

„The Cult of Asianism“: Asiendiskurse in Indien zwischen Nationalismus und Inter- nationalismus (ca. 1885–1955)¹

Harald Fischer-Tiné

ABSTRACT

The article explores Asianist discourses that emerged in India from the late 19th century through the first decade after independence. The first section gives a general overview of the various historical stages of the Indian involvement with Asia during the period under survey as expressed in the writings and speeches of leading intellectuals and politicians. The second section analyses in greater detail three of the most important discursive constructions of a pan-Asian identity from the interwar period: Rabindranath Tagore's influential anti-modernist conception of 'Asia as spiritual counter-Europe'; the powerful trope of Asia as 'Greater India', that gained particular popularity among Hindu nationalist outfits; and the pragmatic and modernist concept of Young Asia, that posited a pan-Asian solidarity as a strategic device in the fight against Western imperialism. With the possible exception of the 'Young Asia' model, it is argued by way of conclusion, the Indian 'cult of Asianism' was clearly built on Western Orientalist stereotypes and had only limited potential to contribute to the intellectual decolonisation of India.

What is this new cult of Asianism, at whose shrine more and more incense is being offered by vast numbers of thinking Asiatics, far and near? And what has this gospel of Asianism, rightly understood and properly interpreted, to do with the merely political cry of Asia for the Asiatics? For true it is, clear to all who have eyes to see and ears to hear, that Asia

1 Dieser Beitrag basiert auf meinem Habilitationsvortrag, gehalten vor der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg am 19. Juli 2007. Mein Dank geht an Navina Gupta, Dominic Sachsenmaier, Sebastian Conrad, Maria Moritz, Sara Elmer und Maria Framke, die frühere Fassungen des Textes gründlich gelesen und wertvolle Verbesserungsvorschläge gemacht haben.

*is fast developing a new consciousness of her specific mission, her original contribution to Euro-America.*²

Die Frage, in wie weit Asien als ein homogener Raum mit klar erkennbaren Charakteristika vorgestellt und verstanden werden kann, wird seit etwa zwei Jahrzehnten verstärkt von der Forschung diskutiert. Dabei standen bislang insbesondere ostasiatische Spielarten eines solchen Regionalismus im Mittelpunkt des Interesses. Dass Asianismen auch auf dem indischen Subkontinent eine große Rolle spielten, ist hingegen weniger bekannt. Sieht man von zwei eher deskriptiven Monographien aus den 1970er Jahren einmal ab, so gibt es bislang nur wenige nennenswerte wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit diesem Phänomen.³ In diesem Beitrag möchte ich einen Überblick über Asienkonzepte und panasiatische Entwürfe geben, die in den politischen Debatten in Indien während der Phase des Unabhängigkeitskampfes und der Dekolonisation eine signifikante Rolle spielten. Ziel ist es, diese indischen Asien­diskurse zu rekonstruieren und sie einer kritischen Analyse zu unterziehen. Im Einzelnen sollen dabei drei Fragen im Mittelpunkt stehen:

- Was waren die konkreten Motive der regionalen — in diesem Falle indischen — Akteure, sich das Asienkonzept zu Eigen zu machen? Lässt sich die Popularität der supranationalen Bezugsgröße allein aus dem Bedürfnis der Affirmation gegenüber einem als übermächtig erlebten ‚Westen‘ verstehen, oder gab es auch andere Beweggründe?
- Wie sahen die Ergebnisse dieses Aneignungsprozesses aus, und welche politischen und kulturellen Wirkungen zeitigten sie?
- Welche Spannungen ergaben sich aus der Koexistenz von verschiedenen Nationalismen in Asien einerseits und dem makro-nationalistischen Panasianismus andererseits?

Eine wichtige theoretische Hilfestellung bei der Beschäftigung mit indischen Asianismen kommt von dem amerikanischen Historiker Prasenjit Duara, der die Wechselbeziehungen zwischen der Ausbreitung eines antikolonialen Nationalismus und der Transformation des Zivilisationskonzeptes nach dem Ersten Weltkrieg untersucht hat.⁴ Er argumentiert dabei wie folgt: Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde das Kriterium des ‚Zivilisiert-Seins‘, also der Zugehörigkeit zu einer als universal verstandenen, den Werten von Christentum und Aufklärung verpflichteten westlichen ‚Zivilisation‘, zum alleini-

2 Nripendra Chandra Banerji, *Asianism and Other Essays*, Calcutta 1930, 1.

3 Bei den mittlerweile etwas veralteten Monographien handelt es sich um: Birendra Prasad, *Indian Nationalism and Asia (1900–1947)*, Delhi 1979 und St. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, Cambridge, MA 1970. Siehe außerdem T. A. Keenleyside, *Nationalist Indian Attitudes Towards Asia: A Troublesome Legacy for Post-Independence Indian Foreign Policy*, in: *Pacific Affairs* 55, no. 2 (1982): 210–230 und M. Krása, *The Idea of Pan-Asianism and the Nationalist Movement in India*, in: *Archiv Orientální* 40 (1972): 38–60. Eine hilfreiche Analyse des rezenten Wiederauflebens asianistischer Diskurse in Indien seit den 1990er Jahren findet sich in Ch. Jaffrelot, *India's Look East-Policy. An Asianist Strategy in Perspective*, in: *Indian Review* 2, no. 2 (2003): 35–68.

4 Prasenjit Duara, *The Discourse of Civilization and Pan-Asianism*, in: *Journal of World History* 12 (2001): 99–130 und Ders., *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*, Boulder, CO 2003. Siehe auch G. W. Gong, *The Standard of Civilization in International Society*, Oxford 1984.

gen Maßstab für die Anerkennung staatlicher Souveränität. Die Rhetorik der imperialen ‚Zivilisierungsmission‘ des Westens avancierte seit dem späten 19. Jahrhundert zur wichtigsten Legitimationsgrundlage kolonialer Ausbeutung.⁵ Nach der ‚Ur-Katastrophe‘ des Ersten Weltkrieges änderte sich dies jedoch, und ein alternatives Zivilisationsverständnis im Sinne der Spengler’schen Kulturenlehre setzte sich durch.⁶ In den Worten Duaras:

an alternative discourse of civilization as multiple, spiritual, and moral [...] that had survived in the penumbra of the singular Civilization, received an important fillip towards the end of the war. [...] Western Civilization had forfeited the right to represent the highest goals of humanity, and the new national movements sought to turn towards their own civilizational traditions – often reconstructed in the image of Civilization – to found the ideals of the new nations and the right to sovereignty.⁷

Durch diese komplexe Wechselbeziehung zwischen Postulaten des Nationalismus und dem transnationalen Zivilisationskonzept seien, so Duara, Spannungen und Loyalitätskonflikte vorprogrammiert gewesen. Inwieweit lassen sich diese abstrakten Überlegungen nun auf unsere indische Fallstudie anwenden?

1. Historische Stationen der indischen Identifikation mit Asien

Bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts tauchten in der sich herausbildenden indischen Öffentlichkeit gelegentlich Verweise auf andere asiatische Staaten und Regionen auf.⁸ Ein positiv besetztes Asienkonzept im Sinne von Prasenjit Duara’s *civilization* wurde jedoch erst von dem bengalischen Hindureformer Keshab Chandra Sen (1838–1884) eingeführt.⁹ In seiner Rede aus dem Jahr 1883 mit dem programmatischen Titel *Asia’s Message to Europe* heißt es:

We have indeed learnt a great deal from the West ... but Europe too must learn of Asia. Who can deny the deep idealism and the lofty spirituality of the East ... The marvelous

5 Vgl. dazu J. Osterhammel, *The Great Work of Uplifting Mankind: Zivilisierungsmission und Moderne*, in: B. Barth / J. Osterhammel (Hrsg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005, 335–425, insbesondere 386–404 sowie D. Bell, *The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860–1900*, Princeton 2007, insbesondere 202–06 und M. Mann, *Torchbearers upon the path of progress – Britain’s ideology of ‘Material and Moral Progress’ in India: An introductory essay*, in: H. Fischer-Tiné / M. Mann (Hrsg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004, 1–26.

6 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München 1923. Siehe dazu auch J. Farrenkopf, *Spengler’s historical pessimism and the tragedy of our age*, in: *Theory and Society*, 22, no. 3 (1993): 391–412.

7 Prasenjit Duara, *The Imperialism of “Free Nations”: Japan, Manchukuo, and the History of the Present*, in: A. L. Stoler / C. McGranahan / P. C. Perdue (Hrsg.), *Imperial Formations*, Santa Fe, NM/Oxford 2007, 211–39, hier 214.

8 So u. a. in den Gedichten des bekannten bengalischen Literaten Hem Chandra Bannerjee aus den 1870er Jahren. Vgl. Prasad, *Indian Nationalism and Asia* (wie Anm. 3), 26 f.

9 F. L. Damen, *Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj. A Study of the new dispensation under Keshab Chandra Sen*, Leuven 1983 und D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979. Eine kurze Diskussion von Keshabs Asienbild findet sich in: Birendra Prasad, *Keshab Chandra Sen: Prophet of Pan Asianism*, in: *Quarterly Review of Historical Studies* 15, no. 2 (1975–1976): 122–125.

*and almost incredible ease with which Asiatic seers have always communed with the Eternal Spirit, gives the lie to the dictum that God is unknowable. Wilt thou, Europe, take away from us our soul substance? ... Thou shalt not do it. In this sceptical age, Asia must preach with thundering eloquence the Gospel of the Living and Knowable God... It is un-Asiatic not to know God.*¹⁰

Der nachhaltige Einfluss dessen, was wir heute wohl als orientalistische Essentialisierungen bezeichnen würden, ist in Sens Formulierungen deutlich spürbar. Ganz im Sinne der im Westen vorherrschenden Orientklischees wird hier ein friedfertig-quietistisches Asien einem materialistischen und bedrohlichen Europa gegenüber gestellt. Dieses Leitmotiv durchzog später die meisten (aber nicht alle) indischen Asienkonzepte.

Eine wichtige Plattform zur globalen Verbreitung der Ost-West Stereotype bildete das *World Parliament of Religions*, welches 1893 im Rahmen der Weltausstellung in Chicago abgehalten wurde.¹¹ Das Parlament bot ein einzigartiges Forum für Vertreter der Religionen Asiens, um sich im Westen Gehör zu verschaffen. Gleichzeitig war es auch eine Kontaktbörse asiatischer Akteure untereinander, ein Begegnungs- und Kommunikationsraum, der die künftige transnationale Kooperation erst ermöglichte. Sowohl P. C. Majumdar, der Repräsentant des reformhinduistischen Brahma Samaj,¹² Gyanendra-nath Chakravarti, der indische Sprecher der Theosophischen Gesellschaft, als auch der selbsternannte Vertreter des ‚orthodoxen‘ Hinduismus, Swami Vivekananda¹³, bemühten in ihren begeistert aufgenommenen Ansprachen das binäre Ost-West-Klischee. Die größte Wirkung erzielten ohne Frage die rhetorisch brillanten Reden Vivekanandas. Er identifizierte Asien und insbesondere Indien als die Inkarnation asiatischer Spiritualität, als bedeutendsten Gegenpol zum hochtechnisierten, aber entseelten Westen. Als einer der ersten indischen Intellektuellen bemühte er sich auch um konkrete Brückenschläge zu den asiatischen Nachbarn: Auf dem Weg nach Chicago besuchte Vivekananda Japan und spekulierte danach öffentlich über die Zukunft der asiatischen Völker.¹⁴ Sein arbeitsteiliges Modell, wonach der Westen für die materielle Entwicklung der Welt zuständig sei und der Osten für deren spirituelle Erbauung, stellte einen wesentlichen Einfluss

10 T. E. Slater, Keshab Chandra Sen and the Brahma Samaj: being a brief review of Indian theism from 1830 to 1884; together with selections from Mr. Sen's works, Madras 1884), Appendix, 135.

11 D. Lüddeckens, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin / New York 2002 und R. H. Seager, The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago 1893 (Bloomington 1995).

12 Siehe Pratapchandra Majumdar, The World's Religious Debt to Asia. Being the substance of an address delivered at the Parliament of Religions, Chicago, Lahore 1894.

13 Die Ansprachen Vivekanandas vor diesem Forum sind abgedruckt in: The Complete Works of Swami Vivekananda, [künftig zitiert als VCW] Vol. I, Almora 1955, 1-22 und J. H. Barrows, The World's Parliament of Religions. An interesting and popular story of the world's first parliament of religions held in Chicago in connection with the Columbian exhibition of 1893, Chicago 1893, Vol. I., 102 und Vol. II., 968-978. Eine gute Analyse findet sich bei B. A. Hatcher, Eclecticism and Modern Hindu Discourse, New York/Oxford 1999, 47-70 und Indira Chowdhury-Sengupta, Reconstructing Hinduism on a World Platform: The World's first Parliament of Religions, Chicago 1893, in: W. Radice (Hrsg.), Swami Vivekananda and the Modernisation of Hinduism, New Delhi 1998, 17-35.

14 Vivekananda, The abroad and the problems at home, in: VCW, Vol. V (Mayawati: 1979), 209-18, hier 209-10.

auf den bengalischen Literaturnobelpreisträger Rabindranath Tagore dar, von dem noch ausführlich die Rede sein wird.

Eine völlig neue Wendung erhielt der panasiatische Gedanke nach dem Sieg Japans im Russisch-Japanischen Krieg von 1904/05. Der Triumph der japanischen Streitkräfte über einen europäischen Gegner erschütterte nicht nur die weitverbreitete Mär von der ‚natürlichen‘ Überlegenheit der weißen ‚Rasse‘, er rückte auch die gewaltige Modernisierungsleistung Meiji-Japans in den Blick einer breiteren asiatischen Öffentlichkeit. Japan wurde nun für viele indische Nationalisten zum Vorreiter einer anderen, einer asiatischen Moderne.¹⁵ So entschied sich zwischen 1906 und 1914 eine wachsende Zahl patriotischer junger Inder dafür, ihr Auslandsstudium in Tokyo und nicht etwa an einer der prestigeträchtigen europäischen oder amerikanischen Eliteuniversitäten zu absolvieren.¹⁶ Gleichzeitig fand auch eine Reihe radikaler indischer Nationalisten den Weg in diese Stadt, wo sie, meist unter Berufung auf die panasiatische Solidarität, versuchten, Japan zur Unterstützung des indischen Freiheitskampfes zu gewinnen.¹⁷ Während man in Japan, nicht zuletzt wegen des bestehenden Bündnisses mit Großbritannien, zunächst zurückhaltend auf solche Appelle reagierte,¹⁸ spekulierte die indische Presse bereits über die Schaffung einer asiatischen Staatengemeinschaft unter japanischer Führung.¹⁹ Prominente Führer des Indian National Congress (INC) bezogen sich auf eine asianistische Agenda, indem sie die vermeintlich „fundamentale Einheit von Indien, China and Japan“ zur Grundlage eines erfolgreichen Kampfes gegen die kulturelle Hegemonie des Westens machen wollten.²⁰ Japans Aufstieg zur inner-asiatischen Kolonialmacht dämpfte indes schon bald die asianistischen Aspirationen in Indien. Insbesondere die Annexion Koreas 1910 und die Erhebung der „21 Forderungen“ an China im Jahre 1915 führten zu einer gewissen Desillusionierung mit dem ursprünglich zur asiatischen Führungs-

15 T. R. Sareen, *India and the War*, in: Rotem Kowner (Hrsg.), *The Impact of the Russo-Japanese War*, London/New York 2007, 239-50 und Gita Dharampal-Frick, *Der Russisch-Japanische Krieg und die indische Nationalbewegung*, in: M. H. Sprotte/W. Seifert/H.-D. Löwe (Hrsg.), *Der Russisch-Japanische Krieg 1904/05: Anbruch einer neuen Zeit?*, Wiesbaden 2007, 259-76, und R. P. Dua, *The Impact of the Russo-Japanese (1905) War on Indian Politics*, Delhi 1966.

16 Siehe dazu auch H. Fischer-Tiné, *Indian Nationalism and the ‚World Forces‘: Transnational and Diasporic Dimensions of the Indian Freedom Movement on the Eve of the First World War*, in: *Journal of Global History* 2, no. 3 (2007): 325-44, hier 336 und H. Krüger, *Anfänge sozialistischen Denkens in Indien, Der Beginn der Rezeption sozialistischer Ideen in Indien vor 1914*, Berlin 1985, 71-77.

17 Fischer-Tiné, *Indian Nationalism and the ‚World Forces‘* (wie Anm. 16), 341-43; Yukiko Sumi Barnett, *India in Asia: Okawa Shūmei's Pan-Asian Thought and his Idea of India in Early Twentieth Century Japan*, in: *Journal of the Oxford University History Society*, 1 (2004), 6-9, [<http://users.ox.ac.uk/~jouhs/hilary2004/sumi01.pdf>, Zugriff am 18. Februar 2007] und C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York 2007, 113-21. Siehe auch A. C. Bose, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905–1922: In the background of international developments*, Patna 1971, 67-81, und T. R. Sareen, *Indian Revolutionaries, Japan and British Imperialism*, New Delhi 1993.

18 Siehe dazu auch A. Best, *India, pan-Asianism and the Anglo-Japanese alliance*, in: P. O'Brien (Hrsg.), *The Anglo-Japanese Alliance, 1902–1922*, London 2004, 236-248.

19 Prasad, *Indian Nationalism and Asia* (wie Anm. 3), 47.

20 I. S. Friedman, *Indian Nationalism and the Far East*, in: *Pacific Affairs* 13, no. 1 (1940), 17-29, hier 18. Siehe auch Lala Lajpat Rai, *Young India An Interpretation and a History of the Nationalist movement from within*, London 1917.

macht auserkoren Japan und bewirkten eine allmähliche Verlagerung des Interesses auf Indiens direkten Nachbarn: China.²¹ Nach der japanischen Aggression in der Mandschurei und dem Angriff auf China erreichte diese Entwicklung in den 1930er Jahren ihren Höhepunkt.²²

Trotz des zunehmend ambivalenten Verhältnisses zu Japan erhielt die Asienidee infolge der Verkündung des Selbstbestimmungsprinzips durch Lenin und Wilson nach dem Ende des Ersten Weltkrieges auf dem indischen Subkontinent weiter Auftrieb.²³ Bereits im Jahre 1918 legte der Aga Khan, der auch politisch einflussreiche religiöse Führer der Ismaili Muslime, einen ersten Entwurf für die Schaffung einer süd- und westasiatischen Union vor.²⁴ 1920 äußerte sich Mahatma Gandhi, die neue Leitfigur der indischen Nationalbewegung, ebenfalls proasiatisch. In einem Artikel für seine Zeitschrift *Young India* brachte er das neue supranationale (Selbst-)Bewusstsein im Kampf gegen die imperialistische Weltordnung auf den Punkt, indem er betonte, „common lot no less than territorial homogeneity and cultural affinity is bringing Asiatic races wonderfully together, and they now seem determined to take their share in world politics.“²⁵

Bereits zwei Jahre später wurde die mögliche Gründung einer asiatischen Föderation auf dem Jahrestreffen des Indian National Congress diskutiert.²⁶ Der INC Präsident Chittaranjan Das war der Überzeugung, „dass ein solches Band der Freundschaft zwischen Indien und dem Rest Asiens zur Schaffung des Weltfriedens führen“ müsse.²⁷ Seine Anregung wurde sowohl von den Delegierten als auch in der Presse allgemein begrüßt, konkrete Schritte zu ihrer Umsetzung blieben aber aus.

Neue Impulse für eine Regionen übergreifende Zusammenarbeit ergaben sich erst wieder auf dem „Weltkongress der unterdrückten Völker“ 1927 in Brüssel, an dem Jawaharlal Nehru als Vertreter des INC teilnahm.²⁸ Ähnlich wie das Weltparlament der Religionen 35 Jahre zuvor, bot die Versammlung eine Plattform, um Kontakte zu knüpfen. Dies-

21 Prasad, *Indian Nationalism and Asia* (wie Anm. 3), 94 und S. R. Mehrotra, *The Development of the Indian Outlook on World Affairs before 1947*, in: *Journal of Development Studies* 1, no. 3 (1965): 269-94, hier 280. Dennoch gab es auch während des Ersten Weltkrieges und in der Zwischenkriegszeit weiterhin zahlreiche Bewunderer Japans und Apologeten der japanischen Expansionspolitik insbesondere beim radikalen Flügel der indischen Nationalbewegung. Siehe beispielsweise die Apologien von Taraknath Das, *Is Japan a Menace to Asia?*, Shanghai 1917 und Lala Lajpat Rai, *The Evolution of Japan*, in: S. R. Bakshi (Hrsg.), *Lajpat Rai, Swaraj and Social Change, 1907–1918*, Delhi 1990, 109-22, insbesondere 110-13.

22 Madhavi Thampi, *Indians in China 1800–1949*, New Delhi 2005, 200. Vgl. dazu auch detailliert Prasad, *Indian Nationalism and Asia* (wie Anm. 3) 151-74.

23 Siehe dazu allgemein E. Manela, *The Wilsonian Moment. Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, New York 2007 und E. Manela, *Imagining Woodrow Wilson in Asia: Dreams of East-West Harmony and the Revolt against Empire in 1919*, in: *American Historical Review* 111, no. 6, (2006): 1327-52.

24 Keenleyside, *Nationalist Indian Attitudes Towards Asia* (wie Anm. 3), 217. Wie Cemil Aydin kürzlich gezeigt hat, war dies keineswegs der einzige Versuch, Pan-Islamismus und Pan-Asianismus zu kombinieren. Aydin, *Politics of Anti-Westernism* (wie Anm. 17), passim. Siehe dazu auch allgemein S. Esenbel, *Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900–1945*, in: *American Historical Review* 109, no. 4 (2004), 1140-1170.

25 Zitiert in: Prasad, *Indian Nationalism and Asia* (wie Anm. 3), 107.

26 Krása, *The Idea of Pan-Asianism* (wie Anm. 3), 246.

27 Ebd. Siehe auch Banerji, *Asianism and Other Essays* (wie Anm. 2).

28 Bakar Ali Mirza, *The Congress against Imperialism*, in: *The Modern Review* 11, no. 5, May 1927, 555-66.

mal waren es freilich nicht mehr religiöse Würdenträger, sondern politische Führer, die sich austauschten und Allianzen schmiedeten. So fand im Rahmen der Tagung auch ein separates Treffen verschiedener asiatischer Delegierter statt, bei dem die Möglichkeit der Gründung einer panasiatischen Organisation diskutiert wurde.²⁹ Besonders intensive Kontakte etablierte Nehru zur chinesischen Delegation, mit der es zu konkreten Abmachungen kam.

Der Brüsseler Kongress vermochte jedoch nur kurzzeitig neue Dynamik in das seit 1922 schwebende Projekt einer asiatischen Föderation zu bringen. Die Asienbegeisterung der politischen und intellektuellen Eliten Indiens erschöpfte sich letztlich in verbalen Sympathiebekundungen und der Gründung einer Reihe von Instituten und Gesellschaften, die sich mit Sprache, Kultur und Geschichte der asiatischen Nachbarn beschäftigten. Den Anfang machte 1926 die *Greater India Society*, die im nächsten Abschnitt ausführlich beleuchtet wird. Wenig später folgten die *Bengali Asia Academy* (1931), die *Sino-Indian Cultural Society* (1935) und die *Iran Society* (1944).³⁰ Besondere Erwähnung verdient auch das 1937 als Zentrum für China-Studien innerhalb Tagores Universität Visva Bharati eingeweihte ‚Chinahaush‘ (*Cheen Bhavan*).

Das Streben nach einer panasiatischen Einheit überlebte die auch für Indien äußerst turbulente Phase des Zweiten Weltkrieges. In gewissen Kreisen erlebte die ursprüngliche Japanfixierung indischer Nationalisten während der Kriegsjahre wieder einen neuen Aufschwung. Die Kooperation des aus dem sozialistischen INC-Flügel hervorgegangenen Subhas Chandra Bose mit den Japanern beim bewaffneten Kampf gegen die Briten und die Rekrutierung der in Südostasien lebenden indischen Diaspora für seine Indian National Army sind jedoch an anderer Stelle ausführlich aufgearbeitet worden und müssen hier nicht näher erörtert werden.³¹

Interessanter für unsere Fragestellung sind die Kontinuitäten, die sich in der asianistischen Rhetorik und den Aktivitäten des linken und gemäßigten Congress-Spektrums aufzeigen lassen. Besonders augenfällig ist dies im Falle Jawaharlal Nehrus, der 1946 zum ersten Premierminister gewählt wurde. Bereits im März 1947, also noch einige Monate vor dem endgültigen Abzug der Briten aus Indien, lud er politische Führer aus ganz Asien zur ‚Asian Relations Conference‘ nach Delhi ein. Das unabhängige Indien, so die unmissverständliche Botschaft dieser diplomatischen Offensive, wollte zur Führungsmacht des sich dekolonisierenden Asien werden.³² Die chinesisch-indische Rivalität war aber bereits deutlich zu spüren und verhinderte konkrete Ergebnisse des Gipfels. Auf der

29 M. Brecher, *Nehru: A Political Biography*, London 1959, 109-10.

30 Benoy Kumar Sarkar, *Indo-Asian Contacts*, in: Ders. (Hrsg.), *Dominion India in World Perspectives*, Economic and Political, Calcutta 1949, 121-135, und Tan Yun Shan, *Sino-Indian Cultural Society: Introduction*, in: Tan Chung (Hrsg.), *In the Footsteps of Xuanzang: Tan Yun Shan and India*, New Delhi 1999, 237-40.

31 Siehe u. a. Sugata Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Cambridge, MA/London 2006, 170-92; Tilak Raj Sareen, *Japan and the Indian National Army*, New Delhi 1996 und T. R. Sareen, *Subhas Chandra Bose, Japan and British Imperialism*, in: *European Journal of East Asian Studies* 3, no. 1 (2004): 69-97.

32 Vgl. dazu auch Nehrus Begrüßungsansprache „Asia finds herself again“, in: *Jawaharlal Nehru's Speeches*, Volume One, September 1946–May 1949, New Delhi ²1958), 299-305.

großen afro-asiatischen Konferenz in Bandung im Jahre 1955 schließlich – sie sollte später als Gründungsmoment der Blockfreienbewegung in die Geschichte eingehen – war dieser Wettbewerb bereits zu Gunsten Chinas entschieden. Die heiße Phase indo-chinesischer Konfrontation, vom Einmarsch Chinas in Tibet 1959 bis zum sino-indischen Grenzkrieg 1962,³³ bedeutete dann das Ende jeglicher asianistischer Rhetorik in Indien für mehr als drei Jahrzehnte.³⁴

Nach diesem Abriss wichtiger Stationen der indischen Asienbegeisterung wollen wir uns nun exemplarisch drei der einflussreicheren panasiatischen Diskurse zuwenden, die von Akteuren aus dem Subkontinent entwickelt wurden. Sie weisen bei allen inhaltlichen Unterschieden eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Alle wurden während der bewegten Jahre zwischen 1905 und 1930 formuliert, und alle hatten ihren Ursprung zunächst in Bengalen. Trotz dieses engen regionalen Ursprungs entfalteten sie schon bald eine panindische, ja teilweise sogar globale Wirkung.

2. Konkurrierende Asiendiskurse

1. Asien als spirituelles Gegeneuropa: Die Botschaft Rabindranath Tagores

Wie bereits ersichtlich wurde, handelt es sich bei der Beschwörung asiatischer Spiritualität nicht nur um einen der langlebigsten und wirkungsmächtigsten Asiendiskurse, sondern auch um einen *topos*, der seinen Ursprung im Westen hat. Es waren europäische Reisende, Missionare, Orientalisten, Philosophen und Dichter, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts Asien als spirituelle Gegenwelt konstruiert hatten.³⁵ Hindureformer wie Keshab Chandra Sen und Vivekananda konnten später auf dieses wohl etablierte Mythem zurückgreifen. Auch im Falle Tagores ist diese westliche Mediation nachzuweisen; er stand im Austausch mit der irischen Theosophin Margaret Nobles, die auch den Kontakt zu dem bekanntesten japanischen Vordenker des Panasianismus Okakura Tenshin (1863–1916) herstellte.³⁶ Okakura, Japans führender Kunsthistoriker, besuchte Indien in den Jahren 1901 und 1902, wo er Vivekananda und den weltbekannten indischen Literaten und späteren Nobelpreisträger Rabindranath Tagore (1861–1941) traf.³⁷ Ein Jahr später erschien ein Buch des Japaners mit dem Titel *Ideals of the East*,

33 Vgl. dazu auch J. Lütt, Nehru und Indiens Politik der Blockfreiheit, in: D. Geppert / U. Wengst (Hrsg.), Neutralität – Chance oder Chimäre. Konzepte des Dritten Weges für Deutschland und die Welt 1945–1990, München 2005, 133–54.

34 G. Eric Hansen, The Impact of the Border War on Indian Perceptions of China, in: Pacific Affairs 40, no. 3–4, (1967 / 68), 235–49, insbesondere 245–48.

35 Siehe dazu ausführlich J. Osterhammel, Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 1998 und K. Teltscher, India Inscripted. European and British Writing on India 1600–1800, New Delhi 1995.

36 Rustom Bharucha, Another Asia. Rabindranath Tagore and Okakura Tenshin, New Delhi 2006.

37 Die beste Biographie bleibt Krishna Dutta / A. Robinson, Rabindranath Tagore: The myriad minded man, London 1995.

dessen erster Satz seine Grundthese so prägnant auf den Punkt brachte, dass sie später zu einer Art Mantra für Asianisten verschiedenster Couleur wurde. Er lautete schlicht: *Asia is one.*³⁸

Wie viele andere englisch gebildete Intellektuelle war Tagore äußerst rezeptiv für eine solche Botschaft, die von der spirituellen Größe und Einheit Asiens kündete. Dies umso mehr, als der Kündler dieser vermeintlichen asiatischen Zusammengehörigkeit aus dem aufstrebenden und unkolonisierten Japan kam. Der bengalische Poet blieb mit Okakura bis zu dessen Tod 1913 in Kontakt und stellte hinfort Japan ins Zentrum seiner Versuche, eine übergreifende asiatische Identität zu stiften. Insgesamt besuchte er das Land zwischen 1916 und 1929 dreimal. Nach der Zuerkennung des Nobelpreises für Literatur 1913 war Tagore eine so bekannte Figur, dass er vor den intellektuellen und politischen Eliten des Landes sprechen konnte. In seiner Rede „The Message of India to Japan“, die er während seines ersten Besuches an der Kaiserlichen Universität Tokyo hielt,³⁹ legte er seine Sicht Asiens in komprimierter Form dar. Er argumentierte, zu einer Zeit, als der Westen noch in Barbarei versunken war, habe eine blühende Zivilisation existiert, die ganz Asien von Indien bis Japan vereinte: „[a] civilization which was not political but social, not predatory and mechanically efficient but spiritual“.⁴⁰ Zweitens stelle die seelenlose, materialistische Zivilisation des Westens eine existentielle Bedrohung für die asiatischen Völker dar, die zunehmend ihrem Einfluss ausgesetzt seien. Die Aneignung der europäischen Moderne dürfe deshalb nur höchst selektiv und unter ständiger Rückbesinnung auf das eigene kulturelle Erbe erfolgen. Schließlich vertrat er die Ansicht, der säkularisierte Westen könne sich nicht aus sich selbst heraus reformieren. Vielmehr komme Asien und insbesondere Japan die weltgeschichtliche Rolle zu, die hohle und selbstzerstörerische Zivilisation Europas zu re-spiritualisieren und damit letztlich die Welt vor dem Untergang zu retten. In diesem Punkt ist die Kontinuität zu Vivekanandas arbeitsteiliger Ost-West Dichotomie⁴¹ besonders deutlich. Dementsprechend appellierte er an die japanischen Eliten, sich deutlich vom Westen abzugrenzen und die überwiegend negativ angesehenen Errungenschaften der europäischen Moderne abzulehnen:⁴²

Of all countries in Asia, here in Japan you have the freedom to use the materials you have gathered from the West according to your genius and to your need. Therefore your respon-

38 Okakura Kakuzo, *The Ideals of the East. With special reference to the art of Japan*, London 1904.

39 Eine überarbeitete Version wurde kurze Zeit später in England veröffentlicht: Rabindranath Tagore, *Nationalism*, London 1917.

40 Zitiert nach Hay, *Asian Ideas of East and West* (wie Anm. 3), 64.

41 H. Fischer-Tiné, „Deep Occidentalism? — Europa und der Westen in der Wahrnehmung hinduistischer Intellektueller und Reformer (ca. 1890–1930)“, in: *Journal of Modern European History* 4, no. 2 (2006): 171–203, hier 189–94.

42 Einschränkend muss bemerkt werden, dass Tagore bei aller offenkundigen Essentialisierung Asiens und der „asiatischen Mentalität“ letztlich ein Kosmopolit blieb, der immer wieder vor einer pauschalen Abqualifizierung „des Westens“ warnte, dem er ebenfalls spirituelle Traditionen zugestand. Siehe dazu L. B. Williams, *Overcoming the Contagion of Mimicry: The Cosmopolitan Nationalism and Modernist History of Rabindranath Tagore and W. B. Yeats*, in: *American Historical Review* 112, no. 1 (2007), 69–100 und Bharucha, *Another Asia* (wie Anm. 36), 94–98.

*sibility is all the greater, for in your voice Asia shall answer the questions that Europe has submitted to the conference of Man. In your land the experiments will be carried on by which the East will change the aspects of modern civilization, infusing life in it where it is a machine, substituting the human heart for cold expediency, not caring so much for power and success but for harmonious living.*⁴³

Diese Skepsis gegenüber der Moderne, die ein zentraler Bestandteil von Tagores Asianismus war, wurde im selbstbewussten Taisho-Japan ebenso zurückhaltend aufgenommen wie seine universalistischen Weltrettungsfantasien. Insbesondere die Kritik am japanischen Nationalismus und Imperialismus – beide „Ismen“ betrachtete der bengalische Dichter als „satanische Exzesse des Westens“, die in Asien keinerlei Wurzel besäßen⁴⁴ – stieß auf Kritik in der japanischen Öffentlichkeit. Sein ‚weltferner Antimodernismus‘ und sein ‚naiver Pazifismus‘ zeigten, so die Kritiker, dass er der Vertreter einer unterworfenen, gedemütigten Nation sei.⁴⁵ Auch bei seinen späteren Japanbesuchen fand seine Botschaft eine gemischte Resonanz. Auf seiner zweiten Japanreise 1924 geißelte er in kaum verhohlenen Worten noch einmal das japanische Großmachtstreben:

*I have come to warn you in Japan, the country where I wrote my first lectures against Nationalism at a time when people laughed my ideas to scorn. [...] Let Japan find her own true mind, which will not merely accept lessons from others, but will create a world of her own, which will be generous in its gift to all humanity. Make all other people of Asia proud in their acknowledgement of your greatness, which is not based on the enslavement of victims [and] upon the accumulation of material wealth.*⁴⁶

Die Reaktionen der japanischen Gastgeber waren diesmal ebenso kühl wie acht Jahre zuvor. Noch schlechter erging es ihm bei einer kurzen Tournee durch China im gleichen Jahr, bei der er auf heftige Ablehnung insbesondere der jüngeren Bevölkerung stieß und von chinesischen Studenten ausgepiffen wurde.⁴⁷

Obwohl es immer wieder Berührungspunkte mit den Anliegen vereinzelter japanischer und chinesischer Intellektueller gab,⁴⁸ war die in reformhinduistischen Kreisen weit

43 Tagore, Nationalism (wie Anm. 39), 59.

44 Der bengalische Nobelpreisträger war überzeugt, Japan werde, nachdem es die ‚Krankheit‘ der Verwestlichung überwunden habe, bald zu seinem wahren asiatischen Selbst und damit auch zu Spiritualität und Gewaltlosigkeit zurückfinden. Erst nach dem Überfall Japans auf China sah sich Tagore gezwungen, seinen Optimismus zu revidieren. Siehe Rabindranath Tagore, A letter to an Indian friend in Japan, in: Modern Review 63, no. 6, 1938, 623-24.

45 Siehe auch Hay, Asian Ideas of East and West (wie Anm. 3), 116-18.

46 Rabindranath Tagore, International Relations (A lecture delivered in Japan), in: The Visva-Bharati Quarterly 2, no. 4 (1925): 307-16, 316.

47 Details bei D. Sachsenmaier, Searching for Alternatives to Western Modernity: Cross-cultural approaches in the aftermath of the Great War, in: Journal of Modern European History 4, no. 2 (2006), 241-59, hier: 250-52 sowie Dutta/Robinson, Rabindranath Tagore (wie Anm. 37), 251-52.

48 Siehe beispielsweise die der Position Tagores recht nahe stehenden Ausführungen zeitgenössischer Intellektueller aus Ostasien: Liang Chi Chao, China's Debt to India, in: Visva-Bharati Quarterly 2, no. 3. (1924), 251-61; Matosada Zumoto, Japan and the Pan-Asiatic Movement, in: News Bulletin of the Institute of Pacific Relations, (February 1927), 8-15 und Masaharu Anahaki, Western Pressure and Eastern Resistance, in: The Modern Review 61, no. 6, 1937, 617-18.

verbreitete Vision der „asiatischen Zivilisation“ als einem spirituellen „Gegeneuropa“ und Welterlöser offenbar nur bedingt exporttauglich. Dies zumindest legt die Rezeption Tagores in Ostasien nahe. Aber auch im Indien der 1920er und 1930er Jahre, das geprägt war von einer erstarkenden Nationalbewegung und insbesondere von Gandhis Kampagnen der Massenmobilisierung, teilten nur wenige Tagores Verteufelung des Nationalismus. Selbst Imperialismus und Zivilisierungsmissionen waren in gewissen intellektuellen und politischen Zirkeln akzeptabel – allerdings nur, solange sie die ‚richtige‘ Zivilisation verbreiteten.

2. Asien als „India Magna“: Kalidas Nag und die Greater India Society

Angesichts des antiimperialistischen Konsensus in der indischen – und zunehmend auch in der globalen – Öffentlichkeit entbehrt es nicht der Ironie, dass in den 1920er Jahren ein weiterer einflussreicher Asien Diskurs entstand, der Indiens Vergangenheit als Kolonisator und ‚Zivilisationsbringer‘ in Südostasien zelebrierte. Die Anhänger der 1926 in Kolkata gegründeten *Greater India Society* waren zweifellos von Tagores Asienkonzept inspiriert,⁴⁹ entwickelten dieses jedoch in eine andere Richtung. Interessanterweise teilten zwei ihrer Gründer eine besondere akademische Sozialisation, die ihre Sicht Asiens maßgeblich beeinflusste.⁵⁰

Kalidas Nag (1888–1980) und P. C. Bagchi (1898–1956) hatten in Paris bei den französischen Indologen Sylvain Lévi (1863–1935) und Jean Przyluski (1885–1944) promoviert und waren somit ausgebildete Orientalisten – im vor-Said’schen Wortsinn. Sie leiteten ihr Asienkonzept von europäischen Wissenschaftsdiskursen ab, bezogen sich hierbei aber nicht auf die in Britisch-Indien dominante deutsche und englische Orientalistik, sondern vielmehr auf die eigenständige französische Variante. Was machte die Theorien Lévis und seiner Schüler so attraktiv für indische Intellektuelle?⁵¹

Im Unterschied zum weitverbreiteten Evolutionsparadigma, demzufolge die Menschheitsgeschichte eine Folge von Aufstieg und Niedergang der Zivilisationen darstellte (wobei die ‚orientalischen‘ in der Regel als ausgebrannt und degeneriert dargestellt wurden), waren die französischen Wissenschaftler an translokalen *longue durée* Prozessen des Kulturtransfers interessiert. *Diffusion* und nicht *évolution* erklärte ihrer Meinung nach unterschiedliche Entwicklungsstufen oder ‚Zivilisationsgrade‘ der Nationen.⁵² Auf der

49 Kalidas Nag war nicht nur ein Bewunderer des bengalischen Poeten, er arbeitete auch eng mit ihm zusammen. Unter anderem begleitete er Tagore auf einer Frankreichtour 1920 und auf dessen Asientournee vier Jahre später.

50 Zum Folgenden vgl. S. Bayly, *Imagining ‚Greater India‘: French and Indian visions of colonialism in the Indic mode*, in: *Modern Asian Studies* 38, no. 3 (2004), 703-744 und dies., *India’s „Empire of culture“: Sylvain Lévi and the Greater India Society*, in: L. Bansat-Boudon/R. Lardinois (Hrsg.), *Sylvain Lévi (1863–1935). Etudes Indiennes, histoire sociale. Actes du Colloque tenu a Paris les 8-10 Octobre 2003* [Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses], Turnhout 2007, 193-212.

51 Die Popularität Lévis erstreckte sich weit über den engen Kreis seiner Schüler. Tagore lud Sylvain Lévi nach Santiniketan in Bengalen ein, wo er 1921/22 der erste ausländische Gastprofessor in der von dem Dichter gegründeten Universität Vishva-Bharati war. Siehe auch Kalidas Nag, *Discovery of Asia*, Calcutta 1957, 10-11.

52 S. Bayly, *French Anthropology and the Durkheimians in Colonial Indochina*, in: *Modern Asian Studies* 34, no. 3 (2000): 581-622.

Grundlage des Studiums von Epigraphik, Literatur und Architektur in Indochina hatte Lévi in mehreren seiner frühen Veröffentlichungen Indien als die große zivilisatorische Kraft Asiens ausgemacht.⁵³ Das hinduistische und buddhistische Indien habe, so Lévi, seine kulturellen, spirituellen und materiellen Errungenschaften in einem Raum verbreitet, der „von Persien bis zum chinesischen Meer und von den vereisten Gestaden Sibiriens bis nach Java und Borneo“⁵⁴ gereicht habe.

Eine solche Botschaft ließ sich vortrefflich mit der Agenda nationalistischer Selbstaffirmation in einer kolonialen Situation vereinbaren. Lévis indische Epigonen akzentuierten die aktive Rolle der antiken alten Inder (konkret: der Brahmanen und buddhistischen Mönche) bei der kulturellen Befruchtung und ‚Entwicklung‘ insbesondere Südasiens. In akademischen und populären Publikationen wurden diese *topoi* immer wieder aufgegriffen.⁵⁵ Einige davon übersetzte man in indische Regionalsprachen.

Der Anspruch, lange vor dem Kontakt mit Europa nicht nur selbst eine hochentwickelte Zivilisation besessen zu haben, sondern auch zivilisationsbringende Hegemonialmacht in Asien gewesen zu sein, lieferte wertvolle Munition im antikononialen Freiheitskampf. Der bekannte indische Historiker Romesh Chandra Majumdar (1888–1980),⁵⁶ ein Gründungsmitglied der von Akademikern dominierten *Greater India Society*,⁵⁷ widmete folgerichtig den *Ancient Indian Colonies in the Far East* eine mehrbändige Monographie.⁵⁸ Die Botschaft war eindeutig: Indiens Vergangenheit als Kolonialmacht erhob es endgültig in die Reihe der zivilisierten Nationen. Mehr noch: der indische Imperialismus war den europäischen Spielarten überlegen, weil er lediglich die ‚Hebung‘ der kolonisierten Gebiete im Auge hatte.⁵⁹ Durch diese von der heutigen historischen Forschung kritisch betrachtete Betonung von Indiens Rolle als Kolonisator und kulturellem ‚Ent-

53 S. Lévi, *L'Inde civilisatrice: aperçu historique*, Paris 1938. Bereits zu Lebzeiten erschien eine Aufsatzsammlung zum Thema, die Lévi mit zweien seiner Schüler verfasste. Sie wurde 1929 von P. C. Bagchi ins Englische übersetzt und in Indien veröffentlicht: S. Lévi / J. Przulski / M. Bloch, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India*, Calcutta 1929.

54 Zitiert in: Kalidas Nag, Sylvain Lévi and the Science of Indology, in: *Journal of the Greater India Society* 3, no 1 (1936): 3-17, hier 12.

55 Paresch Chandra Dasgupta, *Cultural Affinity between India and Siam*, in: *Journal of the Greater India Society* 17, nos 1 & 2 (1958): 269-308 und O. C. Gangoly, *On Some Hindu Relics in Borneo*, in: *Journal of the Greater India Society* 3, no 1 (1936): 97-103; Kalidas Nag, *Greater India (A study in Indian internationalism)*, 1926, Prabodh Chandra Bagchi, *India and China*, 1927, Bijan Raj Chatterjee, *Indian Culture in Java and Sumatra*, 1927, Niranjan Prasad Chakravarti, *India and Central Asia*, 1927 und Upendranath Ghoshal, *Ancient Indian Culture in Afghanistan*, 1928; Siehe beispielsweise Sadananda, *Pilgrimage to Greater India*, Calcutta 1936.

56 R. C. Majumdar gilt als einer der am meisten beachteten und einflussreichsten Historiker seiner Generation, der später vor allem als Herausgeber des monumentalen Überblickswerkes *The History and Culture of the Indian People* (11 Bde., 1951–1977) hervorgetreten ist. Teilweise wurden seine Werke wegen ihrer konservativ hindunationalistischen Ausrichtung kritisiert. Siehe auch D. Rothermund, *Die Geschichtsschreibung im unabhängigen Indien: ‚Bürgerlich-nationale‘, marxistische und ‚subalterne‘ Perspektiven*, in: *Comparativ* 11, no. 4 (2001), 31-39, hier 31-32.

57 Siehe E. S. Craighill Handy, *The Renaissance of Indian Culture: Its Significance for the Pacific and the World*, in: *Pacific Affairs* 3, no. 4 (1930), 362-69, hier 364.

58 R. C. Majumdar, *Ancient Indian Colonies in the Far East*, Vols. 1 & 2, Lahore 1927. In den 1990er Jahren wurden Majumdars Schriften zu ‚Greater India‘ interessanterweise wieder aufgelegt: R. C. Majumdar, *History of the Hindu Colonization and the Hindu Culture in South-East Asia*, New Delhi 1996.

59 Zitiert nach M. Gottlob (Hrsg.), *Historical Thinking in South Asia. A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present*, New Delhi 2003, 161-62.

wicklungshelfer' in Asien sollte zum einen das im Westen verbreitete Bild Indiens als selbstzentriert und isolationistisch widerlegt werden.⁶⁰ Zum anderen konnte man sich gegenüber den Briten als die besseren, da pazifistischen Imperialisten gerieren.

Aussagen wie diese brachten eine paternalistisch-arrogante Haltung gegenüber dem als „Insel-Indien“ gleichsam kulturell eingemeindeten Südostasien zum Ausdruck. Eine solche Rhetorik war nicht zuletzt wegen der Existenz großer indischer Diasporen in südostasiatischen Ländern wie Birma, Singapur, Malaya oder Thailand auch politisch äußerst brisant.⁶¹ In Ceylon und Malaya herrschte nicht zuletzt aus diesem Grund eine unverhohlene antiindische Stimmung. In Burma kam es in den 1930er Jahren gar mehrfach zu Pogromen gegen die indische Minderheit.⁶²

Aller problematischen Implikationen zum Trotz wurde die *Greater India*-Idee schon rasch zum kulturellen Allgemeingut der gebildeten Schicht quer durch das gesamte politische Spektrum Indiens. Besonders beliebt war sie aus leicht nachvollziehbaren Gründen bei Anhängern hindunationalistischer Parteien und Organisationen. Die hinduchauvinistische Partei Hindu Mahasabha beispielsweise griff die Rhetorik der indischen Kulturmission rasch auf und beschloss bei einer Sitzung im Jahre 1932 die Entsendung indischer Kulturdelegationen in die benachbarten Länder, um „das Gefühl der fundamentalen Einheit Asiens wiederzubeleben“.⁶³ Es würde jedoch zu kurz greifen, wollte man die krypto-imperialistische Vision von *India magna* allein mit rechtshinduistischen Gruppierungen in Verbindung bringen. Zu ihren politisch gemäßigten Anhängern gehörte auch der ansonsten als rigoroser Verfechter des Säkularismus bekannte Jawaharlal Nehru. Er zitiert Sylvain Lévis *L'Inde Civilisatrice* mehrfach in seinen viel gelesenen Büchern *The Discovery of India* und *Glimpses of World History*.⁶⁴ Man könnte spekulieren, dass die Bemühungen um eine asiatische Integration zu Beginn von Nehrus Amtszeit als Premierminister in den 1940er und 50er Jahren nicht zuletzt von der *Greater India* Idee beseelt waren.⁶⁵ Aber, wie bereits erwähnt, war diesen Initiativen letztlich kein Erfolg beschieden. 1959, das Jahr, in dem das Erscheinen des *Journal of the Greater India Society* eingestellt wurde, markiert gleichzeitig auch den Beginn des Konfliktes mit China und das vorläufige Ende des panasiatischen Traumes.

60 Kirti N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge 1990, 58-59. Zu den Hintergründen und Inhalten dieses Verständnisses der Hindu-Xenologie' siehe auch W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding* (Repr. New Delhi 1991), 172-196.

61 Einen guten Überblick über die Entstehung und Zusammensetzung der indischen Diaspora bietet: M. Mann, *Geschichte Indiens vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*, Paderborn 2005, 207-75.

62 Zur kritischen Reaktion in Südostasien siehe auch Keenleyside, *Nationalist Indian Attitudes Towards Asia* (wie Anm. 3), 221-23.

63 Rabindranath Tagore, *Asian Cultural Rapprochement*, in: *Modern Review*, 54, December 1933, 661. Heutige Hindu-chauvinistische Gruppierungen bedienen sich einer frappierend ähnlichen Rhetorik. Siehe dazu auch Bayly, *India's „Empire of culture“* (wie Anm. 50), 210-11.

64 Zum Einfluss der *Greater India*-These auf Nehru vgl. etwa Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (Repr. New Delhi 1992 [1946]), 200-210 sowie Jawaharlal Nehru, *Glimpses of World History*, Bombay 1964 [1934]), 101-05 und 136-40.

65 Siehe dazu auch Jaffrelot, *India's Look East-Policy* (wie Anm. 3), 38-40.

3. ‚Young Asia‘: Asien als Ort einer besseren Moderne

Während auch die *Greater India*-Variante des nationalistischen Asien Diskurses durch ihre permanente Betonung der Bedeutung hinduistischer und buddhistischer ‚Kolonisatoren‘ zumindest teilweise noch dem seit Keshab Chandra Sen stetig weiter entwickelten Ost-West-Klischee verpflichtet blieb, so wandte sich die dritte Spielart des Asianismus, die hier untersucht werden soll, radikal gegen das Grundaxiom der überlegenen ‚Spiritualität‘ Asiens. Der Kalkuttaner Universalgelehrte Benoy Kumar Sarkar (1883–1949)⁶⁶ und der Diasporarevolutionär Taraknath Das (1884–1958)⁶⁷ waren die wichtigsten Propheten ‚*Young Asia*‘ in Indien. Insbesondere Sarkars Beitrag verdient dabei Beachtung. Heute nahezu vergessen, war der brillante Ökonom und Soziologe aus Kalkutta zu seinen Lebzeiten eine einflussreiche Persönlichkeit, die das intellektuelle Leben seiner bengalischen Heimat über mehrere Jahrzehnte ebenso prägte wie das Bild, das man sich von Indien in Europa und Nordamerika machte.

Benoy Kumar Sarkar hatte seine politische Sozialisation in der *Swadeshi*-Bewegung erhalten, der ersten Massenkampagne gegen die britische Herrschaft Anfang des 20. Jahrhunderts.⁶⁸ Diese Erfahrung sollte ihn bis zum Lebensende prägen. Er entwickelte sich früh zu einem radikalen Antimperialisten und verzichtete auf eine glänzende Karriere im Britisch-Indischen Verwaltungsdienst, um unabhängige ‚nationale‘ Bildungsinstitutionen zu unterstützen.⁶⁹ Zwischen 1914 und 1925 bereiste er zunächst mehrere asiatische Länder und lebte danach in Nordamerika und Europa, wo er an verschiedenen Universitäten lehrte. Nach seiner Rückkehr nach Indien hatte er ab 1926 den Lehrstuhl für Ökonomie an der Universität Kalkutta inne.

Indiens Verbundenheit mit den anderen asiatischen Ländern war für ihn ein zentrales Thema, das er über seine ganze Schaffensperiode in zahllosen Publikationen aufgriff. Bereits während des Ersten Weltkrieges stellte er die Grundzüge seiner Asienkonzeption auf einer Vortragsreise durch die USA erstmals vor.⁷⁰ In einem 1922 in Berlin erschienen Buch mit dem Titel *The Futurism of Young Asia* erläuterte er die Basis seines panasiatischen Projekts in aller Ausführlichkeit. Sie bestand im gemeinsamen Kampf der Asiaten gegen die politische und intellektuelle Dominanz des Westens – oder, wie er es

66 Zu Sarkars Biographie vgl. R. E. Frykenberg, Benoy Kumar Sarkar, 1887–1949, Political Rishi of Twentieth Century Bengal, in: *Explorations in the History of South Asia. Essays in Honour of Dietmar Rothermund*, hrsg. von G. Berkemer u. a., New Delhi 2001, 197–217 und Haridas Mukherjee, Benoy Kumar Sarkar A Study, Calcutta 1953, 3–25. Zu einer knappen Analyse seines Werkes siehe außerdem Fischer-Tiné, „Deep Occidentalism“? (wie Anm. 41), 194–99.

67 Zu seiner Biographie vgl. Tapan K. Mukherjee, Taraknath Das, Life and Letters of a Revolutionary in Exile, Kolkata 1998.

68 Zur *Swadeshi*-Bewegung siehe u. a. Manu Goswami, *Producing India. From colonial economy to national space*, Chicago/London 2004, 244–76; Rajat Kanta Ray, *Social Conflict and Political Unrest in Bengal, 1875–1927*, Delhi u. a. 1984, 160–206 und Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal 1903–1908*, New Delhi 1973.

69 Swapan Kumar Bhattacharya, *Indian Sociology: The Role of Benoy Kumar Sarkar*, Burdwan 1990, 40–54.

70 So in einem grundlegenden Vortrag an der Clark University in Worcester, Massachusetts, im November 1917, der im darauffolgenden Jahr veröffentlicht wurde: Benoy Kumar Sarkar, *The Futurism of Young Asia*, in: *International Journal of Ethics* 28, no. 4 (1918): 521–541.

nannte, ‚Eur-Americas‘: „The *leitmotif* is war against colonialism in politics and against *orientalisme* in science.“⁷¹

Japan, so argumentierte Sarkar, habe den Beweis für asiatische Ebenbürtigkeit auf der militärischen und ökonomischen Ebene bereits erbracht. Die politische Dekolonisation sei somit nur eine Frage der Zeit. Der Schwerpunkt der gemeinsamen Anstrengungen der Völker Asiens müsse daher auf ihrer geistigen Dekolonisation liegen. Es bedürfe einer – von Asiaten zu formulierenden – ‚Kritik der westlichen Vernunft‘,⁷² um auch der intellektuellen Hegemonie Eur-Amerikas ein Ende zu bereiten. Seine Überlegungen kreisten dabei um zwei zentrale Probleme. Erstens sei die Mär von der natürlichen Andersartigkeit und Überlegenheit des Westens ein historisches Konstrukt, welches darauf beruhe, dass man von Entwicklungen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Rückschlüsse auf die vorangegangenen zwei Jahrtausende ziehe. Zweitens schreibe die westliche Orientalistik den Mythos zivilisatorischer Differenz fort, indem sie von alten, häufig aus dem Kontext gerissenen Schriften Erkenntnisse über den Charakter ganzer Zivilisationen ableite. Sarkar selbst beteiligte sich an der Generierung von „post-orientalistischem“ Wissen über den Orient in erster Linie mit historischen Forschungen über materialistische Traditionen in Indien.⁷³ Er nahm aber auch stets andere asiatische Nationen in den Blick und trat unter anderem mit einer Reihe von Publikationen über Politik und Religion in China, Japan und Persien hervor.⁷⁴ Dem selbsternannten Fürsprecher von *Young Asia* kamen dabei insbesondere seine beeindruckenden Fremdsprachenkenntnisse zu Gute. Einerseits richtete er sich in seinen englischen, deutschen, französischen und italienischen Publikationen gezielt an ein akademisches westliches und indisches Fachpublikum.⁷⁵ Andererseits übersetzte er das neue Wissen in seinem nicht minder reichen, in Bengali und Hindi verfassten *œuvre* für indische Nichteliten.⁷⁶

71 Benoy Kumar Sarkar, Preface, in: Ders., *The Futurism of Young Asia. And other essays on the relations between the East and the West*, Berlin 1922), IV.

72 Sarkar, *The Futurism of Young Asia* (wie Anm. 70), 521. Siehe dazu auch Dhruv Raina/Irfan S. Habib, *The Moral Legitimation of Modern Science: Bhadrakol Reflections on Theories of Evolution*, in: *Social Studies of Science* 26, no. 1, (1996): 9-42, 27-29.

73 Siehe beispielsweise Benoy Kumar Sarkar, *Hindu Achievements in Exact Sciences*, London 1918; ders., *Public Finance in Ancient India*, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 97 (Sep., 1921): 151-169; ders., *The Positive Background of Hindu Sociology. Introduction to Hindu Positivism* (*Sacred Books of the Hindus*, Vol. 23), Allahabad 1937 [1914]).

74 So u. a. Benoy Kumar Sarkar, *Sino-Japanese Buddhism and Neo-Hinduism*, in: *Modern Review* 20 (July 1916): 39-47; ders., *The Democratic Background of Chinese Culture*, in: *The Scientific Monthly* 8, no. 1 (1919): 58-65; ders., *Reshaping of the Middle East*, in: *Journal of Race Development* 9, no. 4 (1919): 332-43; ders., *The Beginnings of the Republic in China*, in: *The Modern Review*, August 1920, 119-124; ders., *Persia and the Persian Gulf (1906-1919)*, in: ders., *The Futurism of Young Asia* (wie Anm. 70), 38-47.

75 Vgl. u. a. Benoy Kumar Sarkar, *La Théorie de la Constitution dans la Philosophie Indienne*, in: *Revue de Synthèse Historique* 31, (Aug-Dec 1920): 47-52; ders., *Die Lebensanschauung des Inders*, Leipzig 1923; ders., *Società ed economia nell'India antica e moderna*, in: *Annali di Economia* 6, no. 2 (1930): 303-47.

76 Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die etwa ein Dutzend Bände umfassende Reihe Vartaman Jagat (etwa: ‚Die Welt von Heute‘), in der er einer bengalischen Leserschaft während und nach seiner ersten langen Weltreise 1914-1925 Kultur, Gesellschaft und Politik der von ihm besuchten Länder nahebrachte. Vgl. auch Mukherjee, Benoy Kumar Sarkar (wie Anm. 66), 19.

Auf einer institutionellen Ebene versuchte er die asianistische Agenda Anfang der 1930er Jahre zudem durch die Gründung der *Bengali Asia Parishad* voranzubringen. Dies war eine Plattform für Wissenschaftler, Literaten und Intellektuelle, um asienbezogene Themen öffentlichkeitswirksam zu diskutieren. So gab es u. a. Vorträge zu naheliegenden Gegenständen wie „The Asian Movement in India“, „Asia in Bengali Thought“, aber auch zur „Economic Expansion of the Japanese People“. ⁷⁷ Letzteres verweist noch einmal deutlich darauf, dass Benoy Kumar Sarkars Asienbegriff kaum etwas mit der romantisierenden Vision Tagores gemein hatte. Zu einer raschen und umfassenden Modernisierung gab es für ihn keine Alternative. In *The Futurism of Young Asia* heisst es dazu:

The people of Asia have no choice before them but to accept all the new vidyas and kalas, sciences, arts, mechanisms and institutions of Eur-America from the steam engine to radioactivity and from The Wealth of Nations to Bolshevism. [...] The only problem before the East is to try by all means to catch up to [sic!] the West at the Japanese rate of advance and establish once more the foundations of equality and reciprocal respect that governed the relations between Asia and Europe in ancient and mediaeval times. ⁷⁸

Neben diesem Bekenntnis zu einer nicht nur selektiven Modernisierung ist auch sein Standpunkt zum weitverbreiteten Konzept eines *Asian mind* bemerkenswert. Ganz im Sinne seiner Orientalismuskritik betonte Sarkar, dass die verschiedenen Nationen Asiens keineswegs einer distinkten asiatischen Zivilisation angehörten, sondern lediglich deshalb eine Gemeinschaft bildeten, weil sie die bedrohliche Herausforderung durch den Westen teilten.

Diese unsentimentale Einschätzung findet sich fast wörtlich auch bei Taraknath Das wieder, der ebenfalls zu den überzeugten Anhängern des *Young Asia*-Konzeptes gehörte. Wie Sarkar hatte Taraknath Das seine Ausbildung teilweise im Westen erhalten und war insbesondere mit US-amerikanischen akademischen Traditionen vertraut. ⁷⁹ Sein Kampf gegen den Imperialismus des Westens ging aber noch weiter als das intellektuelle Engagement des Ökonomieprofessors aus Kalkutta. Nachdem er bereits 1906 als mutmaßlicher „Terrorist“ aus Indien hatte fliehen müssen, schloss er sich in seiner neuen Wahlheimat Kalifornien der von indischen Exilanten in San Francisco gegründeten *Ghadar* Partei an. ⁸⁰ Diese revolutionäre Gruppe propagierte den bewaffneten Kampf gegen das Britische Empire und wurde während des Ersten Weltkrieges vom Deutschen Geheimdienst unterstützt. Nachdem Taraknath Das sich in den 1920er Jahren von Gewalt und terroristischen Methoden distanziert hatte, trat er mit einer Reihe von wissenschaftlichen

77 Sarkar, *Indo-Asian Contacts* (wie Anm. 30), 133-34.

78 Sarkar, *The Futurism of Young Asia* (wie Anm. 70), 333.

79 Das erwarb bereits 1911 einen MA in Political Science von der University of Washington in Seattle und promovierte 1925 an der Georgetown University in Washington D. C.

80 Zu Aktivitäten und Ideologie der Ghadar siehe unter anderem: Maia Ramnath, *Two Revolutions: The Ghadar Movement and India's radical Diaspora, 1913–1918*, in: *Radical History Review*, 92 (2005), 7-30; K. Hoover, *The Hindu Conspiracy in California, 1913–1918*, in: *German Studies Review* 8, no. 2 (1985), 245-61; Harish K. Puri, *Ghadar Movement: Ideology, Organisation, and Strategy*, Amritsar 1983 und Sohan Singh Josh, *Hindustan Gadar Party. A Short History*, 2 vols., New Delhi 1978.

Publikationen und Artikeln in indischen Zeitschriften hervor, in denen er auch häufig die Rolle des ‚jungen Asien‘ für eine künftige Weltordnung thematisierte. In einem 1929 erschienenen Aufsatz artikuliert er sein nüchternes und pragmatisches Verständnis pan-asiatischer Solidarität besonders prägnant:

*Today all the Asian peoples feel their own weakness and realize the necessity of some form of concerted action to attain the goal of securing their freedom. This is the true underlying cause of the movement of Pan-Asianism. The movement of Pan-Asianism is bound to be a vital factor towards the accomplishment of Asian Independence; and without Asian Independence any programme for World Peace is a mere mockery.*⁸¹

3. Schluss

Bereits vor knapp vierzig Jahren formulierte der amerikanische Historiker John Steadman die These, der Asienbegriff sei vermutlich deswegen bei Künstlern, Dichtern und Politikern so beliebt, weil er keine klare Denotation, wohl aber eine Reihe hochemotionaler Konnotationen aufweise und so äußerst vielseitig verwendbar sei.⁸² Der Überblick über die Art und Weise, wie Asien in der politischen und intellektuellen Debatte in Indien benutzt wurde, scheint eine solche Deutung zu bestätigen. Die drei untersuchten Diskurse setzten jeweils sehr unterschiedliche Asiendefinitionen. Tagores spiritueller, in das Postulat einer universalen Synthese von Ost und West eingebetteter Asienbegriff hatte wenig mit den nativistisch anmutenden Panegyriken auf die Errungenschaften ‚*Greater Indias*‘ gemein. Beides wiederum war nur schwer mit der nüchternen Asiendefinition Benoy Kumar Sarkars und Taraknath Das‘ in Einklang zu bringen, für die asiatische Solidarität lediglich ein befristetes Zweckbündnis im Kampf gegen die Hegemonie ‚Eur-Amerikas‘ und für die Überwindung des kolonialen Traumas darstellte.

Damit sind wir bei der Frage nach den Motiven für die Wahl der Bezugsgröße Asien in einem Kontinuum möglicher kollektiver Identitäten vom Subnationalismus bis zum kosmopolitischen Universalismus und gleichzeitig auch bei der Frage nach den Gemeinsamkeiten zwischen den drei Entwürfen angelangt. Die Reaktion auf die Hegemonie des Westens und die Kritik der imperialen Weltordnung liegt allen drei untersuchten Asianismen zugrunde. Europa, Eur-Amerika, der Okzident ist in allen der untersuchten Asianismen omnipräsent. Implizit findet er sich im *Greater India*-Modell mit seiner Konstruktion eines ‚*benevolent imperialism*‘, der die zeitgenössische Rhetorik der Europäer von ‚*development*‘ oder ‚*mise en valeur*‘ aufgreift und zu übertrumpfen sucht. Explizit behandelt wird er in den Asianismen Tagores und Sarkars.

81 Taraknath Das, Pan Asianism, Asian Independence and World Peace, in: *Modern Review*, (January 1929), 44-52, hier 45. Vgl. auch ders., Awakened Asia and Germany in World Politics, in: *The Calcutta Review* (October 1927), 107-13.

82 J. Steadman, *The Myth of Asia*, New York 1969, 35.

Die dritte eingangs gestellte Frage nach dem Spannungsverhältnis der supranationalen Asien diskurse zu den verschiedenen Nationalismen in der Region verlangt eine etwas differenziertere Beantwortung. Den deutlichsten Konflikt mit ‚nationalistischen‘ Agenden provozierte Tagores Rückgriff auf die transnationale Zivilisationskategorie. Nicht nur japanischen Hardlinern missfiel seine Verdammung jedwedem Nationalismus; sie entfremdete ihn auch vom Mainstream der indischen Nationalbewegung. Sein elitärer, kosmopolitischer Asianismus schien spätestens während der großen Massenkampagnen Gandhis nicht mehr zeitgemäß, und in den 1930er Jahren spielte Tagore kaum noch eine Rolle in der politischen Debatte. Am Beispiel des *Greater India*-Konzeptes ist dagegen der von Prasenjit Duara beschriebene Konnex zwischen ‚Zivilisationismus‘, Nationalismus und Imperialismus besonders deutlich zu erkennen. Der Rückgriff auf die legitimitätsstiftende *Greater India*-Kategorie beförderte die nationalistische Identitätskonstruktion in einem solche Maße, dass der gestärkte Nationalismus alsbald imperialistische Züge annahm – wiewohl auf subtilere Art als dies bei der etwa gleichzeitig in Japan entstandenen Doktrin der „Großasiatischen Wohlstandszone“ der Fall war. Damit wurden neue Konflikte provoziert und weniger die intendierten Prozesse der Integration als vielmehr solche der Grenzziehung in Gang gesetzt. Auch die intendierte Emanzipation von den intellektuellen Paradigmen des Westens gelang nur sehr bedingt. Zumeist wurden Begriffe, Kategorien und binäre Oppositionen aus dem ‚Westen‘ übernommen. Lediglich Intellektuelle wie Benoy Kumar Sarkar und Taraknath Das lehnten Konzepte wie ‚Zivilisation‘ oder ‚Kulturkreis‘ als irrelevant für *Young Asia* ab. Obwohl ihr strategischer Asianismus ansonsten eine Modernisierung nach westlichem Vorbild propagierte, war er somit paradoxerweise der einzige, der sich von dem hegemonialen westlichen Zivilisationsparadigma lösen konnte. Allerdings blieb die Wirkung dieses nüchternen, von realpolitischen Erwägungen geprägten Asienkonzeptes in Indien auf eine dünne intellektuelle Elite beschränkt.