Präsenz und Philologie[1]

von Jürgen Hanneder

I

Wenn es im folgenden um Präsenzwahrnehmungen geht, die vielleicht zum Teil am Kern der Idee knapp vorbeigehen, so geschieht dies in Hinblick darauf, daß eine Art gefühlter Präsenz, eine Präsenzintuition, in der Geschichte einer akademischen Disziplin, hier in der Indienforschung, ein wirksames Eigenleben führen kann, ohne daß die Implikationen so richtig ins Bewußtsein treten.

Es ist sicher nicht ganz falsch, die *Indische Philologie* oder *Indologie*, wie sie sich in Deutschland nach der Fachbegründung durch August Wilhelm Schlegel seit Beginn des 19. Jhs. ausgebildet hat, als eine akribische und produktive, aber auch nüchterne und spekulationsunwillige akademische Tradition zu charakterisieren. Sie entwickelte sich in einer gewissen Anlehnung an die klassische Philologie, jedoch wurden entscheidende Weichen schon in der zweiten und dritten Dekade des 19. Jhs. gestellt, mithin vor umwälzenden Entwicklungen in den anderen Philologien. Die Indologie hat daher eine sehr umfassende Definition der Philologie als Selbstverständnis behalten[2] und weder die Trennung in Alt- und Neuphilologie konsequent vollzogen noch die in Literaturwissenschaft und Linguistik.

Da am Anfang der Indologie die Gebrüder Schlegel stehen, diese aber vor allem durch ihre Frühphase, also die Begründung der romantischen Schule in Jena, bekannt sind, und immer wieder Wellen der Indomanie im

[1] Der vorliegende Artikel stellt eine korrigierte Version des in *Präsenz Interdisziplinär. Kritik und Entfaltung einer Intuition* (Heidelberg: Winter 2012, S. 288–303) erschienenen dar. Da seinerzeit keine Gelegenheit zu einer Korrekturlesung bestand und der Verlag offenbar eine Schrift gebrauchte, die eine Darstellung der Diakritika nicht ermöglichte, – von banalen Fehlern im Satz wie zusätzlichen Leerstellen und fehlenden Wortrennungen ganz abgesehen – wird hier statt einer Liste von Korrigenda ein korrigierter Neusatz bereitgestellt. Der Seitenwechsel im Original wird in eckigen Klammern angegeben. [2] Zum Teil wurde – vor allem in Nordamerika – der Begriff der Philologie, der dort nur noch ein gescholtenes Teilgebiet bezeichnen durfte, zum Unwort erklärt und der damit verbundene Fachzuschnitt in Unkenntnis mitentsorgt.

deutschsprachigen Raum zu verzeichnen sind, wurden auf solche Querverbindungen umfassende Theoriegebäude errichtet. Ob es [288] nun um die Begründung der Indologie aus dem Geist Romantik oder auch die Idee einer orientalischen Renaissance geht: ihre Protagonisten beziehen sich dabei selten auf Indologen selbst, sondern auf Herder, Hegel, Schopenhauer und andere, die gerade nicht die akademische Indienforschung repräsentieren. Solche Konstruktionen stürzen zwar bereits durch eine, für Fachfremde allerdings nicht ganz einfache Lektüre der indologischen Werke der Schlegels, Kosegartens oder anderer von selbst ein, doch ist ihr intellektueller Reiz offenbar so groß, daß an ihnen weiter festgehalten wird. Die Idee der romantischen Indologie, also einer aus dem Geist der Romantik geborenen Indienforschung, die daher nach den Ursprüngen der Menschen oder – wenn man dem ganzen eine etwas politisch gewürztere Note geben will – der Arier suchte, erklärt sich eher aus den Bedürfnissen späterer Forschergenerationen. Dieser schwer hinterfragbare Mythos der Fachgründung – in den *postcolonial studies* ad nauseam wiederholt – erscheint inzwischen so evident, daß man aus ihm weitreichende Schlüsse über die Indienforschung abgeleitet hat: Die deutschen Indologen wollten demnach Indien aus der Distanz studieren, nicht nach Indien reisen, waren nur am alten Indien, vor allem am Veda als indogermanischen Erbe interessiert, usw.

Angesichts einer solchen Wissensgewißheit, die aber nicht mehr ist als eine Begleiterscheinung der ständigen Wiederholung dieser Ideen in der Sekundärliteratur, ist es bisher niemandem gelungen, diese Geschichte auf die Füße zu stellen, etwa durch Kenntnisnahme der schlichten Tatsache, daß nur die englischen »Indologen« und auch nur aufgrund ihres Hauptberufs als Angehörige des Militärs in Indien forschen konnten, und auch nur, wenn sie von ihren Vorgesetzten zum Studium freigestellt wurden. Ferner, daß die Schlegels aus materiellen Gründen anders nie nach Indien hätten reisen können, daß ihre Entscheidung, ihrem Bruder darin nicht zu folgen,[3] auch eine bewußt antikoloniale war, daß A. W. Schlegel eben nicht den Veda oder die Upaniṣaden (also die älteste Literatur) herausbringen, sondern die Ursprünge und die Entwicklung der indischen Dichtung

[3] Der ältere Bruder der Schlegels, der ja in der Tat nach Indien gefahren und dort gestorben war, war eben in den englischen Militärdienst eingetreten.

erforschen wollte.[4] Auch die [289] Entwicklung der Vorstellung, die Schlegelsche Indologie habe sich ganz bewußt auf die brahmanische Kultur beschränkt und daher eine koloniale Privilegierung der Hochkultur vorgenommen, somit die Hierarchisierung der indischen Gesellschaft verstärkt usw., kann man nur als schlecht informiert, oder aber sehr unlauteren Trick bezeichnen. Es ist, als würde man einem Forscher eine Aufgabe geben und ihn in einer Bibliothek für klassische Philologie einsperren, um ihm später vorzuwerfen, daß er derjenige war, der meinte, die Aufgabe sei nur unter Ausschluß der Volksliteratur zu lösen gewesen.[5]

Ohne Zweifel sind viele dieser Auffassungen über die Geschichte der Indienforschung schlichtweg uninformiert, doch ihr Überzeugungspotential erringen sie – dies soll hier zumindest als These formuliert werden – durch ein nicht ins Bewußtsein dringendes Bedürfnis nach einer Präsenz des Fremden. Das Phänomen ist in seiner einfachsten Form nicht schwer zu verstehen. Jeder Auslandsreisende, der mit offenen Sinnen und Interesse reist, merkt, daß das zurückbleibende Bild seiner Erfahrungen eine ungenügende Abstraktion darstellt; etwas Entscheidendes, kaum Vermittelbares fehlt, auch oder vor allem im Versuch eines sprachlichen Ausdrucks. Ob wir dies nun mit der Wirkung anderer Sinneseindrücke wie Gerüche, Farben erklären, mit einer anstrengenden Reise oder bestimmten Erwartungen – physische Präsenz scheint hier unersetzbar. Im folgenden möchte ich versuchen, bestimmte Eigenarten des Faches, dessen Studienobjekte von einer lange gepflegten Fremdwahrnehmung gekennzeichnet sind, durch ein halbbewußtes Bedürfnis nach einer Präsenz des »Fremden« zu verstehen.[6]

2

Für Wissenschaftler, die sich mit »fremden« Kulturen beschäftigen, gibt es verschiedene Strategien, um mit diesem Problem umzugehen. Der [290]

[4] Wenn man sich seine indologischen Editionsprojekte ansieht, stellt man fest, daß dort neben sehr populären Texten (wie etwa die *Bhagavadgītā*) das Großprojekt einer kritischen Ausgabe desjenigen Werkes steht, das in der indischen Tradition als die erste Dichtung (*kāvya*) gesehen wird (*Rāmāyaṇa*). [5] Die Quellen der Schlegels waren die Handschriftensammlungen in Paris und London, für deren Zusammensetzung sie keine Verantwortung trugen. [6] Wodurch natürlich noch nichts darüber gesagt ist, ob die Kategorie des »Fremden« überhaupt sinnvoll sein kann.

Philologe mag auf der Lektüre in Originalsprachen, die das Fremde so gut wie eben möglich wahrnehmbar machen, beharren, und er wird Übersetzungen nur als Hilfskonstruktionen ansehen, die das Eigentliche doch nicht vermitteln.[7] Er wird einen Originaldruck oder eine Handschrift in den Unterricht einbringen, um weitere Sinne einzubeziehen.[8]

Doch in historischen Disziplinen gibt es noch eine andere Spielart der Präsenzintuition, nämlich in Gestalt der Vorstellung, daß man durch physische Nähe zum untersuchten Gegenstand gewissermaßen in ein Kontinuum auch mit den untersuchten Zeiten kommt, also – um ein näherliegendes und einleuchtendes Beispiel heranzuziehen: Wer Goethes Spätwerk studieren will, muß eine räumliche Beziehung zu Weimar aufbauen, der Shakespeare-Forscher benötigt den Kontakt zu Stratford. Es handelt sich dabei immer um eine gefühlte, tatsächlich durchaus relative Nähe zum Gegenstand aus der Perspektive des Betrachters, wobei Formen der Inszenierung des Alten eine nicht unerhebliche Rolle spielen können. Denn der Besucher sucht Goethe vor allem in der Stadt der Klassik, wo seine Präsenz kultiviert wird, nicht aber in Jena, wohin er sich aber zum Arbeiten oft zurückzog.[9] Doch Jena, als Stadt derjenigen Bewegung, die in der Wahrnehmung der Nachwelt unterlag – also der Romantik –, konnte keine derartige Aufmerksamkeit an sich ziehen, die eine ebenso großzügige Restaurierung historischer Gebäude bewirkt hätte, und so muß der Jena-Besucher, wenn er den Romantikern physisch nahe sein will, also der Wohngemeinschaft, welche die Schlegels, Humboldts, Tieck usw. teilten, am großen Parkplatz im Stadtzentrum verweilen, dem die Gebäudereste weichen mußten. Der Schlegel-Forscher wird vermutlich nur kurz wehmütig am Jenaer Parkplatz stehen, genau an dem Ort, wo die Romantiker einst »symphilosophierten«, sich vielleicht darüber ärgern, daß die Stadt eine Gedenktafel [291] am falschen Ort (am Marktplatz) angebracht hat,

[7] So im übrigen A. W. Schlegel in Bezug auf die indische Dichtung. [8] A. W. Schlegel begann seine Tätigkeit mit dem Aufbau einer »indischen« Druckerei in Bonn und begründete nebenbei den europäischen Sanskrit-Druck, da er einen Druck in Originalschriften für unerläßlich ansah. [9] Dem Besucher, der in Weimar für den ehrwürdigen Moment der Begegnung mit dem Dichterfürsten nicht selten einen Anzug trägt, so als wäre nicht nur er Goethe, sondern Goethe ihm nahe, wird dann vielleicht an verschiedenen Läden das irritierende Schild auffallen, welches in großen Lettern mit genervter Ironie verheißt: »Goethe war hier«: erst beim zweiten Blick erkennt man das nachgestellte »nie!«.

am Ende wird er dann aber nach Dresden pilgern, denn dort befindet sich der Schlegel-Nachlaß.

Erheblich komplizierter wird es, wenn es nicht um Gegenstände der Germanistik, sondern um eine fremdsprachliche und vielleicht exotische Philologie, wie die des Sanskrit, geht, denn hier treten andere Verzerrungen, die durch die kulturelle Differenz bedingt sind, hinzu. Etwa: Kann ein Europäer ein fremde Kultur überhaupt verstehen oder erklären, oder ist es nicht einfacher und besser, wenn der Angehörige dieser Kultur sie selbst erklärt? Eine physische Präsenz der anderen Kultur in der Lehrperson ist so evident und überzeugend, daß sie gerade in den akademischen Bereichen gesucht wird, wo man andererseits die Gefahren einer Konstruktion des »Anderen« (*other*) nach Leibeskräften hinausschreit.

Die Gefahren der Suche nach Präsenz und Authentizität in Indien, oft in Form des Anspruches, das »wahre Indien« zu erforschen, sind jedoch durchaus mit denen in Europa vergleichbar, insofern der Sucher bisweilen am falschen Ort seinem Objekt nahe zu sein vermutet. Hinzu kommt aber, daß gerade im modernen Indien die Vorstellung von einer seit Anbeginn ungebrochenen kulturellen Entwicklung von größter kulturpolitischer Bedeutung ist, wobei sich damit nicht selten ein ausgeprägter Nationalismus verbindet. Die Inszenierung des Alten ist hier zum nationalpolitischen Programm geworden, und es wäre wissenschaftlich absurd, darauf zu vertrauen, daß sich das alte Indien noch für alle erkennbar im neuen spiegele. Um als Beispiel das vermutlich populärste Thema zu bemühen: Es wird in der Öffentlichkeit meist davon ausgegangen – und es ist zu bezweifeln, daß wissenschaftliche Aufklärungsarbeit dies korrigieren können wird –, daß die Yoga-Übungen, die eine sehr große Zahl von Personen als tägliches Fitneßprogramm ausüben, eine »uralte« indische Praxis darstellen, wobei eine hohe vierstellige Jahreszahl das Alter noch vorsichtig anzugeben scheint. Als Beleg für eine solche extreme Frühdatierung wird ein Siegel der Induskultur herangezogen, welche zu belegen scheint, daß Yoga-Sitzhaltungen in Indien auch vor den ersten Textzeugnissen der indischen Kultur im zweiten vorchristlichen Jahrtausend zu erwarten sind. Wie für jeden indischen Philologen erkennbar ist, finden sich aber die Namen der meisten der 84 Yogastellungen nicht nur nicht in einer vorchristlichen Zeit in der indi-

schen Literatur, sondern erst in Texten der späten [292] Kolonialzeit. Das unerwartete Ergebnis der zur Klärung dieser Diskrepanz angestrengten Untersuchungen war, daß der gymnastische Yoga, den wir heute kennen, zum größten Teil eine Entwicklung der späten Kolonialzeit darstellt und in diesen die militärischen Übungen der englischen Kolonialherren ebenso wie eine verbreitete Form der Heilgymnastik einbezogen wurde. Dies nimmt dem Hatha-Yoga – in der Neuzeit sicher schon durch seine weltweite Verbreitung ein durch und durch getestetes und bewährtes System – beileibe nicht seine Bedeutung, dürfte aber für manche die mystische Aura des in den Höhlen von Rishikesh von »Büßern« – so nannte Friedrich Schlegel die Yogis – entwickelte Spiritualgymnastik beeinträchtigen. Der Forscher auf der Suche nach Orten der Präsenz würde also aus Rishikesh unsanft in den indischen Süden, nach Mysore geschickt, und zwar in den Gymnastikraum des Palastes, wo der Yoga-Lehrer Krishnamachariar aus der alten Militärgymnastik den Yoga des 20. Jhs erschuf. Von da aus wäre aber eine Reise nach Stockholm angebracht, zur Wirkungsstätte von Pehr Henrik Ling (1776–1839), dem Begründer des in Deutschland als »schwedische Heilgymnastik« bekannten Systems, dessen Einflüsse auch auf den Yoga angenommen werden müssen.[10]

3

Doch auch abseits dieser Irrfahrten auf der Suche nach Präsenz stellt sich für alle, die nicht ihre »eigene« Kultur in Forschung und Lehre vertreten, die Frage, wie man die nötige *street credibility* erlangt.[11] In der Indologie ist die Frage so alt wie die Disziplin selbst. Der erste [293] englische Sanskrit-Lehrstuhl wurde in Oxford 1832 mit der Auflage besetzt, daß der Lehrstuhlinhaber das Sanskrit in Indien erlernt haben mußte, ein wirksa-

[10] Mark Singleton: *Yoga Body. The Origin of Modern Posture Practice*. Oxford 2010.

[11] Unter Indologen ist die Frage, ob man sich gerne in Indien aufhält oder nicht, eine Art Gradmesser, der immer wieder in Gesprächen unterhalb der Fachebene auftaucht. Indologen, die wie C. G. Jung aus Indien schnell wieder »fliehen« – so jüngst in einem Diskussionforum – oder sich nicht vorstellen können, in Indien zu leben, sind von einem echten Indienverständnis demnach weit entfernt. Doch was wäre mit solchen Zeitgenossen, die sich nicht vorstellen können in den neuen Bundesländern zu leben – müßte man sie nicht mit derselben Logik von einem echten Verständnis der Jenaer Frühromantik ausschließen?

mer Trick, um die starke deutsche Konkurrenz, die keinen Indienzugang hatte, auszuschließen. In der Praxis spielte dann allerdings die Ausrichtung des Sitftungslehrstuhles auf die christliche Mission in Indien die entscheidende Rolle; ein wertfreies akademisches Studium der indischen Kultur mußte dem Oxforder *Boden Chair* immer wieder abgerungen werden.[12] Auch bei der Erstbesetzung des Indien-Lehrstuhles des hamburgischen Kolonialinstituts wurde der Kandidat mit der ausgeprägtesten Indienerfahrung bevorzugt, nämlich Sten Konow, sicher eine glückliche Entscheidung, wenn auch vielleicht nicht aufgrund von nachhaltigen Kriterien.[13] Hingegen war die Berufung von Jakob Wilhelm Hauer in Marburg, die – abgesehen von antisemitischen Motiven gegen den überlegenen Mitbewerber Strauss – seiner langen Indienerfahrung geschuldet war, ein spektakulärer Fehlgriff.[14]

Die moderne und im Kontext einer Migrationsdebatte politisch korrekte Lösung des Problems wäre sicher die Berufung eines Forschers aus der untersuchten »Region«, wie dies seit einiger Zeit häufiger, jedoch mit wechselndem Erfolg, praktiziert wird.[15] Vor allem wenn die [293] Muttersprachlichkeit, wie bei historischen Philologien, keine Rolle spielt, ist eigentlich kaum zu verstehen, warum Nationalität eine Rolle spielen sollte, warum – um wieder ein verständlicheres Beispiel zu bringen – der italienische Latinist a priori dem französischen vorzuziehen wäre. Ist es die räumliche Nähe zum alten Rom, die vermutete engere Sprachkontinuität

[12] Siehe Richard Gombrich: *On Being Sanskritic. A Plea for Civilized Study and the Study of Civilization*. Oxford: Clarendon Press 1978. [13] Siehe etwa die Betonung »gelebter Indienerfahrung« und anderer Kriterien in: Dorji Wangchuk und Michael Zimmermann: »Zur Geschichte der Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets«. In: *Vom Kolonialinstitut zum Asien-Afrika-Institut. 100 Jahre Asien- und Afrikawissenschaften in Hamburg*. Gossenberg Ostasien Verlag 2008, 106f. [14] Hauer blieb als Wissenschaftler unbedeutend, sein Werk wurde wissenschaftlich kaum rezipiert, was an seiner vom Zeitgeist des Nationalsozialismus bestimmten Forschungsagenda liegt, größere Aufmerksamkeit wurde ihm nur bei der Analyse der Verstrickung der Wissenschaft in das NS-System zuteil. Siehe Jürgen Hanneder: *Indologie im Umbruch. Zur Geschichte des Faches in Marburg 1845–1945. Antrittsvorlesung*. München: Kirchheim Verlag 2010 (Indologica Marpurgensia 1). [15] Der aus Sicht des fachfremden berufenden Gremiums »ethnisch korrekt« besetzte Lehrstuhl kann nämlich gerade dadurch zum Problem werden. Es ist ein wenig – um kein politisch brisantes, sondern ein fiktives Beispiel zu geben – wie wenn ein in Japan ansässiger Lehrstuhl für evangelische Theologie wohlmeinend mit einem aus Erfurt stammenden Theologen, allerdings einem katholischen, besetzt würde.

zum Italienischen, die Idee, daß sich in der heutigen italienischen Kultur mehr vom alten Rom erhalten hat als in den anderen ehemaligen römischen Kolonien Europas? Eine bei genauerem Nachdenken absurde Argumentation? Was sich im europäischen Bereich sehr schnell als eine bloß gefühlte, einer Analyse aber gar nicht widerstehende Authentizität entlarvt, führt im orientalischen dennoch zur Verwirrung; wenn etwa gelegentlich alleine die Nationalität, auch ohne die entsprechenden (akademisch geschulten) Sprachkenntnisse, als für die Qualifikation ausreichend angesehen werden. Doch auch dort gilt Goethes Wort, daß die eigene frühere Kultur als eine fremde anzusehen ist.

In der jüngeren Vergangenheit drücken sich Präsenzintuitionen gerne in Gestalt einer im Namen der Öffentlichkeit von der Politik erhobenen Forderung aus, doch vorwiegend die Gegenwart einer Region zu studieren, anderes sei dem Steuerzahler nicht zuzumuten. Das Argument ist jedoch nicht ganz neu und wurde je nach politischem System unterschiedlich gefüllt.[16] Neuerdings sind es vor allem wirtschaftliche Interessen, die unter dem Motto, nun doch endlich etwas für die Gegenwart Relevantes zu bieten, daherkommen. Solche Argumente wirken unbesehen und unreflektiert, weil das Bedürfnis nach Präsenz befriedigt wird, auch wenn in der Praxis die Untersuchungen der Gegenwartsforscher für den normalen Leser nicht weniger kryptisch sind als [295] die der Althistoriker.[17] Ob die übergeordneten Ziele so erreichbar sind, sei dahingestellt. Selbst die Erforschung der Wandlungen des Kastensystems während des indischen Wirtschaftsaufschwunges wird nicht zwangsläufig den Durchbruch

[16] Etwa: »Der deutsche Steuerzahler hat ein Recht darauf, daß die indologischen Luxusprofessuren einen ganz engen Zusammenhang mit der deutschen Kulturpolitik anstreben; denn es geht nicht an, daß man sich in Weltflucht und in spekulative Gedanken verliert [...]«. So der Indogermanist und Münchner Universitätsrektor Walter Wüst in: »Die deutsche Aufgabe der Indologie«. In: *Deutsche Kultur im Leben der Völker* 3 (1939). München: Universitäts–Buchdruckerei 1939, p. 346. Dort wendet sich Wüst gegen seine Kollegen von der Indologie, die sich offenbar nicht seiner NS-kongruenten Forschungsrichtung gleichschalten lassen wollten. [17] Ich würde z. B. nicht behaupten wollen, daß beim Studium des indischen Rituals die Details der modernen Praxis, die der Anthropologe untersucht, per se für den Laien interessanter oder wichtiger sind als die ihnen zugrundeliegenden religiösen oder philosophischen Vorstellungen, die der Philologe aus alten Texten rekonstruiert. Für den Indologen – das nur nebenbei – ergibt sich natürlich gerade aus der Zusammenschau ein abgerundetes Bild.

des VW-Konzerns auf dem indischen Kleinwagenmarkt befördern. In der Indienforschung hat diese Ausrichtung auf die Gegenwart eine neue Dimension erreicht, indem das jüngst gegründete *Centre for Modern Indian Studies* seinen Forschungszeitraum spezifisch auf die Zeit nach 1980 gerichtet hat,[18] doch vereint das Zentrum keine philologischen, sondern ausschließlich gesellschaftswissenschaftliche Disziplinen.

4

Es gibt einen weiteren Versuch, die Präsenzbedürfnisse der Indienforschung zu heilen, nämlich die Verbindung von Indologie und Ethnologie bzw. Anthropologie zu einer Ethno-Indologie, wie sie seit einiger Zeit in Heidelberg praktiziert wird. Insbesondere im Rahmen eines DFG-Sonderforschungsbereiches *Ritualdynamik* konnte dieser interdisziplinäre Ansatz erprobt werden. In einem programmatischen Artikel erklärt Axel Michaels den Hintergrund der von ihm propagierten Ethno-Indologie aus der Geschichte der Disziplin.[19] Für Michaels entstand die Indologie nicht nur im intellektuellen Umfeld der Romantik, sondern als direkter Ausdruck einer Indiensehnsucht, die auf das ganze Indien, also [295] auch auf Poesie und Religion gerichtet war, jedoch im Verlauf der Etablierung der Wissenschaften den »ganzheitlichen Anspruch der Romantik, vorgebracht als Gesellschafts- und Wissenschaftskritik« aufgeben mußte, wodurch das Fach »in die akademische Distanz« geführt wurde.[20]

Um diese Bewegung in die akademische Distanz an einem historischen Punkt festzumachen, wird Friedrich Schlegel bemüht. Es liegt vielleicht auch an der guten Quellenlage, daß man überhaupt auf die Idee kommen kann, die Entstehung der Indienforschung aus der Gefühlslage des Roman-

[18] »Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Zeit nach der Unabhängigkeit Indiens, insbesondere von den 1980er Jahren bis heute.« http://www.uni-gottingen.de/de/forschung/131795.html (18.8.2011). [19] Axel Michaels: »Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie. Die Indologie als frühromantisches Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft.« In: *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 325–339. [20] Es würde zu weit führen, diese Konstruktion zu analysieren. Schlegel hat sicher nicht die Poesie aus der Indologie ausgeschlossen, ganz im Gegenteil, und wie gerade die Ethno-Indologie der indischen Poesie zu ihrem Recht verhelfen will, bleibt unklar.

tikers in Paris im Jahre 1806 erklären zu wollen. Die unzähligen Briefe der Romantikergeneration lassen eine offenbar punktgenaue Rekonstruktion des Geschehens zu. Michaels schreibt:[21]

> [...] für Friedrich Schlegel bedeutet die Verwissenschaftlichung Indiens eine Ernüchterung. Er bekannte sich 1808 [...] noch in Paris zum Katholizismus und ließ später ganz von der Beschäftigung mit Indien ab. Zwar hat er die Entstehung der wissenschaftlichen Indienkunde mehr oder weniger direkt verursacht, doch zugleich war für ihn die intensive Beschäftigung mit der Sanskritliteratur eine Enttäuschung. Je mehr er von den Schattenseiten Indiens wußte, desto mehr wandte er sich davon ab.«

Tatsächlich handelt es sich dabei weniger um eine einmalige historische Situation, in der Friedrich Schlegel sozusagen als archetypischer Ur-Indologe für alle weiteren Generationen die Phasen der Indiensehnsucht, Indienbegeisterung und Indienernüchterung erlebte, sondern wohl eher um ein individuelles Ringen mit dem Gegenstand, ein »indologisches« Durchgangssyndrom, wie es Studenten und Lehrern der Indologie eigentlich bekannt sein sollte, da es in so mancher Biographie immer wieder neu durchlebt wird. Manche Studierende verlieren das Interesse am Studium vor allem des klassischen Indiens, wenn sie bemerken, daß ihre spirituellen Bedürfnisse nicht gestillt werden. Ohne es sich ganz [297] bewußt zu machen, hatten sie wohl eher eine religiöse Institution gesucht als ein Forschungsinstitut.

Auch Friedrich Schlegels persönliche religiöse Krise hatte wenig mit der Indienforschung zu tun. Er hatte zunächst in Paris eine wahre Indien-Obsession entwickelt, die vor allem auf die indischen»Büßer« gerichtet war und die von seinen Mitbewohnern mit Befremden wahrgenommen wurde. Eine von diesen, die Freundin von Schlegels Frau Dorothea, Helmine de Chézy, erzählt in ihrer Autobiographie aus dieser Zeit:[22]

[21] Op. cit., S. 336. [22] *Unvergessenes. Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Helmina von Chézy. Von ihr selbst erzählt*. Erster Theil. Leipzig: Brockhaus 1858, S. 264f.

Friedrich Schlegel hingegen – der uns seit Anbeginn unserer Bekanntschaft die Stellen in Tieck's »Zerbino«, wo der Dichter sich über den Protestantismus lustig macht, oftmals und mit besonderm Feuer vorgetragen, über den mir auch Dorothea früherhin bisweilen geäußert: er habe Absicht, katholisch zu werden, was ich weder begriff noch glauben konnte – unterließ nun seit einiger Zeit, seiner Begeisterung für die indischen Büßer Luft zu machen, und pries dagegen die Idee des Papstes als die höchste und vollkommenste, welcher die Menschheit jemals gehuldigt. So fremdartig klang dies in meine Unwissenheit, Unbekümmertheit, Zuversichtlichkeit des bleibenden Bestandes der Dinge, wie sie damals lagen, hinein, daß ich weder darüber nachdachte, noch mir die Worte Schlegel's merkte. Sie würden vielleicht an mir vorübergerauscht sein, wie Millionen andere, wenn er nicht unaufhörlich gesprochen hätte davon: wie das Heil der Welt nur noch im Papstthum liege, wenn es wieder in vollem Glanze und als alldurchdringende Gewalt erstände, wohin es auch kommen müsse und unausbleiblich kommen werde.

Dorothea schwieg zu solchen Aeußerungen, wie sie früherhin zu der Lobpreisung der indischen Büßer geschwiegen und in meiner Gegenwart wenigstens überhaupt nur still zu lauschen pflegte, wenn irgendein neuer Gegenstand, der Friedrich durchwühlend aufregte, durch ihn zur Sprache und wiederholt zur Sprache kam. Sie hatte auch anderthalb Jahre früher nichts gesagt, als ihr Gemahl geäußert: der »Alarkos« sei [298] noch lange nicht undurchdringlich genug dargestellt und er hätte beim Dichten nur mehr Opium nehmen sollen, so würde er das erreicht haben, was er mit dem »Alarkos« gewollt.

War das nun Ernst? Ich hielt es nicht dafür, die übrigen Aeußerungen ebenso wenig. Schlegel sagte vieles aus reiner Ironie. Er sagte auch mit vollem Bewußtsein und absichtlich, blos zur Ergötzung, viel Unverständiges, wie ein Reicher, der zum Spaß Scheidemünze aus den Fenstern unter das Volk wirft.

Wie diese Episode im Rahmen der persönlichen Biographie Friedrichs auch zu deuten ist, sie ging über die allgemeine Indienbegeisterung der Zeit weit hinaus und wurde von seiner Umgebung nicht geteilt, ja nicht einmal sein Lehrer im Sanskrit Hamilton hatte Verständnis hierfür. Es dürfte sich also lediglich um eine individuelle Indomanie gehandelt haben, die auch noch recht kurzlebig war und von einer extremen persönlichen Entscheidung beendet wurde: Friedrich Schlegel konvertierte zum Katholizismus. Extrem war die Entscheidung, da sie die ganze Familie betraf: Seine Frau Dorothea, die aus einer jüdischen Familie stammend ebenfalls konvertierte, verlor damit das Sorgerecht über den Sohn aus erster Ehe, der nach geltendem Recht zu seinem Vater zurückkehren mußte.

Es mag sein, daß – wie Michaels schreibt – in Friedrich Schlegel »die Flamme Indien nur zehn Jahre« loderte, doch allgemeine Schlußfolgerungen aus diesem Umstand zu ziehen, verbietet bereits der Blick auf den sehr individuellen Fall. Oder anders gefragt: Was hätte die Indologie denn werden müssen, um ihr Friedrich Schlegel erhalten zu können – wenn dies der Maßstab für eine ganzheitliche Indologie sein soll? Ein Institut für »indische Büßer«?

Wir betreten hier ein zurecht ignoriertes Gebiet, nämlich das der Motivation für das Studium exotischer Fächer. Bei einem Mediziner wird man die Gründe für sein Studium weder erfragen noch wissen wollen, und die vielleicht nicht einmal eingestandene Motivation – seien es nun persönliche Schicksalsschläge, gute Einkommenschancen oder der soziale Status – hat nicht unbedingt eine vorhersehbare Auswirkung auf den wissenschaftlichen Erfolg. Das Interesse an den tieferen Motiven für das Studium anderer Kulturen ist zwar verständlich, aber zum Teil eben auch Ausdruck desjenigen Unverständnisses, welches das [299] Fach eigentlich beheben will. Individuelle Motive und Probleme sind jedoch für die Fachgeschichte nur am Rande von Bedeutung. Daß Chézy sein Sanskrit-Studium geheimhalten wollte, daß Wilhelm Rau am Ende seines Forscherlebens den Beitrag Indiens zur Weltkulturgeschichte als relativ gering einschätzte, all dies hatte auf das Fach keine nennenswerten Auswirkungen. Die Bedeutung des »Erstkontaktes« mit Indien von Personen der deutschen Geistesge-

schichte, die immer wieder in diesem Zusammenhang genannt werden, wird demgegenüber deutlich überschätzt.

Michaels sieht aber Schlegels Wende als symptomatisch für das bewußte Ausgrenzen einer umfassenderen Indiendeutung auf dem Weg vom »ganzheitlichen Anspruch der Romantik«,[23] der sich »in der Wissenschaft nicht behaupten« konnte, zur akademischen Indologie. Hier stellen sich viele Fragen. Wer vertrat den »ganzheitlichen Anspruch«? Nur Friedrich oder auch August Wilhelm Schlegel? Friedrich konnte sich trotz aller Versuche in der Wissenschaft nicht behaupten, und August Wilhelm wollte offenbar genau drei Jahrzehnte nichts anderes tun als in der Wissenschaft Indien zu erforschen. Von einem schmerzlichen Abwürgen romantisch-ganzheitlicher Impulse beim ihm ist trotz bester biographischer Quellenlage nichts bekannt geworden.

Für Michaels lastet paradoxerweise trotz des Ausgrenzens der romantischen Indiendeutung »das Erbe der Romantik noch immer auf der Indologie. Dies gilt vor allem für den Vorrang von Sanskrit, Religion und Altindien.« Es ist schwierig geworden, hier zu widersprechen, nicht weil die Sachlage es nicht erlaubte, sondern weil eine kollektive Hypnose uns glauben machen will, daß unsere Disziplin nicht von August Wilhelm Schlegel, sondern in Wirklichkeit von Herder, Novalis oder der Heidelberger Romantik begründet und bestimmt wurde. Zwei Bemerkungen an dieser Stelle mögen genügen. August Wilhelm Schlegel hatte keinen Zugang zu modernen indischen Sprachen. Die Frage ist also eher: hätte er sie einbezogen, wenn er Quellen und Möglichkeiten gehabt hätte? Vielleicht kann ein Blick auf Schlegels Europastudien hier nicht schaden. Schlegel war der Aus[300]bildung nach klassischer Philologe, hat aber nach dem Studium die weniger bekannte und geachtete »romantische« Literatur übersetzt, also eben nicht Latein und Griechisch, sondern »moderne« Sprachen ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit gerückt. Wie in Europa, so wollte er in Indien systematisch mit den ältesten Literaturdenkmälern beginnen, sich dann anhand der historischen Entwicklung weiterarbeiten. Daß er damit nicht annähernd so weit gekommen ist, wie geplant, liegt an der Materialfülle und vielleicht auch daran, daß er an der neugegründeten Bonner Universität weniger Zeit für Forschungen erübrigen konnte als

[23] Op. cit., S. 336.

gedacht. Ein Bruch zwischen dem frühen und dem späten Schlegel ist für Indologen nicht wirklich zu erkennen – auch wenn es für Germanisten, Anglisten und Romanisten merkwürdig erscheinen muß, daß jemand, der sich als Shakespeare-, Dante- und Nibelungenforscher erfolgreich betätigte, dann drei Jahrzehnte intensiv mit indischer Literatur beschäftigte. Daß Schlegel der Religion Vorrang vor anderen Bereichen der Indienforschung eingeräumt hat, ist falsch, nur war das öffentliche Interesse an Indien – daran hat sich bis heute nichts geändert – weitgehend auf die Religion beschränkt.[24]

Doch zurück zu Michaels: Zur Lösung des Problems empfiehlt er dem Fach, sich von der romantischen Erblast zu lösen: »Erst wenn sich die Indologie von ihren romantischen Ursprungsideen und Altertumsvorlieben löst, kann sie sich als eine neue, ganzheitliche Kulturwissenschaft begründen, die ein auf die Gegenwart bezogenes Erkenntnisinteresse in der Vordergrund stellt.«[25]

Diese indologische Selbstkritik scheint Präsenzbedürfnisse zu bedienen, richtet sich aber nicht nur gegen die Absolutheit der Hermeneutik, sondern letztlich gegen die historische Philologie selbst. Anstatt die normativen und pan-indischen Quellen etwa zur Religionsgeschichte zu studieren, soll nun vor allem Lokales, Regionalsprachliches und Kontemporäres studiert werden. Die Richtung ist nicht ganz neu und das Studium dieser Aspekte der indischen Kulturgeschichte hatte sich ja in der Indologie längst verbreitet, als die [301] Forderung erhoben wurde. Neu ist der Anspruch, hiermit entscheidend über die Möglichkeiten der historischen Studien hinauszuwachsen, und zwar durch die interdisziplinäre Verbindung von Indologie und Anthropologie, die aber nicht nur eine Erweiterung des Spektrums, sondern einen entscheidenden Qualitätssprung ermöglicht:[26]

> Thus, in rituals Brahmins and their texts might have a higher authority than other specialists, but only when it concerns

[24] Auch das akademische Interesse: Ausschreibungen von indologischen Professuren definieren sich hierzulande fast ausschließlich über die Spezialisierung im Bereich der Religion. Schöne Literatur, ja sogar Geschichte – der einzige Lehrstuhl hierfür wurde gestrichen – spielen keine Rolle. [25] Op. cit., S. 339. [26] Axel Michaels: »Newar Hybrid Ritual and its Language«. In: *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Ed. by Astrid Zotter und Christof Zotter. Wiesbaden: Harrassowitz 2010, S. 148.

> their domain, i. e. the Veda and the (Sanskrit) book, but not because of the logocentric dominance of certain material. If such sources are not privileged one truly encounters the often claimed confluence of Indology and anthropology (Dumont). And then the real ritual text reveals itself in its intertextual dimensions.«

Hierdurch haben wir nun mehr als ein Präsenzbedürfnis befriedigt. Der Forscher liest nicht mehr nur »tote« Texte, sondern studiert lebendige, dynamisch veränderbare Rituale. Die Zeiten, in denen sich der bisher in Handschriftenbibliotheken über das Ritual arbeitende Philologe über den philologisch nicht interessierten Anthropologen lustig machen konnte, der sich das Ritual doch wieder von Gelehrten erklären lassen mußte, die auf Texte zurückgriffen, die wiederum der Philologe studierte, waren vorbei – der Ethno-Indologe war dank Doppelqualifikation nun beiden überlegen. Die indologische street credibility, die Gewähr, nicht nur staubtrockene Texte zu studieren, ist durch die teilnehmende Beobachtung des Rituals sichergestellt. Die Vorgehensweise verhindert darüberhinaus das politische Unbehagen, das sich mit der »Privilegierung« der auf Sanskrit verfaßten Texte der Hochkultur verbindet. In den Ritualstudien des Begründers der Ethno-Indologie[27] werden in der Tat Texte der brahmanischen Kultur nicht privilegiert, sie werden vielmehr ignoriert und an ihre Stelle treten Notizbücher heutiger Ritualisten, die natürlich nie zur Publikation gedacht waren, nun aber – DFG sei dank – in einer Hochglanzedition erscheinen, während gleichzeitig und trotz des Sonderforschungsbereiches

[27] Etwa: Niels Gutschow und Axel Michaels: *Handling Death. The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal. With Contributions by Johanna Buss and Nutan Sharma and a Film on DVD by Christian Bau*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005. [Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals 3].

historische Ritualhandbücher, von denen in indischen Bibliotheken eine Unzahl existiert, völlig ignoriert werden.[28]

Das Ergebnis dieser neuen Vorgehensweise ist nach Aussagen des Erfinders ein ganz erstaunliches: Es gäbe demnach also nur in der Ethno-Indologie die Möglichkeit, zum »realen« Text des Rituals zu gelangen, oder anders gesagt: nur der Text, der von der Ethno-Indologie untersucht wird, ist der »reale«. Die Präsenzintuition zwingt uns in der letzten Konsequenz also, eine Unterscheidung zwischen toten Texten und der realen Aufführung dieser Texte zu machen, ein aus einer neuen Windrichtung wehender»Hauch von Ontik«?[29] Doch was als umfassender Sieg der Präsenz über die altbackene Philologie erscheinen mag, wird erkauft auf Kosten des Ausschlusses eines großen Teils der historisch relevanten Quellen, und kann daher nur als ein verzweifelter Versuch gewertet werden, die Wissenschaft in die Präsenz zu führen. Laufen wir also immer weiter einer Intuition nach, die sich aber in der Wissenschaft so gar nicht aktualisieren läßt?

[28] »[...] it would be a pity if the Collaborative Research Centre »Ritual Dynamics«, with its far-ranging span of studies, were not to give more attention to these predecessors [...]«. (Harunaga Isaacson: »Observations on the Development of the Ritual System of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric System.« In: *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Ed. by Astrid Zotter und Christof Zotter. Wiesbaden: Harrassowitz 2010) Die Aussage bezieht sich auf die Hunderte (!) buddhistischer Ritualhandbücher, die unveröffentlicht und unstudiert in Archiven liegen. [29] In Bezug auf die New Philology gebraucht von Hans Ulrich Gumbrecht: »Ein Hauch von Ontik. Genealogische Spuren der New Philology.« In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 116, S. 31–45.