# „Arier“ und „Draviden“

Herausgegeben von
Michael Bergunder und Rahul Peter Das

Neue Hallesche Berichte 2

„Arier“ und „Draviden“

# Neue Hallesche Berichte

## Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens

Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
Herausgegeben von
Michael Bergunder und Helmut Obst

Band 2

# „Arier“ und „Draviden“

## Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens

Herausgegeben von
Michael Bergunder und Rahul Peter Das

Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle
2002

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-931479-34-X

© Franckesche Stiftungen zu Halle, Halle 2002
http://www.francke-halle.de
Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Satz: Michael Bergunder
Umschlag: Daniel Cyranka
Druck: sickinger DIGITAL & OFFSETDRUCK, Satow b. Bad Doberan

# Vorwort

Die fast 300jährige Südasientradition spielt für die Franckeschen Stiftungen bei der Pflege ihrer weltweiten Beziehungen eine besondere Rolle; inzwischen nehmen Forschungsprojekte zu Südasien einen festen Platz in der Arbeit der Stiftungen ein. Dazu gehört auch ein gegenseitiger wissenschaftlicher und kultureller Austausch mit Institutionen in Südindien, insbesondere mit dem Gurukul Lutheran College and Research Centre in Chennai (Madras).

In diesem Sinne veranstalteten die Franckeschen Stiftungen in Kooperation mit der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg (Institut für Indologie und Südasienwissenschaften und Seminar für Ökumenik und Religionswissenschaft) und dem Gurukul am 4./5. Oktober 1999 eine interdiszplinäre Fachtagung zum Thema „‚Arier' und ‚Draviden'. Genese und Wechselwirkung zweier interkultureller Deutungsmuster und ihre Relevanz für die Selbst- und Fremdwahrnehmung Südasiens." Die Vorträge und die interessanten, zum Teil kontroversen Diskussionen während der gut besuchten Tagung bewiesen die große Relevanz des Themas im gegenwärtigen kulturellen und politischen Kontext Südasiens.

Um die Ergebnisse einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, finden sich im vorliegenden Band, bis auf eine Ausnahme, die Beiträge der Tagung abgedruckt. Dabei wurden die meisten Artikel für den Druck erheblich überarbeitet und erweitert. Ursprünglich in Englisch verfaßte Beiträge wurden ins Deutsche übersetzt in der Hoffnung, daß damit eine breitere Rezeption im deutschen Sprachraum ermöglicht wird. Die Herausgeber waren auch bestrebt, die Verwendung von Diakritika sowie die Schreibweise von Fachbegriffen und Eigennamen möglichst zu vereinheitlichen und in einer Weise zu gestalten, die dem fachfremden interessierten Leser die Lektüre erleichtern soll.

Die Herausgeber hoffen, daß der vorliegende Band einen hilfreichen Beitrag zur Aufhellung der Hintergründe des im deutschsprachigen Raum allgemein noch wenig verstandenen Phänomens des sogenannten Hindu-Nationalismus leisten wird.

Halle, im Juli 2002

*Michael Bergunder*
*Rahul Peter Das*

# Inhalt

Einführung:
„Arier“, „Draviden“ und politische Diskurse in Südasien 9
*Michael Bergunder und Rahul Peter Das*

Die Entdeckung von „arisch“ und „dravidisch“ in Britisch-Indien.
Eine Erzählung zweier Städte. 14
*Thomas R. Trautmann*

Bild, Abbild, Mythos – die Arier in den Arbeiten
deutscher Indologen 40
*Maria Schetelich*

Pañca-Gauḍa und Pañca-Drāviḍa. Umstrittene Grenzen einer
traditionellen Klassifikation 57
*Madhav M. Deshpande*

Populärversionen des „Ariertums“ in Indien um die Wende
zum 20. Jahrhundert 79
*Hans Harder*

Der Einfluß Hermann Gunderts auf die Renaissance
des Malayalam 93
*Albrecht Frenz*

„... nur ein Halbbruder des griechischen Genius“. Die Entdeckung
des Dravidischen durch deutsche Missionare im 19. Jahrhundert 109
*Andreas Nehring*

Die Nichtbrahmanen-Bewegung (1920–1962) und die
indische Politik 123
*Dietmar Rothermund*

Umkämpfte Vergangenheit. Anti-brahmanische und hindu-
nationalistische Rekonstruktionen der frühen indischen
Religionsgeschichte 135
*Michael Bergunder*

Bengalischer Nationalismus und die Konstruktion einer austroasiatischen Vergangenheit 181
*Rahul Peter Das*

Disput um die Vergangenheit. Indoarische Ursprünge und moderner nationalistischer Diskurs 206
*Edwin Bryant*

Wem gehört die Vergangenheit? Früh- und Vorgeschichte und indische Selbstwahrnehmung 232
*Hans Henrich Hock*

*Michael Bergunder und Rahul Peter Das*

# Einführung: „Arier", „Draviden" und politische Diskurse in Südasien

Während der britischen Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert begründeten westliche Indologen und christliche Missionare unter Beteiligung Gelehrter der traditionellen einheimischen Wissenssysteme eine südasiatische Geschichtsschreibung, in der die Südasiaten als die Nachkommen unterschiedlicher Völker betrachtet wurden. Eine These besagte, daß die Arier, wie die indogermanischen Indoiranier in Anlehnung an einheimische Termini genannt wurden, als ausländische Invasoren viele Jahrhunderte vor der Zeitenwende über Iran und Afghanistan nach Südasien gekommen wären und sich hier gegen die Einheimischen, höchstwahrscheinlich Draviden, durchgesetzt hätten.

Diese Theoriebildung geschah zu einem Zeitpunkt, als die Bewohner Südasiens aufgrund der britischen Kolonialherrschaft massive gesellschaftliche Umbrüche und Zerrüttungen zu erdulden hatten und alte Identitäten ihre Plausibilität verloren. In dieser Situation wurden orientalistische Geschichtstheorien von vielen südasiatischen Intellektuellen als Versatzstücke für neugeschaffene Identitätsbildungen vor dem Erfahrungshorizont der Kolonialgesellschaft verwendet. Zeitgenössische Sozialkonflikte wurden in geschichtliche Begebenheiten, die tausende Jahre zurücklagen, hineinprojiziert, und in der Folgezeit wurden diese Projektionen in nicht geringem Maße zum Bestandteil des Selbstverständnisses verschiedenster politischer Bewegungen und Parteien moderner südasiatischer Staaten. Vom Prinzip her hat sich an dieser Situation auch nach dem Ende der britischen Kolonialherrschaft nichts geändert, so daß selbst heute noch fast jede Diskussion um die südasiatische Vorgeschichte beinahe automatisch in eine Debatte um soziale oder politische Machtinteressen mündet.

Die politische Diskussion um die frühe südasiatische Vergangenheit hat sich in den letzten Jahrzehnten entscheidend verschärft. Nachdem lange vor allem jene Gruppen für Kontroversen sorgten, die das dravidische Element hervorhoben und das zeitgenössische Südasien vornehmlich als Ergebnis der Unterdrückung einer einst hochentwickelten und glorrei-

chen dravidischen Zivilisation durch eingewanderte arische Barbaren darstellten, änderte sich in den 80er Jahren die Natur der Auseinandersetzungen um die Deutung der südasiatischen Vergangenheit. In dieser Zeit fand in Indien ein ungeahnter politischer Aufstieg des sogenannten Hindu-Nationalismus statt. Die wichtigste Rolle spielte dabei die 1980 gegründete Bharatiya Janata Party, die als politische Partei große Erfolge erzielte und 1998 sogar zur stärksten Kraft im indischen Parlament wurde. In diesen politisch erstarkten, hindu-nationalistisch genannten Kreisen sind in jüngster Zeit massive ideologisch motivierte Revisionsbemühungen der südasiatischen Geschichte zu beobachten. Dabei spielt die Frage nach der arischen Einwanderung eine besondere Rolle.

Mit einem beträchtlichen publizistischen Aufwand wird beispielsweise versucht, jegliche arische Eroberung oder auch Einwanderung „wissenschaftlich" zu widerlegen. Demnach stellten die Arier die autochthone Bevölkerung des indischen Subkontinents, und die angestammte Identität der eigentlichen Inder begründete sich seit ihrer Entstehung auf der vedischen Kultur und Religion. Diese hindu-nationale Kultur würde aber noch immer unter den Schäden und Deformierungen leiden, die ihr durch muslimische und britische Fremdherschaft zugefügt worden waren.

Die Behauptung einer vollständigen Indigenität der Ursprünge des – gemäß gewissen Schablonen definierten – Hinduismus wird insbesondere instrumentalisiert, um Islam und Christentum als ein fremdes Gegenüber und Feindbild zu konstruieren. Von daher gibt es einen direkten Zusammenhang zwischen der Bestreitung der arischen Einwanderungsthese und der kommunalistischen Propaganda des Hindu-Nationalismus. Gleichzeitig können die entwickelten Thesen auch verwendet werden, um historisch-kulturell begründete Ansprüche auf das Territorium anderer südasiatischer Staaten anzumelden.

Die Südasienwissenschaften werden von den Bestreitern der arischen Einwanderung direkt herausgefordert, denn diese begründen ihre Behauptung von der arischen Indigenität damit, daß die Theorie einer arischen „Eroberung" Südasiens ein Produkt des kolonialen Orientalismus sei, das die westlichen Südasienwissenschaften, insbesondere Indologie und Südasien-Archäologie, immer noch in ihrem Gepäck mit sich herumschleppten. Die Revision dieser vermeintlich kolonialen Theoriebildung sei deshalb nichts anderes, als der Versuch einheimischer Gelehrter, die Kontrolle über die Rekonstruktion der Geschichte ihres Landes wiederzuerlangen.

Neben dieser Anknüpfung an postkoloniale Theoriekonzepte tragen die Revisionisten ihre Konzepte überdies mit dem Anspruch vor, dafür wissenschaftlich beweisbare Argumente liefern zu können. Da aber an den Universitäten westliche und indische Indologen auch am Ende des 20.

Jahrhunderts in der übergroßen Mehrheit eine arischen Einwanderungsthese vertreten,[1] entsteht auch auf dieser Sachebene eine Konfrontation.

Nachdem die Südasienwissenschaften sich zunächst nur sehr zögerlich diesen neuen hindu-nationalistischen Theoriebildungen zugewandt haben, ändert sich dies in letzter Zeit.[2] Dabei zeigt es sich, daß die komplexen Hintergründe dieses revisionistischen Konzepts nur dann wirklich verstanden werden können, wenn der breitere historische, religiöse und politische Kontext eruiert wird. Vor allem der Blick auf ähnliche Diskurslagen im Süden und Osten des heutigen Indiens ist hier unverzichtbar. Diese vergleichende Gegenüberstellung ist bisher nur unzureichend erfolgt; es ist das Ziel des vorliegenden Aufsatzbandes, zur Behebung dieses Desiderats beizutragen.

Dabei steht zunächst die Frage im Vordergrund, welchen Entstehungsbedingungen sich das Konzept einer Unterteilung Südasiens in unterschiedliche Völker verdankt. Thomas Trautmann geht dem komplizierten Prozeß der Entstehung der völkischen Idee des „Arischen" und „Dravidischen" innerhalb der orientalistischen Forschung im 19. Jahrhundert nach. Dabei fokussiert er vor allem auf den stark dialogischen Charakter dieser Theoriebildungen, um zu zeigen, wie viel die Konzeptionalisierungen des westlichem Orientalismus den Einflüssen indischer Konzepte verdanken. Maria Schetelich untersucht die „arischen Forschungen" der drei deutschen Indologen H. Zimmer, L. von Schroeder und J. Hertel und entwickelt ein differenziertes Bild von dem Zusammenhang zwischen indologischem Arierbild und völkisch-rassi(sti)schem Denken in Deutschland.

Einem konkreten Beispiel brahmanischer Identitätsdiskurse und ihren Beziehungen zur orientalistischen Forschung geht Madhav Desphande nach. Hans Harder versucht, die populistische Rezeption der orientalistischen Ariertheorien in Nordindien um die Wende zum 20. Jahrhundert nachzuzeichnen.

In Südindien bildeten sich im 19. Jahrhundert regionale Identitäten heraus, denen orientalistische Geschichtstheorien zugrunde lagen. In diesem komplexen Prozeß spielten deutschsprachige christliche Missionare eine beachtenswerte Rolle, was in der Forschung bisher wenig berücksichtigt worden ist. Albrecht Frenz untersucht den Einfluß des Basler Missionars Hermann Gundert auf die Renaissance des Malayalam. Andreas Nehring wendet seinen Blick dem Leipziger Missionsdirektor Karl Graul zu, der zugleich als Begründer der deutschen Tamilistik gelten kann, und spürt dessen Rolle im orientalistischen Diskurs nach. Dietmar Rothermund

---

[1] Vgl. z. B. Erdosy 1995a.

[2] Vgl. z. B. Bronkhorst & Deshpande 1999; Witzel 2000; Witzel 2001a, Witzel 2001b; Witzel & Farmer 2000a und Witzel & Farmer 2000b.

zeigt, wie dravidische Theorien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in konkrete Politik umgesetzt wurden.

Neben einer historischen Bestandsaufnahme der orientalistischen Forschung im 19. Jahrhundert ist ein Blick auf die Vielzahl von identitätsstiftenden Diskursen sinnvoll, die der hindu-nationalistischen Revision der arischen Eroberung vorausgegangen sind bzw. parallel zu ihr stattfinden. Michael Bergunder versucht in diesem Sinne zu zeigen, daß die neuere hindu-nationalistische Revision nur richtig verstanden werden kann, wenn beachtet wird, daß sie Teil eines Diskurses ist, der weit in das 19. Jahrhundert zurückreicht. Rahul Peter Das analysiert einen bisher unbeachteten identitätsstiftenden Diskurs im bengalischen Nationalismus. Edwin Bryant beschreibt die Hintergründe des hindu-nationalistischen Revisionismus und plädiert dafür, nicht nur das Phänomen differenziert zu betrachten, sondern auch, sich gegebenenfalls ernsthaft damit auseinanderzusetzen. Mit genau dieser Fragestellung befaßt sich der Aufsatz von Hans Henrich Hock, der allerdings zu dem Ergebnis kommt, daß die Fakten, die dem hindu-nationalistischen Revisionismus angeblich zugrundeliegen, durch eine wissenschaftliche Nachprüfung nicht bestätigt werden können. Bemerkenswert ist dennoch sein Hinweis darauf, daß dies keineswegs bedeute, daß gegenwärtig als wissenschaftlich bewiesen angesehene Thesen als unumstößlich gelten können, sondern nur, daß sie die auf der Basis der gegenwärtigen Beleglage plausibelsten Erklärungen unter mehreren möglichen Erklärungen darstellen.

Angesichts der gegenwärtigen politischen Lage in Südasien und speziell Indien ist damit zu rechnen, daß die Diskussion um die „Arier" und „Draviden" auch in naher Zukunft weitergehen wird, wenn sie nicht sogar an Schärfe zunimmt.

## *Literatur*

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.

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.

Witzel, Michael 2000: The Home of the Aryans. In: Hintze, A. & Tichy, E. (Hrsg.): Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag. (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beihefte N.F. 19.) Dettelbach: J.H. Röll. S. 283-338.

—— 2001a. Westward ho! The Incredible Wanderlust of the Rigvedic Tribes Exposed by S. Talageri. A Review of: Shrikant G. Talageri, The Rigveda. A historical analysis. In: Electronic Journal of Vedic Studies. http://www1.shore.net/~india/ejvs. 7,2.

—— 2001b. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts. In: Electronic Journal of Vedic Studies. http://www1.shore.net/~india/ejvs. 7,3.

Witzel, Michael; Farmer, Steve 2000a: Horseplay in Harappa. The Indus Valley Decipherment Hoax. In: Frontline. Chennai. Bd. 17, Nr. 19 (13.10.), S. 4-14.

—— 2000b. New Evidence on the 'Piltdown Horse' Hoax. In: Frontline. Chennai. Bd. 17, Nr. 23 (24.11.), S. 126-129.

*Thomas R. Trautmann*

# Die Entdeckung von „arisch" und „dravidisch" in Britisch-Indien. Eine Erzählung zweier Städte*

„Arisch" und „dravidisch", die Schlüsselworte dieses Aufsatzbandes, haben altehrwürdige Vorgänger im Sanskrit, aber in ihren jetzigen Bedeutungen sind sie moderne Konstrukte, die im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert erfunden wurden. Um ihre Genese und Wechselwirkung zu untersuchen, was zu tun die Mirkwirkenden dieses Bandes eingeladen waren, habe ich nicht auf dem üblichen Wege mit einem Besuch der Bibliothek angefangen, sondern, wie es mich meine Studenten lehren, mit einer Stichwortsuche im Internet. Das Ergebnis war sehr bezeichnend.

Für „dravidisch" fand ich eine bescheidene Anzahl von Büchern im American Book Exchange aufgelistet, die meisten davon über dravidische Sprachen und Sprachwissenschaft, einige wenige über die dravidische politische Bewegung in Tamilnadu und ein oder zwei ethnologische Werke. Alle diese Bücher handelten über Indien und Sri Lanka. Die westliche Kenntnis des Dravidischen ist, kurz gesagt, beschränkt auf wissenschaftliche Bücher über Indien. Eine Stichwortsuche für „arisch" fand im Gegensatz dazu eine größere Anzahl von Büchern. Die meisten davon gehören zu zwei ganz bestimmten Typen: einmal wissenschaftliche Werke über Indien (meistens Sprachwissenschaft) und zum anderen Werke, welche die Politik des Rassenhasses im Westens propagieren oder analysieren, von den Anfängen des 19. Jahrhunderts über die Nazis bis zu Gruppen wie die Aryan Nation, die unglücklicherweise heutzutage in meinem Land erfolgreich ist. Während der dravidische Gedanke größtenteils auf das Studium Südasiens beschränkt ist, ist es ein auffallender Aspekt des arischen Gedankens, daß er zu zwei völlig unterschiedlichen Narrativen gehört, in denen er sehr unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen hat. Ich will diese Narrative die „Geschichte des Wissens" und „die Geschichte ethnischer Politik", worunter ich besonders die Politik des Rassenhasses verstehe, nennen.

---

* Aus dem Englischen übersetzt von Michael Bergunder.

Die Geschichte des Wissens hängt mit der Entdeckung der indoeuropäischen Sprachfamilie zusammen, die von Sir William Jones vor der Asiatic Society in Kalkutta im Jahre 1786 skizziert wurde.[1] Sie war von vielen vorausgeahnt worden und wurde durch Franz Bopp, angefangen mit seinem berühmten Pamphlet von 1816, auf eine solide Basis gestellt.[2] Jones' Verkündigung des Indoeuropäischen gilt in sprachwissenschaftlichen Geschichtsbüchern als epochales Ereignis, als die erste Entfaltung einer vergleichenden Philologie. Der indoeuropäische Gedanke war ein echter Durchbruch der wissenschaftlichen Linguistik, durch den Sprachen miteinander in Beziehung gesetzt wurden, die räumlich weit voneinander getrennt waren. Diese Sprachen bilden zwei Blöcke, einen östlichen mit den persischen und indischen Sprachen und einen westlichen, europäischen Block. Beide Blöcke sind größtenteils durch Gebiete mit semitischen und türkischen Sprachen voneinander getrennt. Der indoeuropäische Gedanke, d. h., die Idee, daß die beiden so entfernt voneinander liegenden Sprachblöcke miteinander verwandt waren, war alles andere als naheliegend. Diese Entdeckung schuf nicht nur eine neue Wissenschaft von der Sprache, sondern sie ordnete auch die bestehenden Ideen über die Beziehungen zwischen verschiedenen Nationen und Völkerrassen auf radikale Weise neu.

Darüber hinaus schuf sie neues Wissen über solche Wechelbeziehungen in tiefster Vergangenheit, von denen die erhaltenen antiken Literaturen, wie die in Latein, Griechisch oder Sanskrit, keine distinkte Erinnerung bewahrt hatten; und für Völker ohne schriftliche Literaturen, wie die amerikanischen Indianer, wurde es ein neuer Schlüssel zur ethnologischen Geschichte.

Die Entdeckung der dravidischen Sprachfamilie war weniger spektakulär in bezug auf ihre geographische Reichweite, aber ähnlich in den Begleitumständen. In diesen und anderen Fällen brachte die Philologie eine dauerhafte Wissenserweiterung, die unter den Experten bis zum heutigen Tag Geltung hat.

Die Geschichte ethnischer Politik ist das machtvollere und auffälligere Narrativ über die Verwendung und politische Entfaltung der neuen ethnologischen Ideen, insbesondere im Westen, aber auch in Südasien. Die Geschichte der Politik ist selbstverständlich von der Geschichte des Wissens nicht zu trennen, und die beiden sind in einer Art miteinander verbunden, die untersucht und erklärt werden muß. Der Schatten der Todeslager Nazi-Deutschlands verdunkelt den Aspekt des wissenschaftlichen Durchbruchs, den die indoeuropäische vergleichende Philologie, zu der deutsche Gelehrte solche brillianten Beiträge lieferten, darstellt. Auf diese Weise ist eine der größten wissenschaftlichen Errungenschaften der mo-

[1] Vgl. Jones 1787a.
[2] Vgl. Bopp 1816.

dernen Welt mit dem Ereignis verbunden, das für uns das Äußerste menschlichen Übels bezeichnet. Beide Narrative werden manchmal verschmolzen zu einer Geschichte schuldbeladenen Wissens. Manchmal wird diese als eine speziell deutsche Geschichte entworfen,[3] dann wieder in völlig anderer Ausrichtung als eine Foucaultsche Geschichte des orientalistischen Wissens, das von kolonialer Macht produziert und befleckt wurde.[4]

Ungeachtet dessen, was alles geschrieben wurde, ist unsere Einsicht in die Entstehung des modernen Wissens über Indoeuropäisch und Dravidisch und in das Auftauchen moderner ethnischer Politik im Westen und in Südasien alles andere als vollständig. Vieles bleibt noch über die Beziehung zwischen der Geschichte orientalistischen Wissens und der Geschichte ethnischer Politik zu klären; und manch Schaden entsteht aus vorschnellen Schlußfolgerungen, die frühe Ursachen für späte Konsequenzen finden wollen, indem sie, unter einem Schlaglicht, wie es von der einen oder anderen theoretischen Perspektive erzeugt wird, die Zeit, die zwischen entfernt liegenden Horizonten vergangen ist, ignorieren. Wir müssen den Zeugnissen selbst erlauben, lauter zu sprechen.

Es ist meine Hoffnung – ohne vorgeben zu wollen, die Arbeit, die getan werden muß, abschließen zu können – durch die Erforschung der Genese des modernen arischen und indoeuropäischen Gedankens in Britisch-Indien eine Beitrag zur Klärung dieser Problemstellungen zu leisten; eine Arbeit, die ich mit einem Buch, „Aryans and British India“,[5] begonnen habe und die ihre Weiterführung in einem geplanten Buch über die Entdeckung der dravidischen Sprachfamilie finden wird. Meine Gründe dafür, mich unter Ausschluß der anderen europäischen Nationen auf die britischen Orientalisten zu konzentrieren, sind in keiner Weise national motiviert. Ich denke, daß die Geschichte des Wissens in Wirklichkeit über die intellektuelle Begegnung von Europa als Ganzem und Indien als Ganzem handelt; es ist die Geschichte von Kulturen, die durch koloniale Herrschaft in engen Kontakt gebracht wurden. Die britischen Orientalisten sind als ein Aspekt dieser Begegnung von Interesse; mehr noch, als ein Aspekt, der vergessen und vernachlässigt wurde. Für ein paar Jahrzehnte erfreute sich Kalkutta praktisch an einem Monopol als Produzent eines neuen, britisch-indischen, auf der Kenntnis des Sanskrit basierenden Orientalismus, der begierig in Europa aufgenommen wurde und dabei eine wirkliche Besessenheit für Indien und Sanskrit erzeugte. Das Monopol von Kalkutta endete, als die Mittel zum Erlernen des Sanskrit nach Europa gebracht wurden, zuerst durch Alexander Hamilton in Paris, und dann in Deutschland, als die britische Begeisterung nachließ;

[3] Vgl. Poliakov 1974.
[4] Vgl. Said 1978.
[5] Vgl. Trautmann 1997.

schließlich wurde der britisch-indische Beitrag von den Briten selbst vergessen. Tatsächlich bin ich an der Geschichte interessiert, *weil* sie verloren gegangen ist, überschattet durch deutsche und französische Leistungen bezüglich orientalistischer Gelehrsamkeit. Nur durch die Wiederentdeckung dieser Geschichte können wir hoffen, die Geschichten des Wissens und ethnischer Politik zu vervollständigen und das Problem ihrer Wechselbeziehung zu thematisieren, das Problem des schuldbeladenen Wissens.

Bevor die vergleichende Philologie eine deutsche Wissenschaft wurde, gab es verschiedene bedeutende britische Beiträge zur linguistischen Ethnologie. Sie brachten Ergebnisse, die vorherrschende Sichtweisen völlig umstürzten und die Schreibung der Frühgeschichte des Globus revolutionierten. Die Entdeckung, daß die Sprachen Indiens und Persiens mit denen in Europa verwandt waren, ist nur die am besten bekannte. Die Entdeckung, daß die Sprache der Roma oder Zigeuner Europas nicht ägyptisch war, wie der Name „gypsy", mit dem sie im Englischen bezeichnet wurden, implizierte, sondern indoeuropäisch und, noch genauer, indoarisch, widersprach gleichermaßen allen Erwartungen. Die Entdekkung der malayo-polynesischen Sprachfamilie, die Sprachen von Madagaskar bis zu den Osterinseln vereinigt, war in ihrer terrestrischen Reichweite erstaunlich. Die Entdeckung, daß die dravidischen Sprachen Südindiens historisch *inter se* miteinander verwandt sind, aber, ungeachtet der vielen sanskritischen Lehnworte, nicht vom Sanskrit herstammen, lief, wie ich etwas später zeigen werde, gegen den Strich sowohl der indischen als auch der europäischen Vorstellungen. In all diesen Fällen hatten die historischen Beziehungen, die durch den Sprachvergleich neu aufgedeckt wurden, keine Spuren im kollektiven Gedächtnis oder in schriftlichen Dokumenten der fraglichen Völker hinterlassen, so daß die neuen Entdeckungen gleichbedeutend waren mit einer Revolution des ethnologischen Wissens.

Sir William Jones, William Marsden, John Leyden und Francis Whyte Ellis waren an diesen Entdeckungen beteiligt. Jones war in seinen Tagen eine Berühmtheit und ist nach wie vor bekannt für seine Rolle bei der Entwicklung des indoeuropäischen Gedankens. Er stellte auch bereits bedeutende Übereinstimmungen zwischen Wörtern in der Romani- oder Zigeunersprache und im Sanskrit fest.[6] Marsdens früher Aufsatz, der die Zigeunersprache mit Hindustani vergleicht, macht ihn zu einem der Mit-Entdecker ihres indischen Ursprungs, und er publizierte auch den ersten Beweis für die malayo-polynesische Sprachfamilie.[7] Marsden hatte das Gefühl, daß seine eigenen Errungenschaften von Jones' Berühmtheit überschattet wurden, und daß er auf dem Kontinent, wo einige seiner

[6] Vgl. Jones 1787a.
[7] Vgl. Marsden 1781; Marsden 1785.

philologischen Arbeiten übersetzt worden waren, höher geschätzt würde als zu Hause.[8] Wie recht er hatte, kann man an dem Eintrag unter seinem Namen im „Dictionary of National Biography“ sehen, wo er als Orientalist und Numismatiker aufgeführt ist und seine eindrucksvollen Leistungen hinsichtlich des Malayo-Polynesischen und der Zigeunersprache nicht einmal erwähnt werden. John Leyden war ein Linguist mit außerordentlichen Fähigkeiten, dessen Ambitionen, den Ruf von Jones zu übertreffen, durch seinen frühen Tod an einem Fieber, während einer Expedition nach Java, ein vorzeitiges Ende fanden. Er und Ellis waren entfernte Freunde. Ellis, der als scheuer funkelnder Geist an sich die höchsten Maßstäbe anlegte, publizierte, abgesehen von dem Beweis des Dravidischen, nur wenig. Er hatte ein Gelübde abgelegt, bevor er ein reifer Gelehrter von 40 Jahren sein würde, nichts zu publizieren; und dann zog er sich im Alter von 41 Jahren eine Vergiftung zu, an der er starb.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts vergaßen die Briten die Beiträge ihrer Landsleute. Sie begannen, den Enthusiasmus für indische Altertümer als eine irritierende Eigenschaft der Bewohner des Kontinents anzusehen und die vergleichende Philologie als eine deutsche Wissenschaft mit Max Müller als deren berühmtesten Gelehrten und Übersetzer ins Englische.

### *Orientalismus in Britisch-Indien*

Koloniale Macht hat bei der Produktion linguistischer Ethnologie im britischen Indien eine große Rolle gespielt, angefangen von Jones und der Gründung der Asiatic Society bis hin zu Grierson und dem Linguistic Survey of India. B. S. Cohns zu Recht berühmter Artikel, der dem plötzlichen sprunghaften Anstieg bei der Erstellung von Wörterbüchern und Grammatiken im frühen kolonialen Kalkutta nachspürt, faßt dies im Titel zusammen: „The Command of Language and the Language of Command“.[9]

Ich selbst habe das Argument vorgebracht, daß das Aufkommen eines intensiven britischen Interesses an der Beherrschung indischer Sprachen auf den Übergang von einer kaufmännischen Unternehmung an der indischen Küste zu einer kolonialen Regierung, die über ein agrarisches Binnenland regierte, folgte.[10] Der Übergang fand zuerst in Kalkutta statt, dann in Madras und zuletzt in Bombay. Er folgte auf militärische Siege, die das britisch regierte Landesinnere vergrößerten (die Schlacht von Plassey 1757, die Niederlage von Tipu Sultan 1799, die Niederlage der Marathas 1819); und es ist leicht zu zeigen, daß die Regierungsunterstüt-

[8] Vgl. Marsden 1834: 1.
[9] Cohn 1985.
[10] Vgl. Trautmann 1997.

zung für das Verfassen von Grammatiken und Wörterbüchern diesem zeitlichen Profil folgt. Orientalistische Gesellschaften wurden in jeder der drei Hauptstädte gegründet, so auch Institutionen für die Unterweisung der neu angekommenen Rekruten des Civil Service in orientalischen Sprachen. Abgesehen von der Literary Society of Bombay, die vor dem Sieg über die Marathas gegründet wurde (1804), folgten alle diese wissenschaftlichen und pädagogischen Institutionen dem Übergang einer jeden Stadt von einer rein merkantilen zu einer imperialen Funktionsweise, verbunden mit der Aneignung politischer Macht über das agrarische Binnenland. Die Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen Kolonialismus und der Entstehung von zweisprachigen Wörterbüchern und Grammatiken der indischen Sprachen steht außer Frage.

Edward Saids Argument bezüglich kolonialer Macht und Orientalismus – eine Erweiterung von Foucaults wechselseitiger Vererbung von Macht und Wissen – handelt nicht direkt von Indien oder Sprache, sondern macht in ähnlicher Weise wie Cohn die Notwendigkeiten, Selbsttäuschungen und Projektionen kolonialer Macht zu den kausalen Urhebern des Orientalismus.[11] Saids vielgelesenes Werk war darin erfolgreich, die Machtfrage zurück ins Zentrum der Untersuchung des Orientalismus zu bringen, während es zur selben Zeit ablehnte, sich mit den tatsächlichen Inhalten der orientalistischen Forschung auseinanderzusetzen – ein alles andere als befriedigender Aspekt dieses sehr erfolgreichen polemischen Werkes. Die Orientalisten reagierten auf Said mit dem Argument, daß es in den Werken orientalistischer Forschung ein Mehr gäbe, das über die koloniale Nützlichkeit hinausgehe, das aber unerklärt bleibt. Dieses Gegenargument erscheint mir als eine Spitzfindigkeit, die den Hauptpunkt – die massive Beteiligung kolonialer Macht an diesen Formen des Wissen – verfehlt. Was mir bei den frühen Orientalisten besonders auffiel, ist, daß, zu einer Zeit, als es noch laute Kritik am Empire in England gab, jeder von ihnen ein freimütiger Unterstützer des Empires in Indien war.

Während das Argument eines Mehr als sehr schwach erscheint angesicht des Faktums der Macht, gibt es ein anderes Mehr, das weder im Saidschen Argument noch in dem seiner Kritiker bedacht wird. Jedes Argument muß einen großen Teil der Realtität ausklammern, um das zu behandelnde Problem beherrschbar zu machen – tatsächlich eine unendliche Menge, und was aus dieser ausgeklammerten unendlichen Menge immer stärker meine Aufmerksamkeit angezogen hat, sind die linguistischen Theorien und Projekte, die Briten und Inder zur Schaffung neuen Wissens über indische Sprachen und indische Menschen *hervorbrachten*. Viele Forscher haben jüngst damit begonnen, die Entstehung dieses Wissens als eine Form von Dialog oder Konversation zu erforschen, sicherlich nicht als einen Dialog zwischen Gleichen, aber dennoch als einen mit

[11] Vgl. Said 1978.

wechselseitigen Inputs und verschiedenen Ouputs.[12] Immer weniger Forscher geben sich noch länger damit zufrieden, den Orientalismus als etwas zu verstehen, das der Westen dem Osten aufgedrückt hat, ohne irgendein Zutun derjenigen, denen er auferlegt wurde. Den Austausch von Forschern und Pandits zu untersuchen, scheint offensichtlich ein Weg nach vorn, denn Wissen wird in bedeutender Weise durch die Neuformierung von vorherigen Wissen produziert.

Dieser Weg nach vorn, den viele jetzt mehr oder weniger spontan zu begehen scheinen, hat die Tendenz, dasjenige, was als eine Frage kolonialen Wissens gedacht war, in eine Frage von Dialogen (Konversationen, Argumenten, Streitereien) zwischen bisher auseinanderliegenden Formen des Wissens zu verwandeln, das zu unterschiedlichen intellektuellen Traditionen gehört und plurale Ergebnisse hervorbringt. In dieser Fassung bleibt Kolonialismus eine Ursache, aber er ist eine materiale Ursache der neuen Gelehrsamkeit, deren Wirkursachen anderswo liegen.

In dem, was nun folgt, werde ich versuchen, eine Skizze der britischen und indischen Inputs zu entwerfen, die zur Entdeckung der indoeuropäischen und der dravidischen Sprachfamilien im britischen Indien führten.

## *Europäische und indischen Ideen von Sprache*

All die revolutionären Einsichten in die frühe Weltgeschichte – die indoeuropäischen, malayo-polynesischen und dravidischen Sprachfamilien und die Bestimmung der Sprache der Roma als Indoeuropäisch – wurden durch scheinbar simple Mittel erreicht, nämlich durch Vergleiche von Vokabellisten. Mittel, die im 18. Jahrhundert und darüber hinaus in der ganzen Welt durch Europäer und Euro-Amerikaner angewendet wurden, wie z. B. in einem Projekt Katharinas von Rußland für das russische Reich,[13] oder von Thomas Jefferson, um die Geschichte der amerikanischen Indianer durch Vergleich ihrer Sprachen zu rekonstruieren.[14] Die Liste von Leibniz scheint eine Quelle für viele von diesen oft sehr ähnlichen Listen gewesen zu sein.[15]

Die scheinbar simplen Vokabellisten beruhten in Wirklichkeit auf einer eher komplexen Theorie, die in aller Kürze folgendermaßen lautet: Jede Sprache muß in ihrem Kern ein primitives Vokabular besitzen, das ihr eigen ist, denn es gibt Dinge, wofür jede Sprache bereits in ihrer frühsten Form Wörter haben muß. Dieser innerste Kern muß Wörter für Zahlen, Verwandtschaftsbeziehungen, Körperteile, Nahrungsmittel etc. enthalten;

---

[12] Vgl. z. B. Halbfass 1988; Irschick 1994.
[13] Vgl. Pallas 1786–89.
[14] Vgl. Jefferson ca. 1782.
[15] Vgl. Leibniz 1718; Aarsleff 1982; Gulya 1974.

Wörter, die in dieser vor-Saussureschen Konzeption als Klassennamen von Dingen, die in der Welt existieren, verstanden werden. Es ist dieser Kern, den der Standard-Vokabel-Fragebogen versucht einzufangen. Wörter, die von fremden Sprachen geborgt werden, sind nach dieser Konzeption Wörter aus Kunst und Wissenschaft, das heißt, komplexere und fortgeschrittenere Ideen, die mit dem Fortschritt der Zivilisation und der Seßhaftwerdung entwickelt werden und daher die äußeren Bereiche des Lexikons ausmachen. Diese Theorie setzt die Opposition zwischen Kern und Peripherie voraus, zwischen einfachen und komplexen Ideen, zwischen ursprünglichen und entlehnten Wörtern. Die Vokabellisten, die das Hauptwerkzeug der entstehenden neuen Wissenschaft sind, fangen deshalb den primitiven Kernwortschatz ein und lassen die „höheren" und oft entlehnten Begriffe aus Kunst und Wissenschaft weg.

Die europäischen Ideen des 18. Jahrhunderts über den Ursprung der Sprache und ihre Entwicklung sind Teil der kurzen, biblischen Chronologie der Welt, von der im englischsprachigen Bereich angenommen wurde, daß sie mit der Schöpfung im Jahre 4004 v. Chr. begonnen hatte, oder vielmehr mit der jüngeren Sprachverwirrung am Turm zu Babel ungefähr 2300 v. Chr.[16] Sie sind weiterhin geprägt von der Genesis-Erzählung über die Nachkommenschaft Noahs als, wie es die Ethnologen nennen, segmentärer Stammbaum der Nationen, der das Substratum für den segmentären Stammbaum der Sprachen darstellt. Um das Projekt aufrecht zu erhalten, die Beziehungen zwischen Nationen durch den Vergleich von Vokabellisten aufzudecken, muß vorausgesetzt werden, daß Sprachen im dem Verhältnis, in dem sie zur Nähe zu ihrem Ursprung stehen, untereinander ähnlich sind.

Die Europäer nahmen diese Vorstellung und das Vorhaben, das aus ihm folgt, im 17. und 18. Jahrhundert mit um die Welt. Dies ist das „Mehr an Input", das die kolonialen Studien aus der Gesamtgleichung ausklammern und das die Wissensproduktion des europäischen Kolonialismus so verschieden macht von derjenigen der antiken Römer und Griechen, insbesondere in bezug auf das Studium fremder Sprachen. Es ist dieses Projekt, das Europa zu den Teilen der Welt bringt, die es in Kolonien verwandelt. Aber es ist ein Projekt, das Jahrhunderte früher entstanden war und sich nicht um die griechische, sondern eher um die biblische Vorstellung von der Geschichte der Sprachen und Nationen herum gruppierte.

In gewissem Sinne agierte die koloniale Expansion Europas weniger als ein wirkendes, sondern als ein materiales Werkzeug, eine Art Technologie, die die Zwecke ihrer Nutzer verstärkt und effektiver macht. Es scheint mir, daß die Ursache dafür, daß diese Projekte während des Übergangs von einem merkantilen zu einem imperialen Unternehmen in

[16] Besprochen in Trautmann 1992.

Britisch-Indien zur Reife kamen, darin besteht, daß dieser Übergang eine neue Schicht von gut ausgebildeten, oft mit universitärer Bildung ausgestatteten, Beamten und Offizieren nach Britisch-Indien brachte, die in der merkantilen Phase gefehlt hatten. Während folglich viel von dem neuen Interesse an Indiens Sprachen direkt durch die Bedürfnisse der Regierung angeregt war, richtete sich ein gewisser Teil auf Projekte, die im breiten Sinne philosophisch oder theoretisch orientiert waren und deren Ursprung jenseits eines unmittelbaren kolonialen Nutzens lag. Gewisse charakteristische Formen des kolonialen Wissens sind denn auch eine Folge von Programmen, die in Europa viel eher entstanden waren. Die Methode des Vergleiches von Vokabellisten, die zu Hause entwickelt wurde, war in der Lage, die Geschichte der Welt neu zu schreiben, weil europäische Imperialmacht Nicht-Europa für europäische Forschung zugänglich machte.

In vielen Teilen der von Europäern kolonisierten Welt wurde einheimisches Wissen über Sprache größtenteils als Datenmaterial innerhalb der organisierenden Struktur der europäischen Theorie benutzt. Aber in Indien begegnete den Briten und anderen Europäern eine hochgradig ausgefeilte und viel längere Tradition der Sprachtheorie, die für sich allein stand und im Zentrum ihrer Analyse das Sanskrit hatte. Diese Tradition, die ihren Ursprung in der vedischen Epoche hatte, wo sie dem Bedürfnis nach sprachlicher Kontrolle der Opferliturgie diente, erreichte ihre frühe Reife im Werk von Pāṇini und seinen Nachfolgern, Kātyāyana und Patañjali, die vermutlich zwischen dem vierten und zweiten Jahrhundert v. Chr. lebten. Das Projekt der Grammatiklehre (*vyākaraṇa*) sollte die Sanskritsprache als Ganzes sowohl in ihren liturgischen als auch gesprochenen Beständen auf zwei Dinge reduzieren: auf eine Liste von Wurzeln oder Elementen (*dhātu*) und auf eine Zusammenstellung von Transformationsregeln, die, wenn angewandt auf die Dhātus, die Sprache als Ganzes erzeugen würden. Die Regeln der Transformation wurden in Form einer stark abgekürzten Prosa, Sūtras genannt, ausgedrückt, die wie die Antizipation von Computer-Programmen erscheinen, weil sie die Verständlichkeit zugunsten von Kürze und Exaktheit opfern.

Für die Analyse der Prakrit-Sprachen, die vom Altindischen abstammen, entwickelte die Vyākaraṇa-Tradition Transformationsregelen zweiter Ordnung, um die Worte in Prakrit durch das Aufzeigen ihrer Herleitung von den Sanskrit-Dhātus zu erklären. Diese Sanskrit-Derivate nahmen zwei Formen an: diejenige, die abgesehen von einer Prakrit-Endung (*tatsama*) unverändert waren, und diejenigen, die innere Veränderungen durchlaufen hatten (*tadbhava*). Aber die Prakrit-Sprachen enthalten einen Rest von unerklärbaren Wörtern, deren Beziehung zu den Dhātus des Sanskrit nicht gezeigt werden kann; dieser Rest von unerklärbaren Worten besteht zum größten Teil aus „ländlichen“ Worten (*deśya*),

das heißt aus Regionalismen und aus rein lokalen (*grāmya*) oder fremden (*antardeśya*) Worten.

Die Vyākaraṇa-Werke bieten nicht den einfachen Zugang zum Sanskrit und zu den anderen Sprachen Indiens, den die Briten in dem kolonialen Projekt, die Beherrschung indischer Sprachen zu erlangen oder in dem mehr theoriegeleiteten Interesse am Sanskrit selbst, suchten. Tatsächlich sind sie so schwierig, daß sie all diejenigen entmutigen, die nicht bereit sind, ihrem Studium Jahre zu opfern. Aber viele ihrer analytischen Prinzipien wurden in verwässerten Versionen von für den Schulgebrach bestimmten Sanskritgrammtiken übermittelt, die den Briten in Kalkutta erhältlich waren. Auf der anderen Seite ist die phonologische Wissenschaft (*prātiśākhya*), die Vyākaraṇa voraussetzt und die zur Zeit, als Pāṇini seinen Text verfaßte, hoch entwickelt war, durch die Schriftzeichen, in denen Sanskrit geschrieben wird, gut zugänglich.

Die meisten Schriftsysteme von heute sind Nachfahren der antiken semitischen Schrift, einschließlich desjenigen, in dem dieser Artikel geschrieben ist. Das trifft auch für die Brahmi-Schrift zu, von der die modernen Schriften Indiens abstammen.[17] Aber bei der Schaffung eines Schriftsystems nahmen die Inder, dank der Feinheit ihrer phonologischen Analyse, einige grundlegende Änderungen vor, indem sie die Anzahl der Buchstaben verdoppelten, um eine enge Übereinstimmung zwischen den Lauten des Sanskrit und den Zeichen des Schriftsystems zu erzielen, und indem die willkürliche alphabetische Ordnung, die alle anderen Nachkommen der semitischen Schrift plagt, durch eine höchst rationale Ordnung ersetzten, die diese phonologische Analyse reflektiert. Auf diese Weise ist das Erlernen der alphabetischen Ordnung der für das Sanskrit verwendeten Schrift bereits eine Lektion in Phonologie. Dieser Effekt wurde auch durch andere Schriften, die von Brahmi abstammen, vermittelt, wie z. B. die der dravidischen Sprache Tamil, für welche dieselbe alphabetische Reihenfolge Anwendung findet, allerdings unter Auslassung von Lauten, die nicht im Tamil zu finden sind und der Hinzufügung von ein paar Tamil-Lauten, die nicht im Sanskrit zu finden sind. Auf diese Weise wurden von Brahmi abgeleitete Schriften für Tibetisch, Burmesisch, Thai und Kambodschanisch ersonnen, die eine Lektion in Prātiśākhya mit sich führten.

Eine unmittelbare Konsequenz der britischen Auseinandersetzung mit dem Sanskrit, die ziemlich bald Eingang in die europäischen linguistischen Studien fand, läßt sich demnach auf dem Gebiet der Phonologie ausmachen. Jones, dessen Zugang zu Pāṇini sehr begrenzt war, publizierte für den ersten Band der „Asiatick Researches", der Zeitschrift der Asiatic Society, einen Artikel über Phonologie mit dem Titel „On the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters". Ziel war es, eine la-

[17] Vgl. Bühler 1898.

teinische Transkription zu entwickeln, die Sanskrit, Arabisch, Persisch und andere Sprachen in ein einziges System bringt, um synoptische Vergleiche möglich zu machen und damit dem Projekt der linguistischen Ethnologie zu dienen.[18] Dieser Artikel markiert den Beginn der Suche der Europäer nach einer einheitlichen wissenschaftlichen phonologischen Transkription. Das Schema baut tatsächlich auf der Prātiśākhya-Analyse des Sanskrit auf, und wir können davon sprechen, daß durch Jones Artikel und durch dessen Nachfolger in Europa die indische Phonologie erweitert und universalisiert wurde, denn das letztendliche Resultat dieser Unternehmung ist die Schaffung einer universalen phonologischen Notation. Dadurch und aufgrund des Studiums des Sanskrit in Europa durch Forscher der Indologie und der vergleichenden Sprachwissenschaft wurde die indische philologische Analyse in die westliche Phonologie übernommen und für den Rest der Sprachen in der Welt verallgemeinert. Dasselbe kann von vielen Charakteristika der Vyākaraṇa-Analyse gesagt werden.

Dies ist folglich eine Skizze von zwei Traditionen der linguistischen Analyse, die durch den kolonialen Nexus in Beziehung gesetzt wurden. Jetzt kommen wir zu der Erzählung von zwei Städten in Britisch-Indien.

## *Die Geschichte von Kalkutta*

Die Geschichte von Jones und seiner berühmten Erklärung vor der Asiatic Society in Kalkutta über das, was wir indoeuropäisch nennen, ist viele Male von vielen Autoren, mich eingeschlossen, erzählt worden. Vorherrschende Sichtweisen auf Jones beschreiben ihn als einen Helden der Sprachwissenschaft, der den Durchbruch zu einer modernen Konzeption von Sprachgeschichte schaffte, und das ist wahr genug. Aber in Ergänzung zu Jones, dem Pionier der Wissenschaft, fand ich einen anderen Jones, der, obwohl für alle Augen sichtbar, von vorigen Autoren übersehen wurde. Dieser Jones wird durch eine kolossale Statue im Zentrum der St. Paul's Cathedral in London festgehalten, die Jones in einer Toga mit seiner Übersetzung des Gesetzbuchs des Manu zeigt. Auf dem Sockel ist eine Szene aus der purāṇischen Geschichte vom Quirlen des Milchozeans durch Götter und Dämonen abgebildet, deren ganzer Entwurf das Projekt von Jones ausdrückt, eine unabhängige Bestätigung für die biblische Erzählung von der Sinflut zu finden. Für einen kurzen Augenblick machte Jones den Hinduismus für Anglikaner ungefährlich und zu einer Antwort auf den Skeptizismus von Voltaire. Diese Kombination von wissen-

[18] Vgl. Jones 1787b.

schaftlicher Vernunft und anglikanischer Religion liefert die Logik, die das Werk von Jones zusammenhält.[19]

Sobald wir die berühmte Passage über die indoeuropäischen Sprachen nochmals in diesem rational-anglikanischen Licht untersuchen, bleibt es zwar eine bemerkenswerte wissenschaftliche Errungenschaft, zeigt aber mehr Kontinuität zu damals vorherrschenden Ideen:

„Die *Sanskrit* Sprache, was auch immer ihr Alter sein möge, ist von einer wunderbaren Struktur; vollendeter als das *Griechische*, reicher als das *Latein*, und auf feine Art kultivierter als beide. Dennoch besitzt sie eine stärkere Ähnlichkeit zu beiden, sowohl bei den Verbwurzeln als auch in den grammatischen Formen, als möglichweise durch einen Zufall zustandegekommen sein könnte, so daß kein Philologe alle drei untersuchen kann, ohne zu glauben, daß sie aus derselben Quelle, die vielleicht nicht mehr länger existiert, entsprungen sind. Es gibt ähnliche Gründe, obwohl nicht ganz so stark, anzunehmen, daß sowohl *Gotisch* als auch *Keltisch*, obwohl mit einem sehr verschiedenen Idiom vermischt, denselben Ursprung wie Sanskrit hatten; und auch das alte *Persisch* könnte zur selben Familie hinzugefügt werden, wenn dies der Ort wäre, um irgendwelche Fragen bezüglich der Altertümer *Persiens* zu diskutieren."[20]

Die erstaunliche Modernität der Aussage, die Sanskrit mit Griechisch, Latein, Gotisch, Keltisch und Persisch vereinigt und diese von einer gemeinsamen Sprache ableitet, die nicht länger existiert, ist völlig klar. Wenn wir aber, wie ich gezeigt habe, die Passage wieder in ihren Kontext, nämlich die jährlichen präsidialen Ansprachen in der Asiatic Society, zurückstellen, sehen wir, daß das allgemeine Projekt ein ethnologisches ist: die Ableitung der Nationen Asiens von den drei Söhnen Noahs: Sem, Ham und Jafet. Die sich verzweigende, segmentäre, baumartige Struktur dessen, was ich mosaische Ethnologie nennen möchte, entstammt dem Buch Genesis und liefert das organisatorische Prinzip hinter Jones' Formulierung der indoeuropäischen Idee. Er sagt nämlich, daß die Inder, Griechen, Römer, Goten, Kelten und Perser die Nachkommen von ein und demselben Sohn Noahs wären. In seinem System, und in Übereinstimmung mit seinen muslimischen Gesprächspartnern, waren die Inder (und deshalb auch ihre sprachlichen Verwandten) die Söhne Hams, obwohl andere Gelehrte Jafet als das biblische Substrat des indoeuropäischen oder arischen Ethnos favorisierten.

Die Applikation der mosaischen Ethnologie auf das Sanskrit führte zu der überraschenden Schlußfolgerung, daß die Engländer und die Inder entfernte Cousins wären – das Motiv der „arischen Brüder" bei Max Müller. Sie brachte auch einige der sehr unmodernen Fehler im Schema von Jones mit sich, wie zum Beispiel u. a. den Einschluß der Ägypter, Chinesen und Inkas in diesen hamitischen Vorläufer der indoeuropäi-

[19] Vgl. Trautmann 1997: 37–61, 74–80.

[20] Jones 1787a: 422–423.

schen Konzeption und den Ausschluß der Slawen. Die Hamiten waren für Jones die Urheber der Zivilisation und des antiken Heidentums, die Jafetiten die Urheber des Nomadentums einschließlich der Slawen, der Zentralasiaten und nomadischen Indianer Amerikas.

Für seine Pandits waren wohl die überraschenden und vielleicht ungenießbaren Punkte die Ableitung des ewigen Sanskrit von einer Ursprache und die Herkunft der Sanskrit-Sprecher von außerhalb Indiens. Jones argumentierte, daß die direkten Linien, die von einer zentralen Heimat zu den frühen hamitischen Zivilisationen führten, sich nicht überschneiden würden, wenn das Zentrum im Iran angenommen würde – in naher Nachbarschaft zur Schinar-Ebene, wo der Turm gebaut wurde. Jones glaubte auch, daß, obwohl neun Zehntel der Vokabeln des „Hindavi“ Nordindiens vom Sanskrit abstammten, der Rest vielleicht von einer vorsanskritischen Sprache abstammen würde – was wir eine Substratum-Sprache nennen würden.

In der folgenden Generation stand der Kalkutta-Orientalismus unter der Führung des brillianten Sanskritisten H. T. Colebrooke, und mit der Gründung des College von Fort William sollten die Sprachen von ganz Indien frischgebackenen Beamten gelehrt werden, wodurch Kalkutta zum panoptischen Aussichtspunkt für das neue orientalistische Studium der indischen Sprachen gemacht wurde. Das Ergebnis dieser Entwicklungen bestand darin, daß, unter dem Einfluß der Vyākaraṇa-Doktrin vom ewigen und universellen Sanskrit, eine orientalistische Doktrin von der linguistischen Einheit Indiens geschaffen wurde. So identifiziert Colebrooke in seinem wichtigen Aufsatz über die Prakrits zehn „geschliffene“ Sprachen des modernen Indiens mit zehn Prakrits, die vom Sanskrit abgeleitet sind, und in Überstimmung mit den fünf Gauḍas und fünf Drāviḍas von Nord- bzw. Südindien stehen;[21] und Careys 1814 in Kalkutta publizierte Grammatik des Telugu behauptet (fälschlicherweise), daß Telugu (in Wirklichkeit eine dravidische Sprache), obwohl mit Deśya-Worten vermengt, vom Sanskrit abstamme.[22] Dies läuft auf eine orientalistische Lesart der Lehre der Pandits vom universalen Sanskrit hinaus, von der linguistischen Einheit der Welt, die diese Lehre sozusagen als gültig akzeptiert, aber nur als gültig *innerhalb* Indiens – mit anderen Worten als eine Lehre von der linguistischen Einheit Indiens.

Es sollte zu dieser Skizze des neuen Orientalismus in Kalkutta hinzugefügt werden, daß die indoeuropäische Doktrin, die seine größte Errungenschaft war, auch ohne dieses besondere Zusammentreffen von Personen, Institutionen und Konversationen entdeckt worden wäre. Der Jesuitenpater Coeurdoux hatte dies zum großen Teil in einem Brief an die Académie des Belles Lettres bereits getan, aber sein Werk blieb solange un-

[21] Vgl. Colebrooke 1801.
[22] Vgl. Carey 1814.

veröffentlicht, bis Jones bereits Kalkutta berühmt für orientalistisches Wissen gemacht hatte.[23] Die indoeuropäische Entdeckung ist das unvermeidliche Ergebnis des Projekts einer linguistischen Ethnologie, das die Europäer in die ganze Welt mitnahmen. Andererseits fehlt diese Unvermeidlichkeit in der Begegnung der antiken Griechen mit Indien, bei denen man vermuten würde, daß eine enge Verwandtschaft ihrer eigenen Sprache mit denen der Perser und der Inder viel unmittelbarer offensichtlich gewesen wäre, als es für Jones und Coeurdoux der Fall war; und auch die Ausrichtung des Vyākaraṇa war keine solche, die die Inder zu einem hochtheoretischen Vergleich zwischen Sanskrit und Griechisch angehalten hätte. Was beiden fehlte, war vielleicht die mosaische Ethnologie als organisatorischer Rahmen. Muslimische Autoren über die indischen Altertümer teilten dieses mosaische Prinzip mit den christlichen Autoren in Europa, aber das Interesse an Sprachen fand nicht in derselben Weise Ausdruck und Gegenstand in einem Projekt linguistischer Ethnologie mittels Wortlisten.

## *Die Geschichte von Madras*

Der Großteil der Geschichte des Indoeuropäischen ist, wie gesagt, offen zugänglich und kann aus den publizierten Quellen, insbesondere den Werken von Sir William Jones, ermittelt werden. Was nach meiner Ansicht übersehen wurde, ist, daß bei Jones der zentrale Stellenwert von biblischen Ideen in seinem Projekt eine Verlegenheit für beide Wissenschaften darstellt, denen er zugerechnet wird, der Sprachwissenschaft und der Indologie. Tatsächlich sind die biblisch-inspirierten genealogischen Stammbäume, die Jones zu seinen Befunden verholfen haben, immer noch in regem Gebrauch innerhalb der historischen Sprachwissenschaft. Die Zensierung dieses Aspekts des Projektes von Jones zeigt uns, daß die Geschichte der Sprachwissenschaft es als schwierig erachtet, mit diesem fortbestehenden biblischen Inhalt, der durch eine wissenschaftliche Definition des linguistischen Gegenstandes ausgeschlossen wird, ins Reine zu kommen.

Die Geschichte von Madras ist viel schwieriger zu rekonstruieren. Dies hat aber ganz unterschiedliche Gründe, u. a. den unzeitigen Tod der Hauptperson, Francis Whyte Ellis, und die Tatsache, daß dessen Nachlaß verstreut ist. Ich habe jedoch eine beträchtliche Menge seiner Korrespondenz in der British Library und der National Library of Scotland gefunden, einige persönliche Papiere in der Bodleian Library und große Mengen von Material in den unpublizierten Kolonialakten, die in den Tamilnadu State Archives in Chennai (Madras) und in den Oriental and

[23] Vgl. Coeurdoux c. 1786.

India Office Collections der British Library in London aufbewahrt werden. Aufgrund dieser Quellen ist es möglich, ein ziemlich detailliertes Bild der Schule des Orientalismus zu entwickeln, welcher Ellis kurzzeitig in Madras vorstand.

Insbesondere die kolonialen Akten geben uns ein klares Bild von dem College in Fort St. George, das Ellis plante und beaufsichtigte (als Senior Member of the Board of Superintendence), und zumindest einen Überblick über das indische Personal. Man kann sehen, daß Ellis nicht alleine arbeitete, sondern der Leiter eines Kreises war. Dieser umfaßte die Mitglieder des Boards, insbesondere dessen jungen Sekretär A. D. Campbell und die Direktoren des College, die die Arbeit der Sprachlehrer, die den jungen Beamten zugewiesen waren, beaufsichtigten: Chidambara Variar (Tamil), Pattabhiraman Shastri (Sanskrit und Telugu) und Udaiyagiri Venkatanarayan (Englisch). Ein anderes wichtiges Mitglied des Kreises war Sankaraya, der zu verschiedenen Zeiten bei Ellis in seiner Eigenschaft als Kollektor von Madras als Sherishtedar oder Leiter der indischen Mitarbeiter und im College als Direktor für Englisch fungierte. Ellis und Sankaraya beherrschten Sanskrit, Tamil und Telugu und müssen eng zusammengearbeitet haben. Ein Ergebnis ihrer Zusammenarbeit wurde veröffentlicht: das sogenannte „Treatise of Mirasi Right“, das einen Tamiltext von Sankaraya über die Besiedlung von Tondaimandalam durch kriegerische Vellalar-Bauern darstellte, der von Ellis übersetzt, kommentiert und mit Inschriften, die die altangestammte Anordnung von Besitzrechten im Gebiet von Madras zeigten, ergänzt wurde. Dies war nicht zur Veröffentlichung gedacht worden, sondern als ein Bericht an das Board of Revenue, welches die Kollektoren gebeten hatte, die traditionellen Besitztitel an Land in ihren Distrikten zu erforschen. Aber es wurde als so überaus wichtig erachtet, daß die Madras-Regierung es veröffentlichte.[24]

Ein weiterer Grund für die blinden Flecken in der Geschichte von Madras besteht darin, daß die offensichtliche Autorität von Robert Caldwells vergleichender Grammatik des Dravidischen von 1856 diese zu einem Standardwerk werden ließ, das die Erinnerung an Ellis und seinen Kreis verdunkelte.[25] Caldwell erwähnt Ellis in seinem Vorwort, aber würdigt ihn nur minimal und tendiert dazu, sein eigenes Werk als etwas zu betrachten, daß in der moderneren, von den Deutschen dominierten Schule der vergleichenden Philologie begründet ist, und nicht in der Tradition des britisch-indischen Orientalismus.

Der Nachweis kann in einer von Ellis verfaßten Einleitung zu der Telugu-Grammatik von A. D. Campbell gefunden werden, die von der Druckerei des College für den Gebrauch der Studenten herausgegeben

[24] Vgl. Ellis 1818.
[25] Vgl. Caldwell 1856.

wurde.[26] Dieser Nachweis verallgemeinert und erweitert Argumente, die von Campbell mit seinen Pandits entwickelt worden waren und im Gegensatz zu Careys Behauptung standen, daß Telugu sich vom Sanskrit ableitet.[27] Campbell argumentiert insbesondere, daß die Deśya-Anteile des Telugu-Wortbestandes in ihrem Kern Zahlworte, Verwandtschaftsbezeichnungen und ähnliches ausmachen und daß dieser Kern nicht aus dem Sanskrit stammt.

Ellis verallgemeinert diesen Befund für andere südindische Sprachen (er benutzt nicht den Namen Dravidisch) und zeigt durch parallele Listen von Dhātus für Tamil, Telugu und Kannada, die für ihn von Lehrern des College erstellt worden waren, daß nicht nur die Deśya- oder Nicht-Sanskrit-Worte der drei Sprachen denselben Stamm haben, sondern daß einige Worte in einer der südindischen Sprachen sich auf eine Wurzel zurückführen lassen, die nur in einer anderen dieser Sprachen erhalten ist, woraus folgt, daß die Gesamtanalyse einer einzigen südindischen Sprache ein vergleichendes Studium erfordern würde – ein Projekt, daß Robert Caldwell schließlich 40 Jahre später ausgeführt hat. In dieser einfachen, eleganten Art beweist Ellis sowohl, daß die Sprachen des Südens nicht vom Sanskrit herkommen, obwohl sie viele vom Sanskrit herstammende Worte enthalten, als auch, daß sie eng miteinander verwandt sind. Im weiteren Beweisgang erweitert er seine Erkenntnisse auf Malayalam, Tulu, Kodagu und – äußerst erstaunlich, aber völlig korrekt – auf Malto, eine dravidische Sprachenklave im Ganges-Tal (er nennt sie Rajshahi, nach dem Distrikt, wo sie zu finden ist), und er bemerkt den Einfluß dieser Sprachen auf Singhalesisch und Marathi. Jeder dieser Befunde ist fast zweihundert Jahre später noch gültig. Es war eine beeindruckende Leistung.

Es war eine Errungenschaft, die aus den Konversationen zwischen britischen und indischen Gelehrten in Madras hervorging. Da der Autoritätsanspruch des neuen Orientalismus letztendlich auf dem Zugang zu den Kenntnissen der Pandits beruhte, präsentiert Campbell sein Argument gegen Carey als die Sichtweise der Pandits – die Sichtweise, daß die Deśya-Worte die reine Telugu-Sprache ausmachen – genauso wie Carey *seine* Pandits zitiert hatte, um sein Argument für die Sanskrit-Ableitung des Telugu zu untermauern. Das Argument von Campbell läuft darauf hinaus, daß der nicht-sanskritische Charakter des Telugu eine Sichtweise darstellt, die sich innerhalb der Vyākaraṇa-Tradition findet. Es gibt Gründe für diese Feststellung, aber zweifellos wurde in dieser Tradition keine allgemeine Sichtweise der dravidischen Sprachen in ihren Beziehungen zueinander entwickelt. In gleicher Weise war die dravidische Doktrin für Europäer eine vollständig neue Sichtweise Indiens. Unveröf-

[26] Vgl. Ellis 1816.
[27] Vgl. Campbell 1816.

fentlichte Manuskript-Entwürfe in der Bodleian Library zeigen, wie Ellis versuchte, diese in das vorhandene Wissen zu integrieren. Zweifellos weil Jones die Indoeuropäer bereits mit den Hamiten identifiziert hatte und die Jafetiten mit nomadischen Völkern, versuchte Ellis Wort-Übereinstimmungen zwischen Tamil und Arabisch, Hebräisch und Chaldäisch zu zeigen, so daß er diese implizit mit Sem, dem verbleibenden Sohn Noahs identifizierte. In unserer Begrifflichkeit ausgedrückt, versuchte er zu zeigen, daß die dravidischen Sprachen ein Zweig der semitischen Sprachfamilie sind. Er irrte sich, aber sein Irrtum beruhte auf einer für seine Zeit rationalen logischen Grundlage.

Der Nachweis des Dravidischen beruhte auf der vorherigen analytische Unterscheidung der fraglichen Sprachen durch die Vyākaraṇa-Methoden in sanskritische (*tatsama*, *tadbhava*) und nicht-sanskritische (hauptsächlich *deśya*) Komponenten und auf der Analyse der südindischen Sprachen durch alphabetische Listen von Dhātus, auf die die westliche Idee eines Kern-Wortschatzes angewendet wurde. Das Wissen, das daraus gewonnen wurde, war in beiden geistigen Traditionen ohne Vorbild.

Wir sehen in dem Nachweis des Dravidischen eine direkte Herausforderung des Monopols von Kalkutta für das neue orientalistische Wissen. Ellis praktizierte begeistert den neuen Orientalismus, der in Kalkutta erfunden worden war, in engagierter Weise. Er war der Asiatic Society beigetreten und sandte dort einen wichtigen Aufsatz ein; und er benutzte in seinen Schriften die von Jones stammende lateinische Transkription der indischen Sprachen. Aber aus vielen Zeichen können wir orakeln, daß er dachte, daß Kalkutta den Süden nicht verstände, und seine Ambition erahnen, Madras zum Zentrum eines südindischen Orientalismus zu machen, um irrige Charakterisierungen des Südens, die von Kalkutta aus verbreitet wurden, zu korrigieren. Das zeigt sich besonders in der Anlage des College, dessen Curriculum das Studium der dravidischen Sprachen sowie des Sanskrit und die Pandit-Kultur favorisierte, was im völligen Gegensatz zur bestehende Sprachenpolitik (im wesentlichen die Mughal Dispensation) stand, die Persisch und Hindustani favorisierte, und im Gegensatz zur Munshi-Kultur, die in einer Medrese vermittelt wurde. Die Veröffentlichung von Campbells Telugu-Grammatik lief auf eine Unabhängigkeitserklärung von Kalkutta hinaus, wo gerade zwei Jahre zuvor Careys Grammatik des Telugu veröffentlicht worden war,[28] die von Campbells Grammatik in den Schatten gestellt wurde.

Eine eingehende Untersuchung der erhaltenen Aufzeichnungen zeigt, daß Ellis das Wesentliche der dravidischen Idee bereits weit vor der Schaffung des College (1812) entwickelt hatte und daß in Wahrheit dessen Curriculum davon geprägt worden ist.

---

[28] Vgl. Carey 1814.

## *Vorläufige Schlußfolgerungen*

Was kann über die Bedeutung der modernen Konstruktion der Schlüsselworte „arisch" und „dravidisch" gelernt werden, wenn wir die Fragestellung vom Blickwinkel Britisch-Indiens aus betrachten? Ich meine, daß verschiedene Dinge zu lernen sind und daß der britisch-indische Aspekt der jeweiligen Geschichte für eine vollständige Erhellung des Problems wesentlich ist. Ich diskutiere dieses unter zwei Überschriften: 1. die Konstruktion des synonymen Wortpaares: das „moderne, westliche". 2. die Beziehung des Orientalismus zur Politik des Rassenhasses.

## Das „moderne, westliche"

Die britisch-indische Episode ist in der Geschichte des Wissens, in der die arischen oder indoeuropäischen und die dravidischen Konzeptionen eingebettet sind, größtenteils verlorengegangen. Es gibt hier eine doppelte Art des Vergessens auf beiden Seiten des kolonialen Verhältnisses: das Vergessen der britischen Beiträge zum Orientalismus vor der deutschen Dominanz und das Vergessen des indischen Beitrags, mittels des Orientalismus, zugunsten dessen, was wir seltsamerweise das „moderne, westliche" nennen. Die Redewendung von Roger-Pol Droit im Titel seines Buches, „Das Vergessen Indiens" (L'Oubli de l'Inde) könnte hier Anwendung finden,[29] allerdings mit einer leichten Änderung: Das Vergessen, auf das ich die Aufmerksamkeit lenke, ist das des britisch-indischen Orientalismus, eine hybride Wissensformation, die wir aus den Augen verloren haben, obwohl sie offen zu Tage lag und Teil des modernen, westlichen Wissens geworden ist. Es ist keine Frage von zwei Beiträgen, einem britschen und einem indischen, sondern von einem auftauchenden vermischten Wissen, das das Produkt des Zusammentreffens ist, und das wegen seines Mischcharakters die Identität des Modernen mit dem Westlichen verweigert.

Die vergessenen Beiträge der britischen Orientalisten, wie Colebrooke, Marsden, Leyden und Ellis, können leicht veranschaulicht werden, und die Erinnerung an Jones ist nie verloren gegangen. Das Material dazu wurde vorgetragen und ich brauche nicht zu rekapitulieren, was ich zu der Sache gesagt habe.

Aber daß *Indien* an der Konstruktion der Moderne partizipiert hat, ist irgendwie im Widerspruch zum modernen Denken selbst, für welches Indien, als exemplarisches Beispiel des Nicht-Westens, unter dem Banner der Tradition steht, als Gegensatz zum Westen, als eine Art Museum der europäischen Vergangenheit, einer früheren Phase, die der Westen bereits

[29] Vgl. Droit 1989.

durchlaufen hat und aus der er in die Moderne aufgetaucht ist. Louis Dumonts zahlreiche bedeutende Beiträge zur indischen Soziologie, um ein gewichtiges Beispiel zu nennen, waren genau in dieser Weise konstruiert, so daß das Studium Indiens das „moderne, westliche“ erhellte.[30] Auf diese Weise bezeichnet das Adjektivpaar „modern, westlich“ Synonyme. Verwestlichung ist Modernisierung und umgekehrt. Indien wird konstruiert als dessen Gegenteil, durchtränkt möglicherweise mit Religion, mit Weisheit, aber keine Quelle für die Moderne.

Dennoch gibt es offenbar entschieden indische Inputs in die Moderne. Eines davon sind unsere sogenannten arabischen Zahlen, die auf einer Dezimalstellenschreibweise und dem Gebrauch der Null beruhen. Ein anderes hat mit der phonologischen Analyse zu tun, die auf der indischen Ordnung des Alphabets beruht, mit seiner durchdachten Abfolge der Vokale *a*, *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū* etc., gefolgt von den Konsonanten, die nach dem Ort der Artikulation, vom hinteren zum vorderen Teil des Mundes, gruppiert werden: *k*, *kh*, *g*, *gh*, *ṅ*; *c*, *ch*, *j*, *jh*, *ñ*; *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*; *t*, *th*, *d*, *dh*, *n*; *p*, *ph*, *b*, *bh*, *m* etc.. Die Zahlenreihe und die alphabetische Ordnung weisen in ihren Strukturen auf eindrucksvolle intellektuelle Leistungen hin und illustrieren besondere Errungenschaften in den antiken indischen Wissenschaften auf zwei Gebieten: Mathematik und Linguistik.

Die indische Zahlenreihe (1, 2, 3 ... 10, 11, 12, 13 ... 20, 21, ...) ist seitdem universal geworden. Die alphabetische Ordnung hatte in der Vergangenheit eine begrenztere Reichweite, auch wenn sie mittels der von Brahmi abgeleiteten Schriften Tibets, Burmas, Thailands, Indonesiens und der Philippinen eine Grundlage für die phonologische Analyse bereithielt und einen Beitrag zur Schriftreform anderswo im buddhistischen Ostasien geleistet haben mag. In Europa wird eine modernisierte phonologische Analyse, die schließlich in dem internationalen phonetischen Alphabet resultiert, zu ungefähr jener Zeit sichtbar, als die Europäer ihre ersten Sanskrit-Kenntnisse erlangen. Man hat das Gefühl, daß Indien die Quelle einer Lektion in Phonologie gewesen ist, vermittelt durch Jones' Artikel zur lateinischen Transkription asiatischer Sprachen und die Sanskrit-Studien einiger europäischer Linguisten. Dies ist eine vergessene Geschichte, wobei die europäischen Sanskritisten nicht genügend getan haben, um sie wiederzuentdecken. Sie wird den Lesern von Allens „Phonetics in ancient India“ nur zu gut bekannt sein,[31] aber in einem neueren Überblickswerk über Alphabete ist Indien praktisch unbekannt.[32] Dies versinnbildlicht einen weitreichenderen Sachverhalt. Indien – d. h. die Tradition der phonologischen und grammatischen Analyse, die mit Sanskrit verbunden ist – leistete, glaube ich, bedeutende Inputs für die

[30] Vgl. Dumont 1970.
[31] Vgl. Allen 1953.
[32] Vgl. Drucker 1953.

Entwicklung einer modernen Linguistik, die höchstens ein paar Spezialisten bekannt sind. Es sind die modernen Pāṇinianer, die wir suchen müssen, um dieses „Vergessen Indiens" zu berichtigen.

Die Geschichte der modernen (linguistischen) Konzeptionen des Arischen und Dravidischen sind deshalb nicht vollständig ohne die vergessene Geschichte der britisch-indischen Gelehrsamkeit, und die Geschichte des „modernen, westlichen" ist nicht vollständig ohne den Einschluß Indiens. Der Kontrast von Europa und Indien als ein Kontrast von Modernität und Tradition ist nicht länger so selbstverständlich, wie er Louis Dumont erschien, für dessen Werk er grundlegend war. Als ein Wissensregime ist die Moderne ein Objekt der Fusion vermischter Ursprünge und weniger begrenzt und lokalisiert als das Westliche, welches als ihr Synonym angesehen wird.

## Orientalismus und die Politik des Rassenhasses

Dies sind die Wege, auf denen die Erforschung des Orientalismus in Britisch-Indien die Geschichte des Wissens, soweit sie den arischen und dravidischen Gedanken betrifft, bereichern und ändern wird. Ich schließe mit einigen Worten zu den Folgen, die die Einbeziehung Britisch-Indiens für die Geschichte der ethnischen Politik und das Problem des befleckten Wissens haben könnte.

Ich beginne mit einem Zitat von einem Sanskritisten, der auch ein Physiker und sozusagen der Architekt der Atombombe war: J. Robert Oppenheimer. Er beschrieb diese Bombe, die für Deutschland gedacht war, aber am Ende des Zweiten Weltkrieges auf Japan abgeworfen wurde, mit Worten aus der Bhagavadgītā: „heller als tausend Sonnen". Er wendete sich erneut religiöser Sprache, wenn auch von anderer Art, zu, als er versuchte, mit den moralischen Problemen der Bombe fertigzuwerden. Einige Zeit nachdem Hiroshima und Nagasaki die ersten und hoffentlich auch die letzten Ziele nuklearer Bomben wurden, sagte er in einer Rede über die Physik in der gegenwärtigen Welt, die er am Massachussetts Institute of Technology am 25. November 1947 hielt:

„In einem elementaren Sinn, den keine Vulgarität, kein Humor, keine Übertreibung völlig zum Schweigen bringen kann, haben die Physiker die Sünde kennengelernt, und das ist ein Wissen, das sie nicht mehr verlieren können."[33]

Das tiefe moralische Unwohlsein, von dem Oppenheimer spricht, dieses „Die-Sünde-Kennengelernt-Haben", kommt über den Physiker durch das Wissenssystem, aus dem die Bombe gemacht wurde. Der Inhalt dieses

[33] Oppenheimer 1947.

Wissens ist immer noch wahr, aber es ist durch die Anwendung, zu der es gebracht wurde, schuldbeladenes Wissen geworden.

Wie stehen Orientalisten zu derartigen Dingen, wenn es um die Fabrikation der modernen Ideen von den Ariern und Draviden geht? Angesichts der breiten Literatur über Rassismus und dessen Ursachen könnte man vermuten, dies wäre ein gut erforschtes Feld. Es ist erstaunlich festzustellen, daß die Untersuchung kaum begonnen hat. Hinsichtlich der Herkunft von Ideen des politischen Rassenhasses und ihrer Beziehung zur orientalistischen Forschung ist noch einiges erklärungsbedürftig. Die britisch-indische Perspektive eröffnet hier einen Anfang; viel bleibt zu tun, und dieses wird Menschen mit guter fachlicher Kenntnis der orientalistischen Forschung verlangen.

Meine eigene Wahrnehmung des Problems aus der begrenzten Perspektive Britisch-Indiens ist wie folgt. Die Worte „Rasse“ und „Nation“ begannen am Ende des 19. Jahrhunderts etwas anderes zu bedeuten als das, was sie an dessen Anfang meinten. In der Sprache von Wiliam Jones waren Rasse und Nation beispielsweise mehr oder weniger austauschbar, aber nach und nach wurden es zwei völlig verschiedene Konzeptionen. Die Idee der Rasse wurde biologisiert oder somatisiert, d. h., deren Merkmale konnten vom Körper abgelesen werden. Zur selben Zeit wurde die Idee der Nation unter dem Einfluß der Lehre von der Volks-Souveränität, als deren Grundlage die Nation rekonzeptionalisiert wurde, politisiert. Bevor sich die Wege von Rasse und Nation teilten, oder besser, ihr Verhältnis problematisiert wurde, waren sie frei miteinander austauschbar. Darüberhinaus hatte die Hautfarbe nicht denselben festgelegten Charakter als unveränderbares Rasse-Kennzeichen, den sie später erhielt. Jones hatte zum Beispiel kein Problem damit zu schlußfolgern, daß die alten Inder, Römer und Griechen gemeinsame Nachkommen von Ham, dem Sohn Noahs, waren.[34] Hautfarbe wurde von den zeitgenössischen Denkern keineswegs als unveränderbar aufgefaßt, so daß J. C. Prichard, um ein anderes Beispiel zu nehmen, meinte, daß die weiße Rasse sich innerhalb von ein paar tausend Jahren aus einem dunkelhäutigen Adam und einer dunkelhäutigen Eva entwickelt hätte.[35] Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts gingen die englischen Diskussionen über Rasse von einer einfachen Übereinstimmung zwischen Sprache und körperlichen Kennzeichen der Rasse aus. Dabei waren es die Sprach-Klassifikationen der Orientalisten und Philologen, die die Rassen-Klassifikation bestimmten und nicht das Studium der Hautfarbe oder anderer körperlicher Eigenschaften.

All dies änderte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dies traf mehr oder weniger mit dem Entstehen einer erweiterten Chronologie der menschlichen Geschichte und dem Aufkommen des Darwinschen Evolu-

[34] Vgl. Trautmann 1997: 42–54.
[35] Vgl. Prichard 1813.

tionismus zusammen. Es gab einen Aufschwung dessen, was Nancy Stepan Rassenkunde (*race science*) genannt hat, das nun als neuer Schlüssel zur Geschichtsschreibung erschien, die, auf neuartige Weise biologisiert, darauf bestand, daß die körperlichen Kennzeichen der Rasse gegenüber den sprachlichen größeres Gewicht besäßen.[36] Was heute als ein Allgemeinplatz erscheint, waren damals die neusten Entdeckungen, nämlich, daß Rasse und Sprache nicht notwendigerweise zusammengehören, daß ihr Verhältnis kein notwendiges ist und an jedem Punkt als ein Problem untersucht werden muß, statt als gegeben angenommen zu werden.[37] Was damals vor sich ging, war ein neuer Autoritäts-Anspruch durch die physische Anthropologie und durch die prähistorische Archäologie gegenüber der Dominanz des Orientalismus und der vergleichenden Philologie in bezug auf die Klassifikation der Rassen.

Die Trennung von Sprache und Rasse und der Aufstieg der Rassenkunde ermöglichte ein neues Projekt der Re-Definierung der weißen Hautfarbe, also das Projekt der Schaffung einer neuen Konzeption der weißen Rasse, einer reinen weißen Rasse, der der arische Name zugeordnet wurde, die aus einer rein weißen Teilmenge der Indoeuropäer hervorging, die in Europa oder Zentralasien beheimatet waren. Wir können diese Bewegung, nicht in Britisch-Indien aber dafür in Großbritannien, mit einer bemerkenswerten Beschwerde über die „Tyrannei des Sanskrit" klar ausfindig machen. Die Wendung stammt von Isaac Taylor aus seinem Buch über die Arier, und das Ziel des Angriffs ist Max Müller als Synekdoche für Sanskrit und damit wiederum für die indoeuropäische Doktrin. Max Müller hatte gesagt, daß, obwohl es keine Macht gäbe, die stark genug wäre, einen englischen Soldaten davon zu überzeugen, daß in seinen Adern dasselbe Blut fließe wie in den Adern der dunklen Bengalen, der Sprachvergleich einen so überzeugenden Beweis dafür liefere, daß ihn keine englische Jury ablehnen würde.[38] Isaac Taylor, der für die britische Leserschaft die führenden kontinentalen Rassen-Theoretiker, wie die französischen Anthropologen Paul Broca und Paul Topinard und die Deutschen Theodor Pösche und Karl Penka, übersetzte, ist nur einer von mehreren, die diese berühmte Aussage Müllers attackierten. Max Müller bereute daraufhin, daß er Rasse und Sprache so vollständig miteinander identifiziert hatte und schlug eine gütliche Scheidung zwischen Philologie und Rassenkunde vor.[39]

Befreit von der Bevormundung der Philologie, eröffnete die Rassenkunde einen Raum für die Entwicklung einer engen und intensivierten Konzeption der weißen Rasse im Dienste einer vollständig rassisch ge-

---

[36] Vgl. Stepan 1982.
[37] Vgl. Trautmann 1997: Kap. 6.
[38] Vgl. Müller 1855: 29.
[39] Vgl. Trautmann 1997: Kap. 7.

prägten Vision von Politik. Max Müller, der einer der ersten gewesen war, die den arischen Namen in bezug auf die indoeuropäische Konzeption anwandten, bestimmte dieses rassisch-linguistische Gebilde als rassisch weiß, und er hatte entscheidenden Anteil an der Ausbildung einer rassischen Theorie der indischen Zivilisation. Aber es war noch eine große Menge weiterer Kulturarbeit zu tun, um die Wegstrecke bis zu Hitler zurückzulegen. Virulenter Anti-Semitismus wurde der Fokus der neuen Politik des Rassenhasses, während Max Müller die Arier und die Semiten als Zwillingskräfte bei der Zivilisierung der Welt angesehen hatte. Hitlers Verachtung für die Slawen und Zigeuner erforderte eine Ausbildung des arischen Gedankens, die ganz eng rassisch geprägt war und von der indoeuropäischen Sprachenfamilie als solcher abgekoppelt wurde. Die Beendigung der „Tyrannei des Sanskrit“ war der Beitrag der Rassenkunde zur Politik des Rassenhasses, die immer noch unter uns existiert.

Die Orientalisten waren also nicht die Architekten dieser Rassenbombe. Aber in ihrer eigenen Weise haben auch die Orientalisten die Sünde kennengelernt. Ihre Sünde besteht in der Anpassung an die aufsteigende Flut des rassenkundlichen Denkens in der letzten Hälfte des 19. Jahrhundert und an eine entstehende Idee vom rassisch reinen weißen Menschen. Wie ich anderswo ausgeführt habe, hatte diese Anpassung auch eine rassische Theorie der indischen Zivilisation zur Folge. Demnach war der entscheidende Moment für die Entstehung Indiens, sozusagen der „Urknall“, der Kampf der eindringenden weißen, zivilisierten Sanskrit-sprachigen Arier mit indigenen, dunklen, barbarischen Dravidisch-sprachigen Indern und ihre Vereinigung durch das Kastensystem mit seiner bemerkenswerten Mischung von (ökonomischem) Austausch und (sexueller) Segregation. Ich habe an anderer Stelle detaillierter zu zeigen versucht, wieviel Mißdeutung des ṛgvedischen Textes erforderlich war, um diese Sichtweise aufrecht zu erhalten, und wie überraschend etabliert diese bis heute geblieben ist, sogar nach der Entdeckung der Indus-Zivilisation, die zumindest zeigt, daß die indigenen Bewohner Indiens, die von den sich selbst als *ārya* bezeichnenden Invasoren mit Krieg überzogen wurden, in keiner Weise Barbaren waren, sondern schriftkundige Erbauer großer Städte.[40]

Von den Orientalisten wurde in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Erzählung vom Ursprung der indischen Zivilisation als einem Kampf von hellen und dunklen Rassen etabliert. Dies ist nicht mehr als die Rückprojektion westlicher Wahrnehmungen von angeblich instinktiven Rassegefühlen der Weißen den Schwarzen gegenüber, wodurch eine Welt rassischer Segregation nach Abschaffung der Sklaverei gestützt wurde. Es ist kein Zufall, daß zu dieser Zeit in den Diskussionen über den Ursprung der Kaste die Rassendiskriminierungen im amerikanischen Sü-

[40] Vgl. Trautmann 1997: Kap. 7.

den nach dem Bürgerkrieg und in Südafrika als parallele Belege für die inhärente natürliche rassische Antipathie der Weißen für Schwarze, welche damals als historische Konstante gedacht wurde, zitiert wurden. Die rassische Theorie der indischen Zivilisation kann heute als die zeitgebundene Konstruktion angesehen werden, die sie ist, und ihre Überwindung ist überfällig. Diejenigen, die in der Tradition der orientalistischen Forschung stehen, verfügen für diese Aufgabe über Werkzeuge, wie sie kein anderer besitzt, und sie haben eine Verpflichtung, diese Werkzeuge dahingehend einzusetzen.

## *Literatur*

Allen, W. S. 1953: Phonetics in ancient India. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 1808: Le Premier fleuve de l'Inde, le Gange, selon les anciens, expliqué par le Gange, selon les modernes. In: Mémoires de littérature, tirés des registers de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres. Vol. 49, 1784–1793: 512–646; Supplément au mémoire qui précède, 647–712. <Das Supplément enthält die Korrespondenz von Père Coeurdoux (ungefähr um 1768) mit der Académie des Inscriptions.>

Aarsleff, Hans 1982: From Locke to Saussure: essays on the study of language and intellectual history. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bühler, Georg 1898: Indian palaeography. Calcutta: Firma Mukhopadhyaya. <Nachdruck, 1962.>

Bopp, Franz 1816: Über das Conjugationssystem der Sanskrit sprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, persischen und germanischen Sprache. Frankfurt: Andreäischen Buchhandlung.

Breckenridge, Carol A. & van der Veer, Peter (Hrsg.) 1993: Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Caldwell, Robert 1856: A comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages. London: Harrison.

Campbell, Alexander D. 1816: A grammar of the Teloogoo language, commonly termed the Gentoo, peculiar to the Hindoos inhabiting the North Eastern provinces of the Indian Peninsula. Madras: College Press of Fort St. George.

Carey, William 1814: A grammar of the Telingana language. Serampore: Mission Press.

Coeurdoux, Gaston-Laurent c.1768: Réponse au mémoire de M. l'Abbé Barthélemy. In: Anquetil-Duperon 1808. S. 647–667.

Cohn, Bernard S. 1985: The command of language and the language of command. In: Subaltern Studies. New Delhi. 4: 276–329.

Colebrooke, H. T. 1801: On the Sanscrit and Pracrit languages. In: Asiatick researches. 7: 199–231.

Droit, Roger-Pol 1989: L'Oublie de l'Inde: une amnésie philosphique. Paris: Presses Universitaires de France.

Drucker, Johanna 1995: The alphabetic labyrinth: letters in history and imagination. London: Thames and Hudson.

Du Ponceau, Peter Stephen 1838: Mémoire sur le système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amerique du nord. Paris: A. Pihan de la Forest.

Dumont, Louis 1970: Homo hierarchicus. (1966). London: Weidenfeld and Nicolson.

Ellis, Francis Whyte o. J.: The Ellis papers. Hs. in der Bodleian Library, Oxford.

—— 1816: Note to the introduction. In: Campbell, A. D.: A grammar of the Teloogoo language. Madras: College Press of Fort St. George. S. 1–20.

—— 1818: Replies to seventeen questions proposed by the Goverment of Fort St. George relative to Mirasi right with two appendices elucidatory of the subject. Madras: Government Gazette Office. <Nachdruck in: Brown, C. P. (Hrsg.): Three treatises on Mirasi right . . . with remarks made by the Hon'ble the Court of Directors. Madras: D. P. L. C. Connor, 1852.>

Gulya, Janos 1974: Some eighteenth century antecedents of nineteenth century linguistics: the discovery of Finno-Ugrian. In: Hymes, Dell (Hrsg.): Studies in the history of Linguistics. Traditions and paradigms. Bloomington: Indiana University press. S. 258–276.

Halbfass, Wilhelm 1988: India and Europe: an essay in understanding. Albany: State University of New York Press.

Irschick, Eugene F. 1994: Dialogue and history: constructing South India, 1795–1895. Berkeley: University of California Press.

Jefferson, Thomas c.1782: Notes on the state of Virginia. o. O.

Jones, William 1787a: On the Hindus. The third anniversary discourse. (1786). In: Asiatick researches 1: 415–431.

—— 1787b: A dissertation on the orthography of Asiatick words in Roman letters. In: Asiatick researches 1: 1–56.

—— 1799: The works of Sir William Jones, hrsg. v. Anna Maria Jones. 6 Bde. London: G. G. and J. Robinson, and R. H. Evans.

—— 1807: The works of Sir William Jones, hrsg. v. Anna Maria Jones. 13 Bde. London: John Stockdale and John Walker.

Leibniz, G. W. 1718: Lebnitii desiderata circa linguas populorum, ad Dn. Podesta, Interpretem Caesareum transmissa. In: Feller, Joachim Friederich (Hrsg.): Otium Hanoverum. Leipzig: J. C. Marinus. S. 49–54.

Marsden, William 1781: Remarks on the Sumatran languages, by Mr. Marsden. In a letter to Sir Joseph Banks, Bart. President of the Royal Society. In: Archaeologia: or, miscellaneous tracts relating to antiquity. London: Society of Antiquaries of London, 1782.

—— 1785: Observations on the language of the people commonly called Gypsies. In a letter to Sir Joseph Banks, Bart. F. R. S. From Mr. Marsden, F. R. S. In: Archaeologia. 7: 383–386.

—— 1834: Miscellaneous works of William Marsden, F. R. S. London: Published for the Author by Parbury, Allen, and Co.

Müller, Friedrich Max 1855: The languages of the seat of war in the East, with a survey of the three families of language, Semitic, Arian, and Turanian. London: Williams and Norgate. 2. Aufl. <1. Aufl.: Suggestions for the assistance of officers in learning the languages of the seat of war in the East, 1854.>

Oppenheimer, J. P. 1947: Physics in the contemporary world. Speech delivered at the Massachusetts Institute of Technology. Zitiert nach: Bartlett, John: Familiar quotations. Boston: Little, Brown. S. 1055.

Pallas, P. S. 1786–1789: Linguarum totius orbis vocabularia comparativa. 2 Bde. St. Petersburg: Carl Schnoor.

Prichard, John Cowles 1813: Researches into the physical history of man. <Nachdruck, hrsg v. George W. Stocking, Jr. Chicago: Chicago University Press, 1973.>

Said, Edward W. 1978: Orientalism. New York: Pantheon Books.

Stepan, Nancy 1982: The idea of race in science. Great Britain 1800–1960. London: Macmillan

Taylor, Isaac c.1889: The origin of the Aryans, an account of the prehistoric ethnology and civilisation of Europe. London: Walter Scott.

Tooker, Elisabeth 2002: On the development of interest in the classification of North American Indian languages before 1850. In: Merrill, William L. & Goddard, Ives (Hrsg.): Anthropology, History, and American Indians. Essays in Honor of William Curtis Sturtevant. Washington: Smithsonian Institution Press. <Im Druck.>

Trautmann, Thomas R. 1981: Dravidian kinship. (Cambridge studies in social anthropology). Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1992: The revolution in ethnological time. (The Marett Memorial Lecture 1991). In: Man, N. S. 27: 379–397.

—— 1997: Aryans and British India. Berkeley: University of California Press. <Indische Ausgabe New Delhi: Vistaar Publications u. Sage.>

—— 1999: Hullabaloo about Telugu. In: South Asia Research. 19.1: 53–70.

*Maria Schetelich*

# Bild, Abbild, Mythos – die Arier in den Arbeiten deutscher Indologen

Für Indologen heute ist die Geschichte ihrer Disziplin immer noch von marginalem Interesse und wird oft wie eh und je deskriptiv behandelt, als Skizzierung der Erweiterung der Kenntnisse, Forschungsgebiete und -methoden, ohne das Schaffen einzelner Indologen in den Kontext ihrer Zeit zu stellen. Einer der wenigen, die in jüngerer Zeit auf dieses Defizit aufmerksam machten, ist Albrecht Wezler in seinem Beitrag „Towards a Reconstruction of Indian History" anläßlich des 60. Geburtstags von H. von Stietencron.[1] Die Anstöße, Indologiegeschichte auf diese Weise neu zu schreiben, kamen aber schon früher von außen, und sie betrafen ein politisch relevantes Forschungsgebiet, die vedischen Studien.

Es war Leon Poliakovs Buch „Der arische Mythos", das 1971 eine eingehendere Beschäftigung mit der Geschichte der Rassentheorien in Europa bis in die Zeit des Nationalsozialismus auslöste. Damit begann die Entwirrung des komplizierten Geflechts von Ideen, Theorien und Ideologien, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in Europa entstanden und im Kontext von Sinnstiftungsversuchen nationaler und nationalistischer Prägung besonders in Deutschland auf Begriffe, Konzepte und Interpretationen aus Indogermanistik, Germanistik, Indologie und Iranistik zurückgriffen, um Geschichtsbilder und Weltanschauungen zu formen.[2] Die großen Linien dieses Teils europäischer und speziell deutscher Ideengeschichte sind heute einigermaßen klar. Gründliche Studien wie die von Klaus von See (zusammengefaßt 1994 in „Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen") und anderen haben auch die Mechanismen der Herausbildung von Klischees auf ihrem jeweiligen weltanschaulichen Hintergrund anschaulich umrissen.[3] Mehr oder weni-

[1] Vgl. Wezler 1993.

[2] So etwa Goodrick-Clarke 1985; Institut für Auslandsbeziehungen 1987; See 1994; um nur einige zu nennen. Siehe auch die dortigen Bibliographien.

[3] Um selbst kleine Teilgebiete der Indologiegeschichte auf ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund projizieren zu können, ist notwendigerweise eine so große Fülle historischer Fakten und Bezüge samt ihrer Wertung vom heutigen Forschungsstand aus zu berücksichtigen, daß der Indologe, dessen wissenschaftsgeschichtliches Interesse ein bloß ne-

ger ausführlich kommt dabei auch der Anteil der obengenannten Fachwissenschaften zur Sprache. Germanistik und Indogermanistik sind wegen ihrer sprachphilosophischen Konzepte und ihrer Relevanz für die Konstruktion eines „Urvolks" dabei naturgemäß weit stärker angesprochen worden als die Indologie, obgleich die Begriffe „Arier" und „arisch" ja auf indologischem Boden gewachsen und mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt worden sind. Meist nennt man lediglich einige wenige Indologen (Friedrich Schlegel, Leopold von Schroeder oder Walter Wüst), deren Arbeiten über die wissenschaftliche Sphäre hinaus für die Begründung oder Formulierung von Ariertheorien in Anspruch genommen worden sind. Doch lohnt es sich, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, gerade unter diesem Aspekt einen Blick auf die europäische Indologie als Ganzes zu werfen. Der Arierbegriff ist ja selbst innerhalb der Wissenschaft inhaltlich relativ diffus und kann bis heute durchaus unterschiedlichen Inhalts sein, je nachdem, ob er auf sprachwissenschaftliche, sprachliche, kulturelle, archäologische, historische oder religiöse Sachverhalte bezogen wird.[4] Diese Diffusität erklärt sich nicht nur daher, daß wir es hier mit einem Kunstbegriff zu tun haben, sondern auch zu einem guten Teil aus der Geschichte und Struktur der Indologie in Deutschland und der Relevanz ihrer „arischen Forschungen" für das Selbstverständnis der Deutschen und die Interpretation ihrer Geschichte.

Spätestens seit den späten sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte sich die Indologie praktisch an jeder Universität im deutschsprachigen Raum etabliert, entweder als Indische Philologie und Altertumskunde oder gekoppelt mit Iranistik oder Indogermanischer Sprachwissenschaft. Das Spektrum der Forschungsthemen war von Anfang an breit und umschloß alles, was sich aus den nach Europa gebrachten Handschriften zu Altindiens Geschichte und Kultur erschließen ließ, Dichtung, Philosophie, Opferritual, Mathematik und Medizin, Inschriften und vieles andere mehr. Methodisch dominierten Philologie und Textkritik, doch hatte die Indologie fast seit Beginn ihrer Existenz als exakte philologische Wissenschaft quasi ein doppeltes Profil. Durch den Nachweis der genetischen Verwandtschaft der indoeuropäischen Sprachen besaßen die Erforschung der Sprachstruktur und die Aufbereitung der Sprache für den synchronen Vergleich mit den indoeuropäischen Einzelsprachen unter genetischen Gesichtspunkten bei den indischen Studien immer einen ungleich höheren Stellenwert als etwa in den Studien zur klassischen Antike. Philologie und Linguistik waren dementsprechend immer sehr viel stärker miteinander gekoppelt, bzw. verzahnt. Dies setzte sich auch fort,

---

benberufliches ist, damit fast überfordert wird. Daher beschränke ich mich im folgenden bewußt darauf, das in See 1994 zusammengetragene Material um einige indologiegeschichtliche Fakten zu ergänzen.

[4] Dazu z. B. Hauschild 1962.

als die Altertumskunde sich generell in Richtung einer Geschichtswissenschaft zu profilieren begann und nicht mehr nur „Königsgeschichte", sondern im Verein mit der politischen auch Kulturgeschichte zu erschließen suchte. Christian Lassens „Indische Altertumskunde" (1846–1861) repräsentierte diese historisch-philologische Richtung, die in Geschichtsphilosophie und Kulturverständnis an die romantische Schule anschloß und offen war für die methodischen Anregungen, die aus der eben erst entstehenden Geschichtswissenschaft von Gelehrten wie Berthold Niebuhr und nach ihm auch Theodor Mommsen kamen. Lassen, der für seine Darstellung das gesamte indische Altertum im Visier hatte, ergänzte die Texte durch zeitlich und geographisch mehr oder weniger konkret fixierbares Material: Inschriften, Münz- und (wenn auch noch spärlich) Bodenbefund, Bild- und Bauwerke usw. Das umfassende Bild von der altindischen Zivilisation, das er dadurch geben konnte, bewirkte, daß die Inder nun endgültig und „vollberechtigt" in den Kreis der alten, für die Menschheitsgeschichte bedeutsamen Kulturvölker aufgenommen wurden und als solche in den historischen Vergleich einbezogen werden konnten. Die Erweiterung des historisch-geographischen Horizonts, die Lassens Vierbänder ermöglichte, war ein durchaus wichtiger Schritt im Prozeß der Überwindung des alten biblischen Geschichtsbildes – hatte man doch noch zwanzig Jahre vorher wie Peter v. Bohlen in seiner Geschichte der Alten Welt lediglich die alten bibelrelevanten Kulturen Ägypten, Israel, Persien, Griechenland und Rom als Wurzeln der Menschheitskultur gewertet.

Die Forschungen zu den Ariern, die mit dem Bekanntwerden des Korpus der vedischen Texte durch Colebrookes „Essay on the Vedas" 1805 einsetzten und durch die Erschließung der vedischen Texte aus den Handschriften in der Pariser Bibliothèque Nationale und der Bodleian Library Oxford sehr schnell zu einem Sondergebiet der Indologie wurden, bezogen ihre Grundorientierung zwar aus der Philologie und deren textkritischer Methode, waren aber mindestens ebenso stark geprägt von dem sprachphilosophischen Hintergrund der Germanistik und Indogermanistik, denn die Indologen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts lebten ja nicht im luftleeren Raum. Der patriotische, nationale Gedanke, der seit den Zeiten des Vormärz zunehmend das geistige Leben Deutschlands prägte und seit 1872, seit Entstehen des Deutschen Reiches immer stärker nationalistische Züge gewann, war auch unter ihnen präsent, wenn auch in sehr unterschiedlichen Schattierungen. Entsprechend unterschiedlich spiegelt sich in ihren Arbeiten der hohe Stellenwert, den die Arier und die arische Urzeit im Kontext der Indogermanenforschung für das neue Verständnis der Geschichte der Menschheit und innerhalb dieser der Frühgeschichte der Deutschen gewann. An keinem anderen Thema entzündeten sich jedoch eben wegen seiner politischen und all-

gemein weltanschaulichen Relevanz so viele Kontroversen wie an diesem, keins führte aber auch zu solchen Auseinandersetzungen mit den Versuchen, den Begriff Arier zu ideologisieren – von August Wilhelm Potts 1856 als Gegendarstellung zu A. Gobineaus „Inegalité des Raçes Humaines" erschienener Schrift „Die Ungleichheit menschlicher Rassen, hauptsaechlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte" bis zu Johannes Hertels fast sieben Jahre währendem Prozeß gegen Mathilde Ludendorff und den Tannenbergbund. Auf keinem anderen Gebiet hat aber die indologische Forschung auch direkt oder indirekt zur Schaffung von Klischees in so hohem Maße Maße beigetragen.

Wenn im folgenden von den „arischen Forschungen" dreier Indologen – Heinrich Zimmer (1851–1902), Leopold von Schroeder (1851–1920) und Johannes Hertel (1872–1955) – die Rede sein wird, so geht es um eben dies: die Umwandlung von wissenschaftlichen Interpretationen in historische Deutungsmuster und von da aus in Klischees, kurz, um die Ideologisierung von Forschungsergebnissen. Dies ist im übrigen ein durchaus aktuelles Thema. Wie erneuerungsträchtig die alten Denk- und Deutungsmuster auch uncter sehr anderen Voraussetzungen und in ganz anderen gesellschaftlichen Kontexten bleiben können, wenn sie einmal zum allgemeinen Bildungsgut gehört haben, zeigt sich bei auch nur oberflächlicher Betrachtung der sogenannten neuheidnischen Bewegungen der Gegenwart.[5] Doch nicht nur hier: zählebig ist das im 19. Jahrhundert entstandene Indogermanen-Klischee noch heute in privaten Geschichtsbildern.[6] Und so zeigt sich durchaus eine Lücke: es fehlt an einer wissenschaftshistorisch angelegten Begriffsgeschichte für das Wort „Arier", in der die ganze inhaltliche Breite ausgeleuchtet wird, die dem Begriff von Beginn seiner Verwendung an verliehen wurde, und es sind die mit dem Forschungsgebiet vertrauten klassischen Indologen, die hier gefragt sind.[7] Die folgenden Bemerkungen zu den drei Indologen sind als ein Schritt in diese Richtung zu verstehen.

Wohl kaum ein anderes indologisches Buch hat ein so langes Leben als Standardwerk für die Frühgeschichte der nach Indien eingewanderten indoarischen Stämme gehabt wie Heinrich Zimmers im Jahre 1879 erschienene Habilitationsschrift „Altindisches Leben". Diese Darstellung des

---

[5] Wichtig als kurzgefaßter Überblick über das Nachleben (pseudo)arier- und germanenorientierter Ideologien im heutigen Deutschland ist auch Hundseder 1998.

[6] S. z. B. in Köbler 1996, einem der Referenztexte für die Ausbildung von Jurastudenten: Der erste Teil („Die alten Völker") besteht aus je einem kurzen Kapitel, betitelt mit: § 1 Indogermanen; § 2 Römer; § 3 Germanen (2. Jts. v. Chr.?–500 n. Chr.).

[7] Obgleich in indogermanistischen und indologischen Arbeiten durchaus die unterschiedlichen Inhalte des Begriffs skizziert werden (so z. B. bei Hauschild 1962, oder bei Schlerath 1973) beziehen sich z. B. die Autoren in dem oben erwähnten Sammelband (Institut für Auslandsbeziehungen 1987) noch auf Hans Siegerts Artikel aus dem Jahre 1941 (vgl. Siegert 1941/42) als einzige Referenz für die Geschichte des Wortes „Arier".

Berliner Indogermanisten und Keltologen über die Kulturverhältnisse der indischen Ārya basiert auf einer akribischen Auswertung des Ṛgveda. Über fast ein Jahrhundert hinweg hat sie diesen Ruf bis heute in gewisser Weise behalten. Sie hat ein Standard-Urteil erzeugt, das bis heute teilweise in den Arbeiten von Indologen und Indienhistorikern fortlebt und in seinen Grundaussagen nur ansatzweise in Frage gestellt worden ist – trotz der sehr viel differenzierteren Sicht auf das Kulturmilieu und die Religion des Ṛgveda und auf die mit der Frage der Urheimat der Indoeuropäer verbundene Wanderungsproblematik, die die archäologischen und ethnoarchäologischen Forschungen in Süd-, Mittel- und Zentralasien in den letzten sechzig Jahren gebracht haben.[8]

Zimmer sieht die Urheimat der Arier außerhalb Indiens. Den Einwanderungsprozeß der ṛgvedischen Stämme in den Nordwesten des indischen Subkontinents zeichnet er nach als kriegerische Landnahme frühagrarischer (halbnomadischer) rinderzüchtender Stämme, die sich als die hellhäutige, weiße Rasse verstanden. Ständig darauf aus, Rinder zu erobern und neue Wohnsitze zu ersiegen, unterwarfen sie sich mittels ihrer überlegenen Kriegstechnik (vor allem des pferdebespannten Streitwagens) und kraft ihres kriegerisch-dynamischen Wesens die dunkelhäutige Urbevölkerung, denen die kämpferische Natur fehlte. Pflug und Eisen, Pferd und Speichenrad sind die Kulturelemente, die sie nach Indien bringen und die neben der Sprache und dem Kult die kulturstiftende Rolle der Arier dort begründen.

Das „Altindische Leben" lieferte allerdings nicht die erste Beschreibung der ältesten Geschichte der Arier, und auch seine Interpretationen der Daten aus den vedischen Texten waren teilweise nicht neu. Bereits Lassen hatte ja 1846 in seiner „Indischen Alterthumskunde" die vedische Zeit als Frühzeit Indiens dargestellt, hatte die Arier als hellhäutige Eroberer und schöpferisches Element in der Geschichte bezeichnet, da sie im Besitz des Gleichmaßes der Seelenkräfte wären. Der Vergleichspunkt, gegen den er die Arier absetzte, waren die Semiten. Im Jahre 1846 war auch Rudolf Roths „Zur Literatur und Geschichte des Weda" als erste Spezialstudie zur Frühgeschichte der indischen Arier erschienen. Sie interpretierte ganz bewußt die vedischen Texte ohne Rückgriff auf die mittelalterlichen Kommentare Sāyaṇas, also ohne „Verfälschung" durch die spätere indische Tradition. Auch Zimmer stützte sich nicht primär auf Sāyaṇas Kommentar, doch war sein Ansatz ein indogermanistischer und stark dem methodischen Ansatz Jakob Grimms verpflichtet, Sprachein-

[8] Als besonders zählebig erweist sich das Bild von der dunklen Hautfarbe der als Urbevölkerung Indiens gewerteten *dāsa* und *dasyu*, auf die die Arier trafen und die sie nach Kämpfen unterwarfen. Zimmer kann sich hier nur auf eine einzige Belegstelle stützen, an der das Wort für Haut (das an anderen Stellen durchgängig „Fell" oder „Decke" bedeutet) in Kombination mit *kṛṣṇa*, dem Wort für „schwarz" auf die *dāsa* (nicht auf die *dasyu*) bezogen wird. Vgl. Schetelich 1987 als ersten Versuch einer Kritik.

heit mit Volkseinheit gleichzusetzen, Recht und Sitte als die Konstituenten des Volkscharakters zu sehen und für die Erschließung der Kulturzustände „von den Wörtern zu den Sachen" fortzuschreiten. Es ging, da man die Geburtsstätte der Kultur der Deutschen im Germanischen und in der Kultur ihrer älteren Verwandten sah, um die Rekonstruktion von beider ältestem Kulturgut. So konzentrierte Zimmer sich auf den Ṛgveda als Quelle, setzte die Angaben dort zu den Kulturzuständen bei den Germanen in Beziehung, extrahierte sorgfältig alle Fakten aus dem Text und schuf mosaikartig ein den germanischen Verhältnissen analoges Bild für deren indische Verwandte. Das „Altindische Leben" sollte seine einzige größere indologische Arbeit bleiben. In der Folgezeit wandte er sich ganz dem Keltischen zu, da er, wie es in Ernst Sachaus Wahlvorschlag für Zimmer zum Ordentlichen Mitglied der Berliner Akademie vom 17. Oktober 1901 heißt, sich „ganz besonders ... den Nachweis der Beziehungen der Iren zu den Germanischen Völkern in Sage und Geschichte, Sprache und Literatur angelegen sein lassen" wollte.[9]

Zimmer genoß in der akademischen Welt wegen der Breite seines Wissens und seiner philologischen Akribie außerordentliches Ansehen. Welch eine Wertschätzung seiner Arbeit auch ganz offiziell zuteil wurde, zeigt die Tatsache, daß zugleich mit dem Vorschlag für seine Aufnahme in die Berliner Akademie der Wissenschaften auch der Antrag gestellt wurde, ihm ein Jahresgehalt zu bewilligen, das mit 5000 Mark weit über dem sonst üblichen Gehalt eines Akademiemitgliedes von 900 Mark lag. Es ist von dieser Wertschätzung seiner Person her verständlich, daß das Arierbild, das Zimmer geschaffen hatte, zum Teil des nationalen Gesamtbildes von den Vorfahren der Deutschen werden konnte und als solches unter anderem später von denjenigen rezipiert wurde, die aus den „ältesten Kulturzuständen" der arischen Rasse deren historische Rolle ableiteten. Der Ruf Zimmers als exakter Philologe hat außerdem dazu beigetragen, daß die Korrektheit dieses Bildes nie angezweifelt und das Interpretationsmuster, dem es zu verdanken ist, noch nicht allgemein hinterfragt wurde.

Leopold von Schroeders Interesse am Problem des Arischen speiste sich aus ganz anderen Quellen als das Heinrich Zimmers und wäre ausführlicherer Darstellung wert.[10] War Zimmer an die Beschreibung der indischen Arier von den philosophischen Prämissen der grammatischen

---

[9] Kirsten 1985: 123–124.

[10] In den Untersuchungen zur Entstehung der Rassenideologie wird zwar Schroeder wegen seiner Rolle in der Förderung des Wagner-Kults immer mit genannt, ebenso in bezug auf die Männerbund-Ideologie (vgl. See 1994: 323 f., 332 f. und Poliakov 1993: 350). Doch ist die Bedeutung seines Arierbildes für die Ausbildung der bis heute (oder heute wieder) praktizierten rituell-kultischen Formen des neuen Ariertums wohl größer als bisher beschrieben, eben wegen der großen Fülle volkskundlicher Belege aus dem „großgermanischen" Kulturbereich.

Schule aus herangegangen, bei der sich die Suche nach den Wurzeln der eigenen Geschichte nicht vordergründig mit einer Kritik der eigenen Kultur und vor allem der eigenen Religion verband, so durchdringt der kulturkritisch-philosophische Aspekt Schroeders gesamte Schriften. In seinen Vorlesungen zu „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung" (1887) stellt er entsprechend die indische Kultur unter diesem Blickwinkel vor. Er ist allerdings weit entfernt von der Geschichtsbetrachtung deutsch-völkischer Art, wie sie zu seiner Zeit in der Hauptstadt des Deutschen Reiches zunehmend betrieben wurde, und neigt zunächst viel mehr deren Antipoden in Basel zu. Er orientierte sich an Jakob Burckhardt und Friedrich Nietzsche, die nicht die Volksgemeinschaft, sondern das Individuum, den neuen dionysischen Menschen, im Auge haben und dem Staat ebenso wie der traditionellen kirchlichen Erziehung die Fähigkeit absprechen, diesen neuen Menschen zu formen und für seine Aufgabe in der Geschichte zu vervollkommnen. Was bei Burckhardt und Nietzsche jedoch allgemein philosophisch gemeint ist, gerät in der Umsetzung durch Schroeder sehr bewußt deutsch. Die Einführung des Russischen als Unterrichtssprache an den baltischen Universitäten hatte ihn ja zu einem glühenden Verfechter des Deutschtums gemacht und ihn veranlaßt, nach Österreich zu gehen, wo er 1899 G. Bühlers Nachfolge in Wien antreten konnte. Wien entsprach ihm, dem ethnologisch Interessierten, der in Dorpat zum Kreis von Viktor Hehn gehört hatte und schon dort umfangreiches Material zur estnischen, lettischen und litauischen Volkskunde gesammelt hatte, und Wien entsprach auch seinen stark ausgeprägten literarischen Neigungen, hatte er doch bereits einige Dramen verfaßt und sogar zur Aufführung gebracht und war auch anderweitig schriftstellerisch tätig gewesen. So gerät er in den Kreis der Wagner-Verehrer, die zur Wiener „Männerbundschule" gehören, liefert ihnen mit seinen vedischen Arbeiten das indisch-arische Pendant zu Otto Höfers „ekstatischem Germanen" und konzentriert seine wissenschaftliche Arbeit von nun an ganz wesentlich auf die Rekonstruktion der Religion der arischen Urzeit, immer mit dem Blick auf ihre „Nutzanwendung" in der Gegenwart, genauer: auf den wissenschaftlichen Nachweis, daß das Wagnersche Wort-Ton-Drama gewissermaßen die Quintessenz der alten arischen Naturreligion in neuem, zeitgemäßen Gewande darstelle und daher als ideale Richtlinie „dem Deutschen die Gewähr gibt, sein Höchstes zu erreichen". Erich Frauwallner wird später in seiner kurzen Skizze zur Geschichte der Wiener Indologie beklagen, daß Schroeder der Bibliothek des Instituts durch die während seiner Amtszeit angeschaffte Literatur viel Unnötiges, für eine solide Indologie nicht Taugliches, aufgeladen habe.

In kurzer Folge erscheinen „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth" (1902), „Mysterium und Mimus im Rigveda" (1908) und

„Arische Religion“ (2 Bände, 1914 und 1916). Man muß allerdings immer wieder betonen, daß bei Schroeder der ausgeprägten Rassismus seines Freundes H. S. Chamberlain fehlt und er dem Antisemitismus sehr reserviert gegenübersteht, ja, ihn sogar explizit zu widerlegen sucht. Er lehnt das Christentum auch nicht so kategorisch ab – darin gehen seine Ansichten und die von Nietzsche auseinander, dem er „moralischen Rückschritt“ bescheinigt.[11] Vielmehr kann er, da er der Religion die Moral und nicht die Kultur als Wurzel zugrundelegt, zwei Linien ziehen (eine für die indischen und eine für die europäischen Arier), die die großen Religionen gegenüber dem ursprünglich Arischen abwerten, und kann begründen, daß eine Erneuerung der Religion (die er mit Moral und Vernunft gleichsetzt und als wesentliche Kraft für die Gestaltung der Zukunft ansieht) nur aus dem Rückgriff auf dieses Ursprüngliche zu gewinnen ist. Für Schroeder, der sich der Schule derjenigen anschließt, die aufgrund des Nachweises frühneolithischer Kulturen in Europa die Urheimat der Arier in diesem Teil der Welt sahen,[12] stellt sich die Entwicklung der Arier als Vorfahren der Deutschen so dar:

Am Anfang der Geschichte des arischen Urvolkes steht die ursprüngliche, lebensbejahende Religion der arischen Urzeit mit ihren drei Elementen Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes gutes, über alle Moral wachendes Wesen, eingebettet in eine Gesellschaft, die eingestellt ist auf das Dionysische und die arterhaltenden Grundwerte Leben, Besitz und Macht. In Indien ist sie repräsentiert durch die vedische Religion und besonders durch deren kultischen Aspekt.

Die zweite Stufe beinhaltet in Indien die Umkehr der Lebensschätzung dadurch, das das principium individuationis in der Ātman-Brahman-Lehre der Upaniṣaden Grund gewinnt, was letztlich bis zu ihrem tiefsten Punkt, der weltentsagenden Lehre Buddhas führt, die aus Indien zu anderen, aber nichtarischen Völkern getragen wird. Schroeder ist zwar in der Abwertung der nach-ṛgvedischen Texte nicht so radikal wie Max Müller, der bekanntlich die Brāhmaṇas als „the twaddle of idiots“ bezeichnete, doch erscheint diese zweite Stufe auf dem Hintergrund seiner Argumentation bereits als ein Abstieg.

Die erste Stufe für die europäischen Arier ist die kulturelle Leistung der Juden, „den Glauben an ein höchstes, gutes, über der Moral wachendes Wesen zu ausschließlicher Geltung zu bringen“. Sie gipfelt in der zweiten Stufe, der höheren, reineren Moral Christi, deren Träger und Verbreiter die europäischen Arier werden. Diese Moral besitzt zwar nicht die jugendfrische Naivität des altarischen Naturkults, aber auch nicht die Le-

[11] Schroeder 1911: 24, wo er auch den gewaltigen Beifall beklagt, den Nietzsches „Fabeln von Sklaven- und Herrenmoral ... in so weitem Umkreis ... finden konnten.“

[12] Vgl. Schroeder 1911.

bensverneinung des Buddhismus, vielmehr entwickelt sie in der weltzugewandten Nächstenliebe eine neue, positive Ethik.

Damit, daß Schroeder den Ariern das Christentum zuspricht und wie Ernest Renan in seiner „Histoire générale et système compare des langues sémitiques" (1847–56) sie auf diese Weise als im Besitze der Zukunft charakterisiert, ist er durchaus auf der Höhe der Zeit (wobei er allerdings Renans ausgeprägten Antisemitismus in keiner Weise teilt). In direkter Opposition zu Nietzsche und Chamberlain verleiht er Buddhismus und Christentum durchgängig das Prädikat „weiblich" und kann dadurch dem Begriff „Sklavenmoral", den der religionsfeindliche Nietzsche auf diese beiden anwendet, seinen negativen Beigeschmack nehmen. Ebenso bemüht sich Schroeder, die Herrenmoral quasi wertneutral als Inbegriff des Männlichen zu charakterisieren, indem er vergleichend volkskundliches Material zu den arischen Riten und Bräuchen im vedisch-indischen und germanisch-baltischen Raum beibringt und die Jünglings- und Männergemeinschaft als ihre wesentlichen Träger schildert. Die Betonung des Baltischen hat dabei den (von Schroeder vielleicht unbeabsichtigten) Effekt, daß das nordische Element des Germanen- wie des Arierbegriffs gegenüber dem teutonischen stärker betont wird.

Während nun dem Buddhismus wegen seiner Weltflucht aber die Fähigkeit total abgesprochen wird, moralische Werte für den deutschen Menschen der Zukunft liefern zu können (eine indirekte Polemik gegen die Buddhismus-Schwärmerei der damaligen Zeit), ist „die lebensfähigste Moral der Zukunft von der rechten Verbindung germanischer Kraft mit christlicher Milde, der männlichen und der weiblichen Moral, zu erhoffen" – „germanisch" hier ganz identisch mit „arisch".

Analog zu den zwei Etappen der Religionsentwicklung teilt Schroeder auch die indische Geschichte in das arische Altertum und das „indische Mittelalter", dessen zwei in seinen Augen grundlegende Werke er übersetzt: den Dhammapada (1892) und die Bhagavadgītā (1912). Den Hauptteil seiner Arbeit aber machen die wagner-apologetisch motivierten Arbeiten zur Religion der frühen Arier aus. Obgleich aus profunder Kenntnis sowohl der indischen Quellen als auch des zum Vergleich mit ihnen herangezogenen Materials erwachsen, haben sie – aus heutiger Sicht noch deutlicher als aus der Sicht seiner Zeitgenossen – weniger wissenschaftliche, als vielmehr allgemein meinungsbildende Zielsetzung.

Schroeders Arierkonzept unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht wesentlich von dem Zimmers. Zum ersten sind ihm zufolge, da die Urheimat der Arier ja in Europa liegt, die indischen Arier quasi ein Sekundärvolk: Inder und Perser sind die Auswanderer, „in Asien unter ganz unverwandte Völker sich hineinschiebend, während die Hauptmasse der Arier in Europa sitzen blieb".[13] Sie sind zwar die ältesten, aber auch die ersten,

[13] Schroeder 1911: 8.

die infolge der Abspaltung einer geistigen Oberschicht und der entsprechenden Trennung von Volks- und Literatursprache die altarische Religion allmählich verlieren und in ihr absolutes Gegenteil, den weltflüchtigen Buddhismus, verkehren.

Schroeders Ansatzpunkt für das Vergleichen sind auch nicht primär Kulturzustände wie bei Zimmer oder Götter-Religion wie bei Alfred Hillebrandt und Hermann Oldenberg, sondern Ritual, Kult und religiöse Bräuche. Vielleicht spielt hier die Tatsache eine Rolle, daß er seine vedischen Studien mit der ersten Textausgabe der Maitrāyaṇīsaṃhitā (1881–86) des Schwarzen Yajurveda begann – eines Textes, der nicht, wie der Ṛgveda, nur die Lieder an die Götter enthält, sondern die einzelnen Rituale in ihrem Ablauf und ihrer Wirkung behandelt. Zusammen mit den Liedern des Ṛgveda ergibt diese Textgattung für ihn ein rundes Bild von der kultischen Praxis der alten Arier, und dieses ließ sich gut zusammenfügen mit dem Bild von der vedischen Naturreligion und ihren Mythen, das etwa zeitgleich durch Hermann Oldenbergs „Religion des Veda" (1894) und Alfred Hillebrandts „Vedische Mythologie" (3 Bände, 1891, 1892 und 1901) zum Standardbild wurde und ebenfalls ethnologisch-volkskundliches Material zum Vergleich heranzog. Andererseits bietet sich dadurch auch die Möglichkeit, das Ekstatische, Dionysische als zentrales Element nicht nur der griechischen, sondern auch der indisch-arischen Religion nachzuweisen und es dadurch in den Rang eines arischen Urphänomens zu erheben. Und nicht nur das. Der Rückgriff auf die baltische Folklore als Vergleichsmoment setzt den nordischen Akzent, zeigt die Verwurzelung im ländlichen Milieu und, noch viel wichtiger, die nordischen Germanen als treueste Hüter und Bewahrer der echten und damit zukunftsgestaltenden Lebensart. Der Festival- und Mysterienspiel-Gedanke, der sich im Titel seines Buches ausdrückt, das heißt die „Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth", führt weg vom Olympischen (und damit vom ursprünglichen Ideal des dionysischen Menschen) hin zu dem, was bei Höfler und anderen den „ekstatischen Germanen" kennzeichnet: Männerbünde und Jünglingsgruppen, Tanz und Wettkampf wie Scheibenschießen, festliche Umzüge als Mimus, die Verehrung der Sonne in kultischen Feiern (Sonnwendfeiern). Schroeder beschreibt die vielerlei alten Arten der Naturverehrung als einzig sozial wie ideell wirksame Form des Ekstatischen und führt sie durch den Bezug auf Wagners Musikwerke in die deutsche Kultur ein. So wird auf dem Hintergrund der Wagner-Verehrung quasi ein Typ des „ekstatischen Ariers" geschaffen (Jakob Hauer wird später daran anknüpfen können) und ein „Kodex" arischer Riten, mit dem das urarisch Religiöse in für die Gegenwart praktisch anwendbare Formen umgesetzt wird. Gleichzeitig verliert dieses Urarische dadurch aber auch das Rassistische und Primitivistische und spricht damit diejenigen Kreise des deutsch-national gesinnten Kultur-

und Bildungsbürgertums besonders an, die weder zum ausgeprägt Rassistischen der Hitlerparteigänger, noch zur nordisch-germanischen Volkstümelei der „Zurück-zur Natur-Bewegung" des Wandervogels und ähnlicher Gruppierungen eine innere Beziehung haben.

Es ist schwer zu sagen, wie Schroeders Entwurf für eine neue Religion der Deutschen – denn darauf arbeitet er mit seinen vedischen Studien ja hin, um im „Arischen Mysterium" dann das fertige Konzept vorzulegen – ohne die enge persönliche Beziehung zu Richard Wagner und seinem musikalischen Werk ausgesehen hätte, ob insbesondere der praktische Aspekt, das Kultische, dieser neuen Religion so anschaulich ausgearbeitet worden wäre. So aber erlangten sie durch die brilliant, wenn auch zuweilen allzu biedermeierlich und pathetisch geschriebene Interpretation wissenschaftlichen Materials eine Breitenwirksamkeit, die zu einem großen Teil auch dadurch begründet war, daß der Verfasser als anerkannter Fachmann auf seinem Gebiet galt. „Mistakes made by influential scholars are indeed liable to be repeated by later generations content to rest in the unstable shade of authority."[14] Für das breite Publikum ergab sich so das Image des Soliden, Fundierten, das unbedingt zur zeitgenössischen Allgemeinbildung zu gehören hatte, und es nimmt nicht wunder, daß das „Arische Mysterium" seit den zwanziger Jahren bis in die Nachkriegszeit hinein seinen Platz in den Bücherschränken der gebildeten überzeugten Wagnerianer behaupten konnte.

Vergleicht man Schicksal und Akzeptanz der „arischen Forschungen" Johannes Hertels mit dem, was oben über Zimmer und Schroeder gesagt wurde, so kann man kaum eine bessere Illustration für die komplizierte Lage finden, in die ein Indologe, der sich mit dem arischen Altertum beschäftigte, mit der allmählichen Institutionalisierung der nationalsozialistischen Idee und der Übernahme der politischen Macht durch die NSDAP geraten konnte. Ist Heinrich Zimmers wissenschaftliches Werk bis heute hoch geschätzt und auch Leopold von Schroeder als Vedaforscher geachtet, so ist das Urteil über Johannes Hertel in bezug auf seine „arischen Forschungen" bis heute, milde gesagt, etwas unsicher. Seine wissenschaftliche Leistung wird vor allem in den Arbeiten zur Geschichte des Pañcatantra und zur Erzählungsliteratur in Sanskrit und den Regionalsprachen gesehen, während die Bewertung seiner vedischen und iranistischen Forschungen von skeptischer Beurteilung bis zu absoluter Ablehnung reicht. Erst heute findet das Arierbild, das er zeichnete, allmählich seine objektive Würdigung und ist seit den sechziger Jahren durch die Fortschritte der archäologischen Forschung in Mittelasien und Iran doch auch in mancherlei Hinsicht bestätigt worden.

Hertel, der 1919 auf den Lehrstuhl für Indologie an der Universität Leipzig berufen worden war, war natürlich mit einer radikal anderen po-

[14] Goudriaan 1987: 294.

litischen und weltanschaulichen Situation konfrontiert als seine beiden Kollegen, von denen oben die Rede war. Schon seine ersten Jahre als Universitätsprofessor sind geprägt von der durch den Ausgang des 1. Weltkrieges ausgelösten zunehmend schärferen Politisierung der Weltanschauungen und Ideologien deutsch-nationaler und nationalsozialistischer Richtung. Der wütende Antisemitismus H. S. Chamberlains, dem Schroeder sich ja noch verweigert hatte, obgleich Chamberlain zu seinem engeren Freundeskreis gehörte und ihm einen guten Teil seiner indologischen Kenntnisse verdankte, war durch die begeisterte Aufnahme der „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" in der Öffentlichkeit und durch die spezielle Wertschätzung, die der deutsche Kaiser Chamberlain entgegenbrachte, nun ein Alltagsphänomen geworden. Worte wie „entjudet", „entartet", „Rassenhygiene", „arisches Blut" eroberten in den zwanziger Jahren ihren festen Platz in den Köpfen des normalen Staatsbürgers und zum Teil auch im Sprachgebrauch der Wissenschaften. Mehr als vorher geht es jetzt darum, politische, soziale, kulturelle Phänomene nicht mehr in erster Linie aus geschichtlichem Wandel, aus zivilisatorischer Entwicklung, aus übernationalen Traditionen und Rezeptionen zu erklären, sondern fast ausschließlich aus naturhaften Konstanten, aus völkisch-rassischen Kontinuitäten: „Wir haben nicht Fortschrittsglauben, sondern Ursprungsglauben", erklärt Wilhelm Pinder 1934 in einem Aufsatz über das „Wikingertum unserer Kultur".[15]

Die Kritik an Katholizismus und Protestantismus läßt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aber auch religiöse Reformbewegungen wie Pilze aus dem Boden schießen, die in der einen oder anderen Weise Indisches aufgreifen und das Christentum dadurch reformieren wollen. Berlin, das Herz des deutschen Reiches, wird zum Schmelztiegel in dieser Entwicklung und wird wegen seiner Weltoffenheit und der Vielschichtigkeit seiner Kultur und Kunst für wenige Jahre zu einem der großen Zentren europäischer Kultur. Hier gibt es eine buddhistische Gemeinde, zu der Rudolf Steiner durch Hermann Beckh Verbindung hat, und hier schart er Anhänger seiner Anthroposophie und Gleichgesinnte wie Christian Morgenstern um sich. Hier gründen russische Emigranten wie Nikolai Berdjajew ihre Zirkel und Institute, in denen die Grundlagen für eine Religion der neuen, globalen Menschheit erläutert und diskutiert werden, die aus dem geistigen Erbe aller Kulturen schöpfen soll usw. usf. Hier entstehen aber auch Vereinigungen wie Ernst v. Ludendorffs „Tannenbergbund" oder der aus diesem erwachsene religiöse Verein „Deutschvolk", die eine neue arische Religion als radikale Alterative zum herkömmlichen Christentum propagieren. Die Trennlinie zwischen Glauben und Wissenschaft ist, wie Max Weber sagt, nur mehr haarfein. Man bedient sich ausgiebig exakter Forschungsergebnisse aus vielen Wissen-

[15] See 1994: 208 und 209.

schaften und fügt diese zu ideologischen Konstrukten, Geschichtsbildern, Zukunftsentwürfen, Theorien und Philosophien zusammen. Ganz wesentlich betroffen davon ist die Altertumskunde, nicht nur die indische und iranische, sondern auch die germanische, erstere aber besonders, denn der „arische Mythos" hat sich zwar allmählich zum „nordischen Mythos" gewandelt, für den Entwurf der neuen Gesellschaftsform greifen die Ideologen der neuen Zeit aber stärker als vorher auf die Urzeit als reinste Repräsentation der schöpferischen Kräfte des arischen Menschen zurück, wenn es um den Nachweis der Allgemeingültigkeit dieser Gesellschaftsform über alle Zeiten und historischen Räume hinweg geht. Die Wissenschaft hat sich nun stärker mit institutionell unterstützten Verfälschungen des historischen Arierbegriffs auseinanderzusetzen.

Johannes Hertel hatte sich schon während seiner Gymnasiallehrer-Zeit in Zwickau und Döbeln als Indologe einen hervorragenden Ruf erworben. Sein von der Sächsischen Akademie preisgekröntes Hauptwerk, „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung", erschien 1914, fünf Jahre vor seiner Berufung auf den Leipziger Lehrstuhl. Erst in Leipzig wandte er sich jedoch den „arischen Forschungen" zu und publizierte seine Ergebnisse ab 1924 in einer eigenen Reihe („Indo-iranische Quellen und Forschungen"). Von Anfang an stand er im Kreuzfeuer der Kritik seiner Kollegen, sowohl wegen seiner wissenschaftlichen Methode, als auch wegen der Schlußfolgerungen, die er aus dem untersuchten Quellenmaterial zog. Daß diese Kritik in eine handfeste Feindschaft zwischen ihm und dem Stockholmer Iranisten Jarl Charpentier ausartete, die Hertels Ruf in der Kollegenwelt nachhaltig schadete, war nur zum Teil fachlich begründet. Wenn man sich mit seinen Publikationen und besonders mit seinen nachgelassenen Papieren beschäftigt, sieht man den Zwiespalt, in dem er lebte. Ganz offensichtlich war er ein sehr eigenwilliger, prinzipienfester Mensch, ein Purist in der Philologie, ein konsequenter Verfechter der Ehrlichkeit in der Wissenschaft, der auch in seiner politischen Überzeugung ganz explizit zu scheiden wußte zwischen politischer Ideologie und wissenschaftlicher Verantwortung. Sein Hang zur geistigen Unabhängigkeit der Forschung kommt in einem Brief zum Ausdruck, den er in den Anfangsphasen seiner gerichtlichen Auseinandersetzung mit dem Tannenbergbund, auf die später näher einzugehen ist, an den Pfarrer schrieb, der eigentlich der Auslöser dieser Auseinandersetzung war: „Obwohl ich nicht Parteigenosse bin – weil ich mich nicht durch politische Doktrinen in meinen arischen Forschungen leiten lassen will – gehöre ich doch schon seit vielen Jahren zu Hitlers Wählern; habe auch schon zwei Wahlaufrufe zu seiner letzten Wahl unterzeichnet," schreibt er am 25. Mai 1933.[16]

[16] Aus den Akten zum Prozeß gegen Mathilde Ludendorff und den Tannenbergbund im Nachlaß Hertels im Archiv der Universitätsbibliothek Leipzig.

Der Arierbegriff Hertels ist nicht so global wie der Leopold von Schroeders und auch nicht so indogermanisch orientiert wie der Heinrich Zimmers. Hertel konzentriert sich, philologisch exakt, auf Indoarier und Iraner als die beiden Völker, die sich selbst als Ārya bezeichnen, und vergleicht deren älteste Literaturdenkmäler, den Ṛgveda und den Awesta. Dennoch will auch er, wie seine Kollegen, Ursprünge rekonstruieren: die altarische Religion. Dafür extrapoliert er die reinen Fakten aus beiden Texten und zieht den Schluß, daß es nicht diffuse volkstümliche Naturkulte waren, die den Kern der arischen Religion bildeten, sondern eine ausgeprägte Feuerlehre, die in beiden Religionen, der vedischen wie der zoroastrischen, dann allmählich auf eine neue, philosophisch-moralreligiöse Ebene gehoben wurden. Vehement lehnt es Hertel ab, bei der Untersuchung von Ṛgveda und Awesta „auf gut Glück die religiösen Ausdrücke der Bibel auf sie zu verteilen". Er fordert vielmehr wie Rudolf Roth vor ihm, die Texte rein aus sich selbst heraus zu erklären, ohne die Hilfe der späteren Kommentatoren, und wehrt sich auch gegen alle aus dem Vergleich mit anderen Kulturen gewonnenen voreiligen Analogieschlüsse und Typologiekonstrukte: „Allen hier veröffentlichten Arbeiten aber," schreibt er quasi als Credo gleich im ersten Heft der „Indo-iranischen Quellen und Forschungen", „muß das gemeinsame Ziel vor Augen schweben, durch wirklich kritische Methode den Nebel zu zerstreuen, der in der indischen Philologie auf sprachlichem, literaturhistorischem und allgemein geschichtlichem Gebiete noch vielfach die Tatsachen umhüllt, der von den Sümpfen der indischen Tradition und willkürlichen Theorien aufsteigt und sich zu Lehrmeinungen verdichtet, die schließlich kanonische Geltung erlangen."[17] Und an anderer Stelle präzisiert er:

„Bei der Untersuchung der ältesten arischen Texte ist alles fernzuhalten, was an der klaren Erkenntnis des Tatbestandes hindern könnte, also vor allem die indische und parsische Tradition und Vergleichung mit der Geistesgeschichte irgendwelcher anderen Völker. Man muß versuchen, die Texte möglichst aus sich selbst heraus zu verstehen, alles aus ihnen zu sammeln, was zum Verständnis der Weltanschauungen ihrer Verfasser führt und etwaige Entwicklungen der Ideen klarzulegen. Erst wenn auf diese Weise ein *klares* Bild erarbeitet ist, darf man Vergleichungen anstellen."[18]

Mit der etwas weit herbeigeholten Gleichsetzung von *brahman* und *phlegma*, durch die er die Feuernatur des *brahman* nachweisen will,[19] schaffte er dann aber selbst eine anfechtbare Theorie und dies, zusammen mit seiner zuweilen apodiktischen Art sowie einem polemisch-verletzenden Ton, provoziert förmlich die bekannten Auseinandersetzungen mit Kollegen. Hertels Kompromißlosigkeit hatte aber nicht nur eine negative

[17] Hertel 1924: 2 (Einleitung).
[18] Hertel 1926: 19–20.
[19] Vgl. Hertel 1927: 269 ff. (Nachwort).

Seite. Sie richtete sich nämlich ebenso gegen das Indogermanenbild prominenter Rassentheoretiker wie Hans F. K. Günther und B. Geiger, die im Fahrwasser von Alfred Rosenberg und Walther Wüst schwimmen und nachweisen wollen, die Indogermanen seien ein nordisches Volk von Bauernkriegern gewesen, deren Eroberungen der Ausweitung vollbäuerlicher Ansiedlung in einem kulturfremden Raum gedient hätten. Wenn man bedenkt, daß diese Blut- und Boden-Theorie mit Hitlers Machtantritt durch Alfred Rosenberg und Heinrich Himmler quasi in den Rang einer Staatsreligion erhoben wurde, wird man Hertels öffentliche Kritik an dem Indogermanenbild des Rassentheoretikers Hans F. K. Günther durchaus nicht nur negativ als Rechthaberei werten, sondern positiv als Verteidigung der wissenschaftlichen Ehrlichkeit unter Einsatz seiner ganzen Person.[20]

Noch deutlicher wird dies in seinem Kampf gegen Mathilde Ludendorff und ihr neues Christentum, den Hertel, aufgefordert vom Evangelischen Bund Berlin und gewissermaßen als Stellvertreter für diesen, unter Einsatz seiner ganzen Person und teilweise eigner finanzieller Mittel über sieben Jahre ausfocht. Und wieder geht es um den Arierbegriff. Die Ärztin Mathilde Ludendorff geb. Spieß (1882–1966), in dritter Ehe verheiratet mit General Ernst v. Ludendorff, neben Hindenburg *der* Held des Ersten Weltkrieges und Initiator des extrem nationalen Tannenbergbundes (1926), der Hitler unterstützte, hatte gemeinsam mit ihrem Mann 1930 das „Deutschvolk" als Forum für die Propagierung einer neuen, arischen Religion gegründet. Sie selbst sah sich in der antisemitischen Tradition Renans und Chamberlains, stützte sich aber für ihre Vorträge auf den sehr viel volkstümlicheren Renan-Epigonen Louis Jacolliot, da dessen „Bible dans l'Inde" (1868) mit ihren phantasievollen Gleichsetzungen von Zeus (Iezeus) und Jesus, Manu und Moses, Christus (Christna) und Kṛṣṇa nicht nur in den Kreisen gebildeter Weiblichkeit eine ungeheure Popularität

[20] In seinen bekannten Büchern „Die nordische Rasse bei den Indogermanen" (1934) und „Die Rassenkunde des deutschen Volkes" (1936) beruft sich Günther für den Nachweis des Bauerncharakters der Indogermanen auf Arbeiten verschiedener Indologen, u. a. auch auf Zimmers „Altindisches Leben". Hertel, der dem Indogermanenkonstrukt generell sehr skeptisch gegenübersteht, weist philologisch exakt und ebenfalls unter Bezug auf Zimmer am Beispiel der Worte für „pflügen" und „Pflug" nach, daß die Stämme indogermanischer Zunge kein gemeinsames Wort für „pflügen" kannten, daß noch die vedischen Stämmen drei verschiedene Worte für den Pflug hatten, (*sīra*, *lāṅgala*, *vṛka*) und folglich in der Urzeit noch keine vollbäuerliche Kultur gehabt hatten. Im übrigen scheint ihm das indogermanische Urvolk eine zweifelhafte Größe gewesen zu sein, denn er führt in dem gleichen Vortrag vor der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Die awestischen Jahreszeitenfeste: Afringan 3. Berichte der Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Vortrag vom 17.2.1934) auch die Abwesenheit eines einheitlichen Zeitbegriffs und eines gemeinsamen abstrakten Wortes für „Zeit" als Argument gegen die Überbetonung der kulturellen Einheit der Ur-Indogermanen an.

genoß.[21] Von dem Theologen Johannes Leipold auf Bitten eines Pfarrers um die fachlich-sachliche Entkräftung der Thesen Mathilde Ludendorffs gebeten, verfaßte Hertel unter dem Titel „Vom neuen Trug zur Rettung des alten oder Louis Jacolliot und Mathilde Ludendorff" 1932 eine wahre Streitschrift und nimmt akribisch Stück um Stück ihre Argumente auseinander, mit der ausdrücklichen Begründung, die Ehre der Indologen zu verteidigen und sie vor dem Mißbrauch ihrer korrekten Forschungsergebnisse schützen zu müssen. Der Streit scheint zunächst zu seinen Gunsten auszugehen, sicherlich aber nicht nur, weil Hertels Argumente überzeugten, sondern wesentlich auch, weil Hitler im Grunde wenig Sinn für solcherart Neureligion hatte: „‚Diese Professoren und Dunkelmänner, die ihre nordischen Religionen stiften', äußert er im vertrauten Kreis, ‚verderben mir nur das Ganze ... An sich hat das Getue keinen Wert'."[22] 1933 werden Tannenbergbund und „Deutschvolk" verboten; 1937, in diesem für die Radikalisierung der nationalsozialistischen Politik „gegen Juden und Bolschewiken" so markanten Jahr, in dem auch Heinrich Lüders in Berlin in der Akademie Repressalien erlebt, weil er sich gegen den Abbruch der Verbindungen zu den sowjetischen Gelehrten ausspricht, wird der Hertel-Ludendorff-Prozeß dann beendet. General Ludendorff erwirkt für März 1937 bei Hitler die Zulassung des „Deutschvolk" unter dem neuen Namen „Bund für Deutsche Gotterkenntnis", und es ist kein Ruhmesblatt für die deutsche Politik, daß dieser Bund in seinen organisatorischen Nachkriegsformen bis zum Jahre 1961 in Ruhe agieren kann. Erst dann wird er für verfassungsfeindlich erklärt und aufgelöst. Johannes Hertel beendete 1938 im Alter von 66 Jahren seine Universitätslaufbahn.

## *Literatur*

Chamberlain, Houston Stewart 1911: Richard Wagner. München. 11. Aufl.

Goodrick-Clarke, Nicholas 1985: The Occult Roots of Nazism. Wellingborough.

Goudriaan, Teun 1987: Gaccha Tvaṃ Bhārate Varṣe. An Oft-Quoted ṣloka and its implications. In: Singh, Jaideva et al. (Hrsg.): Navonmeṣa. M. M. Gopinath Commemoration Volume. Varanasi.

Grönbold, Günter 1985: Jesus in Indien. Das Ende einer Legende. München.

Hauschild, R. 1962: Über die frühesten Arier im Alten Orient. Berlin.

---

[21] Ein ähnlich überschwengliches und unkritisches Interesse bestimmter gebildeter Kreise löste im übrigen vor kaum zwanzig Jahren Holger Kerstens Bestseller „Jesus lebte in Indien" aus, der wiederum einen Indologen, Günter Grönbold, zu einer sachlich fundierten Gegendarstellung in Taschenbuchform veranlaßte (vgl. Grönbold 1985). Kaum jemand war sich damals dessen bewußt, daß „Jesus lebte in Indien" in die Sphäre der neuheidnischen Religionen einzuordnen war, die damals langsam ans Licht der Öffentlichkeit strebte.

[22] Zitiert bei See 1994: 209.

Hundseder, Franziska 1998: Wotans Jünger. Neuheidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtradikalismus. München.

Hertel, Johannes 1924: Die Zeit Zoroasters. Indo-iranische Quellen und Forschungen. Band 1. Leipzig.

—— 1926: Die Methode der arischen Forschung. Indo-iranische Quellen und Forschungen. Band 6. Leipzig.

—— 1927: Die Sonne und Mithra im Awesta. Leipzig.

—— 1932: Vom neuen Trug zur Rettung des alten oder Louis Jacolliot und Mathilde Ludendorff. Berlin.

—— 1934: Die awestischen Jahreszeitenfeste. Afringan 3. Leipzig.

Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.) 1987: Utopie – Projektion – Gegenbild. In: Zeitschrift für Kulturaustausch. Stuttgart. 37. Jg., Heft 3.

Kersten, Holger 1983: Jesus lebte in Indien. München.

Kirsten, Christa (Hrsg.) 1985: Die Altertumswissenschaften an der Berliner Akademie. Wahlvorschläge zur Aufnahme von Mitgliedern von F. A. Wolf bis zu G. Rodenwaldt 1799–1932. Berlin.

Köbler, Gerhard 1996: Deutsche Rechtsgeschichte. Ein systematischer Grundriß der geschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts von den Indogermanen bis zur Gegenwart. (1977). (Studienreihe Jura). München. 5. Aufl.

Leifer, Walter 1971: India and the Germans. Bombay.

Poliakov, Léon 1993: Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalsozialismus. Hamburg.

Schetelich, Maria 1991: Die „schwarzen" Feinde der Arya im Ṛgveda. In: Altorientalische Forschungen. 18,1: 151–162.

Schlerath, B. 1973: Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge; 8). Innsbruck.

Schroeder, Leopold von 1911: Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth. München.

Schwab, Raymond 1950: La Renaissance Orientale. Paris.

See, Klaus von 1994: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen. Heidelberg.

Siegert, Hans 1941/1942: Zur Geschichte der Begriffe „Arier" und „arisch". In: Wörter und Sachen. Zeitschrift für Indogermanische Sprachwissenschaft. Volksforschung und Kulturgeschichte. Heidelberg. 22 (N. F. Bd. 4): 73–99.

Stache-Weiske, Angelika 1990: German Indologists. Biographies of Scholars in Indian Studies writing in German. Delhi.

Suneson, Carl 1989: Richard Wagner und die indische Geisteswelt. Leiden.

Waldschmidt, Ernst 1941: Deutsch-indische Geistesbeziehungen. Berlin.

Wezler, A. 1993: Towards a reconstruction of Indian Cultural History. Observation and Reflections on 18th and 19th Century Indology. In: Studien zur Indologie und Iranistik. Hamburg. 18: 305–329.

Zimmer, Heinrich 1879: Altindisches Leben. Berlin.

*Madhav M. Deshpande*

# Pañca-Gauḍa und Pañca-Drāviḍa. Umstrittene Grenzen einer traditionellen Klassifikation*

## *Die Geschichte der Bezeichnungen Pañca-Gauḍa und Pañca-Drāviḍa*

Die Einteilung der Brahmanen Indiens in die zwei Gruppen der fünf Gauḍa-Brahmanen (*pañca-gauḍa*) und der fünf Drāviḍa-Brahmanen (*pañca-drāviḍa*) findet man in dem Sahyādrikhaṇḍa-Abschnitt des Skandapurāṇa; sie ist ungefähr eintausend Jahre alt. Die ersten fünf beziehen sich auf Brahmanen im Indien nördlich der Vindhya-Berge; die letzten fünf sollen sich südlich der Vindhyas befinden. Traditionell umfassen die fünf Gauḍa-Brahmanen die folgenden Gruppen: Sārasvata, Kānyakubja, Gauḍa, Maithila und Utkala. Zu den fünf Drāviḍa-Brahmanen zählen die Gruppen: Gurjara, Mahārāṣṭra, Tailaṅga, Karnāṭaka und Drāviḍa. Es ist offensichtlich, daß die Termini *gauḍa* und *drāviḍa* jeweils in zwei Bedeutungen verwendet werden. In einem engeren Sinne bezeichnen sie eine Untergruppe, d. h. die Brahmanen Bengalens (*gauḍa*) und Tamilnadus (*drāviḍa*). Doch werden die gleichen Wörter auch in einem erweiterten Sinne verwendet, um die beiden Gruppen der nördlichen und südlichen Brahmanen zu bezeichnen. Zusätzlich bereitet die Annahme, Gauḍa beziehe sich auf Bengalen, einige schwerwiegende Probleme,[1] da diejenigen, die sich Gauḍa-Brahmanen nennen, tatsächlich in der Gegend um Delhi häufiger sind. Die Klassifizierung wirft zahlreiche Fragen auf, die von der bisherigen Forschung nicht befriedigend beant-

---

* Aus dem Englischen übersetzt von Rahul Peter Das.

[1] In Kommentaren zum Dharmaśāstra ist ein Gauḍa-Autor typischerweise ein bengalischer brahmanischer Autor; vgl. Nirṇayasindhu 1935: 288, passim. In solchen Zusammenhängen werden die Gauḍa-Autoren (= bengalischen Autoren) von Maithila-Autoren unterschieden; vgl. Nirṇayasindhu 1935: 376, 452. Oft werden den Ansichten dieser Gauḍa-Autoren diejenigen der Dākṣiṇātya-Autoren gegenübergestellt, vgl. Nirṇayasindhu 1935: 499, 547, 551. Zu verschiedenen Interpretationen von Dharmaśāstra-Abschnitten im Norden und im Süden siehe Trautmann 1981: 238 ff. Mehr Information geschichtlicher Natur zu *gauḍa* findet man bei Law 1973: 270–274.

wortet wurden. In diesem Beitrag möchte ich die Ausgangsbasis für die Erörterung einiger dieser Fragen schaffen.

C. V. Vaidya verweist in Zusammenhang mit dem Terminus *gauḍa* auf den Buland Shahar Gazetteer.[2] Dieser Gazetteer bezieht sich offenbar auf eine Kupferplatte, die im Dorf Indur bei Anoop Shahar gefunden wurde, auf 465 A. D. datiert wird und einen Gauḍa-Brahmanen erwähnt. Dadurch gehörte die früheste Verwendung des Terminus *gauḍa* als Bezeichnung eines Brahmanen dem fünften Jahrhundert A. D. an. Vaidya selbst widerspricht jedoch dieser Ansicht und macht darauf aufmerksam, daß die Kupferplatte den Ausdruck *gaura-anvaya-sambhūta* „in der *gaura*-Familie geboren" enthält und sich nicht auf die *pañca-gauḍa*-Einteilung bezieht. Vaidya meint, die Einteilung in *gauḍa* und *drāviḍa* gebe es erst 1200 A. D. in Inschriften, sie weise wahrscheinlich lediglich auf den Verzehr bzw. Nichtverzehr von Fleisch hin.[3] Für eine ähnliche Meinung siehe Raychaudhuri.[4]

Neuere Forschungen zum inschriftlichen Befund führen zu einem besseren Verständnis. Die im Jahre Śaka 732 (= 810 A. D.) ausgestellten Platten des Govindarāja im Prince of Wales Museum erwähnen einen Brahmanen Bhobika, der aus dem Gauḍa-Land nach Baroda ausgewandert sei, auch wenn man nicht genau weiß, was der Terminus *gauḍa* tatsächlich umfaßt. Über ein Jahrhundert später wird in einer Schenkung von Rāṣṭrakūṭa Indra III des Jahres Śaka 848 (= 926–927 A. D.) eine Pañca-Gauḍīya-Mahāpariṣad von Samyāna oder Thane erwähnt. Mit Bezug auf diese beiden Erwähnungen merkt Datta an, daß Gauḍa in jenen Tagen eine geographische Region bezeichnete, die einen größeren Teil Nordindiens umfaßte, und daß die erwähnten Brahmanen von irgendwo innerhalb dieser Region stammen könnten.[5] Der Ausdruck *pañca-gauḍīya-mahāpariṣad*, der sich auf eine Versammlung von Brahmanen bezieht, ist bedeutungsvoll, da es auf das mögliche Aufkommen der *pañca-gauḍa/drāviḍa*-Klassifikation bereits im zehnten Jahrhundert A. D. hinweist, sowie auf die Migration von Gauḍa-Brahmanen in den Süden, wo sie ihre ausgeprägte nördliche Identität bewahrten. Die Migration nördlicher Brahmanen in südliche Regionen ist aus vielen inschriftlichen

---

[2] Vgl. Vaidya 1920: 87.

[3] „Die *pañca-gauḍa/drāviḍa*-Klassifikation der Brahmanen erscheint nicht vor 1200 A. D. in Inschriften. Es verwundert nicht, daß sie sogar im Skandapurāṇa, das wir auf das neunte Jahrhundert A. D. datiert haben, nicht erscheint. Anscheinend entwickelte sich diese Unterscheidung nach dem zwölften Jahrhundert. Höchstwahrscheinlich sollte diese Klassifikation hervorheben, daß die Gauḍa-Brahmanen keine, die Drāviḍa-Brahmanen dagegen Vegetarier sind." (Vaidya 1926: 552 ff. [aus dem Marathi übersetzt]).

[4] Vgl. Raychaudhuri 1953: 633.

[5] „Gauḍa in those days comprised a geographical region covering a larger section of Northern India and the Brāhmaṇas of the two charters mentioned above, may have migrated from anywhere within its limits." (Datta 1989: 100).

Quellen bekannt; diese sind jedoch die frühesten inschriftlichen Erwähnungen der Bezeichnung *pañca-gauḍa*.

### *Die Pañca-Gauḍa/Drāviḍa-Klassifikation in der frühen Indologie*

Bevor ich mit meiner eigenen Untersuchung des ursprünglichen Zusammenhangs dieser Klassifikation beginne, wäre es wichtig zu sehen, wie moderne indologische Studien diesen Ausdruck verstanden haben. In seinem Aufsatz „On the Sanscrit and Pracrit Languages" von 1801 erwähnt Henry Thomas Colebrooke diese Einteilung bei seiner Beschreibung der linguistischen Geographie Indiens. Ohne jeglichen Hinweis darauf, daß dies eine Klassifikation der Brahmanen ist, wenn auch in verschiedenen Teilen Indiens, verallgemeinert Colebrooke sie zu einer Einteilung der „Hindu-Nationen".[6] Colebrookes Quellen stimmten in Bezug auf die Einzelheiten dieser Einteilung nicht überein, und er selbst hat auf einige dieser Abweichungen aufmerksam gemacht, z. B. die Ersetzung von „Carnata" durch „Casmira", der er nicht folgt.[7]

Die verschiedenen Informanten Colebrookes waren wahrscheinlich Pandits, die bestrebt waren, ihre eigenen Gruppen in diese traditionelle Klassifikation einzugliedern, indem sie ihre Lesarten änderten. Wie wir später sehen werden, handelte es sich um einen kontinuierlichen Kampf, der sich nicht auf die Brahmanen Kashmirs beschränkte.

Colebrooke bemerkte auch einige weitere Anomalien dieser Klassifikation. Die erste bezieht sich auf die Verwendung des Ausdrucks *gauḍa* zur Bezeichnung bengalischer Brahmanen. Er machte darauf aufmerksam, daß die Brahmanen, die so bezeichnet werden, vor allem im Gebiet von Delhi wohnen, während die Brahmanen Bengalens sich selbst als aus Kanauj kommend bezeichnen.[8]

Die Beobachtungen Colebrookes werden heute durch neuere anthropologische Untersuchungen der Brahmanen des nördlichen Indiens be-

---

[6] „The five Hindu nations, whose peculiar dialects have been thus briefly noticed, occupy the northern and eastern portions of India; they are denominated the five *Gaurs*. The rest, called the five *Dravirs*, inhabit the southern and western parts of the peninsula." (Colebrooke 1801: 226).

[7] „Some *Pandits* indeed exclude *Carnata*, and substitute *Casmira*; but others, with more propriety, omit the *Casmirian* tribe; and, by adding the *Canaras* to the list of *Dravirs*, avoid the inconsistency of placing a northern tribe among southern nations. There is reason too for doubting whether *Cashmira* be occupied by a distinct nation, and whether the inhabitants of it be not rather a tribe of *Canyakubjas*." (Colebrooke 1801: 226).

[8] „It is necessary to remark, that although *Gaura* be the name of Bengal, yet the *Brahmanas*, who bear that appellation, are not inhabitants of *Bengal*, but of *Hindusthan* proper. They reside chiefly in the *Suba* of *Delhi*; while the *Brahmanas* of Bengal are avowed colonists from *Canoj*." (Colebrooke 1801: 223 f.).

stätigt.[9] Während folglich die allgemein einteilende Bezeichnung *pañca-gauḍa* für nordindische Brahmanen gängig ist, bleibt der Verweis auf den spezifischen Terminus *gauḍa* als Untergruppe problematisch.

Colebrooke veränderte den Kontext der allgemeinen Klassifikation von einer Einteilung von Brahmanen zu einer Einteilung von „Hindu-Nationen" auf Grund der Verbindungen dieser zu bestimmten Sprachen und Regionen. Auch hierbei entdeckte er gewisse Widersprüche. Er bezweifelte die Richtigkeit der Zuweisung der Gurjaras zu den Drāviḍas und der Utkalas zu den Gauḍas; seines Erachtens gehören diese Zwei Untergruppen zur jeweils anderen Gruppe.[10]

Schwer zu verstehen ist für uns, auf welcher Basis Colebrooke seine Urteile fällt, da er alle indischen Sprachen aus dem Sanskrit herleitet.[11] Wie wir später sehen werden, hat die Klassifikation in der Tat ursprünglich einen regionalen Hintergrund, dafür aber keinerlei Verbindung mit Sprache oder Schrift, seien diese aus dem Sanskrit hergeleitet oder nicht. Sie ist mehr mit Unterschieden brahmanischer Ritualpraktiken und Zugehörigkeit zu vedischen Schulen über verschiedene Regionen hinweg verbunden.

Die Tatsache, daß Colebrooke diese Klassifikation in den Bereich der linguistischen Geographie verlegte, stellte die Weichen für ihre zukünftige indologische Verwendung in den Schriften seiner Nachfolger, in denen ein klareres Erkennen der wichtigen Unterschiede zwischen der indoarischen und der dravidischen Sprachfamilie sichtbar wird. Eine weitere linguistische Erweiterung dieser Termini sowie eine Entfernung vom ursprünglichen Zusammenhang findet man in den Werken von Robert Caldwell und A. F. Rudolf Hoernle. In Caldwells zuerst 1856 erschienenem Werk werden „Gaurian Idioms" und „Dravidian Idioms" unterschieden.[12] Die unter „Gaurian" subsumierten Sprachen sind Hindi, Bengali, Marathi, Gujarati, und Sindhi. Unter „Dravidian" werden Tamil,

---

[9] „They are divided into two main groups, the Dravidas, or those who live to the south of the Vindhya range and the Gaudiyas, or those who have their residence to the north of the Vindhya range. The Brahmans of Bengal fall in the latter group. They are divided into the following main subgroups – the Radhiyas, the Varendras, the Vaidikas and Saptasatis. There are some who would add Madhyasreni and Gaud Brahmans" (Raychaudhuri 1981: 1). Während die oberen Schichten der Brahmanen Bengalens, wie Rāḍhīyas und Vārendras, angeben, aus Kānyakubja gekommen zu sein, haben die sogenannten „Gaud Brahmans" einen niedrigen Status und sind angeblich „very rare in Bengal. At present they are found in Delhi and Bihar" (Raychaudhuri 1981: 13).

[10] „Considering the situation of their country, and the analogy of language and writing, I cannot hesitate in thinking that the *Gurjaras* should be considered as the fifth northern nation of India, and the *Uriyas* should be ranked among the tribes of the *Dacshin*." (Colebrooke 1801: 229).

[11] „He ... derives all the major Indian languages from Sanskrit, excepting only those known to have come from the invasions of foreigners." (Trautmann 1997: 147).

[12] Caldwell 1974: 56 f.

Kannada, Tulu, Malayalam, Telugu, Toda, Kota, Gond, Ku, Rajmahal, Brahui und Oraon aufgezählt. Die Abwendung vom ursprünglichen Zusammenhang in Richtung auf eine linguistische Klassifikation ist seit den Zeiten Colebrookes so umfassend, daß es bei Caldwell kein Gefühl des Unbehagens gibt, wenn Marathi und Gujarati der „Gaurian"-Gruppe zugeschlagen werden. Die Termini sind dabei, einen Prozeß der Neudefinierung und Rekontextualisierung zu durchlaufen. Den gleichen Vorgang kann man in Rudolf Hoernles Werk „A Comparative Grammar of the Gaudian Languages" von 1880 beobachten. Hoernle erklärt die Wahl des Ausdrucks „Gaudian" als der Zweckdienlichkeit entsprungen.[13] Im einzelnen versteht er darunter sieben indoarische Sprachen Nordindiens.[14] Die Sprachen Maharashtras und Gujarats, die unter die alte Einteilung *pañca drāviḍa* fallen würden, werden nun aufgeführt als „languages of the Sanskrit stock ... spoken in North India". Wir können hier die Entstehung eines Palimpsests verfolgen. Die Vorstellung eines linguistischen Unterschieds zwischen Indoarisch und Dravidisch kommt neu auf, und dieser Unterschied wird durch die alte terminologische Unterscheidung von Gauḍa und Drāviḍa ausgedrückt. Durch diesen Prozeß verändern sich die Inhalte der alten Termini, und ihre Grenzen müssen neu gezogen werden.[15]

## *Die Politik des Sahyādrikhaṇḍa*

Als Quelle dieser Klassifikation wird hauptsächlich der Text des angeblich einen Teil des Skandapurāṇa bildenden Sahyādrikhaṇḍa zitiert.[16] Diesen Text findet man in Handschriften, die verschiedene Teile an verschiedenen Stellen haben; er enthält wahrscheinlich Material, das verschiedenen Zeitperioden entstammt. Er erwähnt den König Mayūraśarman, der auf 345–370 A. D. datiert wird, sowie Madhvācārya des dreizehnten Jahrhunderts A. D. Man darf behaupten, daß zumindest

---

[13] „I have adopted the term Gauḍian to designate collectively all North-Indian vernaculars of Sanskrit affinity, for want of a better word; not as being the least objectionable, but as being the most convenient one." (Hoernle 1880: i [Introduction]).

[14] „Seven languages of the Sanskrit stock are usually enumerated as spoken in North India, viz. Sindhi, Gujarati, Punjabi, Hindi, Bangali, Oriya, Marathi." (Hoernle 1880: i [Introduction]).

[15] Stutley (1977: 80) enthält einen Fehler in Bezug auf den Ausdruck *drāviḍa*: „Ancient Tamil tradition speaks of five Dravidian regions, viz., Andhra or Telugu and the Kanarese countries, the Mahārāṣṭra or Marāṭhā provinces, and Gujarāt." Meine Nachforschungen deuten darauf hin, daß es keine derartige tamilische Tradition gibt und daß es sich hierbei um eine etwas gewundene Darstellung der Pañca-Drāviḍa-Liste handelt.

[16] Es gibt einen anderen Text, den Vedavicāra des Śāmaśāstrī Draviḍa Dvivedī aus dem achtzehnten Jahrhundert, der diese Einteilung in Bezug auf die Zweige des Veda eruiert. Ich werde diesen Text und seinen Beitrag zu unserem Thema anderswo besprechen.

Teile nach dem dreizehnten Jahrhundert verfaßt wurden.[17] Da es einige sehr umstrittene Beschreibungen der Ursprünge bestimmter Gruppen von Brahmanen enthält, gibt es gute Gründe, den Beweggründen hinter diesen Erzählungen mit Mißtrauen zu begegnen. Die Verse des Sahyādrikhaṇḍa, die unsere Klassifikation enthälten, sind folgende (Kap. 1, Verse 1–4):

*skanda uvāca*
*brāhmaṇā daśadhā proktāḥ pañcagauḍāś ca drāviḍāḥ*
*teṣāṃ sarveṣāṃ cotpattiṃ kathayasva suvistaram* (1)
„Skanda sagte: Es soll zehn Arten von Brahmanen geben, fünf Gauḍas und [fünf] Drāviḍas. Erläutere mir bitte den Ursrpung aller dieser ausführlich."

*mahādeva uvāca*
*drāviḍāś caiva tailaṅgāḥ karṇāṭā madhyadeśagāḥ*
*gurjarāś caiva pañcaite kathyante pañcadrāviḍāḥ* (2)
„Mahādeva sagte: Die Drāviḍas (= Tamilen), die Tailaṅgas, die Karṇāṭas, die Einwohner des Madhyadeśa und die Gurjaras: diese fünf werden als die fünf Drāviḍas erwähnt."

*sārasvatāḥ kānyakubjā utkalā maithilāś ca ye*
*gauḍāś ca pañcadhā caiva daśa viprāḥ prakīrtitāḥ* (3)[18]
„Die Sārasvatas, die Kānyakubjas, die Utkalas und die, die die Maithilas sind, und die Gauḍas und die fünffachen [Drāviḍas] sind bekannt als die zehn [Arten von] Brahmanen."

*trihotrā hy āgnivaiśyāś ca kānyakubjāḥ kanojayaḥ*
*maitrāyaṇāś ca pañcaite pañcagauḍāḥ prakīrtitāḥ* (4)[19]
„Die Trihotras, die Āgnivaiśyas, die Kānyakubjas, die Kanojis und die Maitrāyaṇas: diese fünf sind bekannt als die fünf Gauḍas."

---

[17] Vgl. Sahyādrikhaṇḍa 1971: Einleitung, 8 f. Herr Prof. Dr. Hans T. Bakker aus Groningen ediert zur Zeit auf der Basis nepalesischer Handschriften, die in das neunte Jahrhundert A. D. datiert werden, das Skandapurāṇa. Diese Handschriften enthalten kein Sahyādrikhaṇḍa. Bakker nimmt an, daß dieser Text wahrscheinlich in das vierzehnte Jahrhundert oder später zu datieren ist (persönliche Mitteilung).

[18] Der Śabdakalpadruma (1967: II, 370) zitiert einen Vers aus dem Skandapurāṇa mit einer etwas anderen Lesart: *sārasvatāḥ kānyakubjā gauḍamaithilakotkalāḥ, pañca gauḍā iti khyātā vindhyasyottaravāsinaḥ.*

[19] Im Vergleich zum vorangehenden Vers ist dieser Vers in bedeutsamen Einzelheiten fehlerhaft und sieht wie eine Interpolation aus. Die zweifache Erwähnung von Kānyakubja und Kanoji, die ein und dasselbe sind, ist ein Hinweis auf die Schludrigkeit des Verfassers. Ich vermute, daß der Autor einige wichtige Gruppen wie die Trihotras in diese Aufzählung hineinbringen wollte. Wie später erläutert werden wird, sind die Gauḍa-Sārasvatas gemäß dem Sahyādrikhaṇḍa Einwanderer aus Trihotra. Auch die Maitrāyaṇas sind in Maharashtra eine relativ späte Einwanderergruppe, wahrscheinlich aus Gujarat, und dieser Text scheint ihnen wohlgesonnen, indem er sie unter die fünf Gauḍas subsumiert, von denen einige später in den Süden zogen. Dies ist ein Hinweis auf die sich verändernden Definitionen dieser Termini zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Orten, um verschiedenen Zwecken gerecht zu werden.

Offensichtlich hat der Text des Sahyādrikhaṇḍa, wie wir ihn erhalten haben, viele Veränderungen und Interpolationen hinnehmen müssen.[20] Die Liste der Pañca-Drāviḍas, die in diesem Text erscheint, enthält keine direkte Erwähnung Maharashtras, sondern erwähnt Madhyadeśa. In der Dharmaśāstra-Literatur bezieht sich dieser Ausdruck in der Regel auf nordzentral Indien, und auf den ersten Blick wird nicht klar, was er in der Liste der fünf Drāviḍas zu suchen hat. Das Sahyādrikhaṇḍa selbst definiert ihn später als auf die Region zwischen den Flüssen Narmadā und Kṛṣṇā bezogen (*narmadāyāś ca kṛṣṇāyā deśo madhyaḥ prakīrtitaḥ*, Kap. 4, Vers 39).[21] Das scheint fast ganz Maharashtra einzubeziehen, bis auf die Konkan-Region. Anscheinend beseitigte dies jedoch die Schwierigkeiten der meisten Leser nicht. Die abweichenden Lesarten dieses Abschnittes scheinen das Problem zu beheben, indem sie diesen mehrdeutigen Ausdruck beseitigen und durch einen eindeutigeren Hinweis auf Maharasthtra ersetzen. Eine Version dieser Verse, die die Kānyakubjavaṃśāvalī enthält, liest:

*karṇāṭakāś ca tailaṅgā mahārāṣṭrāś ca drāviḍāḥ*
*gurjarāś ceti pañcaiva drāviḍā vindhyadakṣiṇe.*[22]

Der Vers ersetzt nicht nur das mehrdeutige *madhyadeśagāḥ* durch *mahārāṣṭrāḥ*, sondern sagt auch noch ausdrücklich, daß die fünf Drāviḍas südlich der Vindhyas wohnen.

In gleicher Weise zählt der nächste Vers (17) der Kānyakubjavaṃśāvalī die fünf Gauḍas ohne Änderungen auf, sagt aber, daß sie sich im Norden der Vindhyas befänden (*vindhyasyottaravāsinaḥ*). Der Bhāratīya-Saṃskṛti-Kośa zitiert folgende Version:

*mahārāṣṭrāndhradrāviḍāḥ karṇāṭāś caiva gurjarāḥ*
*drāviḍāḥ pañcadhā proktā vindhyadakṣiṇavāsinaḥ.*[23]

Hier bezieht der Wortlaut die Maharashtra-Brahmanen deutlich mit ein, und das mehrdeutige *madhyadeśagāḥ* wird nicht erwähnt.

V. S. Aptes „Practical Sanskrit-English Dictionary" sagt, daß die Bezeichnung *drāviḍa* ein „general name for a Brāhmaṇa of any of the five southern tribes" sei,[24] und zitiert den folgenden Vers (mit Hinweis auf das Skandapurāṇa):

*karṇāṭāś caiva tailaṅgā gurjarā rāṣṭravāsinaḥ*

---

[20] Siehe Levitt 1977.

[21] Sahyādrikhaṇḍa 1971: 134. Es ist möglich, daß dies der Ursprung des Terminus *deśa* als Bezeichnung der Tafelland-Region Maharashtras und des Terminus *deśastha* als Bezeichnung der in dieser Region seßhaften Brahmanen ist.

[22] Kānyakubjavaṃśāvalī 1987: 9 (Vers 16).

[23] Bhāratīya-Saṃskṛti-Kośa 1982: V, 285.

[24] Apte 1958: 844.

*āndhrāś ca drāviḍāḥ pañca vindhyadakṣiṇavāsinaḥ.*[25]

Von allen bisher zitierten Versionen zeigt diese die irrationalsten Verstümmelungen. Sie führt *tailaṅga* und *āndhra* separat auf und eliminiert die Bezeichnung *drāviḍa* als Untergruppe, obwohl *drāviḍa* als kollektiver Terminus erhalten bleibt. Diese Änderung geht gegen alle anderen Versionen. Jedoch zeugt diese Version von einem entschiedenen Versuch, Maharashtra einzubeziehen, wenn auch durch das verstümmelte *rāṣṭravāsinaḥ*. Dieses Variantenspektrum zeigt die erste Stufe eines im Text ausgetragenen Kampfes, d. h. die Entfernung des unbequemen und mehrdeutigen *madhyadeśagāḥ* und die explizite Einbeziehung von Maharashtra. Der Saṃketakośa verweist auf einen Vers aus dem Varāhapurāṇa, ohne dessen Liste anzugeben, und bezieht Maharasthra-Brahmanen ausdrücklich ein.[26] Diese Einbeziehung wird von P. V. Kanes „History of Dharmaśāstra" als selbstverständlich angesehen, obwohl dessen Zitat aus dem Sahyādrikhaṇḍa tatsächlich die Lesart *madhyadeśagāḥ* enthält.[27] Kane merkt nicht einmal an, daß hier ein Problem vorliegt.[28]

Auch die nächste Ebene des Problems hängt mit der Erwähnung oder Nichterwähnung verschiedener Untergruppen von Brahmanen einer bestimmten Region zusammen. Der Herausgeber des Sahyādrikhaṇḍa, Gajānana Gāyatoṇḍe, erwähnt in seiner Einleitung allerdings doch ein Problem. Er sagt, der Text beschreibe die Erschaffung der sieben Koṅkaṇas durch Paraśurāma und die Ansiedlung bestimmter brahmanischer Gemeinden in diesen Regionen, d. h. der Bhārgava, Nāgara, Citpāvana, Karhāḍe, Sārasvata, Havik und Nambudrī.[29] Jedoch bemerkt Gāyatoṇḍe, daß die Liste der Pañca-Drāviḍas die Namen der Citpāvans, Karhāḍas und Padyes nicht enthält, obwohl diese herkömmlich zu den Pañca-Drāviḍas zählen. Man vergleiche dies mit der bedingungslosen Einbeziehung dieser Gemeinden unter den Pañca-Drāviḍas durch Autoritäten wie Kane.[30] Doch ist dies tatsächlich bis heute ein empfindlicher Streitpunkt, und um diesen zu verstehen, muß man in die auf Gemeinden bezogene Politik hineinblicken, die bereits die Zusammensetzung des Sahyādrikhaṇḍa widerspiegelt.

Das Sahyādrikhaṇḍa ist eine mythische Beschreibung der Erschaffung von Küstenregionen wie Konkan und deren Besiedlung. Die treibende mythische Kraft bei dieser Aufgabe ist der Brahmane Paraśurāma, Sohn

---

[25] Apte 1958: 844.

[26] Vgl. Saṃketakośa 1964: 97.

[27] Vgl. Kane 1974: I, 103.

[28] Siehe auch Gail 1977: 202.

[29] Vgl. Sahyādrikhaṇḍa 1971: 7.

[30] „Among the Drāviḍa brāhmaṇas, the Mahārāṣṭra brāhmaṇas are again subdivided into numerous sub-castes such as the Citpāvan (or Koṅkaṇastha), Karhāḍe, Deśastha, Devarukhe etc." (Kane 1974: I, 103). Vgl. auch Mahārāṣṭrīya Jñānakośa 1927: 195; Bhāratīya-Saṃskṛti-Kośa 1982: V, 284; Schwartzberg 1978: 107.

des Weisen Jamadagni. Nachdem Jamadagni durch Mitglieder der Haihaya-Familie getötet wird, schwört Paraśurāma, aus Rache alle Kṣatriyas der Welt einundzwanzigmal zu zerstören. Während er diesem grausigen Gelübde nachkommt und die Erde gewinnt, lädt er die Schuld dieser Tötungen auf sich. Ihm wird von den Weisen geraten, seine Schuld zu sühnen, indem er ihnen die gesamte Erde schenkt. Nachdem die gesamte Erde an die Weisen verschenkt worden ist, erkennt Paraśurāma, daß er keinen Platz zum Leben hat, es sei denn, er schafft neues Land. Er kommt zum Sahyādri-Berg und bittet das Meer, sich zurückzuziehen und etwas Land aufzugeben. Nach einem kurzen Kampf zieht das Meer sich zurück und überläßt Paraśurāma die Küstengebiete. Nun obliegt es Paraśurāma, dieses neue Land mit Brahmanen zu besiedeln, die die religiösen Riten ausführen würden.

Dies ist der Ausgangspunkt, um Erzählungen einzuführen, die den Ursprung verschiedener brahmanischer Gemeinden in Konkan und Goa erläutern. Das erste Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa heißt *citpāvanabrāhmaṇotpatti* („Ursprung der Citpāvan-Brahmanen"). Im neugewonnenen Land Konkan gibt es keine traditionellen Brahmanen, weder der Gauḍa-Kategorie, noch der Drāviḍa-Kategorie. Paraśurāma lädt alle Brahmanen ein, die Manenspenden (*śrāddha-pakṣa*) darzubringen, doch es kommt keiner (Kap. 1, Vers 31). Der erzürnte Brahmane Paraśurāma beschließt, neue Brahmanen zu kreieren (*brāhmaṇā nūtanāḥ kāryāḥ*, Kap. 1, Vers 33).

Als er am Meeresufer entlangging, sah er einige Männer um einen Scheiterhaufen versammelt und befragte sie nach ihrer Kaste und ihrem *dharma*. Es waren Fischer, und Paraśurāma reinigte ihre sechzig Familien und bot ihnen Brahmanenschaft an (*brāhmaṇyaṃ ca tato dattvā*, Kap. 1, Vers 37). Da diese Fischer am Ort des Scheiterhaufens (*citā*) gereinigt wurden, erhielten sie die Bezeichnung *citpāvana* (Kap. 1, Vers 37). Diese „neugeschaffenen" Brahmanen ließen sich bald auf unrechtmäßige Handlungen ein (*akāryaṃ kurvate karma*, Kap. 1, Vers 42). Als er dies sah, verfluchte Paraśurāma sie, sie würden verachtet und arm sein (*śāpaś ca prāpyate tasmāt kutsitāś ca daridriṇaḥ*, Kap. 1, Vers 44), und siedelte sie in der Stadt Cittapolana (= das heutige Chiplun) an (Kap. 1, Verse 46 f.). Diese Schilderung des Ursprungs der Citpāvan-Brahmanen wurde vom Herausgeber und Übersetzer Gajānana Gāyatoṇḍe als so erniedrigend empfunden, daß er sie in seiner Übersetzung unterschlug, statt dessen eine positive Schilderung hinzufügend.[31] Der gesamte negative Ab-

[31] „There Paraśurāma established sixty families of Citpāvan brahmins and assigned fourteen Gotras to them. All these brahmins were particularly fair, handsome, and had beautiful eyes. By the grace of the sage Paraśurāma, they all became very learned in all branches of knowledge. This place at the foot of the Sahyādri mountain is well known by the name Cittapolana." (Sahyādrikhaṇḍa 1971: 123).

schnitt der Schilderung wurde aus der Marathi-Darstellung entfernt, da er als für die Citpāvan-Leser des Buches anstößig angesehen wurde.[32]

Das Sahyādrikhaṇḍa enthält auch eine ausführlichere Version der Verfluchung der Citpāvan-Brahmanen durch Paraśurāma.[33] Nachdem er sie erschaffen hatte, sagte Paraśurāma ihnen, daß sie in Zeiten der Not sich seiner nur zu erinnern bräuchten, und er werde erscheinen, um sie zu beschützen. Um die Wahrhaftigkeit dieses Versprechens zu prüfen, riefen später die Citpāvan-Brahmanen Paraśurāma herbei, obwohl keine Not vorhanden war. Über diese Frechheit erzürnt, verfluchte Paraśurāma sie (Verse 72–76):

„In kommenden Zeiten wird unter euch großer gegenseitiger Neid in Bezug auf Gelehrsamkeit entstehen. Euer Lebensunterhalt wird schwer sein. Auch nachdem es bearbeitet wurde, wird das Land keine gute Ernte liefern. Ihr werdet verachtete Bettler werden. Laßt die dienenden Śūdras euch Gaben geben, nachdem sie von euch angebettelt wurden! Ihr werdet den Kṣatriyas Diener werden. Ihr werdet wenig Gelehrsamkeit haben und euer Kultus und eure Rezitation werden vergehen. Die Armen unter euch werden viele Söhne haben, und die Reichen werden keine Söhne haben. Ihr werdet von euren Töchtern Geld nehmen und euer gutes *karman* verkaufen."

Nachdem sie so verflucht worden sind, flehen die Citpāvan-Brahmanen um Begnadigung, werden aber abgewiesen. Paraśurāma bekräftigt (Vers 80):

„Mit der Ankunft des Kali-Zeitalters, wenn jede Person ihre zugewiesene dharmische Pflicht aufgibt, werden meine Worte zweifellos wahr werden."

Wiederum läßt Gajānana Gāyatoṇḍe, der Herausgeber und Übersetzer des Sahyādrikhaṇḍa, diese Abschnitte unübersetzt, da er die aus diesen Worten herrührende Ablehnung erkennt.

In seiner Einleitung zu seiner Edition des Sahyādrikhaṇḍa erwähnt Gāyatoṇḍe die Ansicht S. A. Jogḷekaras, daß der Text des Sahyādrikhaṇḍa zwecks Verunglimpfung gewisser brahmanischer Gruppen, nämlich der Citpāvans, durch Personen, die mit deren Reichtum unzufrieden waren, verfaßt wurde.[34] Jogḷekara ist nicht der einzige, der eine solche Meinung vertritt. Der Kulavṛttānta der Khare-Familie erwähnt eine Variante der Sahyādrikhaṇḍa-Schilderung.[35] Als keine Brahmanen Paraśurāmas Ruf folgten, fand er am Meeresufer vierzehn Leichen. Er reinigte diese im Scheiterhaufen, und deshalb wurden sie *citāpāvana* genannt. Der Khare-Kula-Vṛttānta bevorzugt aber eine andere Schilderung, der

---

[32] Die gleiche Schilderung wird im siebten Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa (1971: 150 [Verse 30 f.]) wiederholt.

[33] Vgl. Sahyādrikhaṇḍa 1971: 146 (Kap. 6).

[34] Vgl. Jogḷekara 1993: 490.

[35] Vgl. Khare-Kula-Vṛttānta 1987: 18.

gemäß der Ort Chiplun Paraśurāmas Herz erfreute und daher *cittapāvana* genannt wurde, weshalb die Brahmanen dieses Ortes den Namen *cittapāvana* erhielten. Diese Schilderung findet man in den nachfolgenden Versen eines Sanskrit-Gedichts mit dem Namen *Vāḍeśvarodaya* (5, 31 f.).[36]

Der Khare-Kula-Vṛttānta stellt die Citpāvans als Anhänger Paraśurāmas dar und weist die Schilderung der Umwandlung von Fischern zu Brahmanen zurück. Auch der Sāṭhe-Sāṭhye-Kula-Vṛttānta weist die Schilderung des Sahyādrikhaṇḍa zurück.[37] Er zieht die Ableitung des Namens entweder aus *citya* + *pāvana* „durch Opferfeuer gereinigt", wie von V. K. Rajwade vorgeschlagen, oder aus *cit* + *pāvana* „weise und rein", wie von N. G. Chapekar vorgeschlagen, vor. In diesen Ableitungen schwingt nichts Negatives in Bezug auf den Ursprung dieser Gruppe mit. Selbst das Sahyādrikhaṇḍa scheint in seltenen Fällen die wohlwollendere Bezeichnung *cittapūtātman* zu benutzen, um auf die Citpāvans hinzuweisen.[38]

Die nächste brahmanische Gruppe aus Maharashtra, der sich das Sahyādrikhaṇḍa zuwendet, um sie in einem negativen Lichte darzustellen, ist die der Karhāḍe-Brahmanen. Das zweite Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa ist der Schilderung des Ursprungs dieser Gruppe gewidmet: *kārāṣṭrabrāhmaṇotpatti* („Ursprung der Kārāṣṭra-Brahmanen").[39] Schon durch die Sanskritisierung des Marathi-Namens *karhāḍe* durch ein sich übel anhörendes *kā* + *rāṣṭra* „üble Gegend" sind die Weichen für eine negative Schilderung gestellt. Wir erfahren, daß es eine üble Gegend (*duṣṭa-deśa*) namens Kārāṣṭra nördlich des Flusses Vetravatī und im Süden des Flusses Koyanā gibt, wo die Leute rauh (*kaṭhina*), böse (*durjana*) und Übles tuend (*pāpa-karmin*) sind. Die Brahmanen dieser Gegend heißen Kārāṣṭra. Sie sind gänzlich zur Ausführung ihrer üblen Taten verurteilt (*pāpakarmamahānaṣṭa*) und aus abweichenden Sexualhandlungen geboren (*vyabhicāra-samudbhavāḥ*). Doch unzufrieden mit der bisher ausgedrückten Negativität, bietet der Autor eine weitere Erklärung an. Der Samen eines Esels (*kharasya retaḥ*), in Berührung gekommen mit einem Knochen (*asthi*), ist der Ursprung dieser üblen Brahmanen. Diese Erklärung basiert auf einer volksetymologischen Ableitung von *karhāḍe* aus *khara* + *asthi*, bedingt durch die Tatsache, daß *hāḍ* das Marathi-Wort für *asthi* des Sanskrit ist. Der Text erzählt dann von der Anbetung einer üblen Göttin (*devī mahāduṣṭā*) durch diese üblen Brahmanen durch das Opfer eines Brahmanen, insbesondere eines Schwiegersohnes oder des Sohnes der Schwester. So werden die Karhāḍe-Brahmanen als „neu-er-

---

[36] Zitiert in Khare-Kula-Vṛttānta 1987: 18.
[37] Vgl. Sāṭhe-Sāṭhye-Kula-Vṛttānta 1940: 753.
[38] Vgl. Sahyādrikhaṇḍa 1971: 146 (Kap. 6, Vers 59).
[39] Sahyādrikhaṇḍa 1971: 126 f.

schaffen" geschildert, d. h. als nicht den „alten" Gauḍa/Drāviḍa-Brahmanen zugehörig, und als in jeder Hinsicht übel abgetan.

Die gleiche Volksetymologie wird in Kapitel 20 (Vers 29) wiederholt: *anye 'pi karahāṭās te karha-pṛṣṭhāsthisambhavāḥ*.[40] Die folgenden Verse (30–32) sagen, daß diese Karahāṭa-Brahmanen aus Unkenntnis Eheverbindungen mit üblen Brahmanen namens Garada[41] aus den Vindhya-Gegenden eingingen und dadurch einen sozusagen verabscheuungswürdigen Status erlangten. „Deshalb sollten diese als dem Diebstahl von Gold in Städten und Dörfern zugetane Nicht-Arier (*anārya*), Vergifter und Brahmanentöter erkannt und stets bei allen glückverheißenden Anlässen sorgsam gemieden werden." Wieder läßt der Herausgeber und Übersetzer Gajānana Gāyatoṇḍe diese giftige Karhāḍe-Beschimpfung des Sahyādrikhaṇḍa unübersetzt. Diese Beschreibungen empfindet die brahmanische Karhāḍe-Gemeinde als abstoßend.[42]

Das gleiche Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa (Verse 19 f.) enthält auch eine negative Beschreibung einer anderen brahmanischen Gemeinde aus der Konkan-Region, nämlich der Padye- oder Pade-Brahmanen. Diese kennen nur die Worte (*padamātra*) des Gāyatri-Mantras. Sie sind so übel, daß bei ihrer Teilnahme an einer religiösen Handlung diese zerstört wird. Das zwanzigste Kapitel (Vers 27) wiederholt ähnliche Beschuldigungen, die besagen, daß die Padika-Brahmanen (*padika* > *padia* > *padye*) nur die *pada*s rezitieren können, daher keine Befugnis für das Vedastudium haben und folglich von vedischen Riten auszuschließen seien. Der Herausgeber und Übersetzer Gajānana Gāyatoṇḍe läßt auch diese Abschnitte unübersetzt.

Die Helden des Sahyādrikhaṇḍa sind die Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen Maharashtras. Dies ist eine Gemeinde fischessender Brahmanen, die vornehmlich in Goa und anderen Küstengebieten wohnt. In den Maratha-Regionen galten diese Brahmanen anderen Brahmanen als von niederem Stande. Während der Herrschaft Shivajis und der Peshwas gab es konti-

---

[40] Sahyādrikhaṇḍa 1971: 204.

[41] Man vergleiche den Familiennamen „Garde" unter den heutigen Karhāḍe-Brahmanen. Für eine andere giftige Beschimpfung der Garada-Brahmanen siehe Sahyādrikhaṇḍa, Kap. 5, Verse 48–53.

[42] Das zeigt sich am deutlichsten bei Āṭhalye 1992. Āṭhalye (1992: 28 ff.) sagt, daß die Kapitel im Sahyādrikhaṇḍa, die den Ursprung der Citpāvan- und Karhāḍe-Brahmanen beschreiben, beide spätere Einschübe sind. Er zitiert aus einem auf den 10.1.1890 datierten Brief seines Onkels J. H. Āṭhalye, der nach Handschriften des Sahyādrikhaṇḍa gesucht hatte. J. H. Āṭhalye berichtet, er habe sechs Handschriften des Sahyādrikhaṇḍa gefunden, die älter als dreihundert Jahre waren und diese Kapitel nicht enthielten. Er verweist auf ein anderes Werk mit dem Titel „Sadbodhacintāmaṇi", herausgegeben von der Gemeinde der Goldschmiede in Bombay, das offensichtlich ähnliche, dem Sahyādrikhaṇḍa zugeschriebene Kapitel enthält. J. H. Āṭhalye sagt, solche Beschreibungen dieser Brahmanen ließen sich weder im Karahāṭakakṣetrapurāṇa noch im Karavīrakṣetramāhātmya finden.

nuierliche Debatten um ihren Status,[43] und diese Debatten dauerten bis spät in das neunzehnte Jahrhundert an. Aus der Sicht der restlichen Brahmanen Maharashtras waren die Sārasvata-Brahmanen keine vollgültigen Brahmanen; d. h. ihnen war nicht erlaubt, alle sechs Pflichten der Brahmanen auszuführen, nämlich *yajana-yājana* „Opfern für sich selbst und für andere", *adhyayana-adhyāpana* „Erlernen und Lehren der Vedas" und *dāna-pratigraha* „Geben und Annehmen von Gaben". Sie wurden nur als *trikarmin* angesehen, d. h. befugt für *yajana* „Opfern für einen selbst", *adhyayana* „Erlernen der Vedas" und *dāna* „Geben von Gaben", nicht jedoch für *yājana* „Opfern für andere", *adhyāpana* „Lehren der Vedas" und *pratigraha* „Annehmen von Gaben".[44] Wie Kīra vermerkt, ließen die Brahmanen-Führer in Pune Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar beim Erlangen des heiratsfähigen Alters nicht als einen Hauptteilnehmer an einer Śāstrārthasabhā zu, weil er ein Sārasvata-Brahmane war.[45] Man kann einen giftigen Angriff auf die Sārasvatas bei Bāmbarḍekara lesen, der sogar ihre Brahmanenschaft anzweifelt[46] und den Vorwurf erhebt, sie würden das Kannada-Wort *gowḍa* „Dorfschultheiß" verfälschend als mit dem Sanskrit-Wort *gauḍa* identisch darstellen.[47] Andererseits stellen Werke wie der Gauḍa-Sārasvata-Samāja-Paricaya-Grantha von 1994 die Gemeinde der Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen in den Mittelpunkt brahmanischer Geschichte, indem sie behaupten, daß die vedischen Brahmanen beiderseits des Flusses Sarasvatī lebten und deshalb die ursprünglichen Sārasvata-Brahmanen waren.[48] Während andere Brahmanen-Gruppen ihre Identität änderten, haben die Sārasvatas ununterbrochen an ihrer vedischen Identität festgehalten.

Andere Brahmanen-Gemeinden Maharashtras haben ihre eigene Sicht ihrer Ursprünge. Die Deśastha-Brahmanen halten sich für die ursprüngli-

---

[43] Bāmbarḍekara 1939: 242 f. erwähnt einige interessante Einzelheiten über eine Debatte zu diesem Thema, die 1664 am Hofe Shivajis stattfand, und verweist auf einen Text namens „Śyenavījātinirṇaya" (herausgegeben im Jahresbericht des Bhārata Itihāsa Saṃśodhaka Maṇḍala, Puṇe, 1913). Die Debatte führte anscheinend zu dem Schluß, daß die Śeṇavīs, da sie Fisch essen, nur als *trikarmin* Brahmanen anzusehen seien.

[44] Bāmbarḍekara (1939: 119 f. Anm. 2, 168) erwähnt diesen Disput.

[45] Vgl. Kīra 1979: 86.

[46] Bāmbarḍekara (1939: 111) verweist auf zwei Dokumente aus den Jahren 1863 A. D. und 1694 A. D., in denen die Brahmanen getrennt von den Seṇavīs aufgeführt werden. Er argumentiert, daß die Seṇavīs sich die Bezeichnung Gauḍa-Sārasvata erst im späten neunzehnten Jahrhundert angeeignet hätten. Auch zitiert er aus einem Brief eines Śeṇavī-Gelehrten: „You are certainly right when you say that the term ... Saraswata is a term of modern origin. Being myself a so-called ... Saraswata, I may tell you that this term was invented only the other day to suit the conservative mentality of some of my community people." (Bāmbarḍekara 1939: 297). Es sei angemerkt, daß britische Verwaltungsdokumente aus dem Maharashtra des frühen neunzehnten Jahrhunderts Brahmanen und „Shenavis" immer als getrennte Kasten aufführen; vgl. Parulekar 1952: 26 ff.

[47] Vgl. Bāmbarḍekara 1939: 174 ff.

[48] Vgl. Gauḍa-Sārasvata-Samāja-Paricaya-Grantha 1994: 9.

chen Einwohner der Region Maharashtra. Die Tatsache, daß der Text des Sahyādrikhaṇḍa das Wort *madhyadeśa* verwendet, um auf die Region zwischen den Flüssen Narmadā und Kṛṣṇā hinzuweisen, wird mit Hinweis auf den Bestandteil *–deśa* als ein Beleg für ihre Verbindung mit dieser Region angesehen. Bāmbarḍekara verwirft das *gauḍa*-Sein und die Brahmanenschaft der Gauḍa-Sārasvatas, doch bereitet ihm das *drāviḍa*-Sein der anderen Brahmanen Maharashtras anscheinend Unbehagen. Er argumentiert, daß auch die Vorfahren der Pañca-Drāviḍa-Brahmanen aus der nördlichen Gauḍa-Gegend kamen und daß sie deshalb ursprungsgemäß auch Gauḍa-Brahmanen seien.[49] Um seine These zu untermauern, zitiert er einen Vers aus dem Skandapurāṇa.[50] Die Vorstellung vom nördlichen Ursprung der Drāviḍa-Brahmanen wurde natürlich zum Brennpunkt nichtbrahmanischer Politik in Maharashtra,[51] wie auch in Tamilnadu.[52] Andererseits glaubten die südlichen Brahmanen, sie hätten die ursprüngliche vedische Religion erhalten, während die nördlichen Brahmanen sich von ihrer Ausübung abgewandt hätten. Zur Bestätigung dieser Ansicht zitiert Pāvagī folgende Smṛti-Verse:

„Mit der Ankunft des Kali-Zeitalters [werden] die Brahmanen, die im Norden des Vindhya wohnen, der vedischen Opfer verlustig [sein] und sich nicht um die Wissenschaft der Astrologie kümmern."
„Im Süden des Vindhya, wo der Fluß Godāvarī fließt, werden die Vedas und die vedischen Opfer im Kali-Zeitalter überleben."[53]

Während der Text des Sahyādrikhaṇḍa die Citpāvan- und Karhāḍe-Brahmanen als „neue" Schöpfungen niederer Herkunft zeichnet, die deshalb außerhalb der „alten und etablierten" Gauḍa- und Drāviḍa-Gruppen von Brahmanen stehen, stellt er die Sārasvata-Brahmanen Goas in einem ganz anderen Lichte dar.

Das erste Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa scheint einen merkwürdigen Gegensatz zwischen den Citpāvan- und den Sārasvata-Brahmanen darzustellen. Nachdem Paraśurāma die Citpāvan-Brahmanen aus der Verwandlung von um einen Scheiterhaufen versammelten Fischern erschaffen hatte, ließen ihn deren nachfolgende Handlungen unzufrieden. Als ob er diesen Fehler wieder gutmachen wollte, brachte Paraśurāma zehn Weise aus der nördlichen Region Trihotra (= Tirhut in Bihar), die Untergruppen der Pañca-Gauḍas darstellten, und etablierte diese in der Gegend von Goa,[54] um Manenriten (*śrāddha*) und Opfer (*yajña*) auszuführen und Speise-

---

[49] Vgl. Bāmbarḍekara 1939: 98 f.

[50] *gauḍebhyo nirgatā bhūmyāṃ prasiddhā daśabrāhmaṇā, pañca gauḍāḥ pṛthak jātāḥ tathā ca pañca drāviḍāḥ.*

[51] Vgl. die Ansichten von Phule 1991: 117 ff.

[52] Vgl. Irschick 1969: 74 f. und 105.

[53] Pāvagī 1898: 38 f.

[54] Vgl. Sahyādrikhaṇḍa 1971: 122 (Verse 47 f.), siehe auch 128 (Kap. 3, Verse 16 f.).

spenden (*bhojana*) anzunehmen (vgl. Kap. 1, Vers 50). Paraśurāma brachte auch Gottheiten wie Śāntā Durgā und Māṅgirīśa aus dem nördlichen Trihotra in die Gegend von Goa (vgl. Kap. 1, Verse 51 ff. und Kap. 3, Verse 2 f.). Das vierte Kapitel des Sahyādrikhaṇḍa (Vers 6) beschreibt die verschiedenen Gotras dieser Brahmanen, die aus dem Norden in die Gegend von Goa gebracht wurden, und es beschreibt sie als „beste Brahmanen, von Königen verehrt, gut aussehend, mit rechtschaffenem Benehmen und gewandt in allen Riten". Es fährt danach fort, indem es die spezifischen Namen der Niederlassungen angibt wie z. B. Loṭalī und Kuśasthalī.

Die Ursprungs-Erzählung wird in sehr bedeutsamer Weise instrumentalisiert. Die Gemeinde der Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen ist in den südlichen Teilen Indiens vorhanden: man vergleiche den Titel des Werkes von Kudva „History of the Dakshinatya Saraswats".[55] Gleichzeitig mußte die Gemeinde sich von den sie umgebenden Gemeinden der Drāviḍa-Brahmanen abheben, die oft ihren Anspruch auf Brahmanenschaft nicht anerkannten. Der Text des Sahyādrikhaṇḍa scheint eine Reaktion auf diese Situation zu sein. In einer wichtigen Darlegung macht Wagle darauf aufmerksam, daß die Frage der Identität der Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen für die Gemeinde von großer Wichtigkeit ist; in ihrem Bemühen, für sich eine nordindische Herkunft zu requirieren und sich von den sie umgebenden Brahmanen abzusetzen, haben sie Gerichte bemüht, öffentliche Reden gehalten und Bücher und Aufsätze verfaßt.[56]

Eines dieser Publikationen ist die Broschüre „The Origin of Sanskrit" des P. Ramananda Nayak.[57] Die Broschüre beginnt mit dem Argument, die vedischen Arier seien nicht von außen nach Indien gekommen, sondern seien in Indien einheimisch gewesen. Zweitens sollen die vedischen Arier an den Ufern des Flusses Sarasvatī gelebt haben, weshalb sie als Sārasvatas bekannt wurden[58] – und deren Vorfahren seien die Gauḍa-Sārasvatas.[59] Die Broschüre möchte jedoch beides haben: Die Gauḍa-

---

[55] Vgl. Kudva 1972.

[56] „The claim of the Gauḍa Sārasvata brahmanas (= GSB), whether real or imagined, of a north Indian origin is not an obscure historical problem; it is a relevant problem which has been of constant interest to the GSB. Many GSB leaders in the 1870's and 1880's have referred to this northern origin to indicate the solidarity of the GSB in contrast with other brahmana groups of Maharashtra, Karnataka and Kerala. In the late 19th century the GSB spokesmen wrote books and articles, gave public speeches, cited documentary evidence in the native Indian as well as English court of law to prove that they belonged to the Northern stock of brahmanas. In this, their claim was in line with their efforts to be recognized as brahmanas, a right which was challenged by the Chitpavans, Deshasthas and Karhades, among others." (Wagle 1970: 12 f.).

[57] Vgl. Nayak 1962.

[58] Vgl. Nayak 1962: 9.

[59] Demgemäß beanspruchen die Gauḍa-Sārasvatas „to strictly follow the code of life laid down by Manu, which is rarely followed by other Brahmans, so much so ... that they

Sārasvatas sind nicht nur die Vorfahren, sondern auch die Nachkommen der vedischen Arier.[60] Die Entwicklung des Sanskrit geht auf sie zurück.[61] Entgegen der modernen geschichtlichen Sicht, die Konkani als eine der aus den Prakrits hervorgegangenen Sprachen sieht, beharrt diese Broschüre darauf, daß Sanskrit aus Konkani entstanden ist.[62] Der Autor sagt ferner, Sārasvata-Frauen würden für ihre Ehemänner das Konkani-Wort *bammuṇu* verwenden, und das Sanskrit-Wort *brāhmaṇa* sei offensichtlich aus diesem Konkani-Wort entstanden.[63] Es erübrigt sich, über die Stimmigkeit dieser Argumente irgendwelche Worte zu verlieren. Sie zeigt, wie weit Apologeten einer Gemeinde zu gehen bereit sind zur Untermauerung ihres Anspruchs, über allen anderen zu stehen.

Das Sahyādrikhaṇḍa (Kap. 4, Verse 42–45) betont den Gegensatz zwischen den Gemeinden. Die Brahmanen, die in der Stadt Trihotra leben, sind wie Götter (*kevalā devarūpiṇaḥ*, Vers 43). Im Westen von Trihotra befinden sich die Gauḍas. Außer diesen leben anderswo nur Dämonen und Leute ohne Ergebenheit und Mitleid (*anyatra rākṣasā jñeyā hy abhaktā nirdayā janāḥ*, Vers 44). Außerdem sagt der Text, daß die Karṇāṭas mitleidslos und die Koṅkaṇas böse seien (*karṇāṭā nirdayāś caiva kauṅkaṇāś caiva durjanāḥ*, Vers 45), die Tailaṅgas und Drāviḍas hingegen mitleidsvoll (Vers 46). Auf diese Weise scheint der Text zu sagen, daß die Gauḍa-Brahmanen Trihotras und folglich auch die aus Trihotra nach Goa Eingewanderten, nämlich die Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen, die idealen Brahmanen seien. Jedoch leben diese inmitten anderer Brahmanen-Gruppen, die böse und mitleidslos sind. Doch während die brahmanischen Gemeinden in unmittelbarer Nachbarschaft als böse und mitleidslos dargestellt werden, gelten die vergleichsweise weit entfernten Tailaṅga- und Drāviḍa-Brahmanen als mitleidsvoll.

Mir scheint daher, daß zumindest eines der Ziele des heute vorhandenen Sahyādrikhaṇḍa das Liefern einer textlichen/mythologischen Basis

are none else than the ancestors of the ancient Aryans of India" (Nayak 1962: 12). „The Gauḍa Sārasvata Brahmans alone are the full representatives of the civilization and culture that are embodied in the language of the Vedas, the Brahmanas and the Upanishads" (Nayak 1962: 14).

[60] So erwähnt das Werk nicht nur „the ancestors of the ancient Aryans of India", sondern auch „the ancient Aryans whose descendants are now known by the name Gouda Saraswat Brahmans" (Nayak 1962: 15).

[61] Es waren diese „ancient Saraswat Brahmans otherwise called the Aryans of India who developed Sanskrit in its present form from their own spoken tongue."

[62] Vgl. Nayak 1962: 16. So auch folgende Stelle: „And so, we may conclude beyond doubt that Sanskrit language got its origin from Konkani and Konkani alone." (Nayak 1962: 25).

[63] „This formation of the word *brāhmaṇa* from the word *bammuṇu* can also be taken as a philological proof to show that this community, namely Saraswat, which resided on the banks of the river Saraswati once and thus which adopted its [= the river's] own regional name perhaps, alone acquired the title namely Brahmans first in the annals of mankind!" (Nayak 1962: 25 f.).

für die selbständige Identität der Gauḍa-Sārasvata-Gemeinde ist, die sich von den sie umgebenden Gemeinden der Pañca-Drāviḍa-Brahmanen verachtet sah. Ob die Gemeinde tatsächlich aus Nordindien einwanderte, ist nicht ganz klar;[64] dennoch fanden sie es zweckdienlich, sich innerhalb des gegenwärtigen Umfeldes von Drāviḍa-Brahmanen in Maharashtra, Karnataka und Kerala auf ein angenommenes Gauḍa-Erbe zu berufen.

Wagle macht einen anderen Vorschlag, nämlich daß das Sahyādrikhaṇḍa von einem Deśastha-Brahmanen verfaßt wurde.[65] Auch wenn man eine Abneigung der Deśastha-Brahmanen für die Citpāvan- und Karhāḍe-Brahmanen einräumt, hatten die Deśasthas für die Sārasvatas nichts übrig, so daß man nicht erwartet, daß ein Deśastha-Brahmane einen offen die Partei der Sārasvatas ergreifendes Werk wie das Sahyādrikhaṇḍa verfassen würde. Die Deśasthas, Citpāvans und Karhāḍes waren in ihrer Nichtanerkennung der Brahmanenschaft der Sārasvatas einig, und Wagle selbst liefert Beweise für diese Feindschaft.[66]

## *Schlußbetrachtung*

Die Pañca-Gauḍa/Drāviḍa-Klassifikation entstand zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte der brahmanischen Besiedlung Indiens. Aus Witzels Arbeiten zur Verteilung vedischer Gemeinden von der früh- bis zur spätvedischen Epoche wird klar, daß diese Gemeinden noch im Norden der Vindhyas seßhaft und nicht in den Süden eingedrungen waren.[67] Den ersten Hinweis auf spätvedische Anschauungen über südindische

---

[64] Lorenzen (1972) bietet reichliches Beweismaterial für die Migration kashmirischer śivaitischer Lehrer in südliche Regionen wie Karnataka. Mit Bezug auf einen solchen Lehrer, den in einer auf 1113 A. D. datierten Inschrift erwähnten Someśvara, sagt Lorenzen: „Most of the epithets are of little interest save one, listed twice, which identifies him as a ‚distinguished Sārasvata.' In all likelihood the term Sārasvata designates the caste of Someśvara although the generic sense, ‚a learned man,' may also be implied. The Sārasvatas were and are a Brāhmaṇa caste resident chiefly in Punjab and Sind but also prominent in both Kashmir and Mysore. The identification of a Kālāmukha priest as a member of this caste shows that at least some, and probably most, of the Kālāmukha priests claimed Brāhmaṇa status and also tends to confirm the connection of the Kālāmukhas with the Northwest and Kashmir. It seems probable that a good number of the present day Sārasvatas of Mysore are descended from northern migrants including Kālāmukhas." (Lorenzen 1972: 114). Dies scheint ein vielversprechender Ansatz für weitere Studien zu sein.

[65] „It is suggested that Sahyādrikhaṇḍa ... was written by a Deshastha brahmana of Maharashtra who apparently had a dislike for the Chitpawan and Karhade brahmanas of the same area." (Wagle 1970: 10).

[66] Siehe Wagle (1970: 318 f.) zu gerichtlichen Anklagen verschiedener Brahmanen gegen die Sārasvatas in den Jahren 1788 A. D., 1850 A. D. und 1864 A. D. Siehe auch Bāmbarḍekara 1939 und Conlon 1977: 39 ff.

[67] Vgl. Witzel 1987; Witzel 1989.

Gemeinden – unter anderen periphären Gemeinden – enthält die Erzählung von der Verbannung der hundert Söhne Viśvāmitras im Aitareya-Brāhmaṇa.[68] Als sie seinen Befehl mißachten, verflucht er sie, daß sie in die äußeren Regionen verbannt werden (*antān vaḥ prajā bhakṣīṣṭa*), und so wurden sie zu Āndhras, Puṇḍras, Śabaras, Pulindas und Mūtibas. Dieser Abschnitt sucht gleichzeitig nach einem vedischen Ursprung dieser äußeren Gemeinschaften, obwohl er sie als gefallen und außerhalb der vedischen Orthodoxie stehend betrachtet. Die gleiche Haltung sehen wir in der Manusmṛti (10,43 f.):

„Auf Grund des Auslassens der heiligen Riten und weil sie sich nicht von Brahmanen beraten ließen, sind die nachfolgenden Stämme der Kṣatriyas in dieser Welt allmählich in den Zustand von Śūdras verfallen, d. h. der Pauṇḍrakas, der Coḍas, der Draviḍas, der Kāmbojas, der Yavanas, der Śakas, der Pāradas, der Pahlavas, der Cīnas, der Kirātas und der Daradas."

Diese Haltung den „äußeren" Gemeinschaften gegenüber begegnet einem immer wieder in anderen Dharmasūtras. Das Baudhāyanadharmasūtra (1,1,32 f.) läßt uns klar erkennen, wie die spätvedischen Arier Āryāvartas die Gemeinschaften der äußeren Regionen betrachteten:

„Die Einwohner von Ānartta, von Aṅga, von Magadha, von Saurāṣṭra, des Dekkan, von Upavṛt, von Sindhu und die Sauvīras sind von gemischter Herkunft. Wer die Länder der Āraṭṭas, Kāraskaras, Puṇḍras, Sauvīras, Vaṅgas, Kaliṅgas oder Pranūnas besucht hat, soll zur Sühne ein Punastoma- oder Sarvapṛṣṭhī-Opfer darbringen."

Nur allmählich und widerwillig verbreiteten sich die brahmanischen Gemeinden in den äußeren Regionen und führten zur Herausbildung der Pañca-Gauḍa/Drāviḍa-Klassifikation. Die maßgebliche Unterscheidung auf regionaler Basis war so einflußreich, daß sie zum allgemeinen Verbot der rituellen und ehelichen Überschreitung der Gruppengrenzen führte. Dies ist das Kennzeichen für die Herausbildung von Jātis und Unter-Jātis innerhalb einer einzigen Varṇa-Gruppe. Wie Śāmaśāstrī hervorhebt, gibt es selbst innerhalb der Drāviḍa-Gruppen keine Wechselheirat zwischen den Brahmanen aus Tamilnadu, Andhra, Karnataka und Maharashtra wegen der Unterschiede von Region und Sprache, obwohl der Dharmaśāstra solche Heiraten erlaubt.[69] Die gleiche Logik muß auch in einer früheren Zeit wirksam gewesen sein, um ein *de facto* Verbot der Wechselheirat zwischen Gauḍa- und Drāviḍa-Gruppen hervorzubringen, obwohl solche Verbote in den früheren Dharmaśāstra-Quellen nicht vorkommen. Der Dharmasindhu des Kāśīnātha Upādhyāya macht eine wichtige Aussage zur Qualifikation eines Kindes für die Adoption:

---

[68] Aitareya-Brāhmaṇa 1896: II, 856 (Adhyāya 33, Khaṇḍa 6).
[69] Vgl. Vedavicāra 1912: 167.

„[Die Adoption eines Kindes] kann für Varṇas wie Brahmanen innerhalb des gleichen Varṇas stattfinden. Auch innerhalb des gleichen Varṇas findet sie nur innerhalb der gleichen Jāti statt, wie Gurjaraheit und Āndhraheit, auf Grund der Region unterschieden."[70]

Die Bedeutung dieses Zitats liegt in der Herausbildung regionaler Unterscheidungen innerhalb des gleichen Varṇas, die zu getrennten Jātis führen, und daß diese Jātis als Determinanten sozialer Interaktion bedeutsamer waren als die Varṇas.

Die Behandlung der Pañca-Gauḍa/Drāviḍa-Klassifikation im Sahyādrikhaṇḍa und im Vedavicāra zeigt auch, daß fortgesetzte Migrationen von Brahmanen über die Gauḍa/Drāviḍa-Trennungslinie hinweg zu weiteren Komplikationen führten bei der Feststellung, wer zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Gauḍa oder ein Drāviḍa war. Das Beispiel der Gauḍa-Sārasvata-Brahmanen zeigt diese Komplikationen auf.[71] Klassifikationen wie die der Pañca-Gauḍas/Drāviḍas scheinen zeitweilige Lösungen komplizierter Probleme geboten zu haben, jedoch lassen ihre unscharfen und durchlässigen Grenzen genug Spielraum zur fortwährenden Einschließung oder Ausschließung verschiedener Gruppen.[72] Eine Untersuchung dieser wechselnden Grenzen erlaubt einen Blick auf die Geschichte formativer, wirkender sozialer Kräfte.

---

[70] *viprādīnāṃ varṇānāṃ samānavarṇa eva tatrāpi deśabhedaprayuktagurjaratvāndhratvādinā samānajātīya eva.* (Dharmasindhu 1888: 113).

[71] Eine andere beispielhafte Gruppe ist die der Śukla-Yajurvedin-Brahmanen Maharashtras. Doch während die Gauḍa-Sārasvatas sich auf eine Gauḍa-Herkunft berufen und versuchen, sich von den sie umgebenden Drāviḍa-Brahmanen-Gemeinden abzuheben, weisen die Śukla-Yajurvedins zwar immer noch nördliche Verwandtschaftspräferenzen auf, beanspruchen jedoch keine Herkunft aus dem Norden. Śāmaśāstrī behandelt dennoch alle Śukla-Yajurvedins Südindiens wie Gauḍas und verbietet ihre Wechselheirat mit den Drāviḍa-Gemeinden der Region (Vedavicāra 1912: 168 f.). Neuere Berichte zeigen allerdings, daß dies nicht mehr der Fall ist und daß zumindest in Maharashtra die Śukla-Yajurvedins nicht mehr wie Gauḍas behandelt werden. Obwohl Heiraten zwischen Śukla-Yajurvedins und anderen Brahmanen Maharashtras selten waren, merkt Citrāva (1927: Einleitung, 17 f.) an, daß eine „Brahmin Parishad" in Akola eine Resolution verabschiedet habe, daß solche Heiraten nicht zu verbieten seien. Dies ist ein Zeichen dafür, daß die Śukla-Yajurvedins als Drāviḍas akzeptiert wurden.

[72] Ich habe in dieser Untersuchung nur einige Beispiele umstrittener Identität behandelt. Auch die Gauḍa-Gemeinden haben ihre eigenen umstrittenen Identitätsprobleme. Die Kānyakubjavaṃśāvalī (1987: 9) schließt die Brahmanen von Mathurā und Magadha aus der Kānyakubja-Gruppe aus. In ähnlicher Weise heben die Berichte über den Ursprung der bengalischen Brahmanen zwar eine Migration aus Kānyakubja hervor, doch als diese versuchten, in die Kānyakubja-Region zurückzukehren, wurden sie von den Kānyakubjas zurückgewiesen. Vgl. Raychaudhuri: „Then the Brahmans [die aus Kanauj nach Bengalen gekommen waren] returned home. But their relatives were unwilling to take them back in the society, unless they atoned for their long residence in the forbidden countries." (Raychaudhuri 1981: 5). Siehe auch Dattaray 1974: 21 ff.

## *Literatur*

Aitareya-Brāhmaṇa. Herausgegeben von Kāśīnātha Śāstrī Āgāśe. (Ānandāśrama Sanskrit Series; 3). 2 Tle. Puṇe: Ānandāśrama, 1896.

Apte, V. S. 1958: The Practical Sanskrit-English Dictionary. Überarbeitet und erweitert von P. K. Gode und C. G. Karve. Poona: Prasad Prakashan. <Zuerst erschienen 1885.>

Āṭhalye, Viṣṇu Vāsudeva 1992: Karhāḍe Brāhmaṇāṃcā Itihāsa. Ratnāgiri: Karhāḍe Brāhmaṇa Sahakārī Saṃgha. 3. Aufl. <Ursprünglich 1948 herausgegeben vom Bhārata Itihāsa Saṃśodhaka Maṇḍala, Puṇe.>

Bāmbarḍekara, Vāsudeva Ananta 1939: Bhaṭṭojidīkṣitajñātiviveka. Mumbaī: Der Autor.

Baudhāyanadharmaśāstra. Herausgegeben von E. Hultzsch. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 8). Leipzig: F. A. Brockhaus 1884.

Bhāratīya Saṃskṛti Kośa. Herausgegeben von Mahādeva Śāstrī Jośī. Puṇe: Bhāratīya Saṃskṛti Kośa Maṇḍala, 1982. 2. Aufl.

Caldwell, Robert 1974: A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages. Nachdruck der dritten Auflage von 1913, überarbeitet und herausgegeben von J. L. Wyatt und T. Ramakrishna Pillai. New Delhi: Munshiram Manoharlal. <Zuerst erschienen 1856.>

Citrāva, Siddheśvara Śāstrī 1927: Vivāhasaṃskāra. Puṇe: Kāḷa Prakāśana.

Colebrooke, H. T. 1801: On the Sanscrit and Prácrit Languages. In: Asiatic Researches. 7: 199–231. <Zuerst Calcutta 1801; 1803 auch in London nachgedruckt.>

Conlon, Frank F. 1977: A Caste in a Changing World. The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700–1935. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Datta, Swati 1989: Migrant Brāhmaṇas in Northern India, Their Settlement and General Impact, c. A. D. 475–1030. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dattaray, Rajatbaran 1974: Vedicism in Ancient Bengal. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Dharmasindhu des Kāśīnātha Upādhyāya. Herausgegeben von Kṛṣṇaśāstrī Navare. Mumbaī: Nirṇaya Sāgara Press, 1888.

Gail, Adalbert 1977: Paraśurāma, Brahmane und Krieger. Untersuchung über Ursprung und Entwicklung eines Avatāra Viṣṇus und Bhakta Śivas in der indischen Literatur. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Gauḍa-Sārasvata-Samāja-Paricaya-Grantha. Herausgegeben von Ravīndra Pāṭkara. Band 1. Mumbaī: Sārasvata Prakāśana, 1994.

Hoernle, Rudolf, A. F. 1880: A Comparative Grammar of the Gaudian Languages. London: Trübner & Co.

Irschick, Eugene F. 1969: Politics and Social Conflict in South India. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Joḷekara, Sadāśiva Ātmārāma 1993: Mahārāṣṭra-Stotra, Sahyādrī. Puṇe: Śubhadā Sārasvata Prakāśana. <Nachdruck, ursprünglich erschienen 1952.>

Kane, P. V. 1974: History of Dharmasāśtra. Band 2, Teile 1 und 2. (Government Oriental Series; Class B, 6). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 2. Aufl.

Kānyakubjavaṃśāvalī, arthāt Kānyakubjaprabodhinī, des Nārāyaṇa Prasāda Miśra. Mumbaī: Śrī Veṅkaṭeśvara Press, 1987.

Kīra, Dhanañjaya 1979: Tīna Mahān Sārasvata. Mumbaī: Svastik Publishing House.

Khare-Kula-Vṛttānta der Khare-Kula-Vṛttānta Samiti. Puṇe: Khare-Kula-Vṛttānta Samiti 1987.

Kudva, V. N. 1972: History of the Dakshinatya Saraswats. Madras: Samyukta Gowda Saraswata Sabha.

Law, Bimala Churn 1973: Tribes in Ancient India. (Bhandarkar Oriental Series; 4). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 2. Aufl. <Erste Auflage 1943.>

Levitt, Stephan Hillyer 1977: The Sahyādrikhaṇḍa. Some Problems Concerning a Text-Critical Edition of a Purāṇic Text. In: Purāṇa. 19,1: 8–40.

Lorenzen, David 1972: The Kāpālikas and Kālamukhas, Two Lost Śaivite Sects. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Mahārāṣṭrīya Jñānakośa. Teil 23, Ergänzungsband 1, Hindusthāna Khaṇḍa. Von Śrīdhara Vyaṅkaṭeśa Ketkara. Puṇe: Jñānakośa Chāpakhānā, 1927.

Manusmṛti mit dem Kommentar Manvarthamuktāvalī des Kullūka. Herausgegeben von V. L. Pańśīkara. Drite Auflage. Mumbaī: Nirṇaya Sāgara Press 1902.

Nayak, P. Ramananda 1962: The Origin of Sanskrit (*saṃskṛtotpattiḥ*). Vaikom: Arravakkal Math.

Nirṇayasindhu des Kamalākarabhaṭṭa. Herausgegeben von Kṛṣṇaśāstrī Navare. Mumbaī: Nirṇaya Sāgara Press, 1935. 2. Aufl.

Parulekar, R. V. 1952: Survey of Indigenous Education in the Province of Bombay (1820–1830). Bombay: Asia Publishing House. <Nachdruck, ursprünglich erschienen 1945.>

Pāvagī, Nārāyaṇa Bhavānarāva 1898: Bhāratīya Sāmrājya. Teil 8, Bharata-khaṇḍātīla Jātivaicitrya. Puṇe: Indirā Printing Press.

Phule, Jotīrāva 1991: Mahātmā Phule Samagra Vāṅmaya (Collected Works of Mahātmā Phule). Herausgegeben von Y. D. Phaḍake. Mumbaī: Mahārāṣṭra Rājya Sāhitya āṇi Saṃskṛti Maṇḍala. 5. Aufl.

Raychaudhuri, Hemchandra 1953: Political History of Ancient India, from the accession of Parikshit to the extinction of the Gupta dynasty. Calcutta: University of Calcutta. 6. Aufl.

Raychaudhuri, Tarak Chandra und Raychaudhuri, Bikash 1981: The Brahmans of Bengal. A Textual Study in Social History. Calcutta: Anthropological Survey of India, Government of India.

Śabdakalpadruma des Raja Radha Kanta Deva. (Chowkhamba Sanskrit Series; 98). 5 Bde. Banaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967. 3. Aufl.

Sahyādrikhaṇḍa, Skandapurāṇa. Herausgegeben von Gajānana Gāyatoṇḍe. Enthält den Text des Sahyādrikhaṇḍa wie von J. Gerson da Cunha in seiner Ausgabe von 1877 (Mumbaī) festgelegt, mit einer Marathi-Übersetzung. Mumbaī: Śrī Kātyāyanī Publications, 1971.

Saṃketakośa. Herausgegeben von S. S. Haṇmante. Solāpur: Kamalābaī Bendre 1964.

Sāṭhe-Sāṭye-Kula-Vṛttānta. Herausgegeben von Paraāśurma Puruṣottama Sāṭhe. Puṇe: Sāṭhe Kulavṛttānta Samiti, 1940.

Schwartzberg, Joseph E. 1978: A Historical Atlas of South Asia. Chicago: University of Chicago Press.

Stutley, Margaret und James 1977: Harper's Dictionary of Hinduism. New York: Harper and Row.

Trautmann, Thomas R. 1981: Dravidian Kinship. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 36). Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1997: Aryans and British India. Berkeley, Los Angeles, und London: University of California Press.

Vaidya, Cintāmaṇa Vināyaka 1920: Madhyayugīna Bhārata. Teil 1. Mumbaī: Der Autor.

—— 1926: Madhyayugīna Bhārata. Teil 3, Hindu Bhāratācā Anta. Puṇe: Bhārata Itihāsa Saṃśodhaka Maṇḍala.

Vedavicāra des Śāmaśāstrī Drāviḍa Dvivedī. Herausgegeben von Kāśīnātha Vāmana Lele. Vai: Śrīkṛṣṇa Mudraṇālaya, 1912.

Wagle, Narendra K 1970: The History and Social Organization of the Gauḍa Sārasvata Brāhmaṇas of the West Coast of India. In: Journal of Indian History. 48: 8–25, 295–333.

Witzel, Michael 1987: On the Localisation of Vedic Texts and Schools. In: Pollet, Gilbert (Hrsg.): India and the Ancient World: History, Trade and Culture before A. D. 650. (Orientalia Lovaniensia Analecta; 25). Leuven: Departement Oriëntalistiek. S. 173–213.

—— 1989: Tracing the Vedic Dialects. In: Caillat, Colette: Dialectes dans les littératures indo-aryennes. (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne; Série in-8, Fasc. 55). Paris: Institut de Civilisation Indienne. S. 97–265.

*Hans Harder*

# Populärversionen des „Ariertums" in Indien um die Wende zum 20. Jahrhundert*

Im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in Indien – einer Epoche, die geprägt war durch Kontakt mit westlicher Kultur und damit einhergehender Elitebildung, Reformtätigkeit, Schaffung einer neuen Öffentlichkeit sowie durch mannigfaltige kulturelle Aktivitäten – bildete sich im Selbstverständnis der indischen städtischen Elite ein neuer Akzent heraus. Das Stichwort lautet nationale Selbstbehauptung: Man besann sich auf die eigenen kulturellen (Hindu-)Werte.[1] in Abgrenzung zur Kultur der Kolonialherren. Ab etwa 1870 wurde ganz explizit kulturelle Überlegenheit für Indien beansprucht, z. B. durch den bengalischen Nationalisten Rajnarayan Basu.[2] Dabei ergaben sich Parallelen zwischen den Stoßrichtungen dieses aufkeimenden Nationalismus und des Orientalismus. Die Ergebnisse orientalistischer Forschung und darauf aufgebaute ideologische Konstrukte wurden in beträchtlichem Maße für den indischen Nationalismus nutzbar gemacht.

Unter solchen Ideologien stand der Arier-Gedanke bedeutungsmäßig an prominenter Stelle. Die Arier-Ideologie bot ein Identitätsmodell, das sich von einheimischen Grundlagen ableiten ließ und gleichzeitig das „moderne" Gültigkeitskriterium erfüllte, durch westliche Wissenschaft abgesegnet zu sein. Ab den 70er Jahren kam es zu einem regelrechten Boom des Ariertums: Eine Reihe von Ariergesellschaften wurde gegründet, das Wort Arier fand inflationäre Verwendung in Zeitschriftennamen und war selbst für Betel- und Teebuden populär.

Spuren dieses Arier-Booms finden sich bei fast allen intellektuellen Größen der Zeit, und zwar öfter affirmativ als in Form differenzierter oder kritischer Stellungnahmen. Vor allem aber scheint der Ariergedanke

---

* Ich danke herzlich Herrn Harald Fischer-Tiné für seine Hilfe bei diesem Aufsatz.

[1] Die neu entstandene Bildungsschicht war mehrheitlich Hindu und tendierte im frühen Nationalismus dazu, Hindu und indisch gleichzusetzen.

[2] Rāj'nārāẏaṇ Basu hielt 1872 einen Vortrag mit dem Titel „Die Überlegenheit der Hindu-Religion" (*hindu dharmmer śreṣṭhatā*), der großes öffentliches Echo fand und weite Zustimmung erfuhr.

als Populärideologie einflußreich gewesen zu sein. Diese wurde in Publikationen und Reden durch ideologische Aktivisten, herumreisende Prediger und religiöse Reformer unter das Volk gebracht. In den Händen dieser Leute entstand dabei etwas, das salopp als Trash-Version der Arierideologie bezeichnet werden könnte, und von dem angenommen werden darf, daß es – analog etwa zur Trivialliteratur – die öffentliche Meinung mindestens ebenso stark prägte wie die elitären Spitzen der zeitgenössischen Diskussion. Eine gute Charakterisierung dieses Ariertums bietet der Historiker Tapan Raychaudhuri:

„Die Kernaussage dieser Bewegung war klar und einfach: Überlegenheit der Hindus und die Unannehmbarkeit westlicher Zivilisation. Indische Hindus waren die überlegensten Arier, nein, sogar die einzigen wahren Arier. Alles indische Volksbrauchtum basierte auf hochstehenden Überlegungen und konnte wissenschaftlich erklärt werden. Alle Entdeckungen westlicher Wissenschaft und Technologie waren durch die alten Arier vorweggenommen worden. Die, die wie Bankim versuchten, den Hinduismus im Lichte westlicher Logik einzuschätzen, waren verblendet, genauso wie die Fürsprecher religiöser Synthese, der fundamentalen Einheit aller Glaubensarten. ... Da ‚nur Indien in jeder Hinsicht komplette Menschen hervorbringen konnte', lag der Weg der Befreiung in der Wiederbelebung arischer Größe. Die Schlußfolgerungen waren oftmals schlecht verstandene Anwendungen moderner physischer Theorien: Elektromagnetismus war besonders populär. Sanskrit-Texte wurden nach Belieben verbogen, um den gewünschten Sinn herzugeben. Wahrhaft vulgäre Polemiken wurden benutzt, um die Nutzlosigkeit des Christentums zu demonstrieren. Solche Angebote für den Minderwertigkeitskomplex einer kolonisierten Elite waren eine Zeit lang sehr populär."[3]

Das allgemeine Schicksal von Trivial- oder Populärkultur hat nun auch weitgehend dieses Populärariertum ereilt. Vieles ist vergessen worden, und die meisten allgemeinen Historiographien zu jener Zeit kümmern sich wenig darum; zumindest ist mir nichts Einschlägiges bekannt, was über Raychaudhuris Schilderung (s. o.) hinausgeht.[4] Dies ist insofern bedauerlich, als ein Widerhall jener Konstrukte bis heute in Indien vernehmbar ist. Daher rührt meine Bemühung, in diesem Aufsatz ein wenig „Nachlese" im „kulturellen Sediment" Nordindiens etwa zwischen 1870 und 1910 zu halten. Ich beziehe mich, genauer gesagt, auf sieben Ideologen und Kritiker der Arierideologie. Drei davon sind etablierte Gestalten der oft so genannten Indischen Renaissance; die anderen vier heute weniger oder kaum bekannte Ideologen und Aktivisten, denen aber zu ihrer Zeit offenbar beträchlicher Einfluß zukam.

Zunächst aber ein kurzer Überblick über die Ordnung der ideologisch-diskursiven Linien, die dabei in verschiedener Ausprägung immer wieder

[3] Raychaudhuri 1988: 34.

[4] Raychaudhuris Werk (1988) ist freilich auch nicht als „allgemeine Historiographie" zu bezeichnen.

begegnen. Der Ariergedanke brachte Indien primär einen indoeuropäischen Einheitsimpuls. Er stellte die Inder genealogisch auf eine Stufe mit den Kolonialherren. Hinzu kam in vielen Versionen der Ideologie etwas, das man als „Ur-Bonus“ bezeichnen könnte: Indien galt als Wiege der arischen Zivilisation. Daraus ergaben sich sowohl Möglichkeiten einer breiten Solidarisierung mit Europa als auch der kulturellen Abgrenzung. Erst sekundär entstand die Notwendigkeit, Draviden und andere nichtarische Ethnien auszusondern (u. a. um den Mißerfolg der indischen Arier zu erklären). Auf dieser Basis entwickelte sich im Populärariertum eine Reihe von stereotypen Argumentationsmustern, unter denen die folgenden drei besonders hervorstechen:

1. Indien galt als Urheimat des Menschen und idealer/einziger Ort, an dem vollendete Menschlichkeit erreicht werden kann. 2. Indische, also urarische Kultur galt als der europäischen Kultur überlegen, da sie den Weg spiritueller Läuterung und sozialer Gemeinschaftlichkeit eingeschlagen habe, nicht den europäischen Weg des Materialismus. 3. Alle wissenschaftlichen/technologischen Errungenschaften des modernen Westens galten als im alten Āryāvarta vorweggenommen, und das Gros des Hindu-Brauchtums wurde als „wissenschaftlich“ angesehen, d. h. auf (modernen) wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhend.

## *Kṛṣṇaprasanna Sen*

Der Bengale Kṛṣṇaprasanna Sen (geb. 1849 in Hugli, gest. 1902 in Benares) war einer der führenden Verfechter des Populärariertums Ende des 19. Jh. Er war ein berühmter Redner, verfaßte diverse religiöse Publikationen und gründete verschiedene Gesellschaften, so 1875 die *Āryadharma Pracāriṇī Sabhā* („Gesellschaft zur Verbreitung des arischen *dharma*“) und 1878 die *Bhārat'varṣīya Āryadharma Pracārinī Sabhā*. Sein Einfluß blieb nicht auf Bengalen beschränkt, sondern erstreckte sich in den sogenannten „Hindi-Belt“ (Benares, Haridwar).[5] Kṛṣṇaprasanna sprach sich aus für die Verwendung von *ārya* als wahre Eigenbezeichnung der Inder, während *hindu* als Fremdbezeichnung praktisch mit *kāfir* (dem muslimischen Terminus für „Ungläubige“) gleichzusetzen und abschätzig sei. Durch seine Namensgebungen (Gesellschaften und Zeitschriften) hat er offenbar eine wahre Welle losgetreten – so führt

[5] Vgl. Sunītirañjan Rāẏ'caudhurī 1981: 60–61. Die Abschnitte zu Kṛṣṇaprasanna Sen und Śaśadhar Tarkacūṛāmaṇi in diesem Aufsatz (inklusive Zitate) beruhen auf seinem materialreichen und äußerst informativen bengalischen Werk „Uniśer śatake nabya-hindu āndolaner kaẏek'jan nāẏak“ („Einige Führer der Neo-Hindu-Bewegung im neunzehnten Jahrhundert“).

der Historiker Sunītirañjan Rāẏ'caudhurī auch den Namen des *Ārya Samāj* (Gründung 1875) hierauf zurück.[6]

Kṛṣṇaprasanna sieht Indien als perfektes Land aufgrund seiner geographischen und klimatischen Gegebenheiten:

„Dieses Land ist das Ideal aller Länder, bzw. wir können Indien als vollkommen ideales Siedlungsland für Menschen betrachten. Willst du das schreckliche Spiel der Wüste betrachten, dann gehe über Hinglaj ins Land von Bikaner; wünschst du, im ewig wassertropfenbenetzten, kühlen Luftzug Europas zu verweilen, so geh nach Assam, Chirapunji usw.; willst du dir den Wunsch erfüllen, im Ausland zu wohnen und den Tau zu genießen, so erklimme die Gipfel von Darjeeling, Simla, Nainital usw.; wünschst du, das Gemüt erfreuende Schönheit zu schauen, so wandere ins Kangra-Tal, ins Kashmir-Tal usw.; willst du immer auf Bootswegen auf dem Wasser reisen, so gehe nach Ostbengalen; begehrst du, über Flachland und Berge zu reisen, so begebe dich an die Grenze des Panjab; wenn du von vorneherein keine Lust hast, warme Kleider zu tragen, dann wohne in der Gegend von Madras. Im Atelier der indischen Natur wirst du alles finden, was du suchst."[7]

Nativistische Konstrukte sind häufig: So existierten für Kṛṣṇaprasanna moderne Waffen bereits im indisch-arischen Altertum.[8] Die indische Astrologie ist der westlichen überlegen. Indien hat desweiteren die Erkenntnisse von Kopernikus und Newton schon lange vorweggenommen.[9] Das betrifft auch die Elektronik: Die Waffen im alten Indien waren elektronisch betrieben, was der Westen bis dato noch nicht geschafft hat:

„Elektrische Kraft in einem Pfeil anzuwenden ist der westlichen Wissenschaft bis heute nicht möglich. Auf Tempel[dächer]n pflegt man Dreizacke, *cakras* usw. zu verwenden, auch das ist die Frucht extensiver Weitsicht in der Elektronik. Man soll nicht mit dem Kopf nach Norden schlafen: Auch diese Regel ist nach dem Ausreifen des Wissens um die Elektronik verkündet worden. Wenn jemand mit dem Finger auf ein Ei oder eine unreife Frucht zeigt, pflegen sogar die Dorffrauen Indiens ihm das zu verbieten. Wie kann man behaupten, daß in einem Land, in dem Jung und Alt, Mann und Frau weiß, daß das Ei oder die unreife Frucht durch den vom Finger ausgesandten, lebendigen und scharfen Strom elektrischer Energie verdorben werden kann, die Wissenschaft nicht fortgeschritten sei?"[10]

Kṛṣṇaprasanna konnte auch sehr polemisch sein. Ein Beleg dafür ist sein Wortspiel mit dem englischen „God", das Rāẏ'caudhurī nach Bipinchandra Pal (bekannter bengalischer Nationalist) referiert:

---

[6] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 63.
[7] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 63–64.
[8] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 65.
[9] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 66.
[10] Rāẏ'caudhurī 1981: 67.

„Er hatte die Kraft, Massen durch vulgären Witz und Wortspiele in Wallung zu bringen. Eine seiner populärsten Präsentationen der Überlegenheit des Hinduismus war ein Wortspiel mit dem englischen Wort *God* und dem Bengali- bzw. Sanskrit-Wort *Nanda-nandana*, welches für Kṛṣṇa steht. Verdrehte man die Buchstaben des Wortes *God* [in der Lateinschrift], so bekam man *dog* dabei heraus; verdrehte man aber *Nanda-nandana* [in der bengalischen Schrift], so blieb das Wort unverändert. Dies war typisch für Kṛṣṇaprasanna Sen. Er war sentimental, vulgär und beleidigend; aber eben diese Sentimentalität, Vulgarität und Beleidigungen kam einer Generation halbgebildeter Bengalen entgegen, die durch die Geschmacklosigkeiten anglo-indischer Politiker und ignoranter, fantasieloser christlicher Propagandisten an ihrer empfindlichsten Stelle getroffen worden waren.“[11]

Kṛṣṇaprasanna deklarierte sich gegen Ende seines Lebens als Kalki-Avatāra, was wohl damals kein Einzelfall, sondern geradezu eine Mode war.[12] Er zog sich nach Benares zurück, wo er im selbstgegründetem Ashram lehrte. Durch einen „Schmuddelprozeß“ – die Anklage lautete, er habe eine Zwölfjährige vergewaltigt – kam er sogar kurzzeitig ins Gefängnis; die Anklage beruhte aber offenbar auf einer Intrige seines Mitstreiters und späteren Gegenspielers Śaśadhar Tarkacūṙāmaṇi, den ich als nächsten behandeln werde.

### *Śaśadhar Tarkacūṙāmaṇi*

Śaśadhar (geb. 1851 in Ostbengalen, gest. 1928 in Faridpur) war zeitweise Vertreter der in Benares ansässigen, von Kṛṣṇaprasanna gegründeten *Āryadharma Pracāriṇī Sabhā*.[13] Auch er war ein berühmter Redner. Sein Programm bestand nach Rāẏ'caudhurī aus folgenden Punkten: 1. Wiedererweckung des *āryadharma* bzw. *hindudharma*; 2. „der vollkommene Mensch ist nur in Indien möglich“; 3. Religion ist das Lebensideal Indiens und erhöht das Lebensalter; 4. durch Religion kann der Nationalismus vergrößert und die Gesellschaft geschützt werden; 5. alle Volksbräuche Indiens sind im Einklang mit der Wissenschaft.[14]

Wie Kṛṣṇaprasanna Sen sieht auch Śaśadhar Tarkacūṙāmaṇi Indien als das vollkommene Land: ein Beispiel für sowohl wirtschaftlichen wie auch spirituellen Fortschritt, wie die alten *rājarṣis* beweisen. Darum ist Indien der einzige Ort der Welt, der für beide Arten von Fortschritt geeignet ist. Aber Indien ist nicht an wirtschaftlichem Fortschritt interessiert, es begnügt sich mit der Religion.[15]

---

[11] Rāẏ'caudhurī 1981: 70.
[12] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 74–75.
[13] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 21.
[14] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 35.
[15] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 35.

Zum Thema der geographischen und klimatischen Vortrefflichkeit Indiens steuert Śaśadhar eine Jahreszeitentheorie bei. Nach ihm prägen nur die indischen Jahreszeiten die Menschlichkeit im vollen Maße aus:

„Und die körperliche Natur der Menschen all der Länder, in denen die elementare Natur nicht so viele Veränderungen vorzuweisen hat, tendiert zur Unvollkommenheit, insofern auch die geistige Kraft. Von da her sind auch die Menschen solcher Länder unvollkommen; Frühjahr nach der Kälte, Hitze nach dem Frühjahr, Regen nach der Hitze, Frühherbst nach dem Regen, Spätherbst nach dem Frühherbst, und wieder Kälte nach dem Spätherbst. Durch den Wechsel dieser sechs Jahreszeiten verändern sich Form, Geschmack, Geruch, taktile Beschaffenheit und Geräusch auf verschiedene Weise, und all diese Veränderungen erfahren wir [die Inder] gänzlich, infolgedessen ist es durch die Gewöhnung an alle Arten von Veränderungen an unseren fünf Sinnen, vollständig entwickelt und vollkommen zu werden. Doch woher sollen die Sinne der Menschen solche Vollkommenheit erlangen in Ländern, wo es keine Jahreszeiten außer Kälte und Hitze gibt?“[16]

In dieser Theorie hat Bengalen Ausnahmecharakter:

„In Bengalen dominiert die ‚nervöse‘ Natur. Es ist die Eigenschaft von nervöser Natur, daß das Gehirn und das Nervensystem zusätzlich aktiviert wird, darum wird der gesamte körperliche Apparat übermäßig unruhig. Im Innern des Körpers ist ein etwas zu hohes Maß an Hitze und Strom.“[17]

Zur Abhilfe empfiehlt Śaśadhar regelmäßige intensive Religionsausübung.

Ganz typisch für Śaśadhar wie schon für Kṛṣṇaprasanna sind die „wissenschaftlichen“ Herleitungen von traditionellem Brauchtum: so wird der *ṭiki* (der Haarzopf, der bei einer rituellen Rasur stehenbleibt) durch Magnetismus motiviert, das Fingerschnipsen beim Gähnen durch Sauerstoffzufuhr etc.[18]

Mehr noch als Kṛṣṇaprasanna war Śaśadhar ganz und gar traditionalistisch und lehnte jeglichen Reformismus ab. Die Hindus gelten als einzige Nachfahren der Arier, und die Gesellschaft dieser Herrenrasse ist auf Kastentrennung aufgebaut. Einzig die Geburt ist ein legitimes Kriterium für Kastenzugehörigkeit, und die Dominanz der Brahmanen ist erhaltenswürdig. Dies gilt ebenfalls für sämtliche Gebräuche der Hindus.[19]

---

[16] Rāẏ'caudhurī 1981: 36.

[17] Rāẏ'caudhurī 1981: 36. Hier klingt ein anderes (bengalisches) Stereotyp an, das die intellektuelle Überlegenheit der Bengalen in Indien behauptet, im Sinne des bekannten Spruches „What Bengal thinks today, India thinks tomorrow“.

[18] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 38.

[19] Vgl. Rāẏ'caudhurī 1981: 38.

### *Dayananda Saraswati*

Im Gegensatz zu den beiden oben besprochenen „Arianisten“ ist Dayananda Saraswati (Dayānanda Sarasvatī) kein Unbekannter, sondern als Gründer des bis heute sehr einflußreichen, hauptsächlich in Nordwestindien beheimateten *Ārya Samāj* („Gesellschaft der Arier“) einer der berühmtesten religiösen Reformer Indiens und Gegenstand einer Fülle von Literatur.[20] Gedanklich stand er den beiden Vorgenannten in vielfacher Hinsicht nahe. Im folgenden sollen lediglich einige seiner Anschauungen durch Zitate aus seinem Hauptwerk „Light of Truth“ illustriert werden.[21] Über die Arier und ihre Herkunft schreibt Dayananda im Zusammenhang seines Kapitels zur Kosmologie:

„... [ursprünglich] gehörten alle zu einer Klasse, nämlich der der Menschen; aber später wurden sie in zwei Hauptklassen aufgeteilt: die Guten und die Bösen. Die Guten hießen *Aryás* und die Bösen *Dasyus*.“[22]

Die Arier kolonisierten „Aryavarta“, das sich bei Dayananda geographisch erweitert bis zum Brahmaputra ausgestreckt darstellt. Indien sei vorher nicht besiedelt gewesen, und diesbezügliche Theorien seien „Fantasiegebilde von Ausländern“:

„In keinem historischen oder sonstwie gearteten Sanskrit-Buch ist verzeichnet, daß die *Aryás* aus dem Iran hier einwanderten, die Ureinwohner bekämpften und besiegten und zu Herrschern des Landes wurden. Wie können diese Behauptungen von Ausländern wahr sein?“[23]

Wer aber waren dann die nichtarischen Völker auf dem Subkontinent?

„Die Menschen im Nordosten, Nordwesten und Westen von *Aryavarta* hießen *Dasyus*, *Asurás* und *Malechhás*, während die im Süden, Südwesten und Südosten *Rákshasas* hießen. Du kannst noch immer sehen, daß ihre Beschreibung ... [in der *Manusmṛti*] der häßlichen Erscheinung der heutigen Schwarzen entspricht.“[24]

Diese Bestimmung dürfte auch die Draviden einschließen. Wie bei Kṛṣṇaprasanna und Śaśadhar erscheint auch hier in Dayanandas „Light of Truth“ Indien/Āryāvarta als Urland der Zivilisation:

„Dieses Land ist so beschaffen, daß sich kein anderes Land mit dem Grade seiner Vorzüglichkeit messen kann. Es heißt auch das goldene Land, da es Gold und Edelsteine hervorbringt. Aus diesem Grund kamen zu Beginn der Welt die *Aryas* in dieses Land. ... Vom Weltbeginn an bis vor etwa 5000 Jahren waren die *Aryas*

---

[20] Im gegebenen Zusammenhang ist besonders auf Leopold (1970) hinzuweisen, die sich ausführlich mit Dayanandas Arier-Ideologie befaßt.

[21] Vgl. Saraswati 1975. (Ursprünglich 1882 in Hindi unter dem Titel „Satyārth-prakāś“ erschienen).

[22] Saraswati 1975: 264 (Kap. 8).

[23] Saraswati 1975: 265 (Kap. 8).

[24] Saraswati 1975: 265 (Kap. 8).

die souveränen Beherrscher der ganzen Welt; es gab, in anderen Worten, nur eine höchste Gewalt, deren Souveränität von allen Herrschern der Erde anerkannt wurde."[25]

Dayananda ist bekannt für seine nativistischen Konstrukte, wenn er zum Beispiel Flugzeuge im Veda findet, oder Kanonen im vedischen Indien, wie in der folgenden Unterweisung aus „Light of Truth":

„F[rage]: Stimmt es, daß die Alten den Gebrauch von Feuerwaffen, wie z. B. *Agneyastra*, über die wir in alter Sanskrit-Literatur lesen, kannten? Waren Kanonen und Gewehre den Alten bekannt oder nicht?
A[ntwort]: Ja, es stimmt. Geschütze und ähnliche Feuerwaffen wurden in der alten Zeit gebraucht. *Agneyastra* und ähnliche Feuerwaffen können durch die Anwendung wissenschaftlicher Prinzipien erzeugt werden.
... Die Methoden, solche Waffen zu erstellen, wurden hervorgebracht als Resultate intensiven Denkens (*mantra*)."[26]

Hiernach ist es kaum verwunderlich, wenn alle Wissenschaft für Dayananda ihren Ursprung in Indien hatte; und es ist auch nichts Außergewöhnliches, wenn er zum Beleg dieser Behauptung westliche Autoritäten herbeizieht:

„Es ist eine Tatsache, daß alle in der Welt bestehende Wissenschaft und Religionen in Indien entstanden und sich von dort aus in andere Länder verbreiteten. Mr Jacolliot, ein Franzose, sagt uns in seinem Buch *Bible in India*, daß Indien die Quelle aller möglichen Arten von Wissen und guten Institionen ist. Alle Wissenschaften und Religionen der Welt haben sich von ebendiesem Land aus verbreitet."[27]

Soweit diese Zitatesammlung aus „Light of Truth". Bei Dayananda wird bereits deutlich, daß die gemeinschaftsbildende Funktion arischer Ideologie ihre Tücken hatte und neue Oppositionen produzierte: Wo blieben die Muslims, wo Adivasis, wo Draviden etc.? Dies tritt noch schärfer bei Brahmabāndhab Upādhyāẏ hervor, einem Vivekananda nahestehenden Vedānta-Missionar, Prediger, Essayisten und Swadeshi-Aktivisten, der ab 1900 aktiv wurde und heute kaum mehr bekannt ist.

## *Brahmabāndhab Upādhyāẏ*

Brahmabāndhab Upādhyāẏ (Geburtsname Bhabānīcaraṇ Bandyopādhyāẏ) wurde 1861 in Hugli (Westbengalen) geboren.[28] Ursprünglich aus brahmanischer Familie, konvertierte er mehrfach (1877 zum

[25] Saraswati 1975: 329 (Kap. 11).
[26] Saraswati 1975: 331 (Kap. 11).
[27] Saraswati 1975: 333 (Kap. 11).
[28] Mit Brahmabāndhab Upādhyāẏ habe ich mich in einem Aufsatz, dem die hiesigen Ausführungen entnommen sind, ausführlicher beschäftigt, vgl. Harder 1996.

Brahmo Samaj, 1884 zum Protestantismus, später zum Katholizismus). Er übernahm verschiedene publizistische und Lehraktivitäten, u. a. 1901 für kurze Zeit in Shantiniketan. 1902–3 rekonvertierte er unter Vivekanandas Einfluß zum Hindu-*dharma* und nahm als *sannyāsin* seinen neuen Namen an. Vivekanandas Vorbild entsprechend reiste er nach England zur Verbreitung des Vedānta. Nach seiner Rückkehr wurde er als politischer Führer der Swadeshi-Bewegung aktiv. Seine 1904 begonnene Zeitschrift „Sandhyā“ wurde 1907 verboten und er vor Gericht gestellt. Brahmabāndhab starb noch im selben Jahr an Tetanus.

Kerninstitution der arischen Gesellschaft war für Brahmabāndhab Upādhyāẏ der *varṇāśramadharma*, also das Modell der vier Kastengruppen und Lebensstadien. Im folgenden präsentiere ich einen Ausschnitt aus seinen Überlegungen zu Ariertum und Rasse:

„Es gibt einen anderen Grund dafür, daß der *niṣkāmadharma* und das Wissen um das eigenschaftslose *brahman* des *vedānta* fast verschwunden waren. Im Laufe der Zeit war eine Vermischung von *āryas* und *anāryas*, von *dvijas* und *śūdras* eingetreten und somit die Vermischung von *varṇas* entstanden; das arische Blut war verschmutzt worden. Der *varṇadharma* macht das Getrennte ungetrennt. Erst errichtet er einen Wall zwischen beiden; wenn sie danach einen günstigen Zustand zum Zusammenkommen erreichen, nimmt er die Distanz ohne weiteres wieder hinfort. Zunächst gab es einen starken Unterschied zwischen *dvijas* und *śūdras*. Mit der Zeit trafen sie sich; doch dieses Zusammentreffen hatte positive wie auch negative Folgen. Die *varṇa*-Mischlinge konnten die Bedeutung des *niṣkāmadharma* nicht besonders gut verstehen. Die arische Gesellschaft wurde von der Entsagung regiert. Diese Regierung erschien den Hinzukömmlingen als Last. Sie vermischten sich zwar, konnten aber nicht ins Innere der arischen Moral vordringen. All diese hinzugekommenen unwissenden, gegen die Entsagung eingestellten Mischrassen hefteten sich an die Brust der arischen Gesellschaft wie ein schweres Gewicht. Somit war der Weg des Fortschritts schnell verrsperrt. Eben die Liberalität des brahmanischen *dharma* ist der Grund für den Fall der arischen Rasse. Der Tadel, die Hindurasse sei aufgrund des rigiden brahmanischen *dharma* degradiert worden, ist aus der Luft gegriffen. Es ist zweifelhaft, ob die Großzügigkeit, die die Arier gezeigt haben, ihresgleichen hat oder nicht. Ein solches Zusammentreffen von Schwarz und Weiß ist sonst noch nirgendwo geschehen.“[29]

Brahmabāndhabs Entwurf ist implizit rassistisch insofern, als er Kultur und Wertigkeit ganz offensichtlich als wesenshaft bzw. genetisch zu einer Rasse gehörig betrachtet. Dies führt immer wieder zu Tautologien in seiner Argumentation im Sinne der *self-fulfilling prophesy*. Im folgenden Zitat zeigt sich dieser Rassismus ganz offen:

„Hätten die weitsichtigen Autoren der *śāstras* nicht strikt den Umgang mit den *śūdras* verboten, dann wäre das bißchen Ariertum, das uns geblieben ist, auch nicht mehr da. Das von Helden abstammende Rajputana würde sich heute mit

[29] Upādhyāẏ 1987a: 24.

platten Nasen und rotbraunen Augen füllen. Anstelle der lotusgesichtigen Hindufrauen würden die mit den angeschlagenen Stirnen und den schwarzen Gesichtern den ewigen Garten der Dichtung zieren."[30]

Man darf nicht glauben, daß Konstrukte wie die bisher behandelten regionale oder individuelle Ausnahmen darstellten; es liegt vielmehr ausgesprochen nahe anzunehmen, daß sie in der gebildeten oder auch halbgebildeten urbanen Mittelschicht ganz Nord- und Mittelindiens en vogue waren – ohne Zweifel auch in Maharashtra (Bombay, Poona), im sogenannten „Hindi-Belt" (Hariścandra von Benares), und mit leichter Verspätung auch in „entlegeneren" Landesteilen wie Rajasthan. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Autor.

## *Har Bilas Sarda*

Das Werk von Har Bilas Sarda (Har Bilās Śārdā) hat einen recht programmatischen Titel: „Hindu Superiority: An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations".[31] Hier wird der Gedanke von Indien als Urheimat der Menschheit konsequent durchgeführt. Praktisch die gesamte Weltbevölkerung besteht für Sarda aus Kolonien der alten Hindus. Das gilt auch für die Deutschen und Sachsen:

„Die Deutschen sind die Brahmanen oder Sharmas Indiens. Sharma wurde zu Jarma und Jarma zu Jerman. Denn in Sanskrit sind *sh*, *j* und *a* ineinander verwandelbar, wie etwa Arya, Arja und Arsha [zeigen] (siehe Max Mullers [sic] Rig Veda)."[32]

Das deutsche „Mann" entspricht *manu*, und „Mensch" ist Sanskrit *mānuṣa*, was für Sarda den indischen Ursprung der arischen Deutschen erweist. Auch die Eigenbezeichnung der Sachsen erschließt sich dem Sanskritkenner Sarda ohne weiteres:

„Die Sachsen sind niemand anders als die Söhne der Sakas, die an der nordwestlichen Grenze von Arjawarta wohnten und von dort nach Deutschland wanderten. Der Name Sachse [Saxon] ist eine Zusammensetzung aus ‚Saca' [Sakas] und ‚sanu' [Nachkomme]."[33]

Manche dieser Herleitungen mögen sich reichlich haarsträubend ausmachen, und sie sind hier freilich als eine Art Kuriositätensammlung arrangiert worden. Es wäre aber fatal, Texte wie diesen darum als irrelevant abzutun; denn sind auch die meisten von ihnen in Vergessenheit geraten, so laufen doch ihre ideologischen Linien direkt in die Gegenwart, und

[30] Upādhyāy 1987b: 32.
[31] Vgl. Sarda 1906
[32] Sarda 1906: 171.
[33] Sarda 1906: 171.

man findet ähnliche Entwürfe z. B. in R. S. S.-Publikationen oder in modernen Arya-Samaj-Traktaten. Es ist darum wichtig, auch die zeitgenössische Kritik zu berücksichtigen. Ein schönes Beispiel dafür ist der folgende Text von Tagore.

### *Rabindranath Tagore*

Die 1886 entstandene Satire „Ārya o anārya“ („Arier und Nichtarier“) von Rabindranath Tagore (Rabīndranāth Ṭhākur) spielt in einer Zeitschriftenredaktion.[34] Ein Herr namens Cintāmaṇi Kuṇḍu (kein hochkastiger Name und insofern nicht unbedingt arisch) bietet dem Herausgeber Aufsätze zum Thema Arier an. Nach und nach kommen andere Autoren hinzu, und es entspinnt sich folgendes Gespräch zwischen den Anwesenden:

„Cintāmaṇi: Worüber haben Sie geschrieben, mein Herr?
Harihar: Über Verschiedenes.
C.: Haben Sie etwas über die Arier geschrieben?
H.: Nein.
C.: Über die Wissenschaft der Arier ...
H.: Die Europäer sind Arier, und ihre Wissenschaft ...
C.: Die Europäer sind eine äußerst niedere Rasse, und was die Wissenschaft betrifft, sind sie im Vergleich zu unseren arischen Vorvätern ausgesprochen dumm – ich werde es beweisen. Noch heute gedenken die Arier *Aśvatthāmans*, ehe sie sich mit Öl einreiben, und gießen dreimal etwas Öl auf den Boden. Wissen Sie, warum?
H.: Nein. ...
C.: Wenn Sie's nicht wissen, warum sprechen Sie dann von Wissenschaft? Weiß irgendeiner von Ihnen, warum die Arier beim Gähnen mit den Fingern schnipsen?
Alle (im Chor): Nein keiner von uns weiß es.
C.: Also? Wissen Sie etwas von dem Grund, weshalb die arischen Frauen, wenn beim Luftfächern der Fächer mit ihrem Körper in Kontakt kommt, diesen einmal auf den Boden stoßen?
Alle: Garnichts!
C.: Da sehen Sie's! Ohne all das zu diskutieren und zu überprüfen, sagen Sie, die europäische Wissenschaft sei überlegen! Warum die Arier aber niesen, gähnen oder sich einölen, das wissen Sie auch nicht ansatzweise!
H.: Nun gut, mein Herr, sagen Sie's. Was ist der Grund für das Ölvergießen vor dem Einölen?
C.: Magnetismus, nichts anderes! Das, was man im Englischen Magnetism nennt.
H. (erstaunt): Haben Sie die englische Wissenschaft über den Magnetismus studiert?

[34] Vgl. Ṭhākur 1986.

C.: Überhaupt nicht. Brauche ich nicht. Für die Wissenschaft oder sonst irgendeine Art von Wissen braucht man kein Englisch zu lesen. Was sagen unsere Arier? Es gibt die Lebenskraft, die kausale Kraft (*kāraṇ'śakti*) und die erhaltende Kraft (*dhāraṇ'śakti*), diese drei; ergänzt man dazu die Abstoßungskraft (*sāraṇ'śakti*) des Öls, so wird direkt vor dem Bade die elementare Resistenzkraft (*bāraṇ'śakti*) in unserem Körper erregt – das ist doch Magnetismus. Überlegen Sie doch mal, wie viele tausend Jahre die Körperabreibung mittels Tüchern schon unter den Ariern verbreitet war, bevor sich die Engländer im neunzehnten Jahrhundert nach dem Bad mit dem Handtuch den Körper abtrocknen."[35]

Diese Satire ist wohl hauptsächlich an Śaśadhar Tarkacūṛāmaṇis Adresse gerichtet. Die Absurdität der Herleitungen des Ariertümlers Kuṇḍu wird am Schluß offengelegt, und Kuṇḍu selbst wird von den anderen Gesprächsteilnehmern gewissermaßen disqualifiziert – nicht aufgrund seiner niedrigkastigen Abstammung, sondern aufgrund von Abwesenheit jeglicher formaler Erziehung.

### *Swami Vivekananda*

Auch die Gefahr der Ausgrenzung der Draviden und sonstigen Nicht-Arier, wie sie etwa bei Dayananda und Brahmabāndhab im Vollzug zu beobachten war, wurde registriert und konterkariert. Einen Versuch, die Trennung zwischen Ariern und Draviden („Tamilen") zu glätten und zu neutralisieren, findet sich in Vivekanandas Aufsatz „Ārya o tāmil" („Die Arier und die Tamilen"). Die Argumentation dieses Artikels enthält gewisse aussagekräftige Brüche, wie die folgende Darstellung zeigen wird. Vivekananda (Bibekānanda) charakterisiert zunächst die Arier und präsentiert sie als Schöpfer des Kastenwesens:

„In dieser Verrücktheit der Natur [d. h. die vielen Wechselfälle der dynastischen indischen Geschichte] konnte eine besondere, konkurrenzfähige Rasse durch Entwicklung eines Systems mit Hilfe ihrer entwickelten Kultur den größten Teil der Menschen Indiens unter ihre Kontrolle bringen. Diese entwickelte Rasse nannte sich selbst ‚Arier', und ihr System war das Modell der *varṇas* und Lebensstufen – das sogenannte Kastenwesen."[36]

Die Besonderheiten der in Indien eingewanderten Arier faßt Vivekananda in zwei Punkten zusammen. Zum einen stehen bei ihnen im Gegensatz zu anderen arischen sozialen Organisationsformen nicht die Krieger/Könige, sondern die Brahmanen an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie. Zum zweiten verbiete dieses Sozialsystem individuelle soziale Mobilität; diese sei nur im Zusammenhang der Kaste möglich:

---

[35] Ṭhākur 1986: 75–76.
[36] Vivekananda 1993: 672.

„In Indien kannst du nicht mit Hilfe von persönlicher Bedeutung, Fähigkeit oder sonstigen Qualitäten die Leute deiner Gruppe hinter dir lassen und die Herkunft der Leute von hohen Kasten beanspruchen. Die, die dir bei deinem Aufstieg geholfen haben, kannst du nicht betrügen und verachten. Wenn jemand sich zu einer hohen Kaste hin verbessern will, dann muß er seine eigene Kaste mitverbessern – dann steht ihm nichts mehr im Weg.“[37]

Vivekananda sieht den Unterschied zwischen Ariern und Draviden als rein linguistischen; die kraneologischen Belege seien zu dünn, um rassische Unterschiede zu belegen. So sei also Indien trotz des Kastenwesens „heute eine durch und durch gemischte Rasse“, und bei einer Schönheitskonkurrenz zwischen Ariern und Draviden solle sich über den Ausgang niemand allzu sicher sein.

„Es ist besonders wichtig, für die Südinder die Falschheit des sogenannten Ariertums und seine inhärenten Fehler durch ruhige, aber strikte Diskussion aufzuklären. Gleichzeitig bedarf es der Erforschung und des Wissens um die Größe der großen Tamil-Zivilisation, die der arischen voranging.“[38]

Vivekananda verbindet also verschiedene argumentative Stränge. Im ersten Teil seines Aufsatzes referiert er unkritisch den gängigen „arischen Mythos“ und fügt ihm eine Portion „askriptiven Kommunismus“ hinzu (gemeinschaftliche Bindung durch die Kaste). Im zweiten Teil aber wird im Zuge der Betonungsverschiebung hin zu den Draviden all dies als unbedeutend für die Gegenwart dargestellt, und der „Arianismus“ wird ganz explizit kritisiert. Dies macht den Eindruck von ideologischem Flickwerk; die Verbindung von arischem Mythos und Rehabilitierung der Draviden ist wenig überzeugend.

Das ist, so scheint es, generell ein Merkmal dieser Diskussion um nationale, rassische, oder religiöse Identität. Es wird mit ideologischen Versatzstücken operiert, was der logischen Stringenz nicht unbedingt zuträglich ist; und ein demagogischer, manchmal polemischer Anstrich ist nicht zu verkennen. Es geht dabei letztlich um politische oder zumindest protopolitische Interessen; und bis heute hat sich die Rede von den Ariern in Indien (wie anderswo auch) nicht aus diesem ideologischen Umfeld lösen können.

## *Literatur*

Basu, Rāj'nārāẏaṇ 1995: Nirbācita bāṃlā racanā saṃgraha. Kalikātā: College Street Publications. <1402 bengalischer Zeitrechnung.>

[37] Vivekananda 1993: 673.
[38] Vivekananda 1993: 673.

Harder, Hans 1996: Vertreibung der Phiringis durch den Varṇāśramadharma: Gedanken des frühen Svadeśī-Revolutionärs Brahmabāndhab Upādhyāẏ. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 146: 492–506.

Leopold, Joan 1970: The Aryan Theory of Race. In: The Indian Economic and Social History Review. 7: 271–97.

Rāẏ'caudhurī, Sunītirañjan 1981: Uniśer śatake nabya-hindu āndolaner kaẏek'jan nāẏak. Kalikātā: Ji. E. I. Pāb'liśārs. <1388 bengalischer Zeitrechnung.>

Raychaudhuri, Tapan 1988: Europe Reconsidered. Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal. Delhi: Oxford University Press.

Sarda, Har Bilas 1906: Hindu Superiority. An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations. Ajmer: Rajputana Printing Works.

Saraswati, Dayananda 1975: The Light of Truth, or an English Translation of the Satyarth Prakash. (1882). New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha.

Ṭhākur, Rabīndranāth 1986: Ārya o anārya. In: Ṭhākur, Rabīndranāth: Rabīndra-racanābalī. Kalikātā: Biśbabhāratī. Bd. 6. S. 73–78. <Aus Hāsyakautuk.>

Upādhyāẏ, Brahmabāndhab 1987a: Hindujātir adhaḥpatan (1904 [?]). In: Ghoṣ, Bārid'baraṇ (Hrsg.): Brahmabāndhab Upādhyāẏ racanā-saṃgraha. Kalikātā: College Street Publications. S. 21–29.

Upādhyāẏ, Brahmabāndhab 1987b: Barṇāśram dharma (1904 [?]). In: Ghoṣ, Bārid'baraṇ (Hrsg.): Brahmabāndhab Upādhyāẏ racanā-saṃgraha. Kalikātā: College Street Publications. S. 30–49.

Vivekananda, Swami 1993: Bibekānanda racanāsamagra. Hrsg. von Prasūn Basu & Śacīndranāth Bhaṭṭācārya. Kalikātā: Nabapatra.

*Albrecht Frenz*

# Der Einfluß Hermann Gunderts auf die Renaissance des Malayalam

## *Vorbemerkung*

Wenn von regionalen Identitäten in Südindien gesprochen wird, dann geht es meist um die sogenannte dravidische Bewegung. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß diese weitgehend auf tamilsprachige Gebiete begrenzt blieb und keineswegs von vorneherein als repräsentativ für den ganzen dravidischsprachigen Süden Indiens gelten kann. Insbesondere im malayalamsprachigen Kerala hatte die dravidische Bewegung nur wenig Rückhalt. Der heutige Bundesstaat Kerala gehörte in der Zeit des britischen Kolonialismus teilweise zur Madras Presidency und teilweise zu den Princely States Cochin und Travancore. Der Errichtung eines malayalamsprachigen Bundesstaates im Jahre 1956 mußte deshalb eine längere Periode der Identitätsbildung vorausgehen, die vor allem durch die Schaffung einer einheitlichen modernen Schriftsprache angeregt wurde. Hier spielten christliche Missionare, und insbesondere Hermann Gundert,[1] eine überaus wichtige Rolle, die häufig übersehen wird. Gundert kann als „Vater des Neu-Malayalam" bezeichnet werden. Durch ihn wurde die sprachliche und alphabetische Vielfalt des Alten Malayalam an der Malabarküste von Kasaragod bis Tiruvanantapuram vereinheitlicht und auf breitem Konsens entwicklungsfähig gemacht. Vorteilhaft für die grammatikalische, lexikographische und literarische Erschließung und Entwicklung des Malayalam waren Gunderts umfassende humanistische Bildung, sowie seine zahlreichen Reisen und Aufenthalte in allen dravidischen Sprachgebieten Südindiens. Am Beispiel Gunderts kann gut illustriert werden, wie die vielfältigen sprachwissenschaftlichen und literarischen Tätigkeiten christlicher Missionare regionale Identitätsbildungen in Indien beförderten. Bevor die wichtigsten Arbeiten Gunderts zum Malayalam vorgestellt werden, soll ein Blick auf seinen Werdegang den Bil-

[1] Vgl. Govinda Pillai 1993.

dungs- und Erfahrungskontext erläutern, der die Grundlage für sein Schaffen bildete.

## *Leben und Vorbereitung*

### Ausbildung und Ausreise

Hermann Gundert wurde am 4.2.1814 in Stuttgart geboren, wo er ab 1819 das Gymnasium besuchte. Vier Jahre (1827–1831) besuchte er das Niedere Seminar der Evangelischen Landeskirche in Württemberg im Kloster Maulbronn, in dem u. a. Latein, Griechisch und Hebräisch vermittelt wurde. Im Höheren Seminar, dem Evangelischen Stift in Tübingen, studierte Gundert Theologie und hörte an der Universität auch Vorlesungen in den Fächern Philosophie, Griechisch und Latein sowie Medizin. Im Sommer 1835 promovierte er an der Philosophischen Fakultät und legte im Herbst desselben Jahres das erste theologische Examen ab.

Am Ende seiner Studienzeit hatte Gundert das Angebot erhalten, als Hauslehrer der beiden Söhne des englischen Privatmissionars A. N. Groves in Calcutta zu wirken. Deshalb reiste er Anfang Oktober 1835 nach England, um sich auf diese Aufgabe vorzubereiten. In England vervollkommnete er seine Englischkenntnisse und lernte so rasch Bengali, daß er sich schon vier Wochen später an die Abfassung einer Grammatik in dieser Sprache wagte. Am 1. April 1836 verließ das Segelschiff den Hafen von Southampton und warf am 7. Juli Anker vor Madras. Unterwegs hatte Groves seine Pläne geändert und Gundert eröffnet, daß er gedächte, sich in Madras niederzulassen.

### Sinduponturai

Da sich Groves' Söhne in Madras weigerten, Griechisch und Latein zu lernen, wurde Gundert nicht als Hauslehrer benötigt. Statt dessen sandte Groves ihn zu Karl T. E. Rhenius nach Sinduponturai, das heute ein Stadtteil von Tirunelveli ist. Auf seiner mehrwöchigen Reise in den Süden sammelte Gundert tamilische Lieder, Erzählungen und Geschichten. Dieses Material schickte er mit seinen Briefen nach Deutschland. Leider gingen die Briefe verloren. Bei Rhenius begann Gundert, sich intensiv mit Tamil zu befassen, das er binnen kurzer Zeit so weit erlernte, daß er die Katechisten in ihrer Muttersprache unterrichten konnte. In Tirunelveli lernte er nicht nur die Missions- und Schularbeit kennen, sondern auch die klassische und zeitgenössische Tamil-Literatur. Außerdem erlebte er

mit, wie Rhenius an der Revision einer Tamil-Bibelübersetzung arbeitete und eine Tamil-Grammatik herausgab. Gundert beschäftigte sich intensiv mit der Geschichte katholischer und lutherischer Missionare, die seit dem 16. bzw. 18. Jahrhundert in Südindien tätig waren. Unter ihnen schätzte er Joseph Beschi ob seiner sprachlich ausgezeichneten Tamil-Werke außerordentlich. Nach etwa sechs Monaten rief Groves Gundert nach Madras zurück. Von Madras reiste Gundert aber nach Chittoor weiter, wo er Mitte des Jahres 1837 ankam und bald Schulen und eine Missionsstation eröffnete.

## Chittoor

Auf seinen monatlichen Missionsreisen kam Gundert vor allem in die südöstlich, südlich und südwestlich von Chittoor gelegenen Dörfer, in denen überwiegend Tamil gesprochen wurde. Daneben vervollständigte er sein Telugu und erlernte Marathi und Arabisch. Für Gunderts Reisen war bezeichnend, daß er sich, wo immer er konnte, mit den Menschen in den Dörfern unterhielt und nach Möglichkeit Schulgründungen veranlaßte. Durch den direkten Kontakt mit der Alltagssprache konnte er seinen christlich und literarisch geprägten Tamil-Wortschatz ergänzen.

Im Juli 1838 heiratete er Julie Dubois aus Corcelles bei Neuchâtel, die ebenfalls mit Groves ausgereist und in dessen Mission tätig war. Die Gunderts trennten sich von Groves und reisten auf Einladung der Basler Missionare über Tiruvanantapuram die Malabarküste entlang nach Mangalore. Auf dem Schiff lernte Gundert Malayalam. Seine Kannada- und Tulu-Studien mußte er nach wenigen Monaten unterbrechen, da sich abzeichnete, daß er die Basler Mission in Malabar etablieren sollte.

## Malabar

Gundert, seine Frau und Missionar Jakob Dehlinger eröffneten die erste Basler Missionsstation in Malabar im Dorf Nettur auf dem Hügel Illikunnu bei Talasseri. Jedoch mußte Dehlinger gesundheitshalber nach kurzer Zeit umkehren, so daß Gundert und seine Frau einige Jahre die Station allein betreuten. In dieser Zeit konnte sich Gundert neben der Missionsarbeit intensiv der Landessprache Malayalam widmen. Knapp vier Wochen nach seiner Ankunft eröffnete er auf der Veranda des Missionsbungalows eine Malayalam-Schule. Dafür verfaßte er Malayalam-Unterrichtsbätter, -Fibeln und später -Lehrbücher. Mitte Juni 1839 – also nur zwei Monate nach seiner Ankunft in Malabar – schrieb er an das

Missionskomitee in Basel, daß er zusammen mit seinem Munshi (Lehrer) eine Malayalam-Grammatik verfaßt hätte.

Nach seiner Rückkehr aus dem Heimaturlaub 1847 legten die Basler Missionare Gundert nahe, sich verstärkt um eine christliche Malayalam-Literatur zu kümmern. Dieser Aufforderung kam Gundert gerne nach, besonders während seiner „stummen Zeit" von 1849–52, als er durch ein Kehlkopfleiden kaum sprechen konnte. In dieser Zeit entstanden mehrere Malayalam-Werke, zum Teil mit deutscher Übersetzung, darunter die Nala-Geschichte.

1857 wurde Gundert von der englischen Kolonialregierung in Madras zum ersten Schulinspektor der Provinzen Malabar und Kanara ernannt. Gundert oblag es nicht nur, Schulgründungen und -visitationen durchzuführen, sondern auch die Syllabi für die Lehrerausbildung und -prüfung für die neu gegründete Universität Madras zu entwerfen sowie Lehrerexamina abzunehmen. Durch diese Tätigkeit konnte er sich einen Überblick über die schriftliche und mündliche Überlieferung sowohl des Malayalam als auch des Kannada verschaffen.

### Calw

Aus gesundheitlichen Gründen mußte Gundert im April 1859 Indien verlassen. 1860 kam er als Mitarbeiter des Calwer Verlagsvereins nach Calw. Nach dem Tod des Gründers und Leiters Gottlob Barth im November 1862 wurde Gundert die Leitung des Calwer Verlagsvereins übertragen. In seinen zahlreichen Publikationen veröffentlichte er vieles aus seinem in Malabar gesammelten Material. Er revidierte seine Malayalam-Grammatik, die 1868 in zweiter Auflage erschien, und verfaßte „A Malayalam and English Dictionary", das 1872 in Mangalore gedruckt wurde und bis heute als Standard-Wörterbuch des Malayalam gilt. Ferner vervollständigte er seine Bibelübersetzung, die 1885 vom Buch Hiob bis zur Offenbarung gedruckt vorlag (die alttestamentlichen Bücher von Genesis bis Esther hatte Gundert in zusammenfassenden Traktaten schon in Malabar bearbeitet).

## *Gunderts Malayalam-Werke*

### Gunderts erster Malayalam-Bibeltraktat

Schon bald nach seiner Ankunft in Talasseri ging Gundert daran, den ersten Bibeltraktat (Genesis 1–11) zu verfassen. In einem Brief an das Missionskomitee in Basel übersetzte bzw. paraphrasierte Gundert diesen Bi-

beltraktat ins Deutsche und teilte dem Komitee seine Vorstellungen über eine dialogische Bibelauslegung, die aus westlichen und indischen Komponenten bestehen sollte, mit:

„Ich will hier den Bibeltraktat übersetzen, so gut sich das aus dem Malayalam machen läßt. Das Idiom will ich nicht verwischen; was zu Haus gelehrt erscheint, ist hier oft populär, das in Schwaben Kindliche hier das Unverständlichste. Sanskrit ist im Malayalam mehr als anderswo in ganz Indien betrieben. Ein Buch kann sich nur durch Sanskrit-Verse als lesbar (sogar für Tiyer) legitimieren, obgleich wenige es recht verstehen. Dies muß vieles an der Form erklären. Anrufungen und Danksagen müssen Sanskrit sein. Statt in zwei Sprachen das Nämliche zu sagen, zog ich vor, es etwas bunt zu machen, da sich ein lang verkehrter Geschmack erst nach Geschlechtern streng reinigen läßt.“[2]

In Malabar hatte der Traktat den gewünschten Erfolg, da Gundert den richtigen Stil getroffen hatte. In Basel jedoch stieß der Traktat auf heftige Kritik, die letztendlich dazu führte, seine Veröffentlichung zu verbieten. Doch der Bibeltraktat war schon gedruckt und verteilt, als das entsprechende Schreiben aus Basel eintraf. Gundert war fassungslos und schrieb:

„Ich verstehe nicht, welchem Mythus der Inder ich mich damit genähert habe. Gerade um dem Mythus entgegenzuwirken, zwang ich mich, mit der Engelschöpfung und dem Werden eines Teufels anzufangen. Gewiß kamen einem Israeliten in Moses Zeit die Schlange und die Cherubim in Genesis 3 nicht so unerwartet und unbegreiflich als einem Hindu, der eben Gott, Teufel und Engel als gleichberechtigte, ungewiß ob ewige, selbsterzeugte oder geschaffene Wesen nebeneinander bestehen läßt.“[3]

Mit diesem Malayalam-Traktat gelang es Gundert, die biblische Schöpfungsgeschichte der Genesis in einem interreligiösen Kontext neu zu schaffen. Dieser Bibeltraktat kann deshalb als Beginn eines fruchtbaren Dialogs verschiedener Kulturen und Religionen gesehen werden. Es ist zu bedauern, daß durch den Eingriff der Basler Missionsleitung der vielversprechende dialogische Ansatz im Keim erstickt wurde. Trotzdem bleibt es Gunderts Verdienst, den Versuch unternommen zu haben, die biblischen Wahrheiten so darzustellen, daß sie im gesellschaftlichen Kontext Keralas auf Verständnis und Interesse stießen.

## Keralolpatti

Die „Keralolpatti“ oder „Kerala Utpatti“, auch „Kerala Mahatmyam“ genannt, ist ursprünglich ein Lehrgedicht in Sanskrit und erhebt den Anspruch, ein Purāṇa zu sein. Inhaltlich geht es um die große mythologische

[2] Frenz 1991: 435.
[3] Frenz 1991: 434.

Auseinandersetzung, deren Ergebnis die Entstehung Keralas war. Die Keralolpatti hat drei Teile. Der erste Teil ist mit dem Titel „Kshatra Varnanam", d. h. „Beschreibung der Kasten", überschrieben, und beschäftigt sich mit der gesamtindischen Gesellschaftsstruktur. Der zweite Teil beleuchtet die überregionale Situation in Kerala, und der dritte Teil befaßt sich mit der jeweils lokalen Geschichte. Inzwischen gibt es mehrere Werke, die den Titel „Keralolpatti" tragen und die nach demselben Schema aufgebaut sind, wobei die Länge der einzelnen Teile stark variiert. Gunderts Keralolpatti ist eine Malayalam-Übersetzung aus dem Sanskrit, ergänzt durch die Geschichte Keralas und die lokale Tradition Malabars, vor allem die der Stadt Kozhikode. Diese Keralolpatti war die erste ihrer Art und fand auf Anhieb Anerkennung und Verbreitung unter allen Bevölkerungsschichten. Denn in ihr waren die Traditionen Keralas erstmals schriftlich niedergelegt.

## Zeitschriften

Im Jahr 1847 konnte Gundert seinen lang gehegten Plan, eine Malayalam-Zeitschrift zu begründen, in die Tat umsetzen. Kurz nacheinander erschienen zwei Malayalam-Zeitschriften. Die erste, „Paschimodayam", herausgegeben von Gunderts Kollegen Friedrich Müller, kann als Vorbild der modernen Zeitung angesehen werden. Sie berichtete über Themen wie Astrologie, die Geschichte Keralas, Geographie, die Lautlehre des Malayalam, Nachrichten aus Großbritannien und aus der ganzen Welt. Die zweite Zeitschrift, „Rajya Samacharam", behandelte vor allem religiöse Themen.

Die meisten Beiträge in Paschimodayam verfaßte Gundert. Im ersten Leitartikel dieser Zeitschrift heißt es:

„In anderen Ländern geschieht vieles, das für die Leute in Kerala ganz ungewöhnlich ist. Über solche Ereignisse wollen wir unsere Leser informieren. In Indien ist die Dichtung (Sloka) das Medium der Kommunikation. Aber in anderen Ländern wird der Prosastil verwendet. Deshalb haben wir uns für diese Zeitung für den Prosastil entschieden."[4]

Damit hatte erstmalig der Prosastil Einzug in das Malayalam gehalten, in dessen Folge die westliche Zeichensetzung ins Malayalam kam. Die Einführung des Prosastils ermöglichte die Verbreitung des modernen, weltweiten Wissens in Malayalam und schuf die Voraussetzungen dafür, daß sich im Malayalam bis dahin unbekannte Literaturgattungen entwickeln konnten. So verfaßte z. B. der aus Talasseri stammende O. Chandu Me-

[4] Frenz 1993: 320.

non 1889 den Malayalam-Roman „Indulekha". T. C. Sankara Menon schreibt über diesen ersten Malayalam-Roman:

„*Indulekha* war ein bahnbrechendes Werk, weil es davor diese Literaturgattung im Malayalam nicht gab... Das Thema ist so alt wie die Liebe und die Jugend, aber es spielt sich im Rahmen des zeitgenössischen gesellschaftlichen Lebens in Malabar ab und stellt deshalb eine große Neuheit dar."[5]

Die Einführung des Prosastils ins Malayalam durch Gundert stellt eine Art Initialzündung dafür dar, daß sich das Malayalam eine weltweite Dimension in Literatur und Wissenschaft erschließen konnte. Seit der Einführung des Prosastils erlebte das Malayalam eine atemberaubende Entwicklung, in deren Folge es sich nach wie vor alle modernen technischen und philosophischen Formeln und Ausdrücke aneignen und integrieren kann.

## Geschichte Keralas

Schon von Gunderts Schultagen her ist bekannt, daß er sich gerne und intensiv mit der Geschichtswissenschaft befaßte. Deshalb verwundert es nicht, daß er sich intensiv mit der Geschichte Keralas von ihren Ursprüngen bis auf die moderne Zeit befaßte und sich kritisch damit auseinander setzte. Neben der Keralolpatti verfaßte Gundert auch ein Werk über die moderne Geschichte Keralas. Er erschloß z. B. aus portugiesischen Quellen das genaue Datum der Landung Vasco da Gamas an der Malabarküste und machte es als erster im Land Malayala – heute Kerala – bekannt. Gundert leitete damit eine an Fakten orientierte Geschichtsbetrachtung in Kerala ein.

## Sanskrit-Bearbeitungen

Gundert bearbeitete – wie oben bereits angedeutet – verschiedene Texte aus der alten und klassischen Sanskrit-Literatur, verfaßte daraus Abhandlungen in Malayalam und übersetzte sie teilweise ins Deutsche. Seine bekannteste Sanskrit-Malayalam-Deutsch-Bearbeitung ist das „Nala charita saram" oder „Die Nala-Geschichte". Die Vorlage dieser Erzählung ist die Nala-Damayanti-Geschichte aus dem Mahābhārata. Gundert machte daraus ein dialogisches Lehrgedicht, in dem er nicht nur die Sanskritworte neu ins Malayalam übertrug, sondern moderne westliche und christliche Vorstellungen in diese Sprache einführte. Annakutty V.

[5] Frenz 1993: 398.

K. Findeis charakterisiert Gunderts „Nala charita saram“ folgendermaßen:

„Das Besondere dieses Textes besteht darin, daß Gundert einen exemplarischen Text der großen epischen Tradition als Basis- und Bezugstext für ein Gespräch zwischen einem christlichen Lehrer und einem Hindu (Nayar) aus der oberen religiös-sozialen Schicht wählt, um so dialogisch die Wahrheit zu erschließen.“[6]

Gundert brachte damit die alte Sanskrit-Überlieferung in eine bis dahin im Malayalam nicht existierende Form. Dabei verwendete er das dialektische Denkschema, wie er es während seiner Seminarzeit in Maulbronn und seiner Studentenzeit in Tübingen von Hegel und dessen Schüler David Friedrich Strauß gelernt hatte. Ebenso eröffnete er dem christlichen und hinduistischen Gesprächspartner einen Dialog, der es beiden erlaubt, ihre Identität zu wahren, innerhalb dessen sie aber auch die Möglichkeit haben, im Verlauf des Gesprächs eine Wandlung zu vollziehen. Bezeichnend ist der Schluß des Dialogs, in dem der Nayar sagt: „Laßt uns Freunde bleiben.“[7]

## Balladen

Mehrmals bearbeitete Gundert Balladen aus Malabar. Einige wenige übersetzte er aus dem Malayalam ins Deutsche und veröffentlichte sie während seiner Calwer Zeit in den „Jugendblättern“. Diese Balladen schildern vor allem das Leben der Nayar und ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft. Selbst in der deutschen Übersetzung begeistern die Balladen den Leser ob ihrer Ausdruckskraft und ihres Geschehensflusses. So heißt es bei „Kannen von Kaideri“:

„Kannen erhebt sich und folgt ihr an den Teich. Zürnend fragt sie: ‚Wenn Frauen baden wollen, ist es auch Männerbrauch, ihnen zu nahen? Wie können wir baden, wenn Männer sich herbeinahen?‘ Kannen sagte: ‚Wenn es Männern nicht ansteht, sich eurem Badeplatz zu nähern, steht es etwa Jungfrauen an, Männerringe zu tragen? Höre, Makam von Padullom, du hast da an deiner Hand einen Ring, den ich vom kleinen Finger weg meiner Schwester Kunki von Kaideri gegeben hatte. Hast’s wohl bisher nicht gewußt, obgleich du ihn noch trägst.‘ Sie verbeugte sich freundlich, und Kannen, der nur günstige Zeichen sah, nahm sein Tuch von der Schulter und reichte es Makam, die noch immer im Fechtgürtel dastand. Sie nahm es an. Damit war die Ehe geschlossen.“[8]

Gundert kannte Sitten und Gebräuche der Kasten bis in Einzelheiten hinein, so daß er, obwohl er Europäer war, in seinen Malayalam-Schriften

[6] Frenz 1993: 429.
[7] Frenz 1991: 465.
[8] Frenz 1991: 473.

und Erzählungen im Malayalam genuin und kreativ schreiben konnte. Gundert, der christliche Missionar, wurde damit zu einem Missionar der Sprache.

## Grammatiken

Bereits drei Monate nach seiner Ankunft in Talasseri schrieb Gundert nach Basel: „Von meiner Grammatik habe ich die Formenlehre fertig auf etwa 50 eng geschriebenen Seiten.“[9] Eine wesentliche Vorarbeit zu seiner Grammatik waren seine alphabetischen Studien. Diese führten schließlich zu einer Harmonisierung der verschiedenen Alphabete, in denen das Malayalam bis dahin geschrieben war. Weitere fünf Monate später hatte Gundert die Formenlehre zu seiner Grammatik beendet. Bis heute stellt diese Grammatik eine außerordentliche literarische Fundgrube dar, denn Gundert versah sie mit ausführlichen Belegstellen aus der Malayalam-Literatur. Der Herausgeber der 2. Auflage von Gunderts Grammatik, E. Diez, beschreibt in seinem Vorwort Gunderts Vorgehensweise: „... he read and studied thoroughly whatever he could get hold of in Malayalim Poetical and Prose writings, and embodied the result of his researches in a Malayalim Grammar and Dictionary.“[10]

Gundert verfaßte Grammatiken mit verschiedenem Standard für die unterschiedlichen Wissensstufen der Leser. Für den Gebrauch im Elementarunterricht schrieb er Fibeln, in denen er die Grammatik auf einfachste Weise erklärte. Dann schuf er eine Grammatik für den höheren Schulgebrauch und für Studenten. Damit erreichte Gundert alle Malayalam-Schüler und -Studenten und formte so ein tiefes Verständnis für die Struktur dieser Sprache.

Diesen Abschnitt möchte ich mit einer Feststellung des Malayalam-Sprachwissenschaftlers A. P. Andrewskutty schließen:

„Oft erwähnt Gundert seine Vorstellung von der Genialität des Malayalam. Im *malayaala bhaasaa bhaavam* ‚das Wesen des Malayalam‘ ... und *malayaala bhaasaa vaibhavam* ‚die Größe oder Macht des Malayalam‘ ... bringt er diese zum Ausdruck. Er hatte auch seine eigene Erkenntnis über die Verschiedenheiten des gehobenen und umgangssprachlichen Malayalam und unterschied *suddha-malayaalam* ‚reines Malayalam‘ ... und *naattubhaasa* ‚Umgangssprache oder ländlicher Dialekt‘ ... Nur wer die Kompliziertheit der Sprache versteht, kann solche feine Beobachtungen beschreiben. Dies läßt Gundert mehr zu einem Einheimischen werden als die meisten einheimischen Grammatiker. Wenn Gundert über die Verschiedenheiten in den Dialekten redet, versäumt er nicht, den jeweiligen Standpunkt des Informanten zu erwähnen. Es ist erstaunlich, festzustellen,

[9] Frenz 1991: 106.
[10] Gundert 1868: Preface.

daß die Grundlagen der modernen Dialektwissenschaft und die Soziolinguistik aus seinen Beobachtungen zusammengetragen werden können."[11]

Obwohl Gunderts Grammatik weitgehend durch zeitgenössische Grammatiken ersetzt ist, dient sie nach wie vor als Standard-Nachschlagewerk, besonders für ausgefallene Malayalam-Strukturen. Manche vielverzweigte grammatikalische Feinheiten, die Gundert aus der vorhandenen Literatur anführt, können bis heute noch nicht nachvollzogen oder erklärt werden.

## Wörterbuch

Zur Entstehungsgeschichte des Wörterbuchs schreibt Gundert in der Einleitung zu seinem „A Malayalam and English Dictionary" (Mangalore 1872): „The *materials* for this work have been collected during more than twenty-five years' study of the language. The words have been taken from all available sources, from the lips of speakers of all ranks, castes and occupations, from the letters and records of many different districts, and from the writers in prose and poetry of every age."[12] Dieses Zitat macht deutlich, in welch ausdauernder und mühevoller Arbeit Gundert die einzelnen Einträge zusammentrug.

Gegenüber früheren Wörterbüchern ist bei Gundert besonders hervorzuheben, daß er eine umfangreiche mündliche Tradition aus allen Religionen und Volksschichten in Malabar bzw. Kerala in sein Wörterbuch aufnahm. Mit deshalb dürfte es bis heute eine so durchschlagende Wirkung haben. Gegenwärtig wird an der Herausgabe eines neuen, elfbändigen Malayalam-Wörterbuchs gearbeitet, für das Gunderts Wörterbuch weitgehend als Grundlage dient. Einer der Herausgeber, P. Somasekharan Nair, schreibt über die Bedeutung Gunderts als Lexikograph:

„Gundert war der erste, der aus Malayalam-Schriften zitierte, um aufzuzeigen, wie Wörter innerhalb von Sätzen verwendet werden. Die Zitate wurden übersichtlich und wohlgeordnet eingetragen. Beim Verfassen hatte Gundert den einfachen ländlichen Einheimischen vor Augen, der von unzähligen Glaubensvorstellungen, Sitten und Gebräuchen bestimmt ist. Das ist der Grund, weshalb das Wörterbuch die ländlichen Dialekte in Kerala so gut wiedergibt."[13]

Der bedeutende Malayalam-Sprachwissenschaftler S. Guptan Nair bestätigt dies:

„Die herausragendste Eigenschaft von Gunderts Wörterbuch ist, daß er sehr genau auf das Malayalam des Volkes im Gegensatz zum Buch- oder Hochmalaya-

[11] Frenz 1993: 290.
[12] Gundert 1872: Preface.
[13] Hermann-Gundert-Gesellschaft Stuttgart 1993: 35.

lam eingeht. Das bedeutet nicht, daß Sanskrit- und literarische Wörter in dem Werk fehlen. Sie sind auch enthalten, aber nicht auf Kosten der einheimischen Wörter."[14]

Die Methodik der Eintragungen in Gunderts Wörterbuch beschreibt B. C. Balakrishnan so:

1. Eingangswort in Malayalam-Schrift.
2. Aussprache des Wortes in phonetischer Schrift.
3. Etymologische Information (wenn das Wort in anderen dravidischen Sprachen ohne Form- oder Bedeutungsänderung vorkommt, wird dies erwähnt. Wenn es eine formale oder semantische Änderung gibt, wird dies vermerkt. In vielen Fällen wird das Wurzelwort angegeben. Wenn das Wort ein Lehnwort aus einer anderen Sprache ist, wird dies samt der Form aus der Geber-Sprache vermerkt).
4. Grammatikalische Bedeutung (diese wird nur in einigen Fällen angegeben, vor allen Dingen bei Nebenwörtern).
5. Bedeutungen (numeriert 1, 2, 3 usw.).
6. Zitate aus literarischen Werken, geschichtlichen Aufzeichnungen und auch aus der gesprochenen Alltagssprache (mit englischen Übersetzungen und Erklärungen, wo solche notwendig sind).
7. Redewendungen, Idiome, Sprachgebrauch und Sprichwörter mit Entsprechungen im Englischen (Übersetzungen und Erklärungen als Nebeneintragungen).

Querverweise, Bezeichnungen, Verweis auf verwendetes Quellenmaterial, grammatikalische Besonderheiten, kulturelle Aussagen usw. werden, wo immer notwendig, angefügt.

Es ist ersichtlich, daß Gunderts Wörterbuch alle wesentlichen Eigenschaften eines modernen Wörterbuches aufweist, obwohl es schon 1872 verfaßt wurde. ... Gunderts Wörterbuch ist das einzige seiner Art in der Geschichte der Malayalam-Lexikographie.[15]

Gunderts Wörterbuch erfreut sich auch heute noch einer großen Beliebtheit und wird selbst zum Erlernen der englischen Sprache benützt, wie der vor kurzem verstorbene Malayalam-Dichter Thakazhy Sivasankara Pillai bezeugte. Dieses Wörterbuch ist eine der wesentlichsten Grundlagen zur Bestimmung des Malayalam innerhalb der dravidischen Sprachfamilie sowie innerhalb der Sanskrit-Tradition, von der das Malayalam viel entlehnt. Vor Gundert hatten die Sprachforscher das Malayalam als dravidischen Dialekt oder als vom Sanskrit hergeleitet angesehen. Es ist Gunderts großes Verdienst, das Malayalam als eigenständige Sprache erkannt zu haben.

---

[14] Frenz 1993: 303.

[15] Vgl. Frenz & Punnamparambil 1986: 49.

## Malayalam und Sanskrit

Gundert untersuchte wiederholt das Verhältnis von Malayalam und Sanskrit. 1869 veröffentlichte er in der ZDMG einen Beitrag mit dem Titel „Die dravidischen Elemente im Sanskrit". Darin beschreibt er seine Sicht der Interdependenz von Malayalam und Sanskrit. Gunderts Einleitung zu diesem Artikel ist heute noch beachtenswert:

„Es läßt sich im voraus erwarten, daß eine Menge dravidischer Wörter ins Sanskrit eingedrungen sein muß. Wie sollte sich auch das arische Volk über ganz Indien verbreitet haben, ohne von der dort vorgefundenen Urbevölkerung, die es sich im Laufe von Jahrtausenden teils friedlich, teils gewaltsam, und doch bis auf diesen Tag nur mangelhaft unterworfen hat, ungemein viel anzunehmen?
Ebenso kann niemand mit den dravidischen Sprachen sich eingehend beschäftigen, ohne zu erkennen, daß arische Bestandteile so tief in dieselben eingedrungen sind, daß ihre ursprüngliche Natur sich nur mit Mühe ausfinden läßt; es bedarf dazu längerer Übung und gründlicher Vergleichung der vornehmsten Dialekte. Im Anfang der Untersuchung mag es scheinen, als lasse sich das Entlehnte leicht ausscheiden; bald aber zeigt sich, wie gewaltig die arischen Laute nach allen Seiten hin gewuchert haben, bis sie sich heutzutage in den buntesten Masken präsentieren, um den Forscher irrezuführen.
Etwas ähnliches nun findet im Sanskrit statt. Dravidische Wörter haben sich auch dort nicht bloß eingebürgert, sondern an ähnlich lautende Wortelemente sich dermaßen angeschmiegt, daß bei der Lust zum Etymologisieren und der Überschätzung der heiligen Sprache, welche den Brahmanen auszeichnen, es sich von selbst versteht, daß dieser sie aus irgendwelcher echt arischen Wurzel ableitet oder geradezu eine dravidische Wurzel für Sanskrit erklärt. Daher begegnet man in Indien kaum einem einheimischen Sprachforscher, der im Sanskrit dravidische Elemente anzuerkennen geneigt wäre, wohl aber manchem, z. B. in Malabar, der es kecklich auf sich nehme, den ganzen dravidischen Sprachschatz, ja auch arabische und englische Namen aus Korruptionen des Sanskrit abzuleiten."[16]

Gundert begründet seine These mit verschiedenen Beispielen. Mit die interessantesten sind die Untersuchung der Wörter *naragam*, mit dem das Wort Orange zusammenhängt, und *putra*, „Sohn". Gundert sprach Sanskrit ebenso wie Tamil, Kanaresisch und Telugu. Er erlernte Sanskrit von einem Munshi und schrieb: „Auf Sanskrit lernen in Bonn und so weiter halte ich nicht viel. Hier kann man es im Hause sprechen und alte Gedichte von Natives rezitieren lernen."[17] Verschiedentlich besuchte Gundert Tempel und unterhielt sich dort mit den Priestern auf Sanskrit. Mit Menschen im Dorf oder auf Feldern unterhielt er sich im Mappila-Malayalam oder in einem Malayalam, das wenige Sanskritwörter enthielt. Zwar sah er den arischen Einfluß, der über das Sanskrit ins Malayalam gekommen war, doch ging er nie wertend auf diesen Sachverhalt ein. Bei

[16] Frenz 1991: 421 f.
[17] Frenz 1991: 107.

aller Objektivität, mit der Gundert das Malayalam und das Sanskrit behandelte, wird deutlich, daß sein Herz auf Seiten des Malayalam schlug.

## *Gunderts Einfluß auf das Malayalam*

### Zeitgenössische Rezeption der Werke Gunderts

Es ist heute schwer, ein Urteil darüber abzugeben, wie und wo Gunderts Malayalam-Schriften im damaligen Malabar und Travancore aufgenommen wurden. Aus Briefen Gunderts geht hervor, daß seine Keralolpatti von Brahmanen gelesen und kommentiert wurde. Seine verschiedenen Grammatiken und sein Malayalam-Englisch Wörterbuch fanden eine weite Verbreitung in Kerala. Bei seinen christlichen Schriften ist anzunehmen, daß sie nur von einem kleinen Kreis von Christen gelesen und aufgenommen wurden, da Gunderts Standard des Malayalam für einfache Christen zu anspruchsvoll war. Daher erklärt es sich, daß Gunderts linguistische Leistung unter den Christen, die auf die abendländische Mission zurückgehen, weniger bekannt ist als bei Hindus, Muslimen und Thomaschristen.

Hinsichtlich Gunderts Grammatik urteilt A. P. Andrewskutty, „daß Gundert ein Vorbote der kommenden Grammatikergeneration ab den 1870ern war, da er deren literarkritischen Ansatz teilte und schon vorher in seiner Malayalam-Grammatik vorhandene Dialekte berücksichtigte ... Auch die Analyse der Unterschiede zwischen gesprochener und geschriebener Sprache hielt er für sehr wichtig. Das geht zum einen aus seinen Anmerkungen zum Alt-Malayalam ... hervor, zum andern aus seinen Abhandlungen über Prosa und Lyrik, Drama, Geschichte, Mathematik, Philosophie, Religion, Astronomie, Volkskunde, Medizin oder über Inschriften."[18] Hieraus wird ersichtlich, daß die grammatikalische Arbeit, die Gundert für das Malayalam leistete, von grundlegender Bedeutung war.

Ebenso wichtig war seine lexikographische Arbeit, die bezüglich seines Wörterbuchs von Puthusseri Ramachandran folgendermaßen kommentiert wird:

„Der Umfang von Gunderts Lexikographie verdient besondere Erwähnung. Er scheute keine Mühe, verwandte Wörter aus anderen dravidischen Sprachen in Betracht zu ziehen. Er legte die Anzahl der Sanskrit-Wörter fest, die ins Malayalam aufgenommen werden dürfen. Er war lebhaft daran interessiert, die ins Malayalam eingedrungenen Fremdwörter aus dem Arabischen, Persischen, Portugiesischen und sogar Englischen in sein Wörterbuch mitaufzunehmen. Unter den großen Sprachwissenschaftlern war er der erste, der die Bedeutung von Fachaus-

[18] Hermann-Gundert-Gesellschaft Stuttgart 1993: 36.

drücken und Redensarten erkannte, ebenso von mundartlichen und vulgären Ausdrücken und sogar Unzüchtigkeit oder reiner ‚Unreinheit'. Diese Elemente werden heutzutage in der vergleichenden Sprachwissenschaft als unentbehrlich betrachtet."[19]

## Bedeutung von Gunderts Werken in der Gegenwart

Im Jahr 1986 wurden Gunderts Schriften, die in der Tübinger Universitätsbibliothek lagern, wieder entdeckt. Diese Wiederentdeckung löste eine Begeisterungswelle sowohl in Kerala als auch in Südwestdeutschland aus, die zur Bearbeitung von Gunderts Werken führte. In Deutschland erschienen Gunderts Tagebuch in drei Bänden, „Quellen zu seinem Leben und Werk", ein Sammelband und ein Ergänzungsband zur Hermann-Gundert-Konferenz 1993 und im Jahr 1998 „Reise nach Malabar".

Bei D. C. Books in Kottayam, Kerala, erschien 1991 und 1992 die sechsbändige Malayalam-Ausgabe „Hermann Gundert Series" (HGS) mit folgenden Titeln: „A Malayalam and English Dictionary", Grammatische Werke, Malayalam-Biographie Hermann Gunderts, Geschichtliche und literarische Werke, Christliche Literatur, Malayalam-Bibel. Einige dieser Bände haben bereits die sechste Auflage erreicht. Große Aufmerksamkeit erhielt die Malayalam-Biographie Gunderts, der 3. Band der HGS. Schon wenige Jahre nach ihrem Erscheinen wurde sie als obligatorische Lektüre im Fach Malayalam an den Colleges in Kerala eingeführt.

Außerdem erschienen, ebenfalls bei D. C. Books in Kottayam, von 1994–1996 die „Tuebingen University Library Malayalam Manuscript Series" (TULMMS) in fünf Bänden. Einer dieser Bände beinhaltet das wohl älteste Malayalam-Gedicht, das „Payyannur Pattu", aus dem Gundert 1844 eine englische Zusammenfassung veröffentlicht hatte.[20] Äußerst wertvoll für die Malayalam-Sprachforschung erweisen sich die „Tellicherry Records" (TULMMS Bd. 5). In diesen Berichten ließen die Engländer zwischen 1796 und 1800 in Kozhikode das ihnen in Malayalam erreichbare Material zusammentragen. Als die Engländer diese Berichte später nicht mehr benötigten, übergaben sie sie Gundert. Die fünf TULMMS-Bände bereichern die heutige Malayalam-Forschung. Somit erfahren die Malayalam-Werke Gunderts in Kerala heute eine stärker beachtete Rezeption als je zuvor.

---

[19] Frenz & Punnamparambil 1986: 44.

[20] Madras Journal of Literature and Science, April 1844, vgl. Zacharia 1994–1996: Bd. I, S. XLIII.

## Die Renaissance des Malayalam

Gunderts überaus reiches Schaffen belegt seinen vielschichtigen Einfluß auf die Entwicklung des modernen Malayalam und die Herausbildung einer gemeinsamen Identität der malayalamsprachigen Bevölkerung Indiens. Dieser Prozeß der Identitätsbildung folgte in Kerala nicht unbedingt den Vorbildern anderer Regionen. Weder kam es zu einer hinduistischen Erweckung (wie z. B. in Bengalen), noch war die Renaissance des Malayalam mit einer nennenswerten Nichtbrahmanen-Bewegung verbunden (wie z. B. in Tamilnadu). Andererseits hatten in Kerala die Kommunisten einen besonderen Anteil bei bei der Forderung nach einem eigenen Bundesstaat für die Malayalis. So war der führende kommunistische Politiker E. M. S. Namboodiripad (1909–1998) Autor eines Buches mit dem Titel „Kerala, das Mutterland der Malayalis", das 1948 erstmals in Malayalam erschien und danach auch in Englisch mehrfach aufgelegt wurde. Es war sicher auch dieser von ihm propagierte Malayalam-Nationalismus, der es Namboodiripad ermöglichte, im Jahre 1957 der erste freigewählte Ministerpräsident des neugeschaffenen Bundesstaates Kerala zu werden.[21]

Heute existiert über die verschiedenen Religionen Keralas hinweg (Hindus ca. 60%, Christen ca. 20%, Muslims ca. 20%) eine starke sprachlich-kulturelle Identität der malayalamsprachigen Bevölkerung Keralas. Um deren Ursachen und Hintergründe besser zu verstehen, ist es unumgänglich, auch den spezifischen Beitrag christlicher Missionare, wie Hermann Gundert, angemessen zu würdigen.

## *Literatur*

Frenz, Albrecht 1991: Hermann Gundert, Quellen zu seinem Leben und Werk. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft.

Frenz, Albrecht (Hrsg.) 1993: Hermann Gundert, Brücke zwischen Indien und Europa. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft.

Frenz, Albrecht & Punnamparambil, Jose (Hrsg.) 1986: Bote zwischen Ost und West. Hermann-Gundert-Welt-Malayalam-Tagung Berlin (West) 1986. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft.

Govinda Pillai, P.: Hermann Gundert und die Renaissance des Malayalam. In: Frenz, Albrecht (Hrsg.) 1993: Hermann Gundert, Brücke zwischen Indien und Europa. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. S. 340-342.

Gundert, Hermann 1868: A Grammar of the Malayalam Language. Mangalore: Basel Mission Press. <Vgl. HGS, Bd. 2.>

Gundert, Hermann 1872: A Malayalam and English Dictionary, Mangalore: Basel Mission Press. <Vgl. HGS, Bd. 1.>

[21] Zu diesem Aspekts des Wirkens von Namboodiripad vgl. auch Menon 1999.

Gundert, Hermann 1983a: Tagebuch aus Malabar 1837–1859, hrsg. v. Albrecht Frenz. Stuttgart: F. Steinkopf.

Gundert, Hermann 1983b: Schriften und Berichte aus Malabar, hrsg. v. Albrecht Frenz. Stuttgart: F. Steinkopf.

Gundert, Hermann 1986: Calwer Tagebuch 1859–1893, hrsg. v. Albrecht Frenz. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft.

Hermann-Gundert-Gesellschaft Stuttgart (Hrsg.) 1993: Hermann Gundert, Dialog der Kulturen. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft.

Menon, Dilip M. 1999: Being a Brahmin the Marxist Way. In: Ali, Daud (Hrsg.): Invoking the Past. The Uses of History in South Asia. New Delhi: Oxford University Press. S. 55–87.

Zacharia, Scaria (Hrsg.) 1994–1996: Tuebingen University Library Malayalam Manuscript Series. Kottayam: D. C. Books Kottayam:

—— Bd. 1: Payyannur Pattu Pathavum Pathanavum. 1994.

—— Bd. 2: Pazhassi Rekhakal (Tellicherry Records Vol. 4 & 12). 1994.

—— Bd. 3: Taccoli Pattukal. 1994.

—— Bd. 4: Ancati, Jnanappana, Onappattu. 1996.

—— Bd. 5: Talasseri Rekhakal (Tellicherry Records Vol. 1–3, 5–11, 13). 1996.

Zacharia, Scaria & Frenz, Albrecht (Hrsg.) 1991/1992: Hermann Gundert Series. Kottayam: D. C. Books:

—— Bd. 1: Hermann Gundert, A Malayalam and English Nighantu. 1991.

—— Bd. 2: Hermann Gundert, Malayala bhasa vykaranam. 1991.

—— Bd. 3: Dr. Hermann Gundert (Biography), by Scaria Zacharia and Albrecht Frenz. 1991.

—— Bd. 4: Hermann Gundert, Keralolpattiyum mattum. 1992.

—— Bd. 5: Hermann Gundert, Vajrasuci. 1992.

—— Bd. 6: Hermann Gundert, Baibl. 1992.

*Andreas Nehring*

# „... nur ein Halbbruder des griechischen Genius". Die Entdeckung des Dravidischen durch deutsche Missionare im 19. Jahrhundert

Die Missionare, die im 19. Jahrhundert in Tamilnadu arbeiteten, nahmen die indische Gesellschaft zunächst im Spiegel ihrer Gemeinden wahr. Die Mehrheit der Christen in Tamilnadu waren Dalits und Angehörige verschiedener Śūdra-Gruppen.[1] Die Notwendigkeit, genauere Kenntnis der indischen Gesellschaft zu erhalten, ergab sich aus praktisch missionarischen, und in Folge davon, theologischen Überlegungen.

Die Behandlung der Kastenfrage war eines der zentralen missionstheologischen Probleme der indischen Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Insbesondere in Südindien war das kirchliche Leben geprägt von der Frage, ob ein Getaufter seine Kastenzugehörigkeit beibehalten könne, oder ob die christliche Gemeinde eine neue homogene Gemeinschaft bilde, in der die Unterschiede der Kasten keine Rolle mehr spielen dürfe.

Es ist bekannt, daß die Leipziger Mission (LELM) unter den in Indien arbeitenden Missionsgesellschaften im Jahr 1850 in Fragen der Kastenpraxis in ihren Gemeinden isoliert dastand. In der „Madras Missionary Conference" von 1850 haben sich beinahe alle protestantischen Missionen in Südindien darauf geeinigt, daß das Halten der Kaste in der Kirche ein Skandal sei und von einem christlichen Standpunkt nicht akzeptiert werden dürfe. Kaste sei nicht nur eine bürgerliche, sondern in erster Linie eine religiöse Ordnung, die von der Hindu-Religion nicht zu trennen ist. Die Leipziger Missionare haben diese Auffassung nicht geteilt. Sie vertraten, um es kurz zu fassen, die Ansicht, daß die Kaste eine religiöse und eine „bürgerliche" Seite habe und daß beide Aspekte voneinander getrennt werden könnten.

Die Leipziger Argumentation und die Unterscheidung zwischen bürgerlicher und religiöser Ordnung in der Kastenfrage wurde vor allem von den Vellalars in der Gemeinde in Tanjore unterstützt, die die religiöse

[1] Siehe Grafe 1990: 81; Manickam 1988: 155.

Dimension als eine brahmanische Überfrachtung ihrer ursprünglichen tamilischen Gesellschaftsordnung ansahen. Neben dem Interesse, Kastenunterschiede auch in der Gemeinde zu wahren, läßt sich hier bereits eine, auch von Śūdra-Christen unterstützte, tamilische Protestbewegung gegen eine brahmanisch sanskritisierte Entfremdung ihrer Kultur beobachten, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Tamilnadu an Bedeutung gewann.

Die Intensität, mit der der Kastenstreit zwischen den Missionaren ausgetragen wurde, läßt sich nur so erklären, daß die Missionare die Kaste als die wesentliche, das indische Sozialgefüge bestimmende, Größe ansahen.

Um diese „rätselhafte Macht"[2] zu entschlüsseln, griffen sie auf hermeneutische Kategorien zurück, die ihnen aus dem eigenen Kulturkreis vertraut waren und mit denen sie die indische Gesellschaft verglichen. Dabei teilten sie die im 19. Jahrhundert verbreitete Auffassung, daß das Wesen der Kasten aus ihren Ursprüngen zu erschließen sei.[3]

Die deutschen Missionare waren Teilnehmer an einem im 19. Jahrhundert gängigen Diskurs über Indien, in dem arische Superiorität, rassische Differenzen, evolutionistische Theorien und kulturelle Entwicklungen verhandelt wurden.

Einen interessanten Aspekt dieses Diskurses über Kasten und arisch-dravidische Theorien offenbart die Lektüre der Schriften von deutschen Missionaren wie Karl Graul, Bernhard Schmid und Hermann Beythan.

Graul war der erste Direktor der Leipziger Mission, die in Tamilnadu als Nachfolgeorganisation der dänisch-halleschen Mission arbeitete. Er hat Südindien auf einer Studienreise 1849–1853 besucht, Tamil gelernt und zahlreich tamilische Texte, wie den Tirukkural ins Deutsche übersetzt.

Bernhard Schmid arbeitete seit 1817 im Dienst der CMS als Mitarbeiter von Rhenius in Indien, zunächst in Madras, dann ab 1820 in Palayamkottai und ab 1829/30 in den Nilgiris-Bergen unter den Todawern (Todas). In dieser Zeit (1834) wandte er sich an die Frankeschen Stiftungen in Halle, mit der Bitte um Unterstützung seiner Arbeit.[4] Seine Briefe und Berichte wurden in den „Neuen Halleschen Berichten"[5] abgedruckt und haben so Auswirkungen gehabt auf die Tamilforschungen der Leipziger Missionare.

---

[2] Stosch 1896: 157.

[3] Obwohl sie vor der Hochzeit evolutionistischer Theorien über die indische Gesellschaft schrieben.

[4] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1045.

[5] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien, ab 1776 (NHB).

Beythan arbeitete von 1902–1909 in Tamilnadu und wurde dann als Dozent für Tamil an das orientalistische Seminar nach Berlin berufen. Von bleibender Bedeutung ist seine „Praktische Grammatik der Tamilsprache“, Leipzig 1943. Er hat allerdings auch Hitlers „Mein Kampf“ in das Tamil übersetzt oder zumindest paraphrasiert.[6] Die Herausgeber des Evangelisch-Lutherischen Missionsblatts sahen in dem 1937 in Madras erschienen Buch einen geeigneten Beitrag, „den vielen Verleumdungen, die auch in Indien über Deutschland umgehen, entgegenzuwirken“.[7] Am 20.9.1945 ist Beythan vom russischen Geheimdienst verhaftet worden und seitdem verschollen.[8]

In dem Kastenstreit wurde vor allem die Rolle der Brahmanen in der religiösen Fundierung der Kasten unterschiedlich beurteilt und damit auch die Rolle der Arier für die kulturelle Entwicklung Tamilnadus. Damit waren die Missionare vor die, im 19. Jahrhundert kontrovers diskutierte, Frage nach den Anfängen des Kulturkontaktes zwischen Ariern und Draviden gestellt. Während unter den englischen Missionaren die Auffassung vorherrschte, daß die Arier als Eroberer in dravidische Gebiete eingedrungen sind und der Bevölkerung eine religiös legitimierte Kastenordnung aufgezwungen haben, vertraten die Leipziger Missionare eine Einwanderungstheorie, nach der die Arier die Ureinwohner im Zuge ihrer Ausbreitung in Indien „sanskritisiert“ haben.

Der Sanskritbegriff *varṇa* deutet nach Graul auf einen „Stammesunterschied“ hin, der sich bereits in der unterschiedlichen Hautfarbe der Angehörigen der verschiedenen Kasten bemerkbar mache. Man hat Graul Rassismus vorgeworfen, weil er Kastenhierarchie mit Schattierung der Hautfarbe analog gesetzt und aus einer helleren Hautfarbe auf eine höhere Zivilisationsstufe geschlossen habe.[9] Dieser Vorwurf ist sicherlich berechtigt, wenn man sich bewußt macht, daß Graul den arischen Brahmanen eine kulturtragende Rolle zugeschrieben hat, dennoch bedarf er der Interpretation. Er schreibt

„Die Frage, ob der Urbevölkerung auch africanische Elemente beigemischt waren, lasse ich für jetzt unentschieden. Die schwärzere Farbe der nicht arischen Volksklassen ist an und für sich nicht entscheidend, da sie sich allenfalls aus der roheren und geringeren Lebensweise jener Stämme erklären ließe.“[10]

---

[6] 1936 erschien eine Schrift von ihm in Madras mit dem Titel: „Who is Adolf Hitler?“

[7] Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt. Leipzig. 1937: 74.

[8] Leipziger Missionsarchiv, Personalakte: Beythan.

[9] Siebert 1967: 53, 55.

[10] Graul 1851a: 116. Graul kritisiert die Verachtung der sogenannten „Ostindier“ durch die Europäer: „Man höre doch endlich auf, die dunkleren oder lichteren Schatten der Hautfarbe zu Gradmessern gesellschaftlicher Achtung zu machen!“; Graul 1854–1856: V, 145.

In der Beobachtung, daß in den Bergen nomadische Stämme leben, sieht Graul eine Bestätigung der von William Jones und Hamilton vorgetragenen Theorie, daß die Arier Einwanderer waren, die eine ursprüngliche Bevölkerung kulturell beeinflußten. Die Bergbewohner waren diejenigen, die sich dem arischen Einfluß entzogen, während die Bevölkerung im Flachland durch arischem Einfluß seßhaft wurde und in Tamilnadu, obwohl sie nicht zu den Arien gezählt werden konnte, die Stelle der Vaiśyas einnahm. Die Kastenordnung habe sich unter arischem Einfluß aus einer notwendigen Arbeitsteilung entwickelt.

Agastya gilt nach Graul als Repräsentant einer „brahmanischen Gesinnung", durch die sich Tamil erst zur Schriftsprache ausbilden und der Grund einer tamilischen Kultur gelegt werden konnte. Aus dem Tolkāppiyam leitet Graul ab, daß „der Stand der Brahminen für die Gesittung das tamulischen Volkes von unberechenbarer Bedeutung war".[11] Den bürgerlich-kulturellen Kern der Tamilen sieht er dennoch in den nicht-arischen Śūdra-Jātis, insbesondere den Vellalar.

Graul verwendet den Begriff „Rasse" in der Bezeichnung der Arier und Ureinwohner nur an einer Stelle. In einem Bericht von 1851 nimmt er an: „daß die Brahmanischen Hindus von edlerer Rasse als die Urbevölkerung"[12] sind, ansonsten ordnet er aber beide der „japhetischen Raçe"[13] zu.

Das in den einschlägigen Tamil-Lexika gebräuchliche Wort für Rasse ist *iṉam*.[14] Wie Dagmar Hellmann-Rajanayagam aufgezeigt hat, ist diese Konnotation von *iṉam* mit Rasse erst Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Schriften von Swami Vedachalam nachzuweisen.[15] Graul hat während seiner Reise in Südindien das „Malabar and English Dictionary" von Fabricius in der Auflage von 1809 benutzt, in dem der Begriff Rasse nicht vorkommt.[16] Erst in der Auflage von 1910

---

[11] Graul 1854–1856: IV, 151.

[12] ELMB, 1851: 31. Diese Stelle hat Dagmar Hellman-Rajanayagam, die annimmt, daß Graul den Begriff „Rasse" nie zur Unterscheidung von Ariern und Draviden verwendet, wahrscheinlich nicht gekannt, Hellmann-Rajanayagam 1995: 112 Anm 8.

[13] Graul 1851a: 115.

[14] Kriyāviṉ Taṟkālat Tamiḻ Akarāti (Madras 1992): 120, setzt *iṉam* in Verbindung mit *kulam* und übersetzt: „race, ethnic group, community"; Vgl. auch English-Tamil Dictionary (Unviversity of Madras 1965): 801; Lifco's Tamil-Tamil-English Dictionary (Madras 1968): 103.

[15] Hellmann-Rajayanagam 1995: 115 f.; sie weist allerdings darauf hin, daß die Ursprünge dieser Übersetzung nicht geklärt werden können. Swami Vedachalam (1875–1950) hat in einem Buch „Vēḷāḷar Nākarikam" unter Bezugnahme auf das Tolkāppiyam argumentiert, daß die Brahmanen eine fremde Rasse sind, die in das Land der ursprünglichen Draviden eingedrungen sind und diesen das Kastensystem aufgedrückt haben. Die ursprünglichen Draviden werden von Swami Vedachalam, der seinen Namen später in Maraimalai Adigal änderte, mit den Vellalar identifiziert. Siehe auch Irschick 1969: 296.

[16] Fabricius Wörterbuch wurde 1779 unter dem Titel „A Malabar and English Dictionary" veröffentlicht und 1809 unverändert abgedruckt. Ein Exemplar mit handschriftlichen Anmerkungen Grauls findet sich in der Bibliothek der Leipziger Mission in Kodai-

wird der Begriff *kulam* mit „family, race, tribe, descent, caste“ übersetzt.[17] Fabricius übersetzt *iṉam* mit „kindred, relationship, class, sort, company, flock, herd“.[18] Der Begriff „class“ könnte darauf hindeuten, daß Fabricius *iṉam* in Verbindung mit Kaste gebracht hat.

Während aber bei Fabricius alle Übersetzungen Relationsbegriffe und Gruppenbezeichnungen darstellen, liest Graul in einem Kommentar zu Pavanantis Grammatik Naṉṉūl (um 1855) *iṉam* als einen geschichtlichen Begriff. Er ist der Ansicht, daß *iṉam* auf „die gleiche Geburt“ zu beziehen ist und „Ursprünglichkeit“ zum Ausdruck bringt.[19] Er hat damit dem Begriff eine Deutung gegeben, die für spätere Interpretationen von *Tamiḻ iṉam* als einem eigenständigen Volk der Tamilen und der Konsolidierung eines ethnischen Bewußtseins von zentraler Bedeutung wurde.[20]

Die Frage stellt sich aber, wer *iṉam* ist, bzw. wer dazugehört. Die Entscheidung darüber, und auch wie Arier und Ureinwohner zu unterscheiden sind, kann, so sieht es Graul, trotz aller Überlegungen über Seßhaftigkeit und unterschiedliche Hautfarbe, allein die Analyse der Sprachen erbringen. Vor einigen Jahren hat Thomas Trautmann nachgewiesen, daß Francis Whyte Ellis bereits 1816 die dravidische Sprachfamilie durch Sprachvergleiche von Telugu, Kannada und Tamil entdeckt hat.[21] Die Bedeutung der Missionare Graul und Schmid liegt darin, daß sie Ellis Entdeckung ethnologisch interpretiert und mit eigenen linguistischen Forschungen verbunden haben. Entscheidend war dafür die Erforschung der Sprachen der Bergstämme.

In der dravidischen Reformbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sowie durchgehend in der wissenschaftlichen Literatur wird die Entdeckung der dravidischen Sprachen und die erstmalige Verwen-

---

kanal, ebenso eine Tamil Bibel von 1844 mit Grauls handschriftlichen Notizen. Graul hat auch das 1830 veröffentlichte „Dictionary of the Tamil and English Languages“ des halleschen Missionars Rottler, das auf dem von Fabricius aufbaut, herangezogen.

[17] Fabricius 1910: 216.

[18] Fabricius 1910: 76; diese Übersetzung ist auch in der vierten Auflage von 1972 beibehalten worden.

[19] Grauls Nachlaß im Leipziger Missionsarchiv: Kapsel 6, Notizen zur Tamil Literatur, Naṉṉūl, 28; Graul hat einen 54-seitigen Kommentar zur Pavanantis klassischer Grammatik Naṉṉūl („das gute Buch“) aus dem 12. oder frühen 13. Jahrhundert verfaßt. Zvelebil 1992: 227, berichtet, daß ein Teil des Naṉṉūl 1837 von Missionaren der London Missionary Society gedruckt und im Tamil-Unterricht für die B. A. Kurse an der Universität verwendet wurde. Graul hat ein handschriftliches Exemplar der vollständigen englischen Übersetzung auf seiner Reise von Henry Bower, Missionar der Society for the Propagation of the Gospel, erhalten, als er diesen 1853 in Vediarpuram besuchte. Allerdings wurde die revidierte Fassung erst 1876 gedruckt. In einem Glossar des vierten Bandes der Bibliotheca Tamulica übersetzt Graul *iṉam* jedoch mit „crowd, kindred, affinity“ (Graul 1865: 314).

[20] Siehe dazu Hellmann-Rajayagam 1995: 137, die vor allem E. V. Ramasami Naickers Rolle in der Popularisierung von *iṉam* hervorhebt; auch Dirks 1996: 279.

[21] Trautmann 1997: 149 ff.

dung des Begriffes dravidisch für verschiedene, einer Familie zugehörigen Sprachen dem Missionar Robert Caldwell (1814–1891) zugeschrieben.[22] Caldwell hatte 1856 seine „Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages" veröffentlicht, in der er nachwies, daß die dravidischen Sprachen unabhängig von Sanskrit und der indoarischen Sprachfamilie sind. Die Bedeutung von Caldwells Theorie für die dravidische Reformbewegung hat Irschick hervorgehoben.[23]

Ronald Inden hat dagegen die rassistischen Implikationen sowohl von Max Müllers, als auch von Caldwells Sprachtheorien aufgedeckt,[24] den Aspekt der Verbindung einer hierarchischen Taxonomie der Sprachen durch die missionarische und indologische Forschung des 19. Jahrhunderts mit einer Rassenideologie aber m. E. zu stark pauschalisiert. Gerade unter den Missionaren gibt es um die Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Beispiele einer ausgesprochenen Bewunderung für die Struktur und grammatikalischen Aufbau der dravidischen Sprachen. So schreibt z. B. der Missionar Bernhard Schmid 1829 über Tamil:

„Man kann sich leicht denken, daß ein Volk, das seit Jahrtausenden ununterbrochen gute Schriftsteller hatte, eine sehr ausgebildete Sprache besitzen muß. Du wirst es mir kaum glauben, wenn ich Dich versichere, daß die Tamulische Sprache selbst die Griechische an logischer Bestimmtheit und Regelmäßigkeit der Analogie weit übertrifft."[25]

Hier ist zum ersten Mal, so weit ich weiß, tamilische Sprache und Kultur mit der griechischen verglichen worden. Auch Graul sieht vor allem den Tirukkural als eine Schrift, die an griechische Vollendung heranreicht,[26] er kann sich jedoch aufgrund der „ausschweifenden Phantasie" der tamilischen Poesie nur dazu durchringen, die Kultur der Tamilen als einen „Halbbruder des griechischen Genius"[27] zu würdigen. Bisher ist es unbekannt geblieben, daß auch deutsche Missionare bereits vor Caldwell die gleichen Überlegungen über eine dravidische Sprachfamilie angestellt haben, und daß Graul bereits 1850, vor Caldwell, den Begriff „dravidisch" für diese Sprachfamilie eingeführt hat.[28] Er schreibt:

---

[22] Srinivasa Aiyangar 1902: 6; Senathi Raja 1910: 3; Sesha Iyengar 1925: 26; Sheshagiri Sastri 1884: 9; Narayana Rao 1929: 69; Kanakasabhai 1904: 10; Savariroyan 1907: 16; Thambi Pillai 1907: 43.

[23] Irschick 1969: 278 ff.

[24] Inden 1990: 60.

[25] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1008

[26] Graul 1854–1856: IV, 193.

[27] Graul 1854–1856: IV, 198.

[28] Graul bezieht sich in seinen Schriften zwar auf Caldwells Abhandlung über die Tinnevelly Shanars, und Cordes war bei seiner Ankunft in Indien mehrere Wochen bei Caldwell in Madras (siehe Handmann 1903: 94). In Grauls Nachlaß finden sich jedoch keine Hinweise auf eine Abhängigkeit voneinander hinsichtlich der dravidischen Forschungen.

„An der Spitze der indischen Ursprachen, die wir unter dem Namen Dravida umfassen, finden wir, als die gemeinschaftliche Mutter, das Tamul,...“[29]

Anders als Colebrooke, der bereits 1801 Tamil, Telugu, Kannada und Malayalam zwar mit dem Sanskritwort als Sprachen der Dravirs bezeichnet, sie jedoch in keinen Zusammenhang gebracht und vor allem unter dem Aspekt ihrer Abhängigkeit von Sanskrit untersucht hat,[30] leitet Graul Tamil von *drāviḍa* ab, eine Wortanalyse, die auch von Zvelebil bestätigt wurde.[31]

Graul hat auch 1850 in seinem Reisebericht über die Arbeit der Basler Missionare in Mangalore, den er in den Nilgiris verfaßt hat, Analysen darüber angestellt, daß die Tulu-Sprache und Kannada zur gleichen Sprachfamilie, „dem sogenannten Dravida-Sprachstamme“,[32] gehören wie Tamil. Außerdem hat er Sprachforschungen von Bernhard Schmid über das Verhältnis der Todasprachen zum Tamil weitergeführt.

Während ungeachtet von Ellis Forschungen um 1830 die Ansicht vorherrschte, daß die südindischen Sprachen zwar eigenständig, jedoch eng mit Sanskrit verwandt sind,[33] hat Bernhard Schmid 1829 die „Tamulen,

---

1859 rezensiert Graul Caldwells Grammatik in den „Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle“, bezweifelt dort jedoch die im englischen Sprachraum vertretene Auffassung, Caldwells Grammatik sei der von Bopp gleichzustellen. Er freut sich jedoch, daß Caldwells Forschungen seine eigenen in vielen Punkten bestätigen (Graul 1859: 4 f.). 1857 kritisiert Graul in einer Rezension von Caldwells Grammatik in der Allgemeinen Zeitung. Augsburg, obwohl er seine eigenen Forschungen durch Caldwell bestätigt sieht, die dieser nicht gekannt haben kann, daß Caldwell die Abhängigkeit der dravidischen Sprachen von den arischen und semitischen zu sehr betone, und sich in seinem Sprachvergleich zu sehr von Gleichklängen habe leiten lassen. Caldwell habe in seinen Sprachvergleichen die historische Dimension der Beeinflussung der arischen und semitischen Sprachen auf die dravidischen zu wenig berücksichtigt und z. B. den Einfluß der Muslime auf die südindische Sprachentwicklung außer Acht gelassen (Graul 1857). Wilhelm Germann, der Caldwells Theorie ebenfalls, allerdings in Anlehnung an Graul, kritisiert, stört sich vor allem an Caldwells polemischen Äußerungen gegen Max Müller und dessen Überlegungen zu den turanischen Sprachen. Germann, in: Grauls Nachlaß im Leipziger Missionsarchiv: Kapsel 10, Akte: Kunde von Ostindien, „Während die Sprachen der Indus und Gangesländer ...“ o. J. (beigefügt wahrscheinlich anläßlich von Germanns Ordnung des Nachlasses).

[29] Graul 1855: 1159.

[30] Colebrooke 1872: 28 ff.

[31] „Tamil ist sicherlich der gemeinschaftliche Ausgangspunkt, wie denn im Namen selbst (Tamil, der Auspr. nach fast wie Tamirzh) die gemeinschaftliche Benennung der indischen Aboriginal-Sprachen Dravida zu stecken scheint. (Das r fiel naturgemäß aus, das v verwandelte sich leicht in m und das cerebrale b in das ebenfalls zum Theil cerebral gesprochene l (Dravida = Damida, Damila).“ (Graul 1854–1856: III, 349, Anm. 130). Siehe Zvelebil 1992: 18.

[32] Graul 1854–1856: III, 183.

[33] „... das Tamulische und Telingische sind eigentlich nur, obgleich sehr und zum Theil wesentlich, verschiedene Dialekte derselben Sprache, und mit der Kenntniß des Tamulischen und Telingischen, bei der großen Verwandtschaft der lebenden Sprachen in Ostindien mit der alten Sancritsprache, ist schon ein großer Theil der Schwierigkeiten (des

Malabaren oder Maleialen, die Telingianer, Canadier (Einwohner von Canara)" einem „Volksstamm der Ureinwohner" zugeordnet, die „eine Grundsprache haben, die mehr oder weniger mit Sanscritwörtern vermischt ist".[34] Zwischen 1830 und 1834 veröffentlichte er mehrere Aufsätze, in denen er seine Sprachforschungen über die Todas und das Verhältnis ihrer Sprache zu Tamil darstellt.[35] Angeregt von Friedrich Rückert, bei dem die nach Indien auszusendenden Missionare der Dresdener und später Leipziger Mission Tamil lernten, der Schmid gegenüber geäußert hat, daß er eine Analogie zwischen den scythischen Sprachen und Tamil vermute, unternahm Schmid vergleichende Sprachforschungen von Tamil, Telugu, Kannada und der Todasprache.

Er war der Überzeugung, daß bisherige archäologische Funde im Gebiet der Todas keinen hinreichenden Beweis für einen Zusammenhang zwischen der Urbevölkerung im Flachland und den Stämmen in den Bergen liefern könnten: Nur die „Identität oder Analogie der Sprache ist anerkannter Maßen das sicherste Kennzeichen der Identität oder der Verwandtschaft der Volksstämme".[36] Erst der Sprachvergleich ließ erkennen, „daß die Sprache der Todawer ein ächter, aber sehr ungebildeter, Dialekt des alten Tamulischen ist".[37]

In seinen Überlegungen zum Verhältnis der südindischen Sprachen zum Scythischen folgte er zwar der seit Rask verbreiteten Auffassung, auch finden sich bei Schmid keine neuen Erkenntnisse zu der viel diskutierten Einwanderungstheorie über die Ureinwohner, er war aber der erste, der seine Überlegungen zu einer südindischen Kulturgeschichte allein aus linguistischen Vergleichen der südindischen Sprachen ableitete.

„Die Vergleichung der Wörter der Todawer-Sprache mit denen der Budager und Canaresen zeigt ebenso handgreiflich, daß die Sprachen der Tamulen, Todawer, Budager und Canaresen Glieder einer ungebrochenen Kette von Dialekten Einer Ursprache seien ..."[38]

---

Sprachenlernens) überwunden." In: Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 941; J. Stevenson schreibt noch 1849 in dem Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society „It is usually taken also for granted that between the non-Sanskrit parts of the northern and southern families of language there is no bond of union, and that the only connecting link between the two is their Sanskrit element." Zitiert in Muir 1860: 485.

[34] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1005, 1041.

[35] Im Oriental Christian Spectator und im Madras Journal of Literature and Science,

[36] Schmid 1850: 49.

[37] Schmid 1850: 50; siehe auch: Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1092; auch Caldwell unterschied zwischen kultivierten und nicht kultivierten Dialekten der dravidischen Sprachen; Caldwell 1913: 6.

[38] Schmid 1850: 50.

Schmid erhoffte sich eine enge Zusammenarbeit zwischen Halle und der Basler Mission, um vor allem die vergleichende Sprachforschung und die Herausgabe von Traktaten und Büchern in den verschiedenen Sprachen zu fördern.[39] Seine Sprachforschungen waren zunächst missionarisch motiviert, sie hatten aber wichtige ethnographische Implikationen.

Schmid begann seine Arbeit unter den Todas in der Überzeugung, daß er hier eine größere Empfänglichkeit für das Christentum antreffen würde als in Palayamkottai. Sehr bald mußte er aber feststellen, daß die Missionsarbeit an ihre Grenzen stieß, da die übliche Methode der Verteilung von Schriften, Übersetzung biblischer Texte und Aufbau eines Schulsystems nicht ohne weiteres möglich war, weil die verschiedenen Bergstämme unterschiedliche Sprachen, aber keine Schrift hatten. Während die Sprache der Todas sich eng an Tamil anlehnt, hat die Sprache der Badagas Affinität zu Kannada. Schmid entschied sich dafür, seine Texte zum einen in *Grandam* (Grantha) drucken zu lassen, weil er in dieser Schrift den klassischen Ausdruck der Verbindung der dravidischen Sprachen sah. Zum anderen setzte er sich, trotz anfänglicher Vorbehalte, dafür ein, Schulbücher, Lexika und vergleichende Grammatiken für den Unterricht unter den Badagas und Todas in lateinischer Schrift drucken zu lassen.[40] Schmid war davon überzeugt, daß die Toda-Sprache im Zuge einer wachsenden Bildung und Verbindung der Bevölkerung mit der Kultur des Flachlandes in der Gefahr stand, verloren zu gehen, wenn sie nicht in schriftlicher Form niedergelegt würde.

Da aber hier ein „roher und einfacher Dialekt des Tamulischen, ohne alle Sanskritworte“[41] vorliegt, würde mit seinen Untergang auch der Zugang zum Ursprung der Sprache und damit des dravidischen Volkes versperrt sein. Vergleichende Sprachforschung schafft Geschichte,[42] und

---

[39] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1098; Schmid 1850: 50. Sein Wörterbuch der Todasprache wurde von den Basler Missionaren Greiner, Mörike und Metz durch Malayalam, Kannada und Tulu ergänzt und in Bombay und Mangalore herausgegeben.

[40] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1093 f.; „Ob ich gleich von diesem Plane schon vor siebzehn Jahren wußte und Vorurtheile dagegen hatte, weil durch Einführung der römischen oder (was ziemlich dasselbe ist) englischen Buchstaben die volksthümliche Individualität der Indier zerstört und der Gang ihrer eignen Ausbildung unterbrochen werden würde, obgleich ich bisher glaubte, daß eine Sprache nur in dem ihr eigenen Kleide, dem selbsterworbenen Eigenthum einer Nation dargestellt und erlernt werden sollte, ..., so hatte mich doch in den siebzehn Jahren Manches gelehrt, daß durch Einführung der römischen Buchstaben (aber nicht durch Verdrängung der indischen, welches nie geschehen wird und kann) den indischen Nationen unabsehbare Wohlthaten widerfahren, und daß alle verständigen Indier ihren freudigen Beifall geben werden.“ Schmids Publikationen in tamilischer Prosa sind bisher in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Prosaliteratur in Tamilnadu im 19. Jahrhundert noch nicht untersucht worden.

[41] Schmid 1850: 48.

[42] Siehe dazu auch Cohn 1985: 326.

Schmid war wohl der erste, der diese Idee, die in der Sanskritphilologie dazu diente, die arischen Ursprünge und damit die Ursprünge unserer eigenen europäischen Kultur aufzudecken, auf innerdravidische Beziehungen übertragen hat.

In der Toda-Sprache spiegelt sich der Ursprung der dravidischen Urbevölkerung, wenn auch in seiner „Roheit" und „Unkultiviertheit", sozusagen ein „survival". Die vergleichende Sprachforschung, die eine der dravidischen Sprachen in einen Zusammenhang mit anderen, noch ungebildeten Formen dieser Sprachfamilie, gestellt hat, diente dazu, eine Geschichte zu konstruieren und konstituieren, und hat damit die Draviden aus der Rolle des Negativs zur arisch-sanskritischen Kultur befreit. Schmid sah in den Todas, deren Sprache nicht mit Sanskritelementen vermischt war, einen „Zweig der uralten Tamulen, unter die niemals ein Brahmine gekommen, und die sich immer unvermischt gehalten haben".

Die Entdeckung der Sprache, die eine eigene Geschichte hat und die der Geschichte der Sanskritisierung und ihres Widerstandes analog verläuft, liegt auch die ethnologische Möglichkeit der Entdeckung der eigenen Wurzeln[43] und der Befreiung, zu der der Missionar die christliche Botschaft anbietet. Schmid deutet daher die Entdeckung der südindischen Sprachfamilie als eine Rückführung auf die noachitische Tradition.

„Alle diese Völker [der nordindischen Sprachen und der südindischen Sprachfamilie, die Schmid, wie auch Graul, als Japhetiten bezeichnet – A. N.] waren Deisten, und hatten die Noachischen Traditionen fast ganz vergessen, und waren in völlige Unwissenheit versunken."[44]

Bei den Todas, die Schmid als reine Deisten bezeichnet, da sie keine „Götzen" verehrten, sieht er diese Tradition noch in ihren wesentlichen Zügen erhalten. Sowohl religions- als auch sprachgeschichtlich glaubte er, die Invasion einer arischen Kultur in einen ursprünglich unabhängigen Kulturraum nachweisen zu können.

Metcalf hat die Geschichte des English Raj als einen Prozeß der Schaffung und Ordnung von Differenz bezeichnet, in dem Indien als „das Andere" zu einer europäischen Ordnung erschien, das ideologisch abgestoßen und zugleich assimiliert werden mußte.[45] Auch die Missionare standen, unabhängig von ihrer theologischen Prägung, in bezug auf Indien in einer, durch die Aufklärung geprägten, dialektischen Spannung

---

[43] Ähnliche Auffassungen wie diejenigen von Bernhard Schmid finden sich auch bei Caldwell, der Sprache und Geschichte explizit in einen Zusammenhang bringt: „They [die Draviden] would begin to discern the real aims and objects of language, and realise the fact that language has a history of ist own, throwing light upon all other history, and rendering ethnology and archaeology possible." Caldwell 1913: XII.

[44] Neuere Geschichte der Evangelischen Missionsanstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien. Halle. 83, 1837: 1041.

[45] Metcalf 1995: 5 f., 160 f.

von der Suche nach Einheit und gemeinsamem Ursprung der Menschheit und dem Bewußtsein kultureller Differenz und geschichtlich gewachsener hierarchischer Ordnungen. Die dravidischen Sprachforschungen dieser Missionare sind von besonderer Bedeutung, weil sich die Frage von Identität und Differenz von einem europäisch-indischen Verhältnis auf ein innerindisches, ja innerdravidisches Verhältnis übertragen haben. Die Entdeckung der dravidischen Sprachen hat nicht nur dravidische Identität in Differenz zu arischer Dominanz begründet, sondern zugleich eine dialektische Spannung zwischen Adidravidas und Adivasi entstehen lassen, die einerseits eine Sprachfamilie bilden, andererseits aber in rohe und kultivierte Dialekte unterschieden werden, aus denen unterschiedliche Zivilisationsstufen abgeleitet werden, die sich auch in der unterschiedlichen Gewichtung von Volksreligion und Hochreligion in der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts widerspiegeln.

Während die Entdeckung der dravidischen Sprachen durch die Missionare von politischer Bedeutung für die weitere kulturelle Entwicklung in Südindien war, die bis heute in Tamilnadu spürbar ist, sind die linguistischen Reflexionen über den Zusammenhang der dravidischen Sprachen mit scythischen oder turco-tartarischen Sprachfamilien marginal geblieben.

In den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat der Leipziger Missionar Hermann Beythan diese Frage wieder aufgenommen und in Zusammenhang mit einer Theorie von verschiedenen Rassen auf dem indischen Subkontinent diskutiert. Eine vom Nationalsozialismus geprägte rassistische Terminologie bestimmt seine Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Rasse. Allerdings beurteilt er den im 19. Jahrhundert entwickelten und auch von Graul vertretenen Versuch, rassische Identität linguistisch zu ermitteln, kritisch.

Seine eigenen Überlegungen zur Rassen- und Kastenfrage baut er auf den Ergebnissen einer biologischen Anthropometrie auf, die seit den Forschungen von Herbert Risley die Rassenfrage in Indien bestimmten. In Anlehnung an Eugen Freiherr von Eickstedt unterscheidet Beythan in Indien die indide, die weddide und die melanide Rasse. Die Draviden ordnet er der melaniden Rasse zu, obwohl „lange Kopfform, Gesichtsschnitt und Nasenform“ auf europiden Einfluß hinweisen, es sind „jene Schwarz-Inder, die man noch zur weißen Rasse rechnen könnte, wenn sie nicht schwarz wären“.[46]

Beythan nimmt mehrere Einwanderungswellen schon vor den Ariern an und versucht mit Hilfe der Theorie von verschiedenen Rassen, die dichotomische arisch-dravidische Hierarchie zu überwinden. Hinter einer Terminologie, die von Dravidisch als Sprache einer vorarischen „Herren-

[46] Beythan 1942: 33. „Durch altes Erbgut aus ostmediteraner Quelle, das von ihnen harmonisiert wurde, bilden sie eine Übergangsgruppe.“ Er zitiert von Eickstedt 1934: 222.

schicht" spricht und ihn den *caṅkam* in Madurai mit der „Reichsschrifttumskammer" vergleichen läßt,[47] steht das Anliegen, die weit verbreitete Annahme einer Superiorität der arischen Kultur zugunsten einer indigenen dravidischen Kultur zu hinterfragen: „Diese Indo-Melaniden, wie wir nun sagen können, haben eine sehr alte hohe Eigenkultur."[48]

Da die Draviden nach Auffassung von Beythan keine Nomaden waren, die, wie Graul es sah, im Zuge der arischen Einwanderungen zivilisiert wurden, sondern selbst als vorarische „Herrenschicht" auftraten,[49] nimmt Beythan an, daß auch eine gewisse Unterscheidung der Kasten in Tamilnadu, wie sie sich in der Trennung zwischen Śūdras und Paraiyars zeige, vorarischen Ursprungs sei.[50] Damit wird die lutherische Position im Kastenstreit von bürgerlicher und religiöser Ordnung wieder aufgenommen, und eine nationalsozialistische Rasseneideologie wird auf innerdravidische Verhältnisse übertragen. Beythan, der besonders als Kenner der tamilischen Sprache hervorgetreten ist, macht sich zum Anwalt der tamilischen Sprache und Kultur, die er aus der „Knechtschaft" des Sanskrit und des Englischen befreit sehen möchte. Das Tamil der Pillais und Mudaliyars als „Sprache der oberen Mittelklassen" drückt am besten aus, was *Tamiḻaṉ* bedeutet, nämlich Muttersprache, frei von sanskritischen Einflüssen. Gerade die Pillais und Mudaliyars waren aber die führenden Vellala-Jātis in der anti-brahmanischen „Self Respect"-Bewegung und in der 1916 gegründeten Justice Party, bei denen *Tamiḻaṉ* sich zu einem Ausdruck ethnischer Identität und Abgrenzung der Tamil-Śūdras entwikkelt hat.

Es ließ sich zeigen, daß die zunächst kirchenpolitisch und missionstheologisch begründete Aufspaltung der Kastenproblematik in einen religiösen und einen bürgerlichen Aspekt durch die lutherischen Missionare nicht nur kirchliche Fragen berührte, sondern in ganz eigener Weise dazu beigetragen hat, jenseits der brahmanisch-hierarchischen Ordnung des *varṇāśramadharma* Strukturen der Tamil-Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und deren historische Wurzeln zu interpretieren. Obwohl Graul und Caldwell in der Kastenfrage innerhalb der Kirche konträrer Ansicht wa-

---

[47] Beythan 1942: 34; 1943: 8.

[48] Beythan 1942: 33.

[49] Beythan nimmt hier den, in dem nichtbrahmanischen Teil der dravidischen Bewegung sich immer stärker durchsetzenden, Gedanken der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der tamilischen Kultur von arischen Einflüssen von P. Sundaram Pillai (1855–1897) auf, die dieser in seinen „Milestones in the History of Tamil Literature" von 1897 niedergelegt hat.

[50] Beythan 1942: 49. Die Auffassung, daß Endogamie und Abgrenzung durch dichotomische Konzepte von Reinheit und Unreinheit Kategorien waren, die bereits die vorarische Gesellschaft Tamilnadus geprägt haben, ist neuerdings wieder von Pandian vertreten worden. Pandian 1987: 24.

ren, kommen sie doch in ihrer Analyse der arisch-dravidischen Beziehungen zu ähnlichen Urteilen,[51] indem sie die Eigenständigkeit der Tamil-Śūdras und ihrer Sprache gegenüber brahmanisch-arischer Dominanz hervorheben.

## *Literatur*


Beythan, H. 1936: Who is Adolf Hitler? Madras.

—— 1942: Was ist Indien? Heidelberg, Berlin, Magdeburg.

—— 1943: Praktische Grammatik der Tamilsprache. Leipzig.

Caldwell, R. 1913: A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian family of Languages. London. <Nachdruck, New Dehi 1987. Zuerst erschienen 1856.>

Cohn, B. S. 1985: The command of language and the language of command. In: Subaltern Studies. New Delhi. 4: 276–329.

Colebrooke, H. T. 1872: On Sanscrit and Pracrit Languages. (1801). In: Ders.: Miscellaneous Essays. Bd. 2. Madras.

Dirks, N. 1996: Recasting Tamil Society. The Politics of Caste and Race in Contemporary Southern India. In: Fuller, C. J. (Hrsg.): Caste Today. Delhi. S. 263–295.

Eickstedt, Egon Freiherr von 1934: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart.

Fabricius, J. P. 1809: Malabar-English Dictionary. Tranquebar.

—— 1910: J. P. Fabricius's Tamil and English Dictionary. Based on Johann Philip Fabricius's „Malabar-English Dictionary“. 2. Aufl.

—— 1972: J. P. Fabricius's Tamil and English Dictionary. Based on Johann Philip Fabricius's „Malabar-English Dictionary“. 4. Aufl.

Grafe, H. 1990: The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975. (History of Christianity in India; 4,2). Bangalore, Erlangen.

Graul, K. 1851a: Das Tamulen-Volk in seinen verschiedenen Abtheilungen. In: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle. 3: 113–132.

—— 1851b: Reisemitteilungen. 2. Die Todas. In: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt. Leipzig. S. 25–32.

—— 1854–1856: Reise in Ostindien. Bde. III-V. Leipzig.

—— 1855: Mitteilungen in Bezug auf die tamulische Literatur. 1. Allgemeines. In: Das Ausland. Augsburg. S. 1159–1161.

—— 1857: Caldwell als Forscher auf dem Gebiet der südindischen Sprachen. In: Allgemeine Zeitung. Augsburg. Beilage zu Nr. 327 vom 23. November. S. 5226.

—— 1859: Neuestes aus dem Gesammt-Gebiet der christlichen Mission unter den Tamulen. In: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle. 11: 1–39.

—— 1865: Kural of Tiruvalluver. High-Tamil Text with Translation. (Bibliotheca Tamulica; 4). Leipzig.

Handmann, R. 1903: Die Evangelisch-Lutherische Tamulenmission in der Zeit ihrer Neubegründung. Leipzig.


[51] Wenn auch Caldwell, anders als Graul eine prä-arisch entwickelte dravidische Kultur annahm.

Hellmann-Rajanayagam, D. 1995: Is there a Tamil Race? In: Robb, P. (Hrsg.): The Concept of Race in South Asia. Delhi. S. 109–145.

Inden, R. 1990: Imagining India. Cambridge, Oxford: Blackwell.

Irschick, E. 1969: Politics and Social Conflict in South India. Berkeley.

Kanakasabhai, V. 1904: The Tamils Eighteen Hundred Years Ago. Madras.

Manickam, S. 1988: Studies in Missionary History. Reflection on a Culture-Contact. Madras.

Metcalf, T. R. 1995: Ideologies of the Raj. (The New Cambridge History of India; III,4). New Delhi.

Muir, J. 1860: Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India. Their Religion and Institutions. Part Second. The trans-Himalayan Origin of the Hindus, and Their Affinity with Western Branches of the Arian Race. London, Edinburgh.

Narayana Rao, C. 1929: An Introduction to Dravidian Philology. Madras.

Pandian, J. 1987: Caste, Nationalism and Ethnicity. An Interpretation of Tamil Cultural History and Social Order. Bombay.

Rottler, J. P. 1834–1841: Dictionary of the Tamil and English Languages. 4 Bde. Madras.

Savariroyan, D. 1907: The Bharata Land or Dravidian India. In: Tamilian Antiquary. Trichinopoly (Tiruchchirappally). I,1: 1–28.

Schmid, B. 1850: Bemerkungen über den Ursprung und die Sprache der Urbewohner des Blaugebirgs. In: Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle. 2: 47–52. <Zuerst erschienen in: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 9, 1849.>

Senathi Raja, E. S. W. 1909: Glimpses of Ancient Dravidians. In: Tamilian Antiquary. Trichinopoly (Tiruchchirappally). I,5: 1–21.

Sesha Iyengar, T. R. 1925: Dravidian India. Culcutta.

Seshagiri Sastri, M. 1884: Notes on Aryan and Dravidian Philology. Madras.

Siebert, E. M. 1967: Die Stellung der Lutherischen Kirche zur Kastenfrage in Südindien. (Unveröffentlichte Magisterarbeit). Hamburg.

Stosch, G. 1896: Im fernen Indien. Eindrücke und Erfahrungen im Dienst der lutherischen Mission unter den Tamulen. Berlin.

Sundaram Pillai, P. 1897: Milestones in the History of Tamil Literature. Madras.

Thambi Pillai, V. J. 1907: The Solar and the Lunar Races of India. In: Tamilian Antiquary. Trichinopoly (Tiruchchirappally). I,1: 29–50.

Trautmann, T. R. 1997: Aryans and British India. New Delhi.

Zvelebil, K. 1992: Companion Studies to the History of Tamil Literature. Leiden, New York.

*Dietmar Rothermund*

# Die Nichtbrahmanen-Bewegung (1920–1962) und die indische Politik

## *Brahmanen und andere Menschen: Zwei Erlebnisse in Südindien*

Als ich bei meinem ersten Besuch in Madras (Chennai) in einem modernen vegetarischen Hotel wohnte und dort mein Essen im Zimmer serviert bekam, fiel mir etwas auf. Die jungen Kellner trugen zwar alle dieselbe Uniform und sahen auf den ersten Blick gleich aus, aber die, die das Essen brachten, unterschieden sich nach Hautfarbe und Gesichtszügen deutlich von denen, die später das Geschirr abholten. Die einen waren wohl Brahmanen und die anderen von niedrigster Kaste oder Unberührbare. Ich erkundigte mich bei der Rezeption und man sagte mir, daß das selbstverständlich so sein müsse. Jeder kann Essen aus der Hand eines Brahmanen empfangen. Essensreste aber gelten als unrein, ein Brahmane würde sie nie berühren, also muß das Geschirr von Leuten abgeholt werden, die Unreines beseitigen, diese dürfen aber auf keinen Fall Essen servieren.

Ich kannte diese Regeln schon, aber nirgends war mir ihre Einhaltung so bemerkbar geworden wie in diesem orthodoxen Hotel in Madras. Brahmanen und andere Menschen sind dort deutlicher voneinander zu unterscheiden, als sonst in Indien. Ich hörte später, daß sich das auch auf die Sprache bezieht. Das Tamil der Brahmanen ist stärker vom Sanskrit geprägt als das der anderen Tamilen. Ob das auch für die Kellner galt, kann ich nicht sagen.

Ich hatte dann in Madras noch ein weiteres Erlebnis, das mir die kulturstiftende Rolle der Brahmanen vor Augen führte. Ich war bei einer Brahmanenfamilie eingeladen. Der ehrwürdige Großvater war ein bekannter Jurist und durchaus kein Priester. Aber im Garten des Hauses gab es einen kleinen Tempel, in dem er jeden Abend seine Andacht zelebrierte. Ich setzte mich still in die Nähe des Tempels und schaute zu. Der alte Herr, der sonst westliche Kleidung trug, erschien mit nacktem Oberkörper und war nur mit einem Dhoti bekleidet, dem langen Hüfttuch der

Männer. Er hatte eine Öllampe in der einen Hand und ein Glöckchen in der anderen. Er sprach vor dem Bild des Gottes seine Gebete, schwenkte die Lampe und läutete ab und zu mit dem Glöckchen. Die Andacht dauerte eine ganze Weile. Zuerst hatte ich allein dort gesessen, dann raschelte es im Gebüsch. Einige Leute setzten sich zu mir. Allmählich kamen immer mehr. Es müssen etwa 30 gewesen sein. Die meisten waren arme Leute aus der Nachbarschaft. Nachdem die Andacht beendet war, verschwanden sie ebenso lautlos, wie sie gekommen waren. Der alte Brahmane hatte die ganze Zeit mit dem Rücken zu ihnen gekehrt vor dem Götterbild gestanden und keine Notiz von ihnen genommen. Für seine Andacht war dieses Publikum unerheblich, doch es störte ihn auch nicht.

Die Teilnahme an dieser Andacht zeigte mir, wie die Brahmanen seit alter Zeit Anhänger für ihre Religion gefunden hatten: nicht durch Predigt und Bekehrung, sondern durch unbeirrtes Praktizieren ihrer religiösen Riten. Dabei waren sie in ihrer Lebensführung orthodoprax, aber in ihrem Denken für neue Ideen aufgeschlossen. So gelang es ihnen auch, autochthone Götter des dravidischen Südens in ihr Pantheon einzubeziehen und integrative Mythen zu bilden, die die Mehrheit der Bevölkerung an ihre Religion heranführten. Diese Leistung war umso bemerkenswerter, als die Brahmanen hier im tiefen Süden immer eine kleine Minderheit blieben; nur rund drei Prozent der Bevölkerung. Sie waren nie besonders reich, aber sie erzogen ihre Kinder gut. Die Achtung vor der Gelehrsamkeit wurde ihnen von früher Jugend an eingeprägt. Heute ist viel von Humankapital die Rede. Die Brahmanen pflegten dies seit eh und je, wenn auch meist nur im eigenen Kreise.

### *Die Wanderung der Brahmanen von Nord nach Süd*

Wie waren die Brahmanen aus ihrer alten Heimat in der mittleren Gangesebene, wo noch heute 10 Prozent der Bevölkerung Brahmanen sind, über mehr als 2000 km hinweg in den tiefen Süden gekommen? Wenn man es ganz profan in unserer heutigen Terminologie ausdrücken will, so würde man sagen: auf der Suche nach Arbeitsplätzen. Diese gab es in wachsender Zahl im Mittelalter, als sich auch im Süden Stammeshäuptlinge in Könige verwandelten und sich mit Brahmanen umgaben, die sie weihten und legitimierten, berieten und ihre Söhne erzogen. Das nordindische Staatsmodell wurde auf diese Weise nach Südindien und darüberhinaus nach Südostasien verbreitet. Die Könige entlohnten ihre Brahmanen durch Landschenkungen. Sie wurden meist an einzelne Familien vergeben und waren bescheidener Art, genügten aber für den Lebensunterhalt des Empfängers und seiner Nachkommen, die sich ihrerseits bemühten, sich durch entsprechende Dienstleistungen nützlich zu machen.

Die Skala der Brahmanenberufe reichte vom Steuerschreiber im Dorf bis zum Minister des Königs, vom Opferpriester eines kleinen Tempels bis zum Vorstand der großen Schar von Brahmanen, die in den großen Reichstempeln ihren Dienst versahen. Neben einzelnen Landschenkungen gab es auch große Brahmanendörfer, die sich korporativ organisierten. Da die Brahmanen nicht pflügen oder sonstige niedrige Arbeiten verrichten durften, hatten sie viel Zeit, um sich Satzungen auszuklügeln und ihre Korporationen auf vorbildliche Weise zu organisieren. Diese Fähigkeiten kamen ihnen zugute, wenn es darum ging, sich dem politischen Wandel anzupassen und sich neue Aufgabengebiete zu erschließen.

Als die Briten ihre Kolonialherrschaft in Indien errichteten, waren sie gerade in Südindien bald von den Brahmanen abhängig, die einen großen Informationsvorsprung vor ihnen hatten und die neuen Herren immer nur soviel wissen ließen, wie nötig war, um sich unentbehrlich zu machen. Basierend auf ihren alten Traditionen des gelehrten Unterrichts und des Auswendiglernens von Texten, meisterten die Brahmanen rasch die englische Sprache, die britische Jurisprudenz und alle Regeln der bürokratischen Verwaltung. Nicht nur im Regierungsdienst und als Anwälte und Richter taten sie sich hervor, sondern bald auch als Schriftsteller und Journalisten. „The Hindu", auch heute noch eine der besten englischsprachigen Tageszeitungen Indiens, wurde 1877 in Madras von brahmanischen Journalisten gegründet. In diesen Kreisen regten sich bald auch die ersten Keime eines indischen Nationalismus, freilich nicht von der revolutionären, sondern von der liberal-konstitutionellen Art.

Im frühen 19. Jahrhundert hatte Lord Macaulay, damals Justizminister im Rat des Vizekönigs, dem Wunsch Ausdruck gegeben, die Briten mögen in Indien Menschen erziehen, die nur noch dem Blute nach Inder seien, sonst aber „gentlemen" nach britischem Vorbild. Gerade unter den Tamilbrahmanen ging diese Saat nach kaum 40 Jahren sehr gut auf. Nun wurde den Briten insgeheim bange, denn diese „gentlemen" sprachen und schrieben eine besseres Englisch als die Kolonialherren und waren den Leuten, die London nach Indien entsandte, intellektuell meist haushoch überlegen. Als sich diese Brahmanen auch noch als indische Nationalisten profilierten und nicht mehr gehorsame Erfüllungsgehilfen der Kolonialherren sein wollten, hörte deren Gemütlichkeit auf.

### *Die Brahmanen und der indische Nationalismus*

Das politische Leben in der großen Madras Presidency war im 19. Jahrhundert noch nicht so rege wie in Bengalen und Maharashtra. Als der bengalische Nationalist Surendranath Banerjea 1878 im Rahmen seiner Vortragstour, die ihn durch ganz Indien führte, Madras besuchte, war er

enttäuscht, daß er dort auf keiner öffentlichen Kundgebung sprechen konnte, sondern seine Rede nur vor einem kleinen Kreis von Honoratioren halten durfte. Doch beim ersten Nationalkongreß, der 1885 in Bombay stattfand, fiel die Delegation aus Madras bereits durch rege Teilnahme auf.

Der eigentliche Höhepunkt des brahmanischen Nationalismus war die Aktivität der von der irischen Sozialistin Dr. Annie Besant gegründeten Home Rule League. Annie Besant lebte schon lange in Indien und hatte sich als Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft einen Namen gemacht. Ihr Hauptquartier war in Adyar bei Madras. Frau Besants ostentative Bewunderung für das alte Indien, so wie es von den Brahmanen interpretiert wurde, fügte sich gut in die Strömung des neo-hinduistischen Solidaritätstraditionalismus ein, der zu jener Zeit hauptsächlich in Bengalen und Maharashtra gepflegt wurde und mit Namen wie Swami Vivekananda, Sri Aurobindo und Bal Gangadhar Tilak verbunden war. Die Tamilbrahmanen schlossen sich begeistert der Theosophischen Gesellschaft an, und als ihre Mentorin nach irischem Vorbild die Home Rule League gründete, folgten sie ihr auch in diese neue Organisation. Das galt natürlich in erster Linie für Angehörige der freien Berufe, während Brahmanen im Regierungsdienst, die in der Madras Presidency ca. 70 Prozent des mittleren und niederen Verwaltungsdienstes innehatten, sich in dieser Hinsicht zurückhielten. Die Briten, die von der Unterstützung dieser Beamtenschaft abhängig waren, konnten sich aber angesichts der Propaganda der Home Rule League der Loyalität ihrer brahmanischen Untergebenen nicht mehr sicher sein und wollten daher die soziale Basis ihrer Herrschaft erweitern. Je radikaler die Forderungen der Home Rule League wurden, umso stärker wurden diese Bestrebungen der Briten.

Frau Besant wurde 1917 verhaftet und für kurze Zeit ins Gefängnis gesteckt. Nach ihrer Entlassung wurde sie zum Jahresende zur Präsidentin des indischen Nationalkongresses gewählt. Damit stand auch ihre zu einem großen Teil aus Tamilbrahmanen bestehende Gefolgschaft auf dem Höhepunkt ihres politischen Ansehens. Doch dem folgte sehr rasch ein dramatischer Rückgang des brahmanischen Einflusses auf die Politik Südindiens. Wenn es darauf ankam, an eine zunächst durchaus zahlenmäßig begrenzte Wählerschaft zu appellieren, konnten die Brahmanen auf wenig Resonanz hoffen. Srinivasa Shastri, ein führender Kopf unter den Nationalliberalen Indiens, sagte dazu treffend: „Wir Tamilbrahmanen sind nur mäßig bemittelt und mäßig in unseren politischen Anschauungen – und beides macht wenig Eindruck auf die Wähler“. Die Brahmanen suchten auch bald nach Alternativen außerhalb Südindiens, um Gebrauch von ihren Fähigkeiten zu machen. Der Soziologe B. N. Nair bemerkte später einmal, die Tamilbrahmanen seien die ersten Anbeter der Schreibmaschine in Indien gewesen, und daher sei es ihnen gelungen, die

meisten Posten im Sekretariat der Zentralregierung zu erringen. Ferner waren sie natürlich weiterhin in den freien Berufen vertreten und bewährten sich auch als Ingenieure und Manager.

Als die Brahmanen aber noch im Bunde mit Frau Besant die Home Rule League beherrschten, hatte dies eher dazu beigetragen, sie zu isolieren, als die Basis des indischen Nationalismus in Südindien zu erweitern. Die Nichtbrahmanen befürchteten, daß die Brahmanen die Briten beerben wollten. Die Briten schürten diese Furcht und setzten nun vermehrt auf die Loyalität und politische Solidarität der Nichtbrahmanen, eine Solidarität, die sich überhaupt erst in der Konfrontation mit dem Brahmanen bildete.

### *Die Entstehung einer nichtbrahmanischen Solidarität*

Die Kategorie „Nichtbrahmane" war an sich denkbar ungeeignet für eine politische Solidarisierung, denn hinter diesem negativen gemeinsamen Nenner verbargen sich viele regionale und soziale Diskrepanzen. Doch in der Zeit vom späten 19. Jahrhundert bis in die Jahre des Ersten Weltkriegs konvergierten verschiedene Strömungen, die schließlich zu einer solchen politischen Solidarisierung führten. Da war zunächst der auf kleine literarische Kreise beschränkte Stolz auf die tamilische Tradition, die von den britischen Missionaren Robert Caldwell und G. U. Pope sozusagen „wiederentdeckt" worden war. Sie betonten die Unabhängigkeit dieser Tradition von der Sanskrit-Tradition und priesen die hohe Qualität der alten Tamil-Literatur. In diese Kerbe schlug auch der Gouverneur von Madras, M. E. Grant-Duff, der 1886 in einer Ansprache an die Graduierten der Universität Madras ausdrücklich die Nichtbrahmanen aufforderte, als Angehörige einer „reinen dravidischen Rasse" die vorsanskritischen Elemente ihrer Kultur zu betonen. Professor P. Sundaram Pillai verfolgte in den letzten Jahren des 19. Jahrhundert diese Spur noch weiter, indem er behauptete, die Sanskrit-Literatur habe mehr von der Tamil-Literatur entlehnt als umgekehrt. Das indische Nationalepos Rāmāyaṇa interpretierte er auf ganz andere Weise als die Nordinder. Für ihn wurde der Dämon Rāvaṇa zum edlen Helden und Rāma zum hinterlistigen Feigling.

Eine Breitenwirksamkeit erzielten solche Theorien zu jener Zeit noch nicht. Eher konnten praktische Probleme eine dravidische Solidarität herbeiführen. Der Lösung solcher Probleme widmete sich Natesa Mudaliar, Sekretär der 1912 gegründeten Madras Dravidian Association, der Geld für ein Studentenheim für Nichtbrahmanen sammelte, weil diese sich in den von Brahmanen dominierten Studentenheimen diskriminiert sahen. Dieser Verein trat auch mit der Veröffentlichung der „Nichtbrahmanen-Briefe" (1915) hervor, mit denen die Nichtbrahmanen zur Solidarität er-

mahnt wurden. Natesa Mudaliar gelang es, auch zwei zerstrittene Prominente unter den Nichtbrahmanen, Dr. T. M. Nair und Tyagaraja Chetti, zusammenzuführen. Nair war Arzt und stammte aus Kerala, Chetti war ein reicher Telugu-Kaufmann. Mit diesen beiden waren also auch die „Draviden" außerhalb Tamilnadus in der Nichtbrahmanen-Bewegung vertreten. Das „Nichbrahmanen Manifest" von 1916 und die Gründung der South Indian Liberal Federation als erster Nichtbrahmanen-Partei markierten dann den Beginn der offenen politischen Aktivität dieser Gruppe. Das Manifest betonte die Loyalität gegenüber den Briten und denunzierte den Indischen Nationalkongreß als Brahmanenorganisation.

Als der Staatssekretär für Indien, Edwin Montagu, 1917 verkündete, daß „responsible government" das Ziel der nach dem Krieg anstehenden Verfassungsreform sei, kam Bewegung in die politische Szene in Indien, und neue Ansprüche wurden angemeldet. Montagu hatte eigentlich von „self-government" sprechen wollen, doch der Kriegsminister Lord Curzon, der früher Vizekönig in Indien gewesen war, lehnte diesen Begriff ab und meinte, die Inder müßten erst einmal lernen, überhaupt Verantwortung zu übernehmen, „responsible government" sei daher die richtige Bezeichnung. Montagu übernahm dies gern, denn die verfassungsrechtliche Bedeutung dieser Bezeichnung betraf das Grundprinzip des Parlamentarismus: die Verantwortlichkeit der Exekutive gegenüber der Legislative. Das hatte Curzon eigentlich nicht betonen wollen, aber Montagu, dem der Verfassungsfortschritt in Indien am Herzen lag, deutete „responsible government" in diesem Sinne.

Montagu war sich mit dem Vizekönig Lord Chelmsford darin einig, daß separate Wählerschaften, wie sie bereits 1909 den Muslims gewährt worden waren, nicht mit „responsible government" vereinbar seien, daß man sie den Muslims aber nicht nehmen könne, weil sie sie bereits als politischen Besitzstand betrachteten. Auf keinen Fall wollte man jedoch auf die Forderungen der Nichtbrahmanen eingehen, daß ihnen ebenfalls separate Wählerschaften gewährt werden sollten. Diese Forderung erschien auch absurd, weil die Nichtbrahmanen ja in der Mehrheit und nicht in der Minderheit waren, wie die Muslims. So wurde diese Forderung schließlich abgelehnt, aber durch die Gewährung reservierter Sitze ersetzt. Dies bedeutete, daß Nichtbrahmanen, die solche Sitze erringen wollten, die allgemeine Wählerschaft ansprechen mußten. Die Ausführungsbestimmungen der Verfassungsreform in der Madras Presidency sahen 28 für Nichtbrahmanen reservierte Sitze vor. Bei den Wahlen von 1920 zeigte sich dann, daß diese Reservierung völlig unnötig war, aber zunächst einmal konnten die Nichtbrahmanen auf diese Weise auch das Zugeständnis eines politischen Besitzstandes verbuchen.

### *Aufstieg und Niedergang der Justice Party*

Im Hinblick auf die Forderung nach separaten Wählerschaften hatten die Nichtbrahmanen 1917 die Justice Party gegründet, mit der sie Gerechtigkeit einklagen wollten. Bei den Kolonialherren fanden sie dafür Verständnis, denn diese waren ja auch daran interessiert, ein Gegengewicht zum brahmanischen Nationalismus zu fördern. Nun ergab es sich, daß Mahatma Gandhi 1920 im Zuge seiner Nichtzusammenarbeitskampagne zum Boykott der Wahlen aufrief und der Nationalkongreß deshalb in Madras geradezu kampflos der Justice Party die politische Arena überließ, die dann auch 63 Sitze errang und damit auf die Reservierung von 28 Sitzen gar nicht angewiesen war. Die Justice Party besetzte auf diese Weise die den Indern nun zugebilligten Ministerien und nutzte ihre Macht sofort dazu aus, eine Verordnung durchzusetzen, die eine für die Nichtbrahmanen günstige Quotenregelung für den Zugang zum öffentlichen Dienst festschrieb. Aber mit diesem Erfolg begann auch schon der Niedergang dieser Partei, die allzu problemlos an die Macht gekommen war. Es fehlte ihr nun auch die brahmanische Bedrohung, die ihre Existenz begründet hatte. Sie ruhte sich auf ihren Lorbeeren aus und zeigte sich dann für den Wahlkampf von 1926 denkbar schlecht gerüstet.

Gandhis Nichtzusammenarbeitskampagne war inzwischen Schnee von gestern und der Nationalkongreß trat in Gestalt der Swaraj Party als Herausforderer auf. Von den 63 Sitzen des Jahres 1920 fiel die Justice Party 1926 auf 22 zurück. Die Reservierung von 28 Sitzen für Nichtbrahmanen konnte sie davor nicht bewahren, denn diese Sitze waren ja nicht für die Justice Party als solche reserviert. Die Swaraj Party errang 41 Sitze, weitere 36 wurden von parteilosen Kandidaten besetzt. Im Einklang mit ihrem Programm, die Nichtzusammenarbeit in die konstitutionelle Arena hineinzutragen, weigerte sich die Swaraj Party, die Regierungsverantwortung zu übernehmen, daher fiel diese Aufgabe dem parteilosen Nichtbrahmanen P. Subbaroyan zu, der zum Ärger der Justice Party aber auch einen brahmanischen Abgeordneten in den Ministerrat einbezog.

In den kommenden Jahren sah sich die Swaraj Party praktisch dazu gezwungen, Subbaroyan zu unterstützen, da sein Sturz bedeutet hätte, daß die Justice Party wieder an die Macht gekommen wäre. Die Swaraj Party bestand zwar aus Kongreßpolitikern, war aber nicht mit dem Nationalkongreß identisch. In einer bemerkenswerten Resolution erlaubte nun die Justice Party ihren Mitgliedern, auch die Mitgliedschaft des Nationalkongresses zu erwerben. Auf diese Weise wuchs der Anteil an Nichtbrahmanen im Nationalkongreß, und 1929 übernahm sogar ein Nichtbrahmane die Präsidentschaft des tamilischen Landesverbandes des Nationalkongresses.

In den frühen 1930er Jahren gelang es der Justice Party noch einige Male, an die Regierung zu kommen, aber sie verdankte dies nur vorübergehenden politischen Konstellationen. Der Nationalkongreß war die Partei der Zukunft, die Justice Party gehörte bereits der Vergangenheit an.

### *Die Integration der Nichtbrahmanen in der Kongreßpartei*

Die Integration der Nichtbrahmanen in die Kongreßpartei war zwei konvergenten Strömungen zu verdanken. Zum einen war die Justice Party durch ihre eklatante Wahlniederlage nicht mehr sehr attraktiv und es gelang den Kongreßpolitikern sehr geschickt, Nichtbrahmanen anzuwerben, zum anderen machte Gandhis große Kampagne des bürgerlichen Ungehorsams auch in der Madras Presidency großen Eindruck und stärkte den Einfluß seines regionalen Statthalters Chakravarti Rajagopalachari. Dieser hatte in den 1920er Jahren zu den „No Changers" gehört, die die Fortsetzung der Nichtzusammenarbeit mit den Briten vertraten. Er befand sich daher im Konflikt mit den Führern der Swaraj Party, der durch persönliche Animositäten verstärkt wurde. Nun stieg sein Stern und er sollte bald zum bedeutendsten politischen Führer Südindiens werden. „Rajaji" – wie man ihn bald nannte – war ein Brahmane, aber nicht sehr orthodox, wie die Heirat seiner Tochter mit einem Sohn Gandhis zeigte. Seine Bemühungen um die Integration der Nichtbrahmanen waren sehr erfolgreich. Er wurde 1930 zum Präsidenten des tamilischen Landesverbandes des Nationalkongresses gewählt. Dabei mußte er sich gegen den Widerstand seines brahmanischen Rivalen Satyamurti und dessen nichtbrahmanischen Gefolgsmannes Kamaraj Nadar durchsetzen. Doch gelang es ihm, auch diese in die Parteiorganisation einzubinden.

Der Aufstieg des Kamaraj Nadar zeigt beispielhaft, wie Nichtbrahmanen aus niedrigster Kaste im Nationalkongreß Karriere machen konnten. Die Nadars, eine Kaste von Palmweinzapfern, die sehr gering geachtet wurde, aber von denen es einige als Händler zu Reichtum gebracht hatten, waren politisch von spezieller Bedeutung, weil sie auf ihren sozialen Aufstieg bedacht waren. Kamaraj sollte im unabhängigen Indien Ministerpräsident von Madras und Kongreßpräsident werden. Satyamurti hatte den jungen Mann vom Lande, der kein Englisch sprach, sondern nur rustikales Tamil, schon früh entdeckt. Als Kamaraj 1923 gerade 20 Jahre alt war, wurde er von Satyamurti für die Propaganda der sich gerade bildenden Swaraj Party eingesetzt und blieb dann stets an seiner Seite. Damit gehörte er zu den Gegnern Rajajis innerhalb der Kongreßpartei. Doch Rajaji wußte auch mit Satyamurti und Kamaraj auszukommen. Ab 1931 arbeiteten sie wohl oder übel mit ihm zusammen. Hierbei zeigt sich, wie Flügelkämpfe unter Kongreßbrahmanen zum Aufstieg ihrer nichtbrahma-

nischen Schützlinge beitrugen, um deren Unterstützung sie sich bemühten.

### *Die dravidische Bewegung unter Ramasami Naicker und Annadurai*

Während die Kongreßpartei aufstieg und die Justice Party verfiel, meldete sich eine neue Kraft zu Wort, die sich Selbstachtungsbewegung (Self Respect Movement) nannte und 1925 von E. V. Ramasami Naicker (genannt E. V. R., 1879–1973) gegründet wurde. E. V. R. hatte sich zunächst an der Seite Rajajis an Gandhis Kampagne der Nichtzusammenarbeit beteiligt und war dabei auch ins Gefängnis geworfen worden. Doch 1925 überwarf er sich mit dem Nationalkongreß und widmete sich seiner neue Bewegung. Er war ein Sozialrefomer und Rationalist, der den Hinduismus bekämpfte, den er als einen von den Brahmanen verbreiteten Aberglauben anprangerte. Da er demzufolge die brahmanischen Riten ablehnte, arrangierte er für seine Gefolgsleute auch „Selbstachtungshochzeiten" mit eigener Zeremonie, bei der Brahmanen keine Rolle spielten. Seine Ideen fanden bei der jungen Bildungsschicht der Nichtbrahmanen einige Resonanz, erregten aber zugleich auch den Widerstand religiöser Menschen.

Das Verhältnis von E. V. R. und seiner Selbstachtungsbewegung zur Justice Party war zwiespältig. Als großer Propagandist war E. V. R. stets umworben. Sowohl die Justice Party als auch der parteilose Subbaroyan bemühten sich um ihn. Für die reichen nichtbrahmanischen Grundbesitzer, zu denen auch Subbaroyan gehörte, waren E. V. R.s sozialistische Ideen freilich nicht sehr attraktiv; sie konnten sich eher mit seinem Rationalismus anfreunden, von dem er behauptete, daß er das Grundelement der dravidischen Tradition sei. Mehr als seine vielen Vorläufer war er in der Lage, den „Dravidismus" ideologisch zu begründen.

Ebenso zwiespältig war E. V. R.s Haltung gegenüber dem Nationalkongreß. Von der 1931 verabschiedeten Karachi Resolution mit ihrer Liste von Grundrechten war er so begeistert, daß er seine Gefolgschaft aufforderte, dem Nationalkongreß beizutreten. Als aber Rajaji 1937 eine Kongreßlandesregierung in Madras bildete und sich energisch für die vom Kongreß geforderte Nationalsprache Hindi einsetzte, leistete E. V. R. dagegen entschiedenen Widerstand, verurteilte den „Hindi-Imperialismus" und forderte nun sogar ein separates „Dravidastan". In dieser neuen Phase seiner Aktivitäten wurde E. V. R. ein Führer der Justice Party, die bei den Wahlen sehr schlecht abgeschnitten hatte. In dem wesentlich erweiterten Landtag hatte sie 1937 nur 21 der insgesamt 215 Sitze errungen, während die Kongreßpartei 159 Sitze erobern konnte. Für die marginalisierte Justice Party war es daher die einzige Rettung, daß der

populäre E. V. R. sie unter seine Fittiche nahm. Als die Kongreßpartei jedoch zu Beginn des Zweiten Weltkriegs die Regierungsbeteiligung aufkündigte, konnte und wollte E. V. R. keine Regierung der Justice Party in der Madras Presidency bilden. In der Justice Party bestand durchaus eine Hoffnung darauf, nun wieder an die Macht zu kommen. Im Panjab und Bengalen, den Muslimmehrheitsprovinzen, die von regionalen Parteien beherrscht wurden, deren Regierungen bei Kriegsbeginn nicht zurücktraten, ließen die Briten diese Regierungen in der Kriegszeit im Amt. Doch diese Regierungen hatten immerhin Mehrheiten in den betreffenden Landtagen. Die Justice Party aber war nur noch eine kleine Splitterpartei, von deren Unterstützung die Briten kaum Vorteile erwarten konnten. Da mit ihr im buchstäblichen Sinne nicht mehr viel Staat zu machen war, konzentrierte sich E. V. R. nun auf die Forderung nach einem separaten Dravidenstaat, für die er neben den Tamilsprechern auch die Sprecher anderer dravidischer Sprachen vereinnahmen wollte.

In der dravidischen Propaganda fand E. V. R. die Unterstützung von C. N. Annadurai, der 1935 im Alter von 26 Jahren in die Justice Party eingetreten war und später ab 1943 die tamilische Wochenzeitschrift „Dravida Nadu" herausgab. Annadurai war ein guter Redner in Tamil und Englisch und bewährte sich in der Anti-Hindi-Agitation. Er sollte in Zukunft zum bedeutendsten Führer der von E. V. R. 1944 gegründeten Vereinigung der Draviden (*tirāviṭār kaḻakam*/D. K.) und danach des Dravidischen Fortschrittsvereins (*tirāviṭa muṉṉēṟṟa kaḻakam*/D. M. K.) werden, der sich 1949 von der D. K. abspaltete und zur Begründung ihrer neuen Identität das Wort „Fortschritt" (*muṉṉēṟṟa*) in den Parteinamen einfügte. Auf diese Weise versuchte Annadurai, die nun nicht mehr sehr zugkräftige Berufung auf das Nichtbrahmanentum durch eine fortschrittliche Profilierung der dravidischen Identität zu überwinden. Mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechts nach Erlangung der Unabhängigkeit wurden die Brahmanen mit ihrem minimalen Bevölkerungsanteil ohnehin politisch irrelevant. Doch auch die dravidische Identität war bereits in eine Krise geraten. In seiner Schwundstufe wurde „dravidisch" in politischer Hinsicht zu einem Synonym für tamilisch. Zugleich wurde die tamilische Sprache zum politischen Symbol. Diese Entwicklung wurde entscheidend durch den Wandel der politischen Arena geprägt, die sich einerseits rasch erweiterte, andererseits aber aufspaltete.

### *Der Wandel der politischen Arena und die Krise der dravidischen Identität*

In der Madras Presidency des frühen 20. Jahrhunderts stimmte die Gleichung Dravide gleich Nichtbrahmane. Eine entsprechende politische

Identitätsbildung war in der damals vorgegebenen politischen Arena dieser Presidency sinnvoll. Diese Presidency umfaßte neben dem Tamilsprachgebiet auch das Telugusprachgebiet (heute Andhra Pradesh) und den Malabar-Bezirk (heute Nord-Kerala), in dem Malayalam gesprochen wird. Das Kannada, die vierte bedeutende dravidische Sprache, spielte in der Madras Presidency keine Rolle, es war die Sprache des Fürstenstaates Mysore und der südlichen Bezirke der Bombay Presidency.

Es fiel schon früh auf, daß die dravidische Propaganda in erster Linie von Tamilen getragen wurde, während die Telugusprecher nur begrenztes Interesse an einer dravidischen Identität zeigten und statt dessen Andhra, den Namen einer alten Telugu-Dynastie, als Symbol einer eigenen Identität hervorhoben. Dies kam zunächst in den Bemühungen um eine Andhra-Universität zum Ausdruck, die schließlich in Waltair bei Vishakhapatnam errichtet wurde. In der Justice Party arbeiteten die Nichtbrahmanen-Politiker aus Andhra und Tamilnadu noch zusammen. Einige der bedeutendsten Führer der Justice Party waren Telugusprecher: Tyagaraja Chetti, K. V. Reddi Naidu und der Raja von Bobbili.

Die von Gandhi 1920 vorgenommene neue Aufteilung der Kongreßorganisation in nach Sprachgemeinschaften benannten Landesverbänden trug wesentlich dazu bei, die Struktur der politischen Arena zu verändern. Gandhis Motiv dabei war die Abkehr von der Honoratiorenpolitik der englischsprechenden Elite. Er wollte, daß die Botschaft des Freiheitskampfes den Indern in ihrer jeweiligen Muttersprache vermittelt wurde. Da jedoch die britisch-indischen Provinzen noch die politische Arena definierten, errichtete er keine Landesverbände, die die bestehenden Provinzgrenzen überschritten, sondern nur solche innerhalb dieser Grenzen. Dementsprechend gab es in der Madras Presidency ab 1920 das Tamil Nadu Congress Committee und das Andhra Congress Committee. Natürlich galt diese Aufteilung nur für die Kongreßpartei und berührte die Justice Party nicht. Auch bei der Regierungsbildung der Kongreßpartei in der Madras Presidency von 1937 operierten die beiden großen Landesverbände gemeinsam. Doch nach Erlangung der Unabhängigkeit trennten sich die Wege. Andhra forderte immer energischer die Errichtung eines eigenen Bundeslandes, doch Nehru sah in dieser Aufspaltung eine Bedrohung der nationalen Einheit. Erst als sich Potti Sriramulu 1953 in Andhra zu Tode fastete, gab Nehru nach und stimmte der Errichtung von Andhra Pradesh zu. Damit war ein Präzedenzfall geschaffen. Anderenorts wurden ähnliche Forderungen erhoben. Eine Kommission wurde eingesetzt, die sich mit der „States Reorganisation“ zu befassen hatte und 1955 ihren Bericht vorlegte. Die noch immer Madras genannte Provinz wurde zum Tamil-Bundesland. Die Telegusprecher erhielten nun endlich ihr eigenes Bundesland Andhra Pradesh. Die dravidische Identität bestand nun

nur noch als recht allgemeiner Oberbegriff für die indischen „Südstaaten".

Um die dravidischen Sezessionsforderungen, die die D. K. noch lautstark verkündet hatte, wurde es allmählich still. Die Beteiligung an Wahlen in der neuen politischen Arena erforderte eine Anerkennung der politischen Spielregeln, und nach denen war eine Sezession ausgeschlossen. Die D. K. brauchte das noch nicht zu berücksichtigen, weil sie sich unter der Führung E. V. R.s nicht als politische Partei, sondern als eine Reformorganisation betrachtete, die sich nicht zur Wahl stellte. Der Bruch Annadurais mit E. V. R. und die Gründung des D. M. K. wurde unter anderem auch dadurch verursacht, daß Annadurai mit einer Partei, die sich zur Wahl stellt, hervortreten wollte. Damit mußte er die politischen Spielregeln anerkennen. Als 1962 beim indisch-chinesischen Grenzkrieg eine Welle des Patriotismus Indien durchflutete und die Zentralregierung sezessionistischen Parteien zu verbieten drohte, verzichtete Annadurai ausdrücklich auf das dravidische Sezessionsprogramm. Der D. M. K. wurde eine tamilische Regionalpartei und konnte so 1967 einen Wahlerfolg verbuchen. Die Anerkennung der neuen politischen Arena war damit endgültig vollzogen.

## *Literatur*

Barnett, Marguerite Ross 1976: The Politics of Cultural Nationalism in South India. Princeton.

Hardgrave, Robert L. 1965: The Dravidian Movement. Bombay.

—— 1969: The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change. Berkeley.

Hellmann-Rajanayagam, Dagmar 1984: Tamil. Sprache als politisches Symbol. Wiesbaden.

Hellmann-Rajanayagam, Dagmar & Rothermund, Dietmar (Hrsg.) 1992: Nationalstaat und Sprachkonflikte in Süd- und Südostasien. Stuttgart.

Irschick, Eugene F. 1969: Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahmin Movement and Tamil Separatism. Berkeley.

—— 1986: Tamil Revivalism in the 1930s. Madras.

*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 Einwanderungsthese" 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.[1] 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 Einwanderungsthese ausgeübt hatten.[2] Ein bestimmter Aspekt eignete sich dabei in besonderer Weise

[1] Assmann 1992: 75–77.

[2] Vgl. Leopold 1970; Leopold 1974; Maw 1990; Trautmann 1997.

zur „Identitätspräsentation“[3]. Es war die Annahme, daß damals das hierarchische Kasten-System (*varṇāśramadharma*), 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 Śūdras und Kastenlosen erklärt wurden.[4] 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.“[5]

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.[6]

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 aufzutauchen – von Titeln in Zeitschriften bis hin zu den Namen von Geschäften an der Straßenecke.“[7]

---

[3] Lübbe 1977: 168.

[4] Zur spezifischen Ausprägung des Kastensystems während der britischen Kolonialzeit vgl. Bayly 1995; Bayly 1999: 126–138.

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

[6] Vgl. Leopold 1974; Maw 1990: 19–74.

[7] Raychaudhuri 1988: 8, vgl. S. 33–34l. 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.[8] 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.[9]

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.[10]

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 Inzentiv, und die Idee einer völkisch-rassischen Differenz zwischen Dvijas und Śūdras/Kastenlosen machte eine Mobilisierung der indischen Massen für den Befreiungs-

[8] Vgl. Maw 1990: 75–129.

[9] Vgl. Leopold 1974: 409–410; Trautmann 1997: 117–130.

[10] 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, erschlafft durch das Klima, dem sich ihr Typ, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen imstande war, erschlafft auch durch das tatenlose Genießen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige 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.[11]

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 Dvija-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-Dvijas zugunsten des brahmanisch-sanskritischen „Ariertums". Im britischen Raj hatten sich aber durchaus auch ökonomisch und kulturell einflußreiche Gruppen etabliert, die sich keineswegs traditionell als Dvijas bezeichneten (wie z. B. die Vellalar und Chetti im Süden) und aus brahmanischer Sicht als Śūdras galten;[12] 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

[11] Vivekananda 1991/1992: IV. 296, 301 (aus Artikel: „Aryans and Tamilians", S. 296–307).

[12] Vgl. Bayly 1999: 32.

Schicht etabliert, wie z. B. unter den Paraiyar im Süden oder den Mahar im Westen Indiens.[13]

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.[14] Er errichtete Schulen und Waisenhäuser, trat dafür ein, daß Frauen gleiche Bildungschancen erhalten, und er bekämpfte entschieden soziale und politische Diskriminierungen, die mit dem Varṇa-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."[15]

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.[16] Die eigentlichen Kernpunkte seiner Argumentation enstammen 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

[13] Vgl. Cohen 1969; Bayly 1999: 229. Vgl. auch Aloysius 1999: II. 4–5.
[14] Vgl. bes. Keer 1974; Omvedt 1976; O'Hanlon 1985.
[15] Phule 1991: I, xxix.
[16] Vgl. O'Hanlon 1985: 141.

wurde. Diese verfälschte Form wurde späterhin in der arischen Sprache geläufig."[17]

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.[18] Zum anderen Paraśurāma, als ruchloser brahmanischer Kriegerkönig beschrieben, dem es gelingt, den letzten noch vorhandenen Widerstand der Kṣatriyas auszulöschen.[19]

Das im Gefolge der brahmanischen Eroberung etablierte „System der Sklaverei"[20] 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 „bösartige Erfindung des Kastensystems"[21] auch in „mentale Sklaverei"[22] 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 Protegés, 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."[23]

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

[17] 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).

[18] Vgl. z. B. Phule 1991: I, 13–21 (Gulamgiri, part 6).

[19] Vgl. z. B. Phule 1991: I, 27–31 (Gulamgiri, part 8).

[20] Phule 1991: I, xxxiv (Aus: Gulamgiri).

[21] Phule 1991: I, l (Aus: Gulamgiri).

[22] Phule 1991: I, li (Aus: Gulamgiri).

[23] Phule 1991: I, l (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.[24] Dieser Konflikt löste eine intensive Diskussion aus, die dazu führte, daß, dem Beispiel Pratapsinhs folgend, große Teile der bäuerlichen Maratha- bzw. Maratha-Kunbi-Gemeinschaften,[25] 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.[26]

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[27], 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

---

[24] Vgl. O'Hanlon 1985: 24–41.

[25] Vgl. zur Frage der Maratha-Kunbis Omvedt 1976: 67–70; O'Hanlon 1985: 15–49.

[26] 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).

[27] „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."[28]

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.[29] 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.[30] 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.[31] Dieser Teil der Nichtbrahmanen-Bewegung ging dann auch in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in die nationale Unabhängigkeitsbewegung auf.[32]

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.[33]

Von Phules Interpretation der arischen Einwanderungsthese 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

---

[28] Phule 1991: I, 27–28 (Gulamgiri), und O'Hanlon 1985: 146. Vgl. auch Phule 1991: II, 77, 83.

[29] Vgl. auch Omvedt 1976: 151; O'Hanlon 1985: 271.

[30] 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.

[31] Vgl. Omvedt 1976: 116, 156–157, 187–189; O'Hanlon 1985: 303–305; Shinde 1985: 159–160.

[32] Omvedt 1976: 122, 204–206.

[33] Vgl. Omvedt 1976: 124–136; Kavlekar 1979: 53–74.

„Hindu" kaum verwendete,[34] 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.[35]

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.[36] Auch die ungemein große Wertschätzung Ambedkars für Phule muß hier erwähnt werden.[37] 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.[38]

### *Indischer Neo-Buddhismus*

Ein eigener subalterner 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.[39] Iyothee Thass, über dessen Leben wir

---

[34] Vgl. Omvedt 1976: 108.

[35] Vgl. Omvedt 1976: 147, 156, 238–239.

[36] Zelliot 1970; Omvedt 1976: 151–153; Keer 1974: 221–222.

[37] Vgl. z. B. Keer 1974: vii.

[38] 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.

[39] „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 Iyothee 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.[40] Iyothee 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.[41] Die Bevölkerung wurde dadurch „fixiert" und das Land „resakralisiert".[42] Im Zuge dieser Entwicklung erhielten die einzelnen Dörfer eine neue kulturelle Identität, deren Legitimierung meist durch die Konstruktion einer angeblich jahrtausendealten Vergangenheit erfolgte.

---

[40] 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.

[41] Irschick 1994: 6.

[42] Irschick 1994: 1.

Am Beispiel der Region *toṇṭaimaṇṭalam* 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.[43] 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.[44] 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 *toṇṭaimaṇṭalam* „dazu neigen, sich selbst als die wirklichen Eigentümer des Bodens zu verstehen"[45]. 1894 kann dann der wesleyanische Missionar William Goudie ganz selbstverständlich die Paraiyar als „enterbte Kinder des Bodens" bezeichnen.[46] 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[47] verweist auf ursprüngliche Unabhängigkeit und sogar auf den Besitz von viel Land. Wenn der Bericht von der Kolonisierung von Tondeimandalam [*toṇṭaimaṇṭalam*] 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."[48]

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.[49] In diesem Sinne gründete der wesleyanische Pastor John Ratnam im Jahre 1885 die Zeitschrift „Dravida Pandian" (*tirāviṭa pāṇṭiyaṉ*) und ein Jahr später eine Vereinigung der Draviden (*tirāviṭār kaḻakam*).[50] 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-*

[43] Vgl. Irschick 1994: bes. 100–109.

[44] Vgl. Irschick 1994: 153–190.

[45] 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.

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

[47] *paṟaiccēri* = Name für separate Paraiyar-Siedlungen außerhalb der Dörfer – M. B.

[48] Thurston & Rangachari 1909: VI, 88–89.

[49] Von „dravidisch", anstatt von „tamilisch", wird im folgenden dann gesprochen, wenn damit die tamilisch-nationalistische Rekonstruktion angeblicher kultureller Traditionen etc. gemeint ist.

[50] Vgl. Aloysius 1998: 49, 55.

*viṭa capai*),[51] 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.[52] Es waren wohl auch die Kreise um Iyothee Thass, die zum ersten Mal die Bezeichnung „Urdraviden" (*ātitirāviṭar*) beanspruchten, ein Name, der bis heute in Südindien als Synonym für Paraiyar gebräuchlich ist.[53]

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.[54] 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.[55]

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.[56] 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*)

---

[51] Vgl. Aloysius 1999: I. 185.

[52] Aloysius 1999: I. 184–185. Vgl. auch Aloysius 1999: II. 4–5.

[53] Aufgrund einer Notiz bei dem Leipziger Missionar J. Kabis erscheint es wahrscheinlich, daß Iyothee Thass im Jahre 1895 in Madras die „Volksversammlung der Urdravdien" (*ātitirāviṭa jaṇa 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 *ātitirāviṭa jaṇa 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 *ātitirāviṭar* in die politische Diskussion eingeführt hat. Für eine weite Verbreitung des Begriffes sorgte in den 20er und 30er Jahren Ramasami.

[54] Vgl. Aloysius 1999: I. 79–81.

[55] Vgl. Aloysius 1999: II.1–8.

[56] Vgl. Zvelebil 1992: 144–222.

besondere Aufmerksamkeit.[57] 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" (*tirukkuṟaḷ*), 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.[58] In diesem Zusammenhang war dann von besonderen 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).[59] 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 milēccarkaḷ*) oder Perser (*purucīkarkaḷ*) 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-

[57] Vgl. Swaminatha Iyer 1990/1994: 525–528.

[58] 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.).

[59] 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, passierte 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."[60]

Aus dieser geschichtlichen Konstellation erklärt sich für Iyothee 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."[61]

Die Emanzipation der Paraiyar kann deshalb für Iyothee 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-kuṟal* (*tiri* = drei, skt. *tri*) wäre, da er eigentlich dem Pali-Kanon, dem sogenannten Dreikorb (*tripiṭaka*), zugehörte.[62] 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. Iyothee Thass legt dabei eine glorreiche buddhistische Vergangenheit der Draviden frei und versucht, für die bis dahin „geschichtslosen" Paraiyar ein umfangreiches „kollektives Gedächtnis"[63] und damit eine kollektive Identität zu erschaffen.[64]

---

[60] Aloysius 1999: I. 665 (*intirar tēca carittiram*).

[61] Aloysius 1999: II. 23, 25 (*puttar eṉṉum iravu pakalaṟṟa oḷi*, ca. 1899).

[62] Vgl. z. B. Aloysius 1999: II. 568 (*tiruvaḷḷuva nāyaṉār iyaṟṟiya tirikkuṟaḷ*). Ähnlich argumentiert er z. B. auch für *tiruvācakam* und *tirumantiram*.

[63] Zum Begriff des „kollektiven Gedächtnis" vgl. Assmann 1992.

[64] In seiner anti-brahmanischen Polemik finden sich bei Iyothee 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, *tamiḻaṉ*, 29. April 1908).

Der tamilische Dalit-Buddhismus hatte nur eine kurze Blütezeit.[65] 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.[66] 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.[67] 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.[68] 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.

[65] Vgl. Ahir 1992: 148–151; Aloysius 1998: 80–104.

[66] Zu Ambedkar vgl. Keer 1971; Jaffrelot 2000.

[67] Vgl. Aloysius 1998: 187–189.

[68] Vgl. Ambedkar 1989b.

der Unberührbarkeit in dem Haß und der Verachtung liegt, die die Brahmanen gegen diejenigen, die Buddhisten waren, erschufen."[69]

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[70]:

„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."[71]

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.[72]

Erinnert diese Interpretation zur Entstehung der Unberührbarkeit in vielerlei Hinsicht an Gedanken von Iyothee 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,[73] 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."[74]

---

[69] Ambedkar 1989b: 317.

[70] Ambedkar 1989b: 346–347.

[71] Ambedkar 1989b: 345.

[72] Vgl. Ambedkar 1989b: 379.

[73] Vgl. die Zusammenfassung der Theorie bei Ambedkar 1989a: 204.

[74] 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 Einwanderungsthese 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.[75] Nach Biswas machten die arischen Eroberer, von ihm als „arische Brahmanen"[76] charakterisiert, nur eine zahlenmäßig kleine Gruppe aus.[77] 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.[78] 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"[79] 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 ..."[80]

Siddhartha Gautama steht also nach Biswas in einer Tradition von Vorgängern und kann keinesfalls als der Religionsstifter des Buddhismus angesehen werden.[81] 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 prädravidischen und prä-arischen Urbevölkerung Indiens sind.

[75] Vgl. Biswas 1995; Biswas 1998; Biswas 1999. Zu Biswas vgl. auch den Beitrag von Das in diesem Band, S. 202 Anm. 44.

[76] Vgl. Biswas 1999: 5, 9.

[77] Vgl. Biswas 1995: 175.

[78] Vgl. Biswas 1995: 35; Biswas 1999: 56.

[79] Vgl. Biswas 1999: 58.

[80] Biswas 1999: 155, 157, 158.

[81] Vgl. Biswas 1999: 64–80.

und blieb so Episode,[82] 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.[83] 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.[84] Die „Unberührbaren, Shudras, und Adiwasis" sind für Biswas ganz allgemein „die Nachkommen der heldenhaften Assura Rasse, die das vor-vedische Indien regierten".[85] Aussagen, über die Entstehung der soziale Differenzierung unter diesen Nicht-Ariern bleiben widersprüchlich. Meist spricht Biswas nur allgemein von „berührbaren und unberührbaren Shudras"[86]. 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.[87] Allerdings werden an anderer Stelle die Unberührbaren als diejenigen bezeichnet, die bereits Sklaven in der Assura-Kultur gewesen wären.[88]

Biswas Argumentation zielt vor allem auf die Unterdrückungsmechanismen des Brahmanentums und des Hinduismus, den er als „eine Religion mit ausländischem Ursprung"[89] 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.

---

[82] Vgl. Biswas 1999: 301–337.
[83] Vgl. Biswas 1995: 81–102.
[84] Vgl. Biswas 1998: 60–61.
[85] Biswas 1998: 106 (Hervorhebungen getilgt – M. B.).
[86] Biswas 1998: 54.
[87] Vgl. Biswas 1998: 60–61.
[88] Vgl. Biswas 1995: 217–218.
[89] Biswas 1999: 10, 13–25.

### *Tamilischer Neo-Śivaismus*

Eine ganz eigentümliche dravidische Interpretation erfährt die arische Einwanderungsthese in den Kreisen des tamilischen Neo-Śivaismus.[90] Abgesehen von einigen Vorläufern, wie z. B. dem śivaitischen Reformer Ramalinga Pillai (1823–1875),[91] 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.[92]

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"[93]) sprachen, in erster Linie an Vellalar dachten. Dies kann gut an einem in diesen Kreisen sehr häufig zitierten Buch illustriert werden.[94] 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 (*aṟivar*) von der Gesellschaft getrennt lebten, die „höchste Position" einnahmen und

---

[90] 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 antibrahmanische Argumentationsfiguren finden.

[91] Vgl. Irschick 1994: 196–197. Zu Ramalinga Pillai vgl. auch Dayanandan Francis 1990.

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

[93] 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 (October 1998], 109–113 (Nallasami Pillai, Ancient Tamil Civilization).

[94] Vgl. Maraimalai Adigal 1958 (Dieses Buch konnte von mir leider bisher nicht eingesehen werden).

die „Nobilität“ und die „Grundbesitzeraristokratie“ stellten.[95] 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 vereinigt zu einer demütigen Geste.“[96]

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*).[97]

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?“[98]

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,[99] wo es heißt:

---

[95] 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]).

[96] Kanakasabhai 1904: 114.

[97] 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).

[98] Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: VII.1 (April 1906), 29 (Aus einem Editorial von Nallasami Pillai).

[99] 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."[100]

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.[101]

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.[102] 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.[103] 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 eindrangen, 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 Sesha Iyengar (1925), der durchaus die Existenz einer eigenständigen, prä-arischen, hochstehenen 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.

[100] Srinivasa Aiyangar 1914: 195.

[101] Vgl. Srinivasa Aiyangar 1914: bes. 186, 215.

[102] Vgl. z. B. Nallasami Pillai & Ramanan 1897–1914: II.5 (October 1998), 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).

[103] 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 einstufte.

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.[104] 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.[105] 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."[106]

Sehr prononciert findet sich die neo-śivaitische Geschichtssicht auch bei Maraimalai Adigal, insbesondere in seinem Alterswerk „Religion der Tamilen" (*tamiḻar 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.[107] 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.[108] Maraimalai forderte deshalb die Tamilen zu einer Rückbesinnung auf ihre geschichtlichen Wurzeln und zu einer Zurückweisung jeglichen brahmanischen Einflusses auf:

---

[104] 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.

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

[106] 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.

[107] Vgl. Maraimalai Adigal o. J.: 1–4.

[108] 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."[109]

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."[110]

Die politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen des tamilischen Neo-Śivaismus 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" (*tanittamil 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-Śivaiten aktive Mitglieder waren. In den dreißiger Jahren kam es während der Anti-Hindi-Agitationen zu einer Reihe gemeinsamer politischer Aktionen.[111] Die Führer der Neo-Śivaiten 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 (*tamil aracuk kalakam*, auch *tamil aracuk kaṭci*), der sich letztlich der A. I. A. D. M. K., einer Abspaltung des Dravidischen Fortschrittsvereins (*tirāviṭa munnēṟṟa kalakam*/D. M. K.), lose anschloß, sich aber aus der Tagespolitik heraushält.[112] Auch heute noch haben neo-śivaitische Publikationen großen Anteil daran, daß unter den Tamilen der Gedanken an eine blühende präarische dravidische Hochkultur wachgehalten wird.[113]

---

[109] Maraimalai Adigal 1999: 282.
[110] Maraimalai Adigal o. J.: 14, 37.
[111] Vgl. Venkatachalapathy 1995.
[112] Vgl. Ramaswamy 1997: 59–60; Hellmann-Rajanayagam 1984: 42–43.
[113] 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.[114] 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.[115] Erst die Selbstachtungsbewegung (*cuyamariyātai iyakkam*),[116] 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.[117] 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

---

[114] Zur dravidischen Bewegung allgemein vgl. z. B. Irschick 1969; Hellmann-Rajanayagam 1984; Irschick 1986; Ryerson 1988; Subramanian 1999.

[115] 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).

[116] 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 (*tirāviṭār kaḻakam*/D. K.).

[117] 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 ..."[118]

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,[119] 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."[120]

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".[121] 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*.

---

[118] Ramasami 1996: 33 (Das Zitat stammt aus einer anscheinend nicht allein von Ramasami verfaßten Kompilation aus dem Jahre 1940 zum Thema *tamiḻ nāṭu*. Sie wurde erstmals in Ramasamis Zeitschrift *viṭutalai* 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.

[119] Vgl. Ramasami 1996: 3–14, bes. 5–6 (Rede vor Angehörigen des *tiruvaḷḷūr nanneṟik kaḻakam*, 11.1.1942).

[120] Ramasami 1996: 8.

[121] Thiruvasagam & Kalladan 1993: 902 (aus dem Gedichtszyklus *tirāviṭa puraṭcit tirumaṇat tiṭṭam*, 1949), 1853 (3. u. 4. Strophe des Gedichts *ellām āriyar karaṭikaḷ* aus dem Gedichtband *tamiḻukku amuteṉṟu 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*."[122]

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."[123]

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."[124]

Bei dieser ältesten indischen Zivilisation handelt es sich nach Annadurai um eine genuin dravidische. Die dravidische Kultur stand ihmzufolge damals in ganz Indien in Blüte und zeichnete sich vor allem durch die Attribute „Gleichheit" und „Brüderlichkeit" aus.[125] 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

---

[122] Thiruvasagam & Kalladan 1993: 93–96 (18., 24., 36., 44., 45. Strophe des Gedichtes *tāḻttappaṭṭār 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 Irschick 1986: 94–95, wo dieses Poem von Bharati Dasan ebenfalls besprochen wird.

[123] Annadurai 1995: 58.

[124] Annadurai 1995: 59.

[125] Annadurai 1995: 70.

Kultur bewahren konnte, stattfand.[126] 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."[127]

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.[128] 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*"[129]. 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.[130] 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.[131]

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.[132]

---

[126] Vgl. Annadurai 1995: 54.

[127] Annadurai 1995: 72.

[128] 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 Südindien z. B. durch ein vielgelesenes Buch von Gilbert Slater gut bekannt (vgl. Slater, 1924: 20–21).

[129] Thiruvasagam & Kalladan 1993: 95 (Strophe 37 von *tāḻttappaṭṭār camattuvap pāṭṭu*, 1930).

[130] Vgl. z. B. Anaimuthu 1974: 60 (*kuṭi aracu*, 11.10.1931).

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

[132] Vgl. z. B. Tiruvenkatam 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.[133] 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.[134] 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.[135] – 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 unbestrittenen, himmlischen Eigentümer von Bharat. ... Alle anderen sind

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

[133] Vgl. zum folgenden Khare 1984; Gooptu 1993. Es gab jedoch anscheinend auch in anderen indischen Regionen Adi-Hindu-Bewegungen. Jedenfalls berichtet Malleypally 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).

[134] Vgl. auch Bayly 1999: 225–229.

[135] 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."[136]

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 verlorengegangen 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.[137]

Fast zeitgleich zur Adi-Hindu-Bewegung kam es im Panjab zu einer ähnlichen Dalit-Reformbewegung, dem Ad Dharm.[138] Ähnlich wie die Adi-Hindu-Bewegung, zu der es zumindest in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre enge Kontakte gab,[139] 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-Aktivisten, 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."[140]

---

[136] Khare 1984: 85.
[137] Vgl. Khare 1984.
[138] Vgl. zum folgenden Juergensmeyer 1982.
[139] Vgl. Juergensmeyer 1982: 25–26.
[140] 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.[141] 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 frühste 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.“[142]

Die Dalit-Bewegung zeigt somit einmal mehr, wie sehr die inversionistische Interpretion der arischen Einwanderungsthese Teil des Diskurses zahlreicher subalterner 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.

---

[141] 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.

[142] 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.[143] Als geistige Schlüsselfigur dieser Strömung kann V. D. Savarkar (1883–1966) gelten, ein profilierter Widerstandskämpfer gegen die Engländer, der seit den 20er Jahren unter dem Stichtwort „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.[144] 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.[145]

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 Vereinnahmungsstragie 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."[146]

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

---

[143] Zum Hindu-Nationalismus allgemein vgl. z. B. Klimkeit 1981: 226–272; McKean 1996; Jaffrelot 1996; Zavos 2000.

[144] Vgl. Savarkar 1989.

[145] Vgl. Savarkar 1989: 92.

[146] 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.[147] 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."[148]

Diese Sichtweise wurde bald zum Allgemeingut innerhalb des Hindu-Nationalismus. Über die genauen Gründe dieses Wechsels in der Argumentation kann man nur spekulieren.[149] Zunächst überwindet Golwalkar mit dieser Ablehnnung 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.[150] 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.[151] Golwalkar bleibt mit seinem Revisionsmus innerhalb dersel-

---

[147] 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).

[148] Golwalkar 1939: 8.

[149] Vgl. auch Jaffrelot 1995.

[150] 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 altdravidische Kultur und Religion in Südindien 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 Südindien viele Anhänger hat." (Schomerus 1932: 13).

[151] Vgl. Subramanian 1999: 316.

ben hermeneutischen Voraussetzungen wie die anti-brahmanischen Interpretationen der arischen Einwanderung, da er ebenfalls die indische Prähistorie 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.[152] 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-

[152] 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.[153] Allerdings stellte im Wissenschaftsbetrieb des unabhängigen Indiens die Erforschung der indischen Frügeschichte, 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.[154] 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.[155]

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).[156] 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

---

[153] Vgl. z. B. Deshpande & Hook 1979; Erdosy 1995.

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

[155] Vgl. z. B. Thapar 1966: 49.

[156] 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.[157] 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.[158] 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.[159] Diese massive mediale Inszenierung einer „wissenschaftlichen" Revision der arischen Einwanderungsthese war von einem beachtlichen Erfolg gekrönt.[160] Die Publikationen fanden eine

---

[157] 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.

[158] 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.

[159] 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.

[160] 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.[161] Der zunehmende politische Einfluß des Hindu-Nationalismus in den 90er Jahren hatte dann zur Folge, daß der Revisionsversuch der arischen Einwanderungsthese auch in der akademischen Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wurde.

Im Hintergrund der Revisionsbemühungen stand explizit der Versuch, den subalternen inversionistischen Interpretationen der arischen Einwanderungsthese 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 Unterdrücker, in die korrupte herrrschende Elite, verwandelt werden.“[162]

Von daher wird deutlich, daß der neuere hindu-nationalistische Versuch, die arische Einwanderungsthese 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).

[161] 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).

[162] 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 Einwanderungsthese sehr ausführlich reagiert hat.[163] 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 Einwanderungsthese 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 hauptsächliche kulturelle Ausdrucksform Indiens vermittelt wird. Mehr noch: Dasjenige, was als ‚arische' Glaubensvorstellungen und Werte beschrieben wird, ist zeitlos."[164]

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 allzugrobe 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".[165] Mit ihrer Kritik haben die Revisionisten sicherlich einen wunden Punkt getroffen, in dem ihnen übrigens auch Thapar zustimmt.[166] Überhaupt ist es ein hoch interessanter Nebeneffekt des Diskurses, daß sich die etablierte Indologie und Südasien-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.[167] Jedoch hat diese Entwicklung keine positiven Konsequenzen für die revisionistischen Theorien, da diese ebenfalls den kolo-

---

[163] 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.

[164] Thapar 1992: 23.

[165] Rajaram & Frawley 1995: 5.

[166] Vgl. z. B. Thapar 1996.

[167] 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.[168]

### *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."[169]

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.[170]

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 abzuzielen, 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,

---

[168] 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.

[169] Foucault 1991: 25.

[170] 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".[171] Als Formen des subalternen Widerstands sind derartige Inversionen dafür kritisiert worden, daß durch sie keine „wirklich revolutionäre, d. h. strukturelle, Veränderung" angestrebt wird.[172] Dieser Vorwurf kann jedoch gegen viele Arten der Resistenz gegen dominante Diskurse erhoben werden und stellt die grundsätzliche Frage nach den Grenzen subalterner Widerstandsmöglichkeiten.[173] 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.[174] 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 Einflußnahmen auf die Hochschul- und Bildungspolitik zeigen.[175] Hinzu kommt, daß die Vereinnahmung der prähistorischen Forschung durch nationalistische Ideologien viele geschichtliche und aktuelle Parallelen aufweist.[176] Allerdings ist mit erheblichem Widerstand zu rechnen, nicht nur von Seiten der indischen Universitäten, sondern vor allem auch durch antibrahmanische Bewegungen.

Paradoxerweise geschieht diese Entwicklung zu einem Zeitpunkt, wo sich eine kritische und methodisch reflektierte Indologie und Südasien-

---

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

[172] Arnold 1982: 131 Anm. 106.

[173] Vgl. Spivak 1985.

[174] Vgl. Bhabha 1994: 85–92; de Certeau 1988.

[175] Vgl. z. B. Panikkar 2001.

[176] Vgl. Kohl & Fawcett 1995.

Archäologie dazu bekennt, daß ihre Deutungen zur indischen Prähistorie „bestenfalls Hypothesen" sind, die sich „nur im Grade ihrer Wahrscheinlichkeit unterscheiden".[177] Die arische Einwanderungsthese 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.

—— [Ñāṉ. Alāyciyas] (Hrsg.) 1999: Ayōttitācar cintaṉaikaḷ. 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. Āṉaimuttu] (Hrsg.) 1974: Periyār ī. ve. rā. cintaṉaikaḷ. periyār ī. ve. irāmacāmi avarkaḷiṉ corpoḷivukaḷum kaṭṭuraikaḷum. 3 Bde. Tiruchirappalli: Thinker's Forum.

Annadurai, C. N. [Ci. Eṉ. Aṇṇāturai] 1995: Āriyamāyai. (1943). Ceṉṉai: Kaṇṇammāḷ patippakam.

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-

[177] 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. Kōvintaṉ] 1999: Tamiḻar paṇpāṭu. 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 Südasienforschung; 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. Iḷaṅkumaraṉ] 1995: Maṟaimalaiyaṭigaḷ. 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.

—— [Maṟaimalaiyaṭikaḷ] 1958: Vēḷāḷar nākarikam. (1923). Tirunelveli: The Tirunelveli South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society.

—— [Maṟaimalai Aṭikaḷ] 1999: Tamiḻar matam. (1941). Ceṉṉai: Maṇivācakar patippakam. <Ohne englisches Vorwort.>

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 Symposion, 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 Maharshtra, Mantralaya.

Pope, G. U. 1886: The Sacred Kurral 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 Civilisation. 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). Ceṉṉai: Periyār cuyamariyātai piraccāra niṟuvaṉa veḷiyīṭu. 9. Aufl.

—— 1996: Tamiḻar, tamiḻnāṭu, tamiḻar paṇpāṭu. Ceṉṉai: Tirāviṭar kaḻaka veḷiyīṭu.

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. (En 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.

Thiruvasagam, A. & Kalladan, Surata [Ā. Tiurvācakan & Curatā Kallāṭan] (Hrsg.) 1993: Pāratitācan kavitaikaḷ. Pāvēntar pāṭalkaḷin muḷutokuppu. Cennai: Aruḷ – cuṭar patippakam.

Thurston, Edgar & Rangachari, Kadambi 1909: Castes and Tribes of Southern India. 7 Bde. Madras: Government Press.

Tiruvenkatam, T. [Tōppūr. Tiruvēṅkaṭam] 1998: Tirāviṭa iḷaiñarkaḷē! Vēlūr: Tenpulam 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. Vacantan̲] 1998: Pārppana tantirańkaḷ. Cen̲n̲inattam: Puraṭcikkan̲al veḷiyīṭu.

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 ‚Piltdown 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.

*Rahul Peter Das*

# Bengalischer Nationalismus und die Konstruktion einer austroasiatischen Vergangenheit

Ein wichtiges Phänomen, das wir in verschiedenen Teilen Südasiens betrachten können, läßt sich mit dem von Jacob Pandian kreierten Begriff „re-ethnogenesis" beschreiben, den man auf deutsch als „Reethnogenese" wiedergeben kann.[1]

Tatsächlich sind mehrere Reethnogesen aktiv; diejenigen, denen die Forschung sich bisher vornehmlich gewidmet hat, sind die sogenannten „arischen" und „dravidischen". Allerdings sind bei der letztgenannten Reethnogenese einige Einschränkungen zu machen, handelt es sich bei dem, was hier als „dravidisch" bezeichnet wird, größtenteils doch eher um ein Phänomen, das eng mit speziell „tamilischen" Reethnogeneseprozessen verbunden ist, da ja die Hervorhebung des Dravidischen in der von uns diskutierten Weise größtenteils im tamilsprachigen Gebiet stattfindet und eng mit einer Betonung speziell des Tamilischen verbunden ist, was einen auch dazu berechtigt, in diesem Zusammenhang von „Subnationalismus" (die deutsche Entsprechung zum englischen „subnationalism") zu sprechen.[2] Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Tamilen nur *ein* dravidisches Volk unter mehreren sind, und daß die dravidische Sprache mit den meisten Sprechern nicht Tamil ist, sondern Telugu. Obwohl es auch starke Reethnogenese-Tendenzen unter Sprechern anderer dravidischer Sprachen gibt, orientieren sich diese augenscheinlich viel stärker

[1] „I suggest that the term re-ethnogenesis may be applied to identify the processes of reviving, reformulating, reemphasizing, and reinventing ethnic heritage. Every generation rediscovers, reinvents, or reinterprets its past in order to make the past meaningful and congruent to conceptualize contemporary experiences of group identity, and it is reasonable to suggest that humans engage in an ongoing process of re-ethnogenesis in relation to shifts in economic/political power and the emergence of new conceptual boundaries that distinguish the differences between and among groups." (Pandian 1998: 545).

[2] „I use the term subnationalism, first, in M. Crawford Young's sense, to refer to a pattern of politicization and mobilization that meets some of the criteria of nationalism, but is not committed firmly to the idea of separate statehood." (Baruah 1999: 5). Zu diesem Begriff im indischen Kontext siehe Baruah 1999: 5 ff. Ob und wie Subnationalismus und Reethnogenese sich unterscheiden, harrt noch der Untersuchung.

an der modernen Sprachgemeinschaft, wie beispielsweise im kannada- und telugusprachigen Bereich, als speziell am dravidischen Element, insbesondere im Antagonismus zum sogenannten arischen. Unter den Sprechern der vier großen Literatursprachen dravidischen Ursprungs dürfte die speziell dravidische Reethnogenese am schwächsten unter Sprechern des Malayalam verbreitet sein.[3] Andererseits ist die tamilische Ausrichtung der dravidischen Reethnogenese nicht wie die Reethnogenesen anderer dravidischer Völker vornehmlich auf ein Land Südasiens beschränkt, sondern transzendiert nationale Grenzen, wobei ich nicht nur an Sri Lanka denke, sondern speziell auch an Südostasien, insbesondere Singapur, wo Tamil eine der vier Amtssprachen ist, und Malaysien.

Die bisherige einschlägige Diskussion hat klar gemacht, daß es sich bei den untersuchten Reethnogenesen um Phänomene handelt, die in einem gebildeten, teilweise auch regelrecht akademischen Milieu ihren Ursprung haben, und die in einer Gedankenwelt und Argumentationsweise verwurzelt sind, die aus der Kolonialzeit stammen; nach wie vor sind auch Impulse und Argumente aus dem Westen in diesem Prozess von großer Wichtigkeit. Die Aufmerksamkeit für die und Durchsetzungskraft der Reethnogenesen hängen eng mit diesen Faktoren zusammen, kontrollieren doch die Schichten, in denen diese Prozesse mehrheitlich verankert sind, auch größtenteils die entsprechenden Kommunikationsmedien.[4]

Diese Erläuterungen und Differenzierungen waren zum Zwecke des Vergleichs verschiedener südasiatischer Reethnogenesen notwendig. Obwohl die sogenannte „dravidische" und die sogenannte „arische" zweifellos diejenigen sind, die in der Öffentlichkeit die stärkste Wirkung entfalten, zeigt ein Vergleich der beiden im Lichte des Gesagten, daß sie nicht gleichartige Phänomene sind. Zum einen handelt es sich bei der arischen Reethnogenese um das Resultat einer Auseinandersetzung, die vornehmlich nicht innersüdasiatisch ist (obwohl, wie mehrere Beiträge in diesem Band zeigen, eine solche Komponente auch vorhanden ist); der Gegner, wenn dieser Ausdruck in diesem Zusammenhang erlaubt sein sollte, ist vielmehr vor allem der Westen. Darüber hinaus sind die Prota-

[3] Es ist möglich, daß dies zumindest teilweise mit der starken Stellung des Marxismus in Kerala zusammenhängt. Wie Menon (1999) verdeutlicht, ist die marxistische Sichtweise der Vergangenheit, wie sie vor allem von E. M. S. Nambudiripad formuliert wurde, in mehreren Einzelheiten im Widerspruch zur „dravidischen" Reethnogenese.

[4] Eine Untersuchung darüber, wie andere Bevölkerungsschichten, deren Stimmen es schwer haben, gehört zu werden, in den Reethnogeneseprozess eingebunden sind oder nicht, ist noch ein Desideratum. Vgl. hierzu z. B. die Bemerkungen von Tanabe 1998: 102 ff. (dazu auch S. 107: „Most importantly perhaps, the construction of self-identity seems to have remained heavily influenced by the colonial framework, and this continues to haunt Indian people in the post-colonial era"). Interessant sind in diesem Zusammenhang die bis in die Kolonialzeit zurückreichenden Erzählungen verschiedener schriftloser Völker Nordostindiens, die versuchen, eine gemeinsame Herkunft mit anderen, kulturell dominanten Völkern der Region zu etablieren (Singh, J. P. 1991).

gonisten dieser Reethnogenese nicht so eng mit einer linguistischen Gruppe verbunden wie im Falle der dravidischen Reethnogenese und der Tamilen. Daher verstellt die Annahme einer undifferenzierten „arischen" Reethnogenese den Blick auf andere Phänomene nicht so sehr wie die einer undifferenzierten „dravidischen".

Was andere Reethnogenesen in Südasien betrifft, so sind diese größtenteils zwar mit linguistisch oder ethnisch definierten Gruppen verbunden,[5] instrumentalisieren die Vergangenheit und insbesondere eine bestimmte tatsächlich vorhandene oder imaginäre alte Kultur aber nicht oder kaum, vor allem nicht in einer Form, die in einem akademischen Diskurs mündet oder diesem nahekommt und dadurch besondere Wirksamkeit erzielt. Oder aber sie instrumentalisieren zwar eine alte Kultur, sind jedoch nicht an eine bestimmte linguistische oder vergleichbare Gruppe gebunden. In diese Kategorie fällt beispielsweise der pakistanische Versuch, auf der Basis der Indus-Kultur, die ja tatsächlich sowohl Pakistan als auch weite Teile West- und Nordwestindiens umfaßt, eine eigene pakistanische Geschichte zu konstruieren, die mehrere Jahrtausende zurückreicht.[6] Die Verbindung mit bestimmten linguistisch oder

[5] Hierzu zähle ich auch Gruppen, für die eine künstliche ethnische Identität erst geschaffen werden mußte, wie etwa die Jummas in Bangladesch (Schendel 1992; Sendel 1998: 233 ff.) oder die Tharus in Nepal (Guneratne 1998). Diese Art von Identität hat man „politische Ethnizität" genannt (siehe z. B. Panjwani 1996: 346 f.), und das scheint ein passender Ausdruck zu sein. Die Suche nach einer Identität, die diverse Gruppen vereinen kann, geht oft einher mit dem Versuch, eine der verschiedenen Sprachen, die die diversen Gruppen verwenden, zu *der* Sprache der neueerschaffenen Ethnie zu erheben. Allerdings kann es auch sein, daß die gemeinsame Sprache eine Fremdsprache ist. Ein bekanntes Beispiel ist die Naga-Bewegung in Nordostindien: Zur Überbrückung der Verständigungskluft zwischen den verschiedenen Naga-Ethnien mußte Englisch zur Verständigungssprache ausgerufen werden; Englisch ist sogar die Amtssprache des Bundesstaates Nagaland, obwohl es daneben auch eine allgemeine einheimische Verkehrssprache, Nagamese, gibt, die ein Pidgin auf der Basis des indoarischen Assamesisch ist (siehe zu dieser Boruah 1993; auch z. B. Acharya 1990: 89 f. und Baruah 1999: 31). Ein besonders interessantes Beispiel sind auch die verschiedenen, vor allem – doch nicht nur – austroasiatischen, sogenannten „Stämme" in Bihar und den angrenzenden Gebieten von Madhya Pradesh, Orissa und Westbengalen in Indien, die besonders durch die Jharkhand-Bewegung (siehe zu dieser etwa Narayan o. J.; Devalle 1992) allmählich vereint werden; die gemeinsame Verständigungssprache in diesem Falle ist das indoarische Sadani (Devalle 1992: 175; Acharya 1990: 88), auch unter Migranten außerhalb des genannten Gebietes (Mukhopadhyay 1976: 31 ff.; Das Gupta 1990: 50; Baruah 1999: 55).

[6] Auch deutschen Besuchern der Ausstellung zur Indus-Kultur, die ab 1987 in mehreren europäischen, vor allem deutschen Städten zu sehen war, konnten diese Bemühungen nicht entgehen. Zeugnis für dieses Geschichtsbild ist auch der Ausstellungskatalog (VSaI o. J.); Beispiele daraus sind etwa die dem Katalog beigelegte Zeittafel, aber auch der Beitrag der Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß dem europäischen Ausstellungsbesucher nur eine sehr „entschärfte" Version des Geschichtsbildes geboten wurde. Nicht verschwiegen werden darf, daß es in Indien den Versuch gibt, die Indus-Kultur vom Indusbezug zu lösen und als „Sarasvatī"-Kultur (bezogen auf einen im Rajasthan-Gebiet entdeckten alten Flußlauf) als „arisch" darzustellen.

ethnisch definierten Gruppen ist in diesem Falle zu gering; vielmehr geht es um die Einbindung in eine nationalstaatliche, multiethnische kulturelle Ideologie, die eine andere Stoßrichtung hat als die dravidische Reethnogenese, die ja bekanntlich ihrerseits die Indus-Kultur für ihr eigenes Vergangenheitsbild instrumentalisiert.

Die heute augenfälligsten, wenn auch nicht einzigen,[7] unter den südasiatischen Reethnogenesen, die die Vergangenheit sogar über den akademischen Diskurs instrumentalisieren und gleichzeitig eine linguistische oder ethnische Komponente haben und damit echte Parallelen der vornehmlich von Tamilen getragenen dravidischen Reethnogenese sind, stammen beide aus dem Osten des indischen Subkontinents, wo sie in den Reihen der Sprecher der indoarischen Sprachen Assamesisch und Bengalisch zu finden sind. Von diesen zeichnet sich die assamesiche Reethnogenese vor allem dadurch aus, daß sie vornehmlich im Dienste eines Abwehrkampfes gegen eine übermächtige und als das Überleben des Assamesischen gefährdend empfundene Bengalisierung steht; dieser Kampf hat eine lange und teilweise äußerst blutige Geschichte.[8]

Nun gibt es, was das östliche Indoarische betrifft, in Bengalen und Assam ein linguistisches Kontinuum, in dem die gesprochene Sprache sich allmählich immer mehr verändert, und zwar so sehr, daß Sprecher aus Gebieten, die voneinander weiter entfernt sind, sich oft gegenseitig nicht verstehen können. Nichtsdestotrotz haben sich die verschiedenen gesprochenen Sprachen einer von zwei Literatursprachen untergeordnet, woraus sich ein Zugehörigkeitsgefühl, als sogenannte „Dialekte", zu Bengalisch oder Assamesisch ergibt. Die Zugehörigkeit im Berührungsgebiet der beiden Literatursprachen richtet sich aber nicht nach linguistischen Kriterien, sondern nach historisch-politischen, so daß eng verwandte gesprochene Sprachen dennoch dem Kreis verschiedener Literatursprachen angehören, ähnlich wie im Falle von Deutsch und Niederländisch, wobei allerdings das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Bengalisch und Assamesisch weitaus ungünstiger für Assamesisch ist als für Niederländisch im Verhältnis zu Deutsch. Daß es daher für die assamesische Reethnogenese sehr wichtig ist, das Verwandtschaftsverhältnis zu Bengalen und Bengalisch möglichst zu minimieren oder gar zu negieren, liegt auf der Hand.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß von assamesischer Seite eine enge ethnische und kulturelle Verbindung zu Nord- und Nordwestindien

---

[7] In diesem Zusammenhang darf auch auf die historisch orientierten Reethnogenesen aufmerksam gemacht werden, die Kopf (1969: 177) aufzählt; diese sind – gemäß Kopf – lokalisiert in Bengalen, Orissa, Rajasthan, Gujarat, Tamilnadu, dem ehemaligen Vijayanagara (im Gebiet der Sprachen Telugu und Kannada) und Maharashtra und gehen von einer goldenen Epoche im Mittelalter aus.

[8] Zu diesem Konflikt siehe beispielsweise Singh, B. 1984; Chaklader 1987; Nag 1990; Baruah 1999.

gesucht wird,[9] die allenfalls auch dem Norden Bengalens zugestanden wird, nicht jedoch den anderen Regionen, die den Großteil Bengalens ausmachen; diese Verbindung wird möglichst früh angesetzt. Die Assamesen oder zumindest wichtige Teile der assamesischen Gesellschaft, sowie Teile der Nordbengalen, sind dabei unter anderem von vedischen Ariern, vorvedischen Ariern oder anderen Einwanderern aus Eurasien, die über Nordindien oder aber auch über Tibet und China nach Assam kamen, hergeleitet worden; man hat sogar nicht nur die Iraner, sondern auch die Kimmerer und die Assyrer bemüht.[10] Es gibt auch eine bizarre Theorie, der gemäß die Phönizier, die mit den vedischen Paṇis identisch seien, ursprünglich aus Indien stammen und eines ihrer Rückzugsgebiete sich im Gebiet von Nordbengalen und Westassam befand.[11] Hierbei werden vor allem epische und purāṇische Mythen und Legenden instrumentalisiert.[12] Gefördert werden derartige Tendenzen zweifellos durch Versuche von sinotibetischen Koch[13]-Gruppen, die vor allem in Nordbengalen und Westassam beheimatet sind und sich teilweise in die bengalische oder assamesische Bevölkerung eingegliedert haben, sich ursprungsgemäß auf Einwanderer aus Nordwestindien zurückzuführen; dabei wird auch, insbesondere von solchen Koch, die sich als Rajbansi bezeichnen, eine Kṣatriya-Abstammung geltend gemacht.[14] Diese Ideologie ist in dieser Region weitverbreitet und dürfte die Bemühungen, Assamesen unter Ausklammerung des größten Teils Bengalens speziell mit Nord- und Nordwestindien zu verbinden, sehr erleichtert haben.[15] Andererseits gibt

---

[9] Auf eine unerwartete Folge dieser Suche macht Baruah (1999: 199) aufmerksam, nämlich daß die Versuche, Assam und die Assamesen mit dem indischen Herzland zu verbinden, jetzt im Hegemonialkampf der Assamesen mit anderen (nichtbengalischen) Ethnien, den sogenannten „Stämmen", es diesen erlauben, die Assamesen als eigentlich Fremde anzusehen.

[10] Zu Theorien dieser Art siehe z. B. Vasu 1990: I, 106 ff.; Barua 1988: ix, 14 f., 18 ff., 117; Medhi 1936: v, xxxvff.; Choudhury, P. C. 1988: 26 ff., 33; Das, B. M. 1990: 20 ff. Gegen diese Sichtweise wenden sich Chattopadhyaya (1990: 201 ff.) und Guha (1991: 35 f.), was allerdings deshalb pikant ist, weil der erste Autor zweifelsfrei ein Bengale aus Bengalen ist, während der zweite dem Namen nach und obwohl in Assam beheimatet ebenfalls ein Bengale sein könnte.

[11] Vasu 1990: I, 1 ff.

[12] Vgl. zu diesen Sircar 1990.

[13] Anglisierte Schreibweise von *koc*.

[14] Zu dieser Ideologie unter verschiedenen Koch-Gruppen und speziell den Rajbansis siehe beispielsweise Majumdar, D. N. 1925: 165 ff.; Sanyal 1965: 11 ff., 17 ff.; Car'kār 1969; Kumar 1973: 6; Nath 1989: 5 ff.; Pal 1990: 201 ff.; Basu 1994; Baruah 1999: 182. (Die Berufung auf eine Kṣatriya-Abstammung findet sich bei vielen Ethnien in Südasien; siehe dazu z. B. Das, R. P. 1991: 740; Brockington 1995: 101.) Gemäß Datta (1990: 168 ff.) gibt es allerdings inzwischen Unterschiede zwischen den Koch-Gruppen in Nordbengalen und in Assam, da letztere sich immer mehr auf ihre sinotibetische Abstammung besinnen, was eine Abwendung von der mit indoarischen Elementen operierenden Reethnogenese bedeutet.

es auch Bestrebungen in einigen Teilen Südasiens, die Kategorien „Kṣatriya“ und „arisch“ voneinander zu trennen, wodurch die Aufstellung der Kategorie „nicht-arischer Kṣatriyas“ möglich wird, wie beispielsweise in Maharashtra zu beobachten.[16]

Derartige Ideen haben auch eine Rolle bei der Formulierung von linguistischen Theorien gespielt, die vor allem das Ziel haben zu beweisen, daß Assamesisch kaum mit Bengalisch verwandt ist.[17] Beispielsweise werden Assamesisch und Bengalisch von zwei verwandten, jedoch verschiedenen mittelindoarischen Vorstufen abgeleitet.[18] Betrachtet man die Vielfalt im bengalisch-assamesischen Sprachkontinuum, so könnte man durchaus geneigt sein, für mehrere der darin enthaltenen Sprachen eine derartige Ableitung zu postulieren, allerdings nicht nur für solche, die sich dem Bereich der assamesischen Hochsprache angeschlossen haben. Doch eine solche eventuelle Plausibilität können Theorien nicht beanspruchen, die versuchen, noch weiter zu gehen, indem sie etwa Assamesisch nicht, wie Bengalisch, aus dem östlichem Mittelindoarischen ableiten, sondern aus einer Mischung von östlichem und westlichem Mittelindoarisch, mit Elementen nicht nur des Vedischen, sondern auch des Iranischen, speziell des Avestischen.[19] Die Angst vor einer Subsumierung des Assamesischen unter Bengalisch ist so groß, daß auch seriöse Werke der assamesischen Linguistik meinen, betonen zu müssen, daß Assamesisch keinesfalls ein Dialekt des Bengalischen sei, sondern eine eigenständige Sprache, wenn auch eng verwandt.[20]

Auch Sprecher des Oriya, das sich in einer ähnlichen Weise wie Assamesisch in einem Sprachkontinuum mit Bengalisch befindet, haben sich einst gegen den Versuch, ihre Sprache als Dialekt unter Bengalisch zu subsumieren, gewehrt,[21] was im Prozeß der Reethnogenese der Oriyas durchaus eine Rolle gespielt hat. Anders als im Falle des Assamesischen

---

[15] Man beachte auch Theorien, daß gewisse austroasiatischsprachige Ethnien Nordostindiens eigentlich aus Westasien/Nordafrika stammen (Choudhury, P. 1995: 88).

[16] Constable 2001.

[17] So schreibt z. B. Medhi: „Such words of primary importance and the grammatical peculiarities (noticed in the body of the book) clearly indicate that Assamese is quite independent of Bengalee. These two languages are distinct from one another. Assamese has rather some affinity with Hindi. In fact the affinity between Assamese and Hindi is much greater than between Assamese and Bengalee.“ (Medhi 1936: cxxiv).

[18] Sharma 1990: 265.

[19] Etwa Medhi 1936: xxff., 141. Dabei wird natürlich nicht erwähnt, daß viele der phonetischen Eigentümlichkeiten, die Hochassamesisch vom Hochbengalischen unterscheiden, für zahlreiche gesprochene Sprachen Ost- und Nordbengalens, die unter Bengalisch subsumiert werden, ganz normal sind, was unter anderem zu dem bekannten Witz geführt hat, daß man sich niemals von einem ostbengalischen Brahmanen segnen lassen dürfe, da er statt *śatāyur bhava* sagen würde *hatāyur bhava* und so einem statt einem Leben von hundert Jahren den Tod bringen.

[20] So auch Kakati 1987.

[21] Siehe z. B. Patra 1979: 101 ff.; Mohanty 1982: 21 ff., 145.

hat die Angelegenheit aber keine herausragende Bedeutung erhalten, vor allem keine, die bis auf den heutigen Tage nicht nur überdauert, sondern die meisten anderen Faktoren in der mit ihr verbundenen Auseinandersetzung überlagert hat. Das bedeutet zwar nicht, daß es keine Spannungen zwischen Oriyas und Bengalen gibt, doch haben diese andere Ursachen.

Was die Reethnogenese in Bengalen betrifft, so ist es offenbar, daß diese eine andere sein muß als die in Assam, da die Bengalen die bei weitem dominante Ethnie im Osten des indischen Subkontinents darstellen; selbst die Bengalen in Indien allein, die insgesamt nicht einmal die Hälfte aller Bengalen in Südasien ausmachen, sind eine der größten indischen Ethnien. Die Faktoren, die hier eine wesentliche Rolle spielen, sind daher zwangsläufig andere.

Die bengalische Reethnogenese, in der Regel als „bengalischer Nationalismus" bezeichnet, ging in der Kolonialzeit Hand in Hand mit dem indischen Nationalismus, speziell dem hinduistischer Prägung; bisweilen hat man bei der Lektüre von Werken aus jener Zeit sogar den Eindruck, daß es vielen schwerfiel, zwischen den beiden zu unterscheiden.[22] Und obwohl diese Dichotomie inzwischen hinlänglich bekannt sein dürfte,[23] ist selbst wichtigen Werken der relevanten akademischen Diskussion nach wie vor die Unterscheidung zwischen „Bengalisch" und „Indisch" nicht notwendigerweise geläufig.[24] Eine umfassende historische Analyse des bengalischen Nationalismus jener Zeit, eine Analyse, die zwangsläufig auch zu einer Revision der indischen Geschichte überhaupt führen wird,[25] muß noch geschrieben werden, doch es ist zweifelsfrei, daß er eng verbunden ist mit der Vormachtstellung der gebildeten, vor allem hinduistischen Bengalen in Britisch-Indien, insbesondere im intellektuellen Bereich. Von dieser Vormachtstellung zeugt nicht nur die Geschichte der sogenannten „Bengal Renaissance", sondern auch der bekannte Spruch: „What Bengal thinks today, India thinks tomorrow; what India thinks today, the world thinks tomorrow." In diesem Spruch kommt nicht nur die zeitgenössische Selbsteinschätzung, zum Teil auch die Fremdeinschätzung der bengalischen gebildeten Schichten zum Ausdruck, sondern er gibt auch einen Hinweis darauf, warum die beiden Nationalismen so eng verbunden und in der Regel anscheinend auch nicht als Widerspruch verstanden wurden.

Obwohl vornehmlich von der gebildeten Hindu-Oberschicht ausgehend, umfaßte die bengalische Reethnogenese allmählich auch muslimische Bevölkerungsschichten, die dann auch keinen unwesentlichen Anteil

---

[22] Ähnliche Phänomene sind auch von anderen Teilen Südäsiens bekannt; vgl. beispielsweise Bénéï (1999) zur Lage in einem Teil des marathisprachigen Gebiets.

[23] Vgl. z. B. Bhaṭṭācārya, S. 1999: 104 ff.

[24] Ein Beispiel ist Schwarz 1997.

[25] Vgl. Caṭṭopādhyāẏ 2000: 168 f.

an der Forderung gegen Ende der Britenherrschaft hatten, ein alle bengalischsprachigen Gebiete umfassendes unabhängiges Bengalen aus Indien herauszuschneiden und in die Unabhängigkeit zu entlassen.[26] Tatsächlich ist ja dann auch, über den Umweg von Pakistan, ein dieses Pakistan sprengendes unabhängiges Gebilde entstanden, in dem über die Hälfte der Bengalen lebt, nämlich Bangladesch. Auch wenn hierbei religiöse Faktoren eine große Rolle gespielt haben und nach wie vor spielen, kann man hierin unschwer eine Weiterentwicklung der bengalischen Reethnogenese der Kolonialzeit sehen.

Inzwischen hat sich jedoch einiges an dem Reethnogeneseprozess geändert. Einerseits gibt es heute in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen dem indischen und dem bangladeschischen Teil Bengalens, andererseits rücken zusehends andere Faktoren als das sprachliche Element in den Vordergrund. Es sind zum Teil Faktoren, die in der sogenannten „dravidischen" Reethnogenese vornehmlich der Tamilen Parallelen haben. Das ist vielleicht auch nicht verwunderlich; vielen Beobachtern ist aufgefallen, daß intellektuelle Entwicklungen im Osten und Süden des indischen Subkontinents oft ähnlich sind.[27] Der Religionswissenschaftler Hans-Joachim Klimkeit hat den markanten śivaitischen Einfluß sowohl in Bengalen als auch im Tamil-Gebiet dafür verantwortlich gemacht, daß gerade diese Gegenden so viele Reformgestalten, Freidenker und Religionskritiker hervorgebracht haben.[28] Ob dies zutrifft oder nicht, bleibe dahingestellt. Die meisten Beobachter dürften allerdings beim ersten Blick eher zur Ansicht gelangen, daß heute es vor allem Bengalen und das neben dem Tamilgebiet gelegene Kerala sind, die ins Auge fallende Ähnlichkeiten haben.[29]

Wie dem auch sei, es fällt auf, daß die bengalische Reethnogenese sich wie die tamilische mehr und mehr um eine Abgrenzung zum sogenannten „arischen" Nordindien bemüht. Allerdings wird auch der Versuch einer Abgrenzung zum dravidischen Bereich immer deutlicher, wie auch ein zumindest ambivalentes, bisweilen aber auch offensichtlich ablehnendes

---

[26] Siehe hierzu Das, R. P. 1995a: 344 f.

[27] Interessant ist in diesem Zusammenhang die „Introduction" der Südinder B. Gopinathan Nair und V. I. Subramoniam zu Band 1 von Saha (1998–1999), wo vom „strong thread of intimacy" (mit mehreren Beispielen) zwischen den Regionen die Rede ist. Noch weiter geht die „Introduction" von Band 2; dort ist die Rede von einem Stamm der Tamilen, der einst nördlich von Bengalen beheimatet war und von dort nach Südindien wanderte.

[28] Klimkeit 1971: 139 f. Auch Nair und Subramoniam heben in der „Introduction" zu Band 1 von Saha (1998–1999) die „closeness between Saivism in West Bengal and Tamil Nadu" hervor. In der „Introduction" zu Band 2 erwähnen sie kaschmirischen und bengalischen Einfluß auf den Śivaismus Tamilnadus.

[29] Dazu gehört auch eine vorherrschende Śākta-Tradition. In diesem Zusammenhang sei auf die von Caldwell (1999: 88 f.) wiedergegebene interessante Ansicht aus Kerala aufmerksam gemacht, die Kālī speziell mit Bengalen (und Nagaland!) verbindet.

Verhältnis zum sinotibetischen Bereich. Noch gegen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts war es üblich, die Masse der Bevölkerung als eine Mischung von dravidischen, sinotibetischen und austroasiatischen Elementen zu bezeichnen, wobei zu beachten ist, daß noch um die Jahrhundertwende „dravidisch" oft für jene Elemente stand, die heute zumindest als dravidisch und austroasiatisch, bisweilen auch noch weiter differenziert werden.[30] Hierbei wurde teils nach rassischen, teils nach linguistischen Kriterien klassifiziert, wobei sehr oft die Grenzen zwischen diesen Kriterien verwischt wurden. Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts wurde jedoch das Austroasiatische immer mehr in den Vordergrund gestellt, was interessanterweise die Wiedererweckung einer Theorie ist, die bereits in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts artikuliert, danach aber durch die These des arischen Ursprungs zumindest der höherkastigen Bengalen ersetzt wurde.[31]

Heute gibt es sowohl im indischen als auch im bangladeschischen Teil Bengalens bereits akademische Publikationen oder aber Lehrbücher für den Unterricht an Universitäten, die die Masse der Bengalen nicht nur rassisch den Austroasiaten zuordnen, sondern das Dravidische oder Sinotibetische auch herunterspielen oder gar als irrelevant abtun. Gleichzeitig findet auch im Falle der höheren Gesellschaftsschichten eine Verschiebung statt: Einwanderer einer alpinen Rasse, die schon um die Jahrhundertwende neben die eingewanderten vedischen Arier gestellt wurden, verdrängen im Reethnogeneseprozeß immer mehr die letzteren; diese Alpiniden werden als indoarisch, aber nicht vedisch dargestellt und in der Regel als frühere Einwanderer angesehen, von denen einige meinen, sie seien auf dem Seewege nach Bengalen gekommen.[32] Teilweise wird für diese Gruppe die bereits aus dem ältesten Vedischen bekannte Bezeichnung Asura verwendet, doch meistens gilt diese Bezeichnung austroasia-

[30] So auch bei Risley 1981: xxxiff.

[31] Vgl. Chatterjee 1999: 216.

[32] Hier nur einige besonders interessante Thesen aus der reichen Literatur zu diesem Thema: Gemäß Rahim (1977: 7) und Majum'dār (1988: 14 f.) sind die Bengalen vor allem austroasiatisch. Es kamen zwar auch Völker, die Dravidisch und Sinotibetisch sprachen, nach Bengalen, doch rassisch gehörten diese nicht zu den Draviden oder Sinotibetern (Rahim 1977: 7). Danach kamen alpine, nichtvedische Gruppen, und erst dann die vedischen Arier (siehe auch Majumdar, R. C. 1974: 20 ff.). Gemäß Ray (1994: 42) ist der dravidische Einfluß in Bengalen nicht direkt, sondern erfolgte über die Arier, obwohl man nicht ausschließen kann, daß es auch direkten Einfluß gegeben hat. Śarīph (1985: 37) spricht von einer eigenen Kultur der Bevölkerung dieser Region, die austroasiatisch, aber auch sinotibetisch war; es ist diese Kultur, die bis auf den heutigen Tage die Bengalen prägt und auch weiterhin prägen wird. A. Sur (1986: 41) und Bāske (1992: 2) sind der Ansicht, die Alpiniden seien auf dem Seewege nach Bengalen gekommen; dies wird als Möglichkeit auch von Saha (1998–1999: 10) hervorgehoben. Gemäß A. Sur (1998: 10) waren diese Alpiniden arischsprachig; sie zogen aus Bengalen nach Westen, wo sie auf die später auf dem Landwege aus dem Westen nach Südasien eindringenden vedischen Arier stießen.

tischen Gruppen.[33] Gemäß einer Theorie vereinten sich die austroasiatischen Asuras – die übrigens auch mit den Assyrern in Verbindung gebracht werden[34] – mit den Draviden und erst danach mit einem Nomadenvolk, um die arische Zivilisation zu gründen; das Nomadenvolk, das aus Nordindien stammt und von dort aus weiterwanderte, hieß gemäß einer These Bediyā (Bediẏā in bengalischer Schrift) und lebt nicht nur in den wandernden Bediyās Ostindiens[35] fort, sondern auch in den eurasiatischen Zigeunern und den Beduinen.[36] Wie dem auch sei: Das „arische" Element, insofern damit die vedischen Arier gemeint sind, gilt als in Bengalen kaum vorhanden; die „arische" Kultur Bengalens ist ein Werk arisierter Nichtarier.[37] Oft wird betont, daß die Bevölkerung Bengalens zivilisatorisch auf einer höheren Stufe stand als die vedischen Arier. Auch die Kultur Bengalens war anders als diejenige, die gemeinhin als indisch bezeichnet wird.[38] Es gab Verbindungen zur Indus-Kultur.[39] Wir

---

[33] Diese Sichtweise wird begünstigt durch die Tatsache, daß es austroasiatischsprachige Gruppen im Osten des indischen Subkontinents gibt, deren ethnische Bezeichnung „Asur(a)" ist.

[34] Daß die Assyrer die Asuras der vedischen Schriften seien, ist eine Idee, die nicht nur in Bengalen, sondern auch in Südasien überhaupt weitverbreitet ist (eine Variante aus Südindien verbindet zudem die Suras, wie die altindischen Götter auch genannt werden, mit den alten Syrern; siehe Caldwell 1999: 94). Die Verbindung mit den Asura genannten „Stämmen" Ostindiens ist jedoch eher eine ostindische, vor allem bengalische Spezialität; siehe dazu etwa Bhaumik 1985: 9 ff.; Bhaumik 1990: 33 ff. Zur historischen Entwicklung dieser These ist mir nicht viel bekannt, doch immerhin findet sich schon 1926 in dem Aufsatz „Asur-jāti" von Amūlyacaraṇ Ghoṣ (besser bekannt als Amūlyacaraṇ Bidyābhūṣaṇ) die Verbindung zwischen Assyrern und den Asuras Ostindiens (siehe Bidyābhūṣaṇ 1982: 13–33). Allerdings sind seine Angaben ziemlich verwirrend, so daß es nicht klar ist, genau welche Ethnien er als die indischen Verwandten der Assyrer ansieht; seine These ist Teil seiner Bemühungen, nicht nur ein arisches Ursprungsland in Südasien anzusiedeln, sondern auch eines der Draviden, die dann Mesopotamien kolonisiert hätten – Austroasiaten spielen bei ihm noch keine Rolle (einschlägige Hinweise zur Entwicklung dieser Thesen in weiteren Aufsätzen in Bidyābhūṣaṇ [1982] erhält man über den Index auf S. 643 ff.). Auch Bhaumik (1990: 77 ff.) hebt die Rolle von Amūlyacaraṇ Bidyābhūṣaṇ hervor.

[35] Zu diesen siehe Risley 1981: 83 ff.; Dalton 1872: 326. Vgl. auch Das, R. P. 1983b: 67.

[36] Siehe Bhaumik 1985: 14 ff.; Bhaumik 1986: v, 2 ff.; Bhaumik 1990: 20 ff. Das Wort *ārya-* wird von einem austroasiatischen Ursprung hergeleitet (Bhaumik 1985: 18; Bhaumik 1986: 4 f.; Bhaumik 1990: 18 f.).

[37] Prägnant formuliert von Bandyopādhyāẏ: *nṛtattba-bicāre bāṅālīr bhitar ārya jātir prabhāb nei bal'lei cale*(Bandyopādhyāẏ 1990: 3); und: *er theke ei satya spaṣṭa haẏe oṭhe ye āryīkṛta anāryarāi baṅgadeśer āryasabhyatār stambha* (Bandyopādhyāẏ 1990: 4).

[38] Klar ausgedrückt im „Foreword" von Roy (1981), wo die Rede ist von „this other Indian tradition which has since been submerged in the so-called general Hindu Brahmanic tradition mistakenly regarded as *the Indian* tradition".

[39] Rāẏ (1997: 14 ff.) schreibt, Nachfahren der Träger der Indus-Kultur hätten im westlichen Bengalen eine neue Zivilisation errichtet, wobei er auf frühere Literatur aus den Federn bengalischer Autoren zu diesem Thema hinweist. Zu letzteren sei besonders auf Gurusaday Dutt (1882–1941) hingewiesen, der eine Kontinuität zwischen Indus- und

finden auch Theorien, die nicht nur die Indus-Kultur, sondern auch die Kultur Kretas und des Mittelmeerraumes überhaupt einschließlich Ägyptens als ursprünglich bengalisch bezeichnen, oder zumindest enge Kontakte Bengalens mit dem Mittelmeerraum annehmen.[40] Ein Großteil dieser Ideen basiert auf der Deutung von Grabungsfunden in und um Pandu Rajar Dhibi in Westbengalen,[41] die einer alten Kultur angehören; man hat diese Funde nicht nur als der Indus-Kultur zugehörig bezeichnet,[42] sondern auf einigen Funden auch die kretische Schrift Linear A zu entdecken vermeint.[43] Aber auch in Symbolen, die heutige austroasiatischsprachige

---

bengalischer Kultur in Handwerkskunst und Volksbrauchtum nachweisen wollte (vgl. z. B. unter „Indus Valley civilization" auf S. 134 von Dutt 1990).

[40] Ein Beispiel ist A. K. Sur: „the Bengalis were there at the centres of Indus valley civilization" (Sur 1992: 8); sie hatten auch enge Verbindungen („most intimate trade relations") mit Kreta und dem Mittelmeerraum (Sur 1992: 10). Es gab nichtvedische, frühere arische Einwanderer, die auf einer höheren Zivilisationsstufe standen als die vedischen Arier und diesen zum Teil als Lehrmeister dienten (Sur 1992: 11, 14). Saha (1998–1999) zitiert auf S. 9 die Meinung von Sur (1992: 7), die Indus-Kultur (und womöglich noch die sumerische Kultur) habe sich bis nach Bengalen erstreckt, allerdings ohne Kommentar. Verbindungen zum Mittelmeerraum, insbesondere Kreta, nimmt auch Chattopadhyay (1988: Two) an. (In diesem Zusammenhang sei der Hinweis erlaubt, daß Biswal [1988] auf S. 27 auf ein mir leider nicht zugängliches, gemäß S. 183 aber 1975 in Chicago publiziertes Werk hinweist, dem gemäß fast alle Länder der alten Welt mit Einschluß Indiens vieles von der Kultur Kretas übernommen hätten.) Bengalen und Mediterraner hatten gemäß Atul Sur (*Bhūmikā* in Hāl'dār 1988: 12 f.) in der Antike Handelsbeziehungen und Kolonien im jeweils anderen Gebiet; Bengalen hatten auch Beziehungen zu Sumer und zur Indus-Kultur. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Aussagen zu den austroasiatischen, sogenannten „Stämmen" in und um Bengalen: Gemäß Bāske (1992: 1–46) kommen sie ursprünglich aus der Indus-Ebene und Afghanistan, von wo die Arier sie vertrieben; gemäß Chakrabarti (1994: 29 f.) kamen sie gar vom Südosten des Kaspischen Meeres nach Indien, wobei sie auch eventuell die Indus-Kultur gründeten. Obwohl hierbei die Bengalen nicht erwähnt werden, sind diese Theorien doch interessant wegen des angenommenen austroasiatischen Ursprungs der Bengalen. Weiter entwickelt hat diese Ideen Mitra (1985; 1988; 1991): Dessen Werken gemäß haben sich alle Sprachen der Welt aus dem Austroasiatischen entwickelt; die Austroasiaten selbst kommen ursprünglich aus Deutschland. (Mehr zu diesen Werken findet sich in Das, R. P. 1987 und Das, R. P. 1988–1990.)

[41] Siehe z. B. Momen 1992: 51 ff.

[42] So auch Dutta 1990: 25. Siehe auch Choudhury, P. 1995: 535.

[43] R. C. Majumdar (1974), der solche Thesen auch wiedergibt (S. 23 f.), vermerkt immerhin: „It is, however, necessary to point out that the archaeological discoveries in Bengal, mentioned above, have not yet been properly studied by the outside experts or specialists in the field, and as such the historical value of many statements, particularly about the dates, relationship with the Cretans, and knowledge of the art of writing must be regarded as very uncertain." Letztendlich gehen diese Thesen, wie so vieles andere in diesem Bereich, auf die Weiterentwicklung einer Spekulation eines westlichen Forschers zurück; vgl. Momen (1992: 51, 53): „In dem Fisch und der welligen Linie eines hier gefunden Siegels vermutet der englische Archäologe und Forscher Ridley einen Hinweis auf die damalige Linear-E-Schrift [sic] der Gegend der Insel Kreta im fernen Ägäischen Meer. Das Geschriebene las er als AETEAI. Ridley nimmt an, dies sei der Siegel irgend eines kretischen Schiffers" (aus dem Bengalischen übersetzt).

Völker bei religiösen Zeremonien verwenden, hat man Reste der Indus-Schrift gesehen.[44]

Viele dieser Ideen sind kaum als wissenschaftliche Aussagen zu bezeichnen, obwohl sie durchaus auf Verzerrungen ernstzunehmender Theorien aufbauen können.[45] Daß viele der Verfasser solcher Schriften, wie auch des Schrifttums zur sogenannten „dravidischen" und „arischen" Reethnogenese, nicht nur aus dem akademischen Milieu stammen, sondern teilweise auch promoviert sind, wirft ein bezeichnendes Licht auf den Zustand eines Großteils der südasiatischen Altertums- und Kulturwissenschaften, über den ich mich hier nicht auslassen möchte, der aber auch von Südasiaten selbst zur Genüge beklagt worden ist. Er hat dazu geführt, daß selbst im akademischen Milieu oft nicht mehr zwischen wissenschaftlichen kritischen Kriterien genügenden und diesen nicht genügenden Schriften unterschieden wird, oder aber daß Veraltetes und Überholtes nicht als solches wahrgenommen wird. Es scheint, daß viele, die zu Themen wie den hier besprochenen schreiben, nur noch in der Lage sind, die Ansichten anderer wiederzugeben, dabei entweder eklektisch verfahrend, oder aber eigentlich Unvereinbares zu vereinen versuchend oder einfach nebeneinander stellend.[46]

---

[44] Biswas 1995: 13 f., 63, 178 f. Dieses Werk, das die gesamte südasiatische Geschichte aus der Sicht der speziell bengalischen Reethnogenese umschreibt, hat inzwischen, da es auf englisch geschrieben ist, auch außerhalb Südasiens mehr Aufmerksamkeit erregt als andere gleichartige Werke (siehe beispielsweise Hock 1999: 147, 149, 163; vgl. auch die Beiträge von Bergunder und Hock in diesem Band, S. 151, 235). Gemäß Biswas (1995) waren die Arier, auch Devatās oder Brahmanen genannt und ausdrücklich als rassisch und nicht linguistisch definierte Gruppe bezeichnet (S. 174 f.), schrift- und kulturlose barbarische Nomaden ohne Heimatland, die in Südasien einfielen und die ihnen kulturell weit überlegenen Asuras und Rākṣasas, auf die die Indus-Kultur zurückgeht, niedermetzelten und unterjochten. Allerdings werden die ansonsten als autochthon bezeichneten Asuras auch als Einwanderer aus dem Westen bezeichnet, die die Indus-Kultur gründeten (S. 29). Die Höheren der Autochthonen lebten in Nordindien und sprachen Prakrit oder dergleichen, die Draviden, mit eigener Sprache, dagegen im Süden (S. 34f). Die Paṇis waren die altindischen Kaufleute (S. 45, 48).

[45] So beispielsweise auf den Thesen des berühmten Historikers Ramāprasād Canda (1873–1942), die allerdings auf dem Wissen seiner Zeit basieren (siehe z. B. Canda 1981: 17 ff.,39 ff.; zu Canda selbst vgl. Bhaṭṭācārya, H. 1992: 58 f.).

[46] Ein lehrreiches Beispiel ist Sen'gupta 1985; dieses Werk enthält unter anderem folgende Aussagen: Daß „Arier" von außerhalb gekommen und Südasien zivilisiert hätten, ist eine Erfindung der Europäer; es gibt keine arische Rasse, wohl aber eine arische Sprache, doch war dies nur die Bezeichnung für die kultivierte Sprache (deren Charakter nicht klar wird) der höheren Schichten der einheimischen bengalischen Gesellschaft (S. 37 ff., 41 f., 169). Die höheren Schichten sprachen Arisch, die unteren Prakrit; vor diesen gab es keine anderen Völker (S. 42). Die Indus-Kultur und die bengalische Kultur sind eins (S. 57 ff., 183) und arischsprachig (S. 58f). Ganz am Anfang waren alle indigenen Völker hochzivilisiert; im Osten und Süden sprachen sie Austroasiatisch oder andere Sprachen, im Westen Prakrit und im Norden Arisch (S. 58). Die Vorfahren der Bengalen waren Völker, die Dāmila, Niṣāda, Kirāta usw. genannt wurden; die ersten waren die zivilisiertesten, deren Führerschaft alle anderen anerkannten (S. 168 f.). Die kultivierten einheimi-

Vor allem im indischen Westbengalen wird immer mehr Wert auf die Rekonstruktion einer austroasiatischen Vergangenheit gelegt. Hierbei spielt wahrscheinlich der politische Gegensatz zwischen der seit über zwei Jahrzehnten linken, vornehmlich marxistischen Regierung Westbengalens und der Zentralregierung in Delhi eine große Rolle, wie auch der Versuch, die Austroasiaten in dieser Gegend für die Ziele der westbengalischen Regierung zu gewinnen – das größte austroasiatische Volk, das der Santals, zählt in Indien immerhin etwa sechs Millionen Personen, etwas mehr als die Bevölkerung Israels. Hinzu kommt auch eine marxistische Betrachtungsweise, die beispielsweise das Bild von aus Nordindien kommenden imperialistischen Ariern malt, die zusammen mit ihren reaktionären dravidischen Schergen die Austroasiaten unterjochten.[47] Es scheint mir auch, daß das Aufspüren angeblicher Substratelemente im Bengalischen in einschlägigen Publikationen immer mehr dort das Austroasiatische hervorhebt, wo früher auch das Dravidische hervorgehoben wurde.[48]

In diesem Zusammenhang mag auch darauf hingewiesen werden, daß gerade im Westen von Bengalen die höchste Konzentration von Sprechern austroasiatischer Sprachen vorhanden ist, insbesondere in dem Landstrich im westlichen Teil, der Rāṙh genannt wird. Um diese Region herum scheint sich eine besondere Reethnogenese zu formieren, die unter anderem eng mit dem in westlichen antiken Quellen erwähnten Volk der sogenannten Gangaridae[49] verbunden ist, aber selbstverständlich – so muß man leider sagen – nur auf der Basis von englischen und ohne genaue Kenntnis der klassischen Quellen. Aus diesen Gangaridae ist heute das oder ein Urvolk der Bengalen geworden, und zwar in der bengalischen Form *Gaṅgāṛddhi*, *Gaṅgāriḍi*, *Gaṅgāriṙhi* oder dergleichen. Diese bengalischen Formen entbehren zwar wissenschaftlicher Grundlage, dienen aber nichtsdestotrotz als Basis für allerhand Spekulationen, von de-

schen Schichten in Bengalen waren Arier, die anderen Nichtarier; diese Bezeichnungen zeigen nur zivilisatorische und kulturelle Unterschiede an (S. 169). Die eigentliche alte bengalische Kultur war anders als die Nordindiens (S. 175). Die Bengalen standen zivilisatorisch höher als andere Völker (S. 171). Bengalen waren seit uralten Zeiten auch Seefahrer, daher gab es auch Verbindungen zu Kreta und Griechenland (S. 176 ff.). Mehr noch, eventuell wurden die alten Kulturen von Kreta, Ägypten und Anatolien sowie die Indus-Kultur von Bengalen, speziell Westbengalen aufgebaut (S. 184); gerade im Westen befindet sich der älteste Teil Bengalens (S. 166 f.). Die vedischen Paṇis sind die Vorfahren der bengalischen Kaufleute (S. 182, 222), wie auch die Hethiter (S. 183), während die Asuras die Vorfahren der bengalischen Soldatenschichten sind (S. 222). Die Protoaustraloiden haben als erste Kupfer benutzt (S. 188f). Sprecher des Austrischen sind die ursprünglichen Bewohner Bengalens (S. 191), jedoch sind die höheren Schichten Alpinide (S. 210, 223). Von Westeuropa bis Bengalen gab es vor ca. 10.000 Jahren die gleiche Bevölkerung; diese ging jedoch in Europa größtenteils unter (S. 192).

[47] Siehe hierzu Das, R. P. 1983a.

[48] Mehrere der hier zitierten Werke scheinen dies zu belegen.

[49] Zu den Quellen siehe Karttunen 1997: 35 f.,191 f.

nen mehrere davon ausgehen, daß das latinisierte griechische Wort eine Zusammensetzung ist aus *gaṅgā*, was den Ganges bezeichnet, und *rāṙh*; aus dieser Etymologie, die viel Erfindungsreichtum, aber kaum Kenntnisse des Griechischen verrät, wird allerhand zur Vormachtstellung Rāṙhs hergeleitet.[50] Überhaupt ist die Ansicht, die Gangaridae seien in Bengalen beheimatet gewesen, inzwischen in Bengalen so fest verankert, daß dies sogar von der offiziellen Web-Seite der Regierung von Bangladesh kritiklos behauptet wird,[51] allerdings ohne den Bezug auf Rāṙh.

Der Bezug auf Rāṙh ist indes besonders interessant, weil auch eine religiöse Gruppe Rāṙh als den Ursprungsort der Menschheit und der menschlichen Kultur überhaupt bezeichnet. Es ist dies die tantrische Ānanda Mārga[52]-Bewegung, die auch als extremistisch und gewaltbereit eingestuft wird und ein Erzfeind der bengalischen Marxisten ist. Sie hat zahlreiche Anhänger im Ausland, darunter auch in Deutschland, doch ist fraglich, ob diesen bekannt ist, daß sie auch eine prononcierte Politik des bengalischen Nationalismus verfolgt.[53]

---

[50] Hier seien einige Beispiele angeführt: Sen'gupta (1985: 172 f.) geht von *Gaṅgāreḍī* aus, als eine Zusammensetzung von *gaṅgā* und *rāṙh* gedeutet. Bhaumik (1991: 48 ff.) dagegen schreibt *Gaṅgāriḍi* und *Gaṅgāriḍāi* und sieht darin eine Zusammensetzung aus *gaṅgā* und *riḍi*; letzteres ist angeblich ein austroasiatisches Wort, das auch nach Europa gekommen ist und im Englischen als *red* weiterlebt – es bezeichnet Rāṙh. Ghoṣ (1988: 10) geht von *Gaṅgārāṙhī* als eigentlicher Urform aus; das genannte Buch versucht zu zeigen, daß hier ein Bezug auf Rāṙh und angrenzende Gebiete vorliegt. Bhaumik (1985: 9) gibt die Namensformen *Gaṅgārāṙh* und *Gaṅgāriḍāi* an, und verbindet dies, wie schon die Namensform zeigt, mit Rāṙh; hier ist die Urheimat der austroasiatischen Asuras, von denen die Assyrer abstammen. Hāl'dār (1988) dagegen, der *Gaṅgāriḍi* schreibt, erkennt die griechische Wortbildung; für ihn liegt das Gangaridae-Reich im Gangesdelta (S. 19 ff., 111 ff.) und wurde vornehmlich von den Puṇḍras getragen, die vorarisch, doch weder dravidisch noch austrisch waren (S. 14 f.). Das griechische Wort leitet er von *gaṅgāra* = *gaṅgāla* ab (S. 18). (Weitere bibliographische Hinweise finden sich in den erwähnten Werken.)

[51] „The Greek and Latin historians suggested that Alexander the Great withdrew from India anticipating counter attack of the mighty Gangaridai and Prasioi empires which were located in the Bengal region. Historians maintain that Gangaridai and Prasioi empires were succeeded by the Mauryas (4th to 2nd century B. C.), the Guptas (4th–5th century A. D.), the empire of Sasanka (7 Century A. D.), the Pala empire (750–1162 A. D.) and the Senas (1162–1223 A. D.)“ (http://www.bangladeshonline.com/gob/mofa/history.htm, „Official Homepage of the Government of Bangladesh“).

[52] Außerhalb Bengalens besser bekannt unter der Hindi-Bezeichnung Ānand Mārg.

[53] Hier sei aus einem Werk des (zeitweise als des Mordes Verdächtigter inhaftierten) Gründers und Führers Prabhāt'rañjan Sar'kār (Ānandamūrtijī) zitiert, nämlich Sar'kār 1988: Die Bengalen sind vor allem Draviden und Sinotibeter, die jedoch regional ungleich verteilt sind, dazu auch einige Austroasiaten (S. 12, 155). Die Arier haben den Bengalen kaum etwas gegeben außer ihrer Sprache (S. 13). Allerdings ist Sanskrit nicht die Sprache der aus dem Nordwesten kommenden Indoarier; auch sind Vedisch und Sanskrit sehr verschieden (S. 84). Die Menschheit ist gleichzeitig an mehreren Orten der Erde entstanden, aber am frühesten in Rāṙh (S. 32); hier entstand auch die erste Kultur (S. 33). Aus aller Welt kamen die Menschen dorthin, dies ist auch der Ort der Gangaridae (S.

In Bangladesch ist die Entwicklung etwas anders verlaufen. Obwohl der Reethnogeneseprozeß in vielen Einzelheiten ähnlich ist, fehlt nicht nur der speziell westbengalische Bezug, sondern findet sich auch einiges, das im indischen Teil Bengalens keine Rolle spielt und mit der Nationalismusdebatte Bangladeschs eng verbunden erscheint. Diese Debatte kreist schon seit längerer Zeit um die Begriffe bengalisch, bangladeschisch und muslimisch,[54] ohne daß bisher eine befriedigende Lösung sichtbar geworden ist.[55] In dieser Situation versuchen auch Kräfte, die den Stellenwert des Islams erhöhen wollen, eine Reethnogese zu entwikkeln und zu propagieren, die auf dem Islam aufbaut.[56] Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Stadt Chittagong und ihre Umgebung, die – mit fragwürdigen Argumenten – zu einem Hauptsitz der Araber schon in alten Zeiten und dem Tor für eine Islamisierung weiter Teile Ostbengalens schon kurz nach der Islamisierung Arabiens erklärt wird;[57] es findet sich sogar eine Theorie, der gemäß die Menschheit und

33 f.). Von Rāṙh aus zogen die Leute gleichzeitig in alle Himmelsrichtungen, um fremde Gebiete zu kolonisieren (S. 34 f.); auch Patañjali (S. 34, 95) und Kālidāsa (S. 43) kommen von dort. Die Menschen hier sind vor allem Austrisch, vermischt mit Negroiden (S. 74), mit einem kleinen mongoloiden Einschlag (S. 83); diese waren die Vorfahren der Bengalen (S. 151). Allerdings gibt es unter den Bengalen nur wenig negroiden Einfluß (S. 155). Ganz Bengalen wurde aus Rāṙh kolonisiert (S. 159 f.). Von dort aus kolonisierte man auch Mithila (S. 161); auch die (im Zusammenhang mit der assamesischen Reethnogese bereits erwähnten) Kochs stammen von den Auswanderern aus Rāṙh ab, durch Heirat mit sinotibetischen Frauen (S. 161).

[54] Eine Kritik dieser ganzen Diskussion, die als künstlich bezeichnet wird, findet man bei Caudhurī, K. 1991.

[55] Auf diese Probleme hatte schon kurz nach der Gründung Bangladeschs die scharfsinnige Analyse von O'Connell (1976) hingewiesen. In diesem Aufsatz wurde auch in Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit, daß „a vibrant sense of national identity and purpose" sich nicht einstellen werde, gesagt (S. 76): „Cannot Bangladesh, like Britain of old, just muddle through? Perhaps it can." Betrachtet man die gegenwärtige Lage, so scheint dies tatsächlich eine treffende Charakterisierung zu sein.

[56] In seiner Studie zur fragmentierten und widersprüchlichen Nationalismusdebatte in Bangladesch hebt Samaddar (1995) hervor, daß Nationalismus einer totalen und überzeugenden Geschichte bedarf (S. 8: „a *total* and *convincing* history"), die die gegenwärtig vorhandene oder anvisierte Nation als schon seit langer Zeit in der fernen Vergangenheit bestehend darstellt. In diesem Umfeld habe in Bangladesch neben der religionsübergreifenden „bengalischen" auch eine „islamische" Reethnogenese durchaus eine Entfaltungsmöglichkeit.

[57] Āh'mad, Ā. M. 1985: Die Draviden sind Semiten, wohnten früher in Babylon, gründeten die Indus-Kultur in Pakistan und wurden von den Ariern nach Bengalen vertrieben; die Brahmi-Schrift ist dravidisch, denn sie ist semitisch (S. 237). Mindestens seit dem zweiten Jahrhundert vor Christus gibt es Araber in Chittagong; diese hatten dort ihre Hauptniederlassung, haben Chittagong ausgebaut. Kaum war Arabien islamisiert, waren es daher auch Chittagong und weite Gebiete Ostbengalens (S. 243 ff.). Ālam 1989: Die Araber sind gleichzeitig über Land nach Sindh und über das Meer nach Chittagong gekommen: unter ihnen blühte Chittagong auf und wurde stark (S. 20). Caudhurī, Ā. H. 1988: Seit etwa dem zweiten Jahrhundert vor Christus war Chittagong die Hauptniederlassung arabischer Händler aus dem Jemen und Babylon (S. 12). – Die frühe Arabisierung

alle menschlichen Sprachen in Chittagong entstanden.[58] Im Zuge der Nationalismusdebatte wird auch bisweilen hervorgehoben, das wahre Bengalentum gebe es nur in Bangladesch und nicht im indischen Teil Bengalens, besonders Westbengalen.[59] Im Bewußtsein mancher in Bangladesch scheinen die Bengalen Indiens bisweilen sogar nicht mehr präsent zu sein.[60]

Diese regionalen Unterschiede dürfen jedoch nicht von der das gesamte bengalischsprachige Gebiet umfassenden Reethnogenese ablenken, die heute nicht mehr wie zu der Zeit, als Bangladesch noch Ostpakistan war,

---

und Islamisierung Chittagongs ist ein bekannter Topos, der jedoch fast ganz auf apodiktischen Äußerungen, Vermutungen und als Möglichkeit vorgebrachten, jedoch im Nachhinein zur Gewißheit erhobenen Gedanken basiert. Er findet sich nicht nur in Arbeiten der obigen Art, die eher feuilletonistisch sind und kaum einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit legen können, sondern auch in Werken, die als wissenschaftlich angesehen werden, was ihre Autorität natürlich erhöht. Ein Beispiel ist Ali 1985: 29–43; es ist interessant zu beobachten, wie kritische Wissenschaftlichkeit hier, offenbar bedingt durch das Drängen religiöser Vorgaben (man lese beispielsweise das „Foreword" des Rektors der Imam Muhammad ibn Sa'ūd Islamic University, Riyadh, wo dieses Werk entstand), allmählich der kritiklosen Übernahme der Spekulationen anderer weicht. Erwähnt sei auch die These von Vasu (1990: I, 23) – aus einer Zeit vor der Teilung Indiens und daher Bengalens –, daß Chittagongs Schiffsbau- und Navigationskünste ein Nachhall der Phönizier-Künste in dieser Gegend sind.

[58] Hierzu gibt es ein ganzes Buch (Ālīnūr 1978), das auch frühere Schriften ähnlichen Inhalts ausbeutet. In Chittagong sind diesem Werk gemäß die Gangaridae zu lokalisieren (siehe die Karte vor S. *ka*). Das/Die ursprüngliche Sindhu war im gangetischen Bengalen; dort war auch die Original-Indus-Kultur, im Westen gab es nur Kolonien (S. [*āṭhāra*]ff., *pa*). Die Ursprache der Menschheit war die in Chittagong gesprochene Sprache (S. 11 f., 27 ff.), eine monosyllabische Sprache, die auch heute noch ihre Spuren am besten in der Umgangssprache Chittagongs hinterlassen hat; von Chittagong kommt auch das Uralphabet, das sich im bengalischen Alphabet widerspiegelt (S. 34 f.). Viele Personen, Völker und Orte Südasiens werden als chittagongisch erklärt, oft auch dort (ursprungsgemäß) angesiedelt. (Zur Sprache gibt es ein zweites Buch von Ālīnūr, *Caṭṭagrām: ādi-bhāṣābhūmi*, das mir aber leider nicht zugänglich ist.)

[59] In einigen bangladeschischen Publikationen wird hervorgehoben, daß die Bengalen Indiens auf dem besten Wege seien, ihrer Identität als Bengalen verlustig zu gehen; gemäß einigen Autoren ist dies schon passiert. Daher bezeichnen manche Autoren die indischen Bengalen als nur bengalischsprachig, jedoch nicht Bengalen, sondern Inder (z. B. Hak 1987: 39; Āh'mad, E. 1987: 97 f.). Andere wiederum betonen, daß der Unterschied zwischen Westbengalen (dem hauptsächlichen Verbreitungsgebiet der indischen Bengalen) und Ostbengalen (fast identisch mit Bangladesch) schon seit Jahrhunderten besteht (z. B. Hāmid 1987: 129 f.). Ā. M. Āh'mad (1985: 113) schreibt, daß schon seit alten Zeiten Westbengalen mehr panindisch orientiert war als Ostbengalen; dazu hat er sogar folgende etymologische Erklärung: der Osten Bengalens ist *baṅga* (im Sanskrit *vaṅga-*), der Westen dagegen *aṅga*, das hier offenbar von *abaṅga*, d. h. „nicht-*baṅga*" abgeleitet wird.

[60] Man siehe etwa die Diskussion zum bengalischen gegen bangladeschischen Nationalismus bei Hosen (1986: 32 ff., 38 ff.), wo der eigentliche Grund für dieses Problem, nämlich das Vorhandensein von etwa 40% aller Bengalen nicht in Bangladesch, sondern in Indien, nicht einmal erwähnt wird. Dadurch ist auch nicht klar, ob der Autor, wenn er schreibt, daß ein bengalisches Nationalbewußtsein mindestens seit vedischen Zeiten existiert (S. 33, 40), Bengalen meint oder Bangladesch.

durch eine im Vergleich zu heute viel undurchlässigere Grenze getrennt waren; auch darf der Gedankenaustausch durch die zahlreichen Kontakte im Ausland zwischen Bengalen verschiedenster Regionen nicht unterschätzt werden. Die Entwicklung scheint sich in Richtung eines zunehmenden Herunterspielens des indoarischen Elements und einer Hervorhebung des Austroasiatischen, eventuell auch – wenn auch nicht in gleichem Maße – des Dravidischen zu Lasten des Indoarischen zu bewegen. Unklar ist die Stellung des Sinotibetischen. Die Auseinandersetzung mit den nichtbengalischen Ethnien der Chittagong Hill Tracts in Bangladesch und die zunehmende ethnische Polarisierung in Nordostindien,[61] bei der Bengalen (wie auch Assamesen) durch sogenannte „Stämme" bisweilen – jedoch nicht nur – als Gegner eingestuft werden, dürften nicht ohne Einfluß auf die Reethnogenesedebatte sein, denn es handelt sich bei diesen Konfliktgegnern der Bengalen größtenteils um sinotibetische Ethnien.[62] Studiert man die neuere einschlägige Literatur, so hat man in der Tat den Eindruck, daß das sinotibetische Element immer mehr heruntergespielt wird. Der vorläufige Höhepunkt dieses Herunterspielens scheint die These zu sein, die Völker Nordostindiens seien allesamt Nachkommen indischer Arier; die Kolonisierung Chinas sei aus Assam erfolgt, und Sprache, Kultur und Wissenschaft – kurzum alles, was man mit China verbindet – gehe eigentlich auf diese Wurzeln zurück.[63] Be-

---

[61] Die unter anderem auch zur Ablehnung des als fremd empfundenen Hinduismus führen kann, wie etwa im Bundesstaat Manipur (Parratt und Parratt 1999) oder bei den Bodos Assams (Baruah 1999: 184). Eine ähnliche Ablehnung findet sich auch bei einigen austroasiatischen Ethnien, vornehmlich Santals, im Grenzgebiet von Westbengalen, Bihar und Orissa, wo allerdings die Reaktion auf die kulturelle Herausforderung durch den Hinduismus höchst unterschiedlich ausfallen kann (vgl. etwa Carrin-Bouez 1991: 19 ff.); hierbei fällt auf, daß das Verhältnis zwischen Santals und Nicht-Santals heute in Westbengalen am entkrampftesten zu sein scheint (S. 2, 33 f.). Zu diesem Themenkomplex sei auch besonders auf Parkin (2000) hingewiesen. Äußerst interessant ist die radikale Abwendung vom Indischen bei einigen Mizos, die sich als einer der verlorenen Stämme Israels sehen und heute die jüdische Religion praktizieren (Fathers 2000). Allerdings schließt diese Hinwendung zum Judentum auch die Möglichkeit der Auswanderung nach Israel mit ein.

[62] Einige Ethnien wie die Khasis (vornehmlich im indischen Bundesstaat Meghalaya) sprechen zwar austroasiatische Sprachen, doch dürfte dies die allgemeine Wahrnehmung nicht sonderlich beeinflussen, da Austroasiatisches in der allgemeinen Wahrnehmung eher mit Ethnien wie den Santals in Verbindung gebracht wird.

[63] Choudhury, P. 1995. Die Sprache, aus der sich nicht nur Chinesisch, sondern auch Sanskrit und die Prakrits entwickelt haben, war die ursprüngliche, alte Sprache Indiens, die monosyllabisch war (S. 530 ff.). Auch Ägypter und Äthiopier (S. 88, 541 ff.), wie auch Skythen (S. 561 ff.), sind ursprüngich Inder; die Skythen sind die Vorfahren von Deutschen, Römern und Iren und haben auch Nordchina kolonisiert (S. 603). Auf S. 533 lesen wir, „that there was a great monosyllabic language belt from China to Egypt, within which same monosyllabic language with some local variations were prevalent." Allerdings vermittelt das Werk den Eindruck, der Autor betrachte Draviden als nicht zu den autochthonen Indern (= Ariern) gehörig (vgl. z. B. S. 239: „Thus, the north of Burma was

sonders interessant an dieser These ist, daß sie von einem in Kalkutta ansässigen Bengalen entwickelt worden ist, sich aber ausdrücklich auf Nordostindien und insbesondere Assam bezieht – auch ein Beitrag zur Völkerverständigung!

Überhaupt gibt es Anzeichen dafür, daß einige Einzelheiten der für Bengalen typischen Ethnogenese sich inzwischen auch außerhalb des bengalischsprachigen Gebietes im Osten Südasiens ausbreiten. Ein Beispiel wäre eine Studie zum Śivaismus, die aus Orissa stammt. Der Autor versucht nicht nur zu beweisen, daß es sich beim Śivaismus um eine vorarische Form der Religion handelt, sondern auch, daß der wohl bedeutendste Gott des vedischen Pantheons, Indra, mit ebendieser Religion verbunden und eigentlich ein vorarischer, autochthoner Gott ist.[64] Mit diesem Śivaismus verbindet er vor allem die aus vedischen Quellen bekannten und oft gerade mit dem Osten des indischen Subkontinents in Zusammenhang gebrachten Vrātyas, die seiner Meinung gemäß durch die Arier aus dem Indus-Tal vertrieben wurden.[65] Nicht nur haben wir hier einen speziellen Bezug auf den Osten Südasiens, sondern wir sehen auch hier, wie im Falle der sogenannten „dravidischen" Reethnogenese, wie der Śivaismus zu einer Waffe umfunktioniert wird, die sich gegen die „arische" Sichtweise der südasiatischen Geschichte richtet.

Ein Gemisch aus sprachlichen, rassischen und religiösen Ideen,[66] das in den Zeitgeist paßt und oberflächlich betrachtet plausibel klingt, kann natürlich eine ungeheure Massenwirkung entfalten. Es liegt daher auf der Hand, daß diese ganze Entwicklung nicht nur politisch und gesellschaftlich höchst relevant ist, sondern auch zu gefährlichen Spannungen führen kann. In diesem Prozeß sind es, wie im Falle der „dravidischen" und „arischen" Reethnogenesen, oft Theorien aus dem akademischen Bereich, aus denen schlagkräftige Thesen im Sinne der Reethnogeneseabsichten verfertigt werden. Dieser Tatsache sollte jeder Forscher, der sich mit relevanten Themen befaßt, eingedenk sein; insbesondere die Theorien angesehener westlicher Forscher laufen immer Gefahr, mißbraucht zu wer-

---

civilized by the Aryans and the south by Dravidians"), wobei der eigentliche Status dieser Draviden jedoch unklar bleibt, da er sich kaum mit ihnen befaßt. Andererseits wird auf S. 91 ausdrücklich gesagt: „In fact, none of the tribes and races of Assam are foreigners. They had ever been the sons of the soil." Hierbei ist es nach Ausweis des gesamten Werkes offenbar unwichtig, welcher der in dieser Region vorhandenen Sprachgruppen (Indogermanisch, Dravidisch, Sinotibetisch und Austroasiatisch) die heute gesprochene Sprache der einzelnen Ethnie angehört.

[64] Biswal 1988, bes. S. 37 ff. Auf S. 42 erfahren wir, daß „Indra had come of the aboriginal stock".

[65] „Most probably, Vrātyas were driven out from the Indus Valley by the conquerors during 1800 B. C. and they had moved throughout India" (Biswal 1988: 18).

[66] Obwohl der Unterschied nicht unerwähnt bleibt, verwischen sich in der Reethnogenesediskussion sehr oft die Grenzen vor allem zwischen Sprachlichem und Rassischem; hierauf ist bereits verwiesen worden.

den, da Westliches nach wie vor viel Prestige in Südasien genießt, auch wenn dies nicht zugegeben werden sollte.[67] Überhaupt scheint die Hervorhebung des Austroasiatischen zumindest teilweise auf die Ideen westlicher Forscher zurückzugehen.[68] Allerdings dürfen Vorsicht und Zurückhaltung des Forschers nicht in einem Relativismus ausarten, der durch die bewußte Gleichbehandlung von Thesen mit ungleicher wissenschaftlicher Plausibilität erst recht zur Aufwertung problematischer Manifestation der Reethnogenese führt.[69]

## *Literatur*

Acharya, S. K. 1990: Ethnic Processes in North-Eastern India. In: Pakem, B. (Hrsg.): Nationality, Ethnicity and Cultural Identity in North-East India. New Delhi u. Guwahati: Omsons Publications. S. 69–108.

Āh'mad, Ābul Man'sur 1985: Bāṃlādeśer kāl'cār. Ḍhākā: Āh'mad Pāb'liśīṃ Hāus. <Erster Druck 1966; dritter Druck 1985 hat einige Zusätze.>

Āh'mad, Emāj'uddīn 1987: Bāṃlādeśer jātīẏatābāder prakṛti: ka'ṭi praśna. In: Jāhāṅgīr, Muhāmmad (Hrsg.): Jātīẏatābād-bitarka. Ḍhākā: Iunibhārsiṭi Pres. S. 96–101.

Ālam, Ohidul 1989: Caṭṭagrāmer itihās. Caṭṭagrām: Baïghar. <Erschienen Pauṣ 1396 bengalischer Zeitrechnung.>

Ali, Muhammad Mohar 1985: History of the Muslims of Bengal. Volume I A. Muslim Rule in Bengal (600–1170/1203–1757). Riyadh: Imam Muhammad ibn Saᶜūd Islamic University, Department of Culture and Publications.

Ālīnūr, Ālādīn 1978: Caṭṭagrām: pratham-mānab'bhūmi. Chittagong, the Land of Adam. Caṭṭagrām: Ābedīn Śāh·nūr. <Erschienen Phālgun 1384 bengalischer Zeitrechnung.>

Bandyopādhyāẏ, Śaileś'kumār 1990: Bāṅ'lā o bāṅālī. Pāṭ'nā: Bihār Bāṅ'lā Ākāḍemī.

Barua, K. L. (Rai K. L. Barua Bahadur) 1988: Early History of Kāmarupa [sic]. From the Earliest Times to the End of the Sixteenth Century. Guwahati: Lawyer's Book Stall. 3. Aufl.

---

[67] Dies war auch einer der Gründe, die mich vor einiger Zeit bewegten, gegen die Versuche des Indogermanisten und Indologen F. B. J. Kuiper, sogenannte „fremde" Elemente im Vedischen aufzuspüren, Stellung zu beziehen (Das, R. P. 1995b); das Resultat war leider eine äußerst böse, ziemlich persönliche Polemik (Kuiper 1995).

[68] Hierbei ist besonders auf W. W. Hunter hinzuweisen; siehe hierzu Bayly 1995: 202 f.

[69] Man beachte z. B. die Mißachtung linguistischer Gegebenheiten durch Hewitt: „The Baluchi-Brahui nexus is a problematic one. Some academics have claimed that Brahui is an entirely separate language, being Dravidian in origin. Others, noting that a majority of the Brahui tribes speak Baluchi, note that the Brahui language is in fact a dialect of Baluchi." (Hewitt 1996: 50). Da es sich nun einmal nicht wegdiskutieren läßt, daß Baluchi eine indogermanische Sprache ist und Brahui eine dravidische, ist diese ängstliche Gleichsetzung unpassend, insbesondere im Zusammenhang mit einer Wortwahl („Some academics have claimed"), die suggeriert, daß es sich dabei eher um Spekulation handeln könnte. Eigentlich sollte es in einem akademischen Diskurs auch unter Nichtlinguisten eine Selbstverständlichkeit sein, daß die Einordnung einer Sprache in eine Sprachfamilie unabhängig von der ethnischen Selbstbezeichnung ihrer Sprecher erfolgt.

Baruah, Sanjib 1999: India Against Itself. Assam and the Politics of Nationality. (Critical Histories). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bāske, Dhīrendranāth 1992: Baṅga saṃskṛtite prāk·-baidik prabhāb. Kalikātā: Anītā Bāske, paribeśak Subarṇarekhā.

Basu, Swaraj 1994: The Colonial State and the Indigenous Society. The Creation of the Rajbansi Identity in Bengal. In: Bandyopadhyay, Sekhar; Dasgupta, Abhijit & Schendel, Willem van (Hrsg.): Bengal. Communities, Development and States. New Delhi: Manohar. S. 43–64.

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, Understandings and Perspectives Series). Delhi: Oxford University Press. S. 165–218.

Bénéï, Véronique 1999: Reappropriating Colonial Documents in Kolhapur (Maharashtra): Variations on a Nationalist Theme. In: Modern Asian Studies. 33: 913–950.

Bhaṭṭācārya, Haṃsanārāẏaṇ 1992: Baṅgasāhityābhidhān. Tṛtīẏa khaṇḍa (ya-ha). Kalikātā: Phārmā KeElEm. S. 913–950.

Bhaṭṭācārya, Sabyasācī 1999: E yuger bāṅāli. In: Deś. 67,3 (11.12.1999): 97–121.

Bhaumik Suhṛd'kumār 1985: Bhūmikā. In: Bāṅ'lā-sā̃otāl abhidhān bā raṇar'mālā (pratham khaṇḍa). Saṃkalan: Maṇḍal'kumār Saren, Dhīrendranāth Bāske, Suhṛd'kumār Bhaumik. Mec(h)edā, Medinīpur: Mārāṃburu Pres. S. 1–64.

—— 1986: Bāṅālir jātitattba o kṛṣijībisampradāẏ. Āndul-Mauṙī, Hāoṙā: Maḍel Buk Ṣṭors.

—— 1990: Ārya rahasya. Mechedā, Medinīpur: Mārāṃburu Pres.

—— 1991: Ādibāsīder bhāṣā o bāṅ'lā. Mecheda, Midnapore: Mārāṃburu Pres.

Bidyābhūṣaṇ, Amūlyacaraṇ 1982: Racanābalī. Pratham khaṇḍa. Upadeṣṭā Debīpada Bhaṭṭācārya. Sampādak-maṇḍalī Yatīndramohan Bhaṭṭācārya, Śailendrakumār Ghoṣ, Śaurīndrakumār Ghoṣ. Calcutta: Paścim'baṅga Rājya Pustak Parṣad.

Biswal, Bansidhar 1988: Cult of Śiva. Calcutta: Punthi Pustak.

Biswas, S. K. 1995: Autochthon of India and The Aryan Invasion. (Re-written History Series; 1). New Delhi: Genuine Publications & Media.

Boruah, B. K. 1993: Nagamese. The Language of Nagaland. New Delhi: Mittal Publications.

Brockington, John 1995: Concepts of Race in the Mahābhārata and Rāmāyaṇa. In: Robb, Peter (Hrsg.): The Concept of Race in South Asia. (SOAS Studies on South Asia, Understandings and Perspectives Series). Delhi: Oxford University Press. S. 97–108.

Caldwell, Sarah 1999: Whose Goddess? Kāḷi as Cultural Champion in Kerala. In: Bronkhorst, Johannes & Deshpande, Madhav. M. (Hrsg.): Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology. (Harvard Oriental Series, Opera Minora; 3). Cambridge: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University). S. 85–106.

Canda, Ramāprasād 1981: Itihāse bāṅgālī. Kal'kātā: Ke Pi Bāg'cī Æṇḍ Kompānī.

Car'kār, Ambikācaraṇ 1969: Koc-rāj'baṃśī jātir itihās āru saṃskṛti. Baṅgāigā̃o, Asam: Ratnapīṭh Prakāśan.

Carrin-Bouez, Marine 1991: Inner Frontiers. Santal Responses to Acculturation. (Report; 1991,6). Bergen: Chr. Michelsen Institute, Department of Social Science and Development.

Caṭṭopādhyāẏ, Pārtha 2000: Itihāser uttarādhikār. Kal'kātā: Ānanda Pāb'liśārs.

Caudhurī, Āb'dul Hak 1988: Caṭṭagrāmer samāj o saṃskṛtir rūp'rekhā. Ḍhākā: Bāṃlā Ekāḍemī.

Caudhurī, Kabīr 1991: Bāṅālīr ātmaparicaẏer saṃkaṭ. In: Nūr'ul Is'lām, Mustāphā (Hrsg.): Bāṃlādeś: bāṅālī. Ātmaparicaẏer sandhāne. Ḍhākā: Sāgar Pāb'liśārs. S. 226–237. <Zweiter Druck. Erster Druck 1990. Der Aufsatz erschien zuerst 1987/ 1988 (nach bengalischer Zeitrechnung: Agrahāẏaṇ-Māgh 1394) in der Zeitschrift „Sundaram·"; er ist unter dem Titel „Bāṅālīr ātmaparicaẏer saṃkaṭ: kṛtrim samasyā (?)" auch nachgedruckt worden in: Nūr'ul Is'lām, Mustāphā (Hrsg.): Ābahamān bāṃlā. Traimāsik sundaram· patrikāẏ (1393 śarat· – 1399 basanta saṃkhyā) prakāśita bāṃlādeś, deśer mānuṣ, śilpa-sāhitya-saṃskṛti-aitihya biṣayak nirbācita prabandhasamūher saṃkalan. Ḍhākā: Mohāmmad Āminul Hak, 1993. S. 395–406.>

Chaklader, Snehamoy 1987: Minority Rights. A Sociolinguistic Analysis of Group Conflicts in Eastern Region of India. Calcutta u. New Delhi: K P Bagchi & Company.

Chakrabarti, Byomkes 1994: A Comparative Study of Santali and Bengali. Calcutta u. New Delhi: K P Bagchi & Company.

Chatterjee, Kumkum 1999: Discovering India. Travel, History and Identity in Late Nineteenth- and Early Twentieth-century India. In: Ali, Daud (Hrsg.): Invoking the Past: The Uses of History in South Asia. (SOAS Studies on South Asia, Understandings and Perspectives Series). New Delhi: Oxford University Press. S. 192–227.

Chattopadhyay, Bhaskar 1988: Introduction. In: Chattopadhyay, Bhaskar (Hrsg.): Culture of Bengal through the Ages. Some Aspects. Burdwan, West Bengal: The University of Burdwan. S. One – Seventeen.

Chattopadhyaya, S. 1990: Social Life. In: Barpujari, H. K. (Hrsg.): The Comprehensive History of Assam. Volume One. Ancient Period. From the Pre-historic Times to the Twelfth Century A. D. Guwahati: Publication Board Assam. S. 195–232.

Choudhury, Paramesh 1995: North East. The Cradle of the Chinese Nation. Calcutta: P. Choudhury.

Choudhury, Pratap Chandra 1988: Assam-Bengal Relations. From the earliest times to the twelfth century A. D. Guwahati u. Delhi: Spectrum Publications.

Constable, Philip 2001: The Marginalization of a *Dalit* Martial Race in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Western India. In: The Journal of Asian Studies. 60: 439–478.

Dalton, Edward Tuite 1872: Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing. <Nachgedruckt 1973 als: Tribal History of Eastern India. (The Native Races of India). Delhi: Cosmo Publications.>

Das, B. M. 1990: Introduction. Ethnological Background. In: Barpujari, H. K. (Hrsg.): The Comprehensive History of Assam. Volume One. Ancient Period. From the Pre-historic Times to the Twelfth Century A. D. Guwahati: Publication Board Assam. S. 9–24.

Das, Rahul Peter 1983a: Fremde und Unterdrückte im eigenen Land. Die beklagenswerte Lage der indischen Ureinwohner. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. [35,]81 (8.4.1983): 9.

—— 1983b: Rez. von: Bengalische Balladen. Herausgegeben von Dušan Zbavitel und Heinz Mode. Leipzig: Insel-Verlag, 1976. In: Indo-Iranian Journal. 25: 61–73.

—— 1987: Rez. von: Mitra 1985. In: Die Sprache. 33: 122 f.

—— 1988–1990: Rez. von: Mitra 1988. In: Die Sprache. 34: 250 f.

—— 1991: On the Subtle Art of Interpreting. In: Journal of the American Oriental Society. 111: 737–767.

—— 1995a: Zu einer neuen Publikation zur bengalischen Sprachbewegung in Ostpakistan. In: Der Islam. 72: 338–346. <Auch: Berichtigung. In: Der Islam 73, 1996: 192.>

—— 1995b: The Hunt for Foreign Words in the Ṛgveda. In: Indo-Iranian Journal. 38: 207–238.

Das Gupta, P. K. 1990: Ethnic Groups and Maintenance of Ethnic Boundaries. In: Pakem, B. (Hrsg.): Nationality, Ethnicity and Cultural Identity in North-East India. New Delhi u. Guwahati: Omsons Publications. S. 45–54.

Datta, P. S. 1990: Ethnic Movements in Poly-cultural Assam. New Delhi: Har-Anand Publications in association with Vikas Publishing House.

Devalle, Susana B. C. 1992: Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand. New Delhi: Sage Publications.

Dutt, Gurusaday 1990: Folk Arts and Crafts of Bengal. The Collected Papers. Calcutta: Seagull.

Dutta, Bimalchandra 1990: Jokṣer Danga [sic]. A Landmark of Ancient Culture of Jokṣas of West Bengal. Calcutta: Bimalchandra Dutta, distributor The Hindusthan Publishing Co.

Fathers, Michael 2000: Lost Tribe of Israel? Mizos living in the remote hills of northeastern India claim they're descended from Jewish stock. In: Time (European edition). 155,8 (February 28, 2000): 72 f.

Ghoṣ, Prabhāt Kumār 1988: Gaṅgāriḍi o baṅgabhūmi. Kalikātā: Je. Es. Prakāśanī.

Guha, Amalendu 1991: Medieval and Early Colonial Assam. Society, Polity, Economy. Calcutta u. New Delhi: K P Bagchi & Company, for Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta.

Guneratne, Arjun 1998: Modernization, the State, and the Construction of a Tharu Identity in Nepal. In: The Journal of Asian Studies. 57: 749–773.

Hak, Āb'dul 1987: Dodulyamān jātīẏatā. In: Jāhāṅgīr, Muhāmmad (Hrsg.): Jātīẏatābād-bitarka. Ḍhākā: Iunibhārsiṭi Pres. S. 35–41. <Zuerst erschienen 1977 in der Zeitschrift „Baktabya".>

Hāl'dār, Narottam 1988: Gaṅgāriḍi: ālocanā o paryālocanā. (Gaṅgāriḍi Gabeṣaṇākendra Māsik Patrikā Granthamālā; 1). Kal'kātā: De Buk Sṭor.

Hāmid, Khondakār Āb'dul 1987: Bāṃlādeśī jātīẏatābād. In: Jāhāṅgīr, Muhāmmad (Hrsg.): Jātīẏatābād-bitarka. Ḍhākā: Iunibhārsiṭi Pres. S. 128–131. <Auszug aus dem 1984 erschienenen Werk „Spaṣṭabhāṣī khondakār āb'dul hāmid smaraṇe".>

Hewitt, Vernon 1996: Ethnic Construction, Provincial Identity and Nationalism in Pakistan. The Case of Baluchistan. In: Mitra, Subrata K. & Lewis, R. Alison: Subnational Movements in South Asia. Boulder, Colorado u. Cumnor Hill, Oxford: Westview Press. S. 43–67.

Hock, Hans Henrich 1999: Through a glass darkly. Modern „racial" interpretations vs. textual and general prehistoric evidence on ārya and dāsa/dasyu in Vedic society. In: Bronkhorst, Johannes & Deshpande, Madhav. M. (Hrsg.): Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology. (Harvard Oriental Series, Opera Minora; 3). Cambridge: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University). S. 145–174.

Hosen, Saiẏad Mohāmmad 1986: Bāṃlār kathā. Ḍhākā: Muktadhārā.

Kakati, Banikanta 1987: Assamese, its Formation and Development. A scientific treatise on the history and philology of the Assamese language, being a thesis approved for the Ph. D. Degree of the Calcutta University in 1935. Revised and Edited by Golokchandra Goswami. Gauhati: LBS Publication. 4. Aufl.

Karttunen, Klaus 1997: India and the Hellenistic World. (Studia Orientalia; 83). Helsinki: Finnish Oriental Society.

Klimkeit, Hans-Joachim 1971: Anti-religiöse Bewegungen im modernen Südindien. Eine religionssoziologische Untersuchung zur Säkularisierungsfrage. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge; 7). Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag.

Kopf, David 1969: British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773–1835. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Kuiper, F. B. J. 1995: On a Hunt for „Possible" Objections. In: Indo-Iranian Journal. 38: 239–247.

Kumar, G. D. 1973: Ethnic Affinities of the Rajbansis of North Bengal. Coconut Grove, Miami, Florida: Field Research Projects.

Majumdar, D. N. 1925: Pseudo Rajputs (The Polias, Palias, Babu Polias or Rajbansis of North Bengal. An instance of the formation of tribes into Castes). In: Man in India. 5: 155–173.

Majumdar, R. C. 1974: History of Ancient Bengal. Calcutta: G. Bharadwaj & Co. <Nachdruck. Zuerst erschienen 1971.>

Majum'dār, Rameś'candra 1988: Bāṃlā deśer itihās. Pratham khaṇḍa (prācīn yug). Kalikātā: Jenārel. 8. Aufl.

Medhi, Kaliram 1936: Asamīẏā byākaraṇ āru bhāṣātattba. Assamese Grammar and Origin of the Assamese Language with an Introduction Containing a Short History of Assamese Literature. Gauhati: The Author.

Menon, Dilip M. 1999: Being a Brahmin the Marxist Way: E. M. S. Nambudiripad and the Pasts of Kerala. In: Ali, Daud (Hrsg.): Invoking the Past. The Uses of History in South Asia. (SOAS Studies on South Asia, Understandings and Perspectives Series). New Delhi: Oxford University Press. S. 55–87.

Mitra, Parimal Candra 1985: Sẽotāl bhāṣā: bhitti o sambhābanā. Kalikātā: Phārmā KeEl-Em.

Mitra, Parimal Chandra 1988: Santhali. The Base of World Languages. Calcutta: Firma KLM.

—— 1991: Santhali. A Universal Heritage. Calcutta: Firma KLM.

Mohanty, Nivedita 1982: Oriya Nationalism. Quest for a United Orissa 1866–1936. (South Asian Studies 13). New Delhi: Manohar.

Momen, Ābul 1992: Bāṃlā o bāṅālir kathā. Sampādanā pariṣad: Sālāh·uddīn Āh·mad, Oẏāhidul Hak, Ānisujjāmān, Jāmil Caudhurī, Maphidul Hak. Ḍhākā: Sāhitya Prakāś. 2. Aufl.

Mukhopadhyay, Sankarananda 1976: A Profile of Sundarban Tribes. Calcutta: Firma KLM.

Nag, Sajal 1990: Roots of Ethnic Conflict. Nationality Question in North-East India. New Delhi: Manohar.

Narayan, Sachindra o. J.: Jharkhand Movement. New Delhi: ASAKA Publication. <Wohl 1987 oder kurz danach erschienen.>

Nath, D. 1989: History of the Koch Kingdom (c. 1515–1615). Delhi: Mittal Publications.

O'Connell, Joseph T. 1976: Dilemmas of Secularism in Bangladesh. In: Smith, Bardwell L. (Hrsg.): Religion and Social Conflict in South Asia. (International Studies in Sociology and Social Anthropology; 22). Leiden: E. J. Brill. S. 64–81.

Pal, S. K. 1990: The Koch. Some Issues on Their Identity Crisis. In: Pakem, B. (Hrsg.): Nationality, Ethnicity and Cultural Identity in North-East India. New Delhi u. Guwahati: Omsons Publications. S. 199–232.

Pandian, Jacob 1998: Re-Ethnogenesis. The Quest for a Dravidian Identity among the Tamils of India. In: Anthropos. 93: 545–552.

Panjwani, Narendra 1996: Some Hazards of Universalism in the Indian Polity. In: Sathyamurthy, T. V. (Hrsg.): Class Formation and Political Transformation in Post-colonial India. (Social Change and Political Discourse in India; 4). Delhi: Oxford University Press. S. 342–359.

Parkin, Robert 2000: Proving „Indigenity," Exploiting Modernity. Modalities of Identity Construction in Middle India. In: Anthropos 95: 49–63.

Parratt, Saroj N. Abraham & Parratt, John 1999: Reclaiming the Gods. A Neo-Traditional Protest Movement in Manipur. In: Archív Orientální. 67: 241–248.

Patra, S. C. 1979: Formation of the Province of Orissa. The Success of the First Linguistic Movement in India. Calcutta: Punthi Pustak.

Rahim, Muhammad Āb'dur 1977: Deś o adhibāsī. In: Bāṃlādeśer itihās (bi. e. pās śreṇīr upayogī pāṭhya pustak o snātak sammān śreṇīr sāhāyyakārī pustak). Muhammad Āb'dur Rahim, Āb'dul Mamin Caudhurī, E. Bi. Mahiuddīn Māh'mud, Sirājul Is'lām. Ḍhākā: Naoroj Kitābistān. S. 3–7.

Rāẏ, Candra 1997: Sindhu theke gaṅgā: barānagar. Kal'kātā: Pratibhās.

Ray, Niharranjan 1994: History of the Bengali People (Ancient Period). Translated with an Introduction by John W. Hood. Calcutta: Orient Longman.

Risley, H. H. 1981: The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographic Glossary. Vol. I. Calcutta: Firma Mukhopadhyay. <Nachdruck. Zuerst erschienen 1891.>

Roy, Samaren 1981: The Roots of Bengali Culture. Second Edition (Revised and Enlarged). Calcutta: Firma KLM.

Saha, Sanghamitra 1998–1999: A Handbook of West Bengal. Thiruvananthapuram: The International School of Dravidian Linguistics.

Samaddar, Ranabir 1995: Many Histories and Few Silences – the nationalist history of nationalism in Bangladesh. (Azad Institute Paper; 1). Calcutta: Maulana Abul Kalam Azad Institute of Asian Studies.

Sanyal, Charu Chandra 1965: The Rajbansis of North Bengal. (The Asiatic Society Monograph Series; 11). Calcutta: The Asiatic Society.

Śarīph, Āh'mad 1985: Pratham adhibeśaner ālocanā. In: Itihāser āloke bāṅ'lādeśer saṃskṛti. Sukānta Ekāḍemī sampādita. Ḍhākā: Muktadhārā. 2. Aufl. S. 26–45.

Sar'kār, Prabhāt'rañjan 1988: Bāṃlā o bāṅālī. Kalikātā: Ānandamārga Pracārak Saṃgha.

Schendel, Willem van 1992: The Invention of the „Jummas". State Formation and Ethnicity in Southeastern Bangladesh. In: Modern Asian Studies. 26: 95–128. <Nachgedruckt in: Bandyopadhyay, Sekhar; Dasgupta, Abhijit & Schendel, Willem van (Hrsg.): Bengal. Communities, Development and States. New Delhi: Manohar, 1994. S. 135–173. Bengalische Übersetzung von Sbapnā Bhaṭṭācārya: Bhelām bhān Sendel, „Jummā"der ābiṣkaraṇ: dakṣiṇ-pūrba bāṃlādeśer rāṣṭra saṃgaṭhan o jātigoṣṭhī rūpāẏaṇer ālekhya. In: Bāṃlār bahujāti: bāṅāli chāṛā anyānya jātir prasaṅga. Āndre Betei, Bhelām bhān Sendel, Binaẏ'bhūṣaṇ Caudhurī, Sbapan Dāś'gupta, Praśānta Tripurā, Raṇajit· Dāś'gupta o Rabins Bārliṃ. Sampādanā Bhelām bhān Sendel, Elen Bal. ... Kal'kātā: icbs, 1998. S. 102–151.>

Schwarz, Henry 1997: Writing Cultural History in Colonial and Postcolonial India. (Critical Histories). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sendel, Bhelām bhān 1998: Jātir haẏe ke bale? Jātīẏatābādī śūnyagarbha baktṛtā ebaṃ sāṃskṛtik bahutbabāder pratibād. In: Bāṃlār bahujāti: bāṅāli chāṛā anyānya jātir prasaṅga. Āndre Betei, Bhelām bhān Sendel, Binaẏ'bhūṣaṇ Caudhurī, Sbapan Dāś'gupta, Praśānta Tripurā, Raṇajit· Dāś'gupta o Rabins Bārliṃ. Sampādanā Bhelām bhān Sendel, Elen Bal. ... Kal'kātā: icbs. S. 222–263.

Sen'gupta, Śaṅkar 1985: Bāṅlā o bāṅālīr paricaẏ. 3 khaṇḍe prakāśitabya bāṅ'lā o bāṅālīr samāj o sāṃskṛtik itihās. 1m khaṇḍa prāgitihāser yug theke pāl-sen āmal. 2ẏa khaṇḍa musal'mān o iṃrej āmal o 3ẏa bā śeṣ khaṇḍa sbādhīnottar bāṅ'lā. 1m khaṇḍa. Kalikātā: Iṇḍiẏān Pāb'likeśan·s·.

Sharma, M. M. 1990: Language and Literature. In: Barpujari, H. K. (Hrsg.): The Comprehensive History of Assam. Volume One. Ancient Period. From the Pre-historic Times to the Twelfth Century A. D. Guwahati: Publication Board Assam. S. 263–284.

Singh, Bhawani 1984: Politics of Alienation in Assam. Delhi: Ajanta Publications.

Singh, Jai Prakash 1991: Loss of Script in North East India. In: Choudhury, R. D. & Singh, Shri Bhagwan (Hrsg.): Aspects of History and Culture (Ananda Chandra Agarwala Commemoration Volume). Delhi: Ramanand Vidya Bhawan. S. 187–200.

Sircar, D. C. 1990: Epico-Puranic Myths and Allied Legends. In: Barpujari, H. K. (Hrsg.): The Comprehensive History of Assam. Volume One. Ancient Period. From the Pre-historic Times to the Twelfth Century A. D. Guwahati: Publication Board Assam. S. 79–93.

Sur, A. K. 1992: History and Culture of Bengal. Calcutta: Best Books.

Sur, Atul 1986: Bāṅ'lā o bāṅālīr bibartan. Kal'kātā: Sāhityālok.

—— 1998: Bāṃlār sāmājik itihās. Jijñāsā Ejensij· Limiṭeḍ saṃskaraṇ. Kal'kātā: Jijñāsā Ejensij·. <Offenbar Nachdruck der zweiten Auflage von 1982.>

Tanabe, Aiko 1998: Ethnohistory of Land and Identity in Khurda, Orissa. From Pre-colonial Past to Post-colonial Present. In: Journal of Asian and African Studies. Tokyo. 56: 75–112.

Vasu, Nagendra Nath 1990: The Social History of Kamarupa. Three vols. (bound in one). Delhi: Low Price Publications. <Nachdruck. Zuerst erschienen 1922–1933.>

VSaI o. J.: Vergessene Städte am Indus. Frühe Kulturen in Pakistan vom 8. – 2. Jahrtausend v. Chr. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern. <Copyright 1987.>

*Edwin Bryant*

# Disput um die Vergangenheit. Indoarische Ursprünge und moderner nationalistischer Diskurs*

(Der Beitrag kann aus urheberrechtlichen Gründen nicht online veröffentlicht werden.)

4

*Hans Henrich Hock*

# Wem gehört die Vergangenheit? Früh- und Vorgeschichte und indische Selbstwahrnehmung

Der Mißbrauch der sprachlichen Vor- und Frühgeschichte im Europa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist zur Genüge bekannt. Eine Rasseninterpretation der frühesten Stadien des vedischen Sanskrit, rückprojeziert ins Protoindoeuropäische, formte fruchtbaren Boden für die rassistische „arische" Ideologie, deren fürchterlichster Auswuchs in dem von den Nazis im Namen Deutschlands veranstalteten Völkermord von Juden, Zigeunern oder Roma und anderen sogenannten „minderwertigen" Rassen bestand.

Tatsache ist auch, daß ein etwas milderer Rassismus einen großen Teil der Gesamt-Indologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts charakterisiert. Dieser Rassismus hat verschiedenste Inder dazu verleitet, die ganze westliche Indologie in Bausch und Bogen und die von den meisten westlichen Indologen vertretene Theorie einer indoarischen Invasion oder Einwanderung in Südasien als rassistisch abzulehnen. Wichtig dabei ist, daß diese Ablehnung nicht auf Befürworter oder Parteigänger des Hindutva beschränkt ist wie z. B. Elst, Feuerstein, Frawley, Kak, Rajaram, Sethna, Talageri,[1] sondern sich auch bei anderen nationalgesinnten Indern findet wie z. B. dem National-Kommunisten Singh, dem politisch eher gemäßigten Archäologen Chakrabarti oder dem politisch unabhängigen Sprachforscher Misra.[2]

Entwicklungen dieser Art erregen Zweifel an der bequemen Annahme, daß die Sprachwissenschaft und Philologie im Unterschied zu anderen Wissenschaften „harmlos" sei und nicht dasselbe Unheilspotential habe wie z. B. die Nuklearphysik. Unsere Äußerungen über vor- und frühgeschichtliche Angelegenheiten haben ihre Konsequenzen. Nur zeigen sich diese nicht so sehr in sprachwissenschaftlichen Kontroversen, sondern in öffentlichen Debatten über Fragen wie „Wem gehört die Vergangenheit?"

---

[1] Elst 1999a; Elst 1999b; Feuerstein, Kak & Frawley 1995; Frawley 1994; Rajaram 1995; Rajaram & Frawley 1997; Sethna 1992; Talageri 1993a; Talageri 1993b.

[2] Singh 1995; Chakrabarti 1997; Misra 1992. Siehe auch Sharma 1995 und Deo & Kamath 1993 (mit Ausnahme von Mehendales und Mukherjees Beiträgen).

Um sicher zu stellen, daß unsere Äußerungen nicht mißbraucht werden, müssen wir die Natur dieser Debatten klarer verstehen, einschließlich der nichtsprachlichen Kriterien, die dabei anfallen.

In diesem Aufsatz versuche ich, dieser Aufgabe auf dem Gebiet der Früh- und Vorgeschichte und ihrer Rolle in der Gestaltung der Selbstwahrnehmung der Hindutva- („Ārya"-) und Drāviḍa-Bewegung nachzukommen,[3] wobei der Nachdruck auf der Hindutva-Bewegung liegt.

Wie bekannt, nahm William Jones an, daß Sanskrit, Griechisch und Latein von einer Sprache abstammen, „die vielleicht nicht mehr existiert".[4] Schlegels gegensätzliche Meinung, daß Sanskrit älter sei und die anderen Sprachen aus diesem abgeleitet,[5] führte zu der frühen Neigung, Indien als Urheimat zu betrachten und die europäischen Mitglieder der Sprachfamilie als Eroberer zu betrachten. Wie bekannt, spielte im deutschen Sprachraum dabei die Tatsache eine Rolle, daß es auf diese Weise möglich war, der romanischen (und englischen) Selbstableitung aus Rom und Griechenland ein gewisses Gegengewicht zu verleihen.

Schon früh aber meldeten sich Zweifel an der Annahme, daß das Sanskrit mit der Grundsprache identisch oder dieser nächst verwandt sei. Zum Beispiel schlug Pott vor, daß der Kontrast dental/retroflex des Sanskrit zum Teil dem Einfluß der autochthonen Sprachen zu verdanken sei, und identifizierte diese als dravidisch.[6] Besonders die Entdeckung des sogenannten Palatalgesetzes gegen Ende des 19. Jahrhunderts führte dazu,[7] daß das Sanskrit als Schwestersprache und nicht als Mutter der anderen indoeuropäischen Sprachen betrachtet wurde. In diesem Zusammenhang fand die Annahme zunehmends Anklang, daß eine nichtindische Urheimat anzusetzen sei und daß die Indoarier Indien erobert und die einheimischen Draviden (und andere Bevölkerungen) unterjocht hätten.[8]

Die „arische Invasions-Theorie" fand besonders deswegen Anhänger, weil sie als Parallele und Vorspiel für die westliche, vor allem englische Eroberung Indiens angesehen wurde.[9] Und die Unterjochung der nichtweißen Bevölkerung Indiens durch die Briten schien eine Parallele in gewissen ṛgvedischen Passagen zu finden, in denen die Feinde der vedischen Āryas, oft als Dāsas or Dasyus bezeichnet, als schwarz oder sogar

---

[3] Eine weitere Bewegung ist die der Dalits, die weiter unten kurz zur Sprache kommen soll.

[4] Jones 1786.

[5] Schlegel 1808.

[6] Pott 1833/1836.

[7] Diskussion bei Collinge 1985

[8] Siehe z. B. die Diskussion bei Childe 1926.

[9] Siehe die ausführliche Diskussion von Chakrabarti 1997.

als schwarz-häutig gekennzeichnet werden.[10] Siehe z. B. Beispiel Ṛgveda 1.130.8:

ā́ryaṃ prā́vad ... *svàr*miḷheṣv ... /
... *tvácaṃ kṛṣṇā́m* arandhayat.
Geldner: „Indra half dem ... Arier ... in den Kämpfen um das Sonnenlicht. ... machte er ... die schwarze Haut untertan" (mit der Bemerkung daß die schwarze Haut sich auf die schwarzen Ureinwohner bezieht).

Sprachliche Stützen für die arische Invasions-Theorie fand man vor allem in Theorien, die eine dravidische Substraterklärung vorschlagen für Merkmale wie den Kontrast dental/retroflex (z. B. -vi*t* = „findend"/vi*ṭ* = „Gemeinde, Clan"), den Gebrauch von Gerundien statt Nebensätzen (z. B. Ṛgveda 4.26.7a: *ādā́ya* śyenó abharat sómam: „[Ihn] genommen habend = Nachdem er ihn genommen hatte, brachte der Adler den Soma") und die Verwendung von *iti* als „Quotativ", d. h. als Kennzeichen der zitierten Rede (z. B. Ṛgveda 8.33.15: nákir vaktā́, ná dād *íti*: „Niemand wird sagen: ‚Er soll nicht geben'„). Die dravidische Substrattheorie fand weitere Unterstützung in der Tatsache, daß eine anscheinende dravidische Restsprache, das Brahui, im Nordwesten zu finden ist, im heutigen Baluchistan, und sie schien auch gestützt durch verschiedene dravidische Fremdwörter, die man im Ṛgveda und später zu finden glaubte.[11]

Die Entdeckung der Indus-Kultur und ihres Untergangs zu ungefähr der Zeit der angenommenen Arier-Invasion schien die arische Invasions-Theorie noch weiter zu unterstützen, vor allem als Wheeler Anzeichen von Mord und Totschlag in den letzten Phasen der Kultur zu finden glaubte.[12] In diesem Zusammenhang wurde angenommen, daß die *pur*s, die im Ṛgveda häufig von den Ariern oder ihrem Gott Indra zerstört werden, die Städte oder Burgen der Indus-Kultur bezeichnen.

Schließlich schien die arische Invasions-Theorie auch dadurch unterstützt, daß die seriösesten Entzifferungsversuche der Indus-Schrift von der Annahme ausgingen, daß die Sprache dravidisch war.[13]

Wie es schien, war die arische Invasions-Theorie sprachlich und archäologisch vollends gerechtfertigt. Da in diesem Zusammenhang das Dravidische den Eindruck einer vorindoarischen Präsenz gibt, ist leicht einzusehen, daß die arische Invasions-Theorie von Drāviḍa-Nationalisten

---

[10] Soweit ich weiß, geht diese Interpretation auf Zimmer 1879 zurück. Während die Ansicht noch immer in vielen sprachwissenschaftlichen und historischen Werken herumspukt (siehe die Hinweise bei Hock 1999b), ist zu bemerken, daß Murray B. Emeneau, einer der Hauptbefürworter der These eines dravidischen Substrats im Vedischen, die rassische Interpretation nicht annimmt (persönliche Mitteilung 1995).

[11] Hock 1975, 1984 und 1996a mit weiteren Hinweisen.

[12] Wheeler 1947.

[13] Siehe vor allem Parpola 1994.

als Beweis angesehen wird, daß die indische Vergangenheit den Draviden und nicht den arischen Invasoren gehört.[14]

Aber dieser Anschein blieb nicht lange unangefochten. Schon seit dem letzten Jahrhundert wurden Zweifel an den sprachlichen Grundlagen für Annahme eines dravidischen Substrats im Ṛgveda erhoben. Ich habe selbst mehrmals zu diesen Zweifeln beigetragen[15] und beschränke mich hier auf eine kurze Zusammenfassung.

Die Annahme, daß das Brahui den Rest eines ursprünglich viel weiter verbreiteten nordwestlichen dravidischen Sprachgebiets darstellt, wird dadurch in Frage gestellt, daß die nächst verwandten Sprachen, Kuṛux und Malto, ihren eigenen Traditionen zufolge aus Karnataka, im Süden, in ihre jetzigen Gebiete eingezogen sind, und die Brahui selbst auch an eine Einwanderung von außen glauben (nur daß sie ihren Ursprung als Aleppo in Syrien angeben).[16]

Die vorgeblichen dravidischen Lehnwörter im frühen Vedischen sind gleichfalls fragwürdig, da in jedem Falle eine andere Erklärung möglich ist. Zwar hat Kuiper versucht, für weitgehende nicht-indoeuropäische Elemente im ṛgvedischen Wortschatz zu plädieren;[17] aber Oberlies und Das haben wichtige Fragen über seine Befindungen und seine Methodo-

---

[14] Siehe z. B. Arooran 1980: 33–34, Venu 1987: 10–11, und Pillai 1981: 190. Arooran und Pillay geben nur vage Hinweise auf Gelehrte, die eine solche Meinung vertreten. Überhaupt ist es bemerkenswert, daß Darstellungen, die ich über Drāviḍa-Nationalisten wie Annadurai und Periyar gesehen habe, nichts über die Frühgeschichte im Norden zu sagen haben, sondern den Anschein erregen, als ob der Gegensatz Arier/Dravide sich auf die neuere Geschichte beschränkt, und vor allem auf Südindien. Andererseits habe ich die Erfahrung gemacht, daß die arische Invasions-Theorie und der Glaube an die Dravidien als die Autochthonen Indiens Anhänger unter dravidischen Gelehrten haben. Als ich in einem Vortrag in Pondicherry (1987) die Ansicht vertrat, daß dravidischer Einfluß auf das Vedische nicht als bewiesen gelten kann, stürmte ein Professor der neugegründeten lokalen Tamil-Universität aus dem Saal und rief, daß Professor Emeneau den dravidischen Einfluß bewiesen habe und ein Zweifel an dieser Theorie eine Beleidigung des Dravidentums darstelle.

Auch Anhänger der Dalit-Bewegung neigen zur Annahme der arischen Invasions-Theorie und auch eines Rassenunterschieds zwischen Ariern und Autochthonen, behandeln aber oft die Frage der einheimischen Sprache(n) nicht, wie schon Phule 1873 (Preface) [xxix-xxx]; siehe auch z. B. Carvalho 1975. Biswas (1995) geht gleichermaßen von der arischen Invasions-Theorie aus, nimmt aber an, daß die arischen Invasoren sich nur mit Gesten und Stimmlauten („voice of sound-value") verständigten (2–3), daß deren Sanskritsprache künstlich aus einheimischen Prakrits entwickelt sei (35), daß einheimische indische Prakrit-Sprecher sich als Reaktion auf den Ariereinfall nach Iran verbreiteten und dort die zoroastrische Tradition stifteten [!] (135) und daß die dravidischen Sprachen eher dem Süden angehören (202). Biswas' Annahme, daß die Indus-Schrift sich bei den (mundiden) Santals an der Bihar-Bengal-Grenze erhalten habe (13–34), könnte andeuten, daß für ihn auch Mundasprecher zur Indus-Kultur gehörten; aber weiteres läßt er darüber nicht verlauten.

[15] Siehe vor allem Hock 1975, 1984, 1996a

[16] Siehe auch Elfenbein 1998.

[17] Kuiper 1991.

logie erhoben.[18] Und was an nicht-indoeuropäischen Elementen übrig bleibt, ist nicht notwendigerweise dravidisch.[19]

Die strukturellen Indizien für dravidischen Einfluß auf das Vedische sind gleichfalls nicht eindeutig. Der Kontrast dental/retroflex kann sprachintern erklärt werden, oder als vielleicht konvergente Neuerung im Dravidischen und Indoarischen (und zum Teil auch im Ostiranischen).[20] Und wie ich vor kurzem dargestellt habe,[21] können die syntaktischen Parallelen von Dravidisch und Vedisch als Neuerungen betrachtet werden, die durch eine von Anfang an ähnliche syntaktische Typologie zu erklären sind.

Schließlich müssen auch die von der Annahme einer dravidischen Sprache ausgehenden Erklärungsversuche der Indus-Schrift als ziemlich genau so unbewiesen angesehen werden, wie die Versuche, sie als indoarisch zu deuten.[22]

Wenn diese Argumente akzeptiert werden (und Forscher wie z. B. Emeneau sind nicht bereit, das zu tun[23]), muß das bedeuten, daß die Indoarier keinen frühen Kontakt mit Draviden oder anderen nicht-indoarischen Sprechern hatten? Natürlich nicht; es bedeutet nur, daß die Indizien für frühen dravidisch-indoarischen Kontakt nicht stichhaltig sind. Wie der amerikanische Linguist Paul Postal es ausgedrückt haben soll, kann man nicht beweisen, daß das Schnabeltier keine Eier legt, indem man ein Bild von einem kein Ei legenden Schnabeltier vorzeigt.

Wie sich herausstellt, sind die textlichen Zeugnisse für einen „rassischen" Unterschied zwischen indoarischen Einwanderern oder Invasoren und den Autochthonen gleichfalls fragwürdig.[24] Das kann am oben zitierten Beispiel (Ṛgveda 1.130.8) verdeutlicht werden. Wichtig ist hier, daß der *kṛṣṇā́ tvác* „schwarzen Haut" der zweiten Zeile ein *svàr* „Sonne" in der ersten Zeile gegenüber steht. Ein genaueres Studium all der Passagen, die genügenden Zusammenhang zur Interpretation bieten, zeigt, daß das Schwarze oder Dunkle der Dāsas/Dasyus nicht einer hellen oder weißen Hautfarbe der Āryas gegenüber gestellt wird, sondern deren hellen, sonnigen *Welt*.[25] Selbst der Ausdruck *tvác* „Haut" braucht nicht buch-

---

[18] Oberlies 1994; Das 1995.

[19] So ist ṛgvedisch *lā́ṅgala* „Pflug" eher mundid/austrisch. Siehe im allgemeinen auch Witzel 1999 mit Hinweisen.

[20] Siehe vor allem Hock 1996b.

[21] „Typology vs. convergence: The issue of Dravidian/Indo-Aryan syntactic similarities revisited," International Symposium on South Asian Languages: Contact, Convergence, and Typology, Tokyo University of Foreign Studies, 6–9 December 1999.

[22] Siehe vor allem die ausführliche Diskussion von Possehl 1996.

[23] Siehe auch Southworth 1995.

[24] Hock 1999b.

[25] Ähnlich schon Schetelich 1991. – Hindutva-Anhänger neigen gleichfalls dieser Interpretation zu; siehe vor allem Rajaram & Frawley 1997: 63–67. Diese Autoren begrün-

stäblich verstanden zu werden, sondern kann sich auch auf die Oberfläche der Erde beziehen. Überhaupt ist die Unterstellung von rassischer Selbst- und Fremdidentifizierung, sowie die vorgebliche Parallele mit der englischen Eroberung Indiens für die Zeit der mutmaßlichen indoarischen Einwanderung in Indien äußerst fragwürdig. Man braucht sich nur an die multikulturellen, multiethnischen, multilingualen Heerscharen der Hunnen und ihrer römischen Gegner zu erinnern, wo z. B. Germanen auf beiden Seiten kämpften, um sich klar zu werden, wie wenig solche Konzepte wie „Rasse" und „nationale Identität" für frühere Zeiten angebracht sind. Diese nicht- oder vornationalistische Tradition reicht übrigens in Südasien bis in die frühe Neuzeit, wie sich aus der wohlbekannten Tatsache ersehen läßt, daß das von Hindus beherrschte Vijayanagara-Reich islamische Hilfstruppen und Bevölkerung hatte[26] und seine islamischen Gegner, die Bahmani Sultane, Hindu-Hilfstruppen.[27]

Schließlich hat auch die Archäologie seit Wheeler grundlegend andere Interpretationen des Untergangs der Indus-Kultur vorgelegt.[28] So ist Wheelers Mord-und-Todschlag-Szene zeitlich und räumlich viel zu begrenzt, um an eine weitverbreitete feindliche Zerstörung denken zu lassen. Vielmehr scheint die Kultur durch innere oder umweltverursachte

---

den aber ihre Ansicht nicht durch sorgfältige philologische (Wieder-)Untersuchung der relevanten ṛgvedischen Passagen.

[26] Gollings, Fritz & Michell 1991: 43, 96

[27] Diese Tatsache wird wahrscheinlich bei den radikaleren Elementen der Hindutva-Bewegung auf Widerstand stoßen, da dort ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen Islam und Hinduismus angenommen wird. Bei den meisten hier besprochenen Hindutva-Veröffentlichung wird diese Einstellung zwar nicht offen ausgedrückt; aber das zweite Kapitel von Talageri (1993a) ist einer ausgedehnten Hetze gegen die Fremd- und Invasions-Religionen des Islams und des Christentums gewidmet und die mögliche Einwendung, daß die syrische Kirche Südindiens vorkolonial ist, wird abgelehnt als „the Christian canard that it was not European invaders, but an ‚apostle' of Jesus Christ, who first introduced Christianity into India" (S. 17). Elst geht sogar soweit, daß er den Islam in Indien mit dem Nazismus vergleicht (1991: 224–226).

Siehe auch die indirekte Anspielung auf hindu-islamischen Widerspruch bei dem National-Kommunisten Singh: „Before the Muslim invasions and to be more precise the Mughal conquest of India, depictions of Indian kings or rulers trampling enemies, hunting wild enemies or diffusing their own glorified image all over their kingdom or any other symbol of their authority, are almost unknown."(Singh 1995: xxiv, zitiert von Jarrige 1994). Es stimmt zwar, daß die islamischen Einfälle und Eroberung, vor allem in den frühen Stadien, von Zerstörung, Vergewaltigung und anderen Greueltaten begleitet waren; aber solches Verhalten war keineswegs auf die Muslims beschränkt. Die vollkommene Zerstörung Kalingas durch Kaiser Aśoka ist wohl bekannt aus seinem 13. Felsenedikt: 150.000 Menschen wurden deportiert, 100.000 wurden erschlagen, und noch größer war die Anzahl derer, die starben; unter den letzteren befanden sich auch Brahmanen und Mönche. In ähnlicher Weise zerbrach Indra III. im frühen 10. Jahrhundert den Hof des Kālapriya-Tempels und zerstörte völlig die Stadt Mahodaya (siehe das Zitat bei Willis 1993: 59).

[28] Siehe z. B. Shaffer 1982; Shaffer 1984; Shaffer & Lichtenstein 1995; Shaffer & Lichtenstein 1999; Kennedy 1995.

Entwicklungen zu Grunde gegangen zu sein. Dazu kommt, daß die vedischen *purs* sich nicht auf die Städte oder Burgen der Indus-Kultur beziehen, sondern eher auf eingewallte Fliehburgen.[29]

Noch wichtiger ist die archäologische Erkenntnis, daß der Skelettnachweis keine Anzeichen für Einwanderung einer neuen Bevölkerung hervorbringt.[30]

Unter diesen Umständen ist es verständlich, wenn national gesinnte indische Gelehrte und interessierte Laien, vor allem Parteigänger des Hindutva, die ganze arische Invasions-Theorie als fragwürdig und rassistisch oder hegemonisch betrachten und, um die sprachliche Verwandtschaft des Sanskrit mit den anderen indoeuropäischen Sprachen zu erklären, eine Theorie vorschlagen, die man als „arische Emigrations-Theorie" bezeichnen kann. Für Anhänger dieser Richtung gibt es daher keinen Zweifel, daß die indische Vergangenheit den Āryas gehört.[31]

Da aber, wie schon angedeutet, viele Sprachwissenschaftler die sprachlichen Indizien für frühe dravidische Substrateinwirkung auf das Sanskrit immer noch als gültig betrachten und da auch Gelehrte wie Parpola eine dravidische Deutung der Indus-Schrift befürworten, können Parteigänger der Drāviḍa-Bewegung an der arischen Invasions-Theorie festhalten und sich selbst daher als die ursprünglichen Inder betrachten.

Im Rest meines Aufsatzes beschränke ich mich auf eine Diskussion der arischen Emigrations-Theorie, ohne eingehende Berücksichtigung der möglichen Konsequenzen für die Drāviḍa-Bewegung. (Wie schon vorher erwähnt, schließt die Ablehnung der sprachlichen Argumente für dravidischen Einfluß auf das Vedische die Annahme einer arischen Einwanderung und eines frühen Kontakts zwischen Dravidisch und Indoarisch nicht aus.)

Zunächst ist es wichtig zu bemerken, daß die Archäologie nicht nur keine Skelettnachweise für die arische Invasions-Theorie bietet; sie bietet gleichfalls keine Nachweise für die angenommene arische Emigrations-Theorie – obwohl die arische Emigrations-Theorie im Gegensatz zur arischen Invasions-Theorie mehrfache und wiederholte Auswanderungen postulieren und daher mit robusteren Spuren verbunden sein müßte.

Dazu kommt, daß nach Angabe der Archäologen die geschichtlich bezeugten Einfälle von Griechen, Sakas, Hunas, und verschiedenen islamischen Invasoren gleichfalls das nordwestliche Skelettprofil oder sogar das

---

[29] Rau 1957; Rau 1976; siehe auch Schneider 1971.

[30] Siehe z. B. Shaffer 1982; Shaffer 1984; Shaffer & Lichtenstein 1995; Shaffer & Lichtenstein 1999; Kennedy 1982; Kennedy 1995.

[31] Die Hindutva-Bewegung nimmt zwar oft eine inklusive Stellung ein, in der Unterschiede wie „arisch"/„dravidisch" künstlich von den Briten im Namen von *divide et impera* eingeführt seien; aber wenn die Sprache auf die Entzifferung der Indus-Schrift kommt, wird immer eine indoarische Deutung bevorzugt, und dravidische Interpretationen werden entweder abgelehnt oder mit Schweigen übergangen.

kulturelle Profil nicht verändern.[32] Chakrabarti versucht diese Tatsache wie folgt zu erklären:

„Looked at from this point of view, the invasions, which are considered foreign invasions in the study of Indian history all originated precisely in this interaction area [between the Oxus and the Indus]. Geopolitically, these invasions, inclusive of the Muslim invasions right up to the invasion of Nadir Shah ..., can hardly be called entirely alien in the subcontinental context.“[33]

Interessanterweise zieht Chakrabarti aber nicht die logische Konsequenz, daß eine arische Einwanderung genau der gleichen Art hätte sein können.

Der Nachweis der Archäologie des Subkontinents trägt also nichts bei zu der Debatte über arische Invasions- und Emigrations-Theorie. Vermutlich hinterlassen Einfälle dieser Art nicht die Art von Spuren, wie die traditionelle Archäologie sie erwarten würde – und diese Erwartung ist vielleicht wiederhin ein zweifelhaftes Erbe des 19. Jahrhunderts. In diesem Zusammenhang finde ich die Ausführungen Ratnagars mit Hinweis auf ähnliche Schwierigkeiten außerhalb Südasiens besonders à propos.[34]

Befürworter der arischen Emigrations-Theorie versuchen aber ihre Theorie durch eine Reihe von weiteren Argumenten zu stützen.

Zum Beispiel wird auf die Tatsache hingewiesen, daß es keine textlichen indischen Beweise für die arische Invasions-Theorie gebe, aber daß die Purāṇas Anzeichen für eine arische Emigrations-Theorie bieten, und im Anschluß an Talageri wird angeregt,[35] daß die Purāṇas trotz ihrer späten Überlieferung vedische Tradition bewahren.[36] Rajaram und Frawley behaupten weiter, daß im Gegensatz die zoroastrische Tradition einen äußeren Ursprung anerkennt, das *airiianəm vaējah*.

Rajaram und Frawleys Hypothese aber leidet an dem Umstand, daß nichts in der zoroastrischen Tradition eindeutig auf einen indischen Ursprung hinweist. Wie Skjærvø in einer soliden, unparteilichen Zusammenfassung der Passagen in Yašt 10 und Vidēvdād 1 und früherer Diskussionen befindet, käme bestenfalls Khwarezmia in Frage – aber Gnoli möge mit der Annahme recht haben,[37] daß das *airiianəm vaējah* „was

[32] Siehe z. B. Shaffer & Lichtenstein 1999 und Chakrabarti 1997; ähnlich auch Dhavalikar 1997. Shaffer und Lichtenstein stellen fest, daß „an identifiable cultural tradition has continued, an Indo-Gangetic Tradition ... linking diverse social entities which span a time period from the beginning of food production in the seventh millennium BC to the present“ (Shaffer & Lichtenstein 1999: 256).

[33] Chakrabarti 1997: 225.

[34] Ratnagar 1999: 222.

[35] Talageri 1993a; Talageri 1993b.

[36] Rajaram & Frawley 1997: 233.

[37] Gnoli 1989: 38–51.

simply the invention by priests who wished ‚to place their Prophet at the centre of the world'"[38].

In der Tat bietet keine frühe indoeuropäische Tradition Hinweise auf äußeren Ursprung, außer vielleicht dem Avestischen (wie schon bemerkt) und dem römischen Versuch einer dynastischen Selbstableitung aus Troja. Die Annahme von Einwanderung z. B. der Griechen oder des Anatolischen rührt vielmehr von denselben Sprachforschern her, die die arische Invasions-Theorie hervorgebracht haben. Sollte man daher das Argument der Befürworter der arischen Emigrations-Theorie umdrehen und sagen, daß die Abwesenheit von frühen außerindischen Anspielungen auf auswärtigen Ursprung dafür spricht, daß die indoeuropäischen Sprachen nicht aus Indien stammen können?

Wie die Archäologie trägt also auch dieses Argument nichts zu der Debatte über arische Invasions- und Emigrations-Theorie bei.

Ein zweites Argument für die arische Emigrations-Theorie hat mit dem Fluß Sarasvatī zu tun. Es wird behauptet, daß eine katastrophische Austrocknung der Sarasvatī um 1900 v. Chr. den Untergang der „Indus-Sarasvatī"-Kultur verursachte. Da aber die Sarasvatī einer der wichtigsten vedischen Flüsse ist und eine Hymne ihre Einmündung ins Meer erwähnt, wird angenommen, daß die vedische Tradition in Südasien auf eine Zeit vor 1900 v. Chr. zurückgehe, also gleichzeitig und identisch mit der Indus-Kultur sei, und daß daher von einer arischen Invasions-Theorie nach Zusammenbruch diese Kultur keine Rede sein könne:

ékācetat sárasvatī nadīnāṃ śúcir yatī giríbhya ā́ *samudrā́t* /
rāyáś cétantī bhúvanasya bhū́rer ghṛtáṃ páyo duduhe nā́huṣāya // (Ṛgveda 7.95.2)
„Pure in her stream, from the mountain to the *sea*, filled with bounteous abundance for the worlds, nourishing with her flow the children of Nahuṣa."[39]

Es ist zunächst einmal fragwürdig, ob das für die Hypothese wichtige Datum von 1900 v. Chr. für die Sarasvatī-Austrocknung richtig angesetzt ist. Mughal spricht von einer langsamen Austrocknung (nicht einer katastrophischen), die erst zu Ende des zweiten oder Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. vollendet ist.[40]

---

[38] Wie schon Bhargava (1956) vor ihm, weist Talageri (1993a, 1993b) darauf hin, daß in der iranischen Tradition ein Land *hapta hindu* [lies: *həndu*] vorkommt und daß daher die Iranier aus dem indischen Land der *sapta sindhu*s stammen müssen. Diese Behauptung, die sich auch bei Elst (1999a: 197–198, ohne Hinweis auf Talageri) findet, wird aber dadurch fragwürdig, daß im *Vidēvdād* die ersten nach dem *airiianəm vaējah* genannten Gegenden (*gāum yim suγdō.šaiianəm* und *mourum sūrəm*) auf Sogdia and Margiana weisen, also außerhalb Indiens.

[39] Rajarams Übersetzung; Hervorhebung in Kursiv von mir – H. H. H.)

[40] Mughal 1993: 94; siehe auch Possehl & Raval 1989: 20–24. Rajaram (1995: xvi) behauptet, ohne Beweise zu liefern, daß die „dates found in Indian publications" unterschätzt sind und daß die Astronomie für viel frühere Daten spricht.

Die Hypothese ignoriert außerdem die Alternative, daß manche der vedischen Sarasvatī-Erwähnungen sich auf Ostiranien zu beziehen scheinen[41] und daß die ostiranische Harax$^{v}$aitī (avestisch) or Harauvati (altpersisch), jetzt Helmand genannt, in einen großen Salzsee mündet (Hāmūn-i Helmand oder Daryāche-ye Sīstān), der den *samudra* unseres Texts darstellen kann.[42] Auch dieses Indiz für die arische Emigrations-Theorie und die Identifizierung von vedischer mit Indus-Kultur ist also höchstens möglich, aber nicht beweiskräftig.[43]

Eine Flußnamen-Übertragung von Westen nach Osten (oder Süden) hätte viele Parallelen,[44] wie z. B. die Ghaggar/Ghaaghar des Panjab, ein Überbleibsel der alten indischen Sarasvatī, neben der Ghaghara/Ghāghra in Uttar Pradesh; die Sindh(u) des Panjab neben einer Sind(h), die von den Vindhyas zur Yamuna fließt; oder die Gumal, ein Zubringer des Sindhu, neben der Gom(a)ti von Uttar Pradesh, der Gomai Maharashtras, einem Gomti Creek in Gujarat und der Gumti von Bangladesh und Tripura. Selbst der Name Sarasvatī hat sich weiter nach Osten und Süden ausgebreitet, nach West-Bengalen, Rajasthan (Zufluß der Luni) und Gujarat (z. B. im Junagadh District); und die Yamunā/Jamnā des Doab findet ein östliches und südliches Gegenstück in der Jamunā des modernen Bangladesh und der Jamna Bihars (die in die Son mündet).[45] Die östliche Ausdehnung der Flußnamen stimmt auch mit der östlichen Ausbreitung der indoarischen Kultur überein, wie sie durch die vedischen Texte bezeugt wird. Selbst das späte Śatapatha-Brāhmaṇa (1: 4: 1: 14–16) spricht noch von einer östlichen Ausbreitung der Brahmanen, jenseits der *Sadānīrā*, die sie vorher nicht zu überqueren pflegten.[46] Im Grunde genommen ist dieser Nachweis besser verträglich mit der von der traditionellen Indologie vorgeschlagenen Ausbreitung nach Osten und Süden und nicht mit der westlichen Ausbreitung der arischen Emigrations-Theorie.

---

[41] Witzel 1995b: 343.

[42] Hock 1999b.

[43] Über fragwürdige Versuche, die vedische Kultur auf Grund astronomischer Textbezüge auf das Zeitalter der Indus-Kultur oder sogar noch weiter zurückzuverschieben, siehe die Diskussion bei Hock 1999b. Kaks vorgeschlagener ṛgvedischer Zahlen-Code (Kak 1994), der weiter zur astronomischen Festlegung der Zeit des Vedas dienen soll, ist mit großer Vorsicht zu betrachten angesichts der kürzlich erschienenen wissenschaftlichen Kritik eines ähnlichen für die jüdische Bibel vorgeschlagenen Codes und mögliche Hypothesen dieser Art für andere Texte (McKay et al. 1999).

[44] Siehe auch Witzel 1995a: 105.

[45] Siehe auch die Wain-Gaṅga und Pen-Gaṅga in Madhya Pradesh und Maharashtra, die Ban-Gaṅga in Rajasthan, die Manawali Gaṅga in Sri Lanka usw.

[46] Talageri (1993a, 1993b) nimmt zwar auf Grund der vedischen Sänger- und Königsdynastien, wie sie in der späteren Tradition angegeben sind, eine umgekehrte Ausbreitung nach Westen an. Aber wenn die spätere Tradition mit der frühen vedischen Textaussage in Konflikt steht, ist es methodisch gesünder, sich auf die letztere zu verlassen.

Befürworter der arischen Invasions-Theorie finden eine Bestätigung für ihre Theorie in der Ausbreitung der Pferdezähmung, des von Pferden gezogenen zweirädrigen Streitwagens und der religiösen Wichtigkeit von Pferd und Streitwagen,[47] und in der Tatsache, daß alle drei Merkmale eine prominente Rolle im frühen Vedischen und auch im Avestischen[48] spielen. Im Gegensatz dazu sind sichere Spuren von Pferden bestenfalls auf die spätesten Stadien der Indus-Kultur und auf ihre Randgebiete beschränkt;[49] und bis jetzt sind noch keine sicheren Anzeichen für zweirädrige Streitwagen und die religiöse Wichtigkeit von Pferden oder Streitwagen in der Indus-Kultur entdeckt worden.

Anhänger der arischen Emigrations-Theorie versuchen dieses Argument durch die Behauptung zu entkräften, daß Spuren von Pferden schon während der Indus-Zeit und sogar früher zu finden sind. Zum Beispiel sagt Misra: „... the evidence of horse in the form of terracotta figures or equine bones have [sic] proved that there is a greater possibility for considering the Indus Valley civilization to be Aryan."[50]

Sethna und Singh stellen noch stärkere Behauptungen auf.[51] Sethna weist auf Indus-Zeichen hin, die seiner Ansicht nach Speichenräder darstellen, und auf ein Indus-Symbol, das er als Beweise für den Gebrauch solcher Räder ansieht,[52] und gibt eine Abbildung einer vorgeblichen

---

[47] Siehe vor allem Anthony & Brown 1991. Es gibt zwar eine gewisse Kontroverse über die Frage, ob diese Merkmale der Zeit vor oder nach der Loslösung der Anatolier angehören; siehe die Diskussion und Hinweise bei Hock & Joseph 1996: 514–515. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Merkmale sich im Indoiranischen vorfinden.

[48] Für das Avestische siehe z. B. *raθaēštå* „auf dem Wagen stehend" = „Krieger(kaste)".

[49] Dhavalikar 1997; Chengappa 1998; und auch Ratnagar 1999. – Singh (1997: 57–58) versucht den Wert dieser Tatsache zu verringern, indem er die Wichtigkeit des Pferdes in der vedischen Kultur abstreitet und behauptet, daß *aśva* zunächst „Esel" bedeutet und in dieser Bedeutung und Form weitverbreitete Parallelen in anderen indoeuropäischen Sprachen hat, wie altengl. *assa/assen*, got. *asilus* ... lit. *asilas*, gälisch *asal*, wallisisch *asyn*, lat. *asinus*, Wörter die er aus *aśva* ableitet (Anm. 4). Zusätzlich behauptet er, daß die Wörter für das Pferd mit wenigen Ausnahmen nicht seine Schnelligkeit berühren, und widerspricht sich dann selbst mit der Behauptung daß „all the synonyms of horse – *vāji*, *haya*, *hari*, *paidva*, *sapti*, *arvā*, *maya*, *atya*, *vahni* – denote either its carriage capability or superiority in speed in comparison to other animals." An späterer Stelle (vor allem 62–63) schlägt er vor, daß das Pferd in der Tat von außen importiert ist – durch die vedischen Arier, die er mit den Harappern identifiziert. Zum sprachwissenschaftlichen Wert von Singh's Vorschlägen ist zu bemerken, daß die europäischen Wörter für „Esel" alle direkte oder indirekte Entlehnungen von lat. *asinus* sind, welches selbst „mediterranischen" Ursprungs zu sein scheint. Die wirklich verwandten Wörter sind vom Typus lat. *equus*, got. *aihwa-* „Pferd"; das *ś* und die *a*-Vokale von skt. *aśva* sind das Resultat von spezifisch indoiranischen oder indoarischen Neuerungen.

[50] Misra 1992: 58.

[51] Sethna 1992, Singh 1995

[52] Sethna 1992: 51, 173.

Pferde-Figur.[53] Singh fügt dazu noch „wheeled objects including toys" als Beweis für den Gebrauch von „carts and chariots with spoked wheels".[54] Sethna gibt zu, daß seine Indus-Symbole auch anders interpretiert werden – man könnte z. B. an eine Darstellung des Jahrs und seiner sechs Jahreszeiten denken. Er räumt auch ein,[55] daß die Genauigkeit seiner Wiedergabe des zweiten Symbols bezweifelt worden ist (anscheinend ist in der Zeichnung, die er von anderswo übernommen hat, eins der zwei „Räder" nicht im Original zu finden). Überdies sind die sogenannten Speichenrädersymbole nicht immer rund sondern auch oval; ihr Deutungswert ist also keineswegs klar. Viel wichtiger ist, daß die sogenannten „chariots" Ochsenwagen und nicht von Pferden gezogene Streitwagen sind. Schließlich ist Sethnas Pferdefigur viel zu fragmentarisch, um zu überzeugen.

In der Tat ist es bemerkenswert, daß die Indus-Kultur keine sicheren Spuren von Pferden bietet (außer in den letzten Stadien und in Randgebieten). Für viele andere Tiere, einschließlich verschiedene Rinderarten, Büffel, Großkatzen und sogar Elefanten, bietet die Indus-Kultur nicht nur Skelett-Nachweise, sondern auch viele Kleinfiguren und graphische Abbildungen. Das Fehlen von sicheren Spuren nicht nur von Pferden, sondern des ganzen kulturellen und religiösen „Pferde-Kulturkomplexes" der Veden und des frühen Indoeuropäischen kann unter diesen Umständen nicht zufällig sein.[56] Und so lange sich an dieser Tatsache nichts ändert, müssen wir an der Annahme festhalten, daß in dieser Hinsicht die vedische und die Indus-Kultur sich so stark unterschieden, daß von einer Identität der beiden keine Rede sein kann.

Diese Annahme wird durch weitere Tatsachen unterstützt. Wie bekannt, unterschied sich die vedische von der Indus-Kultur auch dadurch, daß sie oral und nicht schriftlich war.[57] Die weitverbreitete Hindutva- oder hindu-nationalistische Ansicht, daß die Indus-Schrift indoarisch zu deuten und die vedische Kultur also eine schriftliche gewesen sei, ist bestenfalls modernozentrisch, indem man sich einfach nicht vorstellen kann, daß eine so entwickelte Sprachkultur wie die vedische ohne Schrift hätte auskommen können. Die Ansicht muß aber auch implizite die mündlichen Anzeichen der vedischen Überlieferung, wie z. B. die multiplen, „Backup"-Versionen der Texte (Saṃhitā, Padapāṭha und verschiedene Kramaversionen), und das völlige Fehlen von Anspielungen auf Schrift in der gesamten vedischen Tradition, als kolossalen Betrug der Brahmanen,

[53] Sethna 1992: 419–420.
[54] Singh 1995: 169.
[55] Sethna 1992: 173.
[56] Elst (1999a: 182) versucht diese Tatsache durch Annahme von Tabu zu erklären. Aber ohne weitere Beweisstücke ist diese Erklärung eher eine questio principii.
[57] Siehe vor allem Falk 1993.

der Träger dieser Tradition, ansehen. Ich wäre zu einem solchen Urteil nicht bereit.

Ferner war die vedische Kultur im Gegensatz zur Indus-Kultur nicht-urbanisiert und vielleicht nicht einmal vollkommen seßhaft. Wie Rau auf Grund von vedischen Zeugnissen darstellt, scheint selbst das Wort *grāma*, das später „Dorf" bedeutet, in der vedischen Tradition nur so etwas wie „Clan, Stamm" bedeutet zu haben.[58] Siehe auch den Ausdruck *saṃgrāma* „Konflikt, Auseinandersetzung, Krieg", dessen Bedeutung sich am besten aus *sam-* „zusammen, zusammenkommend" und *grāma* „Clan, Stamm" erklären läßt.

Dazu kommt das vedische Zeugnis für ausgedehnte feindliche Auseinandersetzungen der Āryas mit den Dāsas/Dasyus und auch unter einander, sowie für die häufige Zerstörung feindlicher *pur*s. Wie schon erwähnt, sind Anzeichen für Mord und Totschlag in der Indus-Kultur zeitlich und räumlich äußerst beschränkt – weshalb dann auch die frühere Annahme einer Zerstörung der Kultur durch die Āryas von der Forschung allgemein abgelehnt wird. Die Anhänger der arischen Emigrations-Theorie haben sich diesen Befund zu eigen gemacht und versuchen durch ihn die arische Invasions-Theorie zu widerlegen – ohne sich zu vergegenwärtigen, daß gerade das Fehlen von Indizien für kriegerische Zerstörungen in der Indus-Kultur gegen Identifizierung dieser Kultur mit der vedischen spricht.

Schließlich ist es auch bemerkenswert, daß die ersten sicheren Zeugnisse für eine Pferdekultur sich neben anderen kulturellen Veränderungen in Pirak (nahe des Bolan-Passes) und Swat (in der Nähe des Khyber-Passes) finden,[59] also in den Gebieten, die zuerst von einer arischen Einwanderung betroffen worden wären.[60]

Alles in allem begünstigen die Unterschiede zwischen vedischer und Indus-Kultur die traditionelle arische Invasions-Theorie und nicht die nationalistisch motivierte Gegenthese einer arischen Emigrations-Theorie.

In einer kürzlich elektronisch erschienenen Rezension versucht Koenraad Elst dieser Schwierigkeit durch die Annahme zu entgehen, daß die vedische Tradition nicht gleichzeitig mit der Indus-Kultur gewesen, sondern *vor* ihr anzusetzen sei.[61] Diese Hypothese würde zwar die orale und nicht-urbanisierte Natur der vedischen Tradition erklären, aber sie würde sicherlich an dem „Pferde-Argument" scheitern. Wenn Elst recht hätte, müßten wir widersinnig und als petitio principii annehmen, daß die Vor-Indus-Kultur zwar Pferde, von Pferden gezogene zweirädrige Streitwagen

[58] Rau 1957; Rau 1976.

[59] Siehe z. B. Kenoyer 1995: 226–227 und Kennedy 1995: 46.

[60] Im Falle Piraks muß aber zugegeben werden, daß die kulturellen Neuerungen nicht eindeutig indoeuropäisch erscheinen. Vielleicht gab es hier nur einen mittelbaren Kontakt über andere ethnische Gruppen in Seistan.

[61] Elst 1999b.

und die religiöse Wichtigkeit von Pferden kannte, daß der ganze Pferde-Kulturkomplex dann aber aus unerklärten Gründen in der Indus-Kultur verloren gegangen sei und daß erst später Pferde wieder eingeführt worden seien.[62]

Die arische Invasions-Theorie findet weitere Unterstützung durch das schon erwähnte Pferde-Argument. Wie Anthony und Brown zeigen, hat die Domestizierung von Pferden erst ungefähr zu Anfang des 4. Jahrtausends v. Chr. stattgefunden, und zwar in in der heutigen Ukraine;[63] und Anthony legt überzeugend dar, daß die Wörter des Pferde-Kulturkomplexes semantisch tief im Indoeuropäischen verankert sind.[64] Hinzu kommt, daß die ersten Anzeichen für Pferdekultur in Mesopotamien zeitlich mit der ersten Ankunft von indoeuropäischen Sprachgruppen übereinstimmen – ungefähr zu Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. Diese Tatsachen legen nahe, daß die Pferdekultur im allgemeinen durch Sprecher indoeuropäischer Sprachen aus dem ukrainischen Ursprungsgebiet verbreitet wurde und daß zu diesen Sprachen auch das Indoarische oder Indoiranische gehörte.

Eine solche Ausbreitung aus der Ukraine wäre leicht vereinbar mit meinem Vorschlag, daß die dialektalen Zusammenhänge der indoeuropäischen Sprachen sich am leichtesten erklären durch Ursprung irgendwo in dem großen Gebiet zwischen dem östlichen Mitteleuropa und dem Ural.[65]

Was bleibt nach allem diesen übrig, um die Frage zu beantworten, ob die indische Vergangenheit dem Hindutva oder der Drāviḍa-Bewegung gehört?

---

[62] Zudem macht die in Elsts Hypothese implizite Chronologie Schwierigkeiten. Die Veden müßten vor dem frühen 3. Jahrtausend v. Chr., dem ungefähren Beginn der Indus-Kultur, anzusetzen sein. Da die vedische Tradition sprachliche und andere Entwicklungen aufzeigt, die mehrere hundert Jahre hätten dauern müssen, wäre der Anfang der Tradition mindestens auf die Mitte des 4. Jahrtausends anzusetzen. Um die großen sprachlichen Unterschiede zwischen Vedisch und den anderen, verwandten Sprachen und die Unterschiede aller dieser Sprachen von der indoeuropäischen Grundsprache zu erklären, wäre wohl noch mindestens ein weiteres Jahrtausend nötig. (Die gängige Ansicht ist, daß eher zwei Jahrtausende nötig sind: vom frühen 4. Jahrtausend bis zur ersten Bezeugung der Einzelsprachen am Anfang des 2. Jahrtausends.) Wir würden also auf diese Art mindestens in die Mitte des 5. Jahrtausends geraten. Dieser Zeitpunkt und die Annahme einer südasiatischen Urheimat sind aber mit der Tatsache unvereinbar, daß nach Ausweis der Archäologie Pferdezähmung erst im frühen 4. Jahrtausend und in der heutigen Ukraine stattgefunden hat. Um seine Hypothese zu rechtfertigen, müßte Elst archäologische Beweise für eine frühere Pferdezähmung in Südasien liefern können.

[63] Anthony & Brown 1991.

[64] Anthony 1990.

[65] Ich begnüge mich mit den obigen Bemerkungen zur indoeuropäischen Fragestellung in Bezug auf die arische Invasions/Emigrations-Theorie und verweise auf Hock 1999a für weitere Ausführungen.

Eine große Schwierigkeit stellt die Tatsache dar, daß die Archäologie keine sicheren Beweise bietet, weder für die arische Invasions-Theorie noch für die arische Emigrations-Theorie, und nicht einmal für die historisch bezeugten vielmaligen späteren Einwanderungen oder Invasionen nach Südasien – wenigstens wenn wir uns auf den Nachweis von Skelett-Typen und allgemeiner Kulturtradition beschränken. Wie schon früher angedeutet, hinterlassen Einfälle dieser Art vermutlich nicht die Art von Spuren, wie die traditionelle Archäologie sie erwarten würde.

Die bisher vorgeschlagenen Indizien für dravidischen Substrateinfluß auf das Vedische und für dravidische Ureinwohnerschaft sind nicht beweiskräftig. Dies bedeutet natürlich nicht, daß es keinen früh- oder vorgeschichtlichen Kontakt zwischen den beiden Sprachgruppen gegeben hat. Wie bei einem Indizienprozeß bedeutet Nicht-Existenz von beweiskräftigen Argumenten eben nur die Nicht-Existenz von beweiskräftigen Argumenten. Neue Tatsachen oder Theorien könnten das Bild leicht verändern. Zum Beispiel habe ich vorgeschlagen,[66] daß die Ausbildung des Kontrasts dental/retroflex (± alveolar) eine konvergente Neuerung im Dravidischen, Indoarischen und z. T. auch Ostiranischen darstellt. Wenn richtig, würde diese Theorie wenigstens indirekten Kontakt zwischen Dravidisch und Indoarisch anregen.

Selbst wenn diese Theorie keinen Anklang finden sollte, folgt daraus nichts für die Frage, ob die Draviden die Ureinwohner Südasiens darstellen, denn selbst a priori wäre es möglich, daß die Draviden auch von außerhalb eingewandert sind. In dieser Hinsicht sind die verschiedenen Versuche, Dravidisch mit dem Elamitischen oder dem Uralischen zu verbinden von besonderem Interesse.[67]

Die kulturellen Unterschiede zwischen vedischer und Indus-Kultur und die Indizien für Ausbreitung des indoeuropäischen und auch vedischen Pferde-Kulturkomplexes aus der Ukraine erregen ihrerseits Zweifel an der Hindutva-These, daß alle Hindus, ob Arier oder Draviden, urheimisch in Indien sind, und sie stellen auch die nicht nur von Hindutva-Parteigängern vertretenene These in Frage, daß die arische Invasions-Theorie unhaltbar und die vedische Kultur mit der des Indus identisch sei. (Die Skepsis aber dieser Hindu-Nationalisten gegenüber den rassischen und rassistischen Auslegungen vedischer Texte in der westlichen Indologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist durchaus begründet.)

Wir können also die Folgerung ziehen, daß die arische Invasions-Theorie der Emigrations-Theorie vorzuziehen ist. Aber diese Folgerung ist nur so lange berechtigt, als sich an unseren Kenntnissen der indoeuropäischen Kultur und Ausbreitung oder der Indus-Kultur nichts ändert. Wenn z. B.

---

[66] Hock 1996b.

[67] Siehe z. B. MacAlpin 1974, 1981 und Tyler 1968.

ein Entzifferungsversuch der Indus-Schrift dieselbe allgemeine Anerkennung zeitigen sollte wie die Entzifferung von Linear B oder der Maya-Schrift, und wenn sich auf Grund dieser Entzifferung die Sprache der Indus-Kultur eindeutig als indoarisch erweisen sollte, dann müßte unsere Folgerung natürlich von Grund auf revidiert werden.

Alle bisher vorhandenen Deutungen der Früh- und Vorgeschichte Südasiens sind eben bestenfalls wissenschaftliche Hypothesen, Hypothesen, die sich nur im Grade ihrer Wahrscheinlichkeit unterscheiden. Angesichts der oft gespannten politischen indischen Verhältnisse in Bezug auf die Hindutva- und Drāviḍa-Selbstdarstellung ist es meines Erachtens angebracht, sich an die hypothetische Natur dieser Hypothesen zu erinnern. Völlige Gewißheit gibt es nicht und kann es nicht geben. Warum sollte man sich dann dieser Hypothesen wegen gegenseitig anfeinden, verketzern oder sogar die Köpfe einschlagen? Wenn die jetzt gängige These bestehen bleibt, daß die gesamte Menschheit ihren Ursprung in Afrika hat, sind alle Eurasier (und Amerikaner) letzten Endes Einwanderer und nicht autochthon.

## *Literatur*


Anthony, David 1990: The archaeology of Indo-European origins. In: Journal of Indo-European Studies. 92: 895–914.

Anthony, David & Brown, Dorcas 1991: The origins of horseback riding. In: Antiquity. 65: 22–38.

Arooran, K. Nambi 1980: Tamil renaissance and Dravidian nationalism 1905–1944. Madurai: Koodal.

Biswas, S[augat] K. 1995: Autochthon of India and the Aryan invasion. (Re-written History Series; 1). New Delhi: Genuine Publications and Media Pvt. Ltd.

Bhargava, P. L. 1956: India in the Vedic age. A history of Aryan expansion in India. <Nachdruck, Lucknow: Upper India Publishing House, 1971. [Non vidi; zitiert bei Talageri 1993a, 1993b.]>

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.

Carvalho, A. A. 1975: Dalit people. A socio-political study of the caste oppressed. Baroda: Shreyans.

Chakrabarti, Dilip K. 1997: Colonial Indology. Sociopolitics of the ancient Indian past. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Chengappa, Raj 1998: The Indus riddle. India Today. 26. Januar. <www.india-today.com/itoday/26011998/indus.html.>

Childe, V. Gordon 1926: The Aryans. A study of Indo-European origins. New York: Knopf.

Collinge, N. E. 1985: The laws of Indo-European. Amsterdam u. Philadelphia: Benjamins.

Das, Rahul Peter 1995: The hunt for foreign words in the Ṛgveda. In: Indo-Iranian Journal. 38: 207–238.

Deo, S. B. & Kamath, Suryanath (Hrsg.) 1993: The Aryan problem. Pune: Bharatiya Itihasa Sankalana Samiti.

Dhavalikar, M. K. 1997: Indian protohistory. New Delhi: Books & Books.

Elfenbein, Josef 1998: Brahui. In: Steever, Sanford B. (Hrsg.): The Dravidian languages. London u. New York: Routledge. S. 388–414.

Elst, Koenraad 1991: Ayodhya and after. Issues before Hindu society. New Delhi: Voice of India.

—— 1999a: Update on the Indo-Aryan debate. New Delhi: Aditya Prakashan.

—— 1999b: The genesis of India according to Bernard Sergent – a review. In: http://members.xoom.com/_XOOM/KoenraadElst/articles.html.

Erdosy, George (Hrsg.) 1995: The Indo-Aryans of ancient South Asia. Language, material culture, and ethnicity. Berlin u. New York: de Gruyter.

Falk, Harry 1993: Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Feuerstein, George; Kak, Subhash & Frawley, David 1995: In search of the cradle of civilization. Wheaton, IL: Quest Books.

Frawley, David 1994: The myth of the Aryan invasion of India. New Delhi: Voice of India.

Geldner, Karl Friedrich 1951: Der Rig-Veda ..., 3 Bde., posthum herausgegeben von Charles R. Lanman. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gnoli, G. 1989: The idea of Iran. An essay on its origin. (Serie Orientale Roma; LXII). Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. <Zitiert von Skjærvø 1995.>

Gollings, John; Fritz, John M. & Michell, George 1991: City of victory. Vijayanagara, the medieval Hindu capital of Southern India. („Photographs by John Gollings, essay and site descriptions by John M. Fritz and George Michell.") New York: Aperture.

Hock, Hans Henrich 1975: Substratum influence on (Rig-Vedic) Sanskrit? In: Studies in the Linguistic Sciences. 5,2: 76–125.

—— 1984: (Pre-)Rig-Vedic convergence of Indo-Aryan with Dravidian? Another look at the evidence. In: Studies in the Linguistic Sciences. 14,1: 89–108

—— 1996a: Pre-Ṛgvedic convergence between Indo-Aryan (Sanskrit) and Dravidian? A survey of the issues and controversies. In: Houben, J. E. M. (Hrsg.): Ideology and status of Sanskrit. Contributions to the history of the Sanskrit language. Leiden: Brill. S. 17–58.

—— 1996b: Subversion or convergence? The issue of pre-Vedic retroflexion reconsidered. In: Studies in the Linguistic Sciences. 23,2: 73–115.

—— 1999a: Out of India? The linguistic evidence. In: Bronkhorst & Deshpande 1999. S. 1–18.

—— 1999b: Through a glass darkly. Modern „racial" interpretations vs. textual and general prehistoric evidence on ārya and dāsa/dasyu in Vedic society. In: Bronkhorst & Deshpande 1999. S. 145–174

Hock, Hans Henrich & Joseph, Brian D. 1996: Language history, language change, and language relationship. An introduction to historical and comparative linguistics. Berlin: Mouton de Gruyter.

Jarrige, J. F. 1994: The Indus Civilization and the civilization of ancient India. (Vortrag, 1994 South Asia Conference, Madison, WI). <non vidi.>

Jones, William 1786: Third Anniversary Discourse, on the Hindus, Royal Asiatic Society. <veröffentlicht 1788 in Asiatick Researches 1.>

Kak, Subhash 1994: The astronomical code of the Rigveda. New Delhi: Aditya Prakashan.

Kennedy, K. A. R. 1982: Skulls, Aryans, flowing drains. The interface of archaeology and skeletal biology in the study of Harappan civilization. In: Possehl, G. L. (Hrsg.): Harappan civilization. A contemporary perspective. New Delhi. S. 85–96.

—— 1995: Have Aryans been identified in the prehistoric skeletal record from South Asia? Biological anthropology and concepts of ancient races. In: Erdosy 1995. S. 32–66.

Kenoyer, Jonathan Mark 1995: Interaction systems, specialized crafts and culture change. The Indus Valley tradition and the Indo-Gangetic tradition in South Asia. In: Erdosy 1995. S. 213–257.

Kuiper, F. B. J. 1991: Aryans in the Rigveda. (Leiden Studies in Indo-European; 1). Amsterdam u. Atlanta, GA: Rodopi.

MacAlpin, David W. 1974: Toward Proto-Elamo-Dravidian. In: Language. 50: 89–101.

—— 1981: Proto-Elamo-Dravidian: The evidence and its implications. (Transactions of the American Philosophical Society; 71,3). Philadelphia.

McKay, Brendan; Bar-Natan, Dror; Bar-Hillel, Maya & Kalai, Gil 1999: Solving the Bible Code puzzle. In: Statistical Science. Mai 1999. <Leicht veränderte Version erhältlich von http://cs.anu.edu.au/~bdm/dilugim/StatSci.>

Misra, Satya Swarup 1992: The Aryan problem. A linguistic approach. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Mughal, M. Rafique 1993: Recent archaeological research in the Cholistan Desert. In: Possehl 1993. S. 85–95.

Oberlies, Thomas 1994: Rezension von Kuiper 1991. In: Indo-Iranian Journal. 37: 333–349.

Parpola, Asko 1994: Deciphering the Indus script. Cambridge: University Press.

Phule, Jotirao Govindraw 1873: Slavery (in the civilised British government under the cloak of brahmanism). <Nachdruck 1991 als Bd. 1 der Collected Works of Mahatma Jotirao Phule, Übersetzer P. G. Patil. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, Mantralaya.>

Pillai, Suresh B. 1981: Archaeological heritage of the Tamils. In: Subramanian, V. & Veerasami. V. (Hrsg.): Cultural heritage of the Tamils. Madras: International Institute of Tamil Studies. S. 200–210.

Possehl, Gregory L. (Hrsg.) 1993: Harappan civilization. Second revised edition. New Delhi, Bombay u. Calcutta: American Institute of Indian Studies und Oxford & IBH Publishing.

—— 1996: Indus age. The writing system. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Possehl, Gregory L. & Raval, M. H. 1989: Harappan civilization and Rojdi. Leiden: Brill.

Pott, August Friedrich 1833/1836: Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 2 Bde. Lemgo: Meyer.

Rajaram, Navaratna S. 1995: The politics of history. Aryan invasion theory and the subversion of scholarship. New Delhi: Voice of India.

Rajaram, Navaratna S. & Frawley, David 1997: Vedic Aryans and the origins of civilization: A literary and scientific perspective. New Delhi: Voice of India. 2. Aufl.

Ratnagar, Shereen F. 1999: Does archaeology hold the answers? In: Bronkhorst & Deshpande 1999. S. 207–238.

Rau, Wilhelm 1957: Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden: Harrassowitz.

—— 1976: The meaning of *pur* in Vedic literature. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft; 1973,1). München.

Schetelich, Maria 1991: Die „schwarzen" Feinde der Arya im Ṛgveda. In: Altorientalische Forschungen. 18,1: 151–162.

Schlegel, Friedrich von 1808: Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Althertumskunde.

Schneider, Ulrich 1971: Der Somaraub des Manu. Mythus und Ritual. (Freiburger Beiträge zur Indologie; 4).

Sethna, K. D. 1992: The problem of Aryan origins. From an Indian point of view. New Delhi: Aditya Prakashan. 2. Aufl.

Shaffer, Jim G. 1982: Harappan culture. A reconsideration. In: Possehl, G. L. (Hrsg.): Harappan civilization. A contemporary perspective. New Delhi. S. 41–50

—— 1984: The Indo-Aryan invasions. Cultural myth and archaeological reality. In: Lukacs, John R. (Hrsg.): The people of South Asia. The biological anthropology of India, Pakistan, and Nepal. New York u. London: Plenum Press. S. 77–90.

Shaffer, Jim G. & Lichtenstein, Diane A. 1995: The concepts of „cultural tradition" and „palaeoethnicity". In: Erdosy 1995. S. 126–154.

—— 1999: Migration, philology, and South Asian archaeology. In: Bronkhorst & Deshpande 1999. S. 239–260.

Sharma, Arvind 1995: The Aryan question. Some general considerations. In: Erdosy 1995. S. 177–191.

Singh, Bhagawan 1995: The Vedic Harappans. New Delhi: Aditya Prakashan.

Skjærvø, P. Oktor 1995: The Avesta as source for the early history of the Iranians. In: Erdosy 1995. S. 155–176.

Southworth, Franklin C. 1995: Reconstructing social context from language. Indo-Aryan and Dravidian prehistory. In: Erdosy 1995. S. 258–277.

Talageri, Shrikant G. 1993a: Aryan invasion theory and Indian nationalism. New Delhi: Voice of India.

—— 1993b: The Aryan invasion theory: A reappraisal. New Delhi: Aditya Prakashan. <Talageri 1993a unter Weglassung des ersten, hindutva-ideologischen Kapitels.>

Tyler, Stephen A. 1968: Dravidian and Uralic. The lexical evidence. In: Language. 44: 798–812.

Venu, A. S. 1987: Anna and the crusade. Madras: Nakkeeran Pathippagam.

Wheeler, R. E. M. 1947: Harappa 1946. The defences and Cemetery R 37. In: Ancient India. 3: 58–130.

Willis, Michael D. 1993: Religious and royal patronage in North India. In: Desai, Vishaka N. & Mason, Darielle (Hrsg.): Gods, guardians, and lovers. Temple sculptures from North India, A. D. 700–1200. New York: The Asia Society Galleries, in association with Mapin Publishing, Ahmedabad. S. 49–65.

Witzel, Michael 1995a: Early Indian history: Linguistic and textual parametres. In: Erdosy 1995. S. 85–125.

—— 1995b: Ṛgvedic history. Poets, chieftains and politics. In: Erdosy 1995. S. 307–352.

—— 1999: Aryan and non-Aryan names in Vedic India. Data for the linguistic situation, c. 1900–500 BC. In: Bronkhorst & Deshpande 1999. S. 337–404.

Zimmer, Heinrich 1879: Altindisches Leben. Berlin: Weidmann.

# Neue Hallesche Berichte
# Bd. 1

## Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert

### Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde

Herausgegeben von Michael Bergunder

Halle, 1999. X, 260 S.
ISBN 3-931479-15-3 br. EUR 24,50

In der Forschung hat die indische Missionsgeschichte des 18. Jahrhundert bisher nur ungenügend Beachtung gefunden. Im Mittelpunkt des Aufsatzbandes, der einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke leisten will, stehen die dänisch-halleschen Missionare. Deren Missionsberichte stellen eine wichtige Quelle für die Indienkunde dar, die bisher weitgehend unerschlossen geblieben ist.

Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert: Eine Einführung in den missionsgeschichtlichen Kontext *Helmut Obst* • The Halle Legacy in Modern India: Information and the Spread of Education, Enlightenment, and Evangelization *Robert Eric Frykenberg* • Indienmission im Weltaspekt: Globale Perspektiven in den Halleschen Berichten *Hans-Werner Gensichen* • Madurai and Tranquebar *S. Rajamanickam, S. J.* • Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era in India *Hugald Grafe* • Hallesche Berichte: Quelle zur Südindienkunde *Daniel Jeyaraj* • Die Darstellung des Hinduismus in den Halleschen Berichten *Michael Bergunder* • Malabarisches Heidenthum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen *Gita Dharampal-Frick* • Der Islam in Südindien im Spiegel der dänisch-halleschen Missionsquellen *Heike Liebau* • Science in the Tranquebar Mission Curriculum: Natural Theology and Indian Responses *Indira Viswanathan Peterson* • Natur und Gnade: Zu Theologie und Kulturkritik in den Neuen Halleschen Berichten *Andreas Nehring* • Auswahlbibliographie: Christliche Mission in Indien im 18. Jahrhundert.

Weitere Bände der Neuen Halleschen Berichte (in Planung):

- D. Jeyaraj: Südindische Religionen. „Genealogie der malabarischen Götter" von Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719). Edition der Originalfassung (1713) mit Textanalyse und Glossar.
- W. Sweetman: Mapping Hinduism. ‚Hinduism' and the Study of Indian Religions,1630-1776.
- E. Masilamani-Meyer: Guardians of Tamilnadu. Folk deities, folk religion, Hindu themes.
- M. Bergunder (Hrsg.): Westliche Formen des Hinduismus im deutschsprachigen Raum.

Die Frage nach der Geschichte beinhaltete zu allen Zeiten auch die Frage nach der eigenen Identität. Während der britischen Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert begründeten westliche Indologen und christliche Missionare unter Beteiligung Gelehrter der traditionellen einheimischen Wissenssysteme eine südasiatische Geschichtsschreibung, in der die Südasiaten als die Nachkommen unterschiedlicher Völker (insbesondere Arier und Draviden) betrachtet wurden. Diese orientalistischen Geschichtstheorien über Ereignisse, die tausende Jahre zurücklagen, fanden unter unterschiedlichen Vorzeichen Eingang in den politischen Diskurs, und in der Folgezeit wurden diese Projektionen in hohem Maße Bestandteil des Selbstverständnisses verschiedenster politischer Bewegungen und Parteien moderner südasiatischer Staaten. Heute mündet in Südasien fast jede Diskussion über die Vor- und Frühgeschichte beinahe automatisch in eine Debatte um soziale und politische Machtinteressen.

In jüngster Zeit sind es vor allem sogenannte hindu-nationalistische Kreise, die ihre politische Legitimation aus der Vorgeschichte zu ziehen versuchen. Der vorliegende Band leistet damit auch einen wichtigen Beitrag zur Aufhellung der geistigen Hintergründe des im deutschsprachigen Raum immer noch wenig verstandenen Phänomens des Hindu-Nationalismus.

Die Herausgeber:
Michael Bergunder ist Privatdozent für Ökumenik und Religionswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Rahul Peter Das ist Professor für Neuindische Philologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Verlag der Franckeschen Stiftungen
ISBN 3-931479-34-X