Stadt-Land-Gegensatz gekennzeichnet und durch ein Wohlstandsgefälle von Süden nach Norden, dagegen gilt der nördliche Bundesstaat Uttar Pradesh aufgrund seiner Geschichte, der hohen Zahl für Hindus heiliger Stätten und der Tatsache, dass er von den beiden heiligen Strömen Yamuna und Ganges durchflossen wird, als eine Art spirituelles Rückgrat des Landes, dem in vielerlei Hinsicht besondere Aufmerksamkeit und auch (materielle) Zuwendung gilt. Der Stadt-Land- und der Süd-Nord-Gegensatz sind häufig deckungsgleich mit jenen zwischen reich und arm bzw. hohem versus niedrigem Alphabetisierungsgrad. Wobei es seit der 'Grünen Revolution' Ende der 60er-Jahre auch eine winzige, aber vergleichsweise sehr reiche und einflussreiche ländliche Bauernschaft gibt.⁶⁷ Dennoch leben auch heute noch, je nach Quelle, zwischen einem Drittel und der Hälfte der indischen Bevölkerung unter der Armutsgrenze und gut 40% können weder lesen noch schreiben.⁶⁸

⁶⁶ Wie begrenzt und festgelegt auch beim Kastensystem das westliche Verständnis ist, zeigt z.B. in aller Kürze Chatterjee 1996a, ausführlicher Böck/Rao 1995 und im Zusammenhang mit der Anti-Kasten-Bewegung Omvedt 1996 und Kothari 1997.

⁶⁷ Die Machtposition dieser reichen Bauernschaft und ihre Positionen zu wirtschaftlichen Liberalisierungen und zur Rolle des Staates untersuchte M. N. Panini am Beispiel des südlichen Bundesstaates Karnataka. (Panini 2000)

⁶⁸ Vgl. UNDP-Bericht über die Entwicklung der Menschheit 2001 (www.undp.org/hdr2001) und *Census of India* 1991 (www.censusindia.net).

2.1.1. KULTURELLER NATIONALISMUS – PARTHA CHATTERJEE

Um die Vielfalt des Diskurses über Nation-Building zu demonstrieren, sollen nun exemplarisch zwei Positionen kurz dargestellt werden, die mit ihrer je spezifischen Ausrichtung außerhalb des diskursiven Mainstreams stehen, der sich meist mit speziellen Einzelproblemen des Prozesses befasst. Zunächst wenden wir uns mit Partha Chatterjee einem der bekanntesten indischen Politikwissenschaftler und prononcierten Vertreter der Subaltern Studies⁶⁹ zu.

Im Diskurs um Nationalismus ist Chatterjee vor allem durch sein 1986 erschienenes Buch *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* in Erscheinung getreten. Dabei ging es ihm in der Auseinandersetzung mit Ernest Gellners drei Jahre zuvor erschienenem, einflussreichen Werk *Nations and Nationalism* um die spezifischen Charakteristika des zunächst anti- und dann post-kolonialen Nationalismus in Staaten Afrikas und Asiens im Gegensatz zum Nationalismus europäisch-westlicher Prägung. In Gellners Theorie wird die Geschichte als eine Aneinanderreihung der Dominanz verschiedener Technologien bzw. gesellschaftlicher Wirtschafts- und Produktionsweisen gesehen, mit denen die Menschen hauptsächlich ihr Dasein in der jeweils bestmöglichen, d.h. effizientesten Weise bewältigen. In jeder dieser technologischen Phasen entsteht dann, mehr durch Steuerung als durch Spontaneität, genau die dominierende sozio-politische Ordnung der Gesellschaft, die der Implementierung der jeweils vorherrschenden Technologien und Wirtschaftsformen am förderlichsten ist. Nationalismus als Teil einer solchen Ordnung ist für Gellner eine gewollte und durch Bildung, Erziehung und Wege der Kulturvermittlung bewusst verbreitete Ideologie der Elite der Industriestaaten, weil (hoch)industrialisierte Staaten im Gegensatz zu agrarisch geprägten zum möglichst reibungslosen Funktionieren möglichst weitgehende Homogenität der Bevölkerung in Form einer gemeinsamen Sprache, Kultur und Geschichte benötigten. Wichtiger noch ist ein gemeinsames Ziel, nämlich das Wohl der eigenen Nation, das zu produktiven Höchstleistungen anspornt. Nationalismus ist also für Gellner nur eine Art

⁶⁹ In diesem Zusammenhang ist Chatterjee v.a. als Initiator und Mitherausgeber der sechsbändigen Reihe *Subaltern Studies* hervorgetreten, die seit 1982 in Delhi erscheint. (Vgl. Chatterjee/Pandey 1997)

Werkzeug, ein Schmiermittel zum besseren Funktionieren jeder Gesellschaft. Es ist keine Waffe für den Kampf zwischen Gesellschaften oder Ideen. Anderson schreibt dazu: "In the Euro-cosmopolitan spirit of the Enlightenment, Gellner understood nationalism globally, sociologically, from on high, and had little [...] time for the 'sentimentalities' associated with 'national cultures' [...]." (Anderson 1996: 10)

Chatterjee nimmt nun diese Argumentation auf und führt sie weiter, indem er darauf verweist, dass sich dieselben Regime, die sich der Ideologie des Nationalismus zu ihrem Fortkommen bedienten, nach der Etablierung und Stabilisierung ihrer imperialen Nationalstaaten in Europa auf den Weg des kolonialen Beutezugs machten. Der, man könnte sagen 'elitäre mechanische Nationalismus' im Gepäck der Eroberer diene nun, wieder ganz 'unsentimental', als Rechtfertigung für die Unterdrückung und Ausbeutung der, aus der Sicht der Europäer, subalternen kolonisierten Völker. Für Chatterjee bedeutet das, dass er Europa seinen Nationalismus zugesteht, dann aber in Gänze, und eben nicht nur den rational-humanistischen Aspekt. Das wiederum bedeutet, dass dieses Verständnis von Nationalismus kein Vorbild für ein Nationalbewusstsein der ehemaligen Kolonien sein kann, das man nur den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen hätte, wie es Nehru und andere Vordenker der Befreiungsbewegung noch für möglich hielten.

Im Gegensatz zu den frühen Vordenkern des indischen Freiheitskampfes hält Chatterjee die Betonung der Andersartigkeit und Eigenständigkeit der kolonisierten Kultur für ein "fundamental feature of anti-colonial nationalisms." (Chatterjee 1996b: 217) So wendet sich Chatterjee in jüngeren Veröffentlichungen denn auch gegen die gängige Geschichtsschreibung über das Zustandekommen der Unabhängigkeit Indiens, die die "spiritual domain" vernachlässige zugunsten des als dominierend präsentierten politisch-ökonomischen Kampfes: "In this, its true and essential domain, the nation is already sovereign, even when the state is in the hands of the colonial power. The dynamics of this historical project is completely missed in conventional histories in which the story of nationalism begins with the contest for political power." (Chatterjee 1996b: 217f.) Chatterjee vertritt die Auffassung, es habe bereits lange vor dem erkennbaren und aktiven Nationalismus des *Indian National Congress* und anderer Teile der Unabhängigkeitsbewegung so etwas gegeben wie einen inneren Nationa-

lismus der Einzelnen, der nicht organisiert und kanalisiert war, der aber die entscheidende Voraussetzung gewesen sei, für den Erfolg des politischen Nationalismus. Dieser innere Nationalismus sei ein kultureller gewesen, eben jene "spiritual domain". Folgt man dieser Argumentation, die Chatterjee am Beispiel der Sprachentwicklung, der Literatur und des Theaters sowie der Schulpolitik Bengals untermauert, dann befand sich diese Form von Nationalismus von Anfang an in einer Zwickmühle, die heute in Zeiten kultureller Globalisierung, die nicht wenige Inder für eine neue Kolonisierung halten, wieder hochaktuell ist: "Ironically, it became the historical task of nationalism, which insisted on its marks of cultural difference with the West, to demand that there be no rule of difference in the domain of the state." (Chatterjee 1996b: 221) Hier sind wir beim Kern unseres Zwei-Ebenen-Modells: Wie kann man die eine, globale Homogenisierung glaubwürdig unter dem Banner kulturellen Pluralismus im Rahmen des Nation-Building bekämpfen, wenn es zugleich gilt, eben diesen homogenisierenden Prozess des Nation-Building voranzutreiben, der ja gerade darauf angewiesen ist, dass die kulturellen Differenzen zugunsten der übergeordneten Einheit Indien hintangestellt werden? In dem Unvermögen, auf diese Frage eine Antwort zu finden, d.h. eine Form des modernen Nationalstaates zu schaffen, die der spezifisch indischen Moderne gerecht wird, was eine bloße Kopie des westlichen Modells ausschließt, sieht Chatterjee Indiens "postcolonial misery". (Chatterjee 1996b: 222) Er sieht die Herausforderung der Globalisierung in einem neuen Verständnis eines (globalen) Universalismus, in dem auch dessen westliche Form nur einer von vielen Partikularismen wäre – eine Position, die Robertsons globaler Relativitätstheorie des Sozialen sehr nahe steht.

2.1.2. STAAT DER NATIONEN – T. K. OOMMEN

T. K. Oommen ist als einer der maßgeblichen indischen Soziologen eine wichtige Stimme im Diskurs über Nation-Building, zu dem er vielfach publiziert hat. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei weniger politisch-institutionellen oder ökonomischen

Fragen, als vielmehr jenen nach der Rolle von Minderheiten in Indien und Wertekonflikten, die im Prozess des Nation-Building eine Rolle spielen, wovon sein Werk *State and Society in India. Studies in Nation-Building* Zeugnis ablegt. (Oommen 1990) Ähnlich wie Chatterjee hält er die Rede von der einen Moderne, die sich mehr oder weniger zwangsläufig über den Globus ausbreiten werde, gerade in Zeiten beschleunigter Globalisierung für verfehlt. Denn Globalisierung schafft nicht zuletzt Vergleichsmöglichkeiten und damit auch ein wieder auflebendes Bewusstsein für die spezifischen Schwächen der westlichen Moderne, die Oommen anhand der Klassiker als Entfremdung (Marx), Individualisierung (Durkheim), Entpersönlichung (Weber) und als den Verlust intrinsischer Werte (Simmel) identifiziert:

"Through these processes the community is sentenced to death by modernity, individualism is celebrated and a homogeneity based on similarity in behaviour and attitudes emerges which has no organic base, but is merely aggregative. That is, social actors are apparently similar viewed in terms of their life style but actually they are different in terms of their deeper values." (Oommen 1999b)

Mit diesen 'tieferen Werten', die wir hier, vielleicht etwas voreilig wieder mit 'Kultur' übersetzen, könne die plurale Traditionen in ihr singularistisches Konzept einschmelzende Moderne des Westens nicht adäquat umgehen, nach Oommen nicht einmal mehr im Westen selbst. Deshalb spricht Oommen von "multiple modernities" (a.a.O.) als Grundvoraussetzung für den Umgang mit Globalisierung, in der eben diese unterschiedlich weit gediehenen und vor allem aber grundlegend verschieden angelegten 'Modernen' Europas, Amerikas, Afrikas und Asiens aufeinandertreffen. Nur in diesem Bewusstsein könne denn auch das indische Nation-Building gelingen, die Versöhnung von Tradition und modernen Werten, die Oommen "the Indian Experiment" nennt. (Oommen 1990: 99)

Wenn Oommen mit dem Begriff des Experiments im Gegensatz zu Chatterjees *misery* auch einen gewissen Optimismus ausdrückt, sieht er dennoch dasselbe Grundproblem des Anspruchs an eine indische Nation: "This means that, paradoxically enough, it is the very nurturing of nationalities based on religion and language (the European variety) which is perceived as the chief obstacle to nation-building in

the countries of Asia and Africa." (Oommen 1990: 44) Auf dieses Problem stößt Oommen jedoch von einem anderen Ausgangspunkt als Chatterjee. Während Letzterer die eigentliche Wurzel des anti-kolonialen Nationalismus bereits in der kulturellen, der inneren Domäne der Bevölkerung angelegt sah, die es zu aktivieren galt, vertritt Oommen die andere, konventielle Auffassung und spricht von der "'national expectancy', the hope being that having fought the foreign imperial power, temporarily keeping their primordial collectivism under suspended animation, the populace would work together for the realization of their common aspirations, namely, building nation-states." (Oommen 1990: 43) So ist die Schlussfolgerung auch nicht so drastisch wie die, bei Chatterjee auch nicht im Detail ausgeführte Forderung einer völlig eigenständigen, den indischen Gegebenheiten Rechnung tragenden sozio-politischen Konzeption eines modernen Nationalstaates. Er akzeptiert das Grundgerüst der herkömmlichen westlichen Konzeption mit Ausnahme der kulturellen Komponente, für die er, parallel zu den *multiple modernities*, ein Modell der "multiple cultural 'centres'" entwirft: "That is, while there can and should be economic and political mainstreams in India to which all the citizens should have equal access, there cannot and should not be a cultural mainstream, precisely because the principles of recruitment to these mainstreams radically differ." (Oommen 1990: 66) So wendet sich Oommen folgerichtig auch ebenso gegen jede Form kultureller, d.h. vor allem religiöser Homogenisierung im indischen Nation-Building-Prozess, wie er globale Homogenisierung vor dem Hintergrund von *multiple modernities* für abwegig hält. (Vgl. hierzu v.a. Oommen 1999a: 36-42) Für ihn ist Indien ein multinationaler Staat, der sich aus vielen Nationen ohne Staat zusammensetzt. Diese konstitutiven Nationen definiert er dann aber doch kulturell, und zwar als Sprachgemeinschaften, die für die Kommunikation untereinander keiner Nationalsprache bedürften, wohl aber einer "link language", die Oommen mit dem Englischen in Ansätzen gegeben sieht.⁷⁰ (Oommen 1999a: 25) Damit begibt sich Oommen freilich in eine prekäre Nähe zu dem berüchtigten Churchill-Satz "Indien ist nur ein geographischer Ausdruck, es ist so wenig ein Land wie der Äquator." (zit. nach Tharoor 2000: 27), eine Position, die

⁷⁰ Zur Bedeutung, die Oommen der Sprache in jedem Nation-Building-Prozess beimisst vgl. auch Oommen 1997 (v.a. Kap. 9, S. 181-203).

unter Umständen gewaltige zentrifugale Kräfte auslösen könnte. Oommens Hauptaugenmerk liegt hinsichtlich Nation-Building also auf dem besonderen Verhältnis von Universalismus und Partikularismus und dabei wiederum auf der Frage der Definitionsmacht bestimmter Gruppen darüber, wer oder was indisch ist und wer oder was nicht. Diese Überlegungen zu gegenwärtigen Tendenzen von Exklusion und Inklusion vor allem zwischen Religionsgruppen in Indien werden uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

Wir haben nun einen ersten Eindruck von der äußerst vielfältigen und teilweise heftig geführten Debatte des Nation-Building in Indien gewonnen. Wenn dieser Prozess auch wesentlich älter ist als die gegenwärtige Globalisierung, sieht er sich doch derentwegen neuen Herausforderungen gegenüber, weil sie zu einer Art Bestandsaufnahme⁷¹ des bisher erreichten zwingt, indem sie alte Fragen mit aller Macht neu stellt, vornehmlich jene nach der Einordnung der Nation zwischen Homogenisierung und Fragmentierung auf der globalen, wie auf der nationalen Ebene. "Nation-building is [...] a controversial process because of its frequent association with expansionism, chauvinistic tendencies, hegemonic thrusts and homogenizing pressure." So beschreibt Kumar die eine Seite der Medaille, deren andere er in folgende Worte fasst: "It [the process of nation-building; M.S.] provided basis for societal shift from particularistic (exclusive) moralities to universalistic (inclusive) moralities based upon mechanisms of inclusion and formal justice instead of exclusion and ethnic discrimination." (Kumar 1999a: xiii) Einigkeit herrscht dagegen weitgehend darin, dass es sich bei Nation-Building um einen Prozess handelt, der alles andere als abgeschlossen ist. Singh geht sogar soweit zu sagen, "[n]ation is a process. We call this process nation-building." (Singh, Yogendra 1999: 3) Für Chandra "[is] the definition of nationalism the ground on which different ideological, political and social forces are contending with each other today." (Chandra 1999: 22) Wenn kulturelle Globalisierung gegenwärtig die größte externe Herausforderung für das Nation-Building ist,

⁷¹ Für eine konkrete Bestandsaufnahme einzelner Bereiche wie Gleichstellung der Frau, Kastensystem oder Regionalpolitik siehe entsprechende Beiträge in Kumar 1999a, Sathyamurthy 1996a und 1996b bzw. für einen Überblick Kumar 1999b.

dann trifft dies intern auf den Kommunalismus zu, dem wir uns im Folgenden zuwenden.

2.2. KOMMUNALISMUS

Während der Begriff *communalism* in englischsprachigen Texten, hauptsächlich solchen indischer Herkunft, ebenso selbstverständlich gebraucht wird, wie andere sozialwissenschaftliche Fachtermini, wird in den meisten ursprünglich deutschsprachigen Veröffentlichungen der Notwendigkeit einer begrifflichen Klärung Rechnung getragen, da die Übertragung 'Kommunalismus' weitgehend unbekannt ist bzw. häufig mit der untersten, also der Gemeindeebene einer Verwaltungsgliederung assoziiert wird.⁷² Für Weiss et al. ist diese Tatsache "kennzeichnend für das geringe Interesse an diesem Phänomen in deutschsprachigen Ländern". (Weiss et al. 1996: 1) Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass sich, mit einer Ausnahme, in keinem deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Wörterbuch der jüngeren Zeit ein Eintrag unter dem Stichwort 'Kommunalismus' findet.⁷³ Allerdings haben die Veröffentlichungen zu diesem Thema seit Mitte der 90er-Jahre deutlich zugenommen, und es kann davon ausgegangen werden, dass dieser Trend im Rahmen der theoretischen Auseinandersetzung mit kultureller Globalisierung, Homogenisierung und Fragmentierung anhalten wird.

Was also meint Kommunalismus? Nach der älteren Definition von Cantwell-Smith ist "Kommunalismus in Indien (...) diejenige Ideologie, welche die Anhänger der unterschiedlichen Religionen als soziale, politische und ökonomische Einheit betrachtet und die Unterschiede und sogar Gegensätze dieser Gruppen betont." (zit. nach Weiss et al. 1996: 1, Fn. 1) Gottlob definiert Kommunalismus als "das Streben religiöser, ethnischer, sozialer oder sprachlicher Gemeinschaften nach Behauptung

⁷² Lütt ist deshalb der Meinung, dass man "das Wort nicht einfach verdeutschen [kann]." Dieser Auffassung schließen wir uns nicht an, nicht zuletzt, um ein, das Verständnis erschwerendes sprachlich-orthographisches Durcheinander zu vermeiden, wie es sich bei Lütt einstellt. (Vgl. Lütt 1994: 120)

⁷³ Bei der Ausnahme handelt es sich bezeichnenderweise um das zweisprachige, deutsch-englische *Standardwörterbuch der Sozialwissenschaften*. (Koschnick 1992)

ihrer Partikularität gegenüber den generalisierenden Momenten im Konzept der Nation." (Gottlob 1998: 510) Beide Autoren weisen auch darauf hin, dass es sich um ein spezifisch indisches Phänomen handele. Das ist hinsichtlich des Ursprungs des Konzepts und dessen alltagspolitischen Gewichts in Indien sicher richtig, allerdings haben wir gesehen, dass dem Kommunalismus bzw. vor allem dem Diskurs über Kommunalismus in dem weiteren Sinn des 'Kampfes der Kulturen' seit einiger Zeit globale Aufmerksamkeit zuteil wird. Die beiden obigen Definitionen ergänzen sich gegenseitig in ihren Hauptpunkten und Versäumnissen. Während Cantwell-Smith zurecht von einer Ideologie spricht, die vor allem auf *ein* Wir gegen das Andere baut, vernachlässigt er andere als religiöse Gemeinschaften. Gottlob dagegen erwähnt diese, engt aber den Aktionsraum dieser Gemeinschaften vorschnell auf die Idee der Nation als alleinigen Gegenspieler ein. In einer Verschmelzung der beiden Definitionen wollen wir Kommunalismus im Folgenden also verstehen als eine Ideologie unterschiedlich begründeter Gemeinschaften, mittels derer sie ihre exkludierend-partikularistischen Wir-Identitäten zu bestimmten Zwecken gegen das je unterschiedlich geartete Andere konstruieren.

Diese Definition erlaubt uns nun auch eine Einordnung des Kommunalismus in das diesem Kapitel zugrundeliegende Zwei-Ebenen-Modell, und zwar in die zweite, national-indische Ebene. Während wir zunächst den Prozess des Nation-Building als (scheinbar) fragmentierende Gegenteilstendenz zur homogenisierenden Globalisierung untersucht haben, werden nun die Rollen getauscht. Nation-Building ist der übergeordnete, homogenisierende Prozess, der sich der fragmentierenden Stoßrichtung des Kommunalismus gegenüberstellt. Wieder mit dem klassischen soziologischen Begriffspaar ausgedrückt, geht es also darum, "in affirming national identity and universal rights of citizens in our society, at the level of 'gesellschaft', we must at the same time protect the ethnic identity of the socio-cultural groups and their members in their communities, at the level of 'gemeinschaft'." (Heredia 1999: 96) Um bei der oben geprägten Metapher zu bleiben, könnte man auch sagen, dass wir den äußeren Beobachterposten verlassen haben und uns nun mitten im Labor Indien befinden, um zu sehen, ob sich zwischen der Nation als Gesellschaft und den verschiedenen Gemeinschaften ähnliche Prozesse abspielen wie im globalen Rahmen. Dazu wollen

wir uns zunächst etwas detaillierter mit den vielfältigen Formen des Kommunalismus in Indien befassen, bevor wir anhand von Fallbeispielen die die Diskussion weitgehend bestimmende Ideologie der Hindu-Nationalisten darstellen. Besonderes Augenmerk soll dabei der Rolle von Machtverhältnissen gelten, die in der oben entwickelten Auffassung von Kultur und Kulturvermittlung eine entscheidende Position einnimmt.

2.2.1. INDIEN – ZUR VIELFALT VERDAMMT

Vor 57 Jahren, kurz vor Indiens Unabhängigkeit und damit dem Beginn des post-kolonialen Nation-Building, schrieb Nehru noch,

"dass Minderheiten in Indien keinen ethnischen oder nationalen Charakter wie in Europa tragen; es sind religiöse Minderheiten. In ethnischer Beziehung ist Indien ein Sammelbecken, eine seltsame Mischung; ethnische Fragen haben sich bisher nicht ergeben und können auch nie entstehen. Die Religion überschattet alle Unterschiede zwischen den Völkern, die ineinander übergehen und häufig kaum zu unterscheiden sind." (Nehru 1959: 503)

Dieses Zitat zeugt nicht nur von Nehrus klarer Sicht von Indiens Vielfalt und der besonderen Bedeutung der Religion darin, die ihn zu dem unerschütterlichen Säkularisten werden ließ, als der er das Amt des ersten indischen Premierministers in völligem Einklang mit der neuen Verfassung bekleidete. Das Zitat zeigt in seiner Entschiedenheit auch die Naivität, die Indiens zunächst anti- und dann post-kolonialer Elite auch heute von verschiedenen Seiten vorgehalten wird.⁷⁴ Wie konnten sie glauben, dass ausgerechnet in dem riesigen Land Indien nur die Religion möglicherweise ein Stolperstein auf dem Weg zur neuen demokratischen, nationalen Einheit aller

⁷⁴ In der Frage des Mobilisierungspotentials der Religion im Unabhängigkeitskampf und dem späteren Verfassungsrang des Säkularismus waren sich auch die beiden führenden Köpfe des *Indian National Congress* nicht einig. Während der 'rationale Agnostiker' Nehru die Religion so weit möglich einfach ignorieren wollte, betonte der tiefgläubige brahmanische Hindu Gandhi die spirituelle Kraft des Hinduismus für die Bewegung wie für den Einzelnen.

Inderinnen und Inder sein könnte? Was war mit all den anderen Minderheiten und Marginalisierten, die im neuen politischen Klima ihre Rechte einfordern würden? Glaubten Indiens Verfassungsväter tatsächlich, sie müssten dem Säkularismus in seiner indischen Variante nur Verfassungsrang geben und alle Inder würden reibungslos in die neue Identität eines Bürgers der Republik Indien schlüpfen? Ganz Unrecht hatten sie mit dieser Vermutung nicht, wie man an den im Großen und Ganzen und gegen die Erwartung weiter Teile der Welt sehr stabilen Verhältnissen in den ersten 50 Jahren der größten Demokratie in einem der ärmsten Länder der Welt ablesen kann. Dennoch beschreibt Panjwani 50 Jahre nach Nehru sein Heimatland als "anarchy-as-system", in welchem "[i]t is difficult for a thinking person to live (...) and not puzzle over 'the crisis' of Indian society." Auch lastet er eine Mitschuld an dieser Krise der in die Verfassung eingeflossenen Naivität der Gründerväter an: "On a day-to-day basis, the most problematic feature of our Constitution seems to lie here: that it has prematurely committed a deeply heterogeneous, caste-ridden, traditionally particularistic India to political goals of universalism and secularism." (Panjwani 1996: 342-344) So lauten die Absätze 1 und 2 des Artikels 29 der indischen Verfassung folgendermaßen:

- "(1) Any section of the citizens residing in the territory of India or any part thereof having a distinct language, script or culture of its own shall have the right to conserve the same.
- (2) No citizen shall be denied admission into any educational institution maintained by the State or receiving aid out of the State funds on grounds only of religion, race, caste, language or any of them."⁷⁵

Aus diesen Absätzen wird deutlich, dass es sich bei den indischen Minderheiten eben beileibe nicht nur um religiöse handelt und dass es aufgrund der äußerst heterogenen Interessen der verschiedenen Minoritäten zu kurz gegriffen ist, den zunehmend gewaltbereiten Kommunalismus der letzten Jahre entweder nur als anti-nationale Bewegung oder nur als "Rückkehr der Religionen" (Riesebrodt 2000) zu interpretieren. Die Problematik des Kommunalismus und auch gewalttätige Ausschreitungen unter

⁷⁵ Die Verfassung Indiens ist online einsehbar über die Homepae des indischen Parlaments (<http://alfa.nic.in/const/const.html>)

seinen Vorzeichen gab es schon vor Indiens Unabhängigkeit,⁷⁶ uns interessieren aber hier die Entwicklungen nach 1947, wobei vor allem die 80er- und 90er-Jahre durch eine deutliche Zunahme kommunalistischer Gewalttaten gekennzeichnet waren. Kommunalismus ist allerdings keinesfalls quasi naturgesetzlich mit Gewalt verbunden, sondern äußert sich auch in friedlichen politischen Bewegungen, die je unterschiedliche Forderungen an den Staat richten, wobei viele von ihnen gemeinsam haben, was Weiner als "'sons of the soil' movements" bezeichnet (Weiner 1997: 467), d.h. sie beanspruchen weitgehende territoriale Souveränität innerhalb oder eine vollständige Loslösung von der indischen Union – ein klarer Trend gegen die Globalisierung, in deren Verlauf der Raum im globalen Maßstab immer mehr an Bedeutung verliert. Neben den religiösen Minderheiten, mit denen wir uns später auseinandersetzen werden, sind sprachliche, kasten- und stammesbezogene Gruppen die wichtigsten Einheiten. "These can be further divided along three dimensions: whether the minorities have a conception of territorial homeland; the extent of the sense of cohesion within the community; and whether the community regards itself as a disadvantaged or as an achieving minority." (ebd.: 463) Dabei weist Oommen darauf hin, dass es häufig nicht bloß die reine Zahl an Mitgliedern einer bestimmten Gruppe ist, die darüber entscheidet, ob es sich um eine Minderheit handelt oder nicht, sondern "the legitimate or the illegitimate is determined not simply by *what* is being defined, but *who* defines it." (Oommen 1990: 45; Hervorh. im Orig.) Für einen angemessenen Umgang mit den verschiedenen Formen kommunalistischer Minderheiten schlägt Oommen denn auch nicht deren zentrales identitätsstiftendes Merkmal zur Kategorisierung vor, sondern ihren Grad der Bedrohung für den Staat. Allerdings beschränkt sich Oommen in seiner Analyse ohnehin auf religiöse Gemeinschaften. Dennoch eignet sich seine Dreiteilung in sezeptionistischen, separatistischen und wohlfahrtsstaatlichen ("welfarist") Kommunalismus nicht zuletzt dazu, die entsprechenden nationalstaatlichen Gegenstrategien untersuchen zu können. (Vgl. Oommen 1999a: 34ff.)

Die für den Nationalstaat bedrohlichste Variante ist der sezeptionistische Kommunalismus, der einen souveränen, von der Republik Indien völlig unabhängigen

⁷⁶ Vgl. dazu Weiss et al. 1996: 1-25 und Jaffreot 1996b.

gen Staat zum Ziel hat. Auf dem Territorium der ehemaligen britischen Kolonie war diese Bewegung mit der Gründung Pakistans und der späteren Abspaltung Bangladeshs davon bisher zweimal erfolgreich. Dagegen sind die Bemühungen weiter Teile der Sikhs, ihre Forderungen nach einem selbständigen Sikh-Staat *Khalistan*⁷⁷ in die Tat umzusetzen, bisher ebenso erfolglos geblieben wie die militante Unabhängigkeitsbewegung in Kaschmir. Dabei fällt auf, dass sich die secessionistischen Bewegungen ausschließlich auf ihre gemeinsame Religion als das die Unabhängigkeit rechtfertigende Motiv berufen. Um eine Schwächung der eigenen Vormachtstellung zu verhindern, ist dem Nationalstaat jedes Mittel recht, das im Kampf gegen secessionistische Strömungen Erfolg verspricht, wie man von den permanenten militärischen Aktionen der indischen Armee in Kaschmir ablesen kann.

Die Mittelstellung in der Hierarchie der Bedrohung für den Nationalstaat nimmt der separationistische Kommunalismus ein, der auf eine weitgehende Autonomie der jeweiligen Gemeinschaft und ihres *territorial homeland* innerhalb der indischen Union aus ist. Hier wird der Staat ebenfalls so weit wie möglich gegensteuern, um aber die Gruppen nicht zu radikalieren auch mehr oder weniger weitgehende Zugeständnisse machen. So war es z.B. zwar das Anliegen aller bisherigen Zentralregierungen in Neu-Delhi, das von 40% der Bevölkerung als Muttersprache gesprochene Hindi⁷⁸ als dominierende Landessprache zu etablieren. Aber dessenungeachtet kam es in den 50er- und 60er-Jahren zu einer umfassenden Reorganisation der indischen Bundesstaaten, deren Grenzen nach großen Sprachgruppen neu gezogen wurden, womit einer Forderung nachgekommen wurde, die nicht nur von vielen Bevölkerungsgruppen vehement vertreten, sondern die auch von Gandhi schon vor der Unabhängigkeit als wesentlich für das Funktionieren der indischen Republik angesehen wurde.⁷⁹ Eine ähnlich entgegenkommende Vorgehensweise des Staates kam den *Adivasis*, also den verschiedenen Stämmen der indischen Ureinwohner zugute. Die

⁷⁷ Mittels einer Sammelrezension der jüngsten Veröffentlichungen zum Sikh-Kommunalismus bietet Jodhka einen guten Überblick über die Geschichte der Idee vom unabhängigen Khalistan. (Jodhka 2001)

⁷⁸ Diese Zahl entstammt dem 1991er *Census of India*, da die entsprechenden Daten des *Census* von 2001 noch nicht veröffentlicht sind. Es dürfte allerdings keine allzu großen Verschiebungen in der prozentualen Verteilung der 18 Verfassungssprachen gegeben haben.

⁷⁹ Siehe dazu und zur detaillierten politischen Nachkriegsgeschichte Indiens im Allgemeinen die hervorragende Darstellung von Chatterjee (1997b).

meisten Mitglieder dieser insgesamt etwas mehr als 50 Millionen Menschen umfassenden Minderheit leben inzwischen in den so genannten *tribal states* vorwiegend im Nordosten des Landes (Arunachal Pradesh, Assam, Manipur etc.). Diese zeichnen sich seit Jahren durch eine auffällig geringe Zahl kommunalistischer Zwischenfälle aus, was manche auf die Tatsache zurückführen, dass sie überwiegend von kommunistischen Parteien regiert werden, die einen echten Säkularismus in Form einer völligen Trennung von Staat und Religion praktizieren, andere dagegen sehen den Grund für die relative Friedfertigkeit in der auf die spezifischen Bedürfnisse der Stammesbevölkerung zugeschnittene Politik der Landvergabe und der kommunalen Selbstverwaltung. (Vgl. Jaffrelot 1996b) Separatistische Bewegungen berufen sich im Gegensatz zu secessionistischen kaum auf ihre Religion, sondern vielmehr auf ihre gemeinsame Kultur und die daraus resultierende je spezifische Lebensweise, um Forderungen nach einem gewissen Grad an Autonomie zu rechtfertigen. Dies gilt in gewisser Weise auch für die größte nicht-religiöse Minderheit Indiens, die *Dalits*, also die Kastenlosen und Unberührbaren. Auch diese Gruppe fühlt sich trotz einer klaren Aussage der Verfassung, nach der die Unberührbarkeit offiziell abgeschafft wurde,⁸⁰ bis heute nicht als gleichberechtigter und vollständig integrierter Teil der indischen Bevölkerung. Die Emanzipationsbewegung der *Dalits* hat eine Art Gang durch die kommunalistische Hierarchie hinter sich, von der ursprünglichen Forderung ihrer Leitfiguren nach einem autonomen Staat *Dalistan*, über die abgeschwächte Variante nach einem *Dalistan* als Bundesstaat innerhalb der indischen Union bis zur dritten Kategorie, die Oommen den wohlfahrtsstaatlichen Kommunalismus nennt.

Vertreter des wohlfahrtsstaatlichen Kommunalismus unterscheiden sich in erster Linie dadurch von den anderen beiden Formen, dass sie den föderalen Nationalstaat anerkennen, also weder eine Abspaltung noch eine weitgehende innere Autonomie anstreben. Sie definieren ihren Minderheitenstatus durch ihre soziale Diskriminierung und ökonomische Benachteiligung und ihre unterdurchschnittliche Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen. Es geht ihnen daher in keiner Weise um territoriale Ansprüche gegenüber dem Staat, sondern sie fordern im Gegenteil

⁸⁰ Artikel 17 der indischen Verfassung lautet: "'Untouchability' is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability rising out of 'Untouchability' shall be an offence punishable in accordance with law."

einen Zentralstaat, der sich als starker sozio-ökonomischer und legislativer Akteur versteht und ihnen Unterstützung in Form von Rechtsprechung, Subventionen, Landvergabe, Produktionsaufträgen und vor allem Quotierungen bei der Vergabe von Arbeits- und Ausbildungsplätzen und von politischen Ämtern zukommen lässt.

Diese Quotierungen waren für Angehörige der niedrigsten Kasten bereits Bestandteil der britischen Kolonialverwaltung. Hier setzt meist die neuere westliche Kolonialismuskritik an, die unter anderem auf die Theorien der *imagined communities* (Anderson 1991) und der *invented traditions* (Hobsbawm/Ranger: 1984) zurückgreift, um die diesen Quotierungen inhärenten Tendenzen zur Stärkung des Primordialismus anzuprangern. Allerdings wurden die Quotierungen im unabhängigen Indien fortgeführt und sogar auf andere Gruppen ausgedehnt, worin auch nicht wenige liberale indische Kritiker einen der Ursprünge des modernen Kommunalismus sehen. Denn, was auf den ersten Blick wie ein übliches politisches Werkzeug eines modernen, auf Gerechtigkeit und Gleichberechtigung bedachten Nationalstaates aussieht, entpuppt sich tatsächlich nicht selten als sein Gegenteil, indem es im Namen kultureller Toleranz und Vielfalt partikulare Kollektividentitäten als 'Gemeinschaften' innerhalb der universalistisch verstandenen Gesellschaft zementiert. Am Beispiel der Quotierungen kann man aber nicht nur das prekäre Verhältnis, wenn nicht die direkte Konfrontation von Nation-Building und Kommunalismus studieren, sondern auch erkennen, inwiefern Macht in Form von Definitions- und politischer Macht und der Drang zu deren Erhalt eine entscheidende Rolle im kommunalistischen Diskurs spielen.

Schon von den Briten wurden die Quoten vermutlich nicht aufgrund ihres aufklärerischen Ethos eingeführt, sondern um durch eine weitgehende Zersplitterung der indischen Gesellschaft einer einheitlichen und damit schlagkräftigen Massenbewegung vorzubeugen, die sich gegen den Kolonialherren hätte erheben können.⁸¹ Eine ähnliche Kritik wird heute ebenfalls sowohl von säkular-liberalen Republikanern als auch von fundamentalistischen Hindu-Nationalisten vorgetragen. Während Erstere in den Quoten eine Hürde auf dem Weg zur praktischen Umsetzung des Gei-

⁸¹ Vgl. die gründliche Analyse der Bedeutung von Quotierungen, Kategorisierungen und Volkszählungen für die Stabilität und das Funktionieren der britischen Kolonialverwaltung in Appadurai 1993.

stes der indischen Verfassung sehen, ist Letzteren die Tatsache ein Dorn im Auge, dass die Fragmentierung der Hindus ihre potentielle Gefolgschaft verkleinert. Als die regierende Kongress-Partei in den 70er-Jahren, besonders während Indira Gandhis wenig zimperlicher Notstandsregierung, mehr und mehr an Ansehen und Rückhalt in der Bevölkerung verlor, versuchte sie, mittels gezielt implementierter weiterer Quoten neue Wählerschaften für sich zu erringen, um ihren Machtverlust zu stoppen. (Vgl. Patel 1996) Als dann in der nur wenige Monate von 1989 bis 1990 dauernden Regierungszeit der linksliberalen *Janata*-Partei unter Premierminister V. P. Singh der Bericht der so genannten Mandal-Kommission in die Tat umgesetzt und die neuen *Other Backward Classes* (OBCs) registriert und damit als Minderheit anerkannt wurden, kam es zu einer absurden Situation: Mehr als die Hälfte der sehr begehrten Positionen im öffentlichen Dienst auf Bundesebene waren nun durch Quoten bestimmten Gruppen vorbehalten. In einzelnen Bundesstaaten konnten die Zahlen je nach möglichen Zusatzrichtlinien sogar noch höher liegen. (Vgl. u.a. Lietau 1996 und Weiner 1997) Durch diese weitere Maßnahme der positiven Diskriminierung wurde ein beinahe monolithischer Identitätsblock erst geschaffen, dessen Mitglieder vorher außer dem indischen Pass relativ wenig gemeinsam hatten. In der Folgezeit verschärfte sich nicht nur der Kampf um die nun sozusagen en bloc zu bekommenen Wählerstimmen, sondern es setzte auch ein regelrechter Definitionswettlauf ein, in dem es darum ging, sich tunlichst als Minderheit auszugeben, um in die staatlichen Fürsorgeprogramme aufgenommen zu werden. Auf der anderen Seite hatte die jeweilige Regierung durch ihre Definitionsmacht über den Minderheitenstatus ein neues Instrument zum Erhalt der politischen Macht zur Verfügung. Indiens damaliger Justizminister und eine der führenden Personen der *Dalit*-Bewegung, B. R. Ambedkar, wandte sich gegen die Ausweitung der Quotierung mit der Begründung, dass "a backward community is a community which is backward in the opinion of the government." (zit. nach Weiner 1997: 475) Dies war seine offizielle Position, die inoffizielle dürfte wohl eher von der Befürchtung motiviert gewesen sein, die *Dalits* würden durch neue Konkurrenz um die reservierten Positionen gewissermaßen in der Bevorzugung benachteiligt. Jaffrelot sieht in dem unter anderem durch die oben skizzierte Entwicklung charakterisierten "Kontext einer schwindenden Rechtsstaat-

lichkeit und zunehmenden Kriminalisierung der Politik" (Jaffrelot 1996a: 122) einen wichtigeren Grund für den in der jüngeren Vergangenheit sich verschärfenden Kommunalismus als z.B. in der durch Modernisierung ausgelösten und durch Globalisierung verschärfen anomischen Verfassung weiter Teile der indischen Bevölkerung.⁸²

Bei aller Verschiedenheit haben alle bisher untersuchten Kommunalismen zwei Dinge gemeinsam: Erstens richten sie ihre auf partikularistischen Identitäten beruhenden Forderungen an den Staat, sei es auch bei manchen die Forderung nach dessen Auflösung. Zweitens haben sie es alle mit einem Phänomen zu tun, das man das Homogenisierungsparadox nennen könnte: Indem sie darauf bestehen, aufgrund bestimmter sprachlicher, kultureller, religiöser oder sonstiger Merkmale eine homogene Einheit zu sein, versagen sie dem ebenfalls Homogenität beanspruchenden und anstrebenden Nationalstaat die universale Gültigkeit und Zuständigkeit. Sie bekämpfen sozusagen die eine Homogenisierung mit der anderen. Vor demselben argumentativen Problem steht auch die Bewegung des Hindu-Nationalismus, die sich zwar auch an den Staat wendet, aber nicht mit dem Ziel von dessen Abschaffung oder einer Forderung nach Förderung, sondern mit der erklärten Absicht ihn nach den eigenen Vorstellungen umzugestalten.

2.2.2. ZWANG ZUR EINHEIT – DER HINDU-NATIONALISMUS

Der Hindu-Nationalismus ist sicher die wirkmächtigste und auch bedrohlichste kommunalistische Strömung im Indien der Gegenwart. Das veranlasst einige Beobachter ihn mehr oder weniger isoliert von den oben dargestellten anderen Formen des Kommunalismus zu betrachten,⁸³ was im Hinblick auf einzelne Aspekte sicher seine Berechtigung hat, vor dem Hintergrund unserer Grundannahme von Indien als einem Labor für verschiedene kulturelle Austauschprozesse und damit für kulturelle Globa-

⁸² Letztere Auffassung vertritt z.B. Jürgenmeyer 2000.

⁸³ Vgl. z.B. Jürgenmeyer 2000 und Six 2001.

lisierung im Allgemeinen jedoch zu kurz gegriffen ist. Warum wir dieser Bewegung dennoch ein gesondertes Kapitel widmen hat zwei Gründe: Zum Einen zeigt der Hindu-Nationalismus all jene Merkmale, die wir als für die Untersuchung kultureller Prozesse wesentlich identifiziert haben, nämlich die wichtige Rolle von Symbolik und die essentialistische Interpretation von Kultur und Geschichte und die daraus resultierende Konstruktion von Identität, sowie die entscheidende Bedeutung von Machtverhältnissen und Machtinteressen. Zum Zweiten umfasst der Hindu-Nationalismus das gesamte Zwei-Ebenen-Modell, das dieser Untersuchung zugrunde liegt, indem er den Bogen spannt von der grundlegenden partikularistischen Hindu-Identität auf der kommunalistischen Ebene über seine daraus resultierende Opposition gegen den universalistischen Nationalstaat bis zur globalen Ebene der Hindu-Diaspora und der Stellung Indiens im weltweiten Gefüge der Nationen. Dass der Hindu-Nationalismus, obwohl sein Ziel die Indisierung Indiens, d.h. die Umgestaltung des Staates nach hindu-fundamentalistischen Maßgaben ist, nicht in erster Linie, geschweige denn ausschließlich als Nation-Building-Phänomen, sondern als eine Form von Kommunalismus untersucht werden muss, ergibt sich, wie wir sehen werden, aus seiner Vorgehensweise zur Erreichung dieses Ziels. Häufig wird diese Bewegung auch als Hindu-Fundamentalismus bezeichnet, was sicherlich zutreffend ist, wenn man Fundamentalismus als "moderne[n] Identitäts-Wahn" (Meyer 1998: 73) versteht, was aber gleichwohl den Kern der Sache verfehlt. Die Bewegung als eine Form von Nationalismus zu verstehen, ist deshalb zutreffender, "weil sich *Hindutva*⁸⁴ zwar in der Sprache der Religion artikuliert, aber hauptsächlich politische Ziele verfolgt. Ihre Autorität gründet nicht in einem Kanon religiöser Texte, sondern in einer bestimmten Konstruktion der indischen Geschichte, Religionen und Kulturen." (Randeria 1996: 29; Hervorh. im Orig.; Fn. M.S.)

Die *Hindutva*-Bewegung besteht unter ihrem administrativen Dach, der *Sangh Parivar*, aus vielen kleineren, auch lokalen bzw. regionalen Organisationen und Parteien und drei landesweit tätigen Hauptakteuren: Die Vertreter der bereits 1925 gegründeten *Rashtriya Svayamsevak Sangh* (RSS; Nationale Freiwilligen Uni-

⁸⁴ Das Hindi-Wort *Hindutva* bedeutet im Deutschen soviel wie 'Hindutum' oder 'Hindusein' und ist die Selbstbezeichnung der Bewegung.

on) gelten als ideologische Hardliner und versuchen durch vielerlei, auch militante Kampagnen Einfluss auf die Bevölkerung und auch und gerade auf Schulen und Universitäten zu gewinnen. Die RSS war in der Anfangszeit der Republik für einige Jahre verboten, weil es einer ihrer fanatisierten Anhänger war, der in ihrem Namen 1948 Mahatma Gandhi erschoss. Der zweite Führer der RSS, M. S. Golwalkar, verfasste 1939 mit *We or Our Nationhood Defined* neben V. D. Savarkars *Hindutva. Who is a Hindu?* (Savarkar 1989; EA 1923)⁸⁵ eine der beiden programmatischen Schriften der Bewegung, die auch heute noch, in Ermangelung kanonischer religiöser Texte des Hinduismus, als wichtigste theoretische Bezugspunkte der Hindu-Nationalisten fungieren.

Der politisch-parlamentarische Arm der RSS ist die *Bharatiya Janata Party* (BJP; Indische Volkspartei), die seit den letzten Parlamentswahlen im Herbst 1999 eine *National Democratic Alliance* genannte Regierungskoalition aus 24 Parteien anführt. Sie macht keinen Hehl aus ihrer ideologischen und organisatorischen Verbindung zur RSS, was auch schwerlich möglich wäre, sind doch sowohl der amtierende Premierminister A. B. Vajpayee als auch der aktuelle Innenminister und frühere BJP-Vorsitzende L. K. Advani aus den Kadern der RSS hervorgegangen und noch immer deren Mitglieder. Im Gegensatz zur RSS, die in Anlehnung an Gandhis Salzmarsh und dessen anti-koloniales *Swadeshi*-Konzept seit Jahren eine Dauerkampagne führt, die man unter dem Slogan 'Kauft indisch!' zusammenfassen könnte,⁸⁶ trieb die BJP-Regierung die Anfang der 90er-Jahre eingeleiteten wirtschaftlichen Liberalisierungen massiv voran, um ausländisches Kapital nach Indien zu locken, während sie gleichzeitig eine Distanzierung vom Auftreten der RSS tunlichst vermeidet. Nach dem bereits angesprochenen Homogenisierungsparadox begegnet uns hier ein weiterer der vielen Widersprüche im Ideologiekonstrukt von *Hindutva*.

Der dritte Hauptakteur ist die *Vishwa Hindu Parishad* (VHP; Welt-Hindurats), die 1964 unter der Leitung von M. S. Golwalkar von über einhundert religiösen

⁸⁵ Diese und eine Vielzahl weiterer Schriften sind auch auf unzähligen Internetseiten der *Hindutva*-Bewegung einzusehen, wie z.B. www.rss.org, www.hindutva.org, www.hindutva.net, www.hindutwa.com, <http://bjp.org>, www.vhp.org.

⁸⁶ Bestandteil dieser Kampagne, die auch explizit als anti-westlich propagiert wird, sind u.a. symbolische Aktionen wie die Zerstörung einer Filiale der Fastfood-Kette Kentucky Fried Chicken oder regelmäßige Boykottaufrufe gegen Coca-Cola und Pepsi. Für eine ausführliche Darstellung dieser Kampagne siehe Six 2001: 36-45.

Führern aus ganz Indien in Bombay (heute: Mumbai) gegründet wurde. Ziel dieser Organisation ist es, den, wie sie es sieht, Nachteilen des Hinduismus gegenüber anderen großen Religionen entgegenzuwirken und ihn so zu stärken. Dass der Hinduismus weder einen Kanon heiliger Texte vergleichbar der Bibel oder dem Koran kennt, geschweige denn eine zentrale Hauptgottheit, auf die sich die Verehrung beziehen könnte, und dass es ebenso keine Tradition der Missionierung gibt, soll dadurch wettgemacht werden, dass der Hinduismus von einer Religion zu einer umfassenden Weltanschauung werden soll, zu einem *way of living*. Diese Lebensart gilt es weltweit, vor allem, aber nicht nur den in der Diaspora lebenden Hindus zu vermitteln, wobei immer deutlich sein muss, dass *Bharat Mata*, die 'Mutter Indien', das Kernland ist, das die hinduistischen Wertmaßstäbe ausgibt, und in dem eigentlich jeder gläubige Hindu leben sollte. Dabei wird aus der Not eine Tugend gemacht, indem die Hindu-Nation als oberstes universales Prinzip die religiöse Leerstelle einnimmt. Deshalb handelt es sich bei dieser Homogenisierung nicht, wie manche Beobachter meinen, um eine Semitisierung des Hinduismus (Vgl. z.B. Lieten 1996), sondern um "ein ganz und gar politisches Projekt." (Randeria 1996: 45) Die religiöse Leerstelle wird dann gleichzeitig pragmatisch und programmatisch umgedeutet als Beweis für die grundsätzliche, Heterogenität fördernde Toleranz des Hinduismus, die diesen dem Christentum und dem Islam überlegen sein ließe. Ram-Prasad spricht hier allerdings von einer "Doktrin der Toleranz" (zit. nach ebd.: 46), da Heterogenität für Hindu-Nationalisten keine empirische Gegebenheit sei, sondern etwas in den engen Grenzen der *Hindutva*-Toleranz Konstruiertes, eine Art 'pluralistischer Homogenisierung'. "[E]inerseits wird die Abwesenheit einer singulären textuellen Quelle stolz als Indikativ für antifundamentalistische Toleranz angeführt, andererseits wird dieser demonstrierte Pluralismus dann zur Ideologie für einen exklusivistisch intendierten Hinduismus ausgelegt." (Keller 1997)

Die VHP war auch eine der treibenden Kräfte hinter jenem verhängnisvollen Prozess einer kommunalistischen Gewalt- und Ereignisspirale, der sich Anfang der 90er-Jahre dramatisch beschleunigte und am 6. Dezember 1992 mit der Zerstörung der Babri-Moschee durch fanatische Hindu-Nationalisten seinen traurigen Höhepunkt erreichte, der mit dem Namen einer Stadt im zentralen Bundesstaat Uttar Pra-

desh verbunden ist: Ayodhya. Dieser Name ist tief im kollektiven Gedächtnis des ganzen Landes verankert, in seiner Bedeutung und bedrückenden Ausstrahlung vielleicht in Ansätzen vergleichbar mit jener von Auschwitz im deutschen Kontext. Man hat "zu Recht dieses Geschehen mit den anderen großen nationalen Zäsuren seit der Teilung des Subkontinents im Jahre 1947 auf eine Stufe gestellt, oder auch davon gesprochen, dass Mahatma Gandhi zwar 1948 erschossen wurde, aber erst am Tag von Ayodhya gestorben sei." (Gensichen 1995: 195) Kaum eine politische Abhandlung über indisches Nation-Building, kaum eine Schrift über die Geschichte des Hinduismus und mit Sicherheit keine sozialwissenschaftliche Betrachtung der jüngeren Geschichte und der Gegenwart Indiens kommt ohne einen Verweis auf dieses Ereignis und seine Konsequenzen aus, in deren Verlauf "zweitausend Menschen getötet [wurden], Zehntausende verletzt und Eigentum im Wert von mehreren Milliarden US-Dollar vernichtet [wurde]." (Tharoor 2000: 314) Am Beispiel Ayodhya kristallisieren sich alle Aspekte, die uns bei unseren bisherigen Untersuchungen begegnet sind. Um uns diese hier zu verdeutlichen, wollen wir die Ereignisse schrittweise rekapitulieren.

Die hindu-nationalistische Bewegung war von Anfang geprägt durch eine Einstellung, die heute üblicherweise als der 'Minderwertigkeitskomplex der Mehrheit' bezeichnet wird.⁸⁷ Dieser Komplex lag von Beginn an fast ausschließlich im Verhältnis zu den muslimischen Bevölkerungsteilen Indiens begründet. Schon zu Kolonialzeiten waren viel eher muslimische Fundamentalisten dazu bereit, sich dem säkularen *Indian National Congress* im Freiheitskampf gegen die Briten anzuschließen als die Vertreter der *Hindutva*.⁸⁸ Nach der Teilung des Landes wurde die Opposition zu den Muslimen noch schärfer, obwohl die Hindus auf dem Gebiet der indischen Union seitdem nie weniger als 84% der Bevölkerung stellten, die Muslime nie mehr als 13%.⁸⁹ Bei genauerem Hinsehen und einer Analyse der Aktionen und Texte von *Hindutva* kommt man unweigerlich zu dem Schluss, dass es der Bewegung in

⁸⁷ Vgl. hierzu und zu einer Einschätzung kommunalistischer Konfrontationen im Allgemeinen aus einer psychologischen Perspektive Kakar 1997.

⁸⁸ Eine in ihrer Bedeutung allerdings beinahe zu vernachlässigende Ausnahme bildet der kurzzeitige Schulterschluss zwischen Führern hinduistischer und muslimischer Organisationen in den Jahren um 1920, als es galt, den von den Sikhs geforderten eigenständigen Staat *Khalistan* zu verhindern.

⁸⁹ Vgl. *Census of India* 1951-1991.

ihrer Konstruktion einer hinduistischen Wir-Identität in erster Linie darum ging, die Muslime als 'die Anderen' und Fremden darzustellen und abzulehnen. Patnaik und Chalam schreiben in ihrer Analyse von Savarkar-Texten, dass es den *Hindutva*-Ideologen darum gehe, "[to] posit a monolithic 'self' in opposition to a monolithic cultural 'other' in order to gain political and cultural legitimacy in the eyes of the subalterns. (...) Indeed, the Hindutva ideology has been constructed primarily in opposition to the Muslim communities of modern India." (Patnaik/Chalam 1996: 257) Der Hinduismus wird also, nach allem, was wir bisher erfahren haben, in geradezu kontrafaktischer Weise, als eine homogene und kohärente Religion gesehen, deren Vaterland und Heiliges Land Indien sei, dessen 'Goldenes Zeitalter' von den eindringenden Muslimen gewaltsam beendet worden sei. (Vgl. Kap. IV.1) Diese waren also von Anfang an fremd in Indien, weil sie kamen, als die Hindus schon da waren und weil sie einer nicht-indischen Religion folgten. Dass nach dieser Argumentation eigentlich alleine die *Adivasis* den Anspruch erheben dürften, die einzig authentischen Inder zu sein, wird ebenso geflissentlich ignoriert wie die Tatsache, dass beinahe alle heute in Indien lebenden Muslime Nachkommen konvertierter Hindus sind. Aber auch ohne dieses Wissen erscheint es absurd, eine Religion, die seit über tausend Jahren in einem Land praktiziert wird und deren Anhängern dieses Land erhebliche Teile seiner kulturellen Errungenschaften zu verdanken hat, als nicht zur Geschichte dieses Landes gehörig zu definieren. "Hier wird versucht, die tausendjährige Geschichte der Koexistenz und des Zusammenfließens beider Glaubensrichtungen auf dem Subkontinent sowie die synkretistischen Kulturen, die aus ihrem Austausch entstanden, zu negieren und durch eine einfache binäre Formel zu ersetzen." (Randeria 1996: 32; ohne Hervorh.) Hier offenbart sich ein weiterer Widerspruch der indischen Rechten: Während ihr gesamtes Theoriegebäude auf ihrer ganz spezifischen Interpretation eines bestimmten geschichtlichen Abschnitts fußt, verweigern sie einem wesentlich längeren und für das heutige Indien prägenderen Teil derselben Geschichte schlicht Geltung und Bedeutung. Buddhismus, Jainismus und Sikhismus⁹⁰

⁹⁰ Für Sikhs hat der Name einer anderen Stadt einen vergleichbaren Rang wie Ayodhya für die Mehrheit der Bevölkerung: Um militanter Sikh-Terroristen habhaft zu werden, die sich in dem Gebäude verschanzt hatten, ließ Indira Gandhi 1984 in der 'Operation Bluestar' mit dem Goldenen Tempel in Amritsar den heiligsten Ort der Sikhs von der Armee stürmen. Nur kurze Zeit später wurde sie von zwei Sikhs, Angehörigen ihrer Leibgarde, ermordet, was wiederum zu wochenlangen grausamen

werden als Religionen indischen Ursprungs akzeptiert und sind damit dem "homogenizing thrust" (Patnaik/Chalam 1996: 253) von *Hindutva* ausgeliefert. Ihnen wird zugutegehalten, dass sie, im Gegensatz zu Christentum und Islam, keinen missionarischen Anspruch haben. Nun mag man glauben, dass missionarische Aktivitäten bei den in Indien gegebenen Zahlenverhältnissen für die Hindu-Mehrheit nicht weiter beunruhigend sind. Für die Mehrheit mag dies auch zustimmen, nicht jedoch für die ideologischen Köpfe der *Hindutva*. Als 1981 in dem südindischen Dorf Meenakshipuram etwa 1.000 *Dalits* auf einmal zum Islam übertraten, um gegen die Kastenhierarchie zu protestieren, und 3.000 weitere ihnen folgten oder zumindest damit drohten, brach eine regelrechte Hysterie nicht nur unter hindu-nationalistischen Hardlinern los, weil man dahinter eine von den arabischen Ölstaaten finanzierte Verschwörung vermutete. Die sofortige Reaktion der RSS, die Forderung nach der Abschaffung aller Kastenschranken, folgte wohl erneut nur machtpolitischen Interessen, weil man die mächtige Einheit aller Hindus bedroht sah. Schließlich hatte jene Forderung zu diesem Zeitpunkt schon 31 Jahre in jener Verfassung gestanden, die von den *Hindutva*-Anhängern stets auf das Heftigste kritisiert wurde. Dass sich bis heute weder im Alltag vor allem der ländlichen Mehrheit der Bevölkerung noch in der herrschenden Ideologie der von männlichen weißen Brahmanen und anderen Hochkastigen aus der städtischen Mittel- und Oberschicht dominierten *Hindutva*-Bewegung wirklich etwas am Kastensystem geändert hat, konstatiert Oommen, indem er das anführt, was wir das 'zweite Homogenisierungsparadox' nennen könnten: "The Hindu nationalist project of homogenisation is caught in a trap of Hinduism's internal contradiction because homogenisation implies not only uniformity but also equality." (Oommen 1999a: 39) Dieser Gleichheit wird aber bestenfalls in Lippenbekenntnissen das Wort geredet, und das auch nur, soweit es nötig ist, die potenzielle Anhängerschaft nicht zu verstimmen. Dem Führungskreis der *Hindutva*-Bewegung und ihren privilegierten Anhängern geht es ja genau darum, die letzte Chance zu wahren, die Durchsetzung universaler Menschenrechte in allen Bereichen der indischen Gesellschaft zu verhin-

Pogromen gegen Sikhs im ganzen Lande führte. Bereits 1919 hatten britische Soldaten in Amritsar unter unbewaffneten Sikh-Demonstranten ein Massaker angerichtet.

dem, die ihnen ihre nur auf Interpretations- und Definitionshoheit von Geschichte und Religion beruhende Macht nehmen würde.

Dies alles waren Etappen auf dem Weg, auf dem sich soviel Druck auf allen Seiten aufbaute, dass es im Rückblick betrachtet beinahe zwangsläufig zu einer Explosion führen musste, wie sie im Dezember 1992 in Ayodhya schließlich auch eintrat. Um den Verlauf der Kontroverse zwischen Hindus und Muslimen verstehen zu können, müssen wir uns kurz die mythologische Bedeutung der Stadt Ayodhya vergegenwärtigen.⁹¹ In dem unstrittigen, auf das uralte Sanskrit-Epos *Ramayana* zurückgehenden Teil der Mythologie ist Ayodhya der Geburtsort des Gottes Ram und war auch das Zentrum seiner als gerecht und segensreich verehrten Herrschaft. Hier beginnt allerdings schon die von den Hindu-Ideologen konstruierte Identität der Stadt. Angeblich verschwand die Stadt nach der Regentschaft Rams und ihre ehemalige Lage wurde erst während des 'Goldenen Zeitalters' wieder entdeckt, weil eine Kuh an der genauen Geburtsstelle Rams Milch verlor. An dieser Stelle wurde ein Tempel zu Ehren des Gottes errichtet. Dieser Tempel sei dann im 16. Jahrhundert von dem Mogul-Herrscher Babar zerstört worden, um dort die Babri-Moschee zu bauen. Der Mythos will es, dass der Bau so lange nicht gelang, bis er einige Meter versetzt wurde und damit die Geburtsstelle Rams frei ließ.

Von Anbeginn war es das erklärte Ziel der *Hindutva*-Bewegung, die 'rechtmäßigen' Zustände in Ayodhya wiederherzustellen und an Stelle der Moschee einen Ram-Tempel zu errichten. So verbindet die Bewegung

"in einzigartiger Weise [ihre Ideologie] und ihr Goldenes Zeitalter mit dem Raum des heutigen Indien. Diese 'räumliche Strategie' (...) der Hindu-Nationalisten erklärt damit Stätten wie Ayodhya zu zentralen Orten der Realisation ihrer Ideologie, der Kampf um den Geburtsort Rams wird damit zum Paradigma des 'Überlebenskampfes' der Hindus, der gegen das Fremde im eigenen Land geführt wird. Die Kontroverse um Ayodhya wird zur Kontroverse *der* Hindus mit *den* Moslems." (Six 2001: 89; Hervorh. im Orig.)

⁹¹ Für eine detaillierte Darstellung der Mythologie und archäologischer Widerlegungen siehe z.B. Six 2001: 86-100.

Bis zum Beginn der 80er-Jahre, die allgemein "a distinct deterioration in the communal situation in the country" (Chatterjee 1997a: 33) brachten, verlief diese Kontroverse in weitgehend geregelten Bahnen. Im Februar 1986 gab dann die Regierung von Rajiv Gandhi nach und ließ die Absperrung um das Gelände der Moschee in Ayodhya aufheben, damit Hindus auch wieder an dieser Stelle ihren religiösen Praktiken nachgehen konnten. Dies geschah allerdings aus reinem politischen Kalkül, und zwar als Ausgleich für ein kurze Zeit vorher verabschiedetes Gesetz, das dem in der Verfassung verankerten Säkularismus Hohn sprach. Es handelte sich dabei um ein gesondertes Scheidungsrecht für Muslime, dass, in Übereinstimmung mit den Regeln des Koran, Unterhaltszahlungen für geschiedene muslimische Frauen für nicht verpflichtend erklärte, während sie dies für Hindus weiterhin waren. Die Empörung war nicht nur unter den fundamentalistischen Hindus groß, die den indischen Verfassungssäkularismus ohnehin schon immer als 'Pseudo-Säkularismus' verspotteten. Dieser sollte nie im westlichen Sinne als "Abwesenheit von Religion" verstanden werden, sondern er sollte die Anerkennung der "Überfülle von Religionen" bedeuten, "von denen keine einzelne staatlich privilegiert wurde. Die Religion durchdrang die Volkskultur zu stark, als daß die Nichtreligion zu einer allgemeinen Politik hätte werden können[.]" (Tharoor 2000: 81) Diese Entwicklung entfremdete viele, politisch an sich nicht radikale Hindus von der Zentralregierung in Neu-Delhi, die sie nicht mehr als die ihre ansahen. So erklärt sich auch der überwältigende Erfolg der so genannten *Ram-rath*-Prozession des damaligen BJP-Vorsitzenden L. K. Advani, der im Juni 1990 auf einem über und über mit hinduistischen Symbolen geschmückten 'Streitwagen für Ram' (Vgl. Jaffrelot 1996b: 416f.) Tausende von Kilometern quer durch Indien zurücklegte, um Steine für den Bau des neuen Tempels in Ayodhya zu sammeln. Wenn er auch verhaftet wurde, bevor er die Stadt erreichte, stach die hindu-nationale Karte dennoch in den darauffolgenden Wahlen, bei denen die BJP erstmals landesweit zweitstärkste Kraft hinter der Kongress-Partei wurde und im Bundesstaat Uttar Pradesh, in dem Ayodhya liegt, sogar die Regierung übernehmen konnte. Dies nahm die VHP zum Anlass, ihre Tempel-Kampagne zu forcieren. So versammelten sich Anfang Dezember 1992 100.000 Freiwillige aus dem ganzen Land, um mit dem Tempelbau zu beginnen. Unter diesen schaukelte sich dann die

Stimmung so weit auf, dass sie am 6. Dezember die Moschee stürmten und sie fast vollständig zerstörten. Heute ist bekannt, dass die BJP-Regierung Uttar Pradeshs den Sicherheitskräften damals die Anweisung gab, im Falle der Eskalation nicht einzugreifen. Dies belegt erneut Jaffrelots These von der "Kriminalisierung der Politik", einer Politik, die aus Machtinteresse auch in vielen anderen Fällen Unruhen nicht verhindert oder diese sogar bewusst schürt (Vgl. Jaffrelot 1996a), und damit einen erheblichen Teil dazu beiträgt, dass die kommunalistischen Spannungen bis in diese Tage immer noch bedrohlich sind, wie eine Auflistung kommunalistischer Ausschreitungen des Jahres 2000 zeigt. (Vgl. Engineer 2001) Die in jüngster Zeit scheinbar fast zur Gewohnheit gewordenen, kaum noch landesweit diskutierten Schändungen religiöser Symbole im ganzen Land, begangen von Vertretern nahezu aller konkurrierenden Ideologien, lässt Hensman von einer drohenden "Talibanisierung" Indiens sprechen (Hensman 2001), und Jaffrelot zieht das Fazit, dass es "weniger das tatsächliche Ausmaß der Zwischenfälle [ist] als die erkennbaren Tendenzen in ihrer Entwicklung, die Anlass zur Beunruhigung geben." (Jaffrelot 1996a: 125) Dass dabei ausgerechnet Ayodhya zu *dem* Symbol des Bösen geworden ist, ist besonders bedauerlich, weil es aufgrund der Tatsache, dass es seit Jahrhunderten und bis heute eine der heiligsten Pilgerstätten in Indien nicht nur für Hindus und Moslems, sondern auch der Anhänger des Jainismus und des Buddhismus ist, eigentlich das gegenteilige Potential hätte, nämlich zum Symbol der Verständigung zu werden. Aber, ähnlich wie im Falle Jerusalems ist es eben kein Zufall, dass die Stadt gerade wegen ihres symbolträchtigen Charakters zu einem explosiven Brennpunkt geworden ist.

3. DIE ZUKUNFT DES LABORS

Wie zu Beginn der Untersuchung der indischen Gegebenheiten angekündigt, wollen wir unser Modell, bei dem Globalisierung und Nation-Building die erste, global-indische, und Nation-Building und Kommunalismus die zweite, national-indische

Ebene bilden, nun einer Revision unterziehen. Dabei fällt zunächst auf, dass auf der ersten Ebene von der Globalisierung und ihren konkreten Auswirkungen auf Indien kaum die Rede ist. Dies ist jedoch kein Zufall, denn auch im indischen Diskurs selber nimmt die Beschäftigung mit dem andauernden Prozess des Nation-Building eine wesentliche bedeutendere Stellung ein, als jene mit der Globalisierung. Das liegt hauptsächlich daran, dass, wie wir gesehen haben, das interne Bedrohungspotential für das Gelingen des Projekts Nation in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren stark zugenommen hat. Diese Entwicklung wird jedoch in Indien viel weniger mit der Globalisierung in Verbindung gebracht, als dies häufig bei westlichen Beobachtern der Fall ist, die vorschnell von der relativen zeitlichen Koinzidenz rapider wirtschaftlicher Liberalisierungen zu Beginn der 90er-Jahre und den unter dem Stichwort 'Ayodhya' zusammengefassten brutalen kommunalistischen Unruhen auf einen inhaltlichen Zusammenhang schließen, und die Vorgänge in Indien als ein nachgerade klassisches Beispiel für einen 'Kampf der Kulturen' darstellen, wie er auch dem Rest der Welt bevorstehe. Auch die medienwirksamen Propagandaaktionen verschiedener *Hindutva*-Gruppen gegen Symbole des Fremden, wie die unvermeidlichen Protagonisten MTV und McDonald's oder Schönheitswettbewerbe, die als Vorhut der als neuer Kolonialisierung verstandenen Globalisierung bzw. Westernisierung verstanden werden, können nur bei angestrengt interessegeleiteter Interpretation als Beleg für einen kausalen Zusammenhang zwischen Globalisierung und Hindu-Nationalismus angeführt werden. Aktionen dieser Art sind nicht nur relativ zu kommunalistischen Ausschreitungen in ihrer Häufigkeit und dem Grade der Beteiligung daran überschaubar, sondern im Vergleich zu jenen auch keineswegs von fanatischem Hass geprägt. Tharoor wundert sich über die bei diesen Aktionen zur Schau gestellten "patriotischen Leidenschaften" der *Hindutva*-Anhänger und fragt sich, warum diese "nicht schon früher angestachelt worden waren, da schon seit Jahrzehnten im ganzen Land Schönheitswettbewerbe unter Beteiligung von Inderinnen stattgefunden hatten." (Tharoor 2000: 289) So kommt denn auch Six in der jüngsten Untersuchung zum Thema zu dem nachvollziehbaren Schluss, "dass es sich bei den besprochenen Protestformen der indischen Rechten gegenüber dem Globalen in Indien lediglich um die ideologisch wie auch realpolitisch ungebrochene Fortsetzung der

wesentlich älteren, innerindischen kommunalen Konfliktlinien handelt."⁹² (Six 2001: 109) Dabei werden die Muslime als konstruierter Anderer als Feindbild instrumentalisiert, das sich historisch anbietet und den Hindu-Nationalisten die Gelegenheit gibt, das Profil ihrer Religion in Abgrenzung vom Glauben der 'Eindringlinge' zu schärfen. Aber auch hier ist es mehr als ein angenehmer Nebeneffekt, dass sich ein nach *Hindutva*-Art verstandener Hinduismus mit seinen Zeichen, Riten und Prozessionen für die emotionale Mobilisierung der Massen durch Symbolik besonders eignet. Religion im Allgemeinen und Muslime im Speziellen werden vielfach zu bloßen Werkzeugen der Hindu-Nationalisten im Kampf gegen äußere wie innere Einflüsse, die ihre Machtposition gefährden könnten. Vor diesem Hintergrund sind auch die indischen Reaktionen auf die Ereignisse des 11. September 2001 in den USA zu sehen, die den Hindu-Nationalisten eine willkommene zusätzliche Argumentationsgrundlage liefern, wie Kämpchen in einer ersten Bestandsaufnahme darstellt:

"Denn der Krieg in Afghanistan hat eine verstärkte Polarisierung von Hindus und Muslimen ausgelöst. Extreme Hindugruppen sehen sich in ihrer Abneigung gegen Muslime bestätigt[.] [...] Schon fühlten sich fanatische Hindugruppen ermutigt, den leidigen Streitfall um die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya neu zu entfachen. [...] Indische Muslime dagegen ... fühlen sich wieder einmal zum Sündenbock der Nation abgestempelt, ohne die geringste Schuld an den Verwicklungen in Afghanistan zu haben." (Kämpchen 2001b)

Vielleicht resultiert die relative Abwesenheit von Globalisierung im gesellschaftspolitischen und sozialwissenschaftlichen Diskurs Indiens nicht nur aus der Vielzahl anderer Probleme, die älter und immer noch drängender sind, sondern auch daraus, dass die jüngsten Wellen der beschleunigten Globalisierung, die bei uns in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrzehnts jene Diskussion entfachten, die nach Jahren relativer Stille mit 'Göteborg' und 'Genua' eine neue Brisanz erreichte, in Indien nicht (oder wahrscheinlich noch nicht) in einem Maße angekommen und wirksam geworden sind, das eine Reaktion provozieren würde. Vielleicht liegt es aber auch tatsächlich an dem durch Jahrhunderte höchst wechselvoller Erfahrungen geprägten,

⁹² Die Verwendung des Begriffes 'kommunal' in obigem Zitat scheint tatsächlich fragwürdig, weil missverständlich. Gemeint sind jene "Konfliktlinien", die wir bisher 'kommunalistisch' genannt haben.

vielbeschworenen Hybridisierungspotential der indischen Gesellschaft(en), das eine gewisse Gelassenheit hat reifen lassen, die Shashi Tharoor etwas polemisch so ausdrückt: "Ich bin zwar selbst Vegetarier, vermag aber um alles in der Welt nicht einzusehen, welche Bedrohung von einem halben Dutzend Fastfood-Filialen ausgehen soll, die fette indische Hähnchen an noch fettere reiche Inder und ausländische Touristen verkaufen wollen." (Tharoor 2000: 287) Womit natürlich noch nichts darüber gesagt ist, ob der hindu-zentrische Kulturnationalismus in Zukunft nicht mehr Zuspruch erfährt, falls es sich eines Tages nicht mehr nur um ein halbes Dutzend solcher Filialen handelt, wovon man wohl ausgehen muss. Da hilft es dann vielleicht auch nicht mehr, dass McDonald's heute schon in ganz Indien seine Burger ohne Rindfleisch zubereitet und MTV India inzwischen mehr Hindi-Pop als englischsprachige Musik sendet. Wenn dies auch zwei geradezu klassische Beispiele sind, die immer wieder angeführt werden, um zu zeigen, dass Hybridisierung schon stattfindet und sogar der Normalfall ist, muss dennoch darauf hingewiesen werden, dass hier nur der Inhalt, und auch dieser nur zum Teil hybridisiert wird, während die Form unverändert die globalisierte ist, die meist aus dem Westen kommt. (Vgl. Chaudhuri 2000)

Dennoch sind es gerade die Benachteiligten der indischen Gesellschaft, allen voran die organisierten *Dalits*, die die Ankunft von Zeichen kultureller Globalisierung in Indien begrüßen, weil sie von der damit einhergehenden Verbreitung universaler Menschenrechte endlich jene Verbesserung ihrer Lebensumstände erwarten, die ihnen seit der Unabhängigkeit versprochen, bisher allerdings für kaum einen von ihnen Realität wurde. Dagegen sind die vehementesten Gegner der Globalisierung dieselben Akteure, die auch den Prozess des Nation-Building von Anfang an nach Kräften erschwerten, nämlich die in der Kastenhierarchie hochstehenden männlichen Bewohner ländlicher und semi-urbaner Räume. Dabei handelt es sich nur um eine weitere der vielen Widersprüchlichkeiten, die die indische Gesellschaft und auch ihren Umgang mit den Einflüssen der Globalisierung kennzeichnen. Im Gegensatz zu den meisten Ländern auch des Westens sind es in Indien eben nicht die ärmsten und ohnehin marginalisierten Gruppen, die sich diesen Einflüssen sperren. Sie stellen

auch nicht die Mehrzahl der Wähler hindu-nationalistischer Parteien,⁹³ und erst recht sind sie nicht die Hauptakteure in den Bewegungen zur Aufspaltung der indischen Union. Im Gegenteil, es sind jene Frauen und Männer, "die sich geweigert haben, 'das Opium für das Volk' anzunehmen, das ihnen von den auftauchenden politischen Formationen der sehr gebildeten herrschenden Klassen gereicht wurde. *Hindutva* wurde als Antithese zu *Empowerment* zurückgewiesen." (Lieten 1996: 151; Hervorh. im Orig.) Sehr wohl stehen diese Gruppen aber am unteren Ende einer, wenn man so will, essentialistischen Abwärtsspirale. Während die säkularen Nationalisten Indiens die indische Kultur als Abwehrschild gegen globale Einflüsse hochhalten, tun dies die Hindu-Nationalisten zwar ebenfalls, aber sie heben zugleich den Schild des Hindutums gegen alle anderen Einflüsse von innerhalb Indiens. Diejenigen unter den Marginalisierten wiederum, die mehr staatliche Unterstützung in Form von Quotierungen oder eigene Territorien auf dem Gebiet des Bundesstaates fordern, rechtfertigen dies mit ihrer spezifischen Kultur und Lebensweise in Absetzung nicht nur zu *Hindutva*, sondern häufig eben auch zur indischen Nation. Dabei sollte man nicht vergessen, dass den Angehörigen dieser Gruppen ihr sozialer und kultureller Sonderstatus am unteren Ende oder außerhalb der Kastenhierarchie über Jahrhunderte in jeder nur denkbaren negativen Hinsicht eingepflegt wurde. Und hier schreibt Kämpchen zurecht, dass alle wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen des unabhängigen Indien, von denen viele ohnehin den Weg vom Gesetzestext zur Implementierung nie geschafft haben, "nicht davon ablenken [können], dass der Staat die eine Maßnahme, die das Kastenwesen als gesellschaftliche Regelung nach und nach hätte auflösen können, nicht konsequent verfolgt hat: die Grundschulbildung der gesamten Bevölkerung, gerade auch der marginalisierten Gruppen." (Kämpchen 2001a) Während sich diese Forderung auf der internen Ebene unseres Modells bewegt, geht Sen mit seiner Idee von der "kulturellen Chancengleichheit in einer sich globalisierenden Welt" (Sen 2000: 288), die er für ebenso wichtig wie die ökonomische hält, den Schritt auf die obere Ebene, auf der Indien als Nation wohl noch für lange Zeit die Rolle der Marginalisierten zukommen wird.

⁹³ Vgl. hierzu die Daten und Wahlanalysen in Lieten 1996 und Singh, H. N. 1999. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind es auch, die Senghaas' in Kapitel II.1. angesprochene Konflikttheorie eindeutig falsifizieren.

In ihren Widersprüchen und Herausforderungen lassen sich zwischen Indien und Europa also durchaus Parallelen ziehen. Während die für den größten Teil der Alten Welt relevanten Prozesse sich jedoch überwiegend auf der oberen Ebene abspielen, wo Nationen auf vielfältige Weise interagieren, bleibt für Indien auf der unteren, internen Ebene viel zu tun, wovon in Zukunft immer mehr aber nur noch unter gleichzeitiger Berücksichtigung von Einflüssen der anderen Ebene gelingen wird können. Genau dies kennzeichnet die aktuelle Phase des indischen Nation-Building, das ja eben wegen seiner intrinsischen und in Anbetracht der vorhandenen Heterogenität potenziell unendlichen Prozesshaftigkeit alles andere ist, als eine fragmentierende, anti-globale Renaissance des in Europa gerade sich verabschiedenden Nationalstaates alter Machart. Dennoch zeigt das Beispiel Indien, dass die Rede vom "Abschied des Nationalstaates" (Albrow 1998) doch etwas voreilig war, und dass es sich, gerade mit einem von der Globalisierung geleiteten Erkenntnisinteresse, weiterhin lohnt, über den Nationalstaat zu sprechen. Im Falle Indiens könnte man vielleicht sogar etwas dabei lernen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Zu Beginn dieser Arbeit wurde der Anspruch erhoben, dem ausufernden Diskurs um Globalisierung zu einem gewissen Grad die Unübersichtlichkeit zu nehmen, indem bestimmte Aspekte näher beleuchtet und einer genaueren Prüfung unterzogen werden sollten. Die Frage, ob bzw. inwieweit dieser Anspruch eingelöst werden konnte, muss letztlich dem Leser und dessen Vorkenntnissen und Vor-Urteilen überlassen bleiben. Uns soll es nun hier um eine Zusammenschau der bisher aufgeworfenen Fragen und Antworten gehen und um die angekündigte Neubewertung der drei globalisierungstheoretischen Grundströmungen Homogenisierung, Fragmentierung und Hybridisierung unter Berücksichtigung der zu diesem Zweck vorgenommenen Untersuchung der indischen Gegebenheiten. Dabei werden auch die in Kapitel I.2. angesprochenen drei Fragen an Globalisierung wieder aufgenommen.

Der erste, recht oberflächliche Aspekt ist nicht wirklich eine Erkenntnis, sondern eine nicht ganz stillschweigend angenommene Voraussetzung der Untersuchung, dass nämlich alle drei Positionen mehr oder weniger viele und mehr oder weniger überzeugende empirische Belege auf ihrer Seite haben. Keine der drei Grundthesen kann Globalisierung alleine zur Gänze beschreiben oder gar erklären. Genauso aber gilt, dass keine der drei gar nichts zur Beantwortung von Fragen an Globalisierung beizutragen hätte. Auch nach dem 11. September 2001 kann von einer globalen Fragmentierung im Huntington'schen Sinne eines kulturellen Super-GAUs nicht die Rede sein. Bei aller Zurückhaltung in der Einschätzung, da diese Zeilen nur wenige Wochen nach den Terroranschlägen entstehen und die Anfang Oktober begonnenen amerikanischen und britischen Militäraktionen in Afghanistan noch andauern, kann man vielleicht sogar feststellen, dass nicht nur trotz, sondern gerade wegen der Erfahrungen nach den Ereignissen des 11.09.2001 Huntingtons Kulturkampf-Szenario aus den in Kapitel II.1. diskutierten Gründen empirisch nicht haltbar ist, von der ethischen oder auch der politisch-pragmatischen Dimension gar nicht zu reden. Vielleicht ist dies der Hoffnungsschimmer in der aktuell äußerst beunruhigenden weltpolitischen Lage, dass die Welt an jenem Tag im September im tragischerweise wahrsten Sinn des Wortes ihre Feuerprobe bestanden hat was den

Umgang miteinander unter den Bedingungen eines *Worst-Case*-Szenarios angeht. Diese Feuerprobe besteht Indien, wo Kultur und vor allem Religion nicht erst seit der Unabhängigkeit entscheidende Machtwerkzeuge sind, nun schon über mehr als eine Generation. Trotzdem war auch dort die Gefahr, dass Huntingtons Prognose sich in eine selbsterfüllende Prophezeiung verwandeln könnte, sicher nie so groß wie in der weltweit gespannten und erhitzten Atmosphäre dieser Tage und Wochen.

Die Homogenisierungsthese kann auf ein besonders reichhaltiges Repertoire empirischer Befunde zurückgreifen. Es geht jedenfalls weit über die globale Verbreitung von McDonald's-Filialen hinaus und kann beim besten Willen nicht mit einem Federstrich abgetan werden, indem man jeder Beobachterin, die auf derartige Tendenzen hinweist, Ignoranz vorwirft, wie nicht nur Beck es tut. (Vgl. Beck 1998a: 206) Die verbreitete vorschnelle Ablehnung der These von der Homogenisierung hat viele Gründe, auf zwei der entscheidenden soll kurz eingegangen werden. Zunächst einmal ist da der bereits angesprochene, nicht selten moralisch motivierte Optimismus vieler Theoretiker der Hybridisierung, der häufig in wenig produktive Blauäugigkeit umschlägt. Dies zieht sich meistens an der Auswahl der Beispiele, die die These von der Homogenisierung widerlegen sollen. Indien betreffend ist Bollywood, die indische Filmindustrie, diesbezüglich eines der beliebtesten. So weist etwa Wagner darauf hin, dass "in Bombay mit 800 jährlich hergestellten Spielfilmen viermal mehr Filme als in Hollywood produziert" werden. (Wagner 2001b: 32) Das mag unbestritten sein, der entscheidende Unterschied liegt aber doch darin, dass diese Filme außerhalb Indiens so gut wie gar keine Rolle spielen und auf Hollywood-Produktionen gerade das Gegenteil zutrifft, sie dominieren den Weltmarkt. Ein zweiter Grund für die voreilige Verabschiedung von Homogenisierungstheorien liegt darin, dass die meisten Gegner dieser Position zwar von kultureller Globalisierung sprechen, dabei aber nicht zwischen Form und Inhalt dessen unterscheiden, was globalisiert wird bzw. sich globalisiert. Es ist eben kein Argument gegen Ritzer, wenn man auf die sich z.B. auch in Indien immer mehr durchsetzenden Schnellimbisshäuser verweist, die mit Erfolg lokale und regionale Spezialitäten verkaufen. Der Inhalt, in diesem Fall also die angebotenen Speisen, hat lokale Wurzeln, die Form aber, hier die Art der Zubereitung, Darreichung und Vermarktung der Gerichte, ist eine globa-

lisierte, und sie geht in der Tat auffallend häufig den Weg von Westen nach Osten oder Süden. Sicher ist es übertrieben, in dieser Hinsicht von einer wirklichen Einbahnstraße zu sprechen. Es gibt Gegenverkehr. Dieser ist allerdings exorbitant viel weniger dicht und äußert sich vor allem in Europa nicht selten auf einer anderen, elitäreren, oft musealen Ebene der Kulturvermittlung. So heißt es dann z.B. in einem Kulturmagazin eines öffentlich-rechtlichen Fernsehsenders in Deutschland, Europa hätte in den letzten Jahren die Musik der Pygmäen entdeckt. Das ist selbstverständlich ein Teil von Globalisierung, aber der Einfluss der Musik der Pygmäen auf Alltag und Lebenswelt des Durchschnittseuropäers dürfte sich in engen Grenzen halten. Wie klänge dagegen die Feststellung, die Einwohner Äquatorialafrikas 'entdeckten' die Esskultur der Amerikaner oder die Wirtschaftsweise der Europäer? Das zeigt, warum Ritzer viel umfassender Recht behalten könnte, als jetzt viele glauben. Denn es geht ihm eben gerade um die Rationalisierung, also im Endeffekt die Ökonomisierung aller Lebensbereiche und nicht um den Big Mac alleine, nicht einmal in erster Linie. Diese Ökonomisierung aller Lebensbereiche führt vielleicht tatsächlich und auch auf die Dauer zu gesteigertem Variantenreichtum der Warenform und auch kultureller Ausdrucksformen. Sicher aber führt sie zum sukzessiven Aussterben alternativer Weltansichten und Lebensweisen. Sie führt, nach Münch, zur Schmälerung der Diskussionsgrundlage über das gute Leben. (Vgl. Münch 1998: 415ff.) Für Indien gilt dies dann in doppeltem Maß, kann doch eine wie auch immer geartete indische Sichtweise auf globaler Ebene verschwinden, wie andere Perspektiven möglicherweise durch nationale Homogenisierung. Hier scheint das noch kaum fruchtbar gemachte Potenzial von Ritzers Theorie zu liegen, die an ihrer Oberfläche zugegebenermaßen durch unzählige Gegenbeispiele falsifiziert werden kann.

Auch die Theorie der Hybridisierung bedarf also einer feineren Ausarbeitung und darf sich nicht in einer Aufzählung von Beispielen erschöpfen, die, um das obige Bild wieder aufzunehmen, Ansätze von Gegenverkehr auf der west-östlichen Einbahnstraße belegen sollen. Der deutsche Diskurs kultureller Globalisierung zeigt zwar, dass die der Hybridisierungstheorie implizite Komplexität die den Phänomenen der Globalisierungsprozesse grundsätzlich angemessenste Herangehensweise ist, aber auch sie lässt noch viele Fragen offen bzw. unberücksichtigt. Eine davon ist die

der global ungleichen Verteilung vor allem von Machtressourcen, die bereits ausführlicher thematisiert und deren Bedeutung ebenfalls am Beispiel Indiens deutlich herausgestellt wurde. Auch im Westen selbst stößt die Hybridisierungstheorie aber an deskriptive und explikative Grenzen, wie unter anderen das Beispiel Schwedens zeigt. Schweden ist in vielerlei Hinsicht in der Alltagspraxis wesentlich amerikanisierter als z.B. Deutschland. McDonald's und sämtliche anderen großen US-amerikanischen Fastfood-Ketten sind verhältnismäßig noch viel weiter verbreitet, und das Angebot großer schwedischer Supermärkte gleicht eher den amerikanischen Malls als dem deutschen Supermarkt um die Ecke. Gleichzeitig aber trägt in diesem Land, in dem eine gute Beherrschung des Englischen als erste Fremdsprache mindestens in der jüngeren und mittleren Generation eine Selbstverständlichkeit ist, die weltweit als Donald Duck bekannte Comicfigur den schwedischen Namen Kalle Anka und E-Mails heißen e-post, ohne dass es einer staatlichen Sprachregulierungsbehörde bedurft hätte. Hinzu kommt, dass in schwedischen Radioprogrammen, egal ob öffentlich-rechtlich oder privat, im Verhältnis erheblich mehr Musik schwedischen Ursprungs, sowohl mit englischen als auch schwedischen Texten, gespielt wird als dies z.B. in Deutschland der Fall ist. Für das schwedische Kino gilt Vergleichbares.⁹⁴ Schon zur Einschätzung derartiger widersprüchlicher Verhältnisse innerhalb Europas genügt eine schlichte Hybridisierungstheorie nicht mehr. Und auch das Eingeständnis zwar nicht von globaler Amerikanisierung oder Westernisierung, aber von einer Art globaler Universalisierung einer zwar durch und durch hybriden, in ihrer globalen Verbreitung aber wieder einheitlichen Zweitkultur genügt hier so wenig wie im Falle Indiens, weil es die Simplizität zwar um eine Komplexitätsstufe erhöht, ohne jedoch die zu enge Vorstellung von Kultur aufzugeben. Am Beispiel Indiens haben wir gesehen, dass auf diese Weise manche Theorien der Hybridisierung wieder hinter Robertsons *global field* zurückfallen, das als zwei von vier konstitutiven Elementen eben auch *national societies* und *selves* enthält. Dazu schreibt Robertson, dass "overemphasis on one to the expense of attention to the other three constitutes a form of 'fundamentalism'" (Robertson 1992: 28) und trifft die diesbezüglich instabile Ba-

⁹⁴ Für Näheres zum Themenkomplex Kultur, Amerikanisierung und Globalisierung in Schweden siehe O'Dell 1997.

lance in Indien auf den Punkt. Das Beispiel Indien zeigt nicht nur, dass die Position der Hybridisierung unschätzbare Vorteile gegenüber den anderen beiden Positionen aufweist. Es zeigt auch, dass sie eben gerade um die berechtigten Anliegen von Homogenisierungs- und Fragmentierungstheorien erweitert werden muss, um den tatsächlichen Gegebenheiten möglichst nahe zu kommen. D.h., unter Hybridisierung sollte nicht lediglich die Vermischung verschiedenster kultureller Praktiken und Ausdrucksformen verstanden werden. Hybridisierung meint in der Realität auch Vermischung von Tendenzen der Gegenbewegungen von Homogenisierung und Fragmentierung. Die Theorie sollte hier nicht nachstehen.

Diese Beobachtung bzw. diese Forderung nach einer zukünftigen Erweiterung der Hybridisierungstheorie führt zu den eingangs angesprochenen drei Fragenkomplexen bezüglich Globalisierung im Allgemeinen, die als Phänomenologie, Konflikttheorie und Handlungstheorie der Globalisierung charakterisiert wurden. Zur Phänomenologie der Globalisierung, also zum Stand des Weltbewusstseins, ist zunächst zu bemerken, dass ihre Bedeutung im Diskurs unterbewertet wird. Das zeigt sich besonders in der aktuellen Lage durch das bereits angesprochene Gefahrenpotenzial der möglichen selbsterfüllenden Prophezeiung vom Kampf der Kulturen, wenn eine globale kritische Masse ein Bewusstsein von der Welt entwickelt, das diese als Schauplatz eines solchen Kampfes darstellt. Ähnliches gilt für die globale Risikogesellschaft, die, zunächst vorwiegend in ökologischen Dimensionen gedacht, spätestens jetzt durch die Dimension des Terrors zu ergänzen ist. Dazu schrieb der geistige Vater der Risikogesellschaft, Ulrich Beck, kürzlich: "Die größte Gefahr ist also nicht das Risiko, sondern seine Wahrnehmung, die Gefahrenphantasien und ihre Gegenmittel freisetzt und dadurch die moderne Gesellschaft ihrer Handlungsfähigkeit beraubt." (Beck 2001: 54) Wie direkt die Weltwahrnehmung und entsprechendes Handeln zusammenhängen, zeigt auch die politische Hektik, mit der in vielen Ländern nach dem 11. September 2001 unzählige Gesetze geändert oder neu geschaffen werden (sollen). Diese Reaktionen auf das veränderte Weltbewusstsein wirken wiederum auf jenes zurück und befördern Debatten z.B. über das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit. Wenn man dem phänomenologischen Bereich von Globalisierung auch den Umfang des Diskurses zurechnet, zeigt sich ein weiteres, schwerwiegendes

Desiderat: Auch der global dominierende Globalisierungsdiskurs selbst ist im Wesentlichen westlicher Prägung, sowohl was die beteiligten Theoretiker betrifft als auch hinsichtlich der thematischen und perspektivischen Ausrichtung. Es muss als unbestritten gelten, dass in beiderlei Hinsicht mit Afrika ein ganzer Kontinent fast gänzlich unbeachtet bleibt. Dieses Versäumnis wiegt umso schwerer, als derselbe Kontinent auch in empirischer, d.h. politischer, kultureller und ökonomischer Hinsicht den Anschluss verloren zu haben scheint. Auch dieser Befund wird momentan überdeutlich, da afrikanische Positionen, mit Ausnahme Ägyptens und des Sudan, beinahe vollständig fehlen im 'Kampf der zivilisierten Welt gegen den Terror.' Da hilft es auch nichts, dass kulturelle Globalisierung in westlichen Medien besonders gerne mit dem Motiv eines Massai visualisiert wird, der mitten in der afrikanischen Steppe in traditioneller Kleidung neben seinem Zelt steht und sich dabei ein Mobiltelefon ans Ohr hält.

Mit Konflikttheorie der Globalisierung ist der oben dargestellte, zu enge Begriff von Hybridisierung gemeint. Die Welt hat es eben nicht mit *der* Globalisierung zu tun, sondern mit Globalisierungen. Um dem Vorwurf vordergründiger Spitzfindigkeit zu entgehen, ließe sich auch von der Globalisierung sprechen, die aus vielen Einzelprozessen besteht, die mal parallel zueinander, mal frontal aufeinander zu laufen. Diese unausweichlich konfligierende Natur von Globalisierung erfordert zwangsläufig so etwas wie eine Handlungstheorie derselben. Denn ebenso wie Globalisierung nicht eigentlich etwas ist, wogegen man sein könnte, weil sie dafür zu abstrakt und selbstverständlich ist, ist sie genauso wenig etwas, in das man nicht eingreifen könnte, denn dafür ist sie entschieden zu anthropogen. Ein wesentlicher, wenn nicht der zentrale Punkt im Feld einer Handlungstheorie der Globalisierung dürfte ein gelungenes Widerspruchsmanagement sein, gelungen in dem Sinn, dass die potenziell produktiven Widersprüche einerseits nicht homogenisierend eingegeben werden, dass sie andererseits aber auch nicht zu fragmentierenden Konfrontationen werden, sondern gewissermaßen unter Kontrolle der Hybridisierung bleiben. Dies kann dann eine Hybridisierung mit "europäischem Gesicht" (Schwengel 1999a) sein, genauso und gleichzeitig aber eine mit indischem, amerikanischem und afrikanischem. Einer Frage wird dabei besondere Beachtung zu schenken sein, der Frage

nach der individuellen Identität. So wünschenswert eine möglichst mannigfaltige Hybridität im globalen Maßstab sein mag, so unwahrscheinlich ist die Vorstellung, ein einzelner Mensch wollte, geschweige denn könnte, die kleinste Einheit dieser Hybridität sein. Auf der Ebene der Individuen dürfte diese Hybridität auf absehbare Zeit in Verwirrung und Orientierungslosigkeit umschlagen und damit möglicherweise Homogenisierung und Fragmentierung über den Umweg der Konstruktion von Authentizität auf der Mikroebene wieder auf die Tagesordnung der Makroebene setzen. Gefragt wären jetzt Vorschläge für mögliche globale Identitäten, die exklusive und exkludierende Echtheit nicht mehr benötigen, ohne zu einem auf lange Sicht nicht minder gefährlichen Wolkenkuckucksheim der Beliebigkeit zu werden. Ein Vorschlag hierzu kommt mit Richard Rortys 'liberaler Ironikerin' in einer 'Kultur ohne Zentrum' aus der Philosophie. (Vgl. Rorty 1993 und 1997) Der in diesem Zusammenhang an Rorty gerichtete und nicht ganz unberechtigte Vorwurf des Ethnozentrismus zeigt nur, dass die Diskussion bereits eröffnet sein könnte. Diese Diskussion um globale Identität(en) wäre, wie die Globalisierungsdebatte generell, nur unwesentlich übersichtlicher als die Wirklichkeit, aber sie hätte zumindest den Vorteil, dass sie überhaupt nur geführt werden kann vor dem Hintergrund eines gemeinsam geteilten Bewusstseins von *der* Welt, eines Bewusstseins, das, auch bei westlichen Theoretikern der Globalisierung, eben noch nicht voll ausgeprägt zu sein scheint. Dieses Bewusstsein aber ist eine Voraussetzung für einen auch für Machtfragen sensiblen globalen Identitätsdiskurs. Nicht neu, aber aktueller denn je ist die Forderung nach einer weiteren Voraussetzung. Statt sich am vermeintlichen Ende der Geschichte auf den Lorbeeren des Sieges der westlichen Moderne auszuruhen, wird der Westen

"erkennen müssen, dass unsere europäische Moderne ... in der 'Welt minus Westen' als janusköpfig gelten muss. Menschenrechte, die Respektierung des Individuums, Demokratie und sozialer Fortschritt sind sicherlich weltweit akzeptierte Werte. Aber sie verkörpern nicht das einzige Gesicht, mit dem die westlich dominierte Moderne in die Welt gezogen ist. In großen Teilen der Welt sind sie untrennbar von grausamer Unterwerfung, Missachtung von Menschenwürde und offensivem Rassismus." (Fragner 2001)

Dass westliche Kulturen an einer Aushandlung globaler Identität(en) ohne dieses Eingeständnis nicht ernsthaft teilnehmen können, sollte genauso selbstverständlich sein wie deren Festhalten an aus ihrer Sicht bewährten, unhintergehbaren Grundrechten. Die Frage, ob es eine Weltgeschichte jenseits "der 'Weltaneignung' des westlichen Geistes" (a.a.O.) gebe, ist mit einem klaren Ja zu beantworten. Das gemeinsame, d.h. globale Freilegen dieser eines Tages vielleicht wirklich universalen Weltgeschichte ist ein unverzichtbarer Bestandteil einer weltweiten Identitätsdiskussion. Wann, wenn nicht jetzt, wäre die Zeit für weitere Vorschläge?

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Das *global field* (aus Robertson 1992: 27)..... 48

Abb. 2: Indien als Labor kultureller Globalisierung..... 88

LITERATURVERZEICHNIS*

- Albrow, Martin (1998): *Abschied vom Nationalstaat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Altvater, Elmar; Mahnkopf, Birgit (²1997): *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, korr. Aufl., Münster: Westfälisches Dampfboot
- Anderson, Benedict R. (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso
- (1996): *Introduction*, in: Balakrishnan (Hrsg.), S. 1-16
- Appadurai, Arjun (1993): *Number in the Colonial Imagination*, in: Breckenridge/van der Veer (Hrsg.), S. 314-339
- (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Ash, Timothy Garton (2001): *Amerikas Entscheidung*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 14.09.2001
- Baecker, Dirk (2000): *Wozu Kultur?*, Berlin: Kadmos
- Balakrishnan, Gopal (1996): *Mapping the Nation*, London, New York: Verso
- Barber, Benjamin R. (1999): *Demokratie im Würgegriff. Kapitalismus und Fundamentalismus – eine unheilige Allianz*, dt. von Günter Seib, Frankfurt am Main: Fischer
- Bauman, Zygmunt (1998): *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press
- Beck, Ulrich (1996): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, einmal. Sonderausg., Frankfurt am Main: Suhrkamp (EA 1986)
- (⁵1998a): *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (Hrsg.) (1998b): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (Hrsg.) (1998c): *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (1999): *Schöne neue Arbeitswelt. Vision Weltbürgergesellschaft*, Frankfurt am Main: Campus
- (2001): *Der kosmopolitische Staat*, in: *Der Spiegel*, Nr. 42, 15.10.2001, S. 54-56
- Berger, Hermann (1995): *Die Vielfalt der indischen Sprachen*, in: Rothermund (Hrsg.), S. 101-110
- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*, London et al.: Sage
- Bhabha, Homi K. (1997): *Verortungen der Kultur*, in: Bronfen/Marius/Steffen (Hrsg.), S. 123-148
- Böck, Monika; Rao, Aparna (1995): *Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens. Kasten und Stämme*, in: Rothermund (Hrsg.), S. 112-131
- Bögenhold, Dieter (Hrsg.) (2000): *Moderne amerikanische Soziologie*, Stuttgart: Lucius & Lucius

- Boxberger, Gerald; Klimenta, Harald (1998): *Die 10 Globalisierungslügen. Alternativen zur Allmacht des Marktes*, München: dtv
- Breckenridge, Carol A.; van der Veer, Peter (Hrsg.) (1993): *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Breidenbach, Joana; Zukrigl, Ina (1999): *Im Prisma des Lokalen. Die Dynamik der kulturellen Globalisierung*, in: *Transit*, Nr. 17, Sommer 1999, S. 12-32
- (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Reinbek: Rowohlt
- Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hrsg.) (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg
- Bruckmüller, Ernst; Linhart, Sepp; Mährdel, Christian (Hrsg.) (1994): *Nationalismus. Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt*, Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, *Einleitung der Herausgeber*, S. 9-16
- buchreport.express*, Nr. 39, 27.09.2001, Dortmund: Harenberg
- Burckhardt, Jacob (1978): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, erläuterte Ausg., Stuttgart: Kröner (entst. 1868, EA 1905)
- (¹¹1988): *Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Stuttgart: Kröner (EA 1860)
- Burke, Peter (2000): *Kultureller Austausch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Chandra, Bipan (1999): *The Making of the Indian Nation*, in: Kumar (Hrsg.), S. 9-22
- Chatterjee, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London: Zed
- (1996a): *The Manifold Uses of Jati*, in: Sathyamurthy (Hrsg.) (1996a), S. 281-292
- (1996b): *Whose Imagined Community?*, in: Balakrishnan (Hrsg.), S. 214-225
- (Hrsg.) (1997a): *State and Politics in India*, Delhi et al.: Oxford University Press
- (1997b): *Introduction: A Political History of Independent India*, in: ders. (Hrsg.), S. 1-39
- Chatterjee, Partha; Pandey, Gyanendra (Hrsg.) (1997): *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Oxford: Oxford University Press
- Chaudhuri, Maitrayee (2000): *The Concept of Culture in Globalised Times and in My Classroom*, Online-Ms.: <http://members.tripod.com/~cssjnu/culture.html>
- Dallmayr, Fred R.; Devy, G. N. (Hrsg.) (1998): *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity*, New Delhi: Sage
- Doering-Manteuffel, Anselm (1999): *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Eickelpasch, Rolf (1999): *Globalisierung. Zur Suggestivkraft einer Metapher*, in: Rademacher/Schroer/Wiechens (Hrsg.), S. 9-19
- Engineer, Asghar Ali (2000): *Communal Riots, 2000*, in: *Economic and Political Weekly*, 27. Januar 2001

- Falk, Marcel (2001): *Inder der oberen Kasten sind nah mit Europäern verwandt*, in: *Die Welt*, 17.05.2001
- Featherstone, Mike (Hrsg.) (1990): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London et al.: Sage
- Featherstone, Mike; Lash, Scott; Robertson, Roland (Hrsg.) (1995): *Global Modernities*, London et al.: Sage
- Fluck, Winfried (1998): "Amerikanisierung" der Kultur. Zur Geschichte der amerikanischen Populärkultur, in: Wenzel, Harald (Hrsg.): *Die Amerikanisierung des Medienalltags*, Frankfurt am Main: Campus, S. 13-52
- (1999): *Amerikanisierung und Modernisierung*, in: *Transit*, Nr. 17, Sommer 1999, S. 55-71
- Fragner, Bert (2001): *Der Westen und die Weltgeschichte. Vorschlag zum Perspektivenwechsel: Was aus einer nicht-europazentrischen Historie zu lernen wäre*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20.10.2001
- Friedman, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage
- Fritz, Martin; Kämpchen, Martin (1998): *Krischna, Rikscha, Internet. Indiens Weg in die Moderne*, München: Beck
- Fuchs, Martin (1999): *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, dt. von Helmut Dierlamm, München: Kindler
- (2001a): *Das Ende der Einsamkeit*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.09.2001
- (2001b): *The west has won. Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history*, in: *The Guardian*, 11.10.2001
- Geertz, Clifford (1999): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (EA 1973)
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell
- Gensichen, Hans-Werner (1995): *Die indischen Christen*, in: Rothermund (Hrsg.), S. 186-198
- Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (2000a): *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*, London: Routledge [Buchausgabe der 1999 BBC Reith Lectures]
- (2000b): *The Reith Lectures Revisited*, Online-Ms.: <http://www.lse.ac.uk/Giddens/lectures.htm>
- (2000c): *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press
- Giesing, Benedikt (1999): *Kulturelle Identitäten als strategischer Kompaß? Soziologische Anmerkungen zu Samuel P. Huntingtons 'clash of civilizations'*, in: Gephart, Werner; Saurwein, Karl-Heinz (Hrsg.): *Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen*, Opladen: Leske + Budrich, S. 117-141

- Gottlob, Michael (1998): *Kommunalismus, Nationalismus, Säkularismus. Historisches Denken in Indien vor dem Problem der kulturellen Vielfalt*, in: Rüsen/Gottlob/Mittag (Hrsg.), S. 510-541
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Haferkamp, Hans (1990) (Hrsg.) *Sozialstruktur und Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hafez, Kai (2000): *Medien, Kommunikation, Kultur. Irrwege und Perspektiven der Globalisierungsdebatte*, in: Tetzlaff (Hrsg.), S. 93-117
- Hall, Stuart (1980): *Cultural Studies. Two Paradigms*, in: *Media, Culture & Society*, Nr. 2, S. 57-72
- (1999): *Kulturelle Identität und Globalisierung*, in: Hörning/Winter (Hrsg.), S. 393-441
- Handschuh-Heiß, Stephanie (1997): *Auf dem Weg zu einer McWorld-Culture? Betrachtungen zur Globalisierung von populärer Kultur*, in: Reimann, Helga (Hrsg.), S. 44-78
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, New York: Routledge
- Hensman, Rohini (2001): *Religious Sentiment and National Sovereignty. Resisting Talibanisation*, in: *Economic and Political Weekly*, 9. Juni 2001
- Heredia, Rudolf C. (1999): *Secularism and Nation-Building*, in: Kumar (Hrsg.), S. 85-102
- Hirst, Paul; Thompson, Grahame (²1999): *Globalization in Question. The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge: Polity Press
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hrsg.) (1984): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hörning, Karl H.; Winter, Rainer (Hrsg.) (1999): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Huntington, Samuel P. (1993a): *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, Nr. 3, Sommer 1993, S. 22-49
- (1993b): *If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, Nr. 5, Nov./Dez. 1993, S. 186-194
- (Hrsg.) (1993c): *The Clash of Civilizations? The Debate*, New York: Council on Foreign Affairs
- (³1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, dt. von Holger Fliessbach, München: Siedler
- (2001): *"Nein, kein Kampf der Kulturen"*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 39, 17.09.2001
- Jaffrelot, Christophe (1996a): *Gewalttätige Zusammenstöße zwischen Hindus und Moslems*, in: Weiss et al. (Hrsg.), S. 99-125
- (1996b): *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s*, London: Hurst

- Jameson, Fredric; Miyoshi, Masao (Hrsg.) (1998): *The Cultures of Globalization*, Durham, London: Duke University Press
- Jodhka, Surinder S. (2001): *Looking Back at the Khalistan Movement. Some Recent Researches on its Rise and Decline*, in: *Economic and Political Weekly*, 21. April 2001
- Jung, Thomas (1999): *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Jürgenmeyer, Clemens (2000): *Modernisierung und Hindunationalismus: Zur Politik der Identität im heutigen Indien*, in: Schucher (Hrsg.), S. 41-57
- Kakar, Sudhir (1997): *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*, dt. von Barbara Hörmann, München: Beck
- Kämpchen, Martin (2001a): *Die Kaste. Indien auf der Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.08.2001
- (2001b): *Angst vor dem großen Bruder Amerika*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.10.2001
- Kaufmann, Franz-Xaver (1997): *Herausforderungen des Sozialstaates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kaviraj, Sudipta (1992): *Kolonialismus, Moderne und politische Kultur: die Krise Indiens*, in: *Soziale Welt*, Sonderband 8, *Zwischen den Kulturen?*, Jg. 1992, S. 219-238
- Keller, Harald (1997): *Reflexionen an einer türkischen Imbißbude. Über Essentialismus im Interkulturalismus*, in: *parapluie.de*, Online-Ms.: <http://parapluie.de/archiv/indien/essentialismus/index.html>
- King, Anthony D. (Hrsg.) (1991): *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke, London: Macmillan
- Koschnick, Wolfgang J. (1992): *Standardwörterbuch für die Sozialwissenschaften. Standard Dictionary of the Social Sciences*, München et al.: Saur
- Knippahls, Dirk (2001): *Parasiten der Unterdrückung, Freunde der Unterdrückten*, in: *die tageszeitung*, 22.09.2001
- Kothari, Rajni (1997): *Rise of the Dalits and the Renewed Debate on Caste*, in: Chatterjee (Hrsg.), S. 439-458
- Kovacs, Janos Matyas (1999): *Turbulenzen im Vakuum. Anmerkungen zur kulturellen Globalisierung in Osteuropa*, in: *Transit*, Nr. 17, Sommer 1999, S. 33-44
- Kreutzer, Eberhard (1998): *Orientalism*, in: Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 408
- Kumar, Anand (Hrsg.) (1999a): *Nation-Building in India. Culture, Power and Society*, New Delhi: Radiant Publishers
- (1999b): *Editor's Introduction*, in: ders. (Hrsg.), S. xi-xvi
- (1999c): *Nation-Building in India: Search of a New Institutional Framework*, in: ders. (Hrsg.), S. 188-197
- Latouche, Serge (1996): *The Westernization of the World*, Cambridge: Polity Press

- Leggewie, Claus (³1993): *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin: Rotbuch-Verlag
- (2000a): *Go East! oder: Wie amerikanisch ist Ostdeutschland?*, in: Kursbuch 141, Sept. 2000, S. 153-179
- (2000b): *Hybridkulturen*, in: *Merkur*, 54. Jg., Sept./Okt. 2000, S. 878-889
- (2000c): *Amerikas Welt. Die USA in unseren Köpfen*, Hamburg: Hoffmann & Campe
- (2001): *What's next? oder: Neokapitalismus und neue Linke*, in: Loch/Heitmeyer, S.443-460
- Leggewie, Claus; AG SPoKK (1999): *Kulturen der Welt – WeltKultur? Zur Einführung*, in: *Transit*, Nr. 17, Sommer 1999, S. 3-11
- Lieten, Georges Kristoffel (1996): *Kaste, Klasse und Kommunalismus*, in: Weiss et al. (Hrsg.), S. 126-151
- Loch, Dietmar; Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2001): *Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lütt, Jürgen (1994): *Indien: Religiöser Nationalismus im säkularistischen Staat*, in: Bruckmüller/Linhart/Mährdel (Hrsg.), S. 119-128
- Marshall, Gordon (21998): *Dictionary of Sociology*, Oxford: Oxford University Press
- Martin, Hans-Peter; Schumann, Harald (¹⁶1997): *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Reinbek: Rowohlt
- Mattenkloft, Gert (2001): *Auch der Klon lebt in der Kultur*, in: *Die Welt*, 20.3.2001
- Menzel, Ulrich (1998): *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (Hrsg.) (2000): *Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Meyer, Thomas (1998): *Identitäts-Wahn*, in: Rapp, Friedrich (Hrsg.): *Globalisierung und kulturelle Identität*, Bochum: Projekt-Verlag, S. 57-83
- Mittelman, James H. (2000): *The Globalization Syndrome. Transformation and Resistance*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Müller, Harald (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen*, Frankfurt am Main: Fischer
- (2001): *Europa im "Kampf der Kulturen"?*, in: Wagner (Hrsg.), S. 82-92
- Münch, Richard (1993): *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (²1998): *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (1999): *McDonaldized Culture: The End of Communication?*, in: Smart (Hrsg.), S. 135-147
- (2001): *Offene Räume. Soziale Integration diesseits und jenseits des Nationalstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Narr, Wolf-Dieter; Schubert, Alexander (1994): *Weltökonomie. Die Misere der Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Narr, Wolf-Dieter (2000): *Globalisierung: Das Ende vom Anfang (oder der Anfang vom Ende) der Sozialwissenschaften*, in: *Soziologische Revue*, Jg. 23, Sonderheft 5/2000, S. 85-100
- Nehru, Jawaharlal (1959): *Entdeckung Indiens*, Rütten & Loening: Berlin (Ost)
- O'Brien, Richard (1992): *Global Finance Integration: The End of Geography*, London: Pinter
- O'Dell, Tom (1997): *Culture Unbound. Americanization and Everyday Life in Sweden*, Lund: Nordic Academic Press
- O'Neill, John (1999): *Have You Had Your Theory Today?*, in: Smart (Hrsg.), S. 41-56
- Omvedt, Gail (1996): *The Anti-Caste Movement and the Discourse of Power*, in: Sathyamurthy, T. V. (Hrsg.) (1996a), S. 334-354
- (2000): *Die Globalisierungsdebatte in Indien*, in: Tetzlaff (Hrsg.), S. 174-199
- Oommen, T. K. (1990): *State and Society in India. Studies in Nation-Building*, New Delhi et al.: Sage
- (1997): *Citizenship, Nationality and Ethnicity. Reconciling Competing Identities*, Cambridge: Polity Press
- (1999a): *Religion and Nationalism in India*, in: Kumar (Hrsg.), S. 23-44
- (1999b): *Recognizing Multiple Modernities*, Online-Ms.: <http://members.tripod.com/~csssjnu/oommen.html>
- Panini, M. N. (2000): *Notes on Cultural Globalisation: From Agri-culture to Agri-business in Karnataka*, Online-Ms.: <http://members.tripod.com/~csssjnu/panini.html>
- Panjwani, Naren (1996): *Some Hazards of Universalism in the Indian Polity*, in: Sathyamurthy (Hrsg.) (1996b), S. 342-359
- Patel, Sujata (1996): *On the Discourse of Communalism*, in: Sathyamurthy (Hrsg.) (1996a), S. 145-179
- Patnaik, Arun; Chalam, K.S.R.V.S. (1996): *The Ideology and Politics of Hindutva*, in: Sathyamurthy (Hrsg.) (1996a), S. 252-280
- Paxman, Jeremy (1998): *The English. A Portrait of a People*, Michael Joseph: London
- Posner, Roland (1991): *Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe*, in: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 37-74
- Pulsfort, Ernst (1993): *Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent*, Freiburg im Breisgau: Herder
- Rademacher, Claudia; Schroer, Markus; Wiechens, Peter (Hrsg.) (1999): *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Rademacher, Claudia (1999): *Ein 'Liebeslied für Bastarde'? Anmerkungen zum Hybridisierungskonzept im Globalisierungsdiskurs*, in: Rademacher/Schroer/Wiechens (Hrsg.), S. 255-269

- Randeria, Shalini (1996): *Hindu-'Fundamentalismus': Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien*, in: Weiss et al. (Hrsg.), S. 26-56
- Rapp, Friedrich (Hrsg.) (1998): *Globalisierung und kulturelle Identität*, Bochum: Projekt Verlag
- Reimann, Helga (Hrsg.): *Weltkultur und Weltgesellschaft. Aspekte globalen Wandels*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, München: Beck
- Rifkin, Jeremy (1995) *The End of Work*, New York: Putnam
- (2001): *Wenn der Staub sich legt*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21.09.2001
- Ritzer, George (1983): *The McDonaldization of Society*, in: *Journal of American Culture*, Jg. 6, Nr. 1, S. 100-107
- (1997a): *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*, dt. von Sebastian Vogel, Frankfurt am Main: Fischer
- (1997b): *McDonaldization and Globalization*, in: Gubbay, J.; Middleton, C.; Ballard, C. (Hrsg.): *The Student's Companion to Sociology*, Oxford: Blackwell, S. 220-225
- (1998): *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*, London et al.: Sage
- (1999): *Assessing the Resistance*, in: Smart (Hrsg.), S. 234-255
- (2000): *Globalisierung, McDonaldisierung und Amerikanisierung*, in: Bögenhold (Hrsg.), S. 219-242
- (2001): *Explorations in the Sociology of Consumption. Fastfood, Credit cards and Casinos*, London et al.: Sage
- Robertson, Roland (1990): *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, in: Featherstone (Hrsg.), S. 15-30
- (1991): *Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality*, in: King (Hrsg.), S. 69-90
- (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London et al.: Sage
- (1995): *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in: Featherstone/Lash/Robertson (Hrsg.), S. 25-44
- (1998): *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: Beck (Hrsg.) (1998b), S. 192-220
- Rorty, Richard (1993): *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, dt. von Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam
- (⁴1997): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, dt. von Christa Krüger, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Rothermund, Dietmar (Hrsg.) (1995a): *Indien. Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, München: Beck
- (1995b): *Epochen der indischen Geschichte*, in: ders. (Hrsg.), S. 77-100
- Rüsen, Jörn; Gottlob, Michael; Mittag, Achim (Hrsg.) (1998): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, dt. von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main: Fischer
- (1995): *Orientalism*, London et al.: Penguin, EA 1978
- Sassen, Saskia (1998): *Globalization and its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, New York: New Press
- Sathyamurthy, T. V. (Hrsg.) (1996b): *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India*, Vol. 3, Delhi et al.: Oxford University Press
- (Hrsg.) (1996a): *Class Formation and Political Transformation in Post-Colonial India*, Vol. 4, Delhi et al.: Oxford University Press
- Savarkar, Vinayaka Damodara (⁶1989): *Hindutva. Who is a Hindu?*, Neu-Delhi: Bharti Sahitya Sadan
- Schöpflin, George (1999): *Globalisierung und Identität. Gehört die Zukunft dem Ethnischen?*, in: *Transit*, Nr. 17, Sommer 1999, S. 46-54
- Schucher, Günter (Hrsg.) (2000): *Asien unter Globalisierungsdruck. Politische Kulturen zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg: Institut für Asienkunde
- Schwengel, Hermann (1996): *Zwischen 1989 und 1992. Der innere Widerspruch Europas*, in: Hager, Frithjof; Schwengel, Hermann (Hrsg.): *Wer inszeniert das Leben? Modelle zukünftiger Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 55-66
- (1997): *Gesichter der Globalisierung*, in: *Ästhetik & Kommunikation*, Nr. 98, Sept. 1997, http://www.prkolleg.com/aesthetik/98_00.html
- (1999a): *Globalisierung mit europäischem Gesicht. Der Kampf um die politische Form der Zukunft*, Berlin: Aufbau
- (1999b): *Nach der Globalisierung*, Vortragsmanuskript, http://www.soziologie.uni-freiburg.de/schwengel/pub_nachglob.htm
- (2000a): *Wie die europäische Karte gespielt werden soll*, in: *Frankfurter Rundschau*, 23.08.2000
- (2000b): *Ansätze europäischer Identität im Global Age. Eine Skizze*, in: Hettlage, Robert; Vogt, Ludgera (Hrsg.): *Identitäten in der modernen Welt*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- (2001): *Globalization, Regionalization, Society*, Willy Brandt Lecture 2000, Herzliya: Friedrich-Ebert-Stiftung, Israel Office
- Schwerin, Kerrin Gräfin von (1995): *Der Islam in Indien*, in: Rothermund (Hrsg.), S. 166-185
- Sen, Amartya (2000): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, dt. von Christiana Goldmann, München: Hanser
- Senghaas, Dieter (1998): *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Sennett, Richard (²1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, dt. von Martin Richter, Berlin: Berlin Verlag
- Shattuck, Cybelle (2000): *Hinduismus*, dt. von Bernardin Schellenberger, Freiburg im Breisgau: Herder

- Singh, H.N. (1999): *Impact of Nation-Building at the Grassroots*, in: Kumar (Hrsg.), S. 157-164
- Singh, Yogendra (1993): *Social Change in India. Crisis and Resilience*, Neu-Delhi: Har-Anand
- (1999): *Myth, History and Reason: Culture and Nation-Building in India*, in: Kumar (Hrsg.), S. 1-8
- Singh, Yogendra (2000): *Culture Change in India: Identity and Globalization*, Jaipur: Rawat Publications
- Six, Clemens (2001): *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
- Smart, Barry (Hrsg.) (1999a): *Resisting McDonaldization*, London et al.: Sage
- (1999b): *Resisting McDonaldization: Theory, Process and Critique*, in: ders. (Hrsg.), S. 1-21
- Sontag, Susan (2001): *Amerika hat den Islam nicht provoziert*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.10.2001
- Stietencron, Heinrich von (1995): *Die Erscheinungsformen des Hinduismus*, in: Rothermund (Hrsg.), S. 143-166
- Tenbruck, Friedrich (1990): *Repräsentative Kultur*, in: Haferkamp, Hans (Hrsg.), S. 20-53
- Tetzlaff, Rainer (Hrsg.) (2000): *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten*, Bonn: Dietz
- Tharoor, Shashi (2000): *Indien. Zwischen Mythos und Moderne*, dt. von Max Looser, Frankfurt am Main, Leipzig: Insel
- Thomä, Dieter (2001): *Das Ende des Global Village*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 14.09.2001
- Thompson, John B. (1990): *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge: Polity Press
- Tibi, Bassam (1995): *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg: Hoffmann & Campe
- Tomlinson, John (1999): *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press
- Tylor, Edward Burnett (1958): *Primitive Culture. The Origins of Culture*, Bd. 1, New York: Harper (EA 1871)
- Varwick, Johannes (⁷1998): *Globalisierung*, in: Woyke, Wichard (Hg.): *Handwörterbuch Internationale Politik*, akt. Aufl., Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 111-121
- Viehoff, Reinhold; Segers, Rien T. (Hrsg.) (1999): *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Wagner, Bernd (Hrsg.) (2001a): *Kulturelle Globalisierung. Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*, Essen: Klartext
- (2001b): *Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung*, in: ders. (Hrsg.) (2001a), S. 9-38

- Wallerstein, Immanuel (1991): *The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?*, in: King (Hrsg.), S. 91-105
- Ward, Geoffrey C. (1997): *The Road from Independence*, in: *National Geographic*, Vol. 191, No. 5, Mai 1997, S. 16-23
- Waters, Malcolm (1995): *Globalization*, London, New York: Routledge
- Weber, Max (¹⁰1994): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen: Mohr (EA 1920-21)
- (⁵1990): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen: Mohr (EA 1922)
- Weiner, Myron (1997): *India's Minorities: Who Are They? What Do They Want?*, in: Chatterjee (Hrsg.), S. 459-495
- Weiss, Christian et al. (Hrsg.) (1996): *Religion, Macht, Gewalt. Religiöser 'Fundamentalismus' und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, Frankfurt am Main: IKO, *Einleitung der Herausgeber*, S. 1-25
- Welsch, Wolfgang (1997a): *Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen*, in: Schneider, Irmela; Thomsen, Christian W. (Hrsg.): *Hybridkultur. Medien, Netze, Künste*, Köln: Wienand, S. 67-90
- (⁵1997b): *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie Verlag
- Wieland, Carsten (2000): *Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik: Bosnien, Indien, Pakistan*, Frankfurt am Main: Campus
- Zukrigl, Ina (2001): *Kulturelle Vielfalt und Identität in einer globalisierten Welt*, in: Wagner (Hrsg.), S. 50-61

* Anmerkung

Sämtliche im Literaturverzeichnis und in Fußnoten angegebenen Internetadressen (URLs) entsprechen dem Stand vom November 2001.