

Projektionen – Imaginationen – Erfahrungen

Indienbilder der europäischen Literatur

Herausgegeben von

Winfried Eckel, Carola Hilmes und Werner Nell

Gardez! Verlag

Remscheid 2008

Gedruckt mit Hilfe
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein
sowie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

INHALT

Winfried Eckel (Mainz) Die Imagologie Indiens zwischen Postkolonialismuskurs und interkultureller Hermeneutik. Eine Einführung.....	7
Gita Dharampal-Frick (Heidelberg) »India illustrata«: Zur Repräsentation einer fremden Kultur in De Brys <i>India Orientalis</i> (1598-1628)	22
Detlef Goller (Halle)/ Heike Link (Halle/ Åbo) Das Land Indien im <i>Herzog Ernst B</i> und im <i>Jüngerer Titirel</i>	51
Daniel Cyranka (Halle) Der »fromme Wilde«. Erik Pontoppidans <i>Menoza</i> -Roman	71
Jörg Esleben (Ottawa) Indien in Wort und Bild in drei Reiseberichten des späten 18. Jahrhunderts (Niebuhr, Sonnerat, Imhoff)	90
Christine Maillard (Strasbourg) Entzauberungsphantasien. Indienrezeption und Seelenkunde in Johann Gottfried Herders Lyrik der 1790er Jahre	109
Werner Nell (Halle) Indienbilder bei Jean Paul – mit einem Blick auf Georg Forster	128
Ursula Kocher (Berlin) Schweben in der Lotosblüte. Buddhismus als Thema der deutschen Literatur zu Beginn des 20. Jahrhunderts	154
Ernst Stöckmann (Halle) Der Erfahrungsraum des Eigenen im Fremden. Hermann Hesses Asienreise als Präzedenzfall einer ästhetisch vermittelten interkulturellen Hermeneutik	170
Thomas Wägenbaur (Bruchsal) Kopfgeburten oder Indienfahrer. Indienbilder zwischen Günter Grass und Hubert Fichte	192

Rekha Kamath Rajan (Delhi)	
»Du sollst dir kein Bildnis machen.« Indien-Imaginationen in der deutschen Literatur nach 1945.....	201
Carmen Ulrich (München)	
Alte Fremde – neue Heimat. Indienvorstellungen in Anthologien der frühen DDR	212
Shaswati Mazumdar (Delhi)	
Der Seeweg nach Indien. Ein wiederkehrendes Motiv in der Literatur der DDR.....	228
Susanne Kleinert (Saarbrücken)	
Zwischen Faszination und Abwehr: Indienbilder in Reiseberichten italienischer Schriftsteller des 20. Jahrhunderts	243
Carola Hilmes (Frankfurt a. M.)	
Verfehlungen. Eine postkoloniale Lektüre von Marguerite Duras’ <i>India Song</i>	263
Wolfgang Riedel (Mainz)	
Erzähltes Leben, bewahrte Geschichte, erfundene Nation. Zu Salman Rushdies <i>Midnight’s Children</i>	277
Die Autorinnen und Autoren der Beiträge	283
Auswahlbibliographie.....	287

Susanne Kleinert (Saarbrücken)

Zwischen Faszination und Abwehr: Indienbilder in Reiseberichten italienischer Schriftsteller des 20. Jahrhunderts

Einleitung

Die italienische Literatur des 20. Jahrhunderts ist an der Beschäftigung Europas mit Indien in beachtlicher Weise beteiligt. Mit Alberto Moravia und Pier Paolo Pasolini haben nicht nur zwei der bekanntesten italienischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts Berichte über ihre Indienreisen verfasst, es finden sich darüber hinaus weitere Zeugnisse für die ambivalente Faszination, die der Subkontinent auf italienische Reisende ausgeübt hat. Die Auseinandersetzung mit Indien findet sowohl in der Form des Reiseberichts als auch in Romanform statt. In den letzten beiden Jahrzehnten sind mehrere Indienromane erschienen: Die Handlung von Antonio Tabucchi's *Notturmo indiano* (1984), Niccolò Ammanitis *Branchie* (1994), Lidia Ravera's *Maledetta gioventù* (1999), Stefano Zecchi's *Sensualità* (1995) und *Amata per caso* (2003) spielt ganz oder überwiegend in Indien.¹

Im Folgenden stehen die Reiseberichte italienischer Schriftsteller im Zentrum der Aufmerksamkeit. Sie sind in der Regel eng mit der journalistischen Tätigkeit der Autoren verbunden, doch zeigen sie über die Informationsfunktion hinaus auch persönliche Eindrücke und ästhetische Reflexionen, die aus der Konfrontation mit Indien entstehen. Ein mehr oder weniger ausgeprägtes Netz intertextueller Bezüge durchzieht außerdem die Texte, so dass von einer voraussetzungslosen Indienenerfahrung nicht gesprochen werden kann. Während im Mittelalter und in der Renaissance vor allem Marco Polos *Il Milione*, der Bericht seiner 26 Jahre dauernden Asienreise, ein frühes Interesse der Italiener am Orient belegt, das mit ihrer Bedeutung im Orienthandel zusammenhängt,² und auch die

¹ Vgl. zu den Indienromanen Susanne Kleinert: Italienische Indienromane der Gegenwart von Antonio Tabucchi bis Lidia Ravera. In: Rudolf Behrens/ Rainer Stillers (Hg.): Orientierungen im Raum. Darstellung räumlichen Sinns in der italienischen Literatur von Dante bis zur Gegenwart. Heidelberg 2008, S. 263-281.

² Vgl. Ruggero M. Ruggieri (Hg.): Marco Polo: Il Milione. Firenze 1986; zu Indien vgl. vor allem das dritte Buch, insbesondere S. 257-278. Er erwähnt beispielsweise den legendären Aufenthalt und Tod des Apostels Thomas in Südindien und berichtet von dort ansässigen Juden und Christen. Zu den Orientreisenden, die auch über Indien berichteten, gehörten Ludovico de Varthema, Giovanni da Empoli, Cesare Federici, Gaspare Balbi, Giovanni Pietro Maffei, vgl. Giorgio Raimondo Cardona:

Orientreiseberichte der italienischen Jesuiten des 17. Jahrhunderts so wichtig waren, dass sie in die Literaturgeschichten eingegangen sind, kann man für das 18. und 19. Jahrhundert wohl eher von einem Rückgang des Interesses der Italiener am Orient sprechen; zumindest finden sich in den Literaturgeschichten kaum noch Spuren orientbezogener Reiseliteratur.³

Als intertextuelle Quellen der Indienreiseberichte italienischer Schriftsteller des 20. Jahrhunderts sind daher weniger Texte der italienischen Tradition als vielmehr die Indientexte anderer europäischer Schriftsteller zu nennen, z. B. der Reisebericht von Pierre Loti *L'Inde (sans les anglais)* von 1903, der einen exotisierenden Blick auf Indien wirft, oder religions- und kulturphilosophische Abhandlungen wie z. B. Albert Schweitzers *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935), sowie unter den indischen Schriften z. B. Zeugnisse zur indischen Unabhängigkeitsbewegung, religiöse hinduistische oder buddhistische Schriften und literarische Texte wie z. B. die Lyrik Rabindranath Tagores. Außerdem werden gelegentlich fiktionale Werke wie Rudyard Kiplings *Kim*, die indienbezogenen Populärromane des italienischen Schriftstellers Emilio Salgari und E. M. Forsters *A Passage to India* erwähnt.

Ein Schwerpunkt der Beschäftigung italienischer Schriftsteller mit Indien liegt in den 1960er Jahren, da der damals noch junge indische Nationalstaat und die Politik Nehrus das Interesse der politisch engagierten Intellektuellen hervorriefen. Die Sympathie mit den Entkolonialisierungsprozessen und die Unzufriedenheit mit der Stagnation der politischen Situation in Italien führten zu einer Bereitschaft der Identifikation mit Ländern der Dritten Welt, aber auch zu Enttäuschungen in der realen fremdkulturellen Erfahrung. Der Anspruch von Schriftstellern wie Moravia und Pasolini auf intellektuelle Meinungsführerschaft brachte dabei eine gewisse Tendenz zur Homogenisierung in der Wahrnehmung der Fremdkultur mit sich, wie überhaupt der Dritte-Welt-Diskurs unter dem Blickpunkt der Befreiungsbewegung zu einer Nivellierung der kulturellen Unterschiede tendierte. Spätere Reiseberichte, die weniger Indien zu definieren trachten als vielmehr die eigene Wahrnehmung zu reflektieren, unterliegen dieser Tendenz in geringerem Umfang, doch lässt gleichzeitig die politische Ebene der Auseinandersetzung nach und es schiebt sich teilweise wieder – wie schon so oft in der europäischen Thematisierung des Orients – die Sehnsucht nach einer religiösen oder quasi-religiösen Erlösungserfahrung in den Vordergrund.

Guido Gozzano: Der kolonialistische Blick

Die Beschäftigung italienischer Schriftsteller mit Indien setzt im 20. Jahrhundert mit Guido Gozzanos Reisebericht *Verso la cuna del mondo. Lettere dall'India* ein, der in der Presse in den Jahren 1914 und 1916, in Buchform posthum 1917

I viaggi e le scoperte. In: Alberto Asor Rosa (Hg.): Letteratura italiana. Vol. 5. Le questioni. Torino 1986, S. 687-716.

³ Zum Reisebericht in Italien vgl. Cardona: I viaggi e le scoperte (wie Anm. 2).

veröffentlicht wurde.⁴ Der Titel des Bandes *Zur Wiege der Welt* unterstreicht die seit den Brüdern Schlegel häufig wiederkehrende Wahrnehmung Indiens als Wiege der Kultur. Gozzanos Reisebericht weist ein wiederkehrendes Element der Indiendarstellungen auf, nämlich die Beschreibung eines schockartigen und gleichzeitig faszinierenden Fremdheitserlebnisses.⁵ Anders als der französische Schriftsteller Pierre Loti, der in seinem Reisebericht *L'Inde (sans les anglais)* (1903) vor allem ein authentisches, möglichst wenig von der englischen Kolonialherrschaft geprägtes Indien sucht, stellt Gozzano die englische Kolonialherrschaft nicht in Frage und schließt sich der englischen Selbstlegitimation einer zivilisatorischen Mission des britischen Empire an, wenn er von barbarischen Bräuchen des Hinduismus spricht.⁶ Damit einhergehend betont Gozzano die Fremdheit Indiens: »L'occidentale che ritorna in India, non riconosce più la sua cuna.«⁷ Die einfache Opposition zwischen einer Fortschrittlichkeit Europas und einer Rückständigkeit Indiens wird allerdings stellenweise aufgehoben. Gozzano schildert fasziniert den Hafen von Bombay, das Tor zum Subkontinent: Er erscheint ihm als ein Mikrokosmos aller Nationen, in dem die verschiedensten Kulturstufen in einem räumlichen Nebeneinander versammelt seien, das der Europäer sonst nur als geschichtlich vermittelte Kenntnis eines zeitlichen Nacheinander kennt: »Barbarie pittoresca e civiltà vittoriosa, tutte le razze e tutti gli idiomi, tutte le linee e tutte le tinte si contendono, stridono in questo convegno del Mondo, che offre tante cose rare all'amatore dell'anacronismo e del paradossio.«⁸

⁴ Vgl. Guido Gozzano: *Verso la cuna del mondo. Lettere dall'India*. In: Alberto De Marchi (Hg.): *Guido Gozzano: Poesie e Prose*. Milano 1961, S. 373-517. Die Herausgeberin der kritischen Ausgabe von Gozzanos *Verso la cuna del mondo*, Alida D'Aquino, bemerkt, dass Gozzano auf seiner Indienreise höchstwahrscheinlich nur von Bombay bis Ceylon gekommen sei und Orte wie Benares auf der Basis literarischer Quellen beschrieben habe, vgl. Alida D'Aquino: *L'io e l'altro. Il viaggio in India da Gozzano a Terzani*. Rom 2006, S. 20.

⁵ Am Anfang seines Reiseberichts baut Gozzano einen starken Kontrast zwischen der hinduistischen religiösen Kunst der Insel Elephanta vor Bombay und der britisch geprägten Stadt auf, der mit den Gegensatzpaaren Vergangenheit/ Zukunft, Verfall/ Aktivität und Barbarei/ Zivilisation semantisiert wird, vgl. Gozzano: *Verso la cuna del mondo* (wie Anm. 4), S. 377-385, besonders S. 383. Die globalen Abwertungen hinduistischer Religion und Kunst als barbarisch, wild und idolatrisch werden teilweise durch ausführlichere Reflexionen ergänzt, z. B. über die Unfähigkeit der Christen, einen erotischen Kult zu verstehen, vgl. S. 431f.

⁶ Gozzano nimmt an vielen Stellen explizit die britische Perspektive ein, z. B. in der Darstellung des Aufstands von Cawnpore 1857, vgl. Gozzano: *Verso la cuna del mondo* (wie Anm. 4), S. 492-500.

⁷ Gozzano: *Verso la cuna del mondo* (wie Anm. 4), S. 439.

⁸ Ebd., S. 377. Das Zitat enthält einen wichtigen Hinweis auf Gozzanos Bearbeitungsmodus des fremden Raumes: Er sieht in ihm die eigene Ästhetik des Kontrastes und des Paradox gespiegelt.

Dass Gozzano das Schema der Opposition von Fortschritt/ Rückständigkeit bzw. Zivilisation/ Barbarei am Ende selbst unterläuft, zeigt sich in einer abschließenden Reflexion. Dort zweifelt er unvermittelt am christlichen Anthropozentrismus und würdigt den hinduistischen Respekt vor dem Leben. Fraglich erscheint ihm dabei auch der westliche Stolz, »il nostro orgoglio occidentale«.⁹ Gozzanos Indienbild erweist sich somit am Ende als ambivalenter und uneindeutiger als seine Charakterisierung hinduistischer religiöser Rituale und sakraler Statuen als barbarisch es erwarten lässt.

Das Indienbild der 1960er Jahre: Moravia, Pasolini, Disertori

Mit der Unabhängigkeit Indiens seit 1947 wandelt sich auch bei den italienischen Schriftstellern das Interesse am indischen Subkontinent, und einfache, kolonialistisch geprägte Schemata wie die Opposition zwischen zivilisiertem Europa und barbarischem Indien werden obsolet, auch wenn sie allerdings nicht völlig verschwinden. Bekannte Linksintellektuelle wie Alberto Moravia und Pier Paolo Pasolini, deren Interesse an Indien politisch motiviert ist, setzen sich mit dem Land auseinander, das durch die Politik Nehrus einen dritten Weg in der bipolaren Konfrontation des Kalten Krieges in Aussicht stellte. Die Berichte, die aus der 1961 gemeinsam erlebten Reise hervorgingen, Alberto Moravias *Un'idea dell'India* und Pier Paolo Pasolinis *L'odore dell'India* stellen außerdem einen interessanten Fall von Reiseliteratur dar, da es sich um zwei Vertextungsbeispiele derselben Reiseerfahrung handelt.¹⁰ Moravia hatte schon während der faschisti-

⁹ Ebd., S. 517. Eine eingehende Studie über das Verhältnis von Gozzanos Indienreise zum Exotismus Lotis und insgesamt zum Fin de siècle liegt vor in Friedrich Wolfzettel: *Fin de siècle und Moderne: Zur intertextuellen Stellung der Indienreise von Guido Gozzano*. In: ders.: *Reiseberichte und mythische Struktur. Romanistische Aufsätze 1983-2003*. Stuttgart 2003, S. 465-481. D'Aquino zeigt auf, dass Gozzano ein weniger homogenisierendes Indienbild vermittelt als der 1934 publizierte Reisebericht von Ercole Patti: *Ragazzi di Tokyo. Viaggio da Tokyo a Bombay*. Mailand 1934, der – typisch für die faschistische Ära – den Superioritätsanspruch europäischer »Rasse« behauptet, vgl. D'Aquino: *L'io e l'altro* (wie Anm. 4), S. 20-23 und 25-32.

¹⁰ Die Reise begann um den Jahreswechsel 1960/1961, dauerte einen Monat und führte von Bombay über Neu Delhi und Benares nach Kalkutta (Kolkata), dann nach Südindien (Madras, Madurai und Kerala). Beide Texte erschienen zunächst 1961 in der Presse, Moravias Bericht im *Corriere della Sera*, Pasolinis Bericht im *Giorno*, und danach 1962 in Buchform. In Italien zeichnet sich in jüngster Zeit seit dem Erscheinen von Gaia De Pascale: *Scrittori in viaggio. Narratori e poeti italiani del Novecento in giro per il mondo*. Torino 2001 ein stärkeres literaturwissenschaftliches Interesse an den Indienreiseberichten von Schriftstellern ab: Während der Arbeit am vorliegenden Aufsatz sind 2006 zwei Monographien erschienen, D'Aquino: *L'io e l'altro* (wie Anm. 4) und Rossana Dedola: *La valigia delle Indie e altri bagagli. Racconti di viaggiatori illustri*. Milano 2006.

schen Herrschaft umfangreiche Reisen – u. a. 1937 nach China mit einer Etappe in Indien¹¹ – unternommen, um der Enge des kulturellen und politischen Klimas in Italien zu entkommen. Für die Planung der Indienreise von 1960/61, deren offizieller Anlass eine Tagung anlässlich des 100. Geburtstages von Tagore war, bekam er Unterstützung durch die italienische Botschaft in Neu Delhi, an der sein Schwager beschäftigt war. Durch diese Verbindungen erhielten Moravia und Pasolini auch die Gelegenheit zu einer Audienz bei Nehru.

Moravias Indienbericht hat einen intellektuell-aufklärerischen Zuschnitt. Zu dem Unterschied zwischen seiner Sicht Indiens und der Pasolinis äußert er sich in einem späteren Interview folgendermaßen: Indien zwingt die Reisenden, Position zu beziehen – er selbst habe die Position bezogen, zu akzeptieren, aber sich nicht zu identifizieren, während Pasolini sich mit Indien identifiziert habe ohne es wirklich zu akzeptieren,¹² – eine interessante Beobachtung, die die übliche Klammer von Akzeptanz und Identifikation auflöst.

Un'idea dell'India besteht aus dem eigentlichen, stark mit reflektierenden Passagen vermischten Reisebericht und einem vorgeschalteten, stärker literarisierten, in Dialogform gehaltenen Text. In diesem produziert der Erzähler auf die fiktive Aufforderung hin, Indien zu definieren und zu erklären, zunächst tautologische Sätze, um schließlich dennoch einen Definitionsversuch zu wagen. Der Vorspann suggeriert die Haltung einer paradoxalen Annäherung und einer kommunikativen Unmöglichkeit, Indien zu erfassen, die im Grunde dem darauf folgenden definitiven Zugriff des Reiseberichts widerspricht. Seine Intention beschreibt Moravia dabei folgendermaßen: »E cioè a vedere perché gli europei sono europei e gli indiani indiani.«¹³ Es geht ihm also um die Ergründung der fremdkulturellen Differenz, und diese sieht er wesentlich darin begründet, dass Indien ein Land sei, in dem die Religion eine Lebensform darstelle und das Realitätsverständnis völlig präge.¹⁴ Den Hintergrund dieser »Idee von Indien« bildet Moravias Rezeption von Albert Schweitzers *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935).¹⁵ In diesem gedanklichen Raster, als dessen Ursprung er Schopenhauer angibt, schreibt Moravia Europa eine Haltung der Affirmation des Lebens, Indien dagegen eine gedankliche Negation des Lebens zu. Moravia folgt also einer griffigen bipolaren Konzeption, der viele der konkreten Reiseerlebnisse

¹¹ Vgl. Tornino Tornitore: Moravia e l'India. In: Alberto Moravia: *Un'idea dell'India*. Bologna 42005 (1962), S. V-XXXII, hier: S. IX-XIII.

¹² L'esperienza dell'India. Intervista di Renzo Paris ad Alberto Moravia. In: Moravia: *Un'idea dell'India* (wie Anm. 11), S. XXXVIII.

¹³ Moravia: *Un'idea dell'India* (wie Anm. 11), S. 14. Auf der vorhergehenden Seite definiert Moravia die religiös bestimmte Realitätskonzeption der Inder als Negation der sinnlich wahrnehmbaren Welt; er sieht zwar eine Annäherung zwischen indischem und europäischem Denken: »Gli indiani vorrebbero credere alla realtà dei sensi, gli europei ci credono sempre meno.« (S. 14), doch spielt der interkulturelle Austausch in seiner weiteren Argumentation keine Rolle.

¹⁴ Moravia: *Un'idea dell'India* (wie Anm. 11), S. 13.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 25f.

und -eindrücke zugeordnet werden. Auf dieser Basis werden im Verlauf seines Berichtes weitere Aspekte wie die hinduistische Konzeption von Geschichte und Welt als bloßer Erscheinung (Maya) ausführlicher entwickelt. Die Bedeutung der Irrealität im indischen Denken projiziert Moravia auf so unterschiedliche Phänomene wie das körperliche Leiden, die Architektur und die Landschaft: Sie werden unter dem Stichwort »Albtraum und Fata Morgana« kommensurabel. »Albtraum« und »Fata Morgana« verwendet Moravia dabei nicht als Begriffe zur Erfassung der Wahrnehmung des Reisenden, d. h. seiner Faszination und Abwehr, sondern vielmehr als Realitätsaussagen: »Questa realtà è invece sempre anormale, intendendo per anormalità tutto ciò che non è alla misura umana; e lo è nelle due maniere fondamentali e opposte dell'incubo ossia di un'irrealtà angosciosa e del miraggio ossia di un'irrealtà seducente.«¹⁶

Die konstatierte fremdkulturelle Differenz bewertet Moravia ambivalent, wie bereits aus den ersten beiden Kapiteln hervorgeht. Das erste Kapitel – eine Straßenszene in Aurangabad – setzt sich vom orientalistischen Exotismus ab und hebt stattdessen Aspekte wie Armut, Resignation und Müdigkeit der indischen Bauern hervor, einen Aspekt Indiens, den Moravia als engagierter Schriftsteller natürlich negativ wertet. Das zweite Kapitel arbeitet dagegen einen deutlich positiv bewerteten Aspekt in der Alterität Indiens heraus: Der Umgang der Hinduisten mit dem Tod, erläutert am Beispiel der Leichenverbrennungen in Benares (Varanasi), sei dem der Europäer und Amerikaner vorzuziehen. Er belegt ihn mit den Adjektiven *leicht, einfach, philosophisch, heiter und bedeutungslos*, und zieht die griechische Antike als möglichen Vergleichspunkt heran.¹⁷ Diesen Aspekt der Faszination Indiens lässt Moravia allerdings nur für einzelne Individuen – also für Reisende wie ihn selbst – gelten; mit der kollektiven europäischen Identität sei er nicht vereinbar.

Die Konstruktion einer starken fremdkulturellen Alterität Indiens, die aus der hinduistischen Religion abgeleitet wird, steht im Grunde einer historischen Betrachtung Indiens entgegen. Wie begegnet Moravia als engagierter Intellektueller diesem Dilemma? Im Zusammenhang seines Berichtes über die Audienz bei Nehru vergleicht er die Situation Indiens nach der Unabhängigkeit mit der ähnlichen Situation Italiens im 19. Jahrhundert, d. h. er hebt die eigene Alteritätskonstruktion durch die Gemeinsamkeit der Problematik der Nationenbildung auf, im Übrigen mit Bezug auf den von Nehru selbst in seiner Autobiographie skizzierten Vergleich zwischen Indien und Italien.¹⁸ An anderen Stellen sucht Moravia

¹⁶ Ebd., S. 86.

¹⁷ Ebd., S. 30.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 37f.; zu Nehrus Vergleich zwischen Indien und Italien im Hinblick auf den Charakter beider Länder als Kulturnation vgl. Jawaharlal Nehru: *Indiens Weg zur Freiheit*. Zürich 1948, S. 422. Moravia umreißt die während der Audienz angesprochenen politischen Themen nur kurz und widmet seiner eigenen Befangenheit mehr Raum: Die Kommunikation fällt ihm wegen der eigenen als Widerspruch erlebten gleichzeitigen Anerkennung für den Intellektuellen und Hemmung gegenüber dem Staatsmann Nehru schwer.

durchaus die beobachtete Realität aus den spezifischen Problemen des neuen Nationalstaates zu erklären, etwa das große soziale Problem der Massenflucht aus Pakistan. Er äußert sich sehr kritisch über den englischen Kolonialismus, aber auch über den indischen Nationalismus und die politischen und religiösen Spannungen zwischen Hinduisten und Muslimen. Als weit zurückreichende Ursache der Armut identifiziert er das Kastensystem und kommt zu dem Schluss: »L'India, probabilmente a causa del sistema ferreo e immobile delle caste, è forse il Paese più conservatore che ci sia al mondo.«¹⁹ Er wertet das Kastensystem als Hindernis für die Industrialisierung Indiens, von der er sich im Unterschied zu Pasolini eine positive Entwicklung verspricht, da er in der Landwirtschaft generell keine Zukunftsperspektiven sieht.

Doch auch in die Reflexion über politische und soziale Aspekte Indiens geht die oben skizzierte Grundidee der Differenz Indiens ein, nämlich dass dem hinduistischen Denken zufolge die Realität nur Erscheinung und Albtraum sei. So fragt sich Moravia angesichts der indisch-viktorianischen Architektur der Städte Bombay (Mumbai), Kalkutta (Kolkata) und Madras (Chennai), ob sie jemals neu gewesen sei oder nicht vielmehr schon immer verfallen, Ausdruck einer »degradazione tanto antica da essere diventata ormai normalità«.²⁰ Die mit einem generellen und sozusagen schon ab ovo existierenden Verfall assoziierte Alterität Indiens wird in dieser Passage als objektive Realität behauptet. An anderer Stelle jedoch zeigt sich eine Rückprojektion dieser Alteritätskonstruktion auf die eigene Identität, dort nämlich, wo Moravia erklärt, dass Indien in zweierlei Hinsicht ein Trauma für Europäer bedeute, erstens in der Konfrontation mit einer Armut, die in Europa seit dem Mittelalter verschwunden sei, zweitens in der Begegnung mit einer polytheistischen Religion, die man ebenfalls in Europa seit Jahrhunderten nicht mehr kenne.²¹

Seit der Erfindung der Psychoanalyse müsste eigentlich, so Moravia, der Götterreichtum indischer Tempel auf den europäischen oder nordamerikanischen Reisenden nicht mehr traumatisierend wirken, doch drückt seine eigene Beschreibung indischer Tempel ein Unbehagen aus, das durchaus mit der Indophobie vergangener Zeiten, etwa Goethes Abwertung indischer Skulpturen, vergleichbar ist. Auch bei Moravia wird dieser Aspekt der hinduistischen Kultur als grotesk und obsessiv qualifiziert und als primitiv abgewertet. Immerhin aber ver-

¹⁹ Moravia: *Un'idea dell'India* (wie Anm. 11), S. 80.

²⁰ Ebd., S. 78.

²¹ Vgl. ebd. das Kapitel »Trauma del politeismo«, S. 55-61, zu den Tempeln von Khajuraho S. 125-131. Ein Echo dieser Indophobie findet sich in dem hier nicht weiter zu berücksichtigenden Reisebericht von Alessandra Borghese: »Sono turbata e addirittura traumatizzata da questo colorato e babelico politeismo. Ho dei sensi di colpa nel pensare così di una religione con ottocento milioni di fedeli. Ma non posso ignorare di aver avvertito, visitando i templi indù vivi, cioè aperti al culto, un forte senso di smarrimento e un senso quasi di ripugnanza.« Alessandra Borghese: *Ritorno in India*. Casale Monferrato 2006, S. 55f.

sucht er, seine eigenen Reaktionen durch Reflexion zu erfassen und die konstatierte Maßlosigkeit Indiens als ein Problem für Europäer zu erklären.

Wenn Moravia meint, dass durch die Psychoanalyse ein besseres Verständnis für Indien ermöglicht werde, so bedeutet dies noch nicht, dass er selbst vorbehaltlos auf die Fremdkultur reagieren kann. In seinem Indienessay zeigen sich Abwehrreaktionen, die auf eine Furcht vor Regression in eine chaotische Erfahrungsdimension schließen lassen. Diese Reaktion wird dabei weniger von den erotischen Skulpturen der Tempel von Khajuraho hervorgerufen als von den südindischen Tempeln, besonders vom Tempelbezirk in Madurai. In Moravias Wahrnehmung entspricht die indische religiöse Kunst in ihrem Mangel an Symbolisierung, in ihrem Horror vacui, in Ornamentik und Figurenreichtum dem pulsierenden Leben von Mensch und Tier, das er im Tempel von Madurai und außerhalb wahrnimmt. In diesem Kontext einer direkten und sich aufdrängenden Präsenz des Lebens, aber auch der Krankheit und des Todes, wirkt die Sexualsymbolik des Lingam auf ihn gleichzeitig faszinierend und bedrohlich. Auch der Tempel von Tanjore erscheint ihm maßlos und monumental. Dabei beschreibt er auch eine besonders erschreckend wirkende Szene: Ein offensichtlich lepröser Bettler steckt seinen Kopf durch das Autofenster und kommt ihm dabei sehr nahe.²² Moravias Eindruck eines traumatisierenden Indiens geht – wie die angesprochenen Passagen signalisieren – vielleicht mehr auf die Sichtbarkeit von Krankheit und Tod in Indien zurück als auf die für Europäer ungewöhnliche Verbindung von Sakralität und Eros in der klassischen hinduistischen Kunst. Eine Metaphorik des Verfalls und der Bedeutungsentleerung zeigt sich an verschiedenen Passagen des Indienberichts, und zwar auch an so markanten Stellen wie dem Schluss des Textes. Im letzten Satz zieht Moravia eine Analogie zwischen der betonten Leiblichkeit der Skulpturen von Khajuraho und der Askese eines dort hausenden Gurus und deutet sie folgendermaßen: »In ambedue il mondo umano, storico era svuotato d'ogni importanza e significato, e ridotto a nulla.«²³

Moravia bemüht sich zwar, gesellschaftliche Aspekte Indiens in den Blick zu nehmen und dabei von einer prinzipiellen Kommensurabilität zwischen Europa und Indien auszugehen, doch zeigt sich in seinen Reflexionen über die religiösen Prägungen der indischen Kultur immer wieder, dass er die Alterität Indiens als bedrohlich für eine europäisch geprägte Identität auffasst. Die These der Ahistorizität Indiens, Quintessenz der »Idee von Indien«, unterminiert dabei Moravias eigenen Blick auf die historische Situation Indiens 10 Jahre nach der Unabhängigkeit und zwingt ihn in das Korsett einer starken bipolaren Alteritätskonstruktion.

Pier Paolo Pasolinis Reisebericht bildet bereits durch die Titelgebung *L'odore dell'India*, d. h. der Geruch Indiens, einen reizvollen Kontrast zu Moravias Essay. Pasolini wählt eine existenzielle, die eigene Subjektivität betonende Form

²² Moravia: *Un'idea dell'India* (wie Anm. 11), S. 101f.

²³ Ebd., S. 131.

der Annäherung, deren Körperbezug bereits der Titel signalisiert.²⁴ Die Alterität Indiens schreibt sich dem Beobachter sozusagen körperlich ein. Pasolini geht von seinem eigenen Ich aus, wandert herum, sucht mit Indern ins Gespräch zu kommen und lässt sich dabei von seinen emotionalen Reaktionen leiten, was schon in dem ersten Kapitel über die Ankunft in Bombay deutlich wird. Im Vergleich zu Moravia zeigt sein Essay weniger an intellektueller Verarbeitung und historischem Tiefgang, doch war seine Bereitschaft, persönliche Betroffenheit zu formulieren, für die späteren Indienromane vielleicht wichtiger als Moravias Reflexionen. Pasolini modifiziert, wahrscheinlich auch unter dem Eindruck seiner Indienreise, seine Wahrnehmung gesellschaftlicher Veränderung: Während er in den 1950er Jahren im römischen Subproletariat eine kulturell und sozial vitale Kraft sieht, setzt er später seine Hoffnungen auf die Länder der Dritten Welt, die noch nicht wie der konsumorientierte Westen für den Kampf um eine menschlichere Welt verloren seien.²⁵ Die Dritte-Welt-Orientierung bedeutet allerdings nicht, dass sich Pasolini wirklich mit den Stimmen Indiens auseinandersetzt, denn in der Beschreibung seiner Treffen mit indischen Intellektuellen überwiegt die kritische Distanz. Während er Nehru Weitblick konzidiert, gerade weil dieser sich durch seinen Kosmopolitismus über die Grenzen der gesellschaftlichen Konventionen hinweggesetzt habe, erscheint ihm die indische Intelligentsia insgesamt eher konformistisch und noch im Kastendenken befangen: »Non è detto però che anche negli intellettuali (povere scolte perdute in quell'enorme Buchenwald che è l'India) non permanga lo spirito castale proprio allo stato puro, vorrei dire brado.«²⁶ Der provozierende Vergleich Indiens mit Buchenwald soll auf die als verzweifelt wahrgenommene Situation der Intellektuellen in Indien hinweisen. Dieser würden sie jedoch nicht gerecht, da es ihnen an kritischem Geist fehle. Pasolini drückt hier seine deutliche Enttäuschung darüber aus, dass er bei den indischen Intellektuellen eine Differenz zum eigenen Idealbild des In-

²⁴ Dieser Aspekt wird in der italienischen Sekundärliteratur besonders hervorgehoben, vgl. Gaia de Pascale: *Scrittori in viaggio* (wie Anm. 10) und den ausführlichen und auf biographische Details der Reise eingehenden Vergleich bei Rossana Dedola: *La valigia delle Indie* (wie Anm. 10), S. 85-105. Den Geruch Indiens beschreibt Pasolini als atemberaubend und krankmachend, vgl. Pier Paolo Pasolini: *L'odore dell'India*. In: Walter Siti/ Silvia De Laude (Hg.): *Pier Paolo Pasolini. Romanzi e racconti*. Vol. I. 1946-1961. Milano 1998, S. 1241 und S. 1279.

²⁵ Auch in seinen Filmen bezieht sich Pasolini nun zunehmend auf die Länder der Dritten Welt bzw. auf Anatolien; vgl. *Edipo Re*, 1967; *Appunti di viaggio per un film sull'India*, 1968; *Appunti per un Orestiaide africana*, 1969; *Medea*, 1969.

²⁶ Pasolini: *L'odore dell'India* (wie Anm. 24), S. 1266. Man kann im Überblick konstatieren, dass Pasolini unduldsam auf alles reagiert, was er in der indischen Kultur als bloße Konvention betrachtet, wie das Kastensystem, das er als Krebsgeschwür bezeichnet. Den Eindruck gesellschaftlicher Erstarrung formuliert er polemisch auch im Hinblick auf das Bürgertum und die intellektuelle Elite (vgl. S. 1243-1267), wobei ihm allerdings bestimmte westliche Modelle eines balkanischen oder spanisch-bourbonischen Bürgertums als noch viel schlimmer erscheinen (S. 1250).

tellektuellen konstatieren muss. Der Wunsch nach Identifikation schlägt in eine sehr stark verallgemeinernde Kritik um.

Auch bei Pasolini zeigt sich dabei – wie auch bei Moravia – eine Tendenz zur Homogenisierung in der Wahrnehmung des Fremden. Der Unterschied zwischen beiden Autoren liegt wohl eher darin, dass Pasolini stärker bereit ist als Moravia, sich in der Konfrontation mit der Fremdkultur emotional berühren zu lassen. Auch wenn er das indische Bürgertum stark kritisiert, konzidiert er ihm eine im Betrachter Mitleid und Furcht erregende Aura des Tragischen: »Tuttavia, nella borghesia indiana c'è qualcosa di terribilmente incerto, che dà un senso di pietà e paura.«²⁷ In der Wahrnehmung einer Tragik Indiens, das ihm explizit nicht als ein geheimnisvolles Land erscheint,²⁸ werden Erinnerungen an die eigene Kultur mobilisiert. So überlagert sich in seiner Wahrnehmung der indische Raum – konkret die Gangesebene – mit Erinnerungen an die Poebene unmittelbar nach dem Krieg.²⁹ In Kerala berühren ihn der Blick und die Ausstrahlung eines armen Jungen so stark, dass er alles in Bewegung setzt, um diesem Kind einen Platz in einem christlichen Waisenhaus zu verschaffen. Auch hier wird seine Wahrnehmung durch eine Assoziation an den eigenen Kulturraum geprägt: Der Junge zeichnet sich in seinen Augen vor allen anderen durch eine »christliche Fröhlichkeit« aus.³⁰

Der Annäherung an Benares (Varanasi) liegt das mythische Modell einer Initiation³¹ zugrunde, in deren Verlauf ebenfalls eigenkulturelle Schemata mobilisiert werden. Die im ganzen Text mehrfach vorhandenen Charakterisierungen Indiens als Inferno, als Hölle münden hier in einem intertextuellen Abrufen von Dantes *Inferno* aus der *Divina Commedia*.³² Er vergleicht Benares, die heilige

²⁷ Ebd., S. 1243.

²⁸ Ebd., S. 1242.

²⁹ Vgl. ebd., S. 1271: »ogni tanto si ha l'impressione di essere nella pianura padana, subito dopo la guerra, quando le macerie dei bombardamenti erano ancora fresche.«

³⁰ Vgl. ebd., S. 1229-1238. In dieser längeren Episode schildert Pasolini den Gefühlszustand der Reisenden: »[...] eravamo ormai verso la fine del nostro viaggio in India, ed eravamo mezzi dissanguati dalla pena e dalla pietà. Ogni volta che in India si lascia qualche persona, si ha l'impressione di lasciare un moribondo che sta per annegare in mezzo ai rottami di un naufragio. [...] Decisi che dovevo tentare qualcosa: era assurdo, ma non potevo farne a meno. Moravia con la sua esperienza resa asciutta e priva di ogni sentimentalismo dal suo fondo romano e cattolico, mi consigliava virilmente di seguire le ragioni della mia coscienza: Elsa, invece, aggressiva e dolce, mi si volle unire, attratta dall'assurdo.« (S. 1233). Mit Elsa ist die Schriftstellerin und Ehefrau Moravias, Elsa Morante, gemeint, die in Kalkutta zu Moravia und Pasolini stieß und an der Fahrt durch Südindien teilnahm.

³¹ Schon in Lotis *L'Inde (sans les anglais)* wird Benares als Ort einer Initiation des Reisenden charakterisiert, dort allerdings unter Bezug auf die Theosophie. Pasolinis Initiationserlebnis kommt dagegen ohne religiöse Unterweisung aus.

³² Ein Bezug auf Dante findet sich aber auch schon in Kiplings *The City of Dreadful Night*, in dem die Erkundung von Kalkutta wie ein Abstieg in die Unterwelt dar-

Stadt, mit Dantes Höllenstadt Dite. Das Bild der Schreckensstadt kehrt sich im Folgenden jedoch ins Gegenteil um, und zwar in dem Moment der größten räumlichen Annäherung an die rituellen Scheiterhaufen, auf denen die Leichen verbrannt werden. Ohne dass er eine Erklärung für den Umschwung in der Darstellung liefert, schreibt Pasolini, dass er in keiner anderen Stunde seiner Indienreise ein so tiefes Gefühl von Vereinigung, Ruhe und fast Freude empfunden habe: »Mai, in nessun posto, in nessun'ora, in nessun atto, di tutto il nostro soggiorno indiano, abbiamo provato un così profondo senso di comunione, di tranquillità e, quasi, di gioia.«³³ Da es sich um den letzten Satz des Textes handelt, kommt ihm natürlich große Bedeutung zu. Es fällt auf, dass der Autor mit *comunione* ein christlich konnotiertes Wort gebraucht. Pasolini reagiert auf Situationen des gelebten religiösen Rituals mit einer Empathie, die sich deutlich von der beobachtenden Distanz und tendenziellen Indophobie Moravias unterscheidet. Der Schluss der Indienberichte beider Autoren weist in der Zusammenschau eine interessante, an einen Chiasmus erinnernde Struktur auf: Während Moravia in Khajuraho, einem Ort großer Schönheit der indischen religiösen Kunst, eine Erfahrung von Sinnentleerung macht, reagiert Pasolini auf Benares, einen Ort großer Sichtbarkeit des Todes, mit einer unerwarteten Erfahrung von Sinnhaftigkeit.

Der heute wohl nur regional bekannte Trientiner Autor, Psychiater und Universitätsdozent Beppino Disertori³⁴ setzt sich in seinem Reisebericht *Esperienza dell'India* (1966) mit Moravias *Un'idea dell'India* auseinander. Er kritisiert an Moravia, dass dieser sich mit dem Bezug auf Albert Schweitzer in einer überholten Opposition zwischen europäischem und indischem Denken bewege. Die schematische Einteilung, der zufolge Indien durch Negation des Lebens, Europa durch seine Affirmation geprägt sei, greift nach Disertori zu kurz, übersehe sie doch den hinduistisch-buddhistischen Respekt vor dem Leben. Disertori leugnet zwar nicht die kulturelle Differenz Indiens, doch sieht er in ihr, und zwar speziell in Gandhis Philosophie der Gewaltlosigkeit, eine wichtige geistige Kraft und bezieht sich dabei auf den Kontext der atomaren Bedrohung:

gestellt sei, vgl. Kate Teltscher: India/ Calcutta: city of palaces and dreadful night. In: Peter Hulme/ Tim Youngs (Hg.): The Cambridge Companion to Travel Writing. Cambridge 2002, S. 191-206, hier: S. 195.

³³ Pasolini: L'odore dell'India (wie Anm. 24), S. 1284.

³⁴ Das Museo Storico in Trento (www.archividelnovecento.it, abgerufen am 29. 12. 2006) gibt an, dass der 1907 geborene Giuseppe (Beppino) Disertori während des Faschismus freiberuflich tätig und in den 1940er Jahren Mitglied des antifaschistischen Widerstandes war; nach 1945 wurde er Dozent an der Medizinischen Fakultät und an der Fakultät für Soziologie der Universität Trient. Er starb 1992. Neben psychologischen Werken veröffentlichte er literarische Texte und Berichte von seinen Reisen, die ihn nicht nur nach Indien, sondern auch nach Afrika und Lateinamerika führten. Das Indienbild von Disertori wird in den Publikationen von D'Aquino (wie Anm. 4) und Dedola (wie Anm. 10) nicht behandelt.

A parte il fatto che l'etica della non violenza è per se stessa un atteggiamento positivo, particolarmente idoneo a proteggere la civiltà umana nell'era atomica dal *rap-tus* suicida, non direi che la filosofia indiana, nonostante le sue aspirazioni a liberare l'uomo dalle catene del *samsara*, sia mortificante e negatrice dei veri valori spirituali della vita vissuta, e soprattutto nego che essa porti necessariamente all'inattività civile, ostacolando il progresso concreto della società.³⁵

Disertori gibt an, er sei nach ersten Lektüren von Kipling und Salgari schon sehr früh mit indischem Gedankengut, v. a. Gandhis, in Berührung gekommen, und habe einen Vortrag von Tagore an der Universität Florenz gehört. 1930 publizierte er in Trient eine Monographie über Gandhi mit dem Titel *Gandhi: Pensiero ed azione*, was er nachträglich als Akt des Protestes gegen den Faschismus interpretiert.³⁶ Einem synkretistischen Ansatz folgend sucht Disertori in Indien vor allem nach gedanklichen Anregungen und vermittelt seinen Lesern die Ideen Gandhis und die indische Mythologie. Auffällig ist dabei, dass für ihn indisches Gedankengut unmittelbar auf Europa übertragbar ist, etwa wenn er die Weltkriege als Ausdruck des eisernen Zeitalters der schrecklichen Göttin Kali-Durga bezeichnet.³⁷ Dabei nimmt Disertori sehr wohl auch die Aspekte des Leidens in Indien wahr, z. B. in seiner Beschreibung von Benares, und er spricht anlässlich der Opferrituale für Kali in Kalkutta von einer typisch indischen und ambiguen Faszination, die aus dem Überleben primitiver Riten und Gebräuche in einer modernen Stadt und einer zivilisierten Nation entstehe.³⁸ Eine Möglichkeit der Begegnung von indischer Religiosität und westlicher Psychologie sieht er vor allem in der hinduistischen Lehre des *atman*, in der er einen Anknüpfungspunkt für die psychoanalytische Konzeption der Seele nach Freud und Jung erkennt.³⁹ Im Unterschied zu Moravias Betonung der fremdkulturellen Differenz Indiens und der subjektivitätsbetonten Annäherung Pasolinis sucht Disertori in Indien vor allem gedankliche Anregungen, wobei diese Suche nicht nur aus psychologischem Interesse, sondern auch durch die Wahrnehmung einer Bedrohung der eigenen Kultur im Zeichen von 2. Weltkrieg und Ost-West-Konflikt begründet ist.

³⁵ Beppino Disertori: *Esperienza dell'India*. Trento 1966, S. 237.

³⁶ Vgl. Disertori: *Esperienza dell'India* (wie Anm. 35), S. 13-22 zu den Quellen seiner Indienbegeisterung. Er berichtet auch positiv von den Theosophen von Adyar (S. 135-140), kritisiert aber die nietzscheanische Interpretation des Shivaismus von Grousset (S. 149).

³⁷ Disertori: *Esperienza dell'India* (wie Anm. 35), S. 98.

³⁸ Ebd., S. 121.

³⁹ Ebd., S. 219-224. Als Psychologe kannte Disertori vermutlich C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Indien; vgl. zu Jungs Indienbild Christine Maillard: *L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung*. In: Michel Hulin/ Christine Maillard (Hg.): *L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIXe-XXe siècles)*. Strasbourg 1996, S. 155-168.

Intertextualität und Subjektzentrierung in den Indienreiseberichten von Manganelli und Petrignani

Gegenüber den Erörterungen der religiösen und weltanschaulichen Dimensionen in den Indienreiseberichten der 1960er Jahre lässt sich bereits bei Manganelli eine Rücknahme homogenisierender Indienbilder beobachten.

Giorgio Manganelli, ein in seinem Stil sehr eigenwilliger italienischer Autor, hat dem Bericht über seine 1975 erfolgte Indienreise den Titel *Esperimento con l'India* (1992) gegeben. Dieses »Experiment mit Indien« ironisiert am Anfang die europäische Indienliteratur am Beispiel von Hermann Hesses *Siddharta*. Allzu edel, seelenbetont, allegorisch, transzendenzsuchend sei dieses Indienbild, reflektiert der Erzähler:

In *Siddharta* si muore vicino a fiumi allegorici, e in generale si sente dovunque un profumo struggente di legno di sandalo. È pieno di Maestri e di Discepoli, di Esperienze e di Illuminazioni. È ascetico e carnale. Sarà così, l'India? A leggere il libro di Hesse, ci si scor-da che esistono gli escrementi. La cosa sembra nobile, ma, alla lunga, sarà onesta? Agitatissimo, mi chiedo se sia onesto avere un'anima. Cerco di rincalzare la mia dentro le mie viscere, ma quella, che sa che sto andando in India, continua a essudare.⁴⁰

Manganellis Ironie gilt also nicht nur Hesse, sondern auch der eigenen Versuchung, Indien als Ziel einer Seelenreise zu verklären. Als ironisierende Instanz fungiert dabei das aufgeklärte, nicht-religiöse Bewusstsein des Europäers, der sich allerdings seiner Sache nicht allzu sicher ist, denn er befürchtet – so der whiskytrinkende Reisende im Anflug auf Bombay –, dass Indien als Land einer absoluten und kosmischen Wahrheit auf den säkularisierten Europäer traumatisierend wirken könnte.⁴¹ Manganelli bezieht sich hier auf die Indienbilder, zu denen man auch das von Moravia zählen kann, die in der Bedeutung der Religion die Differenz Indiens gegenüber Europa lokalisieren. Ihnen erteilt der Reisende schließlich eine globale Absage: Er habe Lust auf Indien, nicht auf mittelmäßige Literatur, und werde im Übrigen vor dem Absoluten Indiens auf der Hut sein.⁴²

Die Beschreibung der Fahrt vom Flughafen Bombays in die Stadt arbeitet ein anderes Bild heraus, schon der erste Luftzug erscheint dem Erzähler als ein Versinken in einem Sumpf aus Luft, demgegenüber die europäischen Indienbeschreibungen sich als »hygienisches Phantasiegebilde« erweisen. Das Überschreiten der Schwelle zu einer fremden Welt beschreibt Manganelli sehr konkret und selbstironisch. Er strandet am Flughafen in einem alten, baufälligen Bus, auf

⁴⁰ Giorgio Manganelli: *Esperimento con l'India*. Milano 1992, S. 17. Weitere intertextuelle Referenzen betreffen in diesem Kontext die Rezeption des Vedanta bei Christopher Isherwood und Aldous Huxley, vgl. S. 18.

⁴¹ Manganelli: *Esperimento con l'India* (wie Anm. 40), S. 19: »Per noi che di cosmico non abbiamo più niente, eccetto un po' di astrologia settimanale, potrebbe essere un trauma intollerabile.«

⁴² Ebd., S. 20.

dessen Abfahrt er längere Zeit vergeblich wartet, und beobachtet die Aasgeier, die ihn ihrerseits interessiert betrachten – Bilder eines Ortes, an denen ihm besonders ihr irdischer, unvollkommener und hinfalliger Charakter ins Auge sticht. Die anschließende Taxifahrt durch die Vororte von Bombay erscheint ihm wie eine Annäherung an eine Lebensform, die der ursprünglichen kindlichen Körpererfahrung noch näher sei, als das durch Sauberkeitserziehung dem Körper entfremdete Europa. Als Differenz zwischen Europa und Indien wird also hier nicht die Religion, sondern die starke Präsenz des Körperlichen behauptet, wovon allerdings die mit Europa eher vergleichbaren innerstädtischen Bereiche Bombays ausgenommen sind.

Manganellis Annäherung an Indien ist nur vor dem Hintergrund des psychoanalytischen Diskurses verständlich. Seine Vertrautheit mit der Psychoanalyse erklärt, warum der Autor mit Bildern wie dem des Sumpfes positive Assoziationen verbindet und die eigene, erste Reaktion auf Indien als ein Glücksgefühl beschreibt, obwohl er nicht mit drastischen Wahrnehmungen spart. Manganelli beschreibt nicht einfach den Schmutz der Slums zwischen dem Flughafen und der Innenstadt von Bombay, sondern sucht ihn als Ausdruck differenter Kultur zu erfassen – einer Kultur, die noch nicht die westliche Furcht und den »Verrat« gegenüber der Körperlichkeit kenne.⁴³ In der weiteren Beschreibung der Stadt vermittelt Manganelli stärker als die bisher besprochenen Autoren den Eindruck der Vielfalt Bombays.

Obwohl sein erster Eindruck der Materialität Indiens, die sich von den europäischen Bildern der Seelenreisen nach Indien abhebt, eine positive Interpretation suggeriert, definiert er seine Annäherung an Indien als ein Trauma: »Ho nella mente delle immagini, e nel corpo un trauma che sto lentamente consumando.«⁴⁴ Es entsteht durch die Erkenntnis, eben nicht – wie dies Moravia versucht – in der Position des Beobachters verbleiben zu können. Indien erscheint als eine Welt voller Zeichen, die zu entziffern sind, in deren Entzifferung der Beobachter auf eine undurchsichtige Weise sich wie in ein Spiel eingebunden sieht und sich gleichzeitig wie auf einer Schwelle stehend empfindet, von der aus er weder in den fremden Raum eintreten noch umkehren kann. Den als ein Zeichensystem begriffenen fremden Raum nimmt Manganelli als labyrinthisch und unwegsam wahr. Als Beispiele für die Irritation des Reisenden wählt er die Reaktion auf das Bordellviertel von Bombay und auf die Bettler: Er ist bestürzt angesichts einer als anonym empfundenen Körperlichkeit und einer wahrgenommenen Abwesenheit von Mitleid mit dem einzelnen Individuum.⁴⁵ Der Reisende nimmt die Phä-

⁴³ Ebd., S. 24f. Zur Vertrautheit Manganellis mit der Psychoanalyse vgl. im Detail Dedola: *La valigia delle Indie e altri bagagli* (wie Anm. 10). Dedola ist Literaturwissenschaftlerin und Jungsche Psychoanalytikerin des Internationalen Seminars für Analytische Psychologie in Zürich; sie geht davon aus, dass Manganelli durch seine psychoanalytische Therapie ab 1957 auch mit der Auseinandersetzung der Jungianer mit Indien in Berührung gekommen ist (vgl. S. 152ff.).

⁴⁴ Manganelli: *Esperimento con l'India* (wie Anm. 40), S. 49.

⁴⁵ Ebd., S. 31-38.

nomene wie eine Sprache wahr, die anderen als den ihm bekannten Regeln gehorcht; so hat er den Eindruck, dass die Prostitution in Bombay nicht mit dem Konzept der Sünde verbunden und das Bordellviertel nicht vom normalen Alltagsleben der Stadt abgegrenzt ist. Die fehlende Ausgrenzung erscheint ihm mit einer für den westlichen Reisenden schwer nachvollziehbaren Indifferenz einherzugehen, und genau darin liegt für ihn die Botschaft, die ihm die Sprache Bom-bays in vielen Details vermittelt: »Non provare pietà; e, insieme, non cedere alle dolcezze intelligenti del sadismo. Affacciarsi sullo sterminato gioco della convivenza indiana, impararne i segni, sapendo che, dopo, non ci sarà consentito entrare, e insieme non ci sarà possibile tornare.«⁴⁶

Im Unterschied zu den Autoren der 1960er Jahre, die stärker zu homogenisierenden Bildern und Wertungen neigen, drückt Manganelli eher ein Bewusstsein der eigenen Unwissenheit und fehlenden Tragfähigkeit der Sprache aus: »Mi domando che significa ›dolore‹ in questo occulto e indifeso lessico, che cosa ›giustizia‹, e in qual punto stiano le lacrime in questo universo corporale.«⁴⁷

Der Versuch, die fremde Kultur wie eine eigene Sprache zu betrachten und nicht abzuwerten, zeigt sich auch in Manganellis Wahrnehmung der hinduistischen Kunst. Im Unterschied zu Moravia betrachtet er das Unbehagen, das die Figurenvielfalt indischer Tempel im westlichen Betrachter auslöst, als fruchtbar. Ihren Formenreichtum wertet er – am Beispiel des Kailasa-Tempels in Ellora – positiv als »un discorso che mescola danza, ironia, gioco, gioielli, tutto celebrato da esseri polimorfi, demoni del cielo ed angeli d'abisso.«⁴⁸ Die Formulierung suggeriert, dass sich für den westlichen Betrachter in der indischen Kultur die symbolischen und hierarchischen Ordnungen des eigenen kulturellen Diskurses auflösen.

Der Versuch, sich auf diesen fremden Diskurs einzustimmen, wird wie eine Regression beschrieben, wobei sich erneut die Vertrautheit des Autors mit der Psychoanalyse zeigt:

Ho parlato di malessere corporale: si avverte che ciò che abbiamo sempre saputo, che gli isterici e gli psicosomatici sanno a memoria, e cioè che il nostro corpo è un organismo di simboli, e che vi possono essere condizioni in cui i simboli subiscono una drammatica trasformazione. [...] Il tempio di Kailāsa è uno dei capolavori di un modo di costruire o di fare che non vuole staccarsi da una natura rimasta a sua volta struttura di simboli, di forme significanti.⁴⁹

Die indische Kunst wird als eine Sprache interpretiert, die dem Traum nahe kommt, als »selva di sogni pietrificati«⁵⁰, als »un sonno che non esclude né rin-

⁴⁶ Ebd., S. 50.

⁴⁷ Ebd., S. 51.

⁴⁸ Ebd., S. 43.

⁴⁹ Ebd., S. 43f.

⁵⁰ Ebd., S. 45.

chiude»⁵¹. In seiner Darstellung des Tempelbezirks von Madurai in Südindien baut Manganelli diese Konzeption weiter aus und setzt sie auch sprachlich um, indem er dem polymorphen Charakter des Hinduismus mit dem literarischen Stilmittel der Aufzählung begegnet:

[...] un tempio sterminato, una città templare, un labirinto, una rete, una associazione di luoghi sacri, un comizio di simboli, un frantumato coro di grazie, di insinuazioni, di allettamenti, di propiziazioni, di duoli, di pie frodi, di accattonaggio, di furti da uomo a uomo e da uomo a dio, di cantilene, di giochi cerimoniali, di arcaiche feste, una gargotta, una taverna nella quale si mesce Dio, o forse dèi di diversa annata, coltivazione, corpo e retrogusto; [...].⁵²

Die Mischung von Vokabular unterschiedlichster Provenienz entspricht der thematisierten Wahrnehmung, dass der indische Tempel nicht einen gegen das Leben abgegrenzten sakralen Raum darstelle, sondern dieses einschließe, und außerdem eine Logik des Traumes repräsentiere:

Come nel mondo carnoso e velare dei sogni, qui non è luogo di vero e di falso, ma di una potenza fantastica, qualcosa di violento, di schernevole, di ridevole, di losco come può esserlo un animale di sottobosco, ingegnoso di pelame e furbo di membra; una religione che ha la mortalità e la complicità morbida delle viscere; che, come un corridoio di sogni sigillati in un animo affettuoso, alterna e allaccia incubi, rivelazioni, enigmi, parole insensate, solenni discorsi appena iniziati e subito inafferrabili, profezie, misteriose gioie di volo e di dirupamento, di perdita di sé, o nella morte o nell'estasi.⁵³

Der Reisende hat in der Abfolge des Textes einen Weg vom Trauma (Bombay) bis zum Traum (Madurai) zurückgelegt. Dazwischen liegen Stationen, an denen ihm in der Begegnung mit dem christlichen Indien sozusagen eine Atempause in der Erfahrung des Kulturschocks vergönnt ist. Auch hier sucht der Reisende den Raum wie einen Text zu lesen und interpretiert die Spuren des katholischen und portugiesischen Goa im Lichte der Legenden des goanesischen Heiligen Francisco Xavier als eine indisch überschriebene »manieristische Phantasie«. Während sich ihm in Goas Kirchenruinen die Assoziation eines Friedhofs aufdrängt, ist er in Kerala von der kulturellen Vitalität fasziniert und spricht von einer sowohl archaischen als auch modernen Differenz, womit er die uralte religiöse Vielfalt Keralas⁵⁴ und das moderne intellektuelle Leben meint. In politischer Hinsicht notiert er dabei als Ergebnis seiner Gespräche in kommunistischen Buchhandlun-

⁵¹ Ebd., S. 51.

⁵² Ebd., S. 86.

⁵³ Ebd., S. 89.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 74. Manganelli erwähnt die sich auf den Apostel Thomas berufende christliche Gemeinde, deren Existenz seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. belegt ist, und die ebenfalls sehr alten jüdischen und muslimischen Gemeinden Keralas. Als Schriftsteller ist er natürlich von den Legenden um den Apostel Thomas und den Priesterkönig Johannes fasziniert. Vgl. dazu und zur Theosophie S. 94.

gen, dass Gandhi in Kerala nicht mehr als Vorbild angesehen werde. Manganelli sucht also – wenn auch nicht vorrangig – die politische Entwicklung Indiens seit der Unabhängigkeit zu begreifen.

Auch in diesen Kapiteln wird deutlich, dass er die Vielfalt Indiens, so sehr er sich von ihr überwältigt fühlt, grundsätzlich bejaht. Manganellis Indienbild privilegiert die Körperlichkeit, den Formenreichtum, das Labyrinthisch-Chaotische der indischen Kultur, und selbst dort, wo er auf die Sichtbarkeit des Leidens hinweist wie in der Darstellung von Kalkutta, wertet er diese Differenz zur europäischen Kultur nicht ab. Skeptisch reagiert er dagegen auf traditionelle Versuche einer Verbindung von östlicher und westlicher Kultur, z. B. auf die Theosophical Society von Madras. Im Ashram von Sri Aurobindo in der früheren französischen Kolonie Pondicherry fühlt er seine Seele wegen des dort vermittelten asketischen Perfektionsideals einem unerträglichen Zugriff ausgeliefert. Die Heilserwartungen an Indien werden also von Manganelli sehr stark abgewehrt, während ihn die Toleranz des Zusammenlebens verschiedener Religionen in Kerala besonders fasziniert.

Manganellis Reflexionen über Indien sind in einer sehr anschaulichen, literarischen Sprache verfasst, die auch in der reflexiven Abstrahierung noch einen Eindruck der Körperlichkeit und Sinnlichkeit Indiens zu vermitteln sucht, ohne jedoch in Muster des Exotismus zurückzufallen. Die mit dem Kulturschock verbundene Regression, das Herausfallen aus gewohnten Wahrnehmungsmustern wird zwar in ihrer angsterzeugenden Wirkung wahrgenommen, aber sowohl durch Reflexion über die eigene Reaktion als auch textuell durch eine Mobilisierung der eigenen poetischen Sprache produktiv verarbeitet.

Der Indienreisebericht *Ultima India* (1996) der Journalistin und Schriftstellerin Sandra Petrigani greift wieder auf das traditionelle Motiv religiöser Erlösungssehnsucht zurück. Der tanzende Shiva repräsentiert für die Reisende eine positive Gottesvorstellung als der gekreuzigte Christus, wobei sie sich auf Nietzsche bezieht: »E mi scopro d'accordo con Nietzsche: ›Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare.«⁵⁵ Der überwiegende Teil der beschriebenen Stationen der Reise betrifft religiöse Orte, von Südindien (Kerala, Madurai) ausgehend über Benares und Sarnath, den heiligen Ort der Buddhisten, bis zu einzelnen Ashrams.⁵⁶ Die religiöse Sinnsuche wird einerseits als sehr subjektives Erlebnis beschrieben, das mit sowohl positiven als auch negativen Gefühlen verbunden ist, andererseits aber mit der europäischen Tradition der Indienbilder durch eine Vielzahl von Zi-

⁵⁵ Sandra Petrigani: *Ultima India*. Milano 1996, S. 12; als Quelle wird am Ende des Textes ohne genaueren Beleg Nietzsches *Also sprach Zarathustra* angegeben.

⁵⁶ Die fragende, suchende Haltung der Autorin wird häufig durch Gespräche wiedergegeben, die sie in südindischen Tempeln, im Ashram von Sai Baba in Puttaparthi, im Ashram von Sri Nagananda in dem abgelegenen Ort Santhi Madiram, in der Theosophischen Gesellschaft von Adyar, Madras und der dortigen Krishnamurti Foundation und in der 1968 gegründeten utopisch-religiösen Gemeinschaft von Auroville bei Pondicherry führt.

taten verknüpft, also in einen intersubjektiven, kulturellen Zusammenhang gestellt wird. Petrignani zitiert die Reiseberichte von Moravia, Pasolini und Manganelli, die Indiendarstellungen von Henri Michaux und Christopher Isherwood, sowie den Indologen Heinrich Zimmer, um nur die wichtigsten Namen zu nennen. Bezüge auf indische Philosophen wie Gandhi, Jiddu Krishnamurti und Sri Aurobindo gehören ebenfalls zu der intertextuellen Verortung der Indienreise. Wie bereits auf den ersten Textseiten einleitend dargelegt wird, erscheint das religiöse hinduistische Indien als eine durch die Globalisierung gefährdete Kultur, als ein Ort, den der Reisende noch aufsuchen muss, bevor er in der allgemeinen kulturellen Homogenisierung völlig seiner Differenzqualität beraubt wird. In einem zweiten, eher journalistisch verfassten Strang ihres Reiseberichtes, der sich in seinem skeptisch-ironischen Tonfall deutlich von der religiösen Suche nach dem Absoluten abhebt, sucht Petrignani in Gesprächen mit einem jungen indienkritischen Engländer auch das moderne Indien in den Blick zu nehmen. Als Beispiel für die Auswirkungen der Modernisierung auf das alte Indien führt sie an, dass es in Bombay keine heiligen Kühe mehr auf den Straßen gibt.⁵⁷ Dem religiösen alten Indien wird damit das Indien der Globalisierung gegenüber gestellt. Der junge Gesprächspartner der Autorin wertet Bombay entschieden ab, da er in dieser Millionenstadt die Zukunft der globalen Weltgesellschaft zu erkennen meint: »[...] Bombay [...] è la deformazione del nostro futuro, è il futuro della modernità, polvere e grattacieli, decomposizione e cibernetica.«⁵⁸ Diese modernisierungskritische Perspektive lehnt die Stadt nicht nur wegen ihrer extremen sozialen Unterschiede ab, sondern auch wegen der Verunsicherung, die diese Metropole im Betrachter auslöse: »Comincio a dubitare che ci sia da qualche parte una realtà diversa da questa, più piacevole, più bella.«⁵⁹

Während dem jungen Mann nur einfällt, vor Indien an die Strände von Dubai zu fliehen, suggeriert die Autorin, auch der Weg des Geistes stelle eine Rückzugsmöglichkeit dar. Der skeptisch-ironische Tonfall dieser Passage lässt dabei eine gewisse Selbstironie der Autorin gegenüber der eigenen Sinnsuche in Indien erkennen. In beiden Vorschlägen wird allerdings eine Kapitulation gegenüber dem »Irrenhaus« (»manicomio«) von Bombay sichtbar, wofür symbolisch die Einschätzung des jungen Engländers steht, dass man durch Bombay, das Tor Indiens, nicht eintreten, sondern fliehen wolle.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. Petrignani: *Ultima India* (wie Anm. 55), S. 159: »Non ci sono vacche a Bombay. La razionalizzazione ha vinto sulla religione. Un'India senza le vacche che circolano libere e insolenti non è abbastanza India. Ma certo la vacca indiana è antieconomica e destinata a sparire.« Die globalisierungskritische Perspektive umfasst zwar sehr viel weniger Seiten als die Darstellung der religiösen Sinnsuche (vgl. dazu Dedola: *La valigia delle Indie* (wie Anm. 10), S. 203-207), doch steht sie an markanten Stellen des Textes, in der Mitte (S. 80-88) und am Ende (S. 154-162).

⁵⁸ Petrignani: *Ultima India* (wie Anm. 55), S. 154.

⁵⁹ Ebd., S. 157f.

⁶⁰ Ebd., S. 156.

In kritischer Distanz zu *Ultima India* könnte man sagen, dass Sandra Petri-gnani noch einmal an der traditionellen Erlösungserwartung europäischer Indien-bilder des Exotismus anknüpft. Am Ende des Textes deutet sich an, dass sie in der religiösen Alterität Indiens eine mögliche Antwort auf die Globalisierung, zumindest aber eine Fluchtmöglichkeit sieht. Diese Perspektive erschwert zweifellos die Auseinandersetzung mit dem heutigen Indien. Es wird zwar am Rande wahrgenommen, jedoch als nicht typisch indisch bewertet. Die modernisierungskritische Haltung schließt dabei Bombay in ein neues homogenisierendes Bild ein, nämlich das eines apokalyptischen Vor-Bildes der Zukunft der Weltgesellschaft. Immerhin aber lässt sich offensichtlich für Petri-gnani die traditionelle binäre Unterscheidung zwischen einem archaischen Indien und einem modernen Europa nicht mehr aufrechterhalten: Die Moderne ist inzwischen so weit in Indien angekommen, dass sich für die Autorin hier eine globale Zukunft abzubilden scheint.

Zusammenfassung

Nach Gozzanos Parteinahme für den britischen Imperialismus, die nur ansatzweise von Zweifeln an der Gegenüberstellung von okzidentaler Zivilisation und indischer »Barbarei« durchzogen ist, suchen die beiden wichtigsten Intellektuellen Italiens der 1960er Jahre, Alberto Moravia und Pier Paolo Pasolini, ihren Lesern ein Bild des unabhängigen Indien zu vermitteln. In den Indientexten der 1960er Jahre überwiegt die weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Subkontinent, wobei die zeitgeschichtliche Argumentation stark von homogenisierenden Indienbildern überlagert wird, indem sie die in Indien beobachteten Phänomene wie Armut und Religiosität mit Hilfe älterer, auf den Hinduismus abhebender kulturphilosophischer Gedankengänge konzeptionell zu erfassen sucht. Eine stärker subjektive Herangehensweise ist bei Pasolini zu beobachten, die teilweise mit dem Abrufen eigenkultureller literarischer Topoi verbunden wird. Im Unterschied zu Moravias Betonung der fremdkulturellen Alterität Indiens sucht der Trientiner Autor Disertori nach gedanklichen Anregungen durch die indische Philosophie und profiliert daher stärker den Gedanken des Austauschs mit Indien. Manganellis Indienbild wendet sich – ausgehend von einer deutlichen Ironisierung früherer Indienbilder, insbesondere von Hesse – in den 1970er Jahren der Erfahrung der Vielfalt indischer Kultur zu und folgt dabei einem psychoanalytisch beeinflussten Modell, das die Wahrnehmung der eigenen Reaktion auf die Präsenz des Körperlichen und auf die unverstandene, labyrinthische Zeichensprache der Fremdkultur in den Mittelpunkt stellt und sich mit eher literarischen als philosophischen Mitteln auf die regressive Dimension dieser Erfahrung einlässt und sie produktiv wendet. In Petri-gnanis Reisebericht erscheinen in den 1990er Jahren Reflexionen über die Veränderung Indiens im Zuge der Globalisierung, doch greift dieser modernisierungskritische Indientext wieder so stark auf das traditionelle Muster der Reise als Heilserwartung und religiöse Initiation zurück, dass die Dimension der Veränderung Indiens nur wenig in den

Blick rückt. Als Konstante der Faszination und der Abwehrreaktion gegenüber Indien lässt sich insgesamt bei den italienischen Schriftstellern die religiös oder psychologisch begründete Vermutung größeren spirituellen Reichtums der indischen Kultur, aber auch ein Gefühl der Bedrohung des okzidentalen Subjekts durch die Möglichkeit regressiver Erfahrungen in einer als labyrinthisch wahrgenommenen Fremdkultur festhalten.