Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hg.)

Jenseits des Eurozentrismus

Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften

Unter Mitarbeit von Beate Sutterlüty

Campus Verlag
Frankfurt / New York

Die vorliegende Publikation entstand im Rahmen des Forschungsprojekts AGORA: Arbeit, Wissen, Bindung, das 1999–2001 gemeinsam vom Wissenschaftskolleg zu Berlin, der Stiftung »Brandenburger Tor« der Bankgesellschaft Berlin und der Initiative »Das Neue Berlin« des Berliner Senats durchgeführt wurde.

WID-LC
D
424
.J42
2002

VARD UNIVERSI
LIBRARY
AN 2 5 200

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-593-37036-0

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2002 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main
Satz: Satz-Studio Rolfs, Dreis-Brück
Druck und Bindung: Prisma Verlagsdruckerei GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.
Printed in Germany

565086

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Ex Oriente Nox

Indologie im nationalsozialistischen Staat

Sheldon Pollock

Smṛtibhraṃśād buddhināśaḥ.
(Das Schwinden der Erinnerung
führt zum Verlust des Verstandes.)
(*Bhagavadgītā*, 2,63)

Orientalismus und Indologie

In Bezug auf die deutsche Indologie in den Jahren 1933–1945 ist die Problematik des Orientalismus – wie weit waren europäische Asienwissenschaft und die koloniale Beherrschung Asiens füreinander konstitutiv? – möglicherweise zu eng gefaßt.[1] Der Fall der deutschen Indologie, einer bedeutenden Form des europäischen Orientalismus, führt uns zu der Frage, ob sich der Orientalismus nicht ebenso überzeugend im Hinblick auf die nationale politische Kultur verstehen läßt, in der er praktiziert wird, wie im Hinblick auf die Kolonie, auf die er sich richtet.

Die Geschichte der klassischen Indologie im Westen und insbesondere die der Sanskritstudien zeigen einen Prozeß der Wissensproduktion, welcher grundlegend durch europäische Macht in Asien geprägt ist und der Stärkung

1 Die Annahme, daß »orientalistische Konstruktionen« zur kolonialen Herrschaft beitragen, könnte möglicherweise als historischer Sonderfall einer umfassenderen Verknüpfung von Wissen und Macht gesehen werden. Die ursprüngliche Fassung dieses Aufsatzes beinhaltet einen hier vollständig ausgelassenen zweiten Teil, der sich ausführlich mit den vorkolonialen Herrschaftsformen in Indien beschäftigt. Er stellt den Versuch dar, eine Morphologie der Herrschaft zu beschreiben, die vielen traditionellen und modernen Machtdiskursen gemeinsam ist, die die Welt in »Bessere« und »Schlechtere« teilen und so die Beherrschung (oder »Kolonisierung«) anderer Gruppen erleichtern. Die traditionellen Machtdiskurse der indischen Kulturen, die eine Reihe unterschiedlicher, systematisierter und totalisierter Konstruktionen von Ungleichheit beinhalten, werden hierbei als eine Vorform des Orientalismus aufgefaßt.

dieser Macht dient.[2] In der Orientalismus-Diskussion ist dies bereits ein Gemeinplatz, aber die deutsche Indologie kann aus dieser Perspektive nicht verstanden werden. Eine Möglichkeit, den deutschen Fall theoretisch zu erfassen, besteht darin, das orientalistische Wissen als multidirektional zu begreifen. Normalerweise wird mit orientalistischem Wissen eine Bewegung von innen nach außen assoziiert – in Richtung auf die Kolonisierung und Beherrschung Asiens. Im Falle der deutschen Indologie jedoch könnte man sich diesen Vektor möglicherweise als nach innen gerichtet vorstellen – in Richtung auf die Kolonisierung und Beherrschung Europas selbst. In Deutschland hielt man, wenn auch unterschwellig, an der für das 19. Jahrhundert charakteristischen Überzeugung fest, der Ursprung der europäischen Zivilisation sei in Indien zu finden (oder zumindest handle es sich bei Indien und Europa um eine genetische Verwandtschaft); überdies hatte man in Indien keine direkten politischen Interessen. Der Orientalismus als ideologische Formation nach dem Modell Edward Saids, der territoriale bzw. koloniale Ambitionen voraussetzt, konnte daher in Deutschland nicht auftreten. Statt dessen müßte man sagen, daß sich das *othering* und die von den Deutschen praktizierte Orientalisierung im eigenen Land abspielten. Zumindest scheint mir dies eine Möglichkeit darzustellen, um die Indologie im nationalsozialistischen Staat zu verstehen, deren institutionelle und geistesgeschichtliche Entwicklung im folgenden kurz skizziert werden soll.

Die deutsche Indologie stellt uns vor so viele Probleme, daß ich im folgenden oft dazu veranlaßt worden bin, von den zentralen Fragen – einer Analyse akademisch-politischer diskursiver Formationen – zu peripheren Aspekten – einer Erörterung der Personalpolitik – überzugehen.[3] Die grundlegende Frage besteht darin, ob die motivierende Triebkraft, ja überhaupt die epistemologische Grundlage so großer Teile der deutschen Indologie bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (bei der es sich meines Erachtens um die deutsche

2 Meine Auffassung von »Macht« und ihrer Aufrechterhaltung ist durch die Analyse Giddens' geprägt, der Macht als Kontrolle sowohl von »allokativen« (materiellen) als auch von »autoritativen« (einschließlich informationellen) Ressourcen auffaßt.

3 Die in historischen Darstellungen akademischer Disziplinen für die NS-Zeit zu beobachtende Tendenz eines Abdriftens in Richtung Personalpolitik legt den Gedanken nahe, daß auch andere dieselben begrifflichen Schwierigkeiten haben wie ich.

Suche nach einem nationalen Selbstverständnis handelte) ihrem Wesen nach einen reaktionären Impuls darstellte. Wenn dies aber nicht der Fall war, wie läßt sich dann verstehen, daß diese Disziplin so leicht und in so erheblichem Umfang Beiträge zu einer reaktionären Politik leistete? Wie war es möglich, daß selbst diejenigen, deren erklärte Politik anscheinend wenig mit dem Nationalsozialismus zu tun hatte, so bereitwillig als Offiziere in der SS zu eben diesem Diskurs beitrugen? Noch allgemeiner gefragt: In wieweit beschränken herrschende Diskurse – und das sind letztlich die Diskurse, die politisch herrschend sind – das, was wir wissen können, und die Gründe, weshalb wir es wissen wollen?

Die gegenwärtigen Bemühungen, die Südasienforschung zu »ent-orientalisieren«, stellen eine unentbehrliche Voraussetzung für die Zukunft der klassischen Indologie dar und gehören sicher zu den anregendsten Entwicklungen des Faches in den letzten Jahren. Mittlerweile scheint es jedoch so, daß einige der vorherrschenden Argumentationen und Perspektiven eine umfassendere historische Betrachtungsweise und eine nuanciertere methodologische Reflexion darüber nötig machen, was ideologische Macht – projizierte, imaginierte, erhoffte Macht – zusätzlich zu »realer« Macht für unsere Interpretation indischer Kulturen bedeuten könnte. Ließe sich nicht argumentieren, daß eine Verlagerung unserer Arbeit auf diese Problematik nicht nur durch eine moralisch sensible Wissenschaft erforderlich gemacht wird, sondern zwingender sogar vielleicht durch eine epistemologische Notwendigkeit? Denn der soziale Kontext – wie unendlich dehnbar er auch sein mag – und die sozialen Machtbeziehungen stellen eine notwendige Bedingung der Möglichkeit dar, überhaupt von kultureller Bedeutung zu sprechen. Ich gebe mich allerdings keinen Illusionen darüber hin, daß ich all die Wirren epistemologischer, politischer und moralischer Art, mit denen jeder zu tun hat, der sich der Geschichte der deutschen Indologie nähert, erfolgreich bewältigt hätte.

Wenn ich schließlich mein Projekt in den Rahmen des »Orientalismus« stelle, dann ist es um so nötiger, auch über die kritische Dimension dieser Wissenschaft nachzudenken. Eine Geschichte der Indologie, der außerkolonialen nicht weniger als der kolonialen, die sie von Anfang an in Macht verstrickt findet, hat wichtige Implikationen. Wir sind gezwungen, uns die Frage zu stellen, ob die Indologie, die wir selbst praktizieren, immer noch ihre vergangene Rolle spielt. Was können wir aus alledem über unsere eigene Ge-

schichte lernen, und was könnten einige Komponenten einer kritischen Indologie sein, die sich mit Elementen von Dominanz und Herrschaft im wissenschaftlichen Diskurs auseinandersetzt?

Indologie, Macht und der Fall Deutschland

Die frühe Phase der Indologie ist von einer Vielzahl ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Faktoren geprägt, so daß jede Verallgemeinerung über sie eine Vereinfachung darstellen würde. Mit dieser Einschränkung lassen sich in den frühen Indienstudien dennoch drei grundsätzliche Elemente identifizieren, die immer noch historisch wirksam und einflußreich sind. Dabei handelt es sich um den britischen Kolonialismus, die christliche Missionierung (sowie ihre Kehrseite, die Theosophie und ähnlich irrationale Weltbilder) sowie die wissenschaftliche Romantik in Deutschland.

In den westlichen Ländern lassen sich die Sanskritstudien von Anfang an auf den Anstoß eines dieser Elemente zurückführen. Die frühesten Grammatiken der Sprache beispielsweise sind das Werk deutscher und österreichischer Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts (Hanxleden, Paulinus; Roth 1988); viele der ersten Sanskritmanuskripte in Europa wurden von französischen Missionaren gesammelt, einige der ersten Versuche zur Herausgabe und Veröffentlichung von Sanskrittexten wurden von britischen Baptisten in Serampore in Bengalen unternommen (z.B. Carey/Marshman 1806–1810). Einer der ersten Europäer, der so gut Sanskrit lernte, daß er davon Gebrauch machen konnte, war William Jones, Oberrichter unter der East India Company (1785; Cannon 1970, S. 646, 666 und 682ff.). Sein Hauptmotiv bestand – ebenso wie im Falle Colebrooks, eines anderen wichtigen Sanskritisten der Frühzeit – darin, in Britisch-Indien Recht zu sprechen. Einer der entscheidenden Momente der Institutionalisierung der Sanskritstudien war die Begegnung Friedrich von Schlegels, einer herausragenden Figur der deutschen Romantik, mit Alexander Hamilton von der East India Company in Paris 1803/04 (Rocher 1968). Von Hamilton lernte Schlegel genügend Sanskrit (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 1808; Oppenberg 1965), um seinen Bruder August Wilhelm zu ermutigen, dieses Wissen noch zu vertiefen.

August Wilhelm von Schlegel erhielt dann an der Universität Bonn den ersten Lehrstuhl für Sanskritphilologie in Deutschland (1818).

Diese ganze Geschichte ist wohlbekannt. Ich lasse sie hier noch einmal Revue passieren, um die drei Hauptkomponenten voneinander zu trennen und dadurch der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Indologie von Institutionen europäischer Macht (der Kirche, dem Unternehmen, der Universität) geschaffen und gefördert wurde. Die Indologie ihrerseits wurde erfunden, um die Ziele dieser Institutionen zu verfolgen, wie auch immer diese Ziele im einzelnen ausgesehen haben mögen.

In Südasien bildet die enge und häufig komplizierte Verbindung zwischen der Indologie und dem britischen Kolonialismus die wichtigste Zielscheibe der orientalistischen Kritik in Südasien. Mittlerweile liegen scharfsinnige Analysen einiger ihrer subtilsten Formen vor (z.B. Cohn 1987). Einige Aspekte dieser Kritik wie etwa die komplexe und schwierige Frage einer postkolonialen »europäischen epistemologischen Hegemonie« werde ich unten wieder aufnehmen. Doch die Produktion des indologischen Wissens und ihre Funktion in der Kolonialherrschaft bedürfen an dieser Stelle keiner näheren Erläuterung.

Auch die verschiedenen Formen kultureller und spiritueller Herrschaft, für welche die von der Mission betriebene Indologie steht, bedürfen hier keines besonderen Kommentars, auch wenn das damit verwandte Phänomen der Theosophie des 19. Jahrhunderts (und die breite Skala ihrer neuzeitlichen Inkarnationen) im Rahmen einer orientalistischen Analyse einmal erörtert zu werden verdiente. Es würde sich lohnen zu untersuchen, wie diese Repräsentationen, insbesondere in ihren heutigen, kommodifizierten, wissenschaftlich abgepackten und aggressiv vermarkteten Formen, immer noch eine der ehrwürdigsten orientalistischen Konstruktionen stützen, nämlich das Phantasiegebilde eines in einzigartiger Weise von Religion besessenen Indien (und einer einzigartig transzendenten indischen Weisheit). Angesichts der institutionellen Monopolisierung der Indienforschung durch die »Religionsgeschichte« wird dieses Phantasiegebilde seinerseits durch die heutige Forschung kontinuierlich reproduziert und stellt eines der ernsthaftesten Hindernisse für eine kritische Indologie dar.

Die dritte Hauptkomponente der Indologie, die ich als deutsche wissenschaftliche Romantik bezeichnen möchte, läßt sich nur schwer innerhalb ei-

nes Paradigmas kolonialer Instrumentalisierung unterbringen, und es ist daher kein Zufall, daß Edward Said diese bedeutende Form des Orientalismus unberücksichtigt gelassen hat.[4] Wenn wir versuchen, die Bedeutungen und Funktionen des deutschen Orientalismus in größerem Rahmen begrifflich zu fassen, dann führt uns das auch zu einem veränderten oder auch umfassenderen Verständnis des Orientalismus insgesamt. Es lenkt unsere Aufmerksamkeit für einen Moment weg von der Peripherie und hin zur nationalen politischen Kultur und zum Verhältnis von Wissen und Macht im Zentrum – es lenkt unseren Blick möglicherweise auf die Formen eines inneren Kolonialismus und mit Sicherheit auf die innenpolitischen Implikationen der Forschung.

Keine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Orientalismus und seiner Beziehung zum traditionellen Indien kommt an dem deutschen Fall vorbei. Dafür gibt es zwei Gründe, die unmittelbar einleuchten, weil sie geradezu meßbar sind: einerseits der Umfang der Mittel, die der deutsche Staat während des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die indologische Forschung investiert hat (ohne dies, das sollte noch einmal gesagt werden, direkt für koloniale Zwecke zu instrumentalisieren), und andererseits der Umfang der Produktion orientalistischen Wissens. In beiden Punkten übertraf Deutschland vermutlich alle übrigen Länder Europas und Amerikas zusammengenommen.[5]

Es erscheint sinnvoll, bei der Analyse des sowohl rein quantitativ als auch vom intellektuellen Einfluß her wichtigsten Teils des Orientalismus in den Indienwissenschaften zwei Komponenten zu unterscheiden: die romantische Suche nach einer deutschen Identität und die entstehende Vision von Wissenschaft, die schließlich zu einem Mittel dieser Identitätsstiftung werden sollte.

---

4 Das wurde weithin bemerkt und anerkannt (Said 1986, S. 211).

5 Siehe die von Rhys Davids 1903/04 aufgestellte Tabelle, in der für das Jahr 1903 eine Gesamtzahl von 47 Professoren (darunter 26 hauptamtliche Professoren) für »arischen« Orientalismus in Deutschland aufgeführt ist, die er den vier Professuren in der kolonialen Metropole England gegenüberstellt. Für die Jahre um 1933, denen hier mein Interesse gilt, verzeichnet das *Minerva-Jahrbuch* an 13 deutschen Universitäten umfangreichere Lehrprogramme in Indologie. Die wichtige Frage der politischen Ökonomie der Indologie in Deutschland in der Zeit von 1800 bis 1945 harrt noch einer ernsthaften Analyse.

Die romantische Suche nach einer Selbst-Definition (die im frühen 19. Jahrhundert einsetzte, von der aber Impulse ausgingen, die mindestens bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fortwirkten) umfaßte anfangs eine komplexe Auseinandersetzung mit dem lateinisch-christlichen Europa einerseits und dem universalisierenden Humanismus der Aufklärung andererseits. Der britische Historiker Edward Augustus Freeman formulierte es 1879 folgendermaßen: »Nicht unter einem lediglich wissenschaftlichen oder literarischen, sondern unter einem rein praktischen Gesichtspunkt ist die Welt nicht mehr dieselbe wie die, als die Menschen noch nicht von der Verwandtschaft zwischen Sanskrit, Griechisch und Englisch geträumt hatten« (Freeman 1879, S. 176) – und hier hätte er noch das Deutsche hinzufügen sollen. Wie die Reaktionen der ersten Deutschen, welche das Sanskrit erlernten (unter ihnen Friedrich von Schlegel und Othmar Frank), zeigen, war man der Auffassung, diese Sprache liefere Zeugnisse einer historischen Kultur, die mit der deutschen geistig und letztlich rassisch verwandt sei und die von lateinischer oder christlicher Kultur unabhängig sowie weitaus älter als diese sei.

Dieser romantische Traum scheint sich nur allmählich zu der Vision einer indogermanischen »Geisteswelt« verdichtet zu haben. Im frühen 19. Jahrhundert bildeten noch Germania und Rom die Pole des kulturellen Selbstverständnisses in Deutschland. Dies wurde dann durch die Antithese und schließlich essentialisierte Dichotomie zwischen »Indogermanen« und »Semiten« ersetzt. Indogermanisch war daher weitgehend ein »Kontrastbegriff«, der als Reaktion auf die soziale und ökonomische Emanzipation der Juden im Laufe des Jahrhunderts entstanden war (von See 1970). Die Konstruktion und Konsolidierung dieser Dichotomie wurde jedoch nicht nur durch eine »orientalisierende« Epistemologie ermöglicht, sondern durch das »orientalistische« Wissen selbst.

Der Diskurs über das Ariertum, den dieses orientalistische Wissen hervorbrachte, stand den Deutschen um die Mitte des 19. Jahrhunderts in einem Umfang, über den man sich oft nicht im klaren ist, in den Formulierungen britischer Forscher bereits zur Verfügung. Dazu zählten auch Aspekte, die in den 1930er Jahren zu Topoi werden sollten: die Verherrlichung arischer Überlegenheit; die Bereitschaft, eine rassische Verwandtschaft zwischen Europäern und Indern anzuerkennen, gekoppelt mit einer Neigung, die Degeneriertheit der südasiatischen Arier nachzuweisen (wo dies politisch nützlich war)

und zu erklären; die politisch motivierten Auseinandersetzungen über die Urheimat; ja sogar Vorschläge für ein Eugenik-Programm in Indien (wobei eine Wiederbelebung der geschwächten arischen Bevölkerung Südasiens mittels Rassenplanung gefordert wurde). Es ließe sich sogar behaupten, daß der Begriff des Ariertums *ein* Element der totalisierenden Projekte darstellte, die einen großen Teil der britischen Indienforschung im 19. Jahrhundert kennzeichnete (H.S. Maine, J.W. Jackson, F. Max Müller – eine Liste, die sich leicht verlängern ließe).[6]

Im deutschen Fall muß jedoch der Orientalismus als ein Komplex von Wissen und Macht aufgefaßt werden, der nicht nach außen auf den Orient, sondern nach innen auf Europa selbst gerichtet ist; er zielte darauf, den Begriff eines historischen deutschen Wesens zu konstruieren und den Platz Deutschlands in Europa zu definieren. Wenn das »deutsche Problem« ein Identitätsproblem ist und »die deutsche Figur des Totalitarismus« der Rassismus (Lacoue-Labarthe/Nancy 1990, S. 296), dann übernahm der Diskurs über das Ariertum und infolgedessen der Orientalismus, auf dem er beruhte, in Deutschland eine Rolle, die er in England nie spielen konnte.

Die im 19. Jahrhundert liegenden Anfänge der orientalistischen Konstitution des Indogermanischen als Gegenidentität zum Semitischen und erst recht die allgemeine Stellung Indiens im Aufstieg der deutschen Romantik müssen hier nicht weiter ausgeführt werden, denn diese Themen sind bereits gut erforscht (z.B. Schwab 1950, S. 74ff.; Willson 1964; Stern 1963, S. 25–123; Römer 1985, S. 62ff.). Ich möchte mich vielmehr auf den Endpunkt dieses

6 Leopold 1974 gibt einen guten Überblick. Eine Reihe dieser Repräsentationen – insbesondere diejenige Indiens als die Wiege der arischen Zivilisation – hat in britischem (und indischem) Diskurs bis weit ins 20. Jahrhundert hinein überlebt und oft eine eigentümlich lokale politische Färbung angenommen. Man vergleiche hierzu die Anmerkungen Annie Besants vor dem indischen Nationalkongreß 1917: »Die arischen Auswanderer, die sich über die Länder Europas verbreiteten, brachten die Samen der Freiheit mit, die ihnen in ihrem asiatischen Heimatland ins Blut gepflanzt worden waren. Abendländische Historiker [ich glaube, sie bezieht sich hier in erster Linie auf Henry Sumner Maine] führen die Selbstherrschaft der sächsischen Dörfer auf ihre früheren Prototypen im Osten zurück und sehen das Wachstum der englischen Freiheit als einen Prozeß, welcher der arischen Wurzel der freien und selbstgenügsamen Dorfgemeinschaften entspringt«. Diese Äußerung wurde kürzlich vom indischen Vizepräsidenten R. Venkatraman in seiner Ansprache bei der Jahrhundertfeier der Adyar Library zitiert (Venkatraman 1988, S. 198).

Prozesses, und zwar nicht so sehr auf sein chronologisches Ende, sondern gewissermaßen seine »Vollendung« in der Zeit des Nationalsozialismus konzentrieren. In zweifacher Hinsicht läßt sich dies als Kulminationspunkt der bisherigen Entwicklung verstehen: Erstens kommt es zur Verschmelzung von Romantik und Wissenschaft, die beide bis dahin weitgehend getrennte Komponenten des deutschen Orientalismus zu sein schienen. Zweitens wird »orientalistisches« Wissen zu einem Teil der offiziellen Weltanschauung eines neu imaginierten Reiches, und in diesem deutschen Pendant zum britischen Imperialismus – in dem Versuch, Europa und Deutschland selbst von innen zu kolonisieren – hat der Orientalismus seine spezielle Funktion zu erfüllen.[7]

Mit einigen Ausnahmen (etwa der des Göttinger Orientalisten Paul de Lagarde im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, der allerdings kein Indologe war) schien es sich bei der sich durchsetzenden Vision von Wissenschaft um eine Strömung zu handeln, die zum quasi-mystischen Nativismus der Romantik parallel verlief und sich selten mit ihr kreuzte; in der Tat scheint diese Trennung bereits in den Charakteren und den Karrieren der beiden Männer vorgeprägt zu sein, die 1815 in Paris miteinander Sanskrit studierten – des Romantikers August Wilhelm von Schlegel und des Wissenschaftlers Franz Bopp (letzterer sollte 1816 als erster systematisch die Verwandtschaftsbeziehung zwischen indischen und europäischen Sprachen nachweisen).[8] Meines Erachtens war es eben gerade eine neue wechselseitige Durchdringung von »Wis-

---

7 Ein drittes Moment verdient Beachtung: Der Nationalsozialismus ermöglichte Deutschland wieder die unverhohlene Äußerung eines Rassismus, den man – wenngleich er in der europäischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts allgemeine Anerkennung genoß und der für den Orientalismus schließlich konstitutiv war – seit einem halben Jahrhundert aus der Sphäre der Forschung weitgehend ausgeschlossen hatte (vgl. Laurens 1988); die neue Freiheit, öffentlich zu hassen, wird klar zum Ausdruck gebracht in einer von Karl Zimmermann (1933, S. 20–22) verfaßten frühen Abhandlung über die »Weltanschauung« des Nationalsozialismus. Man könnte durchaus Mutmaßungen darüber anstellen, in welchem Umfang andere europäische Forschung eine andere gewesen wäre, wenn ihre politische Sprache uneingeschränkten öffentlichen Ausdruck zugelassen hätte. Für den Gedanken einer »inneren Kolonisierung« Europas sehe ich jetzt, daß mir bis zu einem gewissen Grade die Faschismuskritik von Césaire und Fanon zuvorgekommen ist, die den Faschismus als europäischen Kolonialismus betrachteten, der nach innen gerichtet wurde (siehe neuerdings Young 1990, S. 8).

8 Zur intellektuell-historischen Vereinnahmung Bopps in der NS-Zeit – der sich dagegen mit Sicherheit verwahrt hätte – siehe Harder 1942.

senschaft« und Nativismus, die in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts der deutschen Indologie ihre spezifische Macht und Bedeutung verlieh. In der Tat stellte die Verbindung von kulturnationalistischem Primitivismus und hoher methodischer Rationalität in der NS-Indologie auf der akademischen Ebene ein Beispiel für ein viel umfassenderes Phänomen dar, das in der nationalsozialistischen Kultur von grundlegender Bedeutung war und das ein Wissenschaftler jüngst zutreffend als »reaktionären Modernismus« bezeichnet hat (Herf 1984).

Die Merkmale dieser »Wissenschaft« verdienen nicht weniger als die Konstruktionen der Romantik eine eigene historische Analyse. Zu einem Inventar der epistemologischen Instrumente der Indologie würden neben Bopps vergleichender Sprachwissenschaft andere methodische Ansätze gehören, wie sie im 19. Jahrhundert für die Geisteswissenschaften entwickelt wurden, wie etwa die Textkritik Wolfs und Lachmanns, die Philologie Böckhs und die Geschichtsschreibung Rankes. Was mich hier jedoch vor allem interessiert, ist der allgemeine begriffliche Rahmen, in dem diese Komponenten zusammenwirken. Einen Teil dieses Rahmens stellt der Anspruch auf Objektivität, auf »wertfreie Wissenschaft« dar, der anscheinend um so heftiger gestellt wurde, je weiter sich die Krise der europäischen Kultur vertiefte.

Ich möchte ganz kurz einen Blick auf eine der überzeugenderen und historisch signifikanteren Apologien einer solchen Wissenschaft werfen, auf die programmatische Vorlesung »Wissenschaft als Beruf«, die Max Weber nur wenige Monate vor seinem Tode vor Studenten der Universität München gehalten hat. An dieser Verteidigungsrede eines Nationalökonomen, die dazu gedacht war, ganz allgemein auf die Geisteswissenschaften angewendet zu werden, ist an sich nichts »Orientalistisches«. Aus drei Gründen lohnt es sich aber, sie als Vorspann zu einer Erörterung der nationalsozialistischen Indologie zu thematisieren: zum einen aufgrund des Zeitpunktes ihrer Präsentation – sie wurde Ende 1918 oder Anfang 1919, an einem Wendepunkt der neuen deutschen Geschichte, gehalten;[9] zum anderen verleiht sie einer Reihe von

9 Letztlich sind es die Werte der Novemberrevolution, denen Weber die Werte einer wertfreien Wissenschaft entgegenstellt; seine früheren Vorarbeiten zu diesem Thema (»Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« usw.) lassen sich somit so auffassen, daß sie durch die hier vorgenommene Formulierung überholt werden. Einen denkwürdigen Augenzeugenbericht über den Vortrag Webers und seine Hintergründe findet man bei Löwith (1986, S. 15–17).

Überzeugungen bezüglich der Wissenschaft und einer Rechtfertigung der Methode klaren Ausdruck, welche die Wissenschaft der damaligen Zeit einschließlich der akademischen Indologie offenbar prägten; drittens schließlich steht sie für eine Haltung, die vielleicht eine tiefe und dauerhafte Selbsttäuschung darstellt. Mir scheint es von entscheidender Bedeutung zu sein, den Komplex von Voraussetzungen zu verstehen, die selbst unter dem Hakenkreuz den Glauben an die Möglichkeit »ernster wissenschaftlicher Arbeit« stützten, welche sich selbst als absoluter Gegenpol zu anderen Formen staatlichen Diskurses – wie etwa der Propaganda – verstand. Webers Vorlesung war als Angriff auf die Politisierung der Wissenschaft gedacht und wurde von Konservativen tatsächlich mit Argwohn und Feindseligkeit betrachtet (Ringer 1983, S. 320ff.). Trotzdem kann sie uns dabei helfen, eine ideologische Grundvoraussetzung für die Überschneidung von Wissenschaft und Staatsmacht zu begreifen – und das in einem Moment, in dem diese Überschneidung im Begriff stand, sich in gegenseitige Durchdringung zu verwandeln.

Die wissenschaftlichen Fragen, die für Weber »am wenigsten problematisch« waren, brauchen hier nicht behandelt zu werden. Für ein Verständnis großer Teile der Indologie aus der NS-Zeit ist es ohne Belang, die formalen und positivistischen Wissenschaftsideale (Konsistenz, Widerspruchsfreiheit, Beweis, Argument, philologische und historische Präzision) in Frage zu stellen, denn sie wurden im allgemeinen auch von NS-Wissenschaftlern akzeptiert. Und es ist auch nichts sehr Beunruhigendes an der Behauptung Webers, daß die Wissenschaft angesichts der grundlegenden Unmöglichkeit, zwischen konkurrierenden Wertsystemen zu entscheiden, den Versuch unternehmen sollte, wertneutral zu bleiben. Überraschend ist vielmehr sein Zögern, diesen Relativismus auf die »Wissenschaft« selbst, auf ihre Beschreibungen, Repräsentationen und Konstruktionen auszudehnen. Uns wird ein Begriff des »Politischen« als offenes Eintreten für Parteilichkeit vorgesetzt, der bewußt seicht erscheint. Er geht einher mit der nicht hinterfragten Annahme, daß ungeachtet des grundsätzlich politischen Charakters sozialen und kulturellen Handelns – einschließlich der Wissenschaft – das Transzendieren politischer Werte tatsächlich möglich ist. Weber fordert beispielsweise von den zuhörenden Studenten, daß sie einfach »die Tatsachen beweisen« sollen. Er erbietet sich, »an den Werken unserer Historiker den Nachweis zu führen, daß, wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle

Verstehen der Tatsachen aufhört« (Weber 1985, S. 602). Es wird kaum erkannt, daß historische oder kulturelle Fakten (Weber nimmt als sein Beispiel »Demokratie«, dieses ideologisch so vielgestaltige Gebilde) vielleicht doch nicht wie eine Ansammlung von Rohmaterialien herumliegen, die lediglich darauf warten, zusammengesetzt zu werden, sondern daß sie in Wirklichkeit von den Vorurteilen – von den Werten – der Historiker und »Männer der Wissenschaft« erst konstituiert werden. Unerbittlich, wenn es darum geht, die Politik aus dem Hörsaal zu vertreiben, scheint Weber es ihr gestattet zu haben, im Studierzimmer ungestört zu herrschen.

Der Objektivismus, dem Weber huldigt, wurde in der Indologie ebensowenig in Frage gestellt wie in irgendeiner anderen akademischen Wissenschaft im damaligen Deutschland. Haben nicht Webers Postulate – diese angebliche Trennbarkeit von »Tatsache« und »Wert«, der er in seiner Vorlesung Ausdruck verleiht, und demzufolge die Dekontextualisierung und Dehistorisierung des wissenschaftlichen Aktes selbst, also die Objektivierung der Wissenschaft (und das alles im Interesse einer Entpolitisierung der Wissenschaft angesichts von Krieg und Revolution) – einige Beispiele der politisch deformiertesten Wissenschaft in der Geschichte (einschließlich der Geschichte der Indologie) Wirklichkeit werden lassen? Ich möchte diese Hypothese zumindest im Auge behalten, wenn ich die institutionelle Indologie in Deutschland von 1933–1945, der Zeit der NS-Herrschaft, untersuche, obgleich das Paradox der NS-Wissenschaft komplizierter ist: Die Indologen hielten einen Weberschen Objektivismus mit dem Geist einer Wissenschaft, die dem neuen Deutschland dienen sollte, für nicht kompatibel;[10] zugleich glaubten sie aber, die von ihnen zu diesem Zweck betriebene Forschung sei wissenschaftlich und objektiv. Die NS-Indologen waren offenbar umgekehrte Weberianer: unerbittlich, wenn es darum ging, den »Objektivismus« aus dem Hörsaal zu vertreiben, hatten sie gleichwohl das Gefühl, er müsse im Studierzimmer herrschen und könne dies auch.

10 Der Gedanke einer engagierten, antiobjektivistischen Indologie findet sich in der damaligen Zeit häufig (z. B. in der Einleitung zu Lommel 1935 oder Güntert 1938, besonders S. 11). Positionspapiere zu dieser Frage in allgemeinerer Betrachtung wurden vom Hauptamt Wissenschaft angefertigt (z. B. »Weltanschauung und Wissenschaft«, MA-608 [H. W. VortragsMsk 1938], 55672–99, Institut für Zeitgeschichte, München).

Ex Oriente Nox: Indologie im totalen Staat

Angesichts der logischen Aporie der Legitimität steht politischen Systemen nur ein relativ beschränktes Repertoire von Legitimierungsverfahren zur Verfügung. Einige politische Systeme (einige der damaligen »sozialistischen« Systeme beispielsweise) benutzen Mythen eines Utopia, während faschistische Systeme Ursprungsmythen verwenden (Lyotard 1987). Der NS-Staat bediente sich zur Legitimierung unter anderem des Mythos von den »arischen« Ursprüngen. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatte die Orientalistik diesen Mythos produziert. Wegweisend ist die Äußerung Friedrich von Schlegels (1819), in der er die »Arier« mit »unsren germanischen Vorfahren, während sie noch in Asien waren«, gleichsetzt (Sieferle 1987, S. 460). In der Zeit des Nationalsozialismus leisteten Sanskritisten ebenso wie andere Intellektuelle – »Legitimierungsexperten«, wie Gramsci sie genannt hat – ihren Beitrag zu der Suche nach Authentizität, indem sie diesen Diskurs ausweiteten und vertieften. Sie folgten schließlich den Worten des Protofaschisten (und »Wahldeutschen«) Houston Stuart Chamberlain (1855–1927): »Der Indoarier muß uns helfen, die Ziele unserer Kultur deutlicher ins Auge zu fassen. Ein großes humanistisches Werk bleibt noch an uns zu vollbringen; dazu ist das arische Indien berufen.«

Der Mythos der arischen Ursprünge trat aus der Welt des Traumes in die der Wirklichkeit, als jener Prozeß, den wir uns als eine innere Kolonisierung Europas vorstellen sollten, innerhalb von zwei Monaten nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten (im April 1933) kodifiziert zu werden begann. Das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums«, das »Gesetz gegen die Überfüllung deutscher Schulen und Hochschulen« sowie eine Vielzahl ergänzender Gesetze und Zusatzverordnungen des gleichen Monats markieren den Beginn einer Vielzahl von juristischen Maßnahmen, die dazu bestimmt waren, Juden und andere Minderheiten aus den Machtapparaten (einschließlich der »autoritativen« Macht der Schulen und Universitäten) auszuschließen und eine breite Skala von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und biologischen Aktivitäten zu reglementieren.

Nach der Meinung einiger Wissenschaftler hätten auch sprachliche Aktivitäten mit einbezogen werden sollen. Der Kieler (später Münchener) Sanskritist und Iranist Hermann Güntert hatte schon 1932 eine Auffassung zum

Verhältnis von Rasse und Sprache geäußert, die mit einer solchen Kontrolle in Einklang stand. Diese erweiterte er dann 1938, als er Herausgeber der Zeitschrift *Wörter und Sachen* wurde, zu einem Manifest mit dem Titel »Neue Zeit – neues Ziel«.

Ein Volks- und Rassenfremder wird dadurch, daß er eine ihm ursprünglich fremde Sprache spricht, also nun mit deren Aufbau »die Welt betrachtet«, nicht zum Volksgenossen werden, auch wenn die ursprünglich fremde Sprache sogar schon seine Vorfahren gebraucht haben sollten; denn viel mächtiger, naturbedingter, unbewußter strömen Uranlage und Sonderart seiner Erbmasse, und die Sprache ist viel leichter wechselbar und umformbar, als jene tiefen seelischen Veranlagungen, wie Sitte, Rechtsempfinden, Weltanschauung, Empfindungsleben. Hätten solche Rassenfremden dauernd Einfluß, dann würden sie die Sprache nach ihrer Art umprägen und ihrer Seelenart möglichst anzupassen suchen, d.h. sie würden Schädlinge und Verderber dieser Sprache. Es ist also völlig klar: Volk schafft sich seine ihm gemäße Sprache, aber nicht umgekehrt! Volk ist die alles Sprachleben beherrschende Macht, der alles sprachliche Geschehen und Dasein unterzuordnen ist. (Güntert 1938, S. 7)[11]

Das ganze Gewicht dieser frühen Gesetze ruhte auf dem Begriff »arisch« (oder vielmehr, bezeichnenderweise, zunächst auf seiner Negation[12]): »Beamte, die *nicht arischer* Abstammung sind, sind in den Ruhestand zu versetzen«; »die Zahl der *Nichtarier* [soll] ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung des Reichs nicht übersteigen« (Walk 1981, S. 12ff.).[13] Es ist nicht erforderlich, hier einen Überblick über die lange und ziemlich komplexe Vorgeschichte

11 Vgl. Güntert 1932, insbesondere S. 115. Die logische Extrapolation einer derartigen Position findet sich in den Forderungen, die im Zuge der Bücherverbrennungen im April und Mai 1933 in der Kampagne der Deutschen Studentenschaft gegen den »undeutschen Geist« erhoben wurden; z.B. Nr. 5: »Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er«; Nr. 7: »Wir fordern von der Zensur: Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache. Erscheinen sie deutsch, sind sie als Übersetzung zu kennzeichnen« (dieses Dokument ist wiedergegeben in Poliakov/Wulf 1983, S. 117f.).

12 »Der Rassismus tendiert immer dazu, *in Umkehrung* zu funktionieren (...): die rassisch-kulturelle Identität der ›echten Nationalen‹ bleibt unsichtbar, aber sie wird aus ihrem Gegenteil erschlossen (und dadurch gesichert), aus der angeblichen, quasi-halluzinatorischen Sichtbarkeit der ›falschen Nationalen‹: Juden, ›Spaghettifresser‹, Immigranten ...« (Balibar 1990, S. 285).

13 Im April 1933 hatten 800 Professoren (von einer Gesamtzahl von 7.000) ihre Stellung verloren; 85 Prozent von ihnen waren Juden. 1937 waren 1.684 Professoren entlassen worden. Die Zahl der jüdischen Studenten ging von 4.382 im Jahre 1933 auf 812 im Jahre 1938 zurück und betrug nach November 1938 Null; siehe Jurt 1991, S. 125.

des Terminus »Arier« zu geben – das Wesentliche ist in der Bemerkung Victor Klemperers erfaßt, daß »die Konstruktion des arischen Menschen (...) in der Philologie und nicht in der Naturwissenschaft« wurzelt (Klemperer 1987, S. 148).[14] Ebensowenig muß man die Rechtfertigung dieser von der »Rassenkunde« konstruierten Kategorie analysieren, die hier die wichtigste begriffliche Grundlage darstellte und selbst bedeutende orientalistische Dimensionen besaß.[15] Das, worum es mir geht, hat nicht das Geringste mit historischer Wahrheit oder Wissenschaftlichkeit der Terminologie zu tun; es geht vielmehr um die Mobilisierung von Bedeutung zum Zwecke der Herrschaft in Deutschland in den Jahren 1933–1945.

In diesem Zusammenhang verdienen zwei Punkte, hervorgehoben zu werden. Erstens erforderte der Begriff »Arier«, der für den Geist des Wissenschaftlers zweideutig und für den der Bevölkerung undurchsichtig war – für einen juristischen Terminus etwas ganz Absurdes –, eine substantielle Exegese, wie die ersten Zusatzverordnungen zur Durchführung des »Arierpara-

---

14 Siehe zu dieser ganzen Frage den Aufsatz von Sieferle (1987), der vorwiegend wegen seiner Analyse der Rassentheorien des 19. Jahrhunderts nützlich ist, sonst aber unzulänglich bleibt und manchmal in die Irre führt. Unverständlicherweise ignoriert er auch völlig die Arbeiten, die in der NS-Zeit von professionellen Indologen, Iranisten und Indogermanisten zum Thema »Arier« (wie auch zu Einstellungen gegenüber der indischen Freiheitsbewegung) veröffentlicht wurden.

15 Es gibt hier zwei Schlüsselfiguren. Die erste ist der Breslauer Professor Egon Freiherr von Eickstedt. Ein großer Teil seiner Arbeit war der Rassengeschichte Südasiens gewidmet, so etwa *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* (1934; man beachte die lobenden Worte Alsdorfs [1942, S. 4]) und die 1935 von ihm gegründete *Zeitschrift für Rassenkunde und ihre Nachbargebiete*, in der umfangreichere Artikel sowohl von ihm selbst als auch von anderen Autoren, die in Südasien arbeiteten, z.B. von Heine-Geldern, veröffentlicht wurden. Die zweite, bekanntere Schlüsselfigur ist Hans F.K. Günther, Professor in Jena und später Berlin, dessen Interesse auch wesentlich auf den Subkontinent ausgerichtet war: Man vergleiche insbesondere *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens* (1934) sowie seine Zeitschrift *Rasse* (1934 ff.). Der »orientalistischen« Dimension der »Rassenkunde« ließe sich eine eigene Untersuchung widmen, insbesondere ihrer Deutung des indischen »Kastengesetzes« als Ausdruck rassischer »Hygiene« und der Heranziehung Indiens als Warnung vor den Gefahren des »Blutschaos«, welches der Nationalsozialismus gerade noch verhindert habe (zu beiden Themen siehe Günther 1936). Die Relation *ārya : caṇḍāla* (Kastenloser, Unberührbarer) :: Deutscher : Jude wurde schon von Nietzsche aufgestellt (zitiert in Alsdorf 1942, S. 85).

graphen« deutlich machen.[16] Zweitens bedeutete eine unkritische Beteiligung an dieser Exegese eine Rechtfertigung der von Löwith treffend so genannten »politischen Zoologie« und einen Beitrag zur Marginalisierung, Ausschließung, Entmenschlichung und letztlich Vernichtung »minderwertiger« Völker in einer Weise, die sich mit dem herkömmlichen Kolonialismus deckte, wenngleich sie über ihn hinausging. An diesem Projekt hat sich die deutsche Indologie an einigen entscheidenden Punkten beteiligt. Einige von ihnen möchte ich untersuchen, wobei ich die Formulierung Wolfgang Fritz Haugs übernehme und die Frage stelle, wie deutsche Indologen *qua Indologen*, mit ihrem spezifischen epistemologischen Instrumentarium und ihren wissenschaftlichen Zielen als Indologen, dazu beigetragen haben, die »Faschisierung« Deutschlands indologisch zu bewerkstelligen (vgl. Haug 1989, S. 5).

In bezug auf die Rolle der »Ideologie« bei der Konsolidierung und Durchsetzung der NS-Macht will ich hier nur kurz auf die laufenden Debatten über

16 Die erste Durchführungsverordnung lautet in ihrer ganzen Verworrenheit folgendermaßen: »Die Arier (auch Indogermanen, Japhetiten) sind einer der drei Zweige der kaukasischen (weißen) Rasse; sie zerfallen in die westlichen (europäischen), d.s. die Germanen, Romanen, Griechen, Slaven, Letten, Kelten, Albanesen und die östlichen (asiatischen) Arier, d.s. die Inder (Hindus) und Iranier (Perser, Afghanen, Armenier, Georgier, Kurden). Nichtarier sind daher: 1. die Angehörigen der beiden anderen Rassen, nämlich der mongolischen (gelben) und der negroiden (schwarzen) Rasse; 2. die Angehörigen der beiden anderen Zweige der kaukasischen Rasse, nämlich die Semiten (Juden, Araber) und Hamiten (Berber). Die Finnen und Ungarn gehören zur mongolischen Rasse; es ist aber kaum die Absicht dieses Gesetzes, sie als Nichtarier zu behandeln.« (vgl. auch Sieferle 1987, S. 461f.) Die Verwirrung im Denken der Bevölkerung bestand jedoch weiter; siehe z. B. den Artikel »Nichtarisch oder jüdisch?« in der antisemitischen Zeitschrift *Hammer* (Nr. 799/800 [1935], S. 376f.) anläßlich des »Wehrgesetzes« von 1935, das es Nichtariern untersagte, der Reichswehr beizutreten (der Verfasser war darüber beunruhigt, daß so »loyale« und »kriegerische« Nichtarier wie Finnen, Ungarn und »Mauren« ausgeschlossen werden könnten). Ich habe vergeblich nach einer detaillierten sozialgeschichtlichen Analyse des Begriffs »Arier« in der NS-Zeit gesucht. (Ich möchte hinzufügen, daß die Behauptung nicht richtig zu sein scheint, Begriffe wie »Arier« hätten nach 1935 auf der juristischen Ebene aufgehört, bedeutungsvoll zu sein [Sieferle 1987, S. 462], auch wenn diese Frage einer Entscheidung durch Spezialisten bedarf. Mit Sicherheit wurde der Prozeß der Enteignung jüdischer Geschäfte, der massiv nach der »Kristallnacht« [9. November 1938] beginnt, als »Arisierung« bezeichnet, und Gesetze mit einer derartigen Formulierung wurden anscheinend noch im September 1941 erlassen [Walk 1981, S. 348]. Auf jeden Fall lieferte diese Terminologie mächtige rassistische Parolen, und sie taucht bis zum Ende des Regimes ständig in offiziellen und privaten Dokumenten auf.)

funktionalistische und »idealistische« Erklärungen zu sprechen kommen, die seit langem bei der Analyse des Nationalsozialismus (wie auch anderer politischer Formationen) miteinander konkurrieren. Die Bedeutung und Wirksamkeit des Gedanklichen, des Intellektuellen und Ideologischen und »Weltanschaulichen«, zusätzlich zum Materiellen oder sogar unabhängig von ihm, scheint beim gegenwärtigen Stand der Forschung fest etabliert zu sein. Zum Teil liegt das daran, daß jetzt eine vollständigere Geschichte des Holocaust zur Verfügung steht, denn es sieht so aus, als stelle die Vernichtung der Juden jede rein funktionalistische Erklärung des Nationalsozialismus vor ein ernstes Problem.[17] Doch wie immer es sich mit der tatsächlichen Wirksamkeit der ideellen Dimension des Nationalsozialismus verhalten haben mag: Es besteht kein Zweifel, daß die Gründer der Bewegung an die Notwendigkeit glaubten, sie mit einer intellektuell überzeugenden Doktrin auszustatten. Auf diese Weise entstand eine Staatsdoktrin, die sich mehr als je zuvor in der europäischen Geschichte auf die mutmaßlichen Resultate wissenschaftlicher – archäologischer, philologischer, anthropologischer, indologischer – Forschung stützte.

Hier können nur einige Beispiele der Indologie im nationalsozialistischen Deutschland im Detail untersucht werden; für eine umfassende Typologie und Analyse ist es noch zu früh. Die Palette der Beiträge ist breit und hat viele Farben (und ist bibliographisch noch nicht systematisch erfaßt); der Grad der Offenheit und des Bewußtseins von der Kongruenz mit dem staatlichen Diskurs variiert erheblich. Die Interpretation der meisten dieser Texte erfordert eine Auseinandersetzung mit ernsten Problemen wissenschaftlicher Methode und Zielsetzung. Eines jedoch ist diesen Texten gemeinsam: der Komplex grundlegender »orientalistischer« Ideologeme, die in ihnen vertreten werden – von einer arischen Kultur der Vergangenheit, von ihrem Überleben bis in die deutsche Gegenwart und ihrer Bedeutung für diese Gegenwart, von der Rolle und der Fähigkeit der Indologie, das Wesen und die Überlegenheit dieser Kultur sowie die damit einhergehende Herabwürdigung von anderen zu erfassen –, ebenso wie die wissenschaftlichen Grundlagen, auf denen diese Ideologeme basieren.

---

17 Vgl. etwa Tal 1980 und 1981 sowie Lacoue-Labarthe/Nancy 1990.

Nur wenige Monate nach der Verabschiedung des Gesetzes über die »Wiederherstellung« des Berufsbeamtentums erschien der programmatische Artikel »Deutsche Frühzeit und arische Geistesgeschichte« als früheste indologische Intervention nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten und zugleich als Modell für zukünftige Beiträge. Sein Autor war Walther Wüst, ein Vedaspezialist und Nachfolger Hans Oertels an der Universität München, der bei Wilhelm Geiger studiert hatte und später Rektor an der Universität München wurde (Wüst 1933/34).[18] Über das erste Adjektiv im Titel seines Aufsatzes behauptete Wüst, jeder wisse, was es bedeutet. Das zweite dagegen sei weit weniger klar, auch wenn es »durch das Rassenschutz-Gesetzeswerk Deutschlands wie wenige andere Worte der deutschen Sprache bekannt geworden ist«. Um es zu explizieren, setzt Wüst den ganzen schwerfälligen Apparat der philologischen und historischen Indologie ein. Etymologie, Literaturgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft, Volkskunde und Archäologie werden allesamt aufgeboten, um zu beweisen, daß die alten *āryas* Indiens diejenigen waren, die sich als »Bevorrechtete«, als »Rechtmäßige« (dies die von Wüst gegebene Interpretation für *ārya*) empfanden, weil sie im Laufe des Kampfes mit Wirtsvölkern die Überlegenheit ihrer Rasse, ihrer Kultur, ihrer Religion und ihrer Weltanschauung unter Beweis stellten. Der »tiefe Sinngehalt« und die »unzerstörbare Mächtigkeit«, die sich mit den Begriffen *Arier* und *arisch* verbinden, hätten sich dank Überlieferung und »Erberinnerung« bis in die Gegenwart erhalten. Der *Ṛgveda* als ein arischer Text »frei von jeglicher Berührung mit semitischem Geiste«; die »nordisch anmutende Strebsamkeit«, die im buddhistischen Konzept des *mārga* liege; die »indogermanische Religionskraft« des Yoga; das Rassenempfinden und der »bewußte Wunsch nach Rassenschutz«; das »volksnahe Königtum« – in diesen Dingen liege die Bedeutung der indoarischen Vergangenheit für die

18 Dieser Aufsatz wurde später, am 6. Dezember 1939, noch einmal als Rede vor der Deutschen Akademie an der Universität München vorgetragen und in Wüst 1942, abgedruckt (den letztgenannten Sammelband besprach Frauwallner [1943] positiv: Es sei zu wünschen, daß das Buch »in Kreisen der Wissenschaft im Sinne seines Verfassers wirkt und sein Bekenntnis möglichst viele Anhänger gewinnt«). Einige Forscher der damaligen Zeit scheinen allerdings die Frage der historischen Gültigkeit des Terminus »arisch«, wie er im zeitgenössischen Diskurs verwendet wurde, aufzuwerfen (z.B. Lommel 1934; Krahe 1935), aber sie vermeiden jede Kritik oder können sich eine solche nicht vorstellen.

nationalsozialistische Gegenwart, eine Gegenwart, die für Wüst nicht ohne diese Vergangenheit verstanden werden konnte.

Die Suche nach deutscher Identität und nationalsozialistischer Selbstlegitimierung in der arischen Vergangenheit, wie sie sich in Wüsts frühem Aufsatz findet, ist für einen großen Teil der indologischen Arbeit der damaligen Zeit charakteristisch. Ebenso charakteristisch ist aber, und diese Feststellung ist für uns entscheidend, die »wissenschaftliche« Dimension. Wiederholt distanziert sich Wüst von Amateuren, Scharlatanen und »Sachunkundigen«, und er bemüht die Maßstäbe philologischer und historischer Wissenschaft und beutet sie bis zum Exzeß aus. Mehr als alles andere ist dieses Engagement für eine »Wissenschaft«, die die Ordnung des Staates festigen soll, mit der Vision verbunden, daß die Gelehrsamkeit Zugang zu einem Reich objektiver Wahrheit unabhängig von historischen Interessen und Werten erlangen könnte. Diese Überzeugung macht diese orientalistische Wissenschaft so typisch für die damalige Zeit und zugleich so beunruhigend.

Um diese wissenschaftliche Arbeit nicht von der Welt der konkreten Macht zu isolieren, sei hier eine Rede Wüsts wiedergegeben, die er am 10. März 1937 in seiner Eigenschaft als SS-Hauptsturmführer im Hacker-Keller in München vor den Kommandeuren des SS-Offizierskorps Süd und den SS-Unterführern und Mannschaften der Münchener Garnison gehalten hat. In diesem Text mit dem Titel *Des Führers Buch »Mein Kampf« als Spiegel arischer Weltanschauung* (1937) sucht Wüst eine Reihe von Kontinuitäten zwischen altindischem und zeitgenössischem deutschen Denken (oder vielmehr Weltanschauung, ein Wort, dem er einen langen etymologischen Exkurs widmet) nachzuweisen.[19] Nachdem er zunächst einen Katalog der von ihm identifizierten »indoarischen« Grundvorstellungen (die Welt als geordnet und »hell«, Existenz als Wachstum, das Auge als mikrokosmische Sonne, Gott als Vater, das Gesetz des Schicksals und dergleichen) geliefert hat, behauptet er, all das sei in Hitlers *Mein Kampf* zu finden. Dieser Text lasse somit ein spirituelles Kontinuum zutage treten, das sich vom zweiten Jahrtausend vor Christus bis in die Gegenwart erstrecke. »Am reifsten sehen wir diese Zusammenhänge, von den sachlichen Zusammenhängen ganz abgesehen, vielleicht in einer Persönlichkeit. Da möchte ich hinweisen auf einen

19 Zu den zeitgenössischen Konnotationen dieses Terminus siehe Klemperer 1987, S. 151–157.

ganz besonders wichtigen Zusammenhang.« Im Anschluß daran gibt er die Predigt des Buddha über den Mittleren Weg wieder, welche die Einsicht beinhaltete, daß die Erfüllung zwischen Zügellosigkeit und Selbstverleugnung lag, und dies verknüpft er dann mit Ereignissen der jüngeren Vergangenheit:

> Dieses Begebnis hängt in engster Weise zusammen mit einem Erlebnis, das der Führer während seiner Wiener Zeit gehabt hat, wo er als Hilfsarbeiter im Bannkreis des Leidens stand, durch die Elendswohnungen schritt und die Not der Arbeiter sah. Da spricht der Führer das tiefsinnige Wort: »Damals wurde ich gewarnt, entweder in der Theorie zu ersticken oder in der Wirklichkeit zu verflachen.« Ich kenne kein erschütternderes Beispiel für diese erbverwandte Dauerüberlieferung, als diese geniale Zusammenschau, die in dem kurzen Worte des Führers liegt und in einem längeren Bekenntnis der grossen arischen Persönlichkeit der Vorzeit, des Buddha gelegen hat. Es gibt nur eine Erklärung hierfür und das ist die Grunderklärung für alle Tatsachen der nationalsozialistischen Weltanschauung. Das ist der Umstand, die Grundtatsache der Rassenanlage. Diese wird, dem Schicksal sei dank, über die Jahrtausende hinweg, erhalten. Das hat nichts zu tun mit dem Komplex der Erbsünde. Wir wollen diesen Komplex ersetzen durch den heiligen Begriff des Ahnenerbes. (Wüst 1937, S. 17f.)[20]

Weder die unwahrscheinliche These Wüsts noch das Schauspiel eines Sanskritprofessors, der vor Mitgliedern des zentralen Apparats des Nazi-Terrors einen Vortrag über indoeuropäische Etymologien und buddhistische *sūtras* hält, um die »absolute Tatsache« der Überlegenheit von arischer Kosmologie und ihrem Nachleben zu beweisen, sollten uns hier das Entscheidende aus dem Auge verlieren lassen: daß es Wüst für angemessen und notwendig hielt, die NS-Weltanschauung dadurch zu legitimieren, daß er sie in einem altindischen *darśana* verankerte.

Als Beispiel eines pedantischen wissenschaftlichen Hanges zum Altertum, gekoppelt mit einem Primitivismus und einer irrationalen kulturellen Nostalgie, die sich plötzlich, auf unglaubliche und gefährliche Weise in das innere Heiligtum politischer Macht eingeladen sieht, mögen die Arbeit und die Karriere Wüsts extrem sein.[21] Typisch ist jedoch wiederum der »orientalistische«

---

20 Wie aus weiteren Dokumenten hervorgeht, die sich im Document Center in Berlin befinden, wurde die Rede gedruckt und an die SS verteilt. Wüst sollte später zum Leiter des SS-Forschungsinstituts »Ahnenerbe« ernannt werden (Kater 1974).

21 Besonders bemerkenswert ist Wüsts Drang nach institutionellem Einfluß in der indologischen und indogermanistischen Fachwelt. Z.B. ließ er sich zum Herausgeber einer Reihe wichtiger Zeitschriften dieser Disziplinen ernennen (oder ernannte sich selbst dazu), darunter *Wörter und Sachen* (1938), *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (1939), *Archiv für*

Charakter seiner Wissenschaft im eigentlichen Sinn dieses Begriffs: Einerseits repräsentierte sie eine ontologische und epistemologische Trennung zwischen einem »Wir« und den »Anderen«, andererseits leistete sie einen Beitrag zur Struktur manifester Herrschaft.

In einer umfassenderen Darstellung der zentralen Ausdrucksformen der NS-Indologie wären die Arbeiten einer Reihe weiterer Wissenschaftler zu berücksichtigen: etwa Ludwig Alsdorf, der in Münster und Berlin Sanskrit und Jainologie lehrte. Sein Buch über die *Deutsch-indischen Geistesbeziehungen* ist eine »Fachgeschichte der Indologie«, die ihren völkischen und nationalen Zielsetzungen ungewöhnlich klaren Ausdruck verleiht.[22] Dazu zählt auch Jakob Wilhelm Hauer, Professor für Religionsgeschichte in Tübingen. In seiner 1934 erschienen *Indo-arischen Metaphysik des Kampfes und der Tat* wird die Bhagavadgītā als »arischer« Text bezeichnet; und auch in seiner drei Jahre später verfaßten *Glaubensgeschichte der Indogermanen* lieferte Hauer eine Ansammlung der wichtigsten nationalsozialistischen Schlagworte über das indoarische Altertum.[23] Schließlich wäre auch Herman Lommel zu nennen, der in Frankfurt einen Lehrstuhl für Sanskrit und Iranisch innehatte. In seinem Werk über *Die alten Arier* unternahm Lommel den Versuch, aus den ältesten Kulturdenkmälern den »echten arischen Geist« herauszuziehen, um ein Bewußtsein für »unsere eigene historisch gewordene und blutmäßig ererbte Wesensart« zu gewinnen. Ausgerechnet im Jahre 1939 schließlich publizierte er eine Untersuchung über *Den arischen Kriegsgott.*

Religionswissenschaft (1939). Dies paßt zu seinem Versuch, mit Hilfe seiner kurzlebigen Organisation »Deutscher Wissenschaftlicher Dienst« (1940; vgl. MA-116/18 HA Wiss., S. 75, Institut für Zeitgeschichte, München) die Behandlung von Forschung in populären Medien zu institutionalisieren und zu lenken. Einer seiner praktischeren Beiträge zum NS-Regime war die Beratung bei der Schaffung von »wissenschaftlichen Forschungsstätten« unter Ausbeutung ungarischer Juden, die in Konzentrationslagern inhaftiert waren; siehe den Vermerk Himmlers vom 25. Mai 1944, der in Poliakov/Wulf 1983, S. 319 abgedruckt ist.

22 Wie immer wir »die Ideologie des Dritten Reiches« definieren möchten – ob als »völkische« Doktrin oder als Strategie des Staates zur Weltherrschaft –, in keinem der beiden Fälle wäre es zutreffend zu sagen, Alsdorf habe ihr »keine Zugeständnisse« gemacht (Bruhn/Duckwitz/Wezler 1990, S. ix).

23 »So ist also (...) dieses Buch ein Ergebnis ernstester wissenschaftlicher Forschung, welches dem gegenwärtigen Leben dienen soll.« (Schmidt 1939a, Sp. 546)

Eine komplexere theoretische Auseinandersetzung erfordern diejenigen Texte – die nach 1933 in großer Zahl erschienen –, welche ohne jede offene Festlegung auf den Nationalsozialismus sich in vollem Umfang die Begriffe seines Diskurses zu eigen machen, indem sie widerspruchslos die »Fragestellungen« und die Thematik der NS-Indologie übernehmen. Ein Beispiel für diese differenziertere Form des Orientalismus ist die Arbeit von Paul Thieme, eine Analyse des Sanskrit-Wortes *ārya*, in der er zum Schluß auf das Hauptinteresse seiner Forschung hinweist: über Indien hinauszugehen, um das »ferne Echo indogermanischer Sitte« zu erlauschen (Thieme 1938, S. 168). Auch scheinbar esoterische Artikel über Themen wie »Alt-indoarisch *matyà-*, n. ›Knüppel als bäuerliches Werkzeug‹« (Schneider 1940) korrespondierten mit einer komplexen Staatsdoktrin von »Blut und Boden«, indem sie einen Gegensatz zwischen indogermanischen Bauern und nomadischen Orientalen oder nordischen Helden und semitischen Händlern postulierten.

Einer der Schwerpunkte indologischer Arbeit während der NS-Zeit, der eine ausführlichere Behandlung verdient als an dieser Stelle möglich ist, war die Frage nach der Urheimat der Arier. Das Problem der Urheimat war immer eine wissenschaftliche Frage gewesen, die von den ideologischen Forderungen der europäischen Staaten angeregt und angetrieben wurde, in denen dieser Diskurs seinen Ursprung hatte. Doch ungeachtet dessen, daß diese Frage so eindeutig an der Schnittstelle von Wissenschaft und Politik angesiedelt war, wurde sie fast ausnahmslos mit einem atemberaubenden Anspruch auf politische Unvoreingenommenheit diskutiert, nicht zuletzt im Deutschland der 1930er Jahre. Die erste Runde in dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung wurde mit der Veröffentlichung der Festschrift für Herman Hirt mit dem Titel *Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur* (Arntz 1936) eingeläutet.[24] In seiner Einleitung behauptet der Herausgeber Helmuth Arntz den rein wissenschaftlichen Charakter der Untersuchungen:

> Viel Gift ist gelegt worden, auch in unsrer Wissenschaft; viel Haß und Bitterkeit schleudert die Welt gegen das Dritte Reich, den neuen Staat, den wir uns endlich geformt haben. Daß unsere Wissenschaft nicht mehr frei sei, sondern geknebelt zu Propagandazwecken mißbraucht werde –

24 Die Festschrift enthält Beiträge unter anderem von v. Eickstedt, Hans F.K. Günther, Hauer, Reche und Dumézil, aber auch von Benveniste und Meillet.

das ist der schlimmste Vorwurf. Diese Festschrift weist ihn zurück: frei hat jeder der beteiligten Gelehrten seine Meinung gesagt; und daß hohe Wissenschaft als Kulturfaktor von propagandistischem Wert ist, gilt für andere Staaten nicht minder als für uns. (Arntz 1936, Bd. 1, S. viii)[25]

In demselben Jahr gab der österreichische Ethnologe Wilhelm Koppers, der Erforscher der südasiatischen Stammesbevölkerung, den Band *Die Indogermanen- und Germanenfrage* als Gegengewicht zur Festschrift für Herman Hirt heraus.[26] Ebenfalls 1936 wird die ganze Debatte (in einer »Stellungnahme«, die kaum zufällig zu sein scheint) von dem großen russischen Phonologen Nikolai S. Trubezkoi herabgestuft. Dieser vertrat in einer Ansprache vor dem Cercle linguistique de Prague im Dezember die Auffassung, möglicherweise habe eine von indogermanischen Gruppierungen getragene Diffusion »indogermanischer Ursprache« niemals stattgefunden – tatsächlich habe eine urindogermanische Sprache vielleicht nie existiert –, sondern es habe nur eine allmähliche Annäherung von Sprachen »durch ständigen Kontakt, gegenseitige Beeinflussung und Lehnverkehr« gegeben.[27] Im Rahmen der Komplexität der NS-Analyse der Urheimatfrage verdient die Art und Weise Beachtung, in der die im 19. Jahrhundert von Schlegel geäußerte Ansicht umgekehrt wurde: Die ursprünglichen Indogermanen wurden jetzt verschiedentlich in Regionen

25 Dagegen steht die Behauptung Wilhelm Schmidts (in Scherer 1968, S. 313f.), Beiträge, in denen die »Ostthese« vertreten, also die »Urheimat« nicht in Nordeuropa, sondern in Asien oder Rußland angesiedelt wurde, seien abgelehnt worden.

26 Koppers u. a. 1936; man vergleiche die Besprechung von Otto Reche (»Professor für Rassen- und Völkerkunde, Leipzig«): »Dieses Lehrgebäude ist kirchlich-dogmengebunden [Koppers, ein Priester, war Mitglied der Organisation der Steyler Missionare (SVD) in Mödling] und deshalb überhaupt keine Wissenschaft.« (Reche 1940, S. 17)

27 »Man diskutiert über den Wohnsitz, die Rasse und die Kultur des angeblichen indogermanischen Urvolkes, das vielleicht niemals existiert hat«; »das Einzige, was all diesen [›indogermanischen‹] Völkern gemein ist, ist die Zugehörigkeit ihrer Sprachen zu derselben Sprachfamilie«, denn »indogermanisch« ist »ein rein sprachwissenschaftlicher Begriff« (Trubezkoi 1939, S. 82 und 81; vgl. Renfrew 1987, S. 108f.). Da wir gerade von unwahrscheinlichen Zufällen und der Politik der Urheimatfrage sprechen, möchte ich die Aufmerksamkeit auf die am Vorabend der Vereinigung der Europäischen Gemeinschaft aufgestellte Hypothese lenken, die »geringeres Gewicht auf spezifische Volksgruppen und ihre mutmaßlichen Wanderungen« legt und sich statt dessen vorstellt, wie sich friedliche indoeuropäische Bauern in einer allmählichen, egalitären und, so scheint es, ethnisch fast homogenen »Welle des Vorrückens« in ganz Europa ausgebreitet haben (Renfrew 1987, S. 288).

des Großdeutschen Reiches neu angesiedelt; auf diese Weise wurde das Deutsche zur »Binnensprache«, während das Sanskrit in eine der peripheren, »kolonialen« Formen des Indogermanischen verwandelt wurde.[28]

Natürlich fand in der damaligen Zeit auch »traditionellere« indologische Arbeit statt, vor allem textkritische, lexikalische, epigraphische und numismatische Untersuchungen; in ähnlicher Weise hatte es auch im Zeichen des französischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts Studien zum Arabischen gegeben (einige Nachkriegshistoriker wie Rothfels waren sogar bereit, darin eine »innere Emigration« und eine »Art Opposition« zu sehen). Doch eine solche philologische Arbeit trägt ungeachtet der in der Disziplin immer noch weit verbreiteten Illusionen, dies sei ein Fels, dem das politisch-gesellschaftliche Leben nichts anhaben könne, zur Produktion von sozialer, historischer und ideologischer Bedeutung bei; die philologische Arbeit setzt die Frage nach Bedeutung voraus, ob sie nun artikuliert wird oder nicht. Und wenn solche Sinnfragen in den Jahren 1933–1945 in Deutschland wirklich einmal artikuliert wurden, dann scheint es sich dabei im wesentlichen um rein »orientalistische« Fragen gehandelt zu haben.[29]

---

28 Das Bild Schlegels lebte jedoch fort; noch 1939 konnte der Münsteraner Sanskritist Richard Schmidt in einer wissenschaftlichen Zeitschrift die alten Inder als »unsere Urahnen« bezeichnen (Schmidt 1939b, S. 157; vgl. Schmidt 1939a, Sp. 548, wo er von Meister Eckhart und Sankara als »Rassengenossen« spricht). Der Ursprungsmythos macht immer noch eine zwielichtige Karriere unter Anhängern des neuen »Konservatismus«, insbesondere auf der französischen Rechten. Siehe insbesondere Haudry 1981 sowie die Besprechung Bernard Sargents (1982), die diese Arbeit ins rechte Licht rückt. (Der intellektuelle Flügel der französischen Rechten, der hier beteiligt ist – G.R.E.C.E., *Nouvelle École*, Alain de Benoist –, wird von Chebel d'Appollonia [1983] eingeordnet.)

29 In der jüngsten Neubetrachtung der deutschen »intellektuellen Suche« nach Indien behauptet Dietmar Rothermund: »In der Nazizeit konnte [die deutsche Indologie] infolge des esoterischen Charakters, den sie angenommen hatte, überleben. (...) Diese Art von ›innerer Emigration‹ war tatsächlich die einzige rettende Gnade für die Indologen, denn die Tradition der deutschen Suche nach Indien wurde damals dadurch pervertiert, daß sie für die verfehlte Rassentheorie Hitlers eingespannt wurde.« (1986, S. 17) Ich sehe kaum Belege für diese »esoterische« Dimension in der NS-Zeit oder für eine »innere Emigration«, und es ist auch nicht im geringsten selbstverständlich, daß die Rassentheorie des NS-Staates eine »Perversion« der romantisch-idealistischen Suche (und nicht etwa vielmehr ihr Telos) darstellte.

Ich möchte das Typische, vom dem ich oben im Hinblick auf Wüsts wissenschaftliche Tätigkeit sprach, mit einer kurzen Darstellung der letzten Phase des Orientalismus in der NS-Zeit illustrieren, des vom Reichsbildungsministerium finanzierten Kriegsprogramms der Jahre 1941/42, das die Bezeichnung »Kriegseinsatz der Deutschen Geisteswissenschaft« trug.

Die Aufgabe des »Kriegseinsatzes« (oder der »Aktion Ritterbusch«, wie sie manchmal nach dem Kieler Juristen genannt wurde, der dieses Unternehmen initiiert hatte) sollte darin bestehen, Geisteswissenschaftler dazu zu ermutigen, »die Idee einer neuen europäischen Ordnung (...) in den Vordergrund ihrer Arbeit [zu] stellen« (Losemann 1977, S. 108; siehe auch Kater 1974, S. 193ff.). Als Teil dieser Bemühungen und auf Vorschlag des Vorstands der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) wurde 1942 in Berlin eine »Arbeitstagung deutscher Orientalisten und orientalistischer Archäologen«[30] einberufen. Die Eröffnungsrede Ritterbuschs vermittelt ein Gefühl für das Selbstverständnis großer Teile der deutschen Wissenschaft der damaligen Zeit und ihr Verhältnis zur staatlichen Macht:

> Ich brauche es hier nicht noch einmal zu betonen, wie sehr die deutsche Geisteswissenschaft um ihre politisch-geschichtliche Verantwortung weiß, und wie sehr sie aus eigener Kenntnis und eigener Initiative beweisen will, daß sie nicht nur eine große, ja entscheidende Potenz unseres völkischen Lebens ist, sondern daß sie mithelfen will an der Gestaltung der weltgeschichtlichen Entscheidungen und Ordnungen, die in diesem Kriege heranreifen und entschieden werden – mithelfen und mitgestalten zum Nutzen von Volk und Führer und der geschichtlichen Sendung des Reiches. (Schaeder 1944, S. 5)

Mich interessiert bei dieser wissenschaftlichen Zusammenkunft von Orientalisten, die einen Beitrag zur Reichsmission leisteten, vor allem die Beteiligung von Erich Frauwallner, Professor für Sanskrit an der Universität Wien, der in seiner Generation weithin als die bedeutendste Autorität auf dem Gebiet der indischen Philosophie galt (und der seit 1932, als die Partei in Öster-

30 Siehe DMG 1942. Der Gleichschaltungsprozeß in der DMG harrt noch der Erforschung. Erst 1938 verabschiedete die Organisation tatsächlich eine Satzung, wonach Orientalen, Juden und allen anderen, die nicht für die »Reichsbürgerschaft« in Frage kamen, die Mitgliedschaft versagt wurde (DMG 1940, S. *7). Soweit ich weiß, existiert keine Geschichte der DMG, und das stellt für die Erforschung des institutionellen Orientalismus insbesondere hinsichtlich der NS-Zeit und der Nachkriegsjahre ein echtes Desideratum dar. Beachtung verdient, daß Leute wie Wüst in der Nachkriegs-Mitgliederliste der Gesellschaft ungeachtet einer scheinbaren »Entnazifizierung« (DMG 1949, S. 295) wieder auftauchen (DMG 1950, S. *23).

reich noch illegal war, Mitglied der NSDAP war). In seiner Darstellung vertrat Frauwallner die Auffassung, die besondere Bedeutung der indischen Philosophie liege darin, daß sie »eine typische Schöpfung eines arischen Volkes« sei. Ihre Ähnlichkeiten mit der abendländischen Philosophie gingen auf »die gleiche rassische Veranlagung« zurück, und es sei Hauptaufgabe der indologischen Forschung, diese Tatsache zu beweisen. Zunächst rekapitulierte Frauwallner einen Grundsatz der NS-Doktrin, wonach »Wissenschaft im strengen Sinn des Wortes etwas ist, das nur von durch die nordische Rasse bestimmten Indogermanen geschaffen werden konnte«, und dann fügte er hinzu: »Wir können (...) aus der Übereinstimmung des wissenschaftlichen Charakters der indischen und europäischen Philosophie die weitere Folgerung ziehen, daß Philosophie als Versuch methodisch wissenschaftlicher Welterklärung ebenfalls eine typische Schöpfung arischen Geistes ist.« (Frauwallner 1944, S. 168; vgl. Frauwallner 1939)

Auch dort ist indisches Wissen in dem Maße von Bedeutung, als es zur Selbstoffenbarung »arischer« Identität beiträgt. Die eigentliche *raison d'être* der Indologie war für Frauwallner, wie für viele andere Wissenschaftler der damaligen Zeit auch, grundlegend durch diesen Rassismus geprägt. Die Ideologie der objektiven »Wissenschaft« beherrscht überdies nicht nur Frauwallners Darstellung; sein ganzes Ziel bestand darin zu beweisen, daß diese Wissenschaft in einem Reich jenseits der Ideologie existiert – daß sie eine biologische Tatsache ist. Mein Eindruck ist, daß ihn allein die »orientalistische« Wissensproduktion dazu in die Lage versetzt.

Ich habe oft genug betont, daß alle obengenannten Indologen »seriöse« Wissenschaftler waren; ihre Arbeit beruhte auf wohlüberlegten historischen und philologischen Prinzipien, nicht auf den »intuitiven« Prinzipien grobschlächtiger Propagandisten wie des NSDAP-Chefideologen Rosenberg (wiewohl sich kein deutscher Indologe je berufen fühlte, Rosenberg zu kritisieren, und einige wie Alsdorf [1942, S. 86] ihn sogar als Autorität zitieren). Im Hinblick auf wissenschaftliche »Maßstäbe« sind sie in aller Regel unangreifbar. Entscheidend ist jedoch die Einsicht, daß diese Produktion von Wissen im Kontext der Wissenschaft stattfand, einer Wissenschaft, welche die objektive Wahrheit garantierte, die Wissen zu Wissenschaft machte.

Wie weit diese Arbeiten durch Opportunismus oder Zynismus motiviert waren, ist nicht leicht auszumachen. Man kann jedoch darauf hinweisen, daß

die deutsche Indologie eine Unterstützung für den Nationalsozialismus an den Tag legte, die in ihrem Ausmaß innerhalb der Geisteswissenschaften bemerkenswert ist.[31] In dem frühen und wichtigen *Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat* vom 11. November 1933 (*Bekenntnis* 1933) fallen die Namen einer erheblichen Zahl der hervorragendsten Indologen der damaligen Zeit ins Auge (darunter Schubring, Sieg, Nobel, Hertel, Weller). Von den etwa 25 Indologieprofessoren der NS-Zeit (sieht man von Dozenten und dergleichen ab) waren vielleicht ein Drittel aktive Mitglieder der Partei oder der SS (dazu zählen Ludwig Alsdorf, Bernhard Breloer, Erich Frauwallner, Jakob Wilhelm Hauer und Richard Schmidt[32]). Kein deutscher Indologe nahm öffentlich zur Vereinnahmung der indologischen Wissenschaft durch den Staat Stellung – vielleicht hätte niemand eine solche Aussage machen können, denn die politische Dimension jeder Interpretation wurde von den Wissenschaftlern weitgehend ausgeblendet.

Abgesehen von den Indologen, die den »Arierparagraphen« zum Opfer fielen, weil sie entweder selbst Juden waren oder jüdische Ehegatten hatten,[33] stellte sich niemand öffentlich dem Regime entgegen oder verließ das

---

31 Zumindest mit Blick auf die Verallgemeinerungen Katers (1983, S. 110).

32 Durch weitere Nachforschungen in Archiven ließe sich diese Liste wahrscheinlich verlängern, so daß hier dann z. B. auch der bereits erwähnte Hermann Güntert, Professor für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft, zu nennen wäre, der nach Maas (1988, S. 279 Anm.) von der politischen Führung als Dekan in Heidelberg (1933–1937) eingesetzt wurde. (Das harmoniert auf jeden Fall mit seinem oben ausgewerteten Aufsatz und paßt auch dazu, daß Wüst der Übernahme der Herausgeberschaft von *Wörter und Sachen* durch ihn ab 1938 zustimmte. Übrigens war die Lokalisierung der indogermanischen »Urheimat« im Osten nicht unbedingt ein Zeichen von Nazifeindschaft, wie Wolfgang Meid [1974, S. 520] suggeriert.) Indogermanisten im engeren Sinne sind hier noch nicht aufgenommen und verdienen eine eigene Liste, angefangen mit Walter Porzig (ihn hatte man schon in den zwanziger Jahren wegen Nazi-Aktivitäten von der Universität Bern entlassen, und er tauschte dann seine Stellung mit Debrunner in Jena; nach dem Kriege erhielt er Lehrverbot, wurde aber 1951 rehabilitiert [Maas 1988, S. 270 Anm.]).

33 Zu ihnen gehören Betty Heimann (emigriert), Walter Neisser (Selbstmord 1941), Walter Ruben (emigriert), Isidor Scheftelowitz (emigriert), Richard Simon (gestorben 1934), Moritz Spitzer (Schicksal unbekannt), Otto Stein (gestorben im Ghetto Lódz 1942), Otto Strauss (auf der Flucht nach den Niederlanden gestorben 1940) und Heinrich Zimmer (emigriert).

Land. Soweit ich sehen kann, war Heinrich Lüders der einzige Indologe, der in Konflikt zum NS-Staat geriet; er wurde 1935 gezwungen, sich vorzeitig aus seiner Stellung an der Berliner Universität pensionieren zu lassen.[34] Genauso wichtig ist die Tatsache, daß meines Wissens kein deutscher und auch kein anderer Indologe seit dem Krieg eine Analyse des Faches und des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Staat unternommen hat. Unter den zahllosen Arbeiten, die seit Ende der sechziger Jahre über jeden denkbaren Aspekt der Wissenschaft in der nationalsozialistischen Zeit erschienen sind, hat es bemerkenswerterweise keine Veröffentlichung zu diesem Thema aus den Reihen der Indologen gegeben (noch nicht einmal im Rahmen einer Autobiographie; typisch ist das Schweigen von Glasenapps in seinem Buch *Meine Lebensreise* [1964]).

Es ist wichtig, auch auf die substantielle Zunahme des staatlichen Engagements unter dem Nationalsozialismus für die Bereiche Indologie und Indogermanistik hinzuweisen. Sowohl Himmler als auch Rosenberg förderten Institute, die sich hauptsächlich mit »indogermanischer Geistesgeschichte« beschäftigten.[35] Es ist ein von Hitler 1940 gebilligter Planungsvermerk zu einem nach dem Kriege zu errichtenden Institut für arische Geistesgeschichte erhalten, in dem Rosenberg schreibt:

> Das 19. Jahrhundert hat eine sehr ausgedehnte Forschungsarbeit über die Geschichte der Inder, Iraner und Griechen und ihre geistigen Schöpfungen hinterlassen. Mit Ausnahme der griechischen Literatur sind jedoch die Gedanken Indiens und Irans nicht tiefer in das europäische Bewußtsein aufgegangen. Dieses Bewußtsein zu stärken, angesichts des Absinkens der gesamtpalästinensischen [d.h. jüdischen] Tradition eine noch ältere und viel ehrwürdigere aus der Verschüttung zu befreien, das ist eine entscheidende weltanschauliche Aufgabe des Münchener Instituts. Darum wird es auch noch eine Aufgabe sein, neben der Bearbeitung wichtiger Quellen und der zusammenfassenden Darstellung auch jene Werke neu herauszugeben, die für die nationalsozialisti-

34 Das Ereignis, das hierzu führte, harrt noch der Klärung, aber einstweilen läßt sich mit der gebotenen Vorsicht Alsdorf 1960, S. 577 heranziehen (zu vergleichen ist auch Morgenroth 1978, S. 54f.). Lüders saß jedoch weiterhin im Vorstand der DMG. Zu bemerken ist, daß der alte Geiger persönlichen Aufzeichnungen zufolge, die von Bechert eingesehen wurden, in privatem Rahmen Einwände gegen das Verhalten Wüsts erhob.

35 Zu ersterem siehe Kater 1974; zu letzterem siehe die bei Poliakov und Wulf (1983, S. 133ff.) wiedergegebenen Dokumente.

sche Weltanschauung und für die geistige Traditionsbildung wesentlich sind (z.B. L. v. Schröder: »Indiens Literatur und Kultur«[36], Böthlingk [sic]: »Indische Sprüche«, Schacks Gedichtübersetzungen usw.).[37]

Motive sind zweifellos nicht immer leicht zu erkennen. Wir können nur beobachten, daß zwischen dieser Wissenschaft und grundlegenden Ideologemen des NS-Staates eine ausgesprochene Übereinstimmung besteht; was wir wissen wollen, ist, was diese Übereinstimmung möglich machte und wie sie funktionierte. In der deutschen Indologie der NS-Ära verschmolz ein weitgehend nichtwissenschaftlicher mystischer Nativismus, der letztlich auf eine Mischung aus Romantik und Protonationalismus zurückging, mit jenem oben beschriebenen Wissenschaftsobjektivismus, und beide gemeinsam trugen zu jenen ultimativen »orientalistischen« Projekten bei, der Legitimierung des Völkermords. Ganz gleich, welche nachhaltigen Lektionen dies uns sonst noch erteilen mag: Dies ist ein hervorragendes Beispiel dafür, daß auch »reine« wissenschaftliche Tätigkeit in den Geisteswissenschaften wie jeder andere soziale Akt nicht außerhalb konkreter Interessen betrieben werden kann; daß ihre Objektivität durch Subjektivität begrenzt ist; und daß diese Tätigkeit nur dann wertfrei erscheinen kann, wenn sie in vollem Umfang der herrschenden Ideologie entspricht, denn nur diese bleibt – jedenfalls solange es keine Kritik an ihr gibt – als Ideologie unsichtbar.

Elemente einer kritischen Indologie

Wenn wir die Indologie auf diese Weise Revue passieren lassen, dann stoßen wir auf ein Feld des Wissens, dessen Geschichte und dessen Gegenstand beide von Macht durchdrungen sind. Von ihren kolonialen Anfängen bei Richter

36 Von Schroeder, der Indologen als der penible Herausgeber der Kāṭhaka-Saṃhitā und der Maitrāyaṇī-Saṃhitā vertraut ist, hat auch die Bücher *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth* (1911) und *Houston Stewart Chamberlain: Ein Abriß seines Lebens* (1918) verfaßt. Seine Arbeit über die arische Religion (von Schroeder 1914–1916), vor allem das Kapitel »Die Arier«, ist eine Summa der rassistischen Topoi, die dann den Hauptgegenstand des NS-Diskurses bilden sollten.

37 Das Dokument ist abgedruckt in Poliakov/Wulf 1983, S. 133ff.

Sir William bis zu ihrer Vollendung bei SS-Obersturmführer Wüst hat die Erforschung des Sanskrits und der indischen Kulturen direkt dazu beigetragen, Programme der Herrschaft zu konsolidieren und aufrechtzuerhalten.

In einer Welt nach dem Kolonialismus und nach dem Holocaust sind jedoch diese traditionellen Grundlagen und Betätigungsfelder der Indologie verschwunden, und die aktuellen Selbstbefragungen in dem Fach sind möglicherweise auch eine Reaktion auf die damit einhergehende Ohnmacht und den mit ihr verbundenen Verlust einer Zielsetzung für die wissenschaftliche Tätigkeit. Mit anderen Worten, wenn das indologische Wissen historisch mit Institutionen der Macht koexistierte, die es nun nicht mehr gibt, dann dürfte eigentlich auch die Produktion eines solchen Wissens nicht mehr dem Zweck dienen, den sie ursprünglich hatte und durch den sie definiert war. Der Aufstieg eines neuen Imperiums und die Tatsache, daß dieses weiterhin orientalistisches Wissen produziert und sich zunutze macht, legen jedoch von vornherein nahe, daß diese Einschätzung differenziert werden muß. Die kolonialen Grundlagen der Indologie sind vielleicht auf dem Rückzug, aber an ihre Stelle sind neokoloniale Strukturen getreten.

Wenn der Fall der deutschen Indologie als Teil einer größeren Problematik begriffen wird, muß man sich auch mit der Krise der Wissenschaften vom Menschen als solcher auseinandersetzen. Als eine Komponente von Herrschaft unterschied sich die deutsche Indologie kaum von der sonstigen deutschen Wissenschaft der damaligen Zeit. Zahlreiche Untersuchungen, die im Laufe der vergangenen Dekaden angestellt worden sind, haben eindeutig bewiesen, wie schmerzlich wahr die Feststellung ist, die George Steiner (1972) in denkwürdige Worte gefaßt hat: Die Wissenschaften vom Menschen waren in Deutschland alles andere als menschlich. Können wir weiterhin arglos an den Wert einer solchen Wissenschaft für das Leben glauben, wenn diese Wissenschaft so bereitwillig Formen der repressiven Macht gedient hat – indem sie entweder aktiv zu den Diskursen beitrug, welche die Macht stützten, oder aber sich auf »aktive Gleichgültigkeit« und »kollaborierendes Nichtwissen« zurückzog?

Das Problem des Orientalismus drängt sich unserer Aufmerksamkeit nicht einfach deshalb auf, weil wir jetzt erkennen, daß das Garantieren von Machtbeziehungen, und sei es in noch so bescheidener Weise, von zentraler Bedeutung für seine Existenz war. Es geht um mehr; das ganze Projekt der Wissenschaften vom Menschen, mit seinen Kapitulationen und geheimen Ein-

verständnissen, erscheint mittlerweile suspekt. Zugleich nähert sich die eskalierende Kritik am Objektivismus ihrem Sieg. Aber was für ein Sieg ist das? Er entwaffnet schließlich die Wahrheitssucher selbst, welche diese Kritik vorgetragen haben – und die, auch wenn sie bis an die Zähne bewaffnet sind, im neuen Imperium ganz und gar willkommen zu sein scheinen.

Welche Aussichten hat dann eine Wissenschaft, die im Hinblick auf das Subjekt wie auch auf das Objekt der Wissenschaft »postmodern« ist? Wie betreibt man konkret Indologie jenseits des Raj und jenseits von Auschwitz in einer Welt ziemlich ramponierter wissenschaftlicher Paradigmen? Ich kann zu diesem Thema nur einige sehr vorläufige Gedanken anbieten.

Eine postkoloniale Indologie sollte die verbliebenen begrifflichen Kategorien des Kolonialismus in Frage stellen, das, was oben als »europäische epistemologische Hegemonie« bezeichnet wurde. Das mag gelegentlich wie ein unübersteigbarer hermeneutischer Horizont aussehen, aber ich glaube nicht, daß die Sache so ernst ist; eine hermeneutische (oder ideologische oder narratologische) Gefangenschaft ist in der Theorie furchterregender als in der Praxis. Ein Beispiel für die Art von Infragestellung, die ich meine, ist der wirtschaftsgeschichtliche Ansatz von Frank Perlin (z.B. Perlin 1983). Er verfährt im Widerspruch zur üblichen Auffassung, wonach das Weltsystem modern und europäisch ist, indem er nachweist, daß ein Weltsystem schon vor dem 18. Jahrhundert existiert hat und daß in diesem Weltsystem Europa im wesentlichen an der Peripherie lag, während Indien vielleicht mehr als ein Viertel der weltweit vorhandenen Manufakturkapazität besaß. Das wirtschaftsgeschichtliche Projekt Perlins legt so etwas wie ein begriffliches Paradigma nahe, um über südasiatische Gesellschaften und Kulturen erneut nachzudenken. David Washbrook hat das treffend formuliert: »Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Südasiens wurde mehr zu dem Zweck geschrieben zu erklären, weshalb sich diese Region nicht wie Europa entwickelte oder vielleicht überhaupt nicht entwickelte, als dazu, diejenigen Veränderungen und Entwicklungen zu erklären, die sich tatsächlich abgespielt haben.« (Washbrook 1988, S. 62) Es scheint, als habe uns ein vorab festgelegter europäischer Analyserahmen daran gehindert, zentrale Eigenarten des südasiatischen Lebens – vorwestliche Formen »nationaler« (oder feministischer oder kommunalistischer oder ethnischer) Identität oder Bewußtheit, vormoderne Formen eines kulturellen Modernismus, vorkoloniale Formen des Kolonialismus – zu erkunden.

Wenn wir den Eurozentrismus ablehnen, müssen wir uns besonders vor seinem Spiegelbild, der Essentialisierung der Dritten Welt, hüten. Das scheint mir bei einigen neueren Interpretationen der kolonialen Transformation, die jetzt im Schwange sind (wie auch bei dem verbreiteteren naiven Bild eines spirituellen, quietistischen Indiens), entschieden eine Gefahr zu sein, und die Berufung auf einen weitgehend nicht problematisierten Begriff von »Tradition« ist, ob von einer säkularistischen oder einer revivalistischen Position aus, zu einem Standardmerkmal des Diskurses im öffentlichen Leben Indiens geworden. Aber das Phänomen der Herrschaft ist keineswegs erst mit dem europäischen Kolonialismus nach Indien gekommen. Ganz im Gegenteil, grobe Machtasymmetrien – die systematische Ausschließung großer Teile der Bevölkerung vom Zugang zu materiellen und immateriellen Ressourcen – haben zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten während der vergangenen drei Jahrtausende Indien geprägt und den Hintergrund gebildet, vor dem sich ideologische Macht, intellektueller und spiritueller Widerstand sowie viele Formen physischer und psychischer Gewalt kristallisierten.

Diese Gewalt ist der große abwesende Mittelpunkt der klassischen Indienwissenschaft, das Thema, über welches betäubendes Stillschweigen bewahrt wird. Eine der Aufgaben einer postorientalistischen Indologie muß es sein, die verschiedenen Modalitäten von Herrschaft im traditionellen Indien auszugraben, zu isolieren, zu analysieren, theoretisch zu erfassen und zumindest über sie zu sprechen. Man ist ja durchaus darum bemüht, zu dem Projekt beizutragen, das darin besteht, »Traditionen, Geschichtsabläufe und Kulturen dem Imperialismus« zu entreißen (Said 1989, S. 219); aber können wir vergessen, daß die meisten der betreffenden Traditionen und Kulturen selbst Imperien der Unterdrückung waren – die sich vor allem gegen die Frauen, aber auch gegen andere einheimische Gemeinschaften richtete? Für den westlichen Wissenschaftler ist es ein gefährliches Unterfangen, die Gewalt in den Traditionen anderer zum Thema zu machen, besonders wenn es sich dabei um andere handelt, welche Opfer der Gewalt von seiten des Westens waren (wenn auch die Tatsache, daß eine Kultur ihre eigenen Spielregeln nicht einhält, und Hinweise auf internen Widerstand gegen ihre Herrschaft zwei Bedingungen darstellen, die diese Gefahr etwas verringern). Kann man dieser Gefahr aber entgehen und dennoch eine Indologie praktizieren, die kritisch, verantwortungsvoll und bewußt ist?

Es mag sein, um mit einem Durakkord zu schließen, daß eine transformierte und transformative, eine emanzipatorische Indologie nur im Rahmen von emanzipatorischen kulturellen und politischen Verhältnissen existieren kann. Das Projekt, den Orientalismus zu überwinden, setzt schließlich voraus, auch die Kultur der Herrschaft und die Politik des Zwanges zu überwinden, die den Orientalismus in all seinen Varianten gespeist haben und ihrerseits von ihm gespeist worden sind.

Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer

Literatur

Texte der nationalsozialistischen Zeit

Alsdorf, Ludwig (1942), *Deutsch-indische Geistesbeziehungen*, Heidelberg, Berlin und Magdeburg: Vowinckel (= *Indien-Handbuch*, Bd. 7).

Arntz, Helmuth (Hg.) (1936), *Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur*, Festschrift für Herman Hirt, 2 Bde., Heidelberg: Winter.

Bekenntnis (1933), *Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, Dresden: NS-Lehrerbund.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft (1940), »Bericht über die Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 28. September 1940 in Berlin«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 94 (= N.F. Bd. 19), Mitgliedernachrichten, S. *7–*14.

– (1942), »Bericht über die Arbeitstagung der deutschen Orientalisten und der deutschen orientalistischen Archäologen«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 96 (= N.F. Bd. 21), Mitgliedernachrichten, S. *12–*60.

– (1949), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 99 (= N.F. Bd. 24).

– (1950), »Verzeichnis der Mitglieder nach dem Stand vom 31. Dezember 1950«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 100 (= N.F. Bd. 25), Mitgliedernachrichten, S. *16–*24.

Frauwallner, Erich (1939), »Der arische Anteil an der indischen Philosophie«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 46, S. 267–291.

– (1943), Rezension von Wüst 1942, in: *Orientalistische Literaturzeitung*, Bd. 46, Sp. 269f.

– (1944), »Die Bedeutung der indischen Philosophie«, in: Schaeder 1944, S. 158–169.

Güntert, Hermann (1932), *Deutscher Geist. Drei Vorträge*, Bühl-Baden: Konkordia.

– (1938), »Neue Zeit – neues Ziel«, in: *Wörter und Sachen*, Bd. 19 (= N.F. Bd. 1), S. 1–11.

Günther, Hans F.K. (1936), »Indogermanentum und Germanentum, rassenkundlich betrachtet«, in: Arntz 1936, Bd. 1, S. 317–340.

Harder, Richard (1942), »Franz Bopp und die Indogermanistik«, in: *Nationalsozialistische Monatshefte*, Bd. 13, S. 751–761.

Hauer, Jakob Wilhelm (1934), *Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat. Die Bhagavadgītā in neuer Sicht*, Stuttgart: Kohlhammer.

– (1937), *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, Stuttgart: Kohlhammer.

Koppers, Wilhelm u.a. (Hg.) (1936), *Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung*, Salzburg: Anton Pustet, Institut für Völkerkunde an der Universität Wien (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik).

Krahe, Hans (1935), »Die alten Arier«, in: *Geistige Arbeit*, Bd. 2, H. 23, S. 6.

Lommel, Herman (1934), »Von arischer Religion«, in: *Geistige Arbeit*, Bd. 2, H. 23, S. 5f.

– (1935), *Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt a. M.: Klosterman.

– (1939), *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Reche, Otto (1940), Rezension von Koppers u.a. 1936, in: *Orientalistische Literaturzeitung*, Bd. 43, Sp. 11–18.

Schaeder, Hans Heinrich (Hg.) (1944), *Der Orient in deutscher Forschung*, Vorträge der Berliner Orientalistentagung, Herbst 1942, Leipzig: Harrassowitz.

Schmidt, Richard (1939a), Rezension von Hauer 1937, in: *Orientalistische Literaturzeitung*, Bd. 42, Sp. 546–548.

– (1939b), Rezension von J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 46, S. 155–157.

Schneider, Ernst (1940), »Alt-indoarisch *matyà-*, n. ›Knüppel als bäuerliches Werkzeug‹«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 47, S. 267–305.

Schroeder, Leopold von (1911), *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*, München: Lehmann.

– (1914–1916), *Arische Religion*, 2 Bde., Leipzig: Hässel.

– (1918), *Houston Stewart Chamberlain. Ein Abriß seines Lebens auf Grund eigener Mitteilungen*, München: Lehmann.

Thieme, Paul (1938), *Der Fremdling im Ṛgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, Leipzig: Brockhaus (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 23,2).

Trubezkoi, Nikolai S. (1939), »Gedanken über das Indogermanenproblem«, in: *Acta Linguistica*, Bd. 1, S. 81–89.

Wüst, Walther (1933/34), »Deutsche Frühzeit und arische Geistesgeschichte«, in: *Süddeutsche Monatshefte*, Bd. 31, S. 731–739.

– (1937), *Des Führers Buch »Mein Kampf« als Spiegel arischer Weltanschauung*, Typoskript, Berlin Document Center.

– (1942), *Indogermanisches Bekenntnis. Sechs Reden*, Berlin-Dahlem: Das Ahnenerbe.

Zimmermann, Karl (1933), *Die geistigen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Leipzig: Quelle und Mayer.

Andere Texte

Alsdorf, Ludwig (1960), »Die Indologie in Berlin von 1821–1945«, in: Hans Leussink (Hg.), *Studium berolinense*, Berlin: de Gruyter, S. 567–780.

Balibar, Étienne (1990), »Paradoxes of Universality«, in: David Theo Goldberg (Hg.), *Anatomy of Racism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 283–294.

Bruhn, Klaus/Duckwitz, Magdalene/Wezler, Albrecht (Hg.) (1990), *Ludwig Alsdorf and Indian Studies*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Cannon, Garland (1970), *The Letters of Sir William Jones*, Oxford: Clarendon Press.

Carey, William/Marshman, Joshua (Hg.) (1806–1810), *The Ramayana of Valmeeki*, 3 Bde., Serampore: Baptist Mission Press.

Chebel d'Appollonia, Ariane (1988), *L'extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Brüssel: Éditions Complexe (= Questions au XXe siècle, Bd. 3).

Cohn, Bernard S. (1987), *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi und New York: Oxford University Press.

Freeman, Edward Augustus (1879), »Race and Language«, in: ders., *Historical Essays*, Third Series, London: Macmillan, S. 173–226.

Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley: University of California Press.

– (1988), *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt a. M.: Campus.

Glasenapp, Helmuth von (1964), *Meine Lebensreise. Menschen, Länder und Dinge, die ich sah*, Wiesbaden: Brockhaus.

Haudry, Jean (1981), *Les Indo-Européens*, Paris: Presses Universitaires de France.

Haug, Wolfgang Fritz (Hg.) (1989), *Deutsche Philosophen 1933*, Berlin: Argument (= Argument-Sonderband, Bd. 165).

Herf, Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jurt, Joseph (1991), »La romanistique allemande sous le Troisième Reich. Attentistes, résistants, émigrés«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Nr. 86/87 (März), S. 135–148.

Kater, Michael (1974), *Das »Ahnenerbe« der SS, 1933–1945*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

– (1983), *The Nazi Party. A Social Profile of Members and Leaders, 1919–1945*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Klemperer, Victor (1987), *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig: Reclam (zuerst 1947).

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1990), »The Nazi Myth«, in: *Critical Inquiry*, Bd. 16, S. 291–312.

Laurens, Henri (1988), »Le concept de race dans le Journal Asiatique du XIXe siècle«, in: *Journal Asiatique*, Bd. 276, S. 371–381.

Leopold, Joan (1974), »British Application of the Aryan Theory of Race to India, 1850–1870«, in: *English Historical Review*, Bd. 89, S. 578–603.

Löwith, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart: Metzler.

Losemann, Volker (1977), *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933–1945*, Hamburg: Hoffmann und Campe.

Lyotard, Jean-François (1987), »Notes on Legitimation«, in: *Oxford Literary Review*, Bd. 9, S. 106–118.

Maas, Utz (1988), »Die Entwicklung der deutschsprachigen Sprachwissenschaft von 1900 bis 1950. Zwischen Professionalisierung und Politisierung«, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, Bd. 6, S. 253–290.

Meid, Wolfgang (1974), »Hermann Güntert. Leben und Werk«, in: Manfred Mayrhofer (Hg.), *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert*, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, S. 517–520 (= Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Bd. 12).

Morgenroth, Wolfgang (1978), »Sanskrit Studies in Berlin«, in: *Sanskrit Studies in the G.D.R.*, hg. von Centre of Sanskrit Studies in the G.D.R., Berlin: Humboldt-Universität, Institut für Asienwissenschaften, S. 25–73.

Oppenberg, Ursula (1965), *Quellenstudium zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit*, Marburg: Elwert (= Marburger Beiträge zur Germanistik, Bd. 7).

Perlin, Frank (1983), »Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia«, in: *Past and Present*, Bd. 98, S. 30–95.

Poliakov, Léon/Wulf, Joseph (1983), *Das Dritte Reich und seine Denker*, Berlin: Ullstein (zuerst 1959).

Renfrew, Colin (1987), *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rhys Davids, Thomas W. (1903/04), »Oriental Studies in England and Abroad«, in: *Proceedings of the British Academy*, S. 183–197.

Ringer, Fritz (1983), *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine, 1890–1933*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Rocher, Rosane (1968), *Alexander Hamilton 1762–1824. A Chapter in the Early History of Sanskrit Philology*, New Haven, Conn.: American Oriental Society.

Römer, Ruth (1985), *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*, München: Fink.

Roth, Heinrich (1988), *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Fr. Heinrich Roth [1620–1668]*, hg. von Arnulf Camps und Jean-Claude Muller, Leiden: Brill.

Rothermund, Dietmar (1986), *The German Intellectual Quest for India*, Neu Delhi: Manohar.

Said, Edward W. (1986), »Orientalism Reconsidered«, in: Francis Barker, Peter Hulme u. a. (Hg.), *Literature, Politics, and Theory*, London: Methuen, S. 210–229.

– (1989), »Representing the Colonized. Anthropologys' Interlocutors«, in: *Critical Inquiry*, Bd. 15, S. 205–225.

Sargent, Bernard (1982), »Penser – et mal penser – les Indo-Européens«, in: *Annales. ESC*, Bd. 37, S. 669–681.

Scherer, Anton (Hg.) (1968), *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schwab, Raymond (1950), *La renaissance orientale*, Paris: Payot.

See, Klaus von (1970), *Deutsche Germanen-Ideologie*, Frankfurt a. M.: Athenäum.

Sieferle, Rolf Peter (1987), »Indien und die Arier in der Rassentheorie«, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Bd. 37, S. 444–467.

Steiner, George (1972), *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stern, Fritz (1963), *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Bern: Scherz.

Tal, Uriel (1980), »Nazism as a ›Political Faith‹«, in: *Jerusalem Quarterly*, Bd. 15, S. 70–90.

– (1981), »On Structures of Political Theory and Myth in Germany Prior to the Holocaust«, in: Yehuda Bauer und Nathan Rosenstreich (Hg.), *The Holocaust as Historical Experience*, New York und London: Holmes and Meier, S. 43–74.

Venkatraman, R. (1988), »Centenary Address at Adyar Library«, in: *Adyar Library Bulletin*, Bd. 52, S. 194–201.

Walk, Joseph (Hg.) (1981), *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*, Heidelberg: Müller.

Washbrook, David A. (1988), »Progress and Problems. South Asian Economic and Social History, c. 1720–1860«, in: *Modern Asian Studies*, Bd. 22, S. 57–96.

Weber, Max (1985), »Wissenschaft als Beruf«, zitiert nach Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl., Tübingen: J.C.V. Mohr, S. 582–613.

Wilkins, Charles (Übers.) (1785), *The Bhagavat-Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon*, London: C. Nourse (Faksimile-Nachdruck: Gainesville, Fl.: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1959).

Willson, Amos Leslie (1964), *A Mythical Image. The Ideal of India in German Romanticism*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Young, Robert (1990), *White Mythologies. Writing History and the West*, London und New York: Routledge.