

Michael Bergunder

## Umkämpfte Vergangenheit. Anti-brahmanische und hindu-nationalistische Rekonstruktionen der frühen indischen Religionsgeschichte

### *Orientalismus*

Als im Jahre 1786 Sir William Jones in seiner berühmten dritten Präsidentenansprache vor der Asiatic Society erstmals die These vertrat, daß die Sanskritsprache mit den klassischen europäischen Sprachen, Griechisch und Latein, ja sogar mit Gotisch, Keltisch und Persisch verwandt sei, bedeutete das nicht nur einen Meilenstein in der Geschichte der Sprachwissenschaft. Die neugefundene Sprachverwandtschaft bildete zugleich das wichtigste theoretische Fundament, auf dessen Grundlage europäische Orientalisten eine Prähistorie Südasiens rekonstruierten, deren Eckpunkte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allgemeine Anerkennung erlangten. Demnach wanderten indoeuropäische Stämme, die sich als *ārya* (Arier) bezeichneten, um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. von Norden her nach Indien ein, unterwarfen dort sukzessive die einheimische Bevölkerung und wurden zur neuen Herrschaftsschicht.

Im kolonialen Indien erfuhr diese sogenannte „arische Einwanderungsthe“ eine erstaunliche und vielfältige Rezeption innerhalb identitätsstiftender Diskurse verschiedener Bevölkerungsgruppen. Die Rekonstruktion einer fast drei- bis viertausend Jahre zurückliegenden Epoche verwandelte sich, um mit Jan Assmann zu sprechen, in „verinnerlichte Vergangenheit“, d. h. durch einen Akt der Semiotisierung wurde die arische Einwanderung zur „heißen‘ Erinnerung“ im Levi-Strauss'schen Sinne und damit in eine „fundierende Geschichte, d. h. in Mythos“ transformiert.<sup>1</sup> Dies war vor allem deshalb möglich, weil völkische Denkmuster, wie sie im ausgehenden 19. Jahrhundert weithin en vogue waren, einen nachhaltigen Einfluß auf die arische Einwanderungsthe“ ausgeübt hatten.<sup>2</sup> Ein bestimmter Aspekt eignete sich dabei in besonderer Weise

<sup>1</sup> Assmann 1992: 75–77.

<sup>2</sup> Vgl. Leopold 1970; Leopold 1974; Maw 1990; Trautmann 1997.

zur „Identitätspräsentation“<sup>3</sup>. Es war die Annahme, daß damals das hierarchische Kasten-System (*varṇāśramadharmā*), wie es von brahmanischer Seite vertreten wird, begründet worden wäre, wobei die eingewanderten Arier die oberen drei Kasten (*varṇa*) der sogenannten Zweimalgeborenen (*dvija*) bildeten, während von ihnen die Unterworfenen zu Sūdras und Kastenlosen erklärt wurden.<sup>4</sup> Vor allem durch diese Konstruktion wurde die arische Einwanderungsthese Teil des kolonialen Herrschaftsdiskurses, der von Briten und indischer Elite gleichermaßen reproduziert wurde.

Die Briten konnten daraus eine historische Legitimation für ihre Anwesenheit in Indien ableiten, worauf bereits der junge Friedrich Max Müller hingewiesen hatte, als er 1847, in seinem ersten veröffentlichten Aufsatz, bemerkte:

„... es ist merkwürdig zu sehen, wie die Nachkommen derselben Rasse, zu der die ersten Eroberer und Herren Indiens gehörten, zurückkehren ..., um das glorreiche Werk der Zivilisierung zu erfüllen, das von ihren arischen Brüdern unvollendet gelassen wurde.“<sup>5</sup>

Die Einflüsse dieses Denkmodells auf die ideologische Grundlegung kolonialer Herrschaftsgestaltung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind von der Forschung inzwischen mehrfach dokumentiert worden.<sup>6</sup>

Die Vertreter der einheimischen Eliten waren entweder Brahmanen oder kamen aus Jātis („Kasten“), die fast ausnahmslos einen Dvija-Status reklamieren konnten. Sie betrachteten sich damit als direkte Nachkommen der arischen Eroberer, und die neuentdeckte „Blutsverwandtschaft“ mit den britischen Herrschern wurde zu einem wichtigen Element ihres Selbstverständnisses. Unter den Bedingungen kolonialer Abhängigkeit wurde die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs von Indern und Europäern in der indoarischen Rasse von diesen äußerst positiv aufgenommen. So berichtet Tapan Raychaudhuri von der Situation in Bengalen:

„Der Glaube, daß die weißen Herren nicht sehr entfernte Vettern ihrer braunen arischen Untergebenen waren, verschaffte dem verwundeten Ego der abhängigen [indischen] Elite ein sehr nötiges Balsam. Eine Flut von ‚Ariertum‘ wurde entfesselt. Das Wort ‚Arier‘ begann an möglichen und unmöglichen Orten aufzutau- chen – von Titeln in Zeitschriften bis hin zu den Namen von Geschäften an der Straßenecke.“<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Lübke 1977: 168.

<sup>4</sup> Zur spezifischen Ausprägung des Kastensystems während der britischen Kolonialzeit vgl. Bayly 1995; Bayly 1999: 126–138.

<sup>5</sup> Müller 1847: 349. Zur Bedeutung völkischen Denkens im Schaffen des frühen Müller vgl. Leopold 1987. Vgl. auch Trautmann 1997: 173–176.

<sup>6</sup> Vgl. Leopold 1974; Maw 1990: 19–74.

<sup>7</sup> Raychaudhuri 1988: 8, vgl. S. 33–34. Vgl. auch Leopold 1970.

Dabei ist besonders zu beachten, daß die rassische Konstruktion der indischen Vorgeschichte und ihre Erklärung des Kastensystems sehr gut zum sozialen und politischen Führungsanspruch paßte, den die einheimischen Eliten (als Dvijas) innerhalb der Kolonialgesellschaft erfolgreich nach *innen* vertraten, da der inferiore Status der Bevölkerungsmehrheit des Landes (Śūdras und Kastenlose) damit auf Ereignisse in grauer Vorzeit zurückgeführt wurde und so seine geschichtliche Legitimation erlangte.

Obwohl diese Argumentationsmuster auf dem ersten Blick ideal erschienen, um die britische Kolonialmacht und das Selbstverständnis der von ihnen abhängigen einheimischen Eliten zu legitimieren, entwickelte der Diskurs im Laufe der Zeit eine Dynamik, die ihn für die Herrschenden problematisch werden ließ, dafür aber subalternem Protest zur Stimme verhalf.

Für die Briten war nämlich die implizierte Verwandtschaft mit der indischen Oberschicht in der Konsequenz eher unbequem, da sie sich nicht mit den rassistischen Vorurteilen des viktorianischen Englands vertrug, die besonders durch den Schock über den Aufstand von 1857 angestachelt worden waren.<sup>8</sup> Auch paßte sie nicht zu dem Projekt der Anglisierung und Verwestlichung der indischen Kultur, wie es die immer mehr an Einfluß gewinnenden, utilitaristisch gesonnenen „Anglizisten“ vertraten.<sup>9</sup>

Unter formaler Anerkennung der arischen Einwanderungsthese traten deshalb im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Theorien in den Vordergrund, die die geistige und kulturelle Unterlegenheit der Inder in den Vordergrund stellten, wobei rassistische Argumente (Korruption des einstigen Ariertums durch Vermischung mit Nicht-Ariern) und Umweltfaktoren (Schwächung des Geistes durch das heiße Klima u. ä.) in gleicher Weise als Gründe angeführt wurden.<sup>10</sup>

Als sich innerhalb der indischen Elite ein nationaler Widerstand gegen die britische Kolonialherrschaft zu formieren begann, wurde auch hier die arische Einwanderungsthese problematisch. Die Imagination einer Blutsverwandtschaft mit den Engländern verlor ihren Inzertiv, und die Idee einer völkisch-rassischen Differenz zwischen Dvijas und Śūdras/Kastenlosen machte eine Mobilisierung der indischen Massen für den Befreiungs-

<sup>8</sup> Vgl. Maw 1990: 75–129.

<sup>9</sup> Vgl. Leopold 1974: 409–410; Trautmann 1997: 117–130.

<sup>10</sup> Vgl. Leopold 1974: 401–408. Dieses Denkmodell war auch in der deutschen Indologie weit verbreitet. So schreibt Hermann Oldenberg in seinem bekannten Buch „Die Religion des Veda“: „In der üppigen Stille ihres neuen Heimatlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunklen Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Charakterzüge des Hindutums angenommen, erschlaft durch das Klima, dem sich ihr Typ, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen imstande war, erschlaft auch durch das tatenlose Genießen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die großen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muß fehlte.“ (Oldenberg 1917: 2).

kampf praktisch unmöglich. Als Reaktion darauf läßt sich eine Tendenz feststellen, den angeblichen Unterschied zwischen „Ariern“ und „Nicht-Ariern“ (also zwischen Dvijas und Śūdras/Kastenlosen) zu nivellieren. Ein typisches Beispiel dafür ist Vivekananda (1863–1902). Ohne eine arische Invasion abzustreiten, vertrat er die Ansicht, daß die sogenannte „arische Rasse“ selbst eine Mischung aus zwei Rassen sei, der „Sanskrit-sprechenden“ und der „Tamil-sprechenden“ Rasse, die er als Vater und Mutter der „arischen Rasse“ bezeichnete.<sup>11</sup>

Im anti-kolonialen Befreiungskampf, wie er von Gandhi geführt wurde, verloren im allgemeinen diejenigen Diskurse an Bedeutung, die auf Konzepte eines brahmanischen Hinduismus fixiert waren. Damit erlosch auch weitgehend das Interesse der Dvijja-Eliten an der arischen Einwanderungsthese. Dennoch blieb diese ein wichtiges Thema in identitätsstiftenden Diskursen. Sie erfuhr vor allem große Beachtung in subalternen, anti-brahmanischen Emanzipationsbewegungen. Dort wird sie das erste Mal durch J. Phule rezipiert, um dann Einzug zu halten in den indischen Neo-Buddhismus, den tamilischen Neo-Śivaismus, die dravidisch Bewegung und in diverse religiöse Dalitgruppierungen. Aber auch extremistische hindu-nationalistische Kreise hatten großes Interesse an der frühen indischen Religionsgeschichte und versuchten, diese in ihrem Sinne zu interpretieren. Auf diese Entwicklungen soll im folgenden näher eingegangen werden.

### *Anti-Brahmanismus bei Jotirao Phule*

Die zunächst positive Rezeption der arischen Einwanderungsthese durch indische Eliten und ihre Etablierung als Herrschaftsdiskurs bedeutete zugleich auch eine Marginalisierung von Kultur und Traditionen aller Nicht-Dvijjas zugunsten des brahmanisch-sanskritischen „Ariertums“. Im britischen Raj hatten sich aber durchaus auch ökonomisch und kulturell einflußreiche Gruppen etabliert, die sich keineswegs traditionell als Dvijjas bezeichneten (wie z. B. die Vellalar und Chetti im Süden) und aus brahmanischer Sicht als Śūdras galten;<sup>12</sup> auch unter Vertretern der untersten Bevölkerungsschichten, die in der Varṇa-Klassifikation als Kastenlose (*avarṇa*) und Unberührbare zählten, hatte sich, meist durch Anstellungen im Armeedienst oder als Bedienstete von Europäern, eine, wenn auch verschwindend kleine, ökonomisch vergleichsweise wohlhabende

<sup>11</sup> Vivekananda 1991/1992: IV. 296, 301 (aus Artikel: „Aryans and Tamilians“, S. 296–307).

<sup>12</sup> Vgl. Bayly 1999: 32.

Schicht etabliert, wie z. B. unter den Paraiyar im Süden oder den Mahar im Westen Indiens.<sup>13</sup>

Aus diesen Kreisen kam entschiedener Protest gegen die Vorstellung einer arisch-orientierten Interpretation der indischen Vorgeschichte. Es wurde stattdessen eine Inversion versucht, mittels derer der Führungsanspruch der Dvija-Elite zurückgewiesen und eine emanzipatorische Identität behauptet wurde.

Die erste umfassende inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese dürfte auf Jotirao Govind Phule (1827–1890) zurückgehen. Phule, der aus einer Mali-Familie bei Pune im heutigen Maharashtra stammte, war einer der bedeutendsten indischen Sozialreformer des 19. Jahrhunderts.<sup>14</sup> Er errichtete Schulen und Waisenhäuser, trat dafür ein, daß Frauen gleiche Bildungschancen erhalten, und er bekämpfte entschieden soziale und politische Diskriminierungen, die mit dem Varna-System gerechtfertigt wurden. Zur bedeutendsten Plattform seiner Aktivitäten wurde der 1873 gegründete Satya Shodhak Samaj. Im selben Jahr erschien Phules Hauptwerk „Gulamgiri“ (Sklaverei), das die klarste Ausformulierung seines Interpretationsschemas der arischen Einwanderungsthese enthält. Das englische Vorwort des ansonsten ursprünglich in Marathi verfaßten Buches beginnt mit folgenden Sätzen:

„Jüngste Forschungen beweisen ohne den Schatten eines Zweifels, daß die Brahmanen nicht die Ureinwohner Indiens waren. In einem weit zurückliegenden Zeitabschnitt des Altertums, wahrscheinlich vor mehr als 3000 Jahren, stiegen die arischen Vorfahren der heutigen brahmanischen Rasse von Regionen, die jenseits des Indus, des Hindoo Kush und anderer angrenzender Gebiete lagen, hinunter in die Ebenen von Hindoostan.“<sup>15</sup>

In den weiteren Ausführungen zeigt sich Phules Vertrautheit mit den zeitgenössischen Ergebnissen orientalistischer Forschung, die ihm wahrscheinlich durch seine persönlichen Verbindungen zu schottischen Missionaren und dabei insbesondere durch die Lektüre von John Wilsons Büchlein „India Three Thousand Years Ago“ (Bombay 1858) bekannt geworden waren.<sup>16</sup> Die eigentlichen Kernpunkte seiner Argumentation entstammen jedoch seiner eigenen Feder und sind ganz auf den Kontext der Marathi-sprechenden Gebiete Westindiens ausgerichtet:

„Die arischen Brahmanen etablierten ihre eigene Oberherrschaft über die ursprünglichen Bewohner hier, indem sie diese in Kriegen unterwarfen. Die kriegerischen Kshatriyas [die sich gewehrt hatten] wurden versklavt und mit dem pejorativen Namen ‚*kshudra*‘ (unwichtig) versehen, der später zu ‚*Shudra*‘ verfälscht

<sup>13</sup> Vgl. Cohen 1969; Bayly 1999: 229. Vgl. auch Aloysius 1999: II. 4–5.

<sup>14</sup> Vgl. bes. Keer 1974; Omvedt 1976; O'Hanlon 1985.

<sup>15</sup> Phule 1991: I, xxix.

<sup>16</sup> Vgl. O'Hanlon 1985: 141.

wurde. Diese verfälschte Form wurde späterhin in der arischen Sprache geläufig.“<sup>17</sup>

Die Feinde der Arier, die in den Vedas und Purāṇas als *dasyu* beschrieben werden, identifizierte Phule als Repräsentanten der indigenen Bevölkerung. Weiterhin unterzieht er eine große Anzahl zentraler Episoden der purāṇisch-hinduistischen Mythologie einer radikalen Relektüre und interpretiert sie als Zeugnisse der brahmanischen Eroberung, insbesondere die ersten sechs Avatāras des Viṣṇu (Matsya, Kūrma, Varāha, Narasiṃha, Vāmana, Paraśurāma, Rāma). Zwei Narrative werden von Phule dabei besonders häufig herangezogen: Zum einen die Geschichte des Asura-Königs Bali, den er als weisen und gerechten einheimischen König darstellt, der im Kampfe gegen den Eroberer Vāmana (den brahmanischen Zwergen!) fällt.<sup>18</sup> Zum anderen Paraśurāma, als ruchloser brahmanischer Kriegerkönig beschrieben, dem es gelingt, den letzten noch vorhandenen Widerstand der Kṣatriyas auszulöschen.<sup>19</sup>

Das im Gefolge der brahmanischen Eroberung etablierte „System der Sklaverei“<sup>20</sup> zeichnete sich nach Phule nicht nur durch eine schlimme physische Unterdrückung aus, sondern ebenfalls durch eine psychische. Die Brahmanen hätten den Śūdras jeden Zugang zur Bildung verwehrt und sie durch die „böartige Erfindung des Kastensystems“<sup>21</sup> auch in „mentale Sklaverei“<sup>22</sup> gezwungen:

„Die Bhats [= Brahmanen] erfanden ein ausgefeiltes System der *Kasten-Unterschiede*, das darauf basierte, wie sich die anderen Shudras zu ihnen verhielten. Es verdammte einige auf die unterste Stufe und andere auf eine leicht höhere Stufe. Sie machten sie auf diese Weise dauerhaft zu ihren Protégés, und durch die machtvolle Waffe des ‚*ungleichen Kasten-Systems*‘ trieben sie einen permanenten Keil zwischen die Shudras. ... Die Bhats schufen Uneinigkeit unter den unterdrückten und geschundenen Massen und haben dadurch ein luxuriöses Leben.“<sup>23</sup>

Die Interpretationslinie Phules polarisiert radikal zwischen Brahmanen und Kṣatriyas und setzt letztere mit den besiegten Ureinwohnern des Landes gleich, die von den Brahmanen zu Śūdras erklärt wurden. Diese überraschende Konstruktion läßt sich erst durch einen Blick auf die zeitgenössischen sozialen und politischen Verhältnisse im Gebiet des heutigen Maharashtra verstehen. Als im Jahre 1818 die Peshwa-Dynastie der

<sup>17</sup> Phule 1991: II, 132 (Aus: Advice to the Shudras and Ati-Shudras). (Aufgrund von Inkonsequenzen im Original wird in dieser und den folgenden Übersetzungen aus Phule 1991 die Schreibung der Eigennamen in der Übersetzung den allgemeinen Konventionen in englischen Texten angeglichen).

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Phule 1991: I, 13–21 (Gulamgiri, part 6).

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Phule 1991: I, 27–31 (Gulamgiri, part 8).

<sup>20</sup> Phule 1991: I, xxxiv (Aus: Gulamgiri).

<sup>21</sup> Phule 1991: I, 1 (Aus: Gulamgiri).

<sup>22</sup> Phule 1991: I, li (Aus: Gulamgiri).

<sup>23</sup> Phule 1991: I, 1 (Aus: Gulamgiri).

Citpāvan-Brahmanen endgültig besiegt wurde, setzten die britischen Sieger Pratapsinh Bhosale, einen direkten Abkömmling Shivajis, als ihren Vasallen ein. Die Nachfahren Shivajis hatten zuletzt am Hofe der brahmanischen Peshwa-Herrscher nur noch die formale Aufgabe gehabt, einen neuen Peshwa einzusetzen. In seiner über zwanzigjährigen Regentschaft versuchte Pratapsinh mit Unterstützung der Briten, den brahmanischen Einfluß in Politik und Verwaltung zurückzudrängen. Um seine Herrschaft zu legitimieren, beanspruchte Pratapsinh zunächst – ähnlich wie schon Shivaji – eine Rajputen-Abstammung der Maratha-Eliten und damit für seine Familie Kṣatriya-Status. Dies führte zu einem heftigen Disput mit den Citpāvan-Brahmanen, die nach dem Sturz der Peshwa-Herrschaft um ihren Einfluß fürchteten und deshalb argumentierten, daß auch die elitären Maratha-Familien nur den Śūdras zugerechnet werden könnten, weil sie zum einen nicht die Riten der Kṣatriyas befolgten und zum anderen unter Paraśurāma die Kṣatriyas als Kaste zerschlagen worden wären.<sup>24</sup> Dieser Konflikt löste eine intensive Diskussion aus, die dazu führte, daß, dem Beispiel Pratapsinhs folgend, große Teile der bäuerlichen Maratha- bzw. Maratha-Kunbi-Gemeinschaften,<sup>25</sup> die die dominante Bevölkerungsgruppe in der Region bildeten, für sich zumindest potentiell einen Kṣatriya-Status beanspruchten, während auf der anderen Seite die Brahmanen sie für Śūdras erklärten.<sup>26</sup>

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Phule den Gegensatz zwischen Brahmanen und Kṣatriyas/Śūdras zum Leitbild seiner Argumentation machte. Allerdings ließ Phule keinen Zweifel daran, daß auch sogenannte Unberührbare mit vollem Recht einen Kṣatriya-Anspruch erheben konnten. Ihr besonders schlimmes Los verdankten sie nämlich dem Umstand, daß sie noch unter Paraśurāma als die letzten Verteidiger ihres Heimatlandes hartnäckig, wenn auch im Ergebnis erfolglos, der arischen Invasion zu widerstehen versuchten:

„Parashurama zwang diejenigen Maha-aris<sup>27</sup>, die er besiegt und in den Kämpfen zu Gefangenen gemacht hatte, in einem Eid, jeglichen Kampfhandlungen gegen die Brahmanen abzuschwören. Er befestigte als Zeichen der Verurteilung schwarze Wollfäden um ihre Hälse und verbot ihren Shudra-Brüdern sogar, sie

<sup>24</sup> Vgl. O'Hanlon 1985: 24–41.

<sup>25</sup> Vgl. zur Frage der Maratha-Kunbis Omvedt 1976: 67–70; O'Hanlon 1985: 15–49.

<sup>26</sup> So findet sich z. B. in der Zeitung „Marathi Dnyan Prasarak“ (September 1865) folgender eindrücklicher Beleg der brahmanischen Auffassung: „Wenn Sie auf die Lebensbedingung, das Ernährungsverhalten und die Berufsausübung der marathischen Menschen sehen, dann ist es ganz klar, daß sie in zwei unterschiedliche Gruppen fallen: ein höherstehender Varna, der der Brahmanen, und ein niedrigstehender, der der Shudras.“ (Zit. nach: O'Hanlon 1985: 41–42).

<sup>27</sup> „Maha-ari“ bedeutet auf Marathi „großer Feind“ und dient bei Phule als etymologische Erklärung für „Mahar“, was der Name für die größte Marathi-sprechende Dalit-Gruppe ist (vgl. O'Hanlon 1985: 141, Anm. 1).

zu berühren. Parashurama initiierte die Praxis, die heldenhaften Maha-ari Kshatriyas mit solchen Namen wie Atishudras, Mahars, Pariahs, Mangs und Chandals zu belegen, und er verfolgte sie in einer äußerst unmenschlichen Weise, die nirgends in der Welt Parallelen hat.“<sup>28</sup>

Für Phule war es zeitlebens eines seiner wichtigsten Anliegen, der bäuerlichen Bevölkerungsmehrheit unter explizitem Einschluß der Dalits das Gefühl einer gemeinsamen kollektiven Identität – als Śūdras/„Ati-Shudras“ – zu vermitteln.<sup>29</sup> Im Nachhinein betrachtet, scheiterte dieser Versuch bereits zu Phules Lebzeiten an gegensätzlichen Partikularinteressen. Die Maratha-Eliten sahen zum großen Teil keinen Vorteil darin, ihren Anspruch auf den Kṣatriya-Status mit einer Śūdra-Identität im Sinne Phules zu verbinden.<sup>30</sup> Dem zur Seite stand das Bemühen vieler aufstrebender bäuerlicher Jātis, zu den prestigeträchtigen Marathas gezählt zu werden, was automatisch eine klare Abgrenzung von den Dalits bedeutete.<sup>31</sup> Dieser Teil der Nichtbrahmanen-Bewegung ging dann auch in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in die nationale Unabhängigkeitsbewegung auf.<sup>32</sup>

Dennoch entfalteten die Ideen Phules eine vielgestaltige Wirkungsgeschichte, deren Einzelheiten zum Teil noch ungeklärt sind. In der eigenwilligen Anti-Brahmanen-Politik von Shahu Chatrapati (1874–1922), dem Maharaja von Kolhapur, fand das Werk Phules sogar für einige Zeit eine direkte Fortsetzung.<sup>33</sup>

Von Phules Interpretation der arischen Einwanderungstheorie wurden überdies mehrere massenwirksame Polemiken inspiriert, die sich gegen hindu-nationalistische Agitationen wandten, welche in Westindien vor allem auf Werk und Wirken des Citpāvan-Brahmanen B. G. Tilak (1856–1920) zurückgingen. Während Phule in seinen Schriften das Wort

<sup>28</sup> Phule 1991: I, 27–28 (Gulamgiri), und O’Hanlon 1985: 146. Vgl. auch Phule 1991: II, 77, 83.

<sup>29</sup> Vgl. auch Omvedt 1976: 151; O’Hanlon 1985: 271.

<sup>30</sup> Phules Versuch, die Kṣatriyas als Nachkommen vor-arischer Ackerbauern zu kennzeichnen, stieß anscheinend insbesondere bei den Marathas auf Widerspruch, die ihren Kṣatriya-Anspruch auf der Grundlage des (arischen) Varṇa-Systems definierten. In seiner Schrift „Shetakaryaca Asud“ (Die Peitsche des Bauern), die 1882–1883 entstand, aber vollständig erst posthum (1969) veröffentlicht wurde, versuchte Phule, diesen Widerspruch zu mindern. Er bezeichnete nun die 96 Familien, auf die sich die Marathas zurückführen, ebenfalls als eingewanderte Arier. Diese Einwanderung sei jedoch vollkommen friedlich erfolgt und bereits 400 Jahre vor den Eroberungsfeldzügen der brahmanischen Arier. Überdies hätten die Kṣatriya-Arier in gleicher Weise wie die einheimischen Śūdras/„Ati-Shudras“ Widerstand gegen die brahmanischen Eroberer geleistet. Vgl. O’Hanlon 1985: 264–265.

<sup>31</sup> Vgl. Omvedt 1976: 116, 156–157, 187–189; O’Hanlon 1985: 303–305; Shinde 1985: 159–160.

<sup>32</sup> Omvedt 1976: 122, 204–206.

<sup>33</sup> Vgl. Omvedt 1976: 124–136; Kavlekar 1979: 53–74.

„Hindu“ kaum verwendete,<sup>34</sup> begannen einige seiner Schüler, die Śūdras/„Ati-Shudras“ als die wahren „Hindus“ zu charakterisieren. So schrieben z. B. Mukundrao Patil („Hindu ani Brahman“ [= Hindus und Brahmanen], 1914) und Dinkarrao Javalkar („Deshace Dushman“ [= Feinde des Landes], 1925), daß die wirklichen „Hindus“ nur die nichtbrahmanische Marathi-sprechenden Bevölkerung ausmachten, während die Brahmanen Fremde wären, die einer anderen Religion und Rasse angehörten.<sup>35</sup>

Als sich Anfang des 20. Jh. in Westindien eine eigenständige Dalit-Bewegung zu etablieren begann, dokumentierte dies zwar einerseits eine Absage an das inklusivistische Identitätsmodell Phules. Andererseits kann man das Entstehen dieser Bewegung aber auch als ein direktes Ergebnis des Einsatzes Phules für die Emanzipation der Dalits ansehen. So war Gopal Baba Walangkar, der erste bedeutende Mahar-Führer, lange Zeit dem Satya Shodhak Samaj und der ihm nahestehenden Zeitung „Din Bandhu“ eng verbunden.<sup>36</sup> Auch die ungemein große Wertschätzung Ambedkars für Phule muß hier erwähnt werden.<sup>37</sup> Omvedt vertritt sogar die These, daß sich Phules Śūdra/„Ati-Shudra“ Konzeption zum großen Teil im Begriff „Bahujan Samaj“ (Gemeinschaft der Mehrheit) wiederfindet, der ungefähr seit den 60er Jahren von indischen Politikern, die der Dalit-Bewegung nahestehen, zu Propagandazwecken benutzt wird.<sup>38</sup>

### *Indischer Neo-Buddhismus*

Ein eigener subaltern anti-arischer Diskurs findet sich innerhalb der Teile der Dalit-Bewegung, die in den letzten hundert Jahren zum Buddhismus konvertierten. Dieses Phänomen läßt sich das erste Mal am Ende des 19. Jahrhunderts im Tamil-sprachigen Süden Indiens unter den Paraiyar nachweisen und ist dabei untrennbar mit der Person von C. Iyothee Thass (1845–1914) verbunden.<sup>39</sup> Iyothee Thass, über dessen Leben wir

<sup>34</sup> Vgl. Omvedt 1976: 108.

<sup>35</sup> Vgl. Omvedt 1976: 147, 156, 238–239.

<sup>36</sup> Zelliott 1970; Omvedt 1976: 151–153; Keer 1974: 221–222.

<sup>37</sup> Vgl. z. B. Keer 1974: vii.

<sup>38</sup> Vgl. Omvedt 1976: 157. vgl. auch 3–8. Vgl. auch Ilaiah 1996: vi–ix. Vgl. z. B. auch den Namen „Bahujan Samaj Party“ (BSP) für die 1984 von Kanshi Ram gegründete Dalit-orientierte Partei.

<sup>39</sup> „Iyothee Thass“ ist die gebräuchlichste englische Schreibweise. Daneben findet sich auch noch andere Versionen, die anscheinend ebenfalls auf ihn selbst zurückgehen: C. Iyothee Doss, C. Iyodhi Doss und C. Iyothee Thoss. In Tamil schreibt er sich K. Ayōttitācar (avarkaḷ) oder auch K. Ayōttitāsa (paṇṭitaravarkaḷ) etc. Iyothee Thass und der tamilische Neo-Buddhismus sind bisher nur wenig erforscht (vgl. aber Geetha & Rajadurai 1993; Geetha & Rajadurai 1998: 91–108; Aloysius 1998). Die gesammelten tamilischen Schriften und Artikel von Iyothee Thass sind aber inzwischen in einer Gesamtausgabe gut zugänglich (vgl. Aloysius 1999).

bisher nur sehr wenig wissen, stammte aus dem Coimbatore Distrikt, wuchs in den Nilgiris auf, wohnte später in Madras und war von Beruf Siddha-Doktor. Er besaß eine gute Kenntnis des klassischen Schrifttamil und beherrschte die englische Sprache. Anscheinend gehörte er zu einer Paraiyar-Oberschicht, denen in den Anfangsjahren des Raj ein gewisser gesellschaftlicher Aufstieg auf verschiedenstem Wege gelungen war, sei es als Soldaten, als Angestellte in medizinischen Diensten, als Hausdiener bei Europäern, als Angestellte bei den christlichen Missionen, als Minenarbeiter etc. Die zunehmende Brahmanisierung der kolonialen Gesellschaft zu Ende des 19. Jahrhunderts begann, diese Möglichkeit des sozialen Aufstiegs zu erschweren, und geriet damit in Widerspruch zu den Interessen dieser kleinen Paraiyar-Mittelklasse.

Im Jahre 1898 traten Iyothée Thass und zahlreiche seiner Gesinnungsgenossen zum Buddhismus über und gründeten die Sakya Buddha Gesellschaft (*cākkaiya putta caṅkam*). Dies geschah unter maßgeblicher Vermittlung von Henry Steel Olcott von der Theosophischen Gesellschaft, der die dafür notwendigen Kontakte zu singhalesischen Buddhisten herstellte und die tamilischen Dalit-Buddhisten in der Folge sehr förderte.<sup>40</sup> Iyothée Thass begründete seine Konversion damit, daß die Paraiyar ursprünglich Buddhisten gewesen wären und die angestammte Bevölkerung des Landes gebildet hätten. Durch das Eindringen arisch-brahmanischer Eroberer seien sie ihrer Kultur, ihrer Religion und ihres Reichtums beraubt worden und verelendet. Die erfolgreiche Emanzipation von brahmanisch-hinduistischer Unterdrückung sollte deshalb durch Rückbesinnung auf die vermeintliche Religion ihrer Ahnen erfolgen.

Um die Hintergründe dieser sehr eigenwilligen Paraiyar-buddhistischen Rekonstruktion der tamilischen Religionsgeschichte zu verstehen, bedarf es eines Blickes auf den kolonialen Kontext Südindiens. Wie Irschick eindrucksvoll herausgearbeitet hat, wurde während der Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert – als „heteroglotte und dialogische Produktion“ britischer Kolonialherrn und ausländischer Missionare, indischer Pandits und anderer einheimischer Interessenvertreter – ein südindisches Gesellschaftssystem geschaffen, dessen Ideal eine seßhafte agrarische Bevölkerung war, die in lokalen Dorfgemeinschaften ihr soziales und religiöses Zentrum hatte.<sup>41</sup> Die Bevölkerung wurde dadurch „fixiert“ und das Land „resakralisiert“.<sup>42</sup> Im Zuge dieser Entwicklung erhielten die einzelnen Dörfer eine neue kulturelle Identität, deren Legitimierung meist durch die Konstruktion einer angeblich jahrtausendealten Vergangenheit erfolgte.

<sup>40</sup> Der Verfasser dieses Aufsatzes arbeitet gegenwärtig an einem Projekt über die Theosophische Gesellschaft, in dessen Rahmen auch eine genauere Erforschung des tamilischen Neo-Buddhismus geplant ist.

<sup>41</sup> Irschick 1994: 6.

<sup>42</sup> Irschick 1994: 1.

Am Beispiel der Region *tonṭaimaṅṭalam* südlich von Madras zeigt Irschick, wie seit Anfang des 19. Jahrhunderts zunächst versucht wurde, die Vellalar zu den seit ganz alter Zeit angestammten Ackerbauern und Großgrundbesitzern zu erklären.<sup>43</sup> In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam dann die elende Lage der Paraiyar besonders in den Blick, und im Zuge administrativer Versuche, ihr Los zu ändern, finden sich in offiziellen Dokumenten und reformerischen Traktaten immer wieder Aussagen, die die Paraiyar als „enterbte Söhne der Erde“ bezeichnen.<sup>44</sup> Diese neue Definition der Paraiyar ist erstmals nachgewiesen in einem Text von F. W. Ellis aus dem Jahre 1818, in dem er schreibt, daß die Paraiyar in *tonṭaimaṅṭalam* „dazu neigen, sich selbst als die wirklichen Eigentümer des Bodens zu verstehen“<sup>45</sup>. 1894 kann dann der wesleyanische Missionar William Goudie ganz selbstverständlich die Paraiyar als „enterbte Kinder des Bodens“ bezeichnen.<sup>46</sup> 1909 faßt E. Thurston das koloniale Wissen folgendermaßen zusammen:

„Die Fakten zusammengenommen scheinen zu zeigen, ... daß die Paraiyans als eine Rasse sehr alt sind ... Die Einrichtung des *parachēri*<sup>47</sup> verweist auf ursprüngliche Unabhängigkeit und sogar auf den Besitz von viel Land. Wenn der Bericht von der Kolonisierung von Tondeimandalam [*tonṭaimaṅṭalam*] durch Vellālans im 8. Jahrhundert n. Chr. historisch ist, dann ist es möglich, daß zu dieser Zeit die Paraiyans das Land verloren und ihre Degradierung als eine Rasse begann.“<sup>48</sup>

Der Gedanke von den Paraiyar als den ältesten Bewohnern des Südens verband sich anscheinend bald mit der dravidischen Idee, die seit dem ersten Erscheinen von R. Caldwells berühmter „Comparative Grammar of the Dravidian“ (London 1856) rasch weite Verbreitung gefunden hatte.<sup>49</sup> In diesem Sinne gründete der wesleyanische Pastor John Ratnam im Jahre 1885 die Zeitschrift „Dravida Pandian“ (*tirāviṭa pāṅṭiyan*) und ein Jahr später eine Vereinigung der Draviden (*tirāviṭār kalakam*).<sup>50</sup> Es ist belegt, daß Iyothee Thass zu dieser Zeit in engem Kontakt mit John Ratnam stand. Iyothee Thass selbst gründete im Jahre 1891 in den Nilgiris eine eigene Paraiyar-Vereinigung, die Dravidische Versammlung (*tirā-*

<sup>43</sup> Vgl. Irschick 1994: bes. 100–109.

<sup>44</sup> Vgl. Irschick 1994: 153–190.

<sup>45</sup> F. W. Ellis: Replies to seventeen Questions proposed by the Government of Fort St. George relative to Mirasi Right with two appendices elucidatory of the subject. Madras 1818, Appendix. Zit. nach Irschick 1994: 182.

<sup>46</sup> W. Goudie: The Pariahs and the Land. In: Harvest Field, 15 July 1894: 490–500, hier 493. Zit. nach Irschick 1994: 182.

<sup>47</sup> *paraiccēri* = Name für separate Paraiyar-Siedlungen außerhalb der Dörfer – M. B.

<sup>48</sup> Thurston & Rangachari 1909: VI, 88–89.

<sup>49</sup> Von „dravidisch“, anstatt von „tamilisch“, wird im folgenden dann gesprochen, wenn damit die tamilisch-nationalistische Rekonstruktion angeblicher kultureller Traditionen etc. gemeint ist.

<sup>50</sup> Vgl. Aloysius 1998: 49, 55.

*viṭa capai*),<sup>51</sup> von deren Aktivitäten wir z. B. durch einen schriftlichen Forderungskatalog wissen, in dem u. a. der Zugang für Dalits zum Bildungssystem, zum öffentlichen Dienst, zu öffentlichen Brunnen und Teichen gefordert wird.<sup>52</sup> Es waren wohl auch die Kreise um Iyothee Thass, die zum ersten Mal die Bezeichnung „Urdraviden“ (*ātītirāvīṭar*) beanspruchten, ein Name, der bis heute in Südindien als Synonym für Paraiyar gebräuchlich ist.<sup>53</sup>

Auch für die Verknüpfung der Idee von den Paraiyar als den Urbewohnern Südindiens mit der Annahme einer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Buddhismus lassen sich Anhaltspunkte in zeitgenössischen Diskussionslagen festmachen. Zunächst gilt es festzuhalten, daß sich Iyothee Thass sehr kritisch mit den existierenden Religionen seiner Umwelt auseinandersetzte. Im Jahre 1892 forderte er gegenüber der Madras Maha Jana Sabha einen freien Zugang der Paraiyar zu den großen Hindu-Tempeln und erlebte dabei den geballten Widerstand der Brahmanen und Vellalar.<sup>54</sup> Erfahrungen wie diese waren sicher mit dafür verantwortlich, daß Iyothee Thass eine Emanzipation der Dalits innerhalb des Hinduismus für unmöglich hielt. In einem Brief aus dem Jahre 1893 betrachtete er aber auch die Bekehrung zum Christentum oder zum Islam ausdrücklich nicht als Alternativen, da im indischen Christentum die Kastenunterschiede weiterbeständen und die sehr große soziale Rückständigkeit der damaligen Muslime einen Übertritt zu dieser Religion als Emanzipationsstrategie unattraktiv machte.<sup>55</sup>

Dagegen gab es im 19. Jahrhundert in Südindien keine Buddhisten, und die Religion war praktisch unbekannt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann jedoch eine Reihe sehr engagierter Tamil-Gelehrter, die alte, völlig in Vergessenheit geratene klassische Literatur zu sammeln und zu publizieren.<sup>56</sup> Wie wir dem Tagebuch eines der führenden Vertreter dieser Gruppe, U. V. Swaminatha Iyer, entnehmen können, erregte in den 90er Jahren die tamilische Schrift „Manimekalai“ (*maṇimēkalai*)

<sup>51</sup> Vgl. Aloysius 1999: I. 185.

<sup>52</sup> Aloysius 1999: I. 184–185. Vgl. auch Aloysius 1999: II. 4–5.

<sup>53</sup> Aufgrund einer Notiz bei dem Leipziger Missionar J. Kabis erscheint es wahrscheinlich, daß Iyothee Thass im Jahre 1895 in Madras die „Volksversammlung der Urdraviden“ (*ātītirāvīṭa jana capai*), die sich wahrscheinlich von der 1892 von R. Srinivasan gegründeten Parayar Mahajana Sabha abgespalten hatte, gründete. Vgl. Kabis 1900: 70–71 (den Hinweis auf Kabis verdanke ich Andreas Nehring), aber auch Aloysius, 1998: 49. (Bei Aloysius 1999: I. xxiv, 191 findet sich die Angabe, daß die *ātītirāvīṭa jana capai* schon 1892 unter diesen Namen gegründet wurde. Diese Angaben beziehen sich jedoch vielleicht auf die Organisation von R. Srinivasan). Damit wäre Iyothee Thass der erste, der den Begriff *ātītirāvīṭar* in die politische Diskussion eingeführt hat. Für eine weite Verbreitung des Begriffes sorgte in den 20er und 30er Jahren Ramasami.

<sup>54</sup> Vgl. Aloysius 1999: I. 79–81.

<sup>55</sup> Vgl. Aloysius 1999: II.1–8.

<sup>56</sup> Vgl. Zvelebil 1992: 144–222.

besondere Aufmerksamkeit.<sup>57</sup> Manimekalai ist ein altes buddhistisches Epos, das in zwei voneinander unabhängigen Editionen 1891 und 1898 gedruckt wurde und dadurch das Interesse der Zeitgenossen an den buddhistischen Traditionen der Tamilen weckte. Hinzu kam, daß im Zuge der Wiederentdeckung der klassischen Literatur der „Tirukkural“ (*tirukkural*), eine bedeutende ethische Spruchsammlung, zu neuen Ehren kam, von dem bereits sehr früh auch erste englische und deutsche Übersetzungen erschienen. In der orientalistischen Forschung des 19. Jahrhunderts war die Annahme verbreitet, daß der Tirukkural auf einen buddhistischen Autor zurückgeht. So hatte Karl Graul bereits 1855 den Tirukkural als ein „Werk von buddhistischer Färbung“ charakterisiert.<sup>58</sup> In diesem Zusammenhang war dann von besonderem Interesse, daß Tiruvalluvar, der Autor des Tirukkural, in der tamilischen Überlieferung als Paraiyar identifiziert wird (wie übrigens auch andere berühmte alte Tamilschriftsteller, z. B. Auvaiyar).<sup>59</sup> Für die Bekanntmachung buddhistischer Lehren sorgte natürlich auch die Theosophische Gesellschaft, die seit dem offiziellen Übertritt von Blavatsky und Olcott zum Buddhismus in Ceylon im Jahre 1880 für die nächsten beiden Jahrzehnte ein starkes buddhistisches Gepräge hatte.

Kernbestandteil der Argumentation von Iyothee Thass ist eine radikale Inversion der arischen Einwanderungsthese. Als arische Eroberer aus dem Norden, bei Iyothee Thass als arische Mlecchas (*āriyarākiya milēcarkaḷ*) oder Perser (*purucikarkaḷ*) bezeichnet, in den Süden vordrangen, wurden die dravidischen Paraiyar erniedrigt und ihre buddhistische Religion systematisch zerstört. Die arischen Mlecchas begannen den Draviden ihre Gesetze, ihre Religion und ihre Kultur aufzuerlegen. Als besonders perfide und folgenreich erwies sich nach Iyothee Thass der Versuch der arischen Eindringlinge, die buddhistischen Lehren und Lehrer durch arglistige Täuschungen zu verdrängen und ein Kastensystem zu errichten.

„Neben der Tatsache, daß die arischen falschen Brahmanen aus Persien hierher kamen, sich niederließen und ihren Lebensunterhalt durch Betteln bestritten, nahmen sie die buddhistischen Geschichten und Taten als Grundlage, vereinfachten und ergänzten den buddhistischen Dharma, wie es ihnen jeweils in den Sinn kam, zur Śiva-Religion und Viṣṇu-Religion. Während die klugen Weisen [des Buddhismus] ... dies zurückwiesen, glaubten die ungebildete Bevölkerung und die gierigen Könige, sobald sie die zum buddhistischen Dharma gehörigen Begriffe und jeweiligen Taten vernahmen, daß dies auch der wahre buddhistische Dharma sei. Wie Schafe, die ihrem Schlächter glauben, eilten sie hinterher. Die damalige Bevölkerung des Landes hielt die Weisheit der lügnerischen Brahma-

<sup>57</sup> Vgl. Swaminatha Iyer 1990/1994: 525–528.

<sup>58</sup> K. Graul: Reise in Ostindien Bd. IV, Leipzig 1855: 193. Zit. nach: Nehring 2000: 77. Man beachte, daß Karl Graul unter den Begriff Buddhisten auch die Jainas subsumieren konnte (vgl. Graul 1865: XI Anm.).

<sup>59</sup> Vgl. Pope 1886: i–ii, x–xi.

nen für Wahrheit und begann ihnen nachzufolgen. ... Sobald das wahre Wissen der edlen buddhistischen Laienbevölkerung nicht mehr im Bewußtsein war, pasierte es, daß die Chandala, Tiyar und Paraiyar für Angehörige niedriger Kasten gehalten wurden. ... der wahre Dharma wurde zerstört, es breiteten sich diejenigen aus, die voll Unwahrheit, schmutziger Rede und schlechtem Verhalten waren.“<sup>60</sup>

Aus dieser geschichtlichen Konstellation erklärt sich für Iyothée Thass eine unversöhnliche Feindschaft zwischen Brahmanen und Paraiyar:

„Es kann leicht erkannt werden, daß zwischen den Brahmanen genannten Persern und den Paraiyar genannten Buddhisten von Anbeginn bis zum heutigen Tag eine Art Feindschaft herrscht. ... Weil damals die Perser als Feinde der Buddhisten hierher kamen, die Buddhisten mit „Paraiyar, Paraiyar“ beschimpften und sie unterwarfen, ohne daß sie sich entfalten konnten, ist ihre ganze geschichtliche Traditionslinie zerstreut worden.“<sup>61</sup>

Die Emanzipation der Paraiyar kann deshalb für Iyothée Thass nur in einer konsequenten Rekonstruktion der zerstörten tamilisch-buddhistischen Tradition erfolgen. Aus diesem Grunde unternimmt er es, praktisch die gesamte klassische Tamilliteratur als buddhistische Textzeugen zu interpretieren. So behauptete er z. B., daß der Name des bereits erwähnten Tirukkural ursprünglich eine Ableitung von *tiri-kuṛal* (*tiri* = drei, skt. *tri*) wäre, da er eigentlich dem Pali-Kanon, dem sogenannten Dreikorb (*tripiṭaka*), zugehörte.<sup>62</sup> Auch nahezu allen tamilisch-hinduistischen Festen und Bräuchen wird von ihm ein buddhistischer Ursprung zugeschrieben.

Diese Relektüre der tamilischen Geschichte und Kultur geschieht äußerst umfassend und sehr ausführlich. Iyothée Thass legt dabei eine glorreiche buddhistische Vergangenheit der Draviden frei und versucht, für die bis dahin „geschichtslosen“ Paraiyar ein umfangreiches „kollektives Gedächtnis“<sup>63</sup> und damit eine kollektive Identität zu erschaffen.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Aloysius 1999: I. 665 (*intirar tēca carittiram*).

<sup>61</sup> Aloysius 1999: II. 23, 25 (*puttar ennum iravu pakalarra oḷi*, ca. 1899).

<sup>62</sup> Vgl. z. B. Aloysius 1999: II. 568 (*tiruvalluva nāyanār iyarriya tirikkural*). Ähnlich argumentiert er z. B. auch für *tiruvācakam* und *tirumantiram*.

<sup>63</sup> Zum Begriff des „kollektiven Gedächtnis“ vgl. Assmann 1992.

<sup>64</sup> In seiner anti-brahmanischen Polemik finden sich bei Iyothée Thass mitunter äußerst moderne Argumentationsfiguren, die im gewissen Sinne an die gegenwärtige Orientalismusdebatte erinnern. So ist für ihn völlig klar, daß der Hinduismus und seine Textgrundlage ein junges Produkt der britischen Kolonialherrschaft sind: „... es ist evident, daß genau in der Zeit, als es geschah, daß die edlen Engländer als britische Regierungsbeamte erschienen und fragten, was die heiligen Schriften (Vedas) der Hindus wären, durch viele Personen auf vielerlei Art [irgendetwas] aufgeschrieben wurde, um [das Ergebnis] ihnen [den Engländern] zu übergeben. Deshalb ist es klar, daß für die Abfassung der vedischen Geschichten und dafür, daß der Veda Buchform erlangte, die englische Epoche mit der britischen Regierung die Ursache bildet und als die Entstehungszeit des Veda der falschen Brahmanen bezeichnet werden kann.“ (Aloysius 1999: II.86, *tamiḷan*, 29. April 1908).

Der tamilische Dalit-Buddhismus hatte nur eine kurze Blütezeit.<sup>65</sup> Seine radikale Neukonstruktion der indischen Religionsgeschichte blieb aber ein wiederkehrendes Motiv innerhalb des indischen Neo-Buddhismus, wie sich auch ein großer Einfluß auf die dravidische Bewegung feststellen läßt.

Die eigentliche Renaissance des Buddhismus in Indien kam erst mit dem Wirken B. R. Ambedkars (1891–1956), der einer Mahar-Familie entstammte und nicht nur einer der führenden indischen Politiker seiner Zeit war, sondern zugleich auch der aktivste Förderer einer eigenständigen Dalit-Bewegung.<sup>66</sup> Seit 1935 trug sich Ambedkar öffentlich mit dem Gedanken, die Dalit-Emanzipation durch den Übertritt vom Hinduismus in eine andere Religion zu erreichen. Im Jahre 1956 fand dann tatsächlich unter seiner Führung eine Massenbekehrung zum Buddhismus statt, in deren Folge ein lebendiger indischer Dalit-Buddhismus entstand.

Ob Ambedkar mit Iyothee Thass und dessen Lehren genauer vertraut war, läßt sich nur schwer feststellen, aber es darf als gesichert gelten, daß er um den tamilischen Dalit-Buddhismus gewußt hat.<sup>67</sup> Auch wenn sich keine direkte literarische Abhängigkeit beweisen läßt, so finden sich doch in Ambedkars Ausführungen zur Entstehung der Unberührbarkeit einige bemerkenswerte Anklänge an Iyothee Thass.<sup>68</sup> Ambedkar geht davon aus, daß es in Stammeskriegen früher oft dazu kam, daß die Überlebenden des besiegten Volkes entwurzelt wurden und sich bei den Siegern andienen mußten. Diese Menschen, die Ambedkar „gebrochene Menschen“ (*Broken Men*) nennt, waren nicht in die Dorfgemeinschaft integriert und blieben marginalisiert. Zu Unberührbaren im Sinne des brahmanischen Hinduismus wurden diese gebrochenen Menschen aber deswegen, weil sie treue Anhänger des Buddhismus geworden waren, und im Gegensatz zu den meisten anderen nicht bereit waren, ihre Religion nach dem erneuten Sieg des brahmanischen Hinduismus wieder aufzugeben:

„Die gebrochenen Menschen haßten die Brahmanen, weil die Brahmanen die Feinde des Buddhismus waren, und die Brahmanen zwangen den gebrochenen Menschen die Unberührbarkeit auf, weil sie den Buddhismus nicht verließen. Aus diesen Überlegungen ist es möglich zu schlußfolgern, daß eine der Wurzeln

---

„Es umfaßt höchstens einen Zeitraum von hundert Jahren, daß der Veda der falschen Brahmanen, durch ein paar falsche Brahmanen aufgeschrieben, Europäern gegeben, durch diese, sobald sie ihn erhalten hatten, in Buchform gebracht, als ‚Veda‘ veröffentlicht wurde.“ (Aloysius 1999: I. 153, *tamilan*, 12. Mai 1909). Vgl. z. B. auch Geetha & Rajadurai 1998: 98–99.

<sup>65</sup> Vgl. Ahir 1992: 148–151; Aloysius 1998: 80–104.

<sup>66</sup> Zu Ambedkar vgl. Keer 1971; Jaffrelot 2000.

<sup>67</sup> Vgl. Aloysius 1998: 187–189.

<sup>68</sup> Vgl. Ambedkar 1989b.

der Unberührbarkeit in dem Haß und der Verachtung liegt, die die Brahmanen gegen diejenigen, die Buddhisten waren, erschufen.“<sup>69</sup>

Einen weiteren Grund für die Unberührbarkeit sieht Ambedkar darin, daß die Brahmanen versuchten, durch die Einführung eines strikten Vegetarismus den Buddhismus zu bekämpfen. Der indische Buddhismus lehnte nach Ambedkar zwar die brahmanischen Tieropfer strikt ab, erlaubte aber das Essen von Fleisch<sup>70</sup>:

„Nach meinem Eindruck war es Berechnung, was die Brahmanen dazu veranlaßte, das Rindfleischessen aufzugeben und zu beginnen, die Kuh zu verehren. Der Schlüssel für die Kuhverehrung ist in der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Brahmanismus zu finden und in den Mitteln, die vom Brahmanismus angewandt wurden, um die Vorherrschaft über den Buddhismus zu erlangen.“<sup>71</sup>

Ausgehend von diesen Überlegungen glaubt Ambedkar, die Entstehung der Unberührbarkeit als eine Institution genau datieren zu können. Er setzt ihren Anfang um 400 n. Chr. an, als der Buddhismus in Indien langsam seine Kraft verliert.<sup>72</sup>

Erinnert diese Interpretation zur Entstehung der Unberührbarkeit in vielerlei Hinsicht an Gedanken von Iyothée Thass, so dürfen doch die signifikanten Unterschiede nicht übersehen werden. Ambedkar lehnt jede rassische Interpretation der arischen Einwanderungsthese strikt ab, weshalb für ihn z. B. auch die Śūdras ehemalige Kṣatriyas sind, die durch einen Konflikt mit den Brahmanen sozial degradiert wurden,<sup>73</sup> und nicht etwa die Nachkommen dravidischer Ureinwohner. Als Begründung für seine Ablehnung verweist er auf die brahmanische Aneignung dieser orientalistischen Konstruktion:

„Der Brahmane glaubt an die Zwei-Nationen-Theorie. Er beansprucht, ein Vertreter der arischen Rasse zu sein, und er betrachtet den Rest der Hindus als Nachkommen von Nicht-Ariern. Die Theorie hilft ihm, seine Verwandtschaft mit der europäischen Rasse zu begründen und deren Arroganz und Superiorität zu teilen. Er mag besonders den Teil der Theorie, der den Arier zu einem Eindringling und einem Eroberer der nicht-arischen eingeborenen Rassen macht. Denn dies hilft ihm, seine Oberherrschaft über die Nichtbrahmanen zu erhalten und zu rechtfertigen.“<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Ambedkar 1989b: 317.

<sup>70</sup> Ambedkar 1989b: 346–347.

<sup>71</sup> Ambedkar 1989b: 345.

<sup>72</sup> Vgl. Ambedkar 1989b: 379.

<sup>73</sup> Vgl. die Zusammenfassung der Theorie bei Ambedkar 1989a: 204.

<sup>74</sup> Vgl. Ambedkar 1989a: 80. Allerdings spricht er an anderer Stelle (Ambedkar 1989b: 289–304) dann doch von zwei Volksgruppen in Indien, den „Ariern“ und den „Nagas“ bzw. „Draviden“, wobei er davon ausgeht, daß die Draviden einst ganz Indien bewohnten und die Tamilsprache auf sie zurückgeht. Ambedkar führt diese Theorie aber nicht weiter

Bei Ambedkar findet sich demnach eine subalterne Interpretation der indischen Religionsgeschichte, die auf jegliche direkte Bezugnahme zur arischen Einwanderungstheorie verzichtet und sehr exklusiv Dalit-orientiert ist. Neuere Entwürfe aus dem Lager des indischen Dalit-Buddhismus scheinen hier wieder zu weiter ausgreifenden Lesarten zu gelangen. So hat der bengalische Ambedkar-Anhänger S. K. Biswas eine ausführliche und breit rezipierte Neuinterpretation der indischen Vor- und Frühgeschichte aus buddhistischer Sicht vorgelegt.<sup>75</sup> Nach Biswas machten die arischen Eroberer, von ihm als „arische Brahmanen“<sup>76</sup> charakterisiert, nur eine zahlenmäßig kleine Gruppe aus.<sup>77</sup> Nachdem sie mit ihrer Invasion erfolgreich waren, verboten sie den Eroberten jegliche Art von literarischer Tätigkeit und entwickelten aus der Sprache der einheimischen Bevölkerung, dem Prakrit, eine artifizielle Kunstsprache, das Sanskrit.<sup>78</sup> Obwohl die Arier versuchten, alle Zeugnisse der von ihnen eroberten Kultur zu beseitigen, ist es für Biswas dennoch möglich, darüber Aussagen zu machen. Die vorarischen Bewohner Indiens waren für ihn die in den Vedas erwähnten „Assura“, die zugleich die Träger der Indus-Kultur waren, welche er deshalb als „indische Assura Zivilisation“<sup>79</sup> bezeichnet. Der Kernpunkt seiner These besteht aber darin, daß er diese indische Assura Zivilisation als kastenlos und buddhistisch interpretiert:

„... es ist völlig klar geworden, daß in der vor-vedischen Epoche unsere Landsleute einem Glauben folgten, der im Laufe der Jahrhunderte als Buddhismus bekannt wurde. ... Dennoch verfiel der Buddhismus in Indien. Es scheint, daß er von den einfallenden Ariern zusammen mit den reichen Städten von Harappa und Mohenjodaro, in denen er zur Reife wuchs, zerstört wurde. ... Die eingeborene Bevölkerung Indiens, die an die Doktrin der Freiheit und Gleichheit glaubte, setzte ihren Kampf um ihre Unabhängigkeit fort. Schließlich tauchte der Buddhismus als große religiöse und soziale Kraft während des 6.–5. Jahrhunderts v. Chr. mit der Ankunft von Prinz Siddharta wieder auf ...“<sup>80</sup>

Siddhartha Gautama steht also nach Biswas in einer Tradition von Vorgängern und kann keinesfalls als der Religionsstifter des Buddhismus angesehen werden.<sup>81</sup> Sein Versuch der Neubelebung des Buddhismus in Indien fällt schließlich erneut dem brahmanischen Widerstand zum Opfer

---

aus, da es ihm nur darum geht, zu widerlegen, daß die Dalits die Nachkommen einer prä-dravidischen und prä-arischen Urbevölkerung Indiens sind.

<sup>75</sup> Vgl. Biswas 1995; Biswas 1998; Biswas 1999. Zu Biswas vgl. auch den Beitrag von Das in diesem Band, S. 202 Anm. 44.

<sup>76</sup> Vgl. Biswas 1999: 5, 9.

<sup>77</sup> Vgl. Biswas 1995: 175.

<sup>78</sup> Vgl. Biswas 1995: 35; Biswas 1999: 56.

<sup>79</sup> Vgl. Biswas 1999: 58.

<sup>80</sup> Biswas 1999: 155, 157, 158.

<sup>81</sup> Vgl. Biswas 1999: 64–80.

und blieb so Episode,<sup>82</sup> bis er am Ende des 19. Jahrhundert abermals eine Wiederbelebung erfuhr.

Im Gegensatz zu anderen inversionistischen Geschichtskonstruktionen bleibt Biswas eigentümlich verschwommen, wenn es um das Los der Eroberten geht. Die Assura-Zivilisation wird als äußerst friedfertig beschrieben; den militärisch-aggressiven Ariern und ihren üblen Ränkespielen hätte sie nichts entgegenzusetzen gehabt.<sup>83</sup> Da die arischen Eroberer in Wirklichkeit nur eine kleine Zahl von Brahmanen gewesen seien, sind nach Biwas die Kṣatriyas ehemalige Kollaborateure aus der einheimischen Bevölkerung, die auf der Seite der Eroberer gekämpft hätten.<sup>84</sup> Die „Unberührbaren, Shudras, und Adiwasis“ sind für Biswas ganz allgemein „die Nachkommen der heldenhaften Assura Rasse, die das vor-vedische Indien regierten“.<sup>85</sup> Aussagen, über die Entstehung der soziale Differenzierung unter diesen Nicht-Ariern bleiben widersprüchlich. Meist spricht Biswas nur allgemein von „berührbaren und unberührbaren Shudras“<sup>86</sup>. Sie wären diejenigen, die sich entschieden gegen die arischen Eindringlinge gewehrt hätten, und ein Teil dieser Śūdras wäre zu Sklaven der Arier, und damit zu Unberührbaren, gemacht worden.<sup>87</sup> Allerdings werden an anderer Stelle die Unberührbaren als diejenigen bezeichnet, die bereits Sklaven in der Assura-Kultur gewesen wären.<sup>88</sup>

Biswas Argumentation zielt vor allem auf die Unterdrückungsmechanismen des Brahmanentums und des Hinduismus, den er als „eine Religion mit ausländischem Ursprung“<sup>89</sup> bezeichnet. Eine vermeintlich glückliche Gesellschaft vor der Eroberung oder Widerstandshandlungen gegen die brahmanische Invasion werden nur angedeutet. Damit unterscheidet sich seine Darstellung in gewisser Hinsicht von den meisten anderen Inversionen der arischen Einwanderungsthese, wie sie hier vorgestellt werden. Immerhin zeigt der Entwurf von Biswas aber, daß die inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese auch heute noch unter Vertretern des indischen Neo-Buddhismus weit verbreitet ist.

<sup>82</sup> Vgl. Biswas 1999: 301–337.

<sup>83</sup> Vgl. Biswas 1995: 81–102.

<sup>84</sup> Vgl. Biswas 1998: 60–61.

<sup>85</sup> Biswas 1998: 106 (Hervorhebungen getilgt – M. B.).

<sup>86</sup> Biswas 1998: 54.

<sup>87</sup> Vgl. Biswas 1998: 60–61.

<sup>88</sup> Vgl. Biswas 1995: 217–218.

<sup>89</sup> Biswas 1999: 10, 13–25.

*Tamilischer Neo-Śivaismus*

Eine ganz eigentümliche dravidische Interpretation erfährt die arische Einwanderungstheorie in den Kreisen des tamilischen Neo-Śivaismus.<sup>90</sup> Abgesehen von einigen Vorläufern, wie z. B. dem śivaitischen Reformler Ramalinga Pillai (1823–1875),<sup>91</sup> war es vor allem die Śaiva-Siddhānta-Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowie das Wirken von Maraimalai Adigal alias Vedachalam (1876–1950), die den tamilischen Neo-Śivaismus prägten.<sup>92</sup>

Der tamilische Neo-Śivaismus wurde in der übergroßen Mehrheit von Vellalar und ihnen verwandten Jātis getragen und propagiert. Wie oben bereits skizziert, wurden die Vellalar im 19. Jahrhundert als die vermeintlich angestammten kulturellen Träger der traditionellen tamilischen Agrargesellschaft angesehen. Der Kerngedanke des tamilischen Neo-Śivaismus bestand nun darin, daß die Vellalar die eigentlichen Erben und Bewahrer der tamilischen Tradition darstellten und die Tamilen schon in vorgeschichtlicher Zeit Anhänger einer monotheistischen Śiva-Religion gewesen wären. In der Rhetorik des Diskurses wird der Vellalar-Bezug meist nicht explizit gemacht, aber der Kontext verweist eindeutig darauf, daß die tamilischen Neo-Śivaiten, wenn sie von „Tamilen“ (oder seltener auch „Draviden“<sup>93</sup>) sprachen, in erster Linie an Vellalar dachten. Dies kann gut an einem in diesen Kreisen sehr häufig zitierten Buch illustriert werden.<sup>94</sup> In Kanakasabhais „The Tamils Eighteen Hundred Years Ago“ (1904) wird erläutert, daß die Vellalar in der klassischen tamilischen Gesellschaft unter den „reinen Tamilen“, die nicht als Asketen (*arivar*) von der Gesellschaft getrennt lebten, die „höchste Position“ einnahmen und

<sup>90</sup> Im folgenden wird nur der Neo-Śivaismus Südindiens besprochen. Auf die śivaitische Renaissance auf der Jaffna-Halbinsel, die untrennbar mit dem Namen Arumuga Navalar (1822–1879) verbunden ist, kann hier nicht eingegangen werden (vgl. aber Hudson 1992a; Hudson 1992b). Zwischen beiden gibt es eine Vielzahl von Parallelen und gegenseitigen Beeinflussungen. In bezug auf die Geschichtskonstruktion unterscheiden sie sich jedoch dahingehend, daß sich nach meinem Eindruck in der Jaffna-Variante kaum anti-brahmanische Argumentationsfiguren finden.

<sup>91</sup> Vgl. Irschick 1994: 196–197. Zu Ramalinga Pillai vgl. auch Dayanandan Francis 1990.

<sup>92</sup> Die Śaiva-Siddhānta-Bewegung ist bisher nur ungenügend erforscht. Zu Biographie und Werk von Maraimalai, zu dem ebenfalls eine ausführliche wissenschaftliche Untersuchung noch aussteht, vgl. aber z. B. Nambi Arooran 1976: 309–396 (bisher unveröffentlicht gebliebener Teil der Dissertation); Ilangumaran 1995; Ramaswamy 1997: 215–219.

<sup>93</sup> In den Kreisen des Neo-Śivaismus wird anders als bei Iyothee Thass oder der dravidischen Bewegung die Bezeichnung „dravidisch/Dravide“ meist vermieden und stattdessen „tamilisch/Tamile“ bevorzugt. Vgl. bereits Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: II.5 (Oktober 1998), 109–113 (Nallasami Pillai, Ancient Tamil Civilization).

<sup>94</sup> Vgl. Maraimalai Adigal 1958 (Dieses Buch konnte von mir leider bisher nicht eingesehen werden).

die „Nobilität“ und die „Grundbesitzeraristokratie“ stellten.<sup>95</sup> Für Dalits bedeutet dies, daß sie nach dieser Lesart auch im goldenen Zeitalter der Tamilgesellschaft diskriminiert waren:

„Wenn ein Mann der höheren Klassen auf der Straße vorbeiging, dann machten ihnen die niedrigeren Klassen Platz. Wenn der Pulayan oder Straßenkehrer einen Edelmann sah, verneigte er sich vor ihm mit beiden Händen vereint zu einer demütigen Geste.“<sup>96</sup>

Wenn die Neo-Śivaiten den Tamilen wieder zu ihrem einstigen kulturprägenden Einfluß verhelfen wollten, so stand dahinter meist unausgesprochen die Vorstellung, daß damit auch eine Reklamierung der kulturellen und religiösen Führungsposition der Vellalar verbunden war. Der Einsatz für die Dalits beschränkte sich im tamilischen Neo-Śivaismus meist auf die auch in Brahmanenkreisen übliche Forderung nach Programmen zur Förderung der unterdrückten Klassen (*depressed classes*).<sup>97</sup>

Hauptangriffspunkt des tamilischen Neo-Śivaismus war das im ausgehenden 19. Jahrhundert in der südindischen Bildungsschicht vorherrschende Geschichtsbild:

„Haben wir nicht alle zu unseren Schulzeiten gelernt, daß die Tamilen Eingeborene und Wilde sind, daß sie zu einer dunklen Rasse gehörten, ... die die mächtigen zivilisierten Arier eroberten, Dasyus nannten, und daß sie all ihre Religion, Sprache und Künste von den edlen Ariern kopierten?“<sup>98</sup>

In diesem Geschichtsbild sahen die Neo-Śivaiten eine Diskriminierung der tamilischen Kultur, die dadurch zustande gekommen wäre, daß südindische Brahmanen sich die orientalistischen Geschichtskonstruktionen zu eigen gemacht hätten, um damit eine arisch-brahmanische Superiorität über die tamilische Kultur zu behaupten. Ein typisches Beispiel für eine solche Art der Darstellung, auf die sich die Kritik der Neo-Śivaiten bezog, sind die „Tamil Studies“ (1914) von Srinivasa Aiyangar,<sup>99</sup> wo es heißt:

<sup>95</sup> Kanakasabhai 1904: 113–114. Vgl. auch die Äußerung von P. Sunderam Pillai, der am 19.12.1896 in einem Brief an J. M. Nallasami Pillai die Vellalar als die „Blume der dravidischen Rasse“ bezeichnet hat (vgl. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: II.5 [October 1998], 112 [Aus: Nallasami Pillai, *Ancient Tamil Civilization*, S. 109–113]).

<sup>96</sup> Kanakasabhai 1904: 114.

<sup>97</sup> Vgl. z. B. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: XI.6 (Dezember 1910), 271 (Aus: *The Fifth Annual Report of the Saiva Siddhanta Conference submitted by the Standing Committee*, S. 262–272).

<sup>98</sup> Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: VII.1 (April 1906), 29 (Aus einem Editorial von Nallasami Pillai).

<sup>99</sup> Als weitere Beispiele können genannt werden: Swaminatha Aiyar 1975 (eine Zusammenstellung von Aufsätzen, die zum großen Teil 1922–23 verfaßt worden sind): „Was als dravidische Zivilisation bekannt ist, ist in Wirklichkeit die Zivilisation der Arier und arisierten Immigranten aus dem Norden.“ (126); „... es besteht deshalb kein Grund anzunehmen, daß die dravidischen Sprachen einmal in ganz Indien gesprochen wurden.“

„... es ist evident, daß die Gesamtheit der Tamilliteratur vom arischen Einfluß durchdrungen ist und daß es praktisch keine Literatur, die diesen Namen verdient, gab, bevor die Brahmanen nach Südindien emigrierten.“<sup>100</sup>

Für Srinivasa Aiyangar waren die Tamilen überdies ursprünglich nicht etwa Śivaiten sondern primitive Animisten, bis dann die Brahmanen als Lehrer nach Südindien kamen und ihre Religion und Philosophie den Tamilen vermittelten.<sup>101</sup>

Dieser im damaligen Südindien sehr einflußreichen brahmanischen Geschichtssicht wurde nun von den Neo-Śivaiten energisch widersprochen. Zentrum der Auseinandersetzung war die Zeitschrift „Siddhanta Deepika“, die in Madras von 1897–1914 erschien. In dieser Zeitschrift der Śaiva-Siddhānta-Bewegung finden sich zahlreiche Belege für eine Neuinterpretation der arischen Einwanderungsthese.<sup>102</sup> Allerdings verhinderte der Vellalar-Hintergrund und die neo-śivaitische Ausrichtung eine radikale subalterne Relektüre, wie z. B. bei Iyothee Thass. Stattdessen wurde ein kompliziertes Modell tamilischer Superiorität um die Behauptung herum entwickelt, die Tamilen seien die Ureinwohner des indischen Subkontinents.<sup>103</sup> Der brahmanischen Geschichtssicht hielten die Neo-Śivaiten entgegen, daß die nur in kleiner Zahl eingewanderten Arier völlig kulturlos gewesen wären und ihre eigenen sprachlichen, kulturellen und religiösen Traditionen ganz dem Kontakt mit der hochstehenden tamilischen Kultur verdanken würden. Mit diesem Argument wehrten sie

---

(540); „Die Archäologie besagt, daß die Arier, als sie nach Südindien eindringen, ein Land vorfanden, das von Menschen der neolithischen Kulturphase bewohnt war.“ (542). Krishnaswami Aiyangar 1923: „Geschichte beginnt in Indien mit der Ankunft der Arier in diesem Land. Es kann mit fast gleicher Genauigkeit gesagt werden, daß die Geschichte Südindiens ... mit der Ankunft der Arier im Süden beginnt.“ (1); „... diese Quellen ... verweisen auf eine Immigration von Brahmanen zu weit früheren Zeiten, und der Charakter des Brahmanismus, von dem wir in dieser Literatur Eindrücke gewinnen, erweist sich als vor-buddhistisch.“ (48). Daneben gab es allerdings auch vermittelnde brahmanische Stimmen, wie die von Sessa Iyengar (1925), der durchaus die Existenz einer eigenständigen, prä-arischen, hochstehenden dravidischen Kultur akzeptierte. Diese hätte sich mit der arischen Kultur, die allerdings dabei der „führende Geist“ (121) war, zu einer „gemischten Zivilisation“ (121) verbunden, die Indien charakterisiere.

<sup>100</sup> Srinivasa Aiyangar 1914: 195.

<sup>101</sup> Vgl. Srinivasa Aiyangar 1914: bes. 186, 215.

<sup>102</sup> Vgl. z. B. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: II.5 (October 1898), 109–113 (Nallasami Pillai, *Ancient Tamil Civilization*); V.5 (September & October 1901), 73–74 (Prof. Sundaram Pillai on the History of the Religious Sects in Southern India); V.5 (September & October 1901), 78–81 (D. Savariroyan: *Some Disputed Points cleared*); IV.5, 104–108 u. V.7, 157–161 u. ö. (D. Savariroyan, *The Admixture of Aryan with Tamilian*); V.11 (April 1902), 168–173 (V. J. T. Pillai: *Some Stray Thoughts on Tamilian Antiquities*).

<sup>103</sup> Vgl. z. B. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: XIV.1 (July 1913), 24 (Aus: S. S. Bharati, *Tamil Classics and Tamilagam*, S. 1–24).

sich dann auch gegen einen brahmanischen Hinduismus, der sie als Śūdras einstuft.

Dabei setzte man sich mit den gängigen orientalistischen Theorien auseinander, die man im tamilischen Sinne modifizieren wollte. So ist z. B. die Korrespondenz mit dem Pariser Tamilologen Julien Vinson in Siddhanta Deepika dokumentiert.<sup>104</sup> Es wurde von den Śivaiten großer Wert darauf gelegt zu beweisen, daß die tamilische Schrift und die klassische tamilische Literatur bereits lange vor 1500 v. Chr., und damit vor der Einwanderung der Arier, vorhanden waren. Das Sanskrit wäre zwar eine arische Sprache, die aber erst unter dem prägenden Einfluß des Tamil entstanden sei.<sup>105</sup> Ein monotheistischer Śivaismus sei lange vor Ankunft der Arier die angestammte Religion der Tamilen gewesen. Im Süden Indiens hätten sich nach wie vor viele prä-arische Elemente der indischen Zivilisation erhalten. Von einem arisch-brahmanischen Monopol auf die indische Kultur- und Religionsgeschichte könne keine Rede sein: „Das meiste, das unwissentlich arische Philosophie, arische Zivilisation genannt wird, ist in Wirklichkeit in seinem Grunde dravidisch oder tamilisch.“<sup>106</sup>

Sehr prononciert findet sich die neo-śivaitische Gesichtssicht auch bei Maraimalai Adigal, insbesondere in seinem Alterswerk „Religion der Tamilen“ (*tamilar matam*, 1941), das eine zusammenfassende Darstellung seiner diesbezüglichen Gedanken bietet. Maraimalai kann dort bereits auf die Ausgrabungen der Indus-Zivilisation Bezug nehmen, die ihm ein eindeutiger Beleg für eine prä-arische dravidische Hochkultur sind.<sup>107</sup> Während die Tamilen im Süden die direkten Nachfahren dieser dravidischen Kultur darstellten, hätten sich die „paar tausend Arier“, die nach Indien einwanderten, mit den Tamilen vermischt, so daß die heutigen Brahmanen bestenfalls als „Dravido-Arier“ (*tirāviṭa āriyar*) bezeichnet werden könnten.<sup>108</sup> Maraimalai forderte deshalb die Tamilen zu einer Rückbesinnung auf ihre geschichtlichen Wurzeln und zu einer Zurückweisung jeglichen brahmanischen Einflusses auf:

<sup>104</sup> Vgl. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: V.1.2 (June & July 1901), 30–32 (Brief von Julien Vinson vom 31. May 1901 an Siddhanta Deepika und „Prof. Julien Vinson's Review of the Siddhanta Movement, translated from ‚Revue de Linguistique‘,“); V.10 (February & March 1902), 161–162 („A Tamilian“: A Reply to Prof. Julien Vinson of Paris); V.12 (May 1902), 193–194 (Brief von Julien Vinson vom 17.02.1902 an Siddhanta Deepika). Vgl. zu diesem Problem auch Zvelebil 1992: 149–150.

<sup>105</sup> Vgl. z. B. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: V (September & Oktober 1901), 78–81 (Aus: D. Savariroyan. Some Disputed Points cleared).

<sup>106</sup> Vgl. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: II.5 (October 1998), 112 (Aus: Nallasami Pillai, Ancient Tamil Civilization, S. 109–113). Es handelt sich um die Wiedergabe eines Zitats des bereits zitierten Briefs von P. Sundaram Pillai vom 19.12.1896 an J. M. Nallasami Pillai.

<sup>107</sup> Vgl. Maraimalai Adigal o. J.: 1–4.

<sup>108</sup> Vgl. Maraimalai Adigal o. J.: 4–6; Maraimalai Adigal 1999: 25–36.

„... heute vor fünftausend Jahren, das heißt, bevor die Arier dieses indische Land betraten, glänzten die Vorfahren der Tamilen mit einer Zivilisation. Sie brachten den unzivilisierten Ariern das zivilisierte Leben bei. Deshalb sollten die Tamilen, die aus der Tradition derartiger Vorfahren kommen, sich des alten Ruhmes bewußt werden und demgemäß wandeln.“<sup>109</sup>

Insbesondere verlangt Maraimalai aber die Rückbesinnung auf den Śivaismus als die „Religion der Tamilen“:

„Vor dem Eindringen der Menschen aus dem Norden waren alle kultivierten und zivilisierten Tamilen als eine Gemeinschaft strikte Monotheisten, die ihre Verehrung nur Siva als dem allmächtigen Gott des Universums gaben ... alle Tamilen müssen es aufgeben, die Vielzahl von Göttern und Göttinnen und vergöttlichten Heroen zu verehren, und zum monotheistischen Glauben ihrer Vorfahren zurückkehren und nur den einen allmächtigen Gott Siva mit der göttlichen Mutter Uma verehren.“<sup>110</sup>

Die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen des tamilischen Neo-Śvaismus lassen sich nur schwer abschätzen, jedoch sind deutliche Einflüsse auf die säkulare dravidische Bewegung festzustellen, die im folgenden besprochen wird. Die anti-brahmanischen Ideen der Justice Party wurden zum Teil von der Śaiva-Siddhānta-Bewegung mitgeprägt. Maraimalai initiierte im Jahre 1916 die „Bewegung des reinen Tamil“ (*taṇittamiḷ iyakkam*), die es sich zum Ziel setzte, eine Form des Tamil zu verbreiten, das ohne Sanskritworte auskommt. Dieser Sprachpurismus traf sich vor allem im Hinblick auf die Ablehnung des Hindi als indische Nationalsprache mit den Zielen der dravidischen Bewegung, in deren Organisationen auch viele Neo-Śvaiten aktive Mitglieder waren. In den dreißiger Jahren kam es während der Anti-Hindi-Agitationen zu einer Reihe gemeinsamer politischer Aktionen.<sup>111</sup> Die Führer der Neo-Śvaiten betrachteten aber in der Regel das säkulare und zum Teil anti-religiöse Wirken der dravidischen Bewegung sehr kritisch. Jedoch gründeten Sprachpuristen 1947 den Tamilischen Reichsverein (*tamiḷ aracuk kaḷakam*, auch *tamiḷ aracuk kaṭci*), der sich letztlich der A. I. A. D. M. K., einer Abspaltung des Dravidischen Fortschrittsvereins (*tirāviṭa munnēra kalakam/D. M. K.*), lose anschloß, sich aber aus der Tagespolitik heraushält.<sup>112</sup> Auch heute noch haben neo-śvaitische Publikationen großen Anteil daran, daß unter den Tamilen der Gedanken an eine blühende prä-arische dravidische Hochkultur wachgehalten wird.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Maraimalai Adigal 1999: 282.

<sup>110</sup> Maraimalai Adigal o. J.: 14, 37.

<sup>111</sup> Vgl. Venkatachalapathy 1995.

<sup>112</sup> Vgl. Ramaswamy 1997: 59–60; Hellmann-Rajanayagam 1984: 42–43.

<sup>113</sup> Vgl. z. B. Ramanathan 1998; Govindan 1999.

*Dravidische Bewegung*

Die Gründung der South Indian Liberal Federation (im allgemeinen als Justice Party bezeichnet) im Jahre 1916 wird im allgemeinen als das Datum genannt, an dem die säkulare dravidische Bewegung erstmals politische Gestalt annahm.<sup>114</sup> Bei der Justice Party handelte es sich aber zunächst nur um eine eher elitäre Plattform von politisch und wirtschaftlich einflußreichen Angehörigen nichtbrahmanischer Jātis, wie z. B. Chetti und Vellalar, deren Anti-Brahmanismus keine Massenbasis besaß und auch nicht wirklich von einem expliziten dravidischen Nationalismus getragen wurde.<sup>115</sup> Erst die Selbstachtungsbewegung (*cuyamariyātai iyakkam*),<sup>116</sup> die E. V. Ramasami Naicker alias Periyar (1879–1973) 1925 ins Leben rief, wurde zu einem populären Kristallisationspunkt für einen tamilischen Nationalismus, der völlig säkular begründet wurde und sich in Religionsdingen agnostisch oder sogar atheistisch und anti-religiös gab. In den 30er und 40er Jahren entwickelte sich so eine dravidische Massenbewegung, zu deren erklärten Zielen es gehörte, die brahmanische Unterdrückung durch Kastenwesen und Religion abzuschaffen und die dravidische Kultur und Gesellschaft wiederzubeleben. In der dravidischen Propaganda dieser Zeit spielte die Beschwörung einer blühenden altehrwürdigen tamilischen Zivilisation, die von den Ariern zerstört wurde, eine große Rolle. Die Inversion der orientalistischen arischen Einwanderungsthese wird zu einem Hauptmotiv der Argumentation, wobei der Rückgriff auf eine geschichtliche Beweisführung allerdings unterschiedlich ausgeprägt ist.<sup>117</sup> Bei Ramasami finden sich nur selten explizite geschichtliche Exkurse, jedoch wird sehr oft auf die arische Einwanderung angespielt und ihre inversionistische Interpretation bei seinen Zuhörern und Lesern vorausgesetzt:

„Wir brauchen nichts darüber zu erklären, daß die Arier in das dravidische Land (*tirāviṭa nāṭu*) kamen und sich niederließen, die Draviden unterwarfen und erniedrigten. Wir brauchen auch nichts darüber zu erklären, daß, bevor die Arier in

<sup>114</sup> Zur dravidischen Bewegung allgemein vgl. z. B. Irschick 1969; Hellmann-Rajanayagam 1984; Irschick 1986; Ryerson 1988; Subramanian 1999.

<sup>115</sup> Vgl. Washbrook 1976: 274–287, 316–319, 324–325; Baker 1976: 77–84. Während Washbrooks und Bakers Beobachtungen über die Machtpolitik der Justice Party sehr erhellend sind, bleibt ihre allgemeine Einschätzung des Phänomens der Dravidischen Bewegung allerdings inadäquat, wie bereits des öfteren kritisiert wurde (vgl. z. B. Hellmann-Rajanayagam 1984: 13–18; Pandian 1995).

<sup>116</sup> Als Ergebnis der Übernahme der Führung der Justice Party durch Ramasami im Jahre 1938 kam es 1944 zu einer Verschmelzung von Justice Party und Selbstachtungsbewegung zur Vereinigung der Draviden (*tirāviṭar kaḷakam/D. K.*).

<sup>117</sup> Vgl. auch Hellmann-Rajanayagam 1984: 76–80.

das dravidische Land kamen, das dravidische Land in den Künsten und in der Zivilisation an der Spitze stand ...“<sup>118</sup>

Vereinzelt gibt es jedoch durchaus Reden, in denen Ramasami sich ausführlicher historischen Fragestellungen widmet und mit Verweis auf die Ausgrabungsergebnisse von Harappa und Mohenjo-Daro behauptet, daß eine dravidische Hochkultur ursprünglich den ganzen indischen Subkontinent umfaßt habe. Durch die arische Einwanderung seien zunächst die Draviden im Norden unterworfen oder nach Süden vertrieben worden,<sup>119</sup> so daß die gegenwärtige Dominanz der arischen Brahmanen im dravidischen Süden nur den Endpunkt einer jahrtausendelangen Geschichte arischen Expansionsdrangs markiert. Ramasami stützt sich in seinen Ausführungen ausdrücklich auf die arische Einwanderungsthese des Orientalismus, die zu dieser Zeit in die Geschichtslehrbücher und Geschichtsatlanten Eingang gefunden hatte, wie er selbst betont: „Dieses alles sind die gleichen Bücher, die als College-Lehrbücher für indische Geschichte dienen.“<sup>120</sup>

Zur Popularisierung des dravidischen Geschichtsbildes haben sicher auch die Werke des großen Tamildichters Bharati Dasan 1891–1964, dem poetischen Sprachrohr der dravidischen Bewegung, entscheidend beigetragen. In seinen Gedichten sind die Arier „Mlecchas“, die als „gemeine Bettler“ kamen, „um das Land auszurauben“.<sup>121</sup> In einem berühmten Poem aus dem Jahre 1930, das den bezeichnenden Titel „Gerechtigkeitslied der Erniedrigten“ trägt, besingt er ausführlich die brahmanische Eroberung:

„Es beherrschten die Tamilen dieses Land. Danach, diejenigen, die Arier genannt werden, // ließen sich hier nieder *aṭi* – *cakiyē*, ließen sich hier nieder *aṭi*.

Um durch falsche Versprechen, durch üble Hinterlist, durch Streit, // betrügerisch zu herrschen, kamen sie *aṭi* – *cakiyē*, um betrügerisch zu herrschen, kamen sie *aṭi*.

Die damaligen Tamilen, die sagten: ‚dem lästerhaften Veda stimmen wir nicht zu‘, // töteten sie durch Pfählen *aṭi* – *cakiyē*, töteten sie durch Pfählen *aṭi*.

<sup>118</sup> Ramasami 1996: 33 (Das Zitat stammt aus einer anscheinend nicht allein von Ramasami verfaßten Kompilation aus dem Jahre 1940 zum Thema *tamiḷ nāṭu*. Sie wurde erstmals in Ramasamis Zeitschrift *viṭṭalai* veröffentlicht und ist in dem zitierten Band auf S. 15–58 wieder abgedruckt wurden). Für Belege, wie Ramasami die Anspielung auf die arische Einwanderung in seiner politischen Agitation benutzt, vgl. z. B. Anaimuthu 1974: 244–245, 259, 268, 281, 285, 689; Ramasami 1992.

<sup>119</sup> Vgl. Ramasami 1996: 3–14, bes. 5–6 (Rede vor Angehörigen des *tiruvallūr nannerik kaḷakam*, 11.1.1942).

<sup>120</sup> Ramasami 1996: 8.

<sup>121</sup> Thiruvāsagam & Kalladan 1993: 902 (aus dem Gedichtszyklus *tirāviṭa puraṭcit tirumaṇat tiṭṭam*, 1949), 1853 (3. u. 4. Strophe des Gedichts *ellām āriyar karaṭikaḷ* aus dem Gedichtband *tamilukku amutenru pēr*, 1978).

Sie machten das kühle Land zu einer Hinrichtungsstätte. ‚[Dies ist] für unser Leben // ein beständiger Ort‘, sprachen sie *aṭi – cakiyē*, ‚ein beständiger Ort‘, sprachen sie *aṭi*.

Sie machten eine Kasteneinteilung. Um sich emporzuheben, // erließen sie Gesetze *aṭi – cakiyē*, erließen sie Gesetze *aṭi*.<sup>122</sup>

Besonders ausgefeilt findet sich die inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese bei C. N. Annadurai (1909–1969), der in der zweiten Hälfte der 30er Jahre während der ersten großen Anti-Hindi-Agitation zu dem engeren Kreis um Ramasami gestoßen war. In einem Buch aus dem Jahre 1943, das den bezeichnenden Titel „Arische Illusion“ (*āriyamāyai*) trägt, erläutert Annadurai unter Verweis auf eine Vielzahl von populären Geschichtsbüchern ausführlich seine Sicht auf die indische Vor- und Frühgeschichte. Dabei geht es ihm zunächst darum, der in der orientalistischen Einwanderungsthese implizierten Annahme, die arischen Einwanderer seien auch die Kulturbringer Indiens, zu widersprechen:

„Als die europäischen Forscher die Fiktion fabrizierten und verkündeten, derzufolge die Arier kriegerisch eingefallen wären und dem Volk die Kultur gebracht hätten, begannen diese Hochkastenleute, jene Fiktion mit Eifer zu unterstützen, da sie ihnen Stolz gab.“<sup>123</sup>

Durch die Ausgrabung der Indus-Kultur sieht Annadurai diese These aber ausreichend widerlegt:

„Aus den vorgeschichtlichen Zeugnissen, die in der Ebene des Indus und in Mohenjo-Daro ausgegraben wurden, wird gut deutlich, daß es eine Zivilisation gab, die vor der arischen Zivilisation bestand.“<sup>124</sup>

Bei dieser ältesten indischen Zivilisation handelt es sich nach Annadurai um eine genuin dravidische. Die dravidische Kultur stand ihm zufolge damals in ganz Indien in Blüte und zeichnete sich vor allem durch die Attribute „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ aus.<sup>125</sup> Die Entstehung der arischen Vorherrschaft, die die dravidische Kultur zerstörte, war nach Annadurai weniger das Ergebnis einer direkten Eroberung, sondern eher das einer schleichenden Unterwanderung, die erst im Norden und viel später auch im Süden, der noch länger eine unabhängige dravidische

<sup>122</sup> Thiruvassagam & Kalladan 1993: 93–96 (18., 24., 36., 44., 45. Strophe des Gedichtes *tāltappaṭṭār camattuvap pāṭṭu*). Die Worte *aṭi* (vertrauliche Anredeform) und *cakiyē* (Oh Freundin!) sind Bestandteile eines traditionellen Versmaßes der tamilischen Siddha-Literatur, das Bharati Dasan hier übernommen hat. Sie haben im vorliegenden Gedicht keine echte inhaltliche Bedeutung und wurden deshalb unübersetzt gelassen. Vgl. auch Irshick 1986: 94–95, wo dieses Poem von Bharati Dasan ebenfalls besprochen wird.

<sup>123</sup> Annadurai 1995: 58.

<sup>124</sup> Annadurai 1995: 59.

<sup>125</sup> Annadurai 1995: 70.

Kultur bewahren konnte, stattfand.<sup>126</sup> Das Ergebnis des brahmanischen Einflusses war allerdings überall gleich verheerend:

„... erst nachdem die Arier gekommen waren, entwickelten sich im tamilischen Land die Kastenunterschiede, die Religionsunterschiede und die Religionsfeindschaften, und danach entstand die heutige Misere. Dieses alles ist ein sehr großes Unheil, das den Tamilen durch den Kontakt mit den Ariern entstanden ist.“<sup>127</sup>

Für Annadurai ist es selbstverständlich, daß gesonderte Viertel für die Kastenlosen (*cēri*) und Brahmanenviertel (*akkirakāram*, skt. *agrahāra*), und damit jede Art von Kastenunterschieden, mit seiner Idee einer dravidischen Gesellschaft unvereinbar sind.<sup>128</sup> Die Diskriminierung der Dalits ist ein ständig wiederkehrendes Motiv bei den Ausführungen dravidischer Protagonisten über die brahmanische Unterdrückung. So schreibt z. B. Bharati Dasan: „Die Adidraviden, die den Ariern nicht zustimmten, verbannten sie ins *cēri*“<sup>129</sup>. Auch Ramasami machte immer wieder deutlich, daß er „Shudras“ und „Unberührbare“ als gleichberechtigte Leidensgefährten brahmanischer Diskriminierung verstand und jegliche Art von Kastendiskriminierung mit der dravidischen Idee unvereinbar sei.<sup>130</sup> Ganz im Gegensatz zur Justice Party gelang es deshalb der dravidischen Bewegung aufgrund ihres egalitären Ansatzes, auch Dalits zu mobilisieren, obwohl sie insgesamt gesehen von Kastenangehörigen dominiert blieb.<sup>131</sup>

Annadurai gründete im Jahre 1949 die erste dravidisch ausgerichtete politische Partei, den D. M. K. Mit dieser Partei siegt er 1967 bei den Wahlen im Bundesstaat Madras (später Tamilnadu) und verhalf damit dem dravidischen Nationalismus zum endgültigen Durchbruch unter den Tamilen. Seitdem ist die subalterne Stoßrichtung der dravidischen Bewegung weitgehend verlorengegangen, und sie hat einiges an ihrer inneren Spannkraft eingebüßt. Die historische anti-arische Rekonstruktion der indischen Geschichte aus dravidischer Perspektive ist jedoch auch heute noch Allgemeingut in tamilisch-nationalistischen Kreisen.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> Vgl. Annadurai 1995: 54.

<sup>127</sup> Annadurai 1995: 72.

<sup>128</sup> Annadurai 1995: 48. Die Dravidische Bewegung hat nirgendwo eine Interpretation, die in den Dalits die Nachkommen prä-dravidischer Ureinwohner sieht. Diese Interpretation war innerhalb orientalistischer Diskurse durchaus gängig und in Südtindien z. B. durch ein vielgelesenes Buch von Gilbert Slater gut bekannt (vgl. Slater, 1924: 20–21).

<sup>129</sup> Thiruvassagam & Kalladan 1993: 95 (Strophe 37 von *tāḷittappattār camattuvap pāṭṭu*, 1930).

<sup>130</sup> Vgl. z. B. Anaimuthu 1974: 60 (*kuṭi aracu*, 11.10.1931).

<sup>131</sup> Die tatsächliche Beteiligung der Dalits innerhalb der dravidischen Bewegung ist umstritten (vgl. z. B. Geetha & Rajadurai 1998: 350–377; Subramanian 1999: 110–113).

<sup>132</sup> Vgl. z. B. Tiruvankatam 1998: 102–120; Vasantan 1998: 9–11. Dabei findet interessanterweise aber praktisch keine Auseinandersetzung mit neueren Theoriebildungen statt. Die von dem maßgeblichen Dravidologen K. Zvelebil in Fortschreibung älterer orientalistischer Theorien immer wieder vertretene dravidische Einwanderung um 3500 v. Chr.

*Adi Hindu und Ad Dharm*

Neben den bisher vorgestellten größeren anti-brahmanischen Bewegungen gab es eine Vielzahl kleinerer in der Forschung oft nur wenig beachteten Zusammenschlüsse von Dalits, die ebenfalls auf der Grundlage einer Inversion der arischen Einwanderungsthese argumentierten.

Ein Beispiel dafür ist die Adi-Hindu-Bewegung, die in den 20er und 30er Jahren unter den Dalits (insbes. Chamar) in den größeren Städten Nordindiens (vor allem Kanpur, Lucknow, Benares und Allahabad) eine Blütezeit erlebte.<sup>133</sup> Im Zuge der Urbanisierung hatten auch zahlreiche Dalits den Weg in die Stadt gefunden, mußten aber erleben, daß sich hier die Kastendiskriminierung fortsetzte und sie nur zu niedrigen Arbeiten zugelassen wurden.<sup>134</sup> Die mit der Migration einhergehende Entwurzelung aus traditionellen dörflichen Strukturen, verbunden mit gewissen Bildungschancen in der Stadt, brachte aber immerhin unter den städtischen Dalits eine des Lesens und Schreibens kundige neue Generation hervor, die die Diskriminierung als Unberührbare nicht mehr als selbstverständlich hinnehmen wollte. In diesen Kreisen kam es zu einer verstärkten Hinwendung zu hinduistischen Bhakti-Traditionen, wobei sich insbesondere die beiden Sants Kabir und Ravidas (ein Chamar) großer Beliebtheit erfreuten. Auch eigene Tempel wurden errichtet und betrieben. Unter der Führung von Persönlichkeiten wie Swami Achchutananda (1879–1933) und Ram Charan (1888–1938) entstand in den 20er Jahren eine breite religiöse Bhakti-Bewegung, die Adi-Hindu-Bewegung. Viele ihrer Mitglieder hatten anscheinend ursprünglich dem *Ārya Samāj* nahegestanden, waren jedoch enttäuscht, da auch mit dem Vollzug von *śuddhi* – der Aufnahmezeremonie des *Ārya Samāj* für Dalits, Christen und Muslime etc.<sup>135</sup> – in ihren Augen keine wirkliche Eliminierung der Kastendiskriminierung verbunden war. Sie forderten deshalb eine eigene Dalit-Identität, die sie mit einer Inversion der arischen Einwanderungsthese begründeten:

„Die Unberührbaren, die sogenannten Harijans, sind in Wirklichkeit die ‚*ādi-Hindu*‘ (d. h. die ursprünglichen bzw. autochthonen Nagas oder Dasas des Nordens und die Draviden des Südens) des Subkontinents, und sie sind die unbesrittenen, himmlischen Eigentümer von Bharat. ... Alle anderen sind

---

(vgl. z. B. Zvebil 1990: 48–50) findet z. B. keine Resonanz in der dravidischen Literatur.

<sup>133</sup> Vgl. zum folgenden Khare 1984; Gooptu 1993. Es gab jedoch anscheinend auch in anderen indischen Regionen Adi-Hindu-Bewegungen. Jedenfalls berichtet Malleyally Laxmaiah in einem Artikel über eine ähnliche Bewegung, die 1917 in Hyderabad entstand und von Bhagyareddy Varma initiiert wurde („Why do we choose to forget our past?“ <http://www.ambedkar.org/vivek/Whydo.htm>, 24.11.2000).

<sup>134</sup> Vgl. auch Bayly 1999: 225–229.

<sup>135</sup> Vgl. Seunarine 1977.

Einwanderer des Landes, einschließlich der Arier, die die ursprüngliche Bevölkerung nicht durch Tapferkeit sondern durch Betrug und Manipulation besiegten ... indem sie die Friedensliebenden unterdrückten und die wirtschaftlich Unabhängigen zu Bedürftigen und Sklaven machten.“<sup>136</sup>

Gemäß dieser Geschichtssicht war Bhakti eine vor-arische Religion, die keine soziale Diskriminierung kannte und die von den indischen Ureinwohnern, den Adi Hindus, praktiziert wurde. Die Dalits beanspruchten nun, Nachkommen dieser Adi Hindus zu sein und forderten deshalb ihre durch die arische Eroberung verlorengegangenen Rechte wieder ein. Das hieß in erster Linie, nicht länger nur die minderen Arbeiten zugewiesen zu bekommen und soziale Diskriminierung zu erdulden.

Die Adi-Hindu-Bewegung hatte keine festen Strukturen, sondern war eher ein informelles Netzwerk von lokalen Versammlungen. Durch die Aktivitäten von Wanderpredigern fanden ihre Gedanken in den 20er und 30er Jahren weite Verbreitung in nordindischen Städten. Nicht zuletzt die fehlende Organisation führte jedoch dazu, daß die Adi-Hindu-Bewegung nur eine kurze Blütezeit von ein bis zwei Jahrzehnten erlebte. Ihr Gedankengut ist jedoch bis heute, zumindest in nordindischen Chamar-Kreisen, lebendig geblieben.<sup>137</sup>

Fast zeitgleich zur Adi-Hindu-Bewegung kam es im Panjab zu einer ähnlichen Dalit-Reformbewegung, dem Ad Dharm.<sup>138</sup> Ähnlich wie die Adi-Hindu-Bewegung, zu der es zumindest in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre enge Kontakte gab,<sup>139</sup> waren auch die Mitglieder von Ad Dharm hauptsächlich Chamar, verstanden sich jedoch wie die Adi-Hindu als Vertreter aller Dalits. Auch Ad Dharm entstand auf Initiative junger, gebildeter Dalit-Aktivistinnen, die sich vom *Ārya Samāj* abwandten, weil sie dort die Interessen der Dalits nicht wirklich vertreten sahen. Deshalb initiierten sie eine eigene religiöse Bewegung, die 1926 unter Führung des charismatischen Mangoo Ram ihre Gründungsversammlung abhielt. Auch bei Ad Dharm spielte die Inversion der arischen Einwanderungsthese die zentrale Rolle. So heißt es auf einem Werbeplakat aus dem Jahre 1927:

„Wir sind die ursprünglichen Bewohner dieses Landes, und unsere Religion ist Ad Dharm [*ād dharm*]. Die Hindu Nation (*qaum*) kam von außen und versklavte uns. ... Es gab eine Zeit, als wir Indien regierten und das Land uns gehörte. Die Hindus kamen aus dem Iran und zerstörten unsere Nation (*qaum*). ... Sie zerstörten unsere Geschichte. Die Hindus schrieben unsere Geschichte um.“<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Khare 1984: 85.

<sup>137</sup> Vgl. Khare 1984.

<sup>138</sup> Vgl. zum folgenden Juergensmeyer 1982.

<sup>139</sup> Vgl. Juergensmeyer 1982: 25–26.

<sup>140</sup> Juergensmeyer 1982: 45–46.

Die spirituelle Praxis der Ad Dharm konzentrierte sich vor allem auf die Verehrung des Sant Ravidas, während der Gottesdienst (*satsang*) zahlreiche Anleihen an Sikh-Praktiken machte.

Die Bewegung nahm sehr schnell fest organisierte Formen (Hauptquartier, Zeitung etc.) an und begann, sich auch stark politisch zu engagieren. Es gelang ihr u. a., in den Zensus von 1931 als selbständige Religion aufgenommen zu werden, wo sie dann immerhin ein Zehntel aller Dalits des Panjab stellte. Der Ad Dharm stand Gandhi sehr kritisch gegenüber und unterstützte ausdrücklich Ambedkar in seiner Forderung nach gesonderten Wählerschaften für die Dalits während der Round Table Conference 1930–1932.<sup>141</sup> In den dreißiger Jahren schritt die Politisierung des Ad Dharm weiter voran, und Mangoo Ram und andere Führer begannen, bei Wahlen zu kandidieren. Der Ad Dharm hat diese Politisierung nicht überlebt und zerbröckelte in den 40er Jahren, erlebte aber eine gewisse institutionelle Wiederbelebung nach 1970. Darüberhinaus bezeichnen sich auch heute noch viele Chamars im Panjab als Ad Dharmi, und die von Ad Dharm propagierte Verehrung von Ravidas ist unter ihnen ebenfalls immer noch sehr populär.

Dalit-Bewegungen wie Adi Hindu und Ad Dharm haben, neben dem Dalit-Buddhismus und der dravidischen Bewegung, sicher großen Anteil daran, daß unter den Dalit-Aktivisten der Gegenwart die inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese zu einer Art Gemeinplatz geworden ist. So heißt es z. B. in einem Buch aus dem Jahre 1992:

„Die meisten Menschen wissen von der Invasion der Araber und Moghulen, und von der späteren Invasion des europäisch-christlich-weißen Mannes in Indien, aber die indischen Menschen im allgemeinen, außer ein paar Historiker, haben die früheste arische Invasion vergessen, und haben auch vergessen, wen diese Invasoren besiegten, unterjochten und unterdrückten und bis zu diesem Tage unterdrücken. ... Es ist der Hindu-Imperialismus, der die Dalits zu Unberührbaren und Unsichtbaren in ihrem eigenen Heimatland gemacht hat.“<sup>142</sup>

Die Dalit-Bewegung zeigt somit einmal mehr, wie sehr die inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese Teil des Diskurses zahlreicher subalternen Emanzipationsbestrebungen geworden ist. Genau dies muß bei der Erklärung des im folgenden zu besprechenden neueren hindu-nationalistischen Versuches beachtet werden, die arische Einwanderungsthese ganz abzulehnen.

<sup>141</sup> Vgl. Juergensmeyer 1982: 124–131. Als Gandhi sein berühmtes Fasten unternahm, um Ambedkar von seiner Forderung nach gesonderten Dalit-Wählerschaften abzubringen, unternahm Mangoo Ram sogar ein Gegen-Fasten, um Ambedkar zu unterstützen.

<sup>142</sup> Theertha 1992: viii, x (Vorwort von P. M. Suresh Kumar). Vgl. z. B. auch Viyogi (1995), der für die Hindi Version seines Buches im Jahre 1986 den Dr. Baba Saheb Ambedkar National Award der Bharatiya Dalit Sahitya Academy (New Delhi) bekommen hat. Auch innerhalb der christlichen Dalit-Bewegung ist die inversionistische Interpretation der arischen Einwanderungsthese verbreitet (vgl. z. B. Massey 1995: 22–39).

*Hindu-Nationalismus*

Während sich ein großer Teil der hinduistischen Dvija-Eliten im nationalen Befreiungskampf hinter die Ziele Gandhis und seiner Kongreßpartei stellte, gab es eine Minderheit, deren Vision eines unabhängigen Indiens vom Bild eines religiös-kulturell definierten Hindu-Nationalismus bestimmt war.<sup>143</sup> Als geistige Schlüsselfigur dieser Strömung kann V. D. Savarkar (1883–1966) gelten, ein profiliertes Widerstandskämpfer gegen die Engländer, der seit den 20er Jahren unter dem Stichwort „Hindutva“ (Hindutum) die Schaffung eines unabhängigen hinduistischen Nationalstaates propagierte, dessen Territorium von einer homogenen Hindu-Bevölkerung bewohnt wird, die über eine einheitliche Religion und Kultur verfügt.<sup>144</sup> Anspruch auf das Land hat nur die von ihm postulierte Hindu-Rasse (*jāti*), die aus einer Vermischung der Arier mit anderen Völkern des Subkontinents entstanden ist, deren Angehörige aber untereinander über ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl verfügen. Die Hindu-Nation wird von einer Hindu-Kultur (*sanskriti*) getragen, mit der Sanskritsprache als wichtigstem äußeren Kennzeichen.<sup>145</sup>

Die verhängnisvollen Konsequenzen der Hindutva-Lehre liegen auf der Hand, wenn man sich die existierende religiöse und kulturelle Vielfalt des indischen Subkontinents vor Augen führt, aus der heraus die Hindutva-Politiker ein vereinheitlichtes Volk schmieden wollen. Ihr Versuch der ethnisch-kulturellen Homogenisierung ist dabei durch eine Doppelstrategie von Ausschluß und Vereinnahmung gekennzeichnet. Religiöse Vereinnahmungsstrategie bedeutet, daß z. B. Dalits, Buddhisten und Sikhs als Hindus betrachtet werden und ihnen die eigenen Identität abgesprochen wird. Dagegen werden Islam und Christentum, da sie ihre heiligen Stätten außerhalb Indiens haben, radikal ausgegrenzt, und es wird von ihnen verlangt, sich vollständig an die Hindu-Kultur zu assimilieren. Insbesondere die Muslime dienen dabei als willkommenes identitätsstiftendes Feindbild gemäß den Worten Savarkars: „Nichts kann Völker zu einer Nation oder Nationen zu einem Staat [so gut] zusammenschweißen wie die Gegenwart eines gemeinsamen Feindes.“<sup>146</sup>

Die arische Einwanderungsthese spielte im Hindu-Nationalismus zunächst keine besondere Rolle. Wie oben angedeutet, wird sie bei Savarkar unhinterfragt vorausgesetzt und um sie herum die Entstehung einer Hindu-Nation konstruiert. Diese indifferente Betrachtungsweise ändert sich aber bei M. S. Golwalkar (1906–1973), der von 1940 bis zu seinem

<sup>143</sup> Zum Hindu-Nationalismus allgemein vgl. z. B. Klimkeit 1981: 226–272; McKean 1996; Jaffrelot 1996; Zavos 2000.

<sup>144</sup> Vgl. Savarkar 1989.

<sup>145</sup> Vgl. Savarkar 1989: 92.

<sup>146</sup> Savarkar 1989: 43.

Tode Leiter der extremistischen, paramilitärischen Organisation Rashtriya Svayamsevak Sangh (R. S. S.) war. Golwalkar lehnt in seinem sehr einflußreichen, im Jahre 1939 unter dem Titel „We, or the Nationhood defined“ erschienenen Buch die arische Einwanderungsthese im Gegensatz zu Savarkar völlig ab.<sup>147</sup> Ohne irgendwelche argumentativen Begründungen stellt er fest:

„Hindus kamen in dieses Land von nirgendwoher, sondern sind schon immer seit unvordenklichen Zeiten die indigenen Kinder des Bodens.“<sup>148</sup>

Diese Sichtweise wurde bald zum Allgemeingut innerhalb des Hindu-Nationalismus. Über die genauen Gründe dieses Wechsels in der Argumentation kann man nur spekulieren.<sup>149</sup> Zunächst überwindet Golwalkar mit dieser Ablehnung der arischen Einwanderungsthese Widersprüchlichkeiten, wie sie bei Savarkar zu finden sind. Weiterhin hat sich Golwalkar sehr intensiv mit europäischen Nationalismusdebatten, einschließlich Faschismus und Nationalsozialismus, auseinandergesetzt und ist sich dabei wahrscheinlich der Bedeutsamkeit bewußt geworden, den Zusammenhang von Nation und Territorium historisch zu begründen. Sicherlich hatte Golwalkar aber vor allem die starken anti-brahmanischen Emanzipationsbewegungen, wie sie oben beschrieben wurden, im Blick.<sup>150</sup> Inversionistische Interpretationen der arischen Einwanderungsthese waren ein radikaler und machtvoller Gegenentwurf zur Idee einer gemeinsamen Hindu-Nation. Sie verhinderten z. B. im tamilischen Süden Indiens, wo die Ideen der dravidischen Bewegung dominierten, daß hindu-nationalistische Bewegungen nennenswerten Einfluß gewinnen konnten.<sup>151</sup> Golwalkar bleibt mit seinem Revisionsmus innerhalb dersel-

<sup>147</sup> Dazu gibt es Vorläufer im *Ārya Samāj*, aber im gewissen Sinne auch bei Tilak (1856–1920), der die Urheimat der Arier im Polarkreis annahm, die arische Einwanderung auf 4000 bis 4500 v. Chr. vorverlegte und damit die europäischen Völkerschaften zu einer bloßen Seitenlinie der Arier machte (vgl. Leopold 1970: 275–276; Jaffrelot 1995: 330–332).

<sup>148</sup> Golwalkar 1939: 8.

<sup>149</sup> Vgl. auch Jaffrelot 1995.

<sup>150</sup> Die Leugnung der arischen Einwanderung war bei Brahmanen in Madras zu dieser Zeit bereits eine populäre Argumentationsweise. So schreibt H. W. Schomerus: „Als ich im Sommer 1929 in Madras weilte, um dort nach Material für meine Studien über die alt-dravidische Kultur und Religion in Südinien zu suchen, versuchten mehrere Brahmanen, darunter auch ein Vertreter indischer Geschichte an einem der vielen Colleges, mich davon abzubringen, indem sie behaupteten, es gäbe überhaupt keine dravidische Rasse neben der arischen. Daß die Arier in Indien eingewandert seien, sei eine Erfindung europäischer Gelehrter. Die sog. Arier und Draviden gehörten derselben Rasse an. Die dravidischen Sprachen seien keine besonderen Sprachen, sondern Ableitungen aus dem Sanskrit, ältere Prakritformen. ... Das Motiv, das sie leitete, war ein politisches. Sie fürchteten durch eine Arbeit über altdravidische Kultur und Religion eine Stärkung der antibrahmanischen Partei, ... die in Südinien viele Anhänger hat.“ (Schomerus 1932: 13).

<sup>151</sup> Vgl. Subramanian 1999: 316.

ben hermeneutischen Voraussetzungen wie die anti-brahmanischen Interpretationen der arischen Einwanderung, da er ebenfalls die indische Prä-historie als identitätsstiftendes Ereignis anerkennt und seine Leugnung lediglich die vorhandene Theorie umgekehrt spiegelt, indem statt Einwanderung nun Indigenität behauptet wird. Seine Argumente sind also eine Art direkter Gegenmythos zur arischen Einwanderungsthese.

Der Preis für Golwalkars Leugnung der arischen Einwanderung war die Isolierung vom orientalistischen Diskurs und damit von der offiziellen Geschichtssicht, wie sie an Schulen und Universitäten vermittelt wurde. Im antikolonialen Freiheitskampf blieb der Hindu-Nationalismus allerdings weitgehend marginalisiert, und an dieser Situation änderte sich auch nach der Unabhängigkeit solange nichts, wie die Kongreßpartei die indische Politik dominierte. Aufgrund dieser Marginalisierung konnte der Hindu-Nationalismus mit seinen Ideen lange Zeit in einer gewissen Selbstreferentialität verharren, da kein Anschluß an die herrschenden politischen und gesellschaftlichen Diskurse stattfand. Folglich fand seine Revision der arischen Einwanderungsthese zunächst auch keine Beachtung in der Öffentlichkeit.

Diese Situation änderte sich jedoch, als in den 80er Jahren ein ungeahnter politischer Aufstieg des Hindu-Nationalismus begann, der vor allem von drei Organisationen (Bharatiya Janata Party/B. J. P., R. S. S., Vishwa Hindu Parishad/V. H. P.), die sich als eine „Familie“ (*sangh parivār*) zusammengehörig fühlten, getragen wurde. Die wichtigste Rolle spielte dabei die 1980 gegründete B. J. P., die als politische Partei große Erfolge erzielte und 1998 sogar zur stärksten Kraft im zentralindischen Parlament wurde.<sup>152</sup> Der Erfolg der B. J. P. verdankt nicht zuletzt der Tatsache, daß versucht wurde, die bisherige Nischenexistenz des Hindu-Nationalismus zu überwinden. Dazu gehörte vor allem das Bestreben, die Anhängerschaft, die bisher auf eine kleine, extremistische, brahmanisch-dominierte Schicht höherer Kastenangehöriger beschränkt war, zu verbreitern. Dies führte dazu, daß zumindest die B. J. P. versuchte, ihre Reihen verstärkt für Dalits und Muslime zu öffnen. Damit einher ging der Versuch, hindu-nationalistische Vorstellungen an die herrschenden akademischen und gesellschaftlichen Diskurse anzupassen. Radikale Ideen wurden nicht mehr öffentlich vertreten, und man stellte sich formal hinter die in der indischen Verfassung festgelegten Normen, wie z. B. Demokratie, Minderheitenschutz, Säkularismus etc.

In dieser Situation bedeutete auch die Bestreitung der arischen Einwanderungsthese ein Problem, denn die westliche Indologie und ihre indischen Kollegen vertraten auch am Ende des 20. Jahrhunderts in der über-

<sup>152</sup> Das Phänomen des Aufstiegs der B. J. P. ist äußerst komplex und kann an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden. Vgl. aber Jaffrelot 1996; Hansen & Jaffrelot 1998; Hansen 1999; Bergunder 2001.

großen Mehrheit eine arische Einwanderungsthese.<sup>153</sup> Allerdings stellte im Wissenschaftsbetrieb des unabhängigen Indiens die Erforschung der indischen Frühgeschichte, abgesehen von den Ausgrabungen der Indus-Kultur, keinen besonderen Schwerpunkt dar. Unter indischen Gelehrten war es aber nach wie vor ein Gemeinplatz, daß das Varṇa-System auf die arische Einwanderung zurückgeht, wobei die Arier die Dvijas repräsentierten und die Śūdras und Kastenlosen die unterdrückte einheimische Bevölkerung, die von der vedischen Religion ausgeschlossen wurde.<sup>154</sup> Weiterhin wurde in indischen Historiker-Kreisen die arische Einwanderungsthese des öfteren in ein Traditionsmuster eingebaut, daß die indische Kultur als von Beginn an synkretistisch verstehen will.<sup>155</sup>

Im Gegensatz zu vielen anderen ihrer öffentlich anstößigen Lehrinhalte versuchten die Hindu-Nationalisten nicht, die Frage nach der arischen Einwanderung aus den öffentlichen Diskursen herauszuhalten bzw. zu modifizieren, sondern man war bestrebt, der These von der Indigenität der Hindus zu öffentlicher Anerkennung zu verhelfen. Entscheidend dafür war die Initiative des Verlegers Sita Ram Goel (geb. 1921).<sup>156</sup> Goel darf als einer der schärfsten, aber zugleich auch intellektuellsten Ideologen des Hindu-Nationalismus gelten. Seine radikalen Ansichten veranlaßten zeitweise selbst die Kader des Sangh Parivar, auf Distanz zu ihm zu gehen, da sie in seinen extremistischen anti-muslimischen Tiraden ein Hindernis dafür sahen, breitere gesellschaftliche Akzeptanz zu erfahren. Goel unterhält seit 1981 einen Verlag namens „Voice of India“. Der Verlag ist einer der wenigen, die englischsprachige Literatur im Geiste des Hindu-Nationalismus veröffentlichen, welche zugleich einen „wissenschaftlichen“ Anspruch erhebt. Obwohl keinerlei offizielle Verbindungen bestehen, sind die Bücher von „Voice of India“, die in hervorragender drucktechnischer Qualität und zu einem subventionierten Preis vertrieben werden, in den Reihen der Führer des Sangh Parivar weit verbreitet.

Nach eigener Aussage war es von Anfang an eines der erklärten Ziele von Goel, mit seinem Verlag publizistisch gegen die arische Einwanderungsthese vorzugehen. So ist es dann auch vor allem seinem Wirken zu verdanken, daß seit den 90er Jahren eine geballte Ladung von Büchern in hoher Auflage erscheint, deren erklärtes Ziel es jeweils ist, die arische

<sup>153</sup> Vgl. z. B. Deshpande & Hook 1979; Erdosy 1995.

<sup>154</sup> Vgl. z. B. Thapar 1966: 37–38, 48; Mookerji 1989: 71–73, 94–96; Mahajan 1990: 62; Gupta 2000: 198–209.

<sup>155</sup> Vgl. z. B. Thapar 1966: 49.

<sup>156</sup> Die hier gegebenen Angaben zu Goel stammen in der Hauptsache aus „Interview with Voice of India by Hinduism Today“, ca. 1998 (<http://www.hindu.org/Publications/ramswarup/voiceofindia.html>, 23.06.2000).

Einwanderung „wissenschaftlich“ zu widerlegen.<sup>157</sup> Dabei sind die jeweiligen Autoren allerdings durchaus nicht alle dem extremen hindu-nationalistischen Spektrum zuzurechnen, und auch die vorgebrachten theoretischen Entwürfe sind zum Teil durchaus unterschiedlich.<sup>158</sup> Alle diese Bücher sind entweder direkt bei Voice of India erschienen, oder bei Aditya Prakashan, einem Verlag, der gegenwärtig vom Sohn Goels, Pradeep Kumar Goel, geleitet wird.<sup>159</sup> Diese massive mediale Inszenierung einer „wissenschaftlichen“ Revision der arischen Einwanderungsthese war von einem beachtlichen Erfolg gekrönt.<sup>160</sup> Die Publikationen fanden eine

<sup>157</sup> Vgl. Rao 1991; Sethna 1992 (die 1. Auflage erschien 1980 bei S. and S. Publ. in Calcutta); Talageri 1993a; Talageri 1993b; Rajaram 1993; Frawley 1994; Gautier 1994; Singh 1995; Rajaram 1995; Frawley 1995; Rajaram & Frawley 1997 (die 1. Auflage dieses Buches erschien 1995 bei W. H. Press in Quebec); Elst 1999.

<sup>158</sup> Die meisten Autoren haben kein entsprechendes fachwissenschaftliches Studium vorzuweisen. *Rajaram* ist emeritierter Mathematiker und Computer-Programmierer, *Kak* (geb. 1947) ist Informatiker an der Louisiana State University, *Talageri* (geb. 1958) ist Bankangestellter in Bombay, *Sethna* alias Amal Kiran (geb. 1904) hat einen B. A. Titel und ist seit dem Ende seines Studiums mit dem Sri Aurobindo Ashram in Pondicherry verbunden, *Frawley* (geb. 1950) verfügt lediglich über einen High-School-Abschluß und betreibt ein eigenes Institut für vedische Studien in Santa Fe, *Singh* (geb. 1931) hat zuvor Novellen, Gedichte und Sachbücher in Hindi verfaßt, *Gautier* (geb. 1950) ist Südasien-Korrespondent für die Zeitung „Le Figaro“; *Elst* (geb. 1959) wurde 1998 an der katholischen Universität Leuven mit einer Arbeit zur ideologischen Entwicklung des Hindu-Nationalismus promoviert (vgl. Elst 2001); *Rao* (geb. 1922) ist der einzige wirkliche Fachwissenschaftler unter den Autoren, denn er arbeitete bis 1980 beim Archaeological Survey of India. Bemerkenswert ist auch, daß unter den Autoren ein Amerikaner (*Frawley*), ein Belgier (*Elst*), ein Franzose (*Gautier*) und zwei Auslandsinder (*Rajaram/Kanada*, *Kak/USA*) vertreten sind. Während bei einigen Autoren (*Elst*, *Talageri*) eine radikale hindu-nationalistische Einstellung offensichtlich ist, lassen zumindest drei Autoren (*Rao*, *Sethna*, *Singh*) in ihrem Schriften keinerlei Beziehung zum Hindu-Nationalismus erkennen, sondern argumentieren sehr vorsichtig und ganz an der Sache orientiert.

<sup>159</sup> Im Gegensatz zu Voice of India erscheint bei Aditya Prakashan allerdings keine extremistische Literatur und das Publikationsspektrum beinhaltet auch Titel zu Hinduismus und Buddhismus, die nicht hindu-nationalistisch orientiert ist. Nach Aussage des Vaters im o. g. Interview fühlt sich aber auch Goel Junior der Sache des Hindu-Nationalismus verpflichtet.

<sup>160</sup> Von hinduistischen Gelehrten ist die These der Indigenität der Arier bereits des öfteren vertreten worden, ohne daß sich irgendwelche direkten Bezüge zum Hindu-Nationalismus nachweisen lassen (vgl. z. B. die Angaben bei Ghosh 1951: 220–221). Diese akademischen Einzelstimmen sind aber von der Wissenschaft eher als Exoten behandelt und kaum wirklich ernst genommen worden. Auch in jüngster Zeit sind einige Einsprüche hinduistischer Gelehrter gegen die arische Einwanderungsthese veröffentlicht worden, die in keinem direkten Bezug zur Publikationsoffensive von Voice of India und Aditya Prakashan stehen. Dies ist zunächst eine sprachlich orientierte Arbeit von S. W. Misra, einem Linguisten der Benares Hindu University in Varanasi (vgl. Misra 1992). Auch B. B. Lal, ehemaliger Generaldirektor des Archeological Survey of India, argumentiert in einem Buch über die Indus-Zivilisation gegen eine arische Einwanderungsthese (vgl. Lal 1997: 281–287). Lal war in der Öffentlichkeit vor allem durch seine Ausgrabungsprojekte, die die Historizität von Mahābhārata und Rāmāyaṇa beweisen sollten, bekannt geworden (vgl. van der Veer 1994: 157–159). Misra und Lal bringen ihre Argumente sachlich und

weite Verbreitung bei den gebildeteren Anhängern des Sangh Parivar. Allmählich wurde auch eine gewisse Öffentlichkeit außerhalb hindu-nationalistischer Kreise erreicht.<sup>161</sup> Der zunehmende politische Einfluß des Hindu-Nationalismus in den 90er Jahren hatte dann zur Folge, daß der Revisionsversuch der arischen Einwanderungstheorie auch in der akademischen Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wurde.

Im Hintergrund der Revisionsbemühungen stand explizit der Versuch, den subalternen inversionistischen Interpretationen der arischen Einwanderungstheorie die Basis zu entziehen, um somit dem Widerstand gegen den Hindu-Nationalismus, wie er in diesen Emanzipationsbewegungen artikuliert wurde, zu begegnen. Die Revisionisten benennen selbst die inversionistischen Interpretationen der dravischen Bewegung und der Dalit-Bewegung – letztere wird von ihnen meist mit Marxismus gleichgesetzt – als ihre Hauptangriffsziele. Diese werden z. B. in einem Buch von Frawley als erste und damit wohl wichtigste Feinde ausgemacht:

„Die Theorie der arischen Invasion ist nicht eine bloße akademische Angelegenheit, die nur die Historiker etwas angeht. In der Kolonialzeit benutzten sie die Briten, um Indien entlang nördlich-südlichen, arisch-dravidischen Linien zu teilen – eine Interpretation, die verschiedene südindische Politiker aufgenommen haben als Eckpfeiler ihrer politischen Projektion dravidischer Identität. Die Theorie der arischen Invasion ist die Grundlage der marxistischen Kritik der indischen Geschichte, wo Kastenkampf an die Stelle von Klassenkampf tritt, so daß die sogenannten prä-arischen einheimischen Völker in die unterdrückten Massen und die einfallenden Arier in die Unterdrückten, in die korrupte herrschende Elite, verwandelt werden.“<sup>162</sup>

Von daher wird deutlich, daß der neuere hindu-nationalistische Versuch, die arische Einwanderungstheorie zu bestreiten, in erster Linie gegen die

---

ohne jeden Bezug auf hindu-nationalistische Implikationen vor. Ihre Forschungsergebnisse werden allerdings z. B. von Elst (vgl. z. B. Elst 1999: 85, 122, 124, 183, 332) und Rajaram (vgl. z. B. Rajaram 1995: 169–171, 217) gerne zitiert. Unabhängig von den hindu-nationalistischen Revisionsversuchen scheint auch der erfolgreiche Roman „Return of the Aryans“ (1995) von B. S. Gidwani entstanden zu sein, der ebenfalls, wenn auch in unorthodoxer Form, den Gedanken einer Indigenität der Arier zum Leitthema hat (vgl. Gidwani 1995).

<sup>161</sup> So ist ein Buch aus dem Kreis der Autoren von *Voice of India*/Aditya Prakashan, das ursprünglich von einem theosophischen Verlag in den USA veröffentlicht worden war (Feuerstein et al. 1995), 1999 auch in Indien bei Motilal Banarsidass, einem der führenden indologischen Verlage des Landes, herausgekommen und brachte damit dem revisionistischen Lager ein ausgezeichnetes neues Podium zur Verbreitung ihrer Theorien über die hindu-nationalistischen Kreise hinaus. (Dieses Buch erschien u. a. auch auf italienisch, und eine deutsche Übersetzung war anfangs ebenfalls geplant.) Auch Gautier erreicht als anerkannter Journalist ein breiteres Publikum (vgl. Gautier 1996; Gautier 2000).

<sup>162</sup> Frawley 1994: 4. Dieser Text befindet sich auch auf der Rückseite des Buches abgedruckt, was darauf hindeutet, daß diese Aussagen auch für den Verlag von besonderer Bedeutung schienen.

subalternen inversionistischen Diskurse gerichtet ist und in dieser ideologischen Zielrichtung verstanden werden muß.

Dies wurde vor allem von Romila Thapar klar erkannt, die auf die Bemühung um eine Revision der arischen Einwanderungstheorie sehr ausführlich reagiert hat.<sup>163</sup> Sie befaßt sich vor allem mit den hermeneutischen Grundlagen des Revisionismus und wirft ihm vor, sich ganz in den Kategorien des 19. Jahrhunderts zu bewegen, aus dem auch die arische Einwanderungstheorie stammt. Es wird nichts weiter als eine Umkehr des Sachverhalts propagiert: Indigenität statt Invasion! Weiterhin betont sie den völlig ahistorischen Charakter der Argumentation:

„... es ist ein Versuch, eine einheitliche, kontinuierliche indische Identität zu projizieren, wo Ariertum, zusammengefaßt in der Kultur der Vedas und oberen Kasten, nicht nur am Ursprung der indischen Geschichte steht, sondern auch Geschichte gestaltet und als die hauptsächlich kulturelle Ausdrucksform Indiens vermittelt wird. Mehr noch: Dasjenige, was als ‚arische‘ Glaubensvorstellungen und Werte beschrieben wird, ist zeitlos.“<sup>164</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es paradox, daß Revisionisten ihre These von der arischen Indigenität mit Versatzstücken postkolonialer Theorie begründen. Von ihnen wird heftig kritisiert, daß die westliche Indologie und Archäologie noch immer weitgehend unhinterfragt Theoriebildungen des kolonialen Orientalismus in ihrem Gepäck mit sich herumschleppe. So schreiben Frawley und Rajaram im beinahe Said'schen Duktus, daß es durchaus keine allzugroße Vereinfachung wäre, wenn man sagt, daß „die Deutschen“ (d. h. Max Müller etc.) „die Theorie der arischen Invasion erfunden und die Briten sie dann benutzt haben“.<sup>165</sup> Mit ihrer Kritik haben die Revisionisten sicherlich einen wunden Punkt getroffen, in dem ihnen übrigens auch Thapar zustimmt.<sup>166</sup> Überhaupt ist es ein hoch interessanter Nebeneffekt des Diskurses, daß sich die etablierte Indologie und Südasiens-Archäologie im Zuge dieser Auseinandersetzung verstärkt Rechenschaft über die wissenschaftliche Methodik ihrer Theoriebildungen geben muß. Dies hat sicherlich zur Folge, daß vielfach noch vorhandene Relikte des kolonialen Orientalismus aufgespürt und überwunden werden.<sup>167</sup> Jedoch hat diese Entwicklung keine positiven Konsequenzen für die revisionistischen Theorien, da diese ebenfalls den kolo-

<sup>163</sup> Vgl. zum folgenden Thapar 1989; Thapar 1992; Thapar 1996. Thapar, die zuletzt als Professorin an der Jawaharlal Nehru University in New Delhi arbeitete, ist indische Historikerin mit einem Forschungsschwerpunkt in der Vor- und Frühgeschichte Südasiens.

<sup>164</sup> Thapar 1992: 23.

<sup>165</sup> Rajaram & Frawley 1995: 5.

<sup>166</sup> Vgl. z. B. Thapar 1996.

<sup>167</sup> Dabei steht inzwischen praktisch jede orientalistische Theorie unter Verdacht, wie die radikalen Kritiken von Inden 1990, und Chakrabarti 1997, zeigen.

nialen Kategorien des 19. Jahrhunderts verhaftet sind und sich lediglich mit einer postkolonialen Fassade schmücken.<sup>168</sup>

### *Beständigkeit und Brüchigkeit der Diskurse*

Die Debatte um die arische Einwanderungsthese zeigt auf faszinierende Weise die Macht und Beständigkeit von Diskursen. Sowohl Anti-Brahmanismus als auch Hindu-Nationalismus konstruieren ihre Identitäten im Gegenüber zur arischen Einwanderungsthese, die ursprünglich eine Konstruktion des kolonialen Orientalismus des 19. Jahrhunderts darstellte. Dies zeigt, wie sehr die „sprechenden Subjekte“ im Sinne Foucaults den Regeln und Ausschließungsmechanismen der herrschenden Diskurse unterworfen sind:

„Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.“<sup>169</sup>

Sowohl die anti-brahmanischen als auch die hindu-nationalistischen Interpretationen der frühen indischen Religionsgeschichte belegen aber zugleich eine große Dynamik und ein erhebliches Transformationspotential herrschender Diskurse. Diese sind keinesfalls monolithisch oder invariabel, sondern von polyphoner und instabiler Natur.<sup>170</sup>

So zeigen die anti-brahmanischen Inversionen der arischen Einwanderungsthese, daß subalterner Widerstand auch durch die aktive Umkehrung dominanter Diskurse möglich ist. Statt auf eine Dekonstruktion oder grundsätzlichen Ablehnung der arischen Einwanderungsthese abzielen, wird die radikale Inversion der bestehenden Interpretation betrieben, um daraus eine anti-„arische“ bzw. anti-brahmanische Polemik abzuleiten. Derartige emanzipatorische Inversionen finden sich auch in anderen Kontexten. So hat zum Beispiel Vivekananda die westlich-orientalistische Stereotypisierung der indischen Religion und Gesellschaft als „mystisch“ und „weltabgewandt“ in eine antikoloniale Deutung transformiert,

<sup>168</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß auch die eigentlichen Sachargumente derjenigen, die eine arische Indigenität begründen wollen, wenig stichhaltig erscheinen. Obwohl die revisionistischen Publikationen von Voice of India und Aditya Prakashan von ihrem Inhalt her kaum als wissenschaftlich bezeichnet werden können, haben sich inzwischen auch Indologen und Indogermanisten genauer mit den einzelnen Argumenten, die von den Revisionisten vorgebracht werden, befaßt. Dabei wurden inzwischen zahlreiche sachliche Fehler, methodische Schwächen als auch unlösbare Widersprüche zu archäologischen und philologischen Befunden herausgearbeitet. Vgl. z. B. Bronkhorst & Deshpande 1999; Witzel & Farmer 2000b; Witzel & Farmer 2000a; Witzel 2001, und den Beitrag von Hock in diesem Band.

<sup>169</sup> Foucault 1991: 25.

<sup>170</sup> Vgl. King 1999: 86, 200–207. Vgl. auch O’Hanlon 1988: 216–217.

indem er gerade diese Eigenschaften als ein besonderes Geschenk Indiens an die Menschheit propagierte. Das hatte zur Folge, daß „derselbe Diskurs, der erfolgreich Indien entfremdete, unterdrückte und kontrollierte“, umgewandelt wurde in einen „religiösen Weckruf an das indische Volk, sich unter dem Banner eines universalistischen und alles umschließenden Hinduismus zu vereinigen“.<sup>171</sup> Als Formen des subalternen Widerstands sind derartige Inversionen dafür kritisiert worden, daß durch sie keine „wirklich revolutionäre, d. h. strukturelle, Veränderung“ angestrebt wird.<sup>172</sup> Dieser Vorwurf kann jedoch gegen viele Arten der Resistenz gegen dominante Diskurse erhoben werden und stellt die grundsätzliche Frage nach den Grenzen subalternen Widerstandsmöglichkeiten.<sup>173</sup> Er läßt sich z. B. auch auf die subversive Mimesis der Kolonialherrn durch die Kolonisierten, wie sie Homi Bhabha beschreibt, oder auf die Mikropolitik des Widerstandes bei Michel de Certeau anwenden.<sup>174</sup> Strukturelle Limitationen bedeuten aber eben nicht unbedingt fehlende gesellschaftliche Relevanz.

Dennoch bleibt festzuhalten, daß das diskursive Terrain, auf dem sich die Auseinandersetzung um die arische Einwanderung bewegt, sehr enge Grenzen setzt, um darin soziale und politische Auseinandersetzungen auszutragen. Die Referenzpunkte bei der Fortschreibung der identitätsstiftenden Diskurse um die indische Prähistorie am Ende des 20. Jahrhunderts sind nach wie vor orientalistische Theoriebildungen des 19. Jahrhunderts. Auch der jüngste Versuch des Hindu-Nationalismus reproduziert vom Prinzip her die Struktur dieses ursprünglich kolonialen Machtdiskurses, um seine Bestreitung der arischen Einwanderung durchzusetzen. Das hindert die Revisionisten der arischen Einwanderungsthese jedoch nicht, eine Anerkennung in und durch die akademischen Institutionen und Gremien in Indien zu betreiben. Dieses Unterfangen ist keineswegs chancenlos, wie bereits erfolgte hindu-nationalistische Einflüsse auf die Hochschul- und Bildungspolitik zeigen.<sup>175</sup> Hinzu kommt, daß die Vereinnahmung der prähistorischen Forschung durch nationalistische Ideologien viele geschichtliche und aktuelle Parallelen aufweist.<sup>176</sup> Allerdings ist mit erheblichem Widerstand zu rechnen, nicht nur von Seiten der indischen Universitäten, sondern vor allem auch durch anti-brahmanische Bewegungen.

Paradoxe Weise geschieht diese Entwicklung zu einem Zeitpunkt, wo sich eine kritische und methodisch reflektierte Indologie und Südasi-

<sup>171</sup> King 1999: 93. Eine ähnliche inversionistische Interpretation wie bei Vivekananda stellt Fox bei Gandhi fest (vgl. Fox 1992: 151–152).

<sup>172</sup> Arnold 1982: 131 Anm. 106.

<sup>173</sup> Vgl. Spivak 1985.

<sup>174</sup> Vgl. Bhabha 1994: 85–92; de Certeau 1988.

<sup>175</sup> Vgl. z. B. Panikkar 2001.

<sup>176</sup> Vgl. Kohl & Fawcett 1995.

Archäologie dazu bekennt, daß ihre Deutungen zur indischen Prähistorie „bestenfalls Hypothesen“ sind, die sich „nur im Grade ihrer Wahrscheinlichkeit unterscheiden“.<sup>177</sup> Die arische Einwanderungstheorie wird hier als wissenschaftlich weder widerlegbar noch beweisbar angesehen, und die indologische Theoriebildung entkoppelt sich nachhaltig von den identitätsstiftenden Diskursen um die indische Prähistorie. Welche Bedeutung diese Entwicklung auf den Fortgang der hier vorgestellten Diskurse um die indische Vorgeschichte haben wird, bleibt abzuwarten.

### Literatur

- Ahir, D. C. 1992: *Buddhism in South India*. (Bibliotheca Indo-Buddhica Series; 112). Delhi: Sri Satguru Publications.
- Aloysius, G. 1998: *Religion as Emancipatory Identity. A Buddhist Movement among the Tamils under Colonialism*. New Delhi: New Age International.
- [Nān. Alāyiciyas] (Hrsg.) 1999: *Ayōttitācar cintānaikaḷ*. 2 Bde. Palayamkottai: Folklore Resources and Research Centre St. Xavier's College.
- Ambedkar, B. R. 1989a: *Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society*. (1947). In: Moon, Vasant (Hrsg.): *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, Vol. 1. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra. 2. Aufl. S. 1–227.
- 1989b: *The Untouchables. Who were they, and why they became Untouchables?* (1948). In: Moon, Vasant (Hrsg.): *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches*, Vol. 1. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra. 2. Aufl. S. 229–382.
- Anaimuthu, V. [Vē. Ānaimuttu] (Hrsg.) 1974: *Periyār ī. ve. rā. cintānaikaḷ. periyār ī. ve. irāmacāmi avaraḷiṅ corpoḷivukaḷum kaṭṭuraikaḷum*. 3 Bde. Tiruchirappalli: Thinker's Forum.
- Annadurai, C. N. [Ci. Eṅ. Aṅṅāturai] 1995: *Āriyamāyai*. (1943). *Cennai: Kaṅṅammāl pa-tippakam*.
- Arnold, David 1982: *Rebellious Hillmen. The Gudem-Rampa Risings 1839–1924*. In: *Subaltern Studies*. New Delhi. 1: 88–142.
- Assmann, Jan 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Baker, Christopher John 1976: *The Politics of South India 1920–1937*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan 1995: *Caste and „Race“ in the Colonial Ethnography of India*. In: Robb, Peter (Hrsg.): *The Concept of Race in South Asia*. (SOAS Studies on South Asia Understanding and Perspectives Series). Delhi: Oxford University Press. S. 165–218.
- 1999: *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. (The New Cambridge History of India; IV,3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bergunder, Michael 2001: *Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates*. In: Bergunder, Michael (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus und das Christentum*. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Ge-

<sup>177</sup> Vgl. den Beitrag von Hock in diesem Band, S. 247.

- burtstag. (Kirche – Konfession – Religion; 43). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. S. 157–173.
- Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Biswas, Swapan Kumar 1995: *Autochthon of India and the Aryan Invasion*. (Re-written History Series; 1). New Delhi: Genuine Publications and Media Pvt. Limited.
- 1998: *Gods, False-Gods and the Untouchables*. Delhi: Orion.
- 1999: *Buddhism, the Religion of Mohenjodaro and Harappa cities*. Delhi: Orion.
- Bronkhorst, Johannes & Deshpande, Madhav M. (Hrsg.) 1999: *Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology*. (Harvard Oriental Series, Opera minora; 3). Cambridge, Massachusetts: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.
- Caldwell, Robert 1856: *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. London: Harrison.
- Chakrabarti, Dilip K. 1997: *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Cohen, Stephen P. 1969: *The Untouchable Soldier. Caste, Politics and the Indian Army*. In: *Journal of Asian Studies*. Ann Arbor, Michigan. 28: 453–468.
- Dayanandan Francis, T. 1990: *The Mission and Message of Ramalinga Swamy*. Delhi: Motilal Barnasidass.
- de Certeau, Michel 1988: *Kunst des Handelns. (Arts de faire <dt.>)*. (1980). Berlin: Merve.
- Deshpande, Madhav M.; Hook, Peter Edwin (Hrsg.) 1979: *Aryan and Non-Aryan in India*. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan.
- Elst, Koenraad 1999: *Update on The Aryan Invasion Theory*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- 2001: *Decolonizing the Hindu Mind. Ideological Development of Hindu Revivalism*. New Delhi: Rupa.
- Erdosy, George (Hrsg.) 1995: *The Indo-Aryans of ancient South Asia. Language, material culture, and ethnicity*. (Indian Philology and South Asian Studies; 1). Berlin: de Gruyter.
- Feuerstein, Georg; Kak, Subhash & Frawley, David 1995: *In Search of the Cradle of Civilization. New Light on Ancient India*. Wheaton, Illinois: The Theosophical Publishing House.
- Foucault, Michel 1991: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt: Fischer.
- Fox, Richard G. 1992: *East of Said*. In: Sprinker, Michael (Hrsg.): *Edward Said. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. S. 144–156.
- Frawley, David 1994: *The Myth of The Aryan Invasion of India*. New Delhi: Voice of India.
- 1995: *Arise Arjuna. Hinduism and the Modern World*. New Delhi: Voice of India.
- Gautier, Francois 1994: *The Wonder That Is India*. New Delhi: Voice of India.
- 1996: *Rewriting Indian History*. New Delhi: Vikas.
- 2000: *Arise Again, O India!* New Delhi: Har-Anand.
- Geetha, V. & Rajadurai, S. V. 1993: *Dalit and Non-Brahmin Consciousness in Colonial Tamil Nadu*. In: *Economic and Political Weekly*. Bombay. 28: 2091–2098.
- 1998: *Towards a Non-Brahmin Millennium. From Iyothee Thass to Periyar*. Calcutta: Samya.
- Ghosh, B. K. 1951: *The Aryan Problem*. In: Majumdar, R. C. (Hrsg.): *The Vedic Age. (The History and Culture of the Indian People; 1)*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

- Gidwani, Bhagwan S. 1995: *Return of the Aryans*. New Delhi: Penguin.
- Golwalkar, M. S. 1939: *We, or our nationhood defined*. Nagpur: Bharat Prakashan.
- Gooptu, Nandini 1993: *Caste and Labour. Untouchable Social Movements in Urban Uttar Pradesh in the Early Twentieth Century*. In: Robb, Peter (Hrsg.): *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*. New Delhi: Oxford University Press. S. 277–289.
- Govindan, K. [Kā. Kōvintan] 1999: *Tamiḷar paṇṇāṭu*. Chennai: The Tirunelveli South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society.
- Graul, Karl 1865: *Kural of Tiruvalluvar. High-Tamil Text with Translation into Common Tamil and Latin, Notes and Glossary*. (Bibliotheca Tamulica; 4). Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Gupta, Dipankar 2000: *Interrogating Caste. Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*. New Delhi: Penguin Books India.
- Hansen, Thomas Blom 1999: *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hansen, Thomas Blom & Jaffrelot, Christophe (Hrsg.) 1998: *The BJP and the Compulsion of Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar 1984: *Tamil. Sprache als politisches Symbol*. (Beiträge zur Südasiensforschung; 74). Wiesbaden: Franz Steiner.
- Hudson, D. Dennis 1992a: *Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance Among the Tamils*. In: Jones, Kenneth W. (Hrsg.): *Religious Controversy in British India. Dialogues in South Asian Languages*. Albany: State University of New York Press. S. 27–51, 246–255.
- 1992b: *Winning Souls for Siva. Arumuga Navalar's Transmission of the Saiva Religion*. In: Williams, Raymond Brady (Hrsg.): *A Sacred Thread. Modern Transmission of Hindu Tradition in India and Abroad*. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Publications. S. 23–51.
- Ilaiah, Kancha 1996: *Why I Am Not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*. Calcutta: Samya.
- Ilangumaran, Ira. [Irā. Iṅkumarān] 1995: *Maṛaimalaiyaṭṭiḷai*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Inden, Ronald 1990: *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Irschick, Eugene F. 1969: *Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916–1929*. Berkeley: University of California Press.
- 1986: *Tamil Revivalism in the 1930s*. Madras: Cre-A.
- 1994: *Dialogue and History. Constructing South India, 1795–1895*. Berkeley: University of California Press.
- Jaffrelot, Christophe 1995: *The Idea of the Hindu Race in the Writings of Hindu Nationalist Ideologues in the 1920s and 1930s. A Concept between two Cultures*. In: Robb, Peter (Hrsg.): *The Concept of Race in South Asia*. (SOAS Studies on South Asia Understanding and Perspectives Series). Delhi: Oxford University Press. S. 327–354.
- 1996: *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1920 to the 1990s*. (Les nationalistes hindous <engl.>). London: C. Hurst.
- 2000: *Dr. Ambedkar. Leader intouchable et père de la Constitution indienne*. Paris: Presses de sciences.
- Juergensmeyer, Mark 1982: *Religion as Social Vision. The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press.
- Kabis, Johannes 1900: *Bewegung unter den Pariahs im Landbezirke von Madras*. In: *Jahrbuch der sächsischen Missionskonferenz*. Leipzig. 13: 69–92.

- Kanakasabhai, V. 1904: *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*. Madras: Higginbotham.
- Kavlekar, Kasinath K. 1979: *Non-Brahmin Movement in South India 1873–1949*. Kolhapur: Shivaji University Press.
- Keer, Dhananjay 1971: *Dr. Ambedkar. Life and Mission*. (1954). Bombay: Popular Prakashan.
- 1974: *Mahatma Jotirao Phooley*. (1964). Bombay: Popular Prakashan. 2. Aufl.
- Khare, R. S. 1984: *The Untouchable as himself. Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, Richard 1999: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge.
- Klimkeit, Hans-Joachim 1981: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kohl, Philip L. & Fawcett, Clare (Hrsg.) 1995: *Nationalism, Politics and the Practice of Archeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krishnaswami Aiyangar, S. 1923: *Some Contributions of South India to Indian Culture*. Calcutta: University of Calcutta.
- Lal, Braj Basi 1997: *The Earliest Civilisation of South Asia*. New Delhi: Aryan Books International.
- Leopold, Joan 1970: *The Aryan Theory of Race in India*. In: *The Indian Economic and Social History Review*. Delhi. 7: 271–297.
- 1974: *Britische Anwendungen der arischen Rassentheorie auf Indien 1850–1870*. In: *Saeculum*. Freiburg. 25: 386–411.
- 1987: *Ethnic Stereotypes in Linguistics. The Case of Friedrich Max Müller (1847–51)*. In: Aarsleff, Hans; Kelly, Louis G. & Niederehe, Hans-Josef (Hrsg.): *Papers in the History of Linguistics*. (Studies in the History of the Language Sciences; 38). Amsterdam: John Benjamins. S. 501–512.
- Lübbe, Hermann 1977: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel: Schwabe.
- Mahajan, V. D. 1990: *Advanced History of India*. New Delhi: S. Chand. 3. Aufl.
- Maraimalai Adigal o. J.: *English Preface to the Tamilian Creed*. (1941). In: N. N. (Hrsg.): *Maraimalai Adikal. Father of the Tamil Renaissance*. Singapore: EVS Enterprises.
- [Maraimalaiyaṭikal] 1958: *Vēḷājar nākarikam*. (1923). Tirunelveli: The Tirunelveli South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society.
- [Maraimalai Aṭikal] 1999: *Tamiḷar matam*. (1941). Cennai: Maṇivācakar patippakam. <Ohne englisches Vorwort.>
- Massey, James 1995: *Dalits in India. Religion as a source of Bondage or Liberation with special reference to Christians*. New Delhi: Manohar.
- Maw, Martin 1990: *Visions of India. Fulfilment Theology, the Aryan Race Theory, and the work of British Protestant Missionaries in Victorian India*. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 57). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- McKean, Lise 1996: *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Misra, Satya Swarup 1992: *The Aryan Problem. A Linguistic Approach*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Mookerji, Radha Kumud 1989: *Hindu Civilisation*. (1936). Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. 5. Aufl.

- Müller, Friedrich Max 1847: On the relation of the Bengali and the Arian and Aboriginal Languages of India. In: Report of the British Association for the Advancement of Science. London. 17: 319–350. <Erschienen 1848.>
- Nallasami Pillai, J. M. & Ramanan, V. V. (Hrsg.) 1897–1914: The Light of Truth or the Siddhanta Deepika (and Agamic Review). 14 Bde. Madras.
- Nambi Arooran, K. 1976: Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism, 1905–1944, with special Reference to the Work of Maraimalai Atikal. (Diss., University of London). London.
- Nehring, Andreas 2000: Kanonisierung des Anderen. Die Übersetzung des Tirukural durch deutsche Missionare im 19. Jahrhundert. In: Günther, Wolfgang (Hrsg.): Verstehen und Übersetzen. Beiträge vom Missionstheologischen Symposium, Hermannsburg 1999. (Vision Mission, Beihefte; 1). Hermannsburg: Verlag der Missionshandlung. S. 67–86.
- O'Hanlon, Rosalind 1985: Caste, Conflict and Ideology. Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988: Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia. In: Modern Asian Studies. Cambridge. 22: 189–224.
- Oldenberg, Hermann 1917: Die Religion des Veda. Stuttgart; Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung. 2. Aufl.
- Omvedt, Gail 1976: Cultural Revolt in a Colonial Society. The Non Brahman Movement in Western India 1873–1930. Bombay: Scientific Socialist Education Trust.
- Pandian, M. S. S. 1995: Beyond Colonial Crumbs. Cambridge School, Identity Politics and Dravidian Movement(s). In: Economic and Political Weekly. Bombay. Nr. 7, 18.–25. Februar. S. 385–391.
- Panikkar, K. N. 2001: Outsider as Enemy. The Politics of Rewriting History in India. In: Frontline. Chennai. Bd. 18, Nr. 1, 19.1. S. 73–78.
- Phule, Jotirao Govindrao 1991: Collected Works of Mahatma Jotirao Phule. 2 Bde. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, Mantralaya.
- Pope, G. U. 1886: The Sacred Kural of Tiruvalluva-Nayanar. London: Allen.
- Rajaram, Navaratna S. 1993: Aryan Invasion of India. The Myth and the Truth. New Delhi: Voice of India.
- 1995: The Politics of History. Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship. New Delhi: Voice of India.
- Rajaram, Navaratna S. & Frawley, David 1995: Vedic „Aryans“ and the Origins of Civilization. A literary and scientific perspective. Quebec: W. H. Press.
- 1997: Vedic „Aryans“ and the Origins of Civilisation. A literary and scientific perspective. New Delhi: Voice of India. 2. Aufl.
- Ramanathan, P. 1998: A New Account of the History and Culture of the Tamils. Chennai: The Tirunelveli South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society.
- Ramasami, E. V. [Tantai Periyār] 1992: Tirāviṭar – āriyar uṇmai. (1948). Chennai: Periyār cuyamariyātai piraccāra niṟuvaṇa veļiyiṭu. 9. Aufl.
- 1996: Tamiļar, tamiļnāṭu, tamiļar paṇṇāṭu. Chennai: Tirāviṭar kaļaka veļiyiṭu.
- Ramaswamy, Sumathi 1997: Passions of the Tongue. Language Devotion in Tamil India, 1891–1970. Berkeley: University of California Press.
- Rao, S. R. 1991: Dawn and Devolution of the Indus Civilization. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Raychaudhuri, Tapan 1988: Europe reconsidered. Perceptions of the West in nineteenth-century Bengal. Delhi: Oxford University Press.

- Ryerson, Charles A. 1988: Regionalism and Religion. The Tamil Renaissance and Popular Hinduism. (Series on Religion; 27). Madras: The Christian Literature Society.
- Savarkar, Vinayak Damodar 1989: Hindutva. Who is a Hindu? (1923). Bombay: Veer Savarkar Prakashan. 6. Aufl.
- Schomerus, Hilko Wiardo 1932: Ist die Bibel von Indien abhängig? München: Chr. Kaiser.
- Sesha Iyengar, T. R. 1925: Dravidian India. Madras: India Printing Works.
- Sethna, K. D. 1992: The Problem of Aryan Origins. From an Indian Point of View. Second Extensively Enlarged Edition with Five Supplements. (1980). New Delhi: Aditya Prakashan.
- Seunarine, J. F. 1977: Reconversion to Hinduism through Suddhi. Madras: Christian Literature Society.
- Shinde, J. R. 1985: Dynamics of Cultural Revolution. 19th Century Maharashtra. Delhi: Ajanta.
- Singh, Bhagwan 1995: The Vedic Harappans. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Slater, Gilbert 1924: The Dravidian Element in Indian Culture. London: E. Benn.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985: Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Subaltern Studies. Delhi. 4: 330–363.
- Srinivasa Aiyangar, M. 1914: Tamil Studies, or, Essays on the History of the Tamil People, Language, Religion and Literature. Madras: Guardian Press.
- Subramanian, Narendra 1999: Ethnicity and Populist Mobilization. Political Parties, Citizens and Democracy in South India. Delhi: Oxford University Press.
- Swaminatha Aiyar, R. 1975: Dravidian Theories. (1922–1923). Madras: The Madras Law Journal Office.
- Swaminatha Iyer, U. V. 1990/1994: The Story of My Life. (En̄ carittiram <engl.>). Translated by K. V. Zvelebil. 2 Bde. Chennai: Institute of Asian Studies.
- Talageri, Shrikant G. 1993a: The Aryan Invasion Theory. A Reappraisal. New Delhi: Aditya Prakash.
- 1993b: The Aryan Invasion Theory and Indian Nationalism. New Delhi: Voice of India.
- Thapar, Romila 1966: A History of India. Volume One. Harmondsworth: Penguin.
- 1989: Which of us are Aryans? In: Seminar. New Delhi. 364: 14–18.
- 1992: The Perennial Aryans. In: Seminar. New Delhi. 400: 20–24.
- 1996: The Theory of Aryan Race and India. History of Politics. In: Social Scientist. Trivandrum. 24, 1–3: 3–29.
- Theertha, Swami Dharma 1992: History of Hindu Imperialism. (1941). Madras: Dalit Education Literature Centre.
- Thiruvassagam, A. & Kalladan, Surata [Ā. Tiurvācakan̄ & Curatā Kallāṭan̄] (Hrsg.) 1993: Pāratitācāṅ kavitaikaḷ. Pāvēntar pāṭalkaḷin̄ muḷutokuppu. Cennai: Aruḷ – cūṭar patippakam.
- Thurston, Edgar & Rangachari, Kadambi 1909: Castes and Tribes of Southern India. 7 Bde. Madras: Government Press.
- Tiruvēnkāṭam, T. [Tōppūr. Tiruvēṅkaṭam] 1998: Tirāviṭa iḷaiṅarkaḷē! Vēlūr: Teṅṅulam patippakam.
- Trautmann, Thomas R. 1997: Aryans and British India. Berkeley: University of California Press.
- van der Veer, Peter 1994: Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkeley: University of California Press.

- Vasantan, M. [Mañcai. Vacantan] 1998: Pārppaṇa tantiraṅkaḷ. Ceṇṇinattam: Puraṭcikkaṇal veḷiyiṭu.
- Venkatachalapathy, A. R. 1995: Dravidian Movement and Saivites: 1927–1944. In: Economic and Political Weekly. Bombay. Nr. 14, 8. April. S. 761–768.
- Vivekananda, Swami 1991/1992: The Complete Works of Swami Vivekananda. Mayavati Memorial Edition (Nachdruck). Calcutta: Advatia Ashrama.
- Viyogi, Naval 1995: The Founders of Indus Valley Civilization and Their Later History. (The History of Indigenous People of India; 1). Ludhiana: Indian National Historical Research Council.
- Washbrook, David 1976: The Emergence of Provincial Politics. The Madras Presidency 1870–1920. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witzel, Michael 2001: Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts. In: Electronic Journal of Vedic Studies. <http://www1.shore.net/~india/ejvs>. 7,3: 1–93.
- Witzel, Michael & Farmer, Steve 2000a: New Evidence on the 'Pitdown Horse' Hoax. In: Frontline. Chennai. Bd. 17, Nr. 23, 24.11. S. 126–129.
- 2000b: Horseplay in Harappa. The Indus Valley Decipherment Hoax. In: Frontline. Chennai. Bd. 17, Nr. 19, 13.10. S. 4–14.
- Zavos, John 2000: The Emergence of Hindu Nationalism in India. Delhi: Oxford University Press.
- Zelliot, Eleanor 1970: Mahar and the Non-Brahmin Movement in Maharashtra. In: Indian Economic and Social History Review. Delhi. 7,3: 397–415.
- Zvelebil, Kamil V. 1990: Dravidian Linguistics. An Introduction. (Publication No. 3). Pondicherry: Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.
- 1992: Companion Studies to the History of Tamil Literature. (Handbuch der Orientalistik, II. Abteilung; 2, Ergänzungsband V). Leiden: E. J. Brill.