

## Indienforschung im Wandel\*

HEINZ BECHERT

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich die „Indologie“, also die Wissenschaft von der Kultur und Geschichte Indiens, schrittweise neu orientiert. Dies sei hier am Beispiel der Göttinger Indologie exemplifiziert.

Die deutsche Indienforschung, die sog. „Indologie“, verstand sich bis um die Mitte des 20. Jahrhunderts als „Indische Philologie und Altertumskunde“, also als eine Art „östliches“ Gegenstück zur „klassischen Philologie und Altertumskunde“, deren Studium noch zu meiner Studienzeit normalerweise für das Studium der „Sanskrit-Philologie“ vorausgesetzt wurde. Dementsprechend heißt das große Sammelwerk über den seinerzeitigen Wissensstand „Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde“ (in 23 Bänden, erschienen in Straßburg und Berlin 1896–1935). Indische Philologie war damals in Deutschland weitgehend gleichbedeutend mit der philologischen Erschließung und der inhaltlichen Auswertung der Texte in den sog. alt- und mittelindischen Sprachen, die eng miteinander verwandt sind (Sanskrit, Pali, Prakrit). Nur ein kleiner Teil der deutschen Hochschullehrer dieses Faches hatten seinerzeit die Möglichkeit, vor ihrer Berufung auf Professuren längere Landeserfahrung zu erwerben. Dazu gehörte z.B. Franz Kielhorn (1840–1908), der vor seiner Berufung nach Göttingen im Jahre 1881 fast 15 Jahre (1866–1881) als Superintendent und Professor der Sanskrit-Studien am Deccan College in Poona – noch heute eine der führenden Institutionen auf dem Gebiet der indischen Kultur- und Sprachwissenschaft – tätig war.

Die späte Kolonialzeit (19. und erste Hälfte des 20. Jahrhunderts) ist für die indische Nation selbst eine Periode der Wiederbelebung und der Entdeckung ihrer alten kulturellen Werte gewesen. Deshalb hat diese Orientierung seinerzeit zum hohen Ansehen der deutschen Indienforschung gerade auch in Indien selbst geführt. Deutsche Indologen haben bekanntlich entscheidend zur Erschließung der frühen und mittelalterlichen Kultur Indiens beigetragen, darunter vor allem auch die Inhaber des indologischen Lehrstuhls in Göttingen, nämlich Theodor Benfey (1809–1881), Franz Kielhorn (1840–1908), Hermann Oldenberg (1854–1920), Emil Sieg (1866–1951) und Ernst Waldschmidt (1897–1985). Demgegenüber lag die wissenschaft-

\* Zuerst erschienen in Spektrum: Informationen aus Forschung und Lehre, Georg-August-Universität Göttingen, Nr. 1/2001, S. 51–54.

liche Beschäftigung mit den neueren Entwicklungen im indischen Kulturbereich in erster Linie im Interesse und auch in den Händen der Kolonialmächte, also insbesondere Großbritanniens.

Diese Voraussetzungen änderten sich mit der Unabhängigkeit Indiens (1947) grundlegend. Es dauerte recht lange, bis auch die akademische Indologie in Deutschland die indische Neuzeit als gleichberechtigtes Forschungsobjekt anerkannte. An einigen deutschen Universitäten ist dies bis heute nicht geschehen; teilweise beschränkte man sich auf die Lehre moderner indischer Sprachen, ohne über Sprachlehre und sprachwissenschaftliche Fragestellungen hinauszugehen.

Tatsächlich ist heute die Frage nach Kontinuität und Transformation indischer Kultur seit dem Altertum bis in die Gegenwart zu einer der zentralen Aufgaben der Indieforschung geworden. Sie sollte vollkommen gleichberechtigt neben das Studium der frühen Texte treten. Die indische Nation hatte mit dem Ende der Kolonialherrschaft ihr Selbstbewußtsein wiedergewonnen. Dort herrscht nun die Meinung vor, man könne die klassischen Texte mindestens ebenso gut oder sogar besser interpretieren als die einem anderen Kulturkreis entstammenden Europäer, insbesondere wenn es „Schreibtischgelehrte“ ohne gründliche Landeskenntnis sind. So veränderte sich auch ihr Verhältnis zur „westlichen“ Indologie; anstelle einer auf die frühen Perioden beschränkten Sichtweise erwartet man in Indien heute vom europäischen Indologen die Erforschung und die Würdigung eben jener Kontinuität, durch die sich die heutige indische Kultur als legitime Nachfolgerin der alten Traditionen erweisen will. Kontinuität ist in Indien auch im sprachlichen Bereich festzustellen; die Literatursprache des alten Indien, Sanskrit, ist bis in unsere Tage die wichtigste Bildungssprache Indiens und der Länder des indischen Kulturkreises sowie auch Hauptquelle des Lehnwortgutes in modernen indischen Sprachen geblieben, etwa der Rolle des Lateinischen im Abendland entsprechend. Jedoch wurden viele alte Vokabeln und Bezeichnungen mit ganz neuen Inhalten verbunden, die dem nur „traditionellen“ Indologen fremd bleiben müssen. Daher liegt heute die Zukunft einer zeitgemäßen und international konkurrenzfähigen Indieforschung gerade darin, die Kenntnis der älteren indischen Kulturen mit der Interpretation der lebendigen indischen Kulturtraditionen unserer Zeit zu verbinden. Oder, zum Vergleich: Die Kenntnis des Lateinischen, des Griechischen und der antiken Kultur allein reicht für eine abendländische Kulturwissenschaft nicht aus, weil dafür auch die romanischen und germanischen Literaturen und Kulturen relevant sind. Entsprechendes gilt auch für Indien.

In den Ländern des indischen Kulturbereichs haben sich in der Neuzeit Kontinuität mit radikalen Um- und Neuinterpretationen, neue Weltanschauungen westlichen Ursprungs wie z.B. der Marxismus mit traditionellen Weltbildern, revolutionäre Ideen mit Rückgriffen auf alte Traditionen zu

vielfältigen neuen Erscheinungsformen zusammengefügt. Diese vermag nur derjenige zu verstehen, der Tradition und Moderne in der indischen Kultur gleichermaßen berücksichtigt und der diese aus eigener Erfahrung kennt.

In Göttingen hat bereits Ernst Waldschmidt (Lehrstuhlinhaber 1936–1965) Aspekte indischer Kultur der Neuzeit berücksichtigt und dabei die Kontinuität indischer Traditionen gewürdigt, und zwar nicht nur durch Arbeiten zu Volkskunst und Handwerk in Indien (Ergebnisse eines zweijährigen Forschungsaufenthalts 1932–1934), sondern auch in zahlreichen Beiträgen zur indischen Kunstgeschichte und einer grundlegenden Studie zur buddhistischen Paritta-Zeremonie in Ceylon.

Ein klassisches Werk der zeitgemäßen Indienforschung aus der „Göttinger Schule“ ist „Indien und Europa“ von Wilhelm Halbfaß (1940–2000).<sup>1</sup> Darin hat dieser kürzlich verstorbene Indologe, der in Göttingen studiert hat und 1966 bis 1970 am Seminar für Indologie in Göttingen tätig war – er war zuletzt Professor an der University of Pennsylvania (Philadelphia) –, die indisch-europäischen Kulturbeziehungen vom Altertum bis in unsere Tage verfolgt.

Für Halbfaß steht die Auseinandersetzung und gegenseitige Beeinflussung indischer Philosophie hinduistischer Prägung und neuzeitlicher europäischer Philosophie im Zentrum seiner Betrachtung. Er zeigt auf, in welchem Maße der „Reform-Hinduismus“ z.B. eines Ram Mohan Roy (1772–1833), eines Vivekananda (1862–1902), eines Sri Aurobindo (1872–1950) usw., aber auch die Gedankenwelt von Rabindranath Tagore (1861–1941) oder Mahatma Gandhi (1869–1948) ohne diese Synthese nicht hätten entstehen können. Die Auseinandersetzung mit der westlichen „Moderne“ war nicht einfach Übernahme, sondern Transformation von Ideen europäischen Ursprungs in den ganz anderen Kontext indischer Kulturtradition. Andererseits läßt sich aber schon seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße auch eine Rezeption indischen Gedankengutes in unserer eigenen Gesellschaft beobachten. Diese hat nicht nur zum Entstehen buddhistischer und hinduistischer religiöser Gruppen geführt, sondern besonders auch zu einer indirekten, den jeweiligen Denkern oft gar nicht bewußten Beeinflussung europäischer Philosophie der Neuzeit.

Der Beitrag des Verfassers dieser Zeilen zu dem hier angesprochenen Problemkreis ist einem anderen Bereich gewidmet, nämlich den modernen Erscheinungsformen der zweiten Weltreligion indischen Ursprungs, also des

<sup>1</sup> Wilhelm Halbfaß, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Stuttgart 1981; *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, N.Y., 1988. Vgl. auch den Besprechungsaufsatz von Rainer Kimmig „Indien und Europa: Ein ungleicher Dialog. Anmerkungen zu Wilhelm Halbfaß“, in *Internationales Asienforum*, Vol. 16 (1985) 3–4, S. 349–361.

Buddhismus. Ich bin dabei von derjenigen buddhistischen Tradition ausgegangen, die als einzige im indischen Kulturbereich mit einer ungebrochenen klösterlichen Tradition lebendig geblieben ist, nämlich dem sog. Theravada. Dieser hat – im Gegensatz zu den in Zentral- und Ostasien verbreiteten Formen der buddhistischen Religion – eine indische, dem Sanskrit eng verwandte Sprache („Pali“, d.h. Sprache der heiligen Texte) als Kultsprache beibehalten. Überall in seinem Verbreitungsgebiet ist dieser Theravada-Buddhismus auch als Vorreiter der Ausbreitung anderer wesentlicher Elemente indischer Kultur wirksam gewesen. Sowohl Sri Lanka (Ceylon) mit seiner Bevölkerung indischer Herkunft wie auch Birma (Myanmar), Thailand (Siam), Kambodscha und Laos, also auch Länder mit Bevölkerungen ganz anderen Ursprungs, sind von dieser Kulturtradition geprägt. So entstand vor Jahrhunderten das, was die Inder „Greater India“ nennen. Dabei ist in der ideologischen Auseinandersetzung indischer und südostasiatischer Gelehrter kontrovers geblieben, ob es sich gleichsam um indische Kolonialkulturen oder aber um prinzipiell eigenständige, nur indisch beeinflusste Kulturtraditionen handelt.

Es war übrigens im 19. Jahrhundert zuerst diese Form des Buddhismus, die von europäischen Gelehrten gründlich erforscht worden ist. Da die frühen Texte der Theravada-Tradition eine besonders altertümliche Form buddhistischer Überlieferungen bewahrt haben, konnte Hermann Oldenberg (1854–1920) aufgrund dieser Texte die bis heute gültig gebliebene klassische Darstellung des frühen Buddhismus erarbeiten.<sup>2</sup> Dies war der wohl wichtigste Beitrag dieses weltberühmten Göttinger Indologen zur Indienforschung.

Die Beschäftigung mit den heutigen Erscheinungsformen des Theravada-Buddhismus ist ursprünglich mein Privatvergnügen gewesen. Die etablierte Universitätsindologie erkannte nämlich derartige Fragestellungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts noch nicht als Aufgabe ihrer Wissenschaft an. Trotzdem sammelte ich während meiner Studienzeit und eines längeren Studienaufenthaltes in Sri Lanka systematisch Materialien zu diesem Thema. Daraus entstanden im Laufe der Jahre – dank Zusendungen von vielen Seiten und der Tätigkeit von Mitarbeitern des Seminars – schließlich große und in ihrer Art einmalige einschlägige Sammlungen im Seminar für Indologie und Buddhismuskunde in Göttingen. Die Aufgabe, eine größere Untersuchung über dieses Thema zu erarbeiten, wurde mir jedoch schon 1962 aufgrund einer Empfehlung meines akademischen Lehrers Ludwig Alsdorf (1904–1978), bei dem ich 1954 in Hamburg studiert hatte, in Form eines

<sup>2</sup> Hermann Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, 1. Aufl., Berlin 1881; letzte vom Verfasser redigierte Ausgabe: 7. Aufl., Stuttgart 1920; zahlreiche neuere Ausgaben. Kürzlich neu erschienen ist Hermann Oldenberg, *Reden des Buddha* [aus dem Nachlaß], München 1922; Neuausgabe, herausgegeben von H. Bechert, Freiburg 1993.

Forschungsauftrags des Auswärtigen Amtes zu dem Thema „Die politische Aktivität des Buddhismus“ übertragen. Alsdorf war wie Waldschmidt einer jener wenigen Indologen, die schon damals solchen Fragestellungen gegenüber offen waren. Bei der Arbeit an dem Thema wurde mir bald deutlich, daß es nur in größeren Zusammenhängen befriedigend dargestellt werden kann, wobei sowohl die historischen Grundlagen wie die aktuelle politische und soziale Situation dieser Länder berücksichtigt werden mußten.<sup>3</sup>

Die heutige Situation wird ohne Kenntnis der historischen Transformationen buddhistischer Kultur und ihrer Einbettung in bestimmte soziale und religiöse Strukturen des sog. Mittelalters, also der vorkolonialen Zeit, nicht verständlich. Diese sog. mittelalterliche Periode trennt den frühen Buddhismus, wie ihn Hermann Oldenberg dargestellt hat, von den zeitgenössischen Erscheinungsformen dieser Religion. Deshalb definierte ich drei Entwicklungsstufen, nämlich „frühen Buddhismus“, „traditionellen Theravada-Buddhismus“ und „buddhistischen Modernismus“. Der „frühe Buddhismus“ entstand und verbreitete sich im alten Indien in einer multireligiösen Gesellschaft in Konkurrenz zu anderen religiösen Traditionen, nämlich einerseits zur spätvedischen und brahmanisch-frühhinduistischen Religionstradition und andererseits zu mehr oder weniger radikalen Reformbewegungen jener Zeit, von denen nur der extrem-asketische Jinitismus bis heute weiterlebt. Die „traditionellen“ buddhistischen Gesellschaften dagegen entstanden in Bereichen, in denen der Buddhismus zur vorherrschenden, ja zum Teil zur Nationalreligion geworden ist, nämlich in Sri Lanka und in den genannten südostasiatischen Ländern.

Der „buddhistische Modernismus“ schließlich ist ein neuzeitliches Phänomen, das sich in vielfacher Weise von den traditionellen Religionsformen abhebt. Den Terminus dafür habe ich in Anlehnung an die Bezeichnung für vergleichbare Erscheinungen im Europa des 19. Jahrhunderts gewählt. Dieser buddhistische Modernismus ist nicht ohne die Begegnung mit abendländischer Zivilisation des 19. und 20. Jahrhunderts denkbar; er impliziert aber gleichzeitig ihre radikale ideologische Ablehnung. Man machte nämlich „westlichen“ Einfluß für den Verfall der traditionellen Wertordnung verantwortlich und sah durch ihn die Erhaltung der eigenen Kultur gefährdet. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzten diese Bestrebungen zunächst in Ceylon (Sri Lanka) und danach in den buddhistischen Ländern Südasiens ein. Man wollte nun der europäischen Überfremdung und Fremdherrschaft bewußt durch Rückgriff auf die eigene Kultur und Religion entgegentreten. Die Verfechter dieser Rückbesinnung und Erneuerung

<sup>3</sup> Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, 3 Bände, Frankfurt 1966–1973; wieder zugänglich durch Neuauflage Band 1, Göttingen 1988; neu bearbeitet Band 2, Göttingen 2000.

benützten, wohl ohne sich darüber im klaren zu sein, Methoden und Argumente, die sie von ihren Gegnern übernommen hatten. Andererseits waren die einheimischen Bildungstraditionen durch die Jahrhunderte in bestimmten Bereichen stets lebendig geblieben. Daher waren einheimische Mönche und Gelehrte in der Lage, ihre Anliegen nun auch in zeitgemäßer Form vorzutragen.

Eines der Hauptmerkmale des buddhistischen Modernismus ist die Betonung rationalistischer Elemente im Buddhismus, d.h. die Lehre des Buddha wird als Religion der Vernunft und der Erkenntnis dem Christentum gegenübergestellt, das Glauben an eine Offenbarung fordert. Die wissenschaftliche Indienforschung des Abendlandes hatte durch die Erschließung der frühen Texte des Buddhismus das Instrumentarium geschaffen, mit dem man einen „ursprünglichen“, von den Mythen der Tradition freien „reinen“ Buddhismus gleichsam rekonstruieren konnte. Zu den charakteristischen Merkmalen des Modernismus gehören noch mehrere andere wie das Bekenntnis zur Demokratie als Staatsform, das soziale Engagement, eine Neuinterpretation historischer Überlieferungen, eine Art „buddhistischer Nationalismus“ usw. Auf der anderen Seite ist aber auch eine Neubelebung und Popularisierung traditioneller, zum Teil über längere Perioden vergessener religiöser Praktiken zu beobachten, so insbesondere der buddhistischen Meditationspraxis.

Die eben beschriebenen Entwicklungen des „Modernismus“ haben auch die frühen Phasen der Verbreitung des Buddhismus im Abendland geprägt. So gibt es heute in den meisten größeren deutschen Städten buddhistische Zentren. Bis vor etwa 40 Jahren war so gut wie ausschließlich der Theravada-Buddhismus vertreten. In den letzten Jahrzehnten hat sich dies geändert, und Formen des Buddhismus tibetischer Prägung traten in den Vordergrund, also Vertreter antimodernistischer Tendenzen. Auch in Asien sind außer der Rezeption des Theravada bei Buddhisten in Nepal und in Indonesien in neuester Zeit solche Tendenzen unter den Buddhisten zu beobachten.

Wie jede Neuorientierung einer Wissenschaftstradition trifft der hier geschilderte Wandel in der Indologie natürlich auf den heftigen Widerstand der Traditionalisten mit ihrem noch aus dem 19. Jahrhundert stammenden Wissenschaftsverständnis. An einigen Universitäten haben die hier umrissenen Entwicklungen auch zu einer Aufsplitterung des Faches geführt, oft mit problematischen Konsequenzen. Es ist zu hoffen, daß an den deutschen Universitäten in Zukunft in verstärktem Maße Indienforschung in zeitgemäßer Weise, d.h. unter Berücksichtigung sowohl alt- wie neuindischer Studien, gepflegt werden kann. Dies bedeutet, daß Tradition, also die Kultur des alten Indien, und Moderne, d.h. die Kultur des heutigen Indien, gleichermaßen berücksichtigt werden. Angesichts der Kontinuität der indischen Kulturtradition lassen sich diese Aspekte nämlich nicht sinnvoll voneinander trennen.