

Wissenschaft versus Gesinnungsprüfung?

Postkolonialistische Selbstbefragung und identitätspolitische Inanspruchnahme

Heinz Werner Wessler

Vom Riksha-Fahrer bis zum Universitätsprofessor mangelt es in Indien nicht an Respekt für die deutsche Indologie. Der in Deutschland geborene und ausgebildete Friedrich Max Müller (1823-1900) gehört wohl zu den bekanntesten und verehrtesten Deutschen in Indien. Aus diesem Grund tragen die Goethe-Institute in Indien den offiziellen Namen „Max-Müller-Bhawan“ (Max-Müller-Haus). Zu Lebzeiten gab es allerdings – heute weitgehend vergessen – auch heftigen Widerstand in Indien von Seiten konservativer Brahmanen, die sich über sein großes Projekt entsetzten, nämlich der Herausgabe des *Rigveda* und des Kommentars von *Sayana* in Sanskrit. Denn der Veda gilt aus orthodoxer Sicht als Geheimwissen, zu dem Uneingeweihte und insbesondere Ausländer, Niedrigkastige und eigentlich auch Frauen keinen Zugang erhalten sollten.

In Zeiten postkolonialistischer Diskurse wird Max Müller aus anderen Gründen kritisch betrachtet, nämlich aufgrund seines dem Rassismus und geistigen Imperialismus des 19. Jahrhunderts verhafteten Bildes von Südasien, das sich vor dem kritischen Leser nicht verbergen kann. Wie viele Indologen der früheren Generationen sah er die Geistesgeschichte des Hinduismus als eine Geschichte des Niedergangs – von der Blütezeit der vedischen Religion zum Hinduismus, von der tatkräftigen Selbstbehauptung zur unbegrenzten Ausschweifung der Phantasie, von den arischen Einwanderern zur bedauernden Rassenmischung.

Ob die Indien-Interessenten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Region ihrer Wahl – nämlich den indischen Subkontinent – verherrlichten oder verdammten: So oder so war die Indienwissenschaft in ihre Zeitgeschichte eingebunden und offen oder verdeckt Teil kolonialistischer Wissensökonomien. Kolonialismus besteht nicht nur aus der militärischen Unterwerfung und der ökonomischen Ausbeutung, sondern auch in der

Aneignung von Wissen über die beherrschten Subjekte, ihre Kulturen, Traditionen und Religionen. An der Beschäftigung mit diesen problematischen Seiten der Geschichte der geistesgeschichtlichen Forschung zu Südasien kommt heute kein Indologe mehr vorbei – ein Diskurs, der insbesondere von Edward Said und seinem Buch „Orientalismus“ (1978) angestoßen wurde.

Deutungshoheit in der Diskussion

Wer sich mit der neueren Kulturgeschichte Indiens beschäftigt, ist immer wieder direkt und indirekt mit der Frage der Bewertung des Kolonialismus konfrontiert. Wie groß ist der Schaden, den er angerichtet hat, wie ist ihr Nutzen im Vergleich dazu zu bewerten? Einerseits trug die koloniale Modernität die Ideen der Gleichheit und Geschwisterlichkeit in den südasiatischen Raum. Für Bhimrao Ambedkar etwa war das Entkolonialisierungsprojekt mit der Überwindung der verhassten Kastengesellschaft verknüpft, mit der Vision universaler Modernität, einer egalitären Gesell-

schaft und der Ablösung traditioneller sozialer Identitäten durch Nationalismus. Das europäisch geprägte und Englisch verfasste Aufklärungsideal musste jedoch irgendwie mit dem Projekt der Stärkung der lange Zeit herabgesetzten kulturellen Identität verknüpft werden. Imperialismus, so argumentiert beispielsweise Mahatma Gandhi in seinem frühen Traktat *Hind Swaraj* von 1909, ist nicht nur eine ökonomische Ausbeutungsideologie, sondern beruht mehr noch auf der Internalisierung kultureller Herabsetzung durch die kolonialen Subjekte. Die Rückkehr zu den eigenen Quellen, die Stärkung der eigenen Identität, die Wiedergewinnung von Respekt spielte im antikolonialen Befreiungskampf eine wichtige Rolle.

In jüngerer Zeit gilt vor allem Shashi Tharoor als einer der Wortführer der Klage über den enormen Schaden, den die Kolonialzeit auf allen Gebieten angerichtet hat (vgl. auch Rezension). Der Titel seines Buches *An Era of Darkness: The British Empire in India* von 2016 bringt seine Deutung der britischen Kolonialzeit auf den Punkt – was ihm in Indien so-

wohl Fans wie auch Feinde geschaffen hat. Letztere werfen ihm unter anderem „Pop-Postkolonialismus“ vor (Rothin Datta). Diese Debatte ist an sich so alt wie die Kolonialismuskritik selbst. Das Spektrum des Antikolonialismus-Diskurses kann und wird sicherlich auch in Zukunft immer wieder neu zusammengesetzt und ausgerichtet. Shashi Tharoor versucht sich im Grunde auch in seinem jüngsten Buch *Why I am a Hindu* von 2018 an einem identitätspolitischen Gegenentwurf zur Hindutva-Version des indischen Nationalismus. Seine hindunationalistischen Gegner sehen in ihm dagegen lediglich einen zu spät gekommenen Verteidiger der ideologisch ausgebrannten Kongresspartei.

Kolonialismuskritik und Nationalismus

Während für Shashi Tharoor allerdings die indienbezogene Forschung sozusagen außerhalb des eigenen Interessengebiets liegt, beschäftigen sich andere in den letzten Jahren mit einem ideologiekritischen Ansatz unmittelbar mit Indien-bezogener Forschung im westlichen Ausland. Die traditionelle Wertschätzung insbesondere

der Sanskrit-Philologie ist in Indien nicht mehr unangefochten. Seit einigen Jahren kommen andere, teilweise sehr scharfe Töne in die Bewertung von Indien- und Südasien-bezogener Forschung hinein. Mehr noch: Es entwickeln sich Grundzüge einer Art Anti-Indologie, die im indischen Namen die Feinde Indiens und seiner Kulturgeschichte zu identifizieren versucht und einzelne Wissenschaftler sogar mehr und mehr einer neuen Art „scanning“ unterzieht, bei dem es um die Überprüfung des ideologischen Gehalts geht: Ist dieser oder jener Wissenschaftler *für* oder *gegen* Indien, *für* den Hinduismus oder *dagegen*?

Es geht um nichts weniger als um die geistesgeschichtliche Deutungshoheit und um deren geschichtstheologischen Voraussetzungen. Dass die Indologie und darüber hinaus alle mit dem indischen Subkontinent befassten Geistes- und Kulturwissenschaften grundsätzlich infrage gestellt werden, ist an sich seit den Zeiten der Orientalismusdebatte der 1980er Jahre nichts Neues. Doch hier geht es nicht mehr so sehr um einen Angriff von Seiten der von der marxistischen Literaturkritik mittel-

bar operierenden imperialismuskritischen *postcolonial theory*, dem sich die Orientwissenschaften insbesondere in den 1980er und 1990er Jahre ausgesetzt sahen. Es geht vielmehr um kulturelle, religiöse und nationale Identitätssicherungsstrategien.

Der wohl bekannteste Vordenker in diesem selbst erklärten Abwehrkampf gegen die Zerstörung indischer und hinduistischer Identität ist Rajiv Malhotra. Sein magnum opus, *Breaking India: Western Interventions in Dravidian and Dalit Faultlines* (New Delhi, 2011) konstatiert auf 650 Seiten einen dramatischen Befund im Hinblick auf die nationale Sicherheit des gegenwärtigen indischen Staates. Die Einführung führt den Leser gleich eine apokalyptische Situation vor. Böse Kräfte aus dem Ausland, so heißt es da, wollen Indiens nationale Integrität unterminieren und den Staat sprengen. Diese grundlegende zeitkritische Di-

Senator Stabenow trifft Mitglieder der Hindu-American-Association im Juni 2017 in Washington.

Bild: Senator Stabenow, flickr (CC BY 2.0)



agnose wird der Leserschaft in den 19 Kapiteln des Buches immer wieder mit der entsprechenden rhetorischen Dramatisierung nahegebracht.

Dieses Narrativ greift zu jeder Zeit und in jedem Textabschnitt auf die angeblich grundsätzlich destruktive Motivation der westlichen Indienrezeption von den historischen Anfängen in der frühen Neuzeit bis zur gegenwärtigen Menschenrechtsdebatte zurück. Von der Erforschung der vedischen Literatur bis zur Dalit-Forschung sowohl in Indien wie auch im Ausland lässt sich die gesamte Forschungstradition aus der Perspektive der Autoren insgesamt als eine geschickte Manipulation ausländischer christlicher oder auch staatlicher Hilfsorganisationen darstellen. Dagegen werden Rahmenbedingungen eines anders gearteten Diskurses deutlich gemacht, die sich immer auf das Postulat der „gemeinsamen Identität“ (*shared identity*) beziehen sollen und daran zu messen sind.

Diese Strategie findet in Indien und auch in der indischen Diaspora, vor allem in den USA, ihre Bewunderer. Seit einiger Zeit hat sich die „*Dharma Civilization Foundation*“ in den USA systematisch der Aufgabe verschrieben, Indienwissenschaftler an westlichen Universitäten systematisch auf ihre Publikationen und die darin vertretenen Auffassungen abzuklopfen. Ihre Hauptforderung ist, dass wissenschaftliche Deutungsrechte in indischen und hinduistischen Angelegenheiten nur noch von Hindus oder von „ideologisch genehmen“ Wissenschaftlern ausgeübt werden dürfen. Das spiegelt sich unter anderem in der Forderung nach der Einrichtung entsprechender Lehrstühle an amerikanischen Universitäten wider, die die Deutungsrechte über den Hinduismus für sich reklamieren sollen.

Gleichzeitig geht die schon seit Jahren schwelende Schulbuchkontroverse in Kalifornien von neuem los, bei der vor einigen Jahren der Sanskritist der

Universität Harvard, Michael Witzel, zum Objekt einer damals noch beispiellosen Kampagne geworden war. Der Streit ging und geht immer noch hauptsächlich von der von den Hindu-Nationalisten heftig bekämpften „*Aryan Invasion Theory*“ aus. Diese besagt, dass die Indo-Arier nach 1500 v.Chr. in die nordindische Tiefenebene eingewandert sind, was von der Mehrheit seriöser Wissenschaftler als Tatsachenbefund betrachtet wird. Die „*Hindu American Foundation*“ startete im Frühjahr 2016 eine Kampagne unter dem Namen „*DontEraseIndia*“, die sich insbesondere gegen die Bezeichnung der Region als „Südasiens“ (statt: „Indien“) richtet. Es geht aber auch um die Frage, ob eine Bezeichnung wie „*the religion of ancient India*“ anstelle von „Hinduismus“ den Tatbestand besser trifft oder ob sie „einen klaren Versuch der Auslöschung des Hinduismus an seiner Wurzel“ darstellt – so die diaspora-hinduistische „*Uberoi Foundation for Religious Studies*“ in einer Stellungnahme. In den letzten Jahren wurden insbesondere die Religionshistorikerin Wendy Doniger (Chicago University) und der Indologe Sheldon Pollock (Columbia University in New York) zum Ziel von sehr gehässigen Kampagnen.

Alternativlose Geschichtsbilder?

Ob die genannten Bücher für die Forschung wertvoll sind oder nicht, spielte für die Anklage praktisch keine Rolle. In allen Fällen geht es um eine Art Vorwurf der Blasphemie – um die ungerechtfertigte Infragestellung von identitätspolitisch zentralen Vorstellungen.

Die heftigen Reaktionen derer, die über die Tradition Bescheid zu wissen glauben, rühren zum Teil daher, dass es in Indien keine akademische Tradition der kritischen Auseinandersetzung mit Religion gibt. Aus Sicht der Kolonialherren war dies ein Fass, das besser geschlossen blieb, da bei religiösen Themen nichts als

Ärger drohte. Der postkoloniale indische Säkularismus führte zu einer grundlegenden Skepsis gegenüber der Einrichtung von Lehrstühlen, die sich mit religionsgeschichtlichen beziehungsweise theologischen Fragestellungen befassen. Eine Art verschwiegene Einverständnis der Religions skeptiker und der religiösen Institutionen, die nicht daran interessiert waren, die Einrichtung von entsprechenden Studiengängen für ihren Nachwuchs an indischen Universitäten zu unterstützen.

Der Lehrstuhl für Buddhismus an der Banaras Hindu University blieb eine Ausnahmeerscheinung. Es gibt praktisch keine Lehrstühle für hinduistische oder islamische Theologie, und damit auch keine entsprechenden Studiengänge. Historisch-kritische Religionsgeschichte segelt in der modernen indischen Universitätswelt unter unterschiedlichen Namen, etwa in der Geschichtswissenschaft, gelegentlich in der Soziologie oder im Rahmen der Fächer Philosophie oder Sanskrit. Gegenwärtig wird an der traditionell kommunistisch orientierten Jadavpur Universität in Bengalen ein soziologisch orientierter religionsgeschichtlicher Studiengang aufgebaut. Man darf auf das Ergebnis dieses Experiments gespannt sein.

Alle möglichen Glaubensgruppen unterhalten dagegen eigene Ausbildungsstätten für ihren Nachwuchs. Dagegen ist im Prinzip in einer offenen Gesellschaft nichts einzuwenden. Das Problem ist, dass die religiöse Ausbildung aus der jeweiligen gesellschaftlichen und religiösen Nische nicht herauskommt und sich daher auch gebildete Religionsvertreter etwa mit historisch-kritischen Fragestellungen oder mit den Herausforderungen der Religionen in der Welt von heute schwer tun. Gleichzeitig tendieren die traditionellen religiösen Ausbildungsstätten aber auch dazu, die Deutung der eigenen Religion exklusiv zu beanspruchen. Kritische Fragestellungen von außen werden als eine

Art Einmischung in innere Angelegenheiten betrachtet.

In einer solchen Diskurskultur tendieren die interreligiösen Begegnungen dazu, sich auf eine Bekräftigung des nationalen Konsens und der interreligiösen Harmonie im Rahmen der in der Tat immer wieder beeindruckenden indischen Einheit in Vielfalt zu beschränken. Genau das ist es auch, was der Staat von den religiösen Vertretern im Land erwartet. Dieser Konsens wird auf dem indischen Subkontinent gerne mit dem Begriff „Säkularismus“ identifiziert und damit im Grunde seiner Sprengkraft für religiöse Identitätskonstruktionen beraubt. Säkularismus ist im indischen Verständnishorizont nicht so sehr die berühmt-berüchtigte „Entzauberung der Welt“ im Sinne Max Webers, sondern eine Art oberflächlicher Respekthaltung vor allen Religionen.

Das Ergebnis ist, was der indische Gegenwartshistoriker Ramachandra Guha als ein Problem des politischen Konservatismus in Indien überhaupt beschreibt, nämlich eine Art Schwanken religiöser und kultureller Diskurse zwischen Xenophobie und Triumphalismus. Die Tendenz, insbesondere Christentum und Islam als „ausländische Religionen“ zu brandmarken und damit zu einer Störung im Getriebe des indischen Religionswesens, hat in den letzten Jahren stetig zugenommen. Christen und Muslime indischer Identität sind dann nichts anders als eine Art Betriebsunfall der Geschichte, die am besten durch die „Heimkehr“ (*ghar vāpasi*) in den Hinduismus korrigiert gehört.

Kern des Problems ist also, dass es praktisch kaum Raum für kritische Religionsdiskurse gibt, die auch die Infragestellung eigener Identitätskonstruktionen einschließen muss. Ein solcher Diskurs kann nicht nur affirmativ sein, er enthält immer auch zersetzende Elemente, an denen sich die Geister abarbeiten müssen. Eine kritische selbstreflektierte hinduistische

oder islamisch-indische Theologie, die sich mit den kritischen Fragen der Gegenwart von den globalen Herausforderungen für Religionen vom Atheismus bis zur Klimakatastrophe auseinandersetzt, muss in einen intellektuellen Diskurs eingebettet sein, in dem auch radikale Fragestellungen möglich und erwünscht sind. Im gegenwärtigen Religionsdiskurs in Indien scheinen sich allerdings religiöse Abwehrreflexe, monolithische Deutungen komplexer geisteswissenschaftlicher Sachverhalte und ein gefährlicher Antiintellektualismus festzusetzen.

Indologie/Südasienswissenschaft als Feindbild

Dies bekommt auch die Indien-bezogene Forschung und Lehre im Ausland zu spüren. Der zentrale Punkt ist die Frage der Diskursdominanz. In der Orientalismusdebatte waren Fragen der Wissensökonomie ganz zurecht zum zentralen Thema geworden. Die Indologie war tendenziell Teil des kolonialistischen Anliegens, in dem es auch um das Wissen über die beherrschten Subjekte ging: Der Herr will beweisen, dass er besser über den Knecht Bescheid weiß, als dieser über sich selbst. Dieses vielschichtige Thema ist seit den 1980er Jahren in vielfacher Weise im Wissenschaftsbetrieb durchdiskutiert worden, auch innerhalb der Indologie (vgl. Ronald Indens frühes Standardwerk *Imagining India* von 1990).

Ohne sich dessen voll bewusst zu sein, tritt darin eine erstarkte Reaktion einer Sicht auf indische Kulturgeschichte ein, die den Hinduismus als Ganzes als Opfer feindlicher Aktionen sieht und sozusagen die offenen Stellen besetzen will, die die mit dem Orientalismuskurs eingeleitete Selbstinfragestellung offengelassen hatte. Während darüber Indologie und Südasienswissenschaft an Fähigkeit zu methodischer Selbstkritik gewonnen hat, erstarkt eine Art selbstgefälliger Nationalismus, der seine

Ressourcen im Hinduismus sieht und meint, sich gegen vermeintliche Angriffe energisch zur Wehr setzen zu müssen. Dieser neue weltanschaulich hoch engagierte, systematisch miss-trauische Nationalismus hält sich nicht mit Fachbezeichnungen auf: Er findet die Verursacher eines historischen Komplotts über die Grenzen der Disziplinen hinweg. Indologie, Südasienswissenschaftler und andere Indien-bezogene Fachdisziplinen sitzen im gleichen Boot.

Bemerkenswert ist dabei, dass ein Teil der ideologischen Vordenker in der Diaspora zuhause ist und hier auch einen Teil der eigenen, persönlichen Identitätskonflikte austrägt. Im Zeitalter der globalen Kommunikation über elektronische Medien hat die Diaspora mehr denn je Einfluss auf die Meinungsbildung im Mutterland selbst. Die indische Tradition im Allgemeinen und die hinduistischen Traditionen im Besonderen bestehen oft durch ihre Fähigkeit, sich in einem multikulturellen und multireligiösen Umfeld mit Leichtigkeit zu behaupten. Aus europäischer Sicht ist das Fehlen von Abgrenzungsstrategien oft bemerkenswert. Bleibt zu hoffen, dass diese Stärke des Hinduismus der Versuchung standhält, Identität durch Abgrenzung herzustellen.

Zum Autor



Heinz Werner Wessler ist Professor für Indologie an der Universität Uppsala (Schweden). Er war von 2005 bis 2011 Redakteur der Zeitschrift Südasiens

und ist Vorstandsmitglied im Verein Südasiensbüro (suedasiensbuero.de).