

Europa ist nicht der Rede wert.  
- Amit Chaudhuri *A new world*:  
Ein postkolonialer Nachruf auf einen alten Kontinent -

Europa hat Schwierigkeiten mit seiner Identität. Das muß nicht alarmierend sein. Nach dem Ende militanter Nationalstaatlichkeit bot der Begriff, gerade weil er weit, vage und unverbraucht war, ein kulturelles Überdach, unter dem sich das Trennende, Gegensätzliche zugunsten des Verbindenden, des Familiären in einer lange tödlich zerstrittenen europäischen Völkergemeinschaft zurückstellen ließ. Sein Patronat förderte den Gedanken an ein Europa nicht der Erzfeinde, sondern der Nachbarn - im Grunde *die* rettende Idee nach dem Elend aller patriotischen Selbstbehauptungskämpfe. Sein mythischer Vorschub schien sich jedoch zu erschöpfen, als eine europäische Einigung von den europäischen Vaterländern Verzicht auf ihr sensibelstes Gut verlangte: auf ihre nationale Souveränität. Jetzt genügte es nicht mehr, gemeinsame Vergangenheiten und kulturelle Verwandtschaften zu beschwören. Eine jahrhundertealte, häufig mißbrauchte politische Ikone sollte nun für etwas garantieren, was sie bisher nie war: ein verbindliches und verbindendes politisches Fundament, auf dem das Haus Europa zu errichten wäre. Im Gefolge dieser konzeptionellen Betrachtung mußte sein Name, im besten Sinne, „frag-würdig“ werden. Wo sind seine Grenzen - nach außen; aber auch nach innen? Durch welche historischen, kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen, rechtlichen Erfahrungen muß ein Land, ein Staat, eine Gemeinschaft hindurchgegangen sein, um als europäisch - oder eben auch - als nicht-europäisch zu gelten?<sup>1</sup> ‚Europa‘ sollte inklusiv und exklusiv für eine normative Identität einstehen.

Die Schwierigkeiten spiegelten sich im Europäischen Satzungskonvent. Er hatte die Grundwerte zu benennen, auf die sich eine gemeinsame Verfassung würde berufen können. Eine seiner Streitfragen war, ob in einem ursprünglich - wie auch immer - christlich grundierten Europa Gott noch Bezugsinstanz sein soll oder aber einer säkularen und liberalen Weiterentwicklung, d.h. der Gottheit, die nach der Französischen Revolution die Regentschaft des europäischen Ideenhimmels übernommen hatte, eher entgegenstünde. Soweit absehbar, wird dieses neue Verfassungseuropa, um sich überhaupt auf einen Wertentwurf verständigen zu können, vor allem auf die Marktwirtschaft als einer leitenden Idee stützen.<sup>2</sup> Ihr könnte an einem freien Verkehr der Werte mehr gelegen sein als an

---

<sup>1</sup>Vgl. *Vertrag über eine Verfassung für Europa* in der vom Konvent verabschiedeten Fassung vom 18.7.2003, Art. 1,2. Er spart - bezeichnenderweise - aus, welche Länder/Staaten/Nationen europäisch sind und setzt lakonisch voraus, was gerade zu definieren gewesen wäre: „Die Union steht allen europäischen Staaten offen, die ihre [d.h. der Union] Werte achten und sich verpflichten, ihnen gemeinsam Geltung zu verschaffen“ (S.6).

<sup>2</sup> Vgl. *Verfassung für Europa*, Art. 3.3: „Die Union strebt die nachhaltige Entwicklung Europas auf der Grundlage eines ausgewogenen Wirtschaftswachstums an, eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt, sowie ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität. Sie fördert den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt.“

diesen selbst. In der Tendenz deutet vieles darauf hin, das bevorzugt in die Verfassung zu schreiben, *wie* Europa funktionieren und weniger, für *was* es stehen soll. Gleichwohl hat es sich andererseits bis jetzt als ein unvergleichlich produktives Leitbild erwiesen: noch nie in der jüngeren Geschichte sind unabhängige Staaten freiwillig und friedlich aufgebrochen, um sich in einer transnationalen Einheit selbst zu übersteigen. Dies wäre ein Kultursprung im Rahmen des geschichtlichen Konzepts, das behauptet, der Mensch macht die Geschichte.<sup>3</sup>

Diese ‚Fragwürdigkeit‘ von innen überkreuzt sich jedoch zugleich mit einer anderen geschichtlichen Tendenz, die auf Europa eher von außen zukommt. Sie läuft weithin gegen seine politisch-kulturelle Konzentration. Deren Heil liegt gerade in der Entgrenzung: es ist die mächtige Bewegung der Globalisierung. Vor allem mit ihr ließ sich eine lebhaftige Debatte um das Ende der Geschichte führen. In einer ‚Posthistoire‘ würde sich nichts mehr den Vorstellungen des Staates und der Geschichte fügen, vielmehr verkehrten lokale Kulturen über globale Zivilisationen miteinander. Dahinter verbirgt sich mehr als nur ein marktwirtschaftlicher Lebensstil. Globalisierung nimmt inzwischen Züge eines kaum verhüllten Weltordnungsprinzips, einer Weltanschauung an. Drastisch gesagt: privat heimische Götter zu pflegen, aber mit Coca-Cola überall auf der Welt konsumistisch zu Hause zu sein; plural zu leben; das Schicksal kolonialer und ökonomischer Migration nicht anzuklagen, sondern es gerade umgekehrt als neues Lebensmodell einzuführen; nicht so sehr Zugehörigkeiten, feste Burgen der Identität zu bauen, vielmehr in einer strategischen Ortlosigkeit<sup>4</sup> kulturelle Optionen auszubilden, die sich im Konzept von (postkolonialistischer) Hybridität sammeln,<sup>5</sup> wo überall und über alles kommuniziert werden kann. Postmoderne (und dekonstruktivistische) Theoriebildung scheint dabei beträchtliche Begründungshilfe geleistet zu haben. Denn wer an einer globalen Zivilisation, so die theoretischen Verheißungen, teilhat, der wird zum Pionier eines kulturellen Paradigmenwechsels. Er verheißt ein Weltsystem, das die Hierarchien von Zentrum und Peripherie, Leitkultur und Diaspora schleift. Er fördert eine kulturelle „Ökumene“,<sup>6</sup> die Hoch- und Primitivkulturen beseitigen und Gräben zwischen ersten und dritten Welten eibebnen.

Solchen globalisierenden Erbauungslehren stehen allerdings massive kritische Einwände gegenüber. Vorherrschende ökonomische und kapitalistische Interessen in der real existierenden Weltwirtschaftsordnung sprechen allerdings eine andere Sprache. Aus

---

<sup>3</sup> Ein Grundsatz, den G. Vico mit prinzipieller Konsequenz ausgearbeitet hat. Vgl. *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übers. u. eingel. v. E. Auerbach, 2. Aufl. mit Nachwort v. W. Schmidt-Briggemann, Berlin/New York 2000, 1. Buch, 3. Abtlg. (S. 125 u.ö.): „Dieser Umstand muß jeden, der ihn bedenkt, mit Erstaunen erfüllen: wie alle Philosophen voll Ernst sich bemüht haben, die Wissenschaft von der Welt der Natur zu erringen; welche, da Gott sie geschaffen hat, von ihm allein erkannt wird; und vernachlässigt haben nachzudenken über die Welt der Nationen, oder historische Welt, die die Menschen erkennen können, weil sie die Menschen geschaffen haben.“

<sup>4</sup> So die provozierende These von H.K. Bhabha, *Location of culture*, London/New York 1994, etwa Kap. 11, S. 212ff.

<sup>5</sup> Vgl. M. Fludernik (Hg.), *Hybridity and Postcolonialism*, Tübingen 1998.

<sup>6</sup> Vgl. U. Hannerz, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London 1996; die allerdings weniger für ein plurales als ein individuelles Modell der Kulturwahl plädiert.

ihrer Perspektive gipfelt diese globale Weltkultur in einer universellen „McDonaldisierung“ (Wallerstein). Unverkennbar liegt aber selbst theoretisch beschlagenen Entwürfen ein ethisches, politisches oder missionarisches ‚parti pris‘ zugrunde. Insbesondere von postkolonialer Seite und im Blick auf ‚Groß-Britanien‘ ist die koloniale Schuld und Schuldigkeit feste - moralische - Rechtfertigung für Forderungen nach deren Überwindung.<sup>7</sup> Sei es, den Eurozentrismus und seinen fortwirkenden aufklärerischen Logoskult zu vereiteln - Dekonstruktives Gedankengut hat hierbei zweifellos Argumentationshilfe geleistet.<sup>8</sup> Er hatte im Namen von Vernunft geglaubt, alles Fremde vereinnahmen und einer rationalen Weltverknüpfung unterwerfen zu dürfen. Oder sei es, um davon postkoloniale Gegenentwürfe abzuleiten: das imperialistisch aufgezwungene Gefälle von Mitte und Rand umzukehren und Europa von den (kolonialen) Rändern her zu erneuern.<sup>9</sup> Auch hier formiert sich eine globale Vision: die der Interkulturalität, deren ‚Doppelsicht‘ einen ‚third space‘ eröffnet, wie der indische Literatur- und Kulturtheoretiker Homi Bhabbha entwickelt hat,<sup>10</sup> einen hybriden Gedankenraum, der einem *chat-room* der Lebensvorstellungen gleicht, in dem kulturelle Differenzen frei verkehren und gegeneinander intervenieren und damit, wie Bhabbha folgert, in eine „Befreiungsästhetik“ münden können. Doch erinnert das nicht, alteuropäisch betrachtet, an das große, gemeinsame Thema von Goethes *West-östlichem Divan*, das im Kontakt der Kulturen (und Geschlechter) die Erneuerung des alt gewordenen geschichtlichen Lebens im Ganzen der Natur feierte?<sup>11</sup>

\*

Europa, soviel scheint offenkundig, sieht sich vor zwei widerstrebende, ja sich leugnende Identitätsentwürfe gestellt. Je nach dem, wohin der politische (und ethische) Wille sich neigt, wird sich entscheiden, ob es sein Format eher in einer Wirtschaftsgemeinschaft findet, die sich in Gedanken an die Globalisierung hält und eine Kultur der Interessen (sowie ein Rumpfenglisch) pflegt, oder ob es sich in einer Staatengemeinschaft sucht, die mehr verlangt: eine Verständigung über Grundüberzeugungen und damit in einer Kultur der Humanität, unter deren Vorzeichen es seine Identität einst gebildet hatte.

---

<sup>7</sup> Vgl. die pointierte kritische Bestandsaufnahme der Diskussion von H.-U. Seeber, „Tendenzen der anglistischen Kulturwissenschaft“; in: Cl. Jühne/P. Geyer/R. Zaiser (Hgg.), *Literarische Kulturwissenschaft?* Würzburg 2004.

<sup>8</sup> Insbesondere Derridas, in den USA weiterentwickelte Kritik an europäischer logozentrischer Denkkultur hat die Position gestärkt, in der Überwindung abendländischer Begriffsoppositionen einen neuen Kulturbegriff zu instituieren, der seine Produktivität aus einer gezielt bewirkten ‚absence‘ von Mittelpunktskonzepten zieht. Vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (Paris <sup>2</sup>1997), Frankfurt/M. 1997.

<sup>9</sup> Vgl. B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London 1997.

<sup>10</sup> *Location of Culture*, op.cit. S. 36ff.

<sup>11</sup> Vgl. J.W.G., *West-östlicher Divan*, hg. K. Richter, in: *Sämtliche Werke* (Hg. K. Richter et al.), München/Wien 1998, Bd.11.1.2, „Einführung“ S. 319. Einen Appell zum interkulturellen Dialog äußern etwa die Verse von „Und wer franzet oder brittet (!)...“ (S. 54).

Vielfältig sind die Stimmen, die sich dazu äußern; sie entsprechen dem Bedarf an Orientierung. Eine von ihnen mag hier zu Wort kommen, die in mehr als einer Hinsicht befremdlich erscheint - und doch Europa auf eine sehr bezeichnende Weise zur Rede stellt. Es ist der Roman des Inders Amit Chaudhuri. Er ist 1964 geboren, lebt in Kalkutta, publiziert in Englisch und wird bereits mit Autoren wie Rasipuram Narayan, Anita Desai, selbst Salman Rushie genannt. Das ist erstaunlich und sollte zu denken geben, vor allem im Hinblick auf seinen jüngsten Roman. Er ist im Herbst 2000 in London (Picador) unter dem Titel *A New World* erschienen, zwei Jahre später in Deutschland. Die Übersetzung gibt ihm ein anderes Gesicht: *Ein Sommer in Kalkutta*.<sup>12</sup>

Aufmerksamkeit verschafft er sich mit einer doppelten Desillusionierung. Zunächst scheint die Geschichte, die keine ist, alle Ansprüche zu leugnen, die der englische Titel verheißt. So gut wie nichts geschieht. „Joy“, der Protagonist, auf dem die Perspektive liegt, ist Wirtschaftswissenschaftler an einer amerikanischen Universität im mittleren Westen. Er verbringt mit seinem siebenjährigen Sohn „Bonny“ die Sommerferien bei seinen Eltern in Kalkutta. Viele knappe Nahaufnahmen führen ein Leben im Kleinformat vor: halbe Gespräche, schnell unterbrochen, später wieder aufgenommen; Fragen nach Befindlichkeiten, aber nirgendwo vertieft; nichts wird ausdiskutiert, so als ob die lastende Schwüle Kalkuttas über alles einen Schleier der Unerheblichkeit gelegt hätte. Austausch von Höflichkeiten auf dem Flur des Wohnblocks; Begegnungen am Aufzug; kleine Spaziergänge im Schatten; Blicke auf Kolonialvillen; gelegentlich eine Taxifahrt; Warten beim Geldtausch; ein Tischtennispiel mit dem Sohn; Notizen über häusliche Versorgung, vor allem über bengalische Küche. Der Kauf einer Waschmaschine ist noch eines der erregendsten Momente. Ein weithin ruhender Text, dessen Boden mit undramatischen Alltäglichkeiten bedeckt ist, im übrigen nur mit mäßigem Lokalkolorit ausgestattet. Einzig eine Fülle von Ausdrücken in der Landessprache sorgt für - eher mühsame - Exotik. Das ganze wirkt wie ein erzähltes Stilleben.

Über der Stadt und den menschlichen Beziehungen liegt eine schwebende Verhaltenseigenschaft, die kein hartes Wort oder eine schroffe Geste zuläßt. Ist es orientalische Behutsamkeit, die niemanden verletzen will? Oder werden stillschweigende Verletzungen geschont, um Atem zu holen? Im gleichmäßig, nicht ohne Längen hinfließenden Text scheint Indien Stil geworden zu sein. Darin liegt, für westliche Augen, sein Risiko: dass man das orientalische Geduldige und Mäßige, wie beim vorigen Romanband Chaudhuris, *Melodie der Freiheit* (dt. 2001) geschehen, meditativ, esoterisch verrechnet oder ihm, wie es bei Hermann Hesse im Umkreis von *Siddhartha* heißt, eine fernöstliche *unterirdisch zeitlose Welt der Werte und des Geistes* zugute hält.<sup>13</sup> Die deutsche Aufmachung scheint auf dieses Indienbild hin berechnet. Offenbar verfügt es nach wie vor über einen festen Rückhalt. Jüngstes Indiz ist Panjabi MC's Indipopsong *Mundian To Bach Ke*, der es im November 2002 in Deutschland immerhin auf Platz zwei der Hitparade brachte.<sup>14</sup> Niemand hat sich

---

<sup>12</sup> Karl Blessing Verlag, München 2002; übersetzt von Gisela Stege.

<sup>13</sup> H. Hesse, *Besuch aus Indien* (1922), in: H.H., *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1970 (Werkausgabe Edition Suhrkamp) Bd. VI, S. 295.

<sup>14</sup> Vgl. H. Staun, „Die Kinder der Inder“; in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 3 vom 19.1.2003; S. 19.

offenbar an der unverständlichen Sprache gestört. Es genügt, dass sie orientalistisch klang. Und ist die Anziehungskraft von Poona schon gänzlich geschwunden oder vergessen, dem Wallfahrtsort für so viele westliche Zivilisationsflüchtlinge?

Nicht als ob dies Chaudhuris Intention völlig zuwiderliefe. Der aus dem Ausland zurückkehrende Sohn nimmt (in der Geschichte) vielmehr mit dem doppelten Blick des Rückkehrers wahr, was für ihn Heimat ist. Andererseits bleibt es stets auch zurückgebunden an die Gegenperspektive seines Gastlandes Amerika. Mit dem Ergebnis, dass, je länger sein Aufenthalt in Indien dauert, das eine sich im Lichte des anderen relativiert. Wenn diese Geschichte eine Handlung hat, dann ist es dieser Prozeß einer wechselseitigen Enteignung. Und gerade weil sie sich so konsequent auf das Milieu des gewohnheitsmäßigen Lebensvollzugs - hier wie dort - einläßt, werden das jeweilige Habituelle und Stereotype erst eigentlich auffällig, das sonst gerade untergeht, wenn etwas seinen gewöhnlichen Gang nimmt.<sup>15</sup> Allerdings: wer mehr von dieser Geschichte hinter der Geschichte erfahren will, muß den kleinen Strudeln nachgehen, die da und dort die Textoberfläche kräuseln: sie deuten auf Steine des Anstoßes in der Tiefe. Nach und nach lassen sie auf eine Komplexion schließen, an der sich die Episoden ausrichten. Ihre Grundlage ist die Bindung des Sohnes an die Eltern und durch sie die Verbindung von Amerika und Indien. Auch hier nichts Zusammenhängendes, scheinbar nur Reflexe einer doppelt verbuchten Biographie. Doch unmerklich kommt die erzählende Kamera immer wieder auf die selben Stellen wie auf zwei wunde Punkte zurück. Die eine ist die - gescheiterte - Ehe des Protagonisten; die andere die Ethik; beides hängt zusammen.

„Joy“ hatte, durchaus im traditionalistischen Sinne der Eltern, in Amerika eine Bengalin geheiratet. Nach der Geburt ihres Sohnes aber wird ihre Ehe geradezu pervertiert. Die Frau verläßt schließlich den Vater des Kindes und liiert sich mit dem Gynäkologen, der es zur Welt brachte. Der Junge, Zeugnis ihrer Vereinigung, wird so zum Inbegriff ihrer Trennung. Mit seiner Geburt war im übrigen zugleich ihre sexuelle Beziehung erstorben. „Joy“ hatte darunter gelitten, es aber in eher westlicher Manier hingenommen, ohne es wirklich zu begreifen. Dieser ungelösten Frage unterliegt sein Besuch in Kalkutta. Unmerklich zieht er Parallelen zwischen seiner und der Ehe der Eltern. Mit dem Ergebnis, dass gerade hier, wo er Orientierung erwartete, er im Grunde seiner Unzugehörigkeiten bewusst wird. Für jemand, der in Amerika lebt, hatte er zuviel bengalischen Familiensinn; für einen Bengalen war er bereits zu amerikanisch. Dadurch, so das unausgesprochene Fazit, war er zwischen die kulturellen Fronten geraten: in den USA sichtbar Immigrant, in Indien fühlbar Emigrant. Anders gesagt: in der „Neuen Welt“ noch nicht völlig angekommen; der alten noch nicht völlig entwachsen. Dies macht ihn zu einem Wanderer zwischen den Welten von Ost und West. Diese Doppelperspektive trägt er im Blick; durch sie schaut der Roman und bekennt dadurch sein bewegendes Moment: dass die schöne neue Welt der Multikulturalität für den Einzelnen sich in der Regel vor allem als ein Problem von Interkulturalität stellt.

---

<sup>15</sup> Dieser Perspektive hat G. Blaicher am Beispiel des *Deutschlandbildes in der englischen Literatur* (Darmstadt 1992), prinzipielle Überlegungen gewidmet und insbesondere die affektprägende Wirkung solcher ethnozentrischen Imagologien betont.

Vor diesem Hintergrund kann der banale Kauf einer Waschmaschine geradezu eine Alltagsepiphanie auslösen. Der Sohn will sie den Eltern schenken; sie ist westlicher Zivilisationsstandard. Doch dies hieße aus deren Sicht, die ganze Haus- und Sozialordnung zu gefährden. Dadurch kämen keine Dienstmädchen mehr; Mitbewohner würden Rückschlüsse auf Vermögens- und Standesverhältnisse ziehen; das Ansehen litte; Hierarchien würden beschädigt. Der Kauf unterbleibt. Der Sohn aber gewinnt, wie in anderen Bagatellfällen auch, das Gefühl, dass der *Spiegel der Überzeugungen*, der ihn formte, seine Klarheit verloren hat. Indien hat sich zwar seit der Kolonialzeit von seinen kulturellen Ursprüngen entfernt und sich auf den Weg der Entorientalisierung gemacht. Der Blick anspruchsvoller junger Leute geht demgemäß nach Europa, England insbesondere. Er führt damit den Weg der Kolonialisierung in umgekehrter, verinnerlichter Richtung fort. Chaudhuri's Roman gibt insofern eine aus indischer Sicht unaufdringliche, aber gerade darum entsprechend kritische Bestandsaufnahme einer inzwischen normalisierten Selbstentfremdung.

Nach internationalem Maßstab handelt es sich jedoch um eine positive Entwicklung. Ihre gedanklichen Grundlagen wurden freilich nicht in Indien, sondern in der europäischen Fortschrittsideologie gelegt! Zumindest als Erbmasse wohnt ihnen daher ein Moment der Fremdbestimmung inne. Bei elementaren Handlungen aber wie der Eheschließung schlagen noch immer die archaischen Fundamente von Ritus, Brauch und Religion durch. Chaudhuri hat dies in einem zeichenhaften Kontrast festgehalten: „Joys“ Ehe wurde in Indien geschlossen, aber in den USA geschieden. Doch das Gesetz der kulturellen Erosion gilt auch in umgekehrter Richtung. Dafür nur eines von vielen unscheinbaren Signalen. Unvermittelt heißt es: *Während der letzten paar Jahre* (in Amerika also) *hatte Joy (...) begonnen, an die Wirksamkeit von Gebeten zu glauben; an das Alleinsein, woraus das Gebet im Grunde besteht.* Das amerikanische Leben hatte zu einer Renovatio der orientalischen Gedankenheimat geführt. Dies konnte allerdings nicht ohne Rückwirkungen auf seine Einstellung gegenüber dem ‚american way of life‘ bleiben. *Ich weiß nicht*, sagt er zum Hausarzt, der noch nie im Amerika war, *ob Ihnen da viel entgangen ist. Wenn Sie einen Amerikaner gesehen haben.* In der Folge dieser wechselseitigen Relativierung findet er sich schließlich in der Grauzone zwischen seinen zwei Zugehörigkeiten wieder. Da sie beide an Bindungskraft verloren haben, löst dies eine Art Desidentifikation aus. Gewiß, Joys Vermögen zu differenzieren wächst dadurch; aber auch die Differenzen mit sich und seiner Welt. Das Alltägliche, sonst unbemerkt, entblößt sich ihm in vielerlei Hinsicht als Klischee, sodaß sich die Geborgenheit im Habituellen erheblich verflüchtigt.<sup>16</sup> Die Scheidung wird, von daher, zum Zeichen einer kulturellen Aussetzung. Seine Frau hingegen hat sich, brutal, für die helle Haut des Gynäkologen entschieden und damit für die westliche Wunschwelt, die eine Bengalin darin verheißen sehen mochte.

\*

---

<sup>16</sup> Damit ist ihm *die Entlastungsleistung* eines schematisierten Verhaltens entzogen, die A. Gehlen als Immunisierungsstrategie für hoch entwickelte Zivilisationen angesetzt hat. Vgl. A.G., *Die Seele im technischen Zeitalter*. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Reinbek <sup>1</sup>1957 u.ö. (rde 53), S. 104ff.

So kommt es, dass die Geschichte ein Ende nimmt, das keines ist. Vater und Sohn kehren nach Amerika zurück. Sie optieren also, trotz aller Vorbehalte, für die neuen Annehmlichkeiten der Zivilisation und gegen die alten kulturellen Bindungen: ein klassischer Dritte-Welt-Fall. Und darum geht es in dieser Geschichte in zweiter Hinsicht. Sie läßt die äußere und innere Migration ihrer Figuren andauern, um dadurch ein Problem zu sättigen, das wie die Schwüle Kalkuttas über ihnen hängt. Verstreute Bemerkungen lassen ahnen, warum der ‚Held‘ aufbricht, ohne wirklich anzukommen und ankommt ohne entschieden mit seiner Herkunft brechen zu können: er ist in die Mühlen der Globalisierung geraten. Er hat es auf sich genommen, fremdkulturell zu leben. Scheidung und Rückkehr aber haben diese dritte Existenzform, eine Symbiose von fremder und eigener Identität, problematisch werden lassen. *Er war, heißt es, an einem Kreuzweg seines Lebens angekommen, wo er, überwacht, nicht mehr sicher war, ob er verstanden wurde oder andere verstand.* An seiner Sozialtechnik konnte es nicht liegen; er kommt auf beiden Seiten gut zurecht - solange es keine Infragestellungen gab. Jetzt aber, auf dieser Reise, wird ihm bewußt, was ihm fehlt: eben jenes vermittelnde Dritte, in dem Indien und Amerika sich wirklich treffen und ihre Unterschiede austragen könnten. Er hat entdeckt, dass der Dialog der Kulturen, um zu gelingen, ein hermeneutisches Ideal braucht.

Das heißt, genaugenommen hatte er ja bis jetzt einen solchen Leitstern vor Augen: dem Wirtschaftswissenschaftler erschien der freie Markt als der begründende Mythos dieser transkulturellen Globalisierung. Hatte er nicht an sich selbst erfahren, dass sich in deren Namen berufliche Schranken, gesellschaftliche Grenzen, die Ghettos der Hautfarbe überwinden lassen? Dass Cornflakes, Ponds Talkumpuder oder die American-Express-Karte eine Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des Konsums stiften? Hatten sie nicht symbolische Orte eigener Art geschaffen, Tempel, an denen ihrem Geist in besonderer Weise geopfert wird: den Supermarkt, das Warenhaus, die Börse, den Airport? Bezeichnenderweise findet Joy dort Kontakte zu einer Frau. Doch im Wechsel der Blicke und Gegenblicke beginnt er auf dieser Reise zu ahnen, dass die Religion der Prosperität vielleicht Volkswirtschaften, nicht aber Leib und Seele zusammenhalten kann. Eine Art marktwirtschaftliche Glaubenskrise erfaßt ihn. Nichts könnte seine ideelle Deckungslücke besser bezeugen als eine scheinbar beiläufig hingeworfene Einzelheit: seit längerem will er ein Buch über Wirtschaftsethik schreiben. Die Reise sollte ihn darin fördern - sie hat ihn jedoch nur noch weiter davon abgebracht. Globalisierung, so der sich formierende Verdacht, ist keine Heilsmaschine. Ihr wohnt von sich aus keine moralische Absicht auf den Menschen inne. Sie läßt allenfalls zu nützlichen Arrangements ein. Wer mehr von ihr erwartet wie „Joy“, gerät am Ende in kulturelle und ideelle Obdachlosigkeit. In der Mitte ihres Weltbildes klafft ein empfindliches weltanschauliches Vakuum. Arundhati Roy, seit dem Welterfolg ihres Romans *Der Gott der kleinen Dinge*<sup>17</sup> ihrerseits eine der namhaftesten Stimmen des zeitgenössischen Indiens, hat beim Weltsozialforum im brasilianischen Porto Alegre diesem Defizit deshalb eine scharfe polemische Zuspitzung gegeben: Globalisierung, das sei die neue Form von Imperialismus, der nicht mehr das Land selbst, sondern

---

<sup>17</sup> Engl. Orig.: *The God of small things*, London 1997; dt. München (Blessing) 1997.

seine Strukturen beherrscht.<sup>18</sup>

Wo aber ist Europa? Liegt es nicht - in der Mitte - zwischen Indien und Amerika? Ging nicht beider ‚Entwicklung‘ von Europa aus? Haben nicht Romanfigur und Autor in England studiert? Eine der bedeutendsten Aussagen dieses Romans ist, dass Europa offenbar nicht - mehr - der Rede wert ist. Der ‚alte Kontinent‘ bildet die große *Abwesende* in diesem Zusammenhang, zugleich die dritte und höchste Implikation von Chaudhuris Roman. Die Wanderbewegungen des ‚Helden‘ (und Autors) waren zunächst durchaus den Spuren des europäischen Kolonialismus nach England gefolgt. Offenbar enthielt er, zumindest für Intellektuelle unter den Kolonisierten, ursprünglich noch eine annehmbare Kulturtheorie. Inzwischen aber muß deren konzeptioneller Vorrat aufgebraucht sein. Deshalb konnte ihn der Weltgeist der Globalisierung so umfassend beerben. Zugleich hat er Europa westwärts verlassen. Das Abendland bleibt, aus Sicht des Orients, zurück wie ein kulturellgeschichtliches Museum, über das das Licht des Fortschritts hinweggegangen ist. Die andere Seite, die Neue Welt, macht ihm diese Alterung inzwischen offen zum Vorwurf. Irgendwie, so scheint es, korrespondiert die dezentrale Existenz, die Chaudhuris Held führt, mit diesem nichtssagenden Europa, das keine Mitte mehr hat bzw. ist.

Was könnte die Ursache dafür sein? Der Text bleibt seinem Stil treu: er analysiert nicht, so als wolle er diese ideelle Leerstelle fühlbar machen, indem er sie spürbar verschweigt. Nur einmal durchbricht er seine Stummheit, an einer Stelle, die in der Geschichte leicht untergeht: im - englischen - Titel *A New World*. Chaudhuri hat in Oxford Literatur studiert. Er mußte wissen, unter welchem Horizont er seine unscheinbaren Szenen einer disparaten Alltäglichkeit stellt. Er spielt damit auf nichts weniger als auf eines der größten Gedankenprojekte des europäischen Rationalismus an: auf seine Überzeugung im Vertrauen auf die Vernunft, die Welt neu erschaffen zu können. Bereits Thomas Morus‘ *Utopia* (1516), das erste namhafte Beispiel, verband geradezu ikonologisch die Vorstellung einer vollkommeneren Welt mit dem Bild eines Neulandes: auf einer *nova insula* sollte die Planstadt entdeckt worden sein.<sup>19</sup> Das ‚Neue‘ daran war ein Kulturprogramm, das Humanität, menschenwürdiges Leben versprach, wenn der Mensch sich nur der Führung seiner ‚anima rationalis‘ anvertraut (Buch II, 17.a). Seither paarte sich geographisch Neues bevorzugt mit der idealischen Erwartung, dass dort einer Welt Raum gegeben sei, in der es besser wäre als hier und jetzt.

Unter dieser Prämisse mußte auch Joys Aufbruch in *seine* Neue Welt gestanden haben, Amerika. Die Mythen, die sich an dieses Land knüpfen, sind bekannt. Zuletzt steht es zweifellos für den Mythos der Globalisierung. Was der Held Chaudhuris deshalb erlebt, gleicht einem unauffälligen, aber gerade darum basalen Akt der Mythendestruktion. Statt wirklich in einer fortschrittlichen neuen Welt anzukommen, endet er im interkulturellen Niemandsland. Die Geschichte des Romans nimmt sich damit wie ein bitteres Dementi, ja eine Palinodie der Erwartungen aus, die der traditionsschwere Titel weckt. Das abwesende

---

<sup>18</sup> Diese Rede ist in deutscher Übersetzung erschienen in: FAZ v. 5.2.2003 (Nr. 30); S. 35 u.d.T. „Das Imperium und wir“.

<sup>19</sup> So bereits im (lat.) Titelblatt der *Ausg.* Basel 1517 programmatisch angekündigt, wobei die ‚neue Insel‘ zugleich mit der ‚alten Insel‘, der (von Columbus gesuchten) Insel des Irdischen Paradieses korrespondiert.



Europa, so die zweite, verschwiegene Konsequenz: hat es seine kulturelle Kompetenz am Ende deshalb eingebüßt, weil es nicht mehr fähig war, seine einstmals erhobenen Ansprüche einer humanen Utopie zu erneuern und zu bekräftigen? Notwendig wäre diese Renovatio zweifellos gewesen. Sie hätte vor allem für die gedanklichen Folgen aufzukommen, die die Spur des Kolonialismus säumen. Die Globalisierung vermag es nicht; aber Europa schweigt.

Entsprechend endet dieser unaufdringliche literarische Schadensbericht an einem Ort, der in Chaudhuris Veranschaulichung geradezu als Symbol für eingetretene zwischenmenschliche Belanglosigkeiten gelten kann: die Wartelounge eines Flughafens. Viele kommen hier zusammen, ohne sich jedoch zu begegnen. Nichts könnte dies besser erklären, als die flüchtige Szene, in der Joy mit einer Amerikanerin (!) in Kontakt kommt. Sie interessiert sich für Vater und Sohn; aber sie scheint dabei nur ihr Dritte-Welt-Engagement zu genießen. Entsprechend läßt der Autor seinen Helden reagieren: *Er fühlte sich nicht im Geringsten von ihr angezogen und registrierte beruhigt, dass es ihr mit ihm vermutlich genauso ging.* Der west-östliche Diwan von einst ist Antiquität.

\*

Dass Chaudhuris ‚sentimental history‘ vor diesem Hintergrund gerade in England postkolonial aufgenommen würde, liegt auf den ersten Blick nahe.<sup>20</sup> Ihr Thema scheint sich unmittelbar dafür zu verwenden. Doch diese Verbindung ist verführerisch kurz. Sie verdeckt, welche Probleme diese Zuordnung, auf den zweiten Blick, in Kauf nimmt. Postkolonial definiert im Grunde keine neue Unterabteilung der Literaturgeschichtsschreibung, vergleichbar dem Heimatroman, Landroman, der Arbeiter - oder Adoleszenzliteratur. Für postkoloniale Studien, gerade dort, wo sie zu ‚cultural studies‘ in Beziehung treten, böte der Roman einen gefundenen Anlaß zu mehr oder minder ausdrücklicher Kritik am Kolonialismus und seinen Folgekosten. In ihrem Sinne ließe er sich als Verweigerung eines imperialen Diskurses lesen oder direkt als Engagement für Entkolonialisierung: in jedem Falle gäbe er ihrem ‚parti pris‘ einer ethischen, politischen und kulturellen Emanzipation von früheren (und neoimperialen) Unterwerfungsstrategien Nahrung. Ihnen deshalb einen Zug zu dem zu unterstellen, was analog zur Literatur sich - durchaus wohlmeinend - Tendenzwissenschaft nennen ließe, entspräche ihrem politischen Willen.

Nicht dessen gute Absichten scheinen dabei so sehr das Problem. Er achtet vielmehr - in der Tendenz - weniger auf das, was Literatur von sich aus sagen will, sondern wie sie sich für ihre von vornherein mitgebrachten Erkenntnisinteressen ins Feld führen läßt. Ein Zirkelschluß scheint dabei unverkennbar - das reicht bis in die Feuilletons über Chaudhuris Roman in der englischen Presse: wenn das Thema ‚Postkolonialismus‘ in Form von postkolonialen Studien zu einer eigenen Disziplin erhoben wird - besteht dabei nicht die Gefahr, dass dadurch eben die Differenzen ausdrücklich ausgearbeitet und

---

<sup>20</sup> Obwohl es, weil England kolonialistisch involviert, nur diskret ausgeführt ist, etwa in der Besprechung des Romans im *Observer* vom 18.6.2000 (Tim Adams).

institutionalisiert werden, die kulturell doch gerade überwunden sein wollen? Chaudhuris Roman selbst jedenfalls klagt gerade nicht an. Er betreibt Selbsterforschung, die dadurch auf ihre enthaltsame, negative Weise die Frage nach einer post-postkolonialen Kultur offenhält. Vielleicht ist dies die feinsinnigste Art, um die Paradoxie aufzuwerfen, mit der eine Ideologie von Europa zu tun hat: einerseits dem Vorwurf des Eurozentrismus zu entgehen und sich doch andererseits auf eurozentrische Kulturstandards zu verständigen.