

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is an author produced version of the following article. This article has been peer-reviewed and copyedited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Author: Beltz, Johannes
Title: "Zwischen Assimilation und Abgrenzung"

Published in: Zwischen Anpassung und Subversion: Sprache und Politik der Assimilation.
Paderborn: Wilhelm Fink
Editor: Kilcher, Andreas B.; Lindner, Urs (Eds.)
Year: 2019
Pages: 335-353
ISBN: 978-3-7705-5951-0
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.30965/9783846759516>

The article is used with permission of [Brill](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Johannes Beltz

Zwischen Assimilation und Abgrenzung: Indiens (Dalit-)Buddhisten

„I have been silent all these days listening to the voice of right and wrong. But now I will fan the flames for human rights.“¹

Der vorliegende Band macht deutlich, dass Assimilation kein hierarchischer, einseitiger Prozess ist, bei dem einer Gruppe von Menschen fremde Lebensgewohnheiten und Praktiken aufgenötigt werden.² Assimilation ist, wie Rogers Brubaker überzeugend zeigt, ein komplexer, hybrider und widersprüchlicher Prozess des Ähnlichwerdens bzw. der Angleichung.³ Brubaker verwendet allerdings den Begriff in Bezug auf die in Nordamerika und Europa geführte Diskussion zur Einwanderung. Der vorliegende Artikel untersucht, ob und wie sich dieses Konzept eignet, über den Migrationshorizont hinaus kulturelle Veränderungen in modernen Gesellschaften zu beschreiben.

1. Assimilation in Indien

Indien bietet mit seiner sozio-kulturellen Vielfalt und seiner langen Geschichte unzählige Beispiele für Angleichungsprozesse. Man denke an den Austausch zwischen den muslimischen Moghul-Dynastien und der lokalen Bevölkerung, ihre Symbiose in Sprache, Musik, Architektur und Literatur. Oder an die Ankunft der britischen Kolonialmächte in Südasien, die zu einer massiven Veränderung in Politik, Religion, Wirtschaft, Verwaltung, Medienlandschaft und Infrastruktur führte. Man könnte auch die Entstehung des so genannten Hindu-Nationalismus unter dem Aspekt der Assimilation untersuchen: Der epochale Wahlsieg der BJP von 2014 unter

¹ Zitat aus Jyoti Lanjewars Gedicht „Caves“, aus dem Marathi übersetzt von Shanta Gokhale und publiziert in Arjun Dangles wichtiger Anthologie (*Poisoned Bread. Translations from Modern Marathi Dalit Literature*, hg. von Arjun Dangle, New Delhi, 1992, S. 22). Dieser Artikel ist Jyoti Lanjewar gewidmet, die am 9. November 2013 in Nagpur verstarb. Jyoti Lanjewar gilt als eine der wichtigsten Dalit-Schriftstellerinnen in Maharashtra. Ich erinnere mich noch gerne an die langen Gespräche in ihrem Haus in Nagpur. Ich bin dankbar für Interesse, Wohlwollen und Freundschaft, die ich von ihr und ihrer Familie erfahren durfte.

² Siehe u.a. *Taschenwörterbuch der Ethnologie, Begriffe und Definitionen zur Einführung*, hg. von Michel Panoff und Michel Perrin, Berlin, 2000, S. 33.

³ Siehe Rogers Brubaker, „The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States“, in: *Ethnic and Racial Studies* 24, S. 531-548, hier S. 542-544.

der Führung des Premierministers Narendra Modis setzt einen kulturellen Homogenisierungsprozess fort, der in die 1990er Jahre zurückgeht. Modi, der sich im Rahmen der Pogrome gegenüber der muslimischen Minderheit in Gujarat 2001 einen Namen gemacht hatte, steht für die weitere Hinduisierung Indiens, die mit der zunehmenden Ausgrenzung religiöser Minderheiten einhergeht. Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion um die Rekonversion ehemaliger Hindus, die durch Religionswechsel ihre „kulturelle Heimat“ verlassen haben.⁴ Der RSS (Rashtriya Svayamsevaka Sangha, Nationaler Freiwilligenbund), Kaderschmiede des Hindu-Nationalismus, lancierte 2014 die Ghar-Wapsi-Kampagne („Komm nach Hause zurück“).⁵ Adressaten sind potentiell alle in Indien geborenen Nicht-Hindus, mit Ausnahme der Jains, Sikhs und Buddhisten, die man als genuin indische Religionen subsumiert und bis zu einem gewissen Grad sogar dem Hinduismus zuordnet. Christen und Muslime, deren imaginäre Vorfahren Hindus waren, sind aufgefordert, zum Hinduismus zurückzukehren. Das Ziel dieser Kampagne ist die Assimilation von Minderheiten in eine hinduistische Nationalkultur.⁶

Der vorliegende Beitrag widmet sich jedoch einer anderen Problematik. Er untersucht die Situation der so genannten Dalits, der ehemaligen Unberührbaren.⁷ Es gilt zu fragen, inwieweit Indiens Ex-Unberührbare sich heute assimilieren, bzw. von der *Mainstream*-Gesellschaft inkorporiert oder ausgegrenzt wurden. Anders gesagt, geht es um die Frage, ob der Assimilationsbegriff in Bezug auf soziale Bewegungen in Indien greift. Der bekannte indische Soziologe M.N. Srinivas (1916–1999) hatte anhand seiner Untersuchungen in Südindien

⁴ „Celebrate diversity, don't discriminate on religion: Bhagawat“, in: *The Economic Times*, Kolkatta, 2 February 2014, S. 2.

⁵ Die Idee ist nicht neu, sondern greift auf ältere Rekonversionsbemühungen zurück. Der Arya Samaj hatte zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine Kampagne zur rituellen „Reinigung“ der Unberührbaren lanciert, die sie zum Hinduismus zurückbringen sollte; siehe dazu Geoffrey A. Oddie, *Religion in South Asia: Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*, New Delhi, 1991.

⁶ Seit dem ersten Wahlsieg der BJP in den 1990er Jahren ist eine kaum überschaubare Menge an Literatur zu diesem Thema erschienen. Siehe u.a. die bahnbrechende Monografie von Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, New Delhi, 1993.

⁷ Unberührbarkeit ist eine soziale Praxis, die Menschen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste diskriminiert. Für hochkastige Hindus ist der physische Kontakt mit bestimmten Menschen rituell verunreinigend (Robert Deliège, *Les intouchables en Inde*, Paris, 1995). Ich verwende im folgenden Text den Begriff „Unberührbare“, auch wenn die Unberührbarkeit heute offiziell in Indien abgeschafft, ja sogar verboten worden ist. Zur Bedeutung der Alternativbegriffe „Parias“, „Kastenlose“, „Harijans“, „Scheduled Castes“ siehe Johannes Beltz, *Mahar, Bouddhiste et Dalit, conversion religieuse et émancipation socio-politique dans l'Inde des castes*, Bern, 2001, S. 42-47.

beobachtet, dass bestimmte „untere“ Kasten bzw. als Stämme bezeichnete Gemeinschaften gezielt Gebräuche, Rituale, Ideologien und eine bestimmte Lebensart von anderen, in der Hierarchie höher gestellten Kasten übernahmen. Antrieb dieser Übernahme war das Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung und Statusverbesserung. Srinivas nannte dieses Phänomen „Sanskritisierung“ nach der altindischen Sprache Sanskrit, in der die wichtigsten normativen religiösen Texte der Hindus verfasst sind. Sanskritisierung beschreibt also den Aneignungsprozess kultureller Werte durch unterprivilegierte Gruppen. Die Anpassung an das neue Wertesystem erfolgt durch Alkoholabstinenz, Ablehnung von Tieropfern, Vegetarismus sowie die Übernahme von brahmanischen Riten.⁸ Man sprach in Folge auch von der Brahmanisierung, da die Brahmanen die Referenzgesellschaft bildeten.

Die Thesen von Srinivas wurden seit den 60er Jahren immer wieder als eine zu einseitige Beschreibung eines viel komplexeren kulturellen Prozesses kritisiert, nicht zuletzt von einer ganzen Gruppe von Wissenschaftlern, die sich zum Ziel setzten, die Perspektiven der so genannten Subalternen zu berücksichtigen.⁹ Der vorliegende Artikel soll nicht die ganze Diskussion nachzeichnen, sondern anhand eines konkreten Beispiels zeigen, dass es unter Indiens Ex-Unberührbaren auch andere Formen sozialer Mobilität gibt als die Übernahme der brahmanischen Sanskrit-Kultur.

Das Beispiel der 1956 zum Buddhismus konvertieren Mahar-Kaste demonstriert par excellence, wie sozial marginalisierte Menschen in Indien aus ihrer Diskriminierung flohen und nach sozialem Aufstieg strebten, *ohne* den Wertvorgaben der brahmanischen Eliten zu folgen. Millionen von „unberührbaren“ Konvertiten stellten sich damit bewusst *gegen* eine Assimilation an die herrschende Hindu-Kultur und Religion. Ihre Emanzipationsbemühungen mündeten eben in der Abgrenzung, im Wechsel zu einer anderen Religion. Mit politischen Statements, neuen Diskursen, religiösen Praktiken erhoben sie einen Anspruch auf Gleichberechtigung *aufgrund* ihrer kulturelle Eigenständigkeit und Andersheit.¹⁰

⁸ M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India* (1966), New Delhi, 1995, S. 6.

⁹ Für eine kritische Einführung in das Thema siehe Martin Fuchs, *Kampf um Differenz, Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*, Frankfurt am Main, 1999, S. 115-125 und 200-210.

¹⁰ Seit den Pionierarbeiten von Eleanor Zelliott liegen heute dutzende Artikel und Bücher quasi zu allen Teilaspekten der Dalit-Bewegung vor. Nicht nur Texte der Dalit-Literatur wurden in europäische Sprachen übersetzt, auch Soziologen und Ethnologen widmeten sich den unterschiedlichsten Aspekten dieser sozialen Protestbewegung. Siehe Beltz, *Mahar, Bouddhiste et Dalit*; Fuchs, *Kampf um Differenz*; *Dalit Identity and Politics*, hg. von Ghanshyam Shah, New

2. Indiens neue Buddhisten

Der Religionswechsel der Mahars geht vor allem auf eine Person zurück, Dr. B.R. Ambedkar (1891-1956). Er gilt bis heute unumstritten als der wichtigste Führer der Dalit-Bewegung. Ohne ihn wäre es nicht zur Wiederbelebung des Buddhismus im heutigen Indien gekommen.¹¹ B.R. Ambedkar, der selber aus einer „unberührbaren“ Mahar Familie stammte, kämpfte Zeit seines Lebens für die Befreiung und Emanzipation der „unberührbaren“ Kasten. Schon früh erkannte er, dass nur eine umfassende gesetzliche Protektion die Lage der „Unberührbaren“ verbessern könne. So forderte er 1930 im Rahmen der *Round Table Conference* in London getrennte Wählerschaften und Mandate für die „unberührbaren“ Kasten und rief damit Mahatma Gandhis heftigen Protest hervor. Am 19. September 1932 drohte Gandhi – er war gerade in Pune inhaftiert – sich zu Tode zu fasten, wenn Ambedkar seine Forderung nicht zurückziehen würde. Wenige Tage später kam es dann zu einem Kompromiss – dem Poona Pact –, der darin bestand, bestimmte Wahlkreise innerhalb der allgemeinen Wählerschaft, also aller Wähler innerhalb eines Wahlkreises für „unberührbare“ Kandidaten zu reservieren. Seit dieser Zeit war Ambedkar einer der erbittertsten Gegner Gandhis und der Kongress Partei. Enttäuscht durch die fehlende Reformbereitschaft der Kastenhindus sagte sich Ambedkar in den 1930er Jahren mehr und mehr vom Hinduismus los, einer Religion, die seiner Meinung nach Kastensystem und Unberührbarkeit sanktionierte. Bereits 1935 erklärte er, dass er nicht als Hindu sterben wolle. Doch sollten noch über 20 Jahre vergehen, bis er den Religionswechsel vollzog.

Es sei hier noch ergänzend erwähnt, dass Ambedkar vom ersten Premierminister im unabhängigen Indien Jawarharlal Nehru zum Justizminister ernannt wurde und federführend an der indischen Verfassung mitarbeitete, eine Tätigkeit, die ihm Ehrentitel wie „Father of the Constitution“ oder „Modern Manu“ einbrachten. Seine vergeblichen Mühen, das Personenstandsrecht (*personal law*) der Hindus durch den *Hindu Code Bill* zu reformieren, brachten ihn schließlich dazu, das Kabinett Nehrus zu verlassen. Am 14. Oktober 1956, knapp zwei Monate vor seinem Tod nahm Ambedkar in Nagpur in einer öffentlichen Zeremonie Zuflucht zu den drei buddhistischen „Juwelen“, dem Buddha, dem Dharma und dem Sangha. Hunderttausende seiner Gefolgsleute, vor allem Mahars aus Maharashtra, folgten seiner

Delhi, 2002 und Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, Delhi, 1992.

¹¹ Siehe dazu u.a. Beltz, *Mahar, Bouddhiste et Dalit*.

Entscheidung und traten als Gruppe zum Buddhismus über. Heute verstehen sich fast alle der ungefähr fünf Millionen Mahars in Maharashtra als Buddhisten.

Man könnte sich fragen, warum Ambedkar im Religionswechsel die entscheidende Maßnahme zur Befreiung und Emanzipation der Unberührbaren in Indien sah. Ambedkar hatte erkannt, dass das Kastensystem der Grund für die anhaltende Diskriminierung ist. Ohne die Abschaffung der Kasten sei keine Änderung zu erwarten. Damit ging er auf Distanz zu anderen Zeitgenossen wie Gandhi, die an eine Reform des Systems glaubten. Gleichzeitig sah er, dass das Kastensystem religiös legitimiert war. Es gehörte für ihn maßgeblich zum Hinduismus. Einen Hinduismus ohne Kastensystem oder ein Kastensystem ohne Hinduismus waren für ihn nicht denkbar: „To ask people to give up Caste is to ask them to go contrary to their fundamental religious notions“.¹² Wenn man also die Unberührbarkeit abschaffen wollte, musste man die heiligen Schriften des Hinduismus zerstören: „The Hindus hold to the sacredness of the social order. Caste has a divine basis. You must therefore destroy the sacredness and divinity with which Caste has become invested. In the last analysis, this means you must destroy the authority of the Shastras and the Vedas.“¹³

Damit stellte Ambedkar eine radikale Forderung. Denn was wäre Indien ohne den Hinduismus? Es war klar, dass seine Forderung eigentlich nicht realistisch war. Würde das neue und unabhängige Indien eine Religion aufgeben können, die von vielen Patrioten zu einer Art Nationalreligion stilisiert worden war? Ambedkar kam dem indischen Nationalstolz nur insofern entgegen, dass er eine andere in Indien entstandene Religion als Alternative wählte, den Buddhismus. Er schien für ihn die ideale Religion für ein modernes und säkularisiertes Indien zu sein.

In all seinen Überlegungen hielt Ambedkar an der Bedeutung von Religion als moralische Instanz in einer Gesellschaft fest. Allerdings distanzierte er sich von den traditionellen theistischen Religionen. Er stellte sich quasi eine „nichtreligiöse Religion“ vor. Im Unterschied zu anderen Religionen war der Buddhismus eine atheistische Morallehre. Der buddhistische Dhamma war ideal, um das Zusammenleben der Menschen in einer Zivilgesellschaft zu regeln: „In other words, in Dhamma morality takes the place of God although there is no God in Dhamma. In Dhamma there is no place for prayers, pilgrimages, rituals, ceremonies or sacrifices.

¹² B.R. Ambedkar, *Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi* (1936), in: *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches, Volume 1*, Mumbai, 1979, S. 69.

¹³ Ebd. Die Veden und Shastras gelten als normative und autoritative Texte im Hinduismus.

Morality is the essence of Dhamma. Without it there is no Dhamma. Morality in Dhamma arises from the direct necessity for man to love man. It does not require the sanction of God. It is not to please God that man has to be moral. It is for his own good that man has to love man.“¹⁴

Der Buddhismus war für Ambedkar ein Schritt hin zu sozialer Emanzipation und Befreiung. Der Buddha habe nicht an einen Gott geglaubt, der über das Schicksal der Menschen bestimmt. Der Buddha habe den Mensch in den Mittelpunkt seiner Morallehre gestellt. Er habe sich gegen das Kastensystem gewandt und eine wahrhaft demokratische Gesellschaft aufbauen wollen, die sich für die Rechte des Individuums einsetzt. Der Buddhismus war für ihn eine Religion der Gleichheit und der Hoffnung. Und so forderte er von seinen Gefolgsleuten: „Du musst die gleiche Haltung wie der Buddha einnehmen. Du musst so mutig sein, den Hindus zu sagen, dass ihre Religion falsch ist. Diese Religion hat die Vorstellung von der Heiligkeit der Kaste hervorgebracht. Wirst Du so mutig sein?“¹⁵

Ambedkar forderte, mit der sozialen und religiösen Vergangenheit radikal zu brechen. Die Menschen sollten ihre alten Berufe aufgeben. In Ambedkars Augen waren Tagelöhner, Gerberei, Reinigungsarbeiten unwürdigen Beschäftigungen. Es galt sozial anerkannten Beschäftigungen in der öffentlichen Verwaltung, bei der Eisenbahn nachzugehen und natürlich die alten Götter abzugeben. Gleichzeitig verwies er auf die Tugenden seines neuen Buddhismus: Der Buddha sei nur ein einfacher Mensch gewesen. Für ihn habe es keine Götter gegeben, keine Vorstellung einer unsterblichen Seele oder einer Seelenwanderung. Buddhismus sei reine Rationalität und bringe die Emanzipation der Menschheit. Die Betonung von sozialer, politischer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit mache den Buddhismus sogar dem Kommunismus überlegen.¹⁶

Hinter all diesen Überlegungen Ambedkars stand immer sein Ziel, das Kastensystem und die damit verbundene soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung in Indien zu bekämpfen. Er forderte seine Anhänger auf, sich der Verbreitung des Buddhismus zu widmen und andere zu bekehren. Die Konvertiten sollten den Buddhismus stärken, in Indien, ja auf der ganzen Welt. Millionen von „Unberührbaren“ folgten ihm in den folgenden Jahrzehnten nach. Grosse buddhistische Gemeinschaften entstanden in Uttar Pradesh und Maharashtra. Der Anteil der

¹⁴ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma* (1957), in: *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches, Volume II*, Mumbai, 1992, S. 322f.

¹⁵ Ambedkar, *Annihilation of Caste*, S. 69.

¹⁶ Siehe dazu u.a. Beltz, *Mahar, Bouddhiste et Dalit*, S. 52-97.

Buddhisten stieg von 0,05% im Jahre 1951 auf 0,77% im Jahre 2001.¹⁷ Es waren jedoch im Grossen und Ganzen nur zwei Kasten, die konvertierten, die Mahars in Maharashtra und die Chamars in Uttar Pradesh. Es kam nicht zu der gewünschten grossen Massenbewegung. Für viele blieb der radikale Bruch mit dem Hinduismus eine kaum praktikierbare Lösung.

Was blieb, war sicher ein revolutionärer Impuls, eine Auflehnung gegen die Jahrhunderte alte Unterdrückung und Ausgrenzung. Ambedkar wird heute als Befreier der Dalits wahrgenommen. Sein universalistisch gedachter Buddhismus blieb aber auf bestimmte Kasten in Indien beschränkt. Nicht-Unberührbare folgten kaum seinem Beispiel, sondern schauten distanziert und oft herablassend auf die neuen Buddhisten hinab.¹⁸ Aber auch unter Indiens ehemaligen Unberührbaren blieben soziale Hierarchien und sozio-kulturelle Unterschiede bestehen. Schließlich gab es auch von traditionell buddhistischer Seite außerhalb Indiens anfängliche gewisse Vorbehalte gegenüber diesen „ungebildeten Neulingen“.¹⁹ Nichtsdestotrotz hinterließ Ambedkar Spuren: Er gab Indiens ehemaligen Unberührbaren eine Stimme und zeigte ihnen einen Weg zu sozialer Emanzipation. Im Folgenden ist nun zu fragen, wie seine Gefolgsleute mit seinem Erbe umgingen.

3. Ein neues Selbstverständnis für Indiens Dalits

Kernpunkt des neuen buddhistischen Selbstverständnisses ist das Wirken Ambedkars, dem sogar eine grössere Bedeutung eingeräumt wird als dem historischen Buddha. „Nur wegen Babasaheb sind wir Buddhisten geworden, er hat uns den Buddhismus nahe gebracht“, ist oft von den Menschen zu hören. Wer ein Buddhist ist, der verehrt automatisch Ambedkar. Er wird deshalb auch als „Retter der Unberührbaren“ oder einfach als Babasaheb („verehrter Vater“) bezeichnet. Ambedkar habe die Verachteten aufgerichtet und sie aus der Sklaverei befreit. Er habe die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der indischen Verfassung verankert und eine spezielle Förderung der ehemaligen Unberührbaren im Bildungswesen, in der öffentlichen Verwaltung und in der Politik durchgesetzt.

¹⁷ Wir können davon ausgehen, dass es in ganz Indien unter den 250 Millionen Dalits, verteilt auf die unterschiedlichen Religionen Hinduismus, Christentum (römisch-katholisch und protestantisch), Sikhismus und Islam zwischen 8 und 10 Millionen Buddhisten gibt. Die Angaben in den Umfragen sind widersprüchlich und unvollständig, denn die Angaben werden oft von den Befragten und Befragern manipuliert.

¹⁸ Siehe dazu Beltz, *Mahar, Bouddhiste et Dalit*, S. 98-126.

¹⁹ Ebd., S. 96.

Buddhisten bezeichnen ihre kollektive Konversion zum Buddhismus mit Begriffen wie *diksha* (Sanskrit „Initiation, Weihe“) und *dharmantara* (Marathi „Wechsel des *Dharmas*“), die eine klare religiöse Bedeutung haben, denn sie benennen einen Bruch mit dem hinduistischen *Dharma*. Der Grund für den Wechsel liegt im Kastensystem (Marathi *jativada*) und der nach Ständen hierarchisch geordneten Gesellschaft (Sanskrit *varnashramadharmas*). Buddhisten treten für andere Werte ein wie Menschlichkeit (Marathi *manuski*), Gleichheit (Marathi *samata*) und Gerechtigkeit (Marathi *niti*). Mit dem Religionsübertritt empfinden sie eine neue Selbstachtung, Würde, Stolz und das Gefühl der Gleichheit. „Wir wurden durch den Übertritt zum Buddhismus erst zu Menschen“, wird immer wieder betont. Man sei zwar als Hindu geboren, könne sich aber davon durch die Konversion befreien. Buddhismus und der Hinduismus werden nicht nur als zwei unterschiedliche Religionen im Sinne von individueller Frömmigkeit oder Spiritualität, sondern vor allem als alternative Lebenshaltungen und Gesellschaftsentwürfe verstanden.

Wie für Ambedkar sind für Indiens neue Buddhisten Begriffe wie Rationalismus und Atheismus wichtige Grundbestandteile ihrer Selbstwahrnehmung. Hier folgen sie Ambedkar, der den Buddhismus als eine Sozialethik definierte, die sich auf naturwissenschaftliche Erkenntnis und moralische Grundsätze stützt. Ambedkar orientiert sich an Werten, die er während seiner Studienzeit in New York kennenlernte. Er versucht den Brückenschlag zwischen einer rationalen sich an westlichen Vorbildern orientierenden Gesellschaftstheorie und einem Religionsentwurf für eine demokratische Zivilgesellschaft.²⁰

Der buddhistische Dhamma ist für ihn eine universale und vor allem soziale Ethik. Dhamma ist keine Religion, die Aberglauben, blinden Gehorsam, Götter, einen übernatürlichen Schöpfer beinhaltet. Dieser Argumentation folgen die meisten Buddhisten in Maharashtra. Sie glauben an keinen Gott, sondern an ihre eigenen „guten“ Taten. Doch lassen sich im Alltag Widersprüche zu diesem rationalen universellen Anspruch beobachten.

Ambedkar wird beinahe religiös von seinen Anhängern verehrt. Sein posthum veröffentlichtes Werk *The Buddha and his Dhamma* wird heute als autoritativer Text verstanden. Jede Kritik an diesem Buch wird als ein Angriff auf die Person Ambedkars angesehen. Ambedkar ist zur Ikone geworden. Die verwendete Bildsprache ist klar religiös konnotiert. Sie erinnert an Abbildungen von Hindu-Göttern oder Heiligen. Viele sehen Ambedkar sogar als einen *Bodhisattva* an, als ein buddhistisches Erleuchtungswesen.

²⁰ Siehe dazu den Begriff der „westernization“, den Srinivas, a.a.O., S. 49-94 als wichtigen Motor für den sozio-kulturellen Wandel in Indien definiert.



Der historische Buddha und Dr. Ambedkar als Kerzen, Metaphern für Erleuchtung, Wissen und Erlösung; Marathi Aufschrift „Was für ein beeindruckendes Leben diese Kerzen haben! Sie opfern ihr Leben, um zu leuchten und den Menschen Erkenntnis zu bringen“; Mehrfarbendruck auf Papier, unbekannter Künstler, erworben in Indien 1994, Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, Geschenk Johannes Beltz; Foto Rainer Wolfsberger.

Die Abgrenzung zur brahmanischen Wertehierarchie manifestiert sich nicht nur in der diskursiven Praxis oder der Dalit-Literatur. Der Religionswechsel bedeutet auch eine Veränderung bis dahin praktizierter Riten. Alle Übergangsriten, die Menschen von der Geburt bis zu seinem Tod begleiten wie Geburt, Namensgebung, erster Haarschnitt, etc. werden nun als explizit buddhistische Rituale gefeiert. Die Präsenz buddhistischer Mönche, differenzierte Kleiderordnung, buddhistische Gebete in der Sprache des Pali-Kanons, die Statuen und Flaggen machen den Bruch mit der hinduistischen Vergangenheit sichtbar.²¹

Auf der imaginierten Landkarte Indiens setzt sich dieser Kampf um Anerkennung fort. Die traditionellen heiligen Pilgerorte der Buddhisten im Norden Indiens wie Bodhgaya, Lumbini oder Sarnath gehören genauso dazu wie der Ort von Ambedkars Übertritt zum Buddhismus – Nagpur – und der Ort seiner Einäscherung – Mumbai. Jedes Jahr finden an diesen beiden Orten

²¹ Interessant ist dabei, dass die Buddhisten ihre Ritualpraxis aus Sri Lanka übernahmen. Dieser Transfer geht auf Ambedkar zurück, der ganz bewusst Rituale aus der Theravada-Tradition Sri Lankas entlehnte und ein Handbuch für buddhistische Rituale verfasste. Siehe B.R. Ambedkar, *Bouddha Pooja Path* (Erstauflage 1956 in Marathi), in: *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches, Volume 16*, Mumbai 1998.

große Gedenkfeiern statt. Zu diesen Feierlichkeiten kommen Millionen Buddhisten zusammen, darunter auch viele Gäste aus Japan, Europa und Amerika.

Die Ablehnung des Hinduismus führt auch zu einer Neuinterpretation indischer Geschichte. Indiens Buddhisten beanspruchen eine neue Bewertung des Buddhismus als kulturprägende Kraft in der Vergangenheit. Die negative Erinnerung an die Jahrhunderte währende Ausbeutung und Erniedrigung wird umgedeutet. Ambedkar lieferte dafür eine neue Erklärung. Seiner Meinung nach waren alle ehemaligen Unberührbaren ursprünglich Buddhisten. Die Praxis der Unberührbarkeit sei aus dem Kampf um Vorherrschaft zwischen Buddhismus und Brahmanismus entstanden. Ambedkar schrieb die Geschichte von Indiens Unberührbaren neu und gab ihnen damit eine ehrenvolle Vergangenheit.²² Der Unterdrückung steht die goldene Epoche unter König Ashoka gegenüber, mit der sich die Buddhisten in Maharashtra identifizieren. Zu jener Zeit seien die Maharas die Könige und Herrscher über Maharashtra gewesen.

Mit dieser Rekonstruktion der Vergangenheit ist eine weitere Erklärung verbunden, die auf die „arische Einwanderungstheorie“ zurückgeht. Heutzutage verstehen sich Indiens ehemalige Unberührbare oft als „Ureinwohner“ Indiens. Sie behaupten, dass die Brahmanen als „Arier“ nach Indien eingewandert wären und dabei die Urbevölkerung unterworfen hätten. Sie hätten ihnen das Kastensystem aufgedrückt und die ursprünglich egalitäre Kultur der Buddhisten zerstört. Ambedkar selbst war allerdings kein Anhänger dieser Einwanderungstheorie.²³

4. Buddhistische Bildwelten

Dieser Beitrag untersucht das neue Selbstverständnis der Buddhisten anhand von Selbstaussagen, Texten und Bildern. Letztere illustrieren exemplarisch und anschaulich die Hybridität und Widersprüchlichkeit des buddhistischen Diskurses.

²² Siehe dazu B.R. Ambedkar, *Who Were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society* (1947), in: Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches, Volume 7*, Mumbai, 1990 und *The Untouchables. Who Were They and Why They Became Untouchables?* (1948), in: Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches, Volume 7*, Mumbai, 1990.

²³ Siehe dazu Shashi Bhushan Upadhyay, „The ‚Aryans‘ in Dalit Historical Thinking“, in: *Invoking Ambedkar, Contributions, Receptions, Legacies*, hg. von Biswamoy Pati, New Delhi, 2014, S. 5-20, hier S. 14ff.

Kaum ein anderes Medium erreicht mehr Menschen in Indien als die kleinformigen Plakate oder so genannten Kalenderbilder.²⁴ Ob auf Märkten, Schulen oder Büros, Bilder von Mahatma Gandhi, B. R. Ambedkar oder dem Marathen-König Shivaji hängen überall gut sichtbar. Sie sind allgegenwärtig und normative Dekoration für jedes buddhistische Ritual. Diese Bilder werden aber auch im privaten Bereich, an den Wänden der Häuser aufgehängt. Klein oder groß, schwarz-weiß oder farbig, in Form von einem Poster, einem Foto, einem Aufkleber, einer Statue, eine Büste oder ein Amulett, ist der Doktor Ambedkar überall präsent in den buddhistischen Wohngebieten.²⁵

Beim Betrachten der Bilder fällt zunächst auf, dass Ambedkar als symbolische Führerfigur beeindruckt: Die Bilder folgen ikonografischen Standards. An der auffälligen Brille gut erkennbar, trägt Ambedkar Jackett, ein Hemd und Krawatte. Er ähnelt dem modernen westlichen Menschen, ist wohlgenährt und gut gekleidet.

Ambedkars Kleidung macht deutlich, wie sehr er sich von seinem Rivalen Gandhi unterscheidet, der sich in selbstgesponnenen Baumwolltüchern in asketischer Bescheidenheit in Szene setzte. Im Gegensatz zu Postern von Gandhi oder Führern hindu-nationalistischer Parteien steht Ambedkar in seinen Anzügen bzw. in seiner Anwaltskleidung für einen sich am Westen orientierenden Staatsmann. Er sitzt am Schreibtisch vor seinen Büchern, er ruht über dem Parlament oder übergibt die Verfassung an Indiens Regierungschefs. Diese Abbildungen zeigen keinen Life-Style oder keine Mode. Hinter dieser Präsentation steht ein politisches Programm.²⁶

²⁴ Poster und Kalenderbilder sind beliebtes und weitverbreitetes visuelles Medium, siehe Daniel H. Smith, „Impact of God Posters on Hindus and their Devotional Tradition“, in: *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, hg. von Lawrence A. Babb und Susan Snow Wadley, Delhi, 1997, S. 24-50, hier S. 36 und S. 43; aber auch Christopher Pinney, *Photos of the Gods': The Printed Image and Political Struggle in India*, New Delhi, 2004 und *Picturing the Nation. Iconographies of Modern India*, hg. von Richard Davis, New Delhi, 2007.

²⁵ Abgesehen von einigen Notizen und Aufsätzen (siehe Gary Tartakov, „The Navayana Creation of the Buddha Image“, in: *Reconstructing the World, B.R. Ambedkar and Buddhism in India*, hg. von Johannes Beltz und Surendra Jondhale, New Delhi, 2004, S. 151-185) gab es bisher kaum Untersuchungen zu diesem Material. Vor drei Jahren erschien erstmals eine wichtige Aufsatzsammlung exklusiv zu diesem Thema. Siehe *Art and Visual Imagery*, hg. von Gary Tartakov, New Delhi, 2012.

²⁶ Hier sei erwähnt, dass die Mahars die Briten von Anfang an eher als Befreier denn als Unterdrücker wahrnahmen. Im Jahre 1818 kämpften sie auf Seiten der Briten in der Schlacht bei Koregaon und besiegten mit ihnen die Peshwa-Herrscher von Maharashtra. Jedes Jahr wird dieser Allianz zwischen Briten und Mahars bei den Feierlichkeiten in Koregaon gedacht: Buddhisten feiern am 1. Januar den Sieg über die verhassten Peshvas – Symbol ihrer Unterdrückung.



Dr. Ambedkar schwebt und wacht über dem Parlamentsgebäude in New Delhi, Mehrfarbendruck auf Papier, unbekannter Künstler, erworben in Indien 1994, Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, Geschenk Johannes Beltz; Foto Rainer Wolfsberger.



Die wichtigsten Stationen im Leben Ambedkars (von unten rechts beginnend): Auseinandersetzung mit Mahatma Gandhi wegen getrennter Wählerschaften (der sogenannte Poona Pact), erste Heirat mit Ramabai, Übergabe der Verfassung an Dr. Rajendra Prasad und Nehru, Ambedkar hält seine Rede anlässlich seiner Konversion zum Buddhismus am 14. Oktober 1956; Mehrfarbendruck auf Papier, unbekannter Künstler, erworben in Indien 1994, Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg; Geschenk Johannes Beltz; Foto: Rainer Wolfsberger.

Für Ambedkar waren die Briten wichtige Partner bei der Gestaltung einer demokratischen Gesellschaft. Er sagte immer wieder, dass sein wichtigstes und dringlichstes Ziel die Befreiung der Unberührbaren sei und nicht die indische Unabhängigkeit. Indiens Unberührbare seien nicht gegen die Befreiung vom britischen Imperialismus. Sie würden aber die „bloße“ Befreiung ablehnen. Ein freies Indien genüge nicht, es müsse eine Demokratie werden: „Free India should be made safe for democracy [...]. If no provisions are made in the constitution to cut the fangs of

the Hindu Communal Majority, India will not be safe for democracy“.²⁷ Zu einer Demokratie gehörte eine Verfassung, die den Unberührbaren spezielle Rechte einräumt. Es musste verhindert werden, dass die hinduistische Mehrheit in Indien weiter die Unberührbaren unterdrücken könne.²⁸ Ambedkars Kritik an der Kongress-Partei und Gandhi ist bis heute Teil des buddhistischen Diskurses. Man hört oft, dass die Briten soziale Gerechtigkeit hätten walten lassen und den Unberührbaren halfen – ganz im Gegensatz zur sich formenden Unabhängigkeitsbewegung und zur Kongress-Partei.

Es fällt auf, dass die Abbildungen Ambedkars sich stark ähneln. Die Bilder haben einen hohen Wiedererkennungswert. Schon auf den ersten Blick erkennt der Betrachter die Botschaft. Wenn man sich fragt, was die Gründe für die offensichtliche Standardisierung in der Darstellung Ambedkars sind, liegen zwei Argumente auf der Hand. Zum einen ist die Einheitlichkeit der Ausdruck eines stattgefundenen Ikonisierungsprozesses. Jeder Ikone geht eine Bildselektion und Standardisierung voraus.²⁹ Wie in einer Hagiografie bekam sein Leben eine Bedeutung zugeschrieben. Seine Geburt, Heirat, Studium in den USA, Konflikt mit Gandhi, Vorsitz der verfassungsgebenden Versammlung sowie seine Konversion bilden die Eckpfeiler seiner standardisierten Lebensgeschichte. Die Bilder erhöhen ihn zum Retter und Heiland, denn er verbot die Unberührbarkeit per Gesetz und verankerte die Gleichberechtigung der ehemaligen Unberührbaren im unabhängigen Indien. Zum anderen hat die Standardisierung auch einen ganz praktischen Grund: Sie hat direkt etwas mit der Verfügbarkeit von verfügbaren Fotografien zu tun, welche die Grafiker nutzen konnten.³⁰

Weiterhin fällt auf, dass die Bilder Teil einer populären Bilderwelt sind, die über regionale oder religiöse Grenzen in Indien heute existiert. Die Abbildungen Ambedkars, Poster von Popstars, Bollywood-Schauspielern, Göttern, historischen Heldenfiguren oder Politikern sind Teil der zeitgenössischen populären visuellen Kultur, die in sich extrem eklektisch und hybrid ist. Die Grafiker sind oft selbst keine Buddhisten, sondern produzieren für ihre diversen Auftraggeber. Sie verarbeiten in ihrer Arbeit eine Vielfalt von Einflüssen und Referenzen. Und so

²⁷ B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables* (1945), in: *Dr. Babasaheb Ambedkar, Writings and Speeches, Volume 9*, Mumbai, 1991, S. 169.

²⁸ Siehe dazu Swaraj Basu, „What made Ambedkar great“, in: *Invoking Ambedkar, Contributions, Receptions, Legacies*, hg. von Biswamoy Pati, New Delhi, 2014, S. 153-166, hier S. 160.

²⁹ Siehe Pinney a.a.O. und Davis a.a.O.

³⁰ Vgl. die Sammlung von Fotos in Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar. A Memorial Album*, Bombay, 1982.

erstaunt es nicht, dass auf einigen Bildern Ambedkars Kindheit (Marathi *bacapana*) durch auf einem Banyan-Blatt liegendes Kind dargestellt wird. Dieses Motiv lehnt sich ganz klar an Kinderdarstellungen Krishnas an, der auf einem Babyan-Blatt liegt und an seinen Zähnen nuckelt. In ähnlich hybrider Weise wird auch Ambedkars Begegnung mit dem Buddha als Vision (Sanskrit / Marathi *darshana*) beschrieben, wobei der Begriff hinduistischer Religiosität entlehnt ist.³¹



Lebensstationen Ambedkars (von unten links beginnend): Kindheit, Studium, erste Anstellung als Jurist, Heirat, Übergabe der Verfassung, Konversion zum Buddhismus; Aufschrift oben „sangham saranam gachami“ (Pali, „Ich nehme Zuflucht zur buddhistischen Gemeinschaft“), eines der drei Kleinode; Aufschrift unten „parinirvana 6. 12. 1956“ (Eintritt ins absolute Nirvana am 6.12.1956); Mehrfarbendruck auf Papier, unbekannter Künstler, erworben in Indien 1994, Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg; Geschenk Johannes Beltz; Foto: Rainer Wolfsberger.

³¹ Dieser Begriff bezeichnet aber im Hinduismus das Sehen, besser das gegenseitige Durchdringen zwischen der Göttlichkeit, seinem Idol und der Anhänger

Zur neuen Ikonografie gehören natürlich auch Referenzen an „klassische“ buddhistische Symbole wie der Stupa, das Rad der Lehre (Sanskrit *dharmacakra*) oder Abbilder des historischen Buddhas.³² Das Bild von Bali Khaire ist ein gutes Beispiel für neue Bildsprache mit ihrer speziellen Ikonografie.



Bhimrao Ambedkar und der historische Buddha Shakyamuni in einem Baum vereint, signiert von Bali Khaire 1994, Mehrfarbendruck auf Papier, erworben in Indien 1994, Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg; Geschenk Johannes Beltz; Foto: Rainer Wolfsberger.

Der Künstler malt den symbolträchtigen Bodhi-Baum, bei dem die Wurzeln Ambedkars Gesicht zeigen und sein Laub und Äste der Kopf des Buddhas sind. Diese Art der Darstellung ist

³² Tartakov, „The Navayana Creation of the Buddha Image“, S. 184.

eigentlich erstaunlich, denn der Buddha müsste sich historisch gesehen am Fusse des Baumes befinden, während Ambedkar seine Krone ist. Der historische Buddha legte ja die Grundlage dafür, dass Ambedkar sich 2500 Jahre später dem Buddhismus zuwenden konnte. Der historische Buddha legte mit seiner Lehre den Samen für alles Spätere. Die Botschaft in diesem Bild ist anders: Die Wurzel ist eben Ambedkar, nicht der Buddha. Der Grund für diese Darstellung liegt in der Idee, dass Ambedkar der Ausgangspunkt für eine Wiederbelebung des Buddhismus in Indien ist. Er gab den Menschen ihren Buddha zurück: Die Menschen folgten dem Buddha in Indien nicht mehr, bis Ambedkar sie wieder zu ihm führte. Das heißt, dass Ambedkar den Menschen ihre alte Religion zurückgab.

In den hier präsentierten Bildern inszenieren sich Indiens Dalit-Buddhisten als neue, eigenständige und vom Hinduismus verschiedene religiöse Gemeinschaft. In den Bildern erheben sie Anspruch auf Anerkennung ihrer Differenz, Teilhabe an politischer Macht, auf Gleichberechtigung und soziale Emanzipation. Die Bilder stehen für eine gesellschaftliche Utopie. Dabei ist klar, dass diese Utopie universell gedacht ist: Menschen unabhängig ihrer sozialen, religiösen oder kulturellen Herkunft sind aufgefordert, dieser Idee zu folgen und die neuen Werte und Regeln zu akzeptieren.

5. Abgrenzung oder Assimilation?

Indiens neue Buddhisten verfügen über ein breites rhetorisches und visuelles Repertoire, um sich in der Öffentlichkeit darzustellen. Sie verfügen über Handlungsspielräume in der Politik, sie sind in buddhistischen Vereinen und Institutionen organisiert. In ihren Diskursen, politischen Auftritten und religiösen Aktivitäten steht klar die Abgrenzung von der herrschenden Hindu-Gesellschaft im Mittelpunkt, nicht die Verschmelzung mit ihr.

Gleichzeitig sind die Dalits ein integraler Teil der indischen Gesellschaft. Im Alltag teilen sie die Sorgen und Nöte ihrer Nachbarn, konsumieren, feiern und wählen ganz unterschiedliche Parteien. Viele Dalits, vorausgesetzt, dass sie die Möglichkeit haben, orientieren sich ganz klar am Westen und nutzen die neuen Medien für ihre Zwecke (Internet, Zeitschriften, Literatur, Bilder). Diese von Srinivas als Westernisierung beschriebene Tendenz ist jedoch nicht typisch für Indiens Dalits, sondern ein allgemeines Phänomen, das eher unter die Rubrik Globalisierung fällt. Wobei beide Konzepte als eine Assimilation verstanden werden können. Auch der Kampf um Gleichberechtigung ist im weitesten Sinn als Assimilation an die indische Gesellschaft zu verstehen. Aber bei aller Anpassung überwiegt jedoch der Anspruch auf Andersheit. Die daraus

entstehenden Paradoxien lassen sich am klarsten an drei Selbstbezeichnungen Mahar, Dalit und Buddhist zeigen, die von den Buddhisten heute noch benutzt werden, wenn sie über sich sprechen.³³

Der alte Kastenname Mahar besitzt innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft eine ambivalente Bedeutung. Zum einen erinnert er an die erfahrene Ausgrenzung in der Vergangenheit. Jedoch steht er auch für Solidarität, Emanzipation und den Widerstand gegen die Brahmanen, der bis in die Kolonialzeit zurückreicht. Heutzutage ist es nicht nur abwertend, als Mahar bezeichnet zu werden. Man kann stolz darauf sein, ein Mahar zu sein, denn die Mahars sollen früher einmal die Landesherren gewesen sein. Wie oben schon erläutert, wurde die schmachvolle Vergangenheit durch eine glorreiche Geschichte ersetzt.

Mit dem Begriff Buddhist verbindet sich eine neue religiöse und sozio-kulturelle Identität. Hier ist zu ergänzen, dass Buddhisten die pejorative Vorsilbe „Neo/New“ vehement ablehnen. Sie verstehen sich als vollwertige Buddhisten und wehren sich gegen die Behauptung, trotz ihrer Abkehr vom Hinduismus immer noch alte hinduistische Traditionen weiter zu pflegen. Sie wehren sich gegen die Idee, einem „neu“ zum Buddhismus Konvertierten könne man weniger zu trauen als einem alt-ehrwürdigen Buddhisten aus Japan oder Thailand, dessen Familie schon seit Generationen zu dieser Religion gehört. Doch so leicht lassen sich negative Stereotype nicht abschütteln, zumal die meisten Buddhisten nach wie vor arm, ausgebeutet und wenig gebildet sind.

Als Buddhist ist man Teil einer universal gedachten buddhistischen Weltreligion. Die Spannung zwischen diesem universalen Anspruch und der sozialen Mahar-Identität wird deutlich, wenn man Buddhisten nach ihrer Kastenzugehörigkeit fragt. Man ist erstaunt, dass ein Grossteil der Menschen die Frage nach ihrer Kaste nicht mit dem Hinweis zurückweist, dass es im Buddhismus keine Kasten gäbe. Das antworten nur ganze wenige, meistens erhält man die Antwort, dass man Buddhist sei. Daraus lässt sich ablesen, dass Buddhisten sich klar als eine umrissene „Gemeinschaft“ (Marathi *samaja*) verstehen. Hinzu kommt, dass Buddhisten innerhalb ihrer Gemeinschaft – der buddhistischen Mahar – heiraten.³⁴ Die religiöse Zugehörigkeit als

³³ Siehe dazu Johannes Beltz, „Contesting Caste, Hierarchy, and Hinduism: Buddhist Discursive Practices in Maharashtra“, in: *Modern Indian Culture and Society*, hg. von Knut A. Jacobsen, London, 2009, S. 356–371.

³⁴ Wenn man Buddhisten nach ihrer Meinung über Ehen zwischen verschiedenen Kasten befragt, so erhält man oft zur Antwort, dass diese Ehen gut seien und das Kastensystem zerstören würden. Fragt man aber, ob es in der eigenen Familie derartige Ehen gäbe, so bekommt man eine negative

Buddhist schwimmt mit der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gemeinschaft, die nach wie vor als Kaste verstanden werden kann.

Anders gesagt, der Buddhismus wurde von Ambedkar gewählt, um das Kastensystem zu beseitigen. Dennoch bleibt die Gemeinschaft der Buddhisten in Maharashtra einer Kaste ähnlich, denn sie besteht ausnahmslos aus Mahars. Doch täte man den Buddhisten unrecht, wenn man ihnen vorwerfen würde, das Kastensystem zu unterstützen. Zum einen distanzieren sie sich in ihrem Diskurs von einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft zugunsten einer egalitären demokratischen Gesellschaft. Zum anderen sind in Indien Inter-Kasten-Ehen insgesamt selten und bleiben vor allem auf große Städte beschränkt. Die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe bedeutet ja nicht, dass man automatisch alle anderen Menschen diskriminiert. Die Kastenzugehörigkeit bleibt zwar ein Identitätsmerkmal, doch auf der Basis von Toleranz und Gleichberechtigung. Die buddhistische Identität reklamiert soziale *und* religiöse Eigenheit.

Die dritte Selbstbezeichnung Dalit steht für sozialen Protest und politisches Engagement. Der Ausdruck geht auf den englischen Begriff für „unterdrückte Klassen“ (*depressed classes*) zurück: *Dalita* ist die Marathi-Übersetzung von „unterdrückt“ und ist bis heute eine Kampfansage an ein hierarchisch verstandenes Kastensystem. Dalits sind keine Sklaven mehr und lehnen ihre traditionelle Rolle als Unterdrückte ab. Sie sehen sich auch nicht als „Kinder Gottes“ (*Harijans*), eine paternalistische Bezeichnung, die auf Gandhi zurückgeht. Mit dem Begriff Dalit verbinden die Menschen die Forderung nach gleichen Rechten und soziale Anerkennung. Doch gibt es zunehmend (Mahar-)Buddhisten, die keine Dalits mehr sein wollen. Für sie ersetzt der Buddhismus nicht nur ihre religiöse sondern auch soziale Identität. Denn immer weniger Buddhisten beanspruchen den Begriff Dalit sich. Als ehemalige Unberührbare haben sich in ihrer Selbstwahrnehmung radikal emanzipiert und ihren Minderwertigkeitskomplex überwunden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Buddhisten als Gemeinschaft sich in einem komplexen Austauschprozess mit der indischen Gesellschaft befinden, deren Teil sie ja sind. Je nach sozialer Gruppe, Familie und Individuum ist die Situation wieder anders. Wenn jemand über seine Familie, Gemeinschaft und Verwandtschaft redet, dann wird der Ausdruck „Gemeinschaft“ (Marathi *samaja*) im Sinne von Mahar gebraucht. Hier versteht man sich als eine

Antwort. Die meisten Ehen werden nach wie vor von den Eltern des Brautpaares arrangiert, ganz nach traditionellen Heiratsregeln. In den Zeitungen liest man etwa folgende Heiratsannoncen: „Gesucht wird buddhistisches Mahar-Mädchen“.

gleichberechtigte Gemeinschaft unter vielen Anderen. Redet dieselbe Person über Politik und den Kampf um Gleichberechtigung, dann wird vermutlich der Ausdruck Dalit benutzt, in Bezug auf Religion und Kultur, der Begriff Buddhist. Alle drei Begriffe hängen miteinander zusammen ohne Synonyme zu sein, sie reflektieren die augenblickliche komplexe und widersprüchliche Situation.

Maharashtras ehemalige Mahars verstehen sich eben nach wie vor als eigene Gruppe, aber gleichzeitig auch als Teil der Mehrheitsgemeinschaft (Marathi *bahujana samaja*). Damit ist nicht der gesellschaftliche *mainstream* gemeint, sondern alle Unterdrückten oder Marginalisierten, die zusammen genommen den zahlenmässig grössten Anteil an der Bevölkerung bilden. Mit dieser Formulierung wird vor dem Hintergrund einer Klassengesellschaft ein klarer Integrations- und Assimilationsgedanke formuliert. Denn es geht um die Vereinigung und Stärkung der Massen gegenüber den herrschenden Eliten.³⁵

6. Fazit

Die Situation der Dalits im heutigen Indien bleibt widersprüchlich. Auf der einen Seite gibt es das Verbot der Unberührbarkeit und den durch Quoten geregelten Zugang zu Bildung und Arbeit, eine gewisse soziale Mobilität. Auf der anderen Seite prägen regelmäßig sich ereignende Gewaltexzesse und systematische Unterdrückung das Bild.³⁶ Dalits können in bestimmten Konstellationen politischen Einfluss besitzen wie z.B. Mayawati in Uttar Pradesh, doch bleiben sie auf nationaler Ebene zersplittert.

Schlagen wir den Bogen zurück zur Ausgangsfrage. Inwieweit kann man vor diesem Hintergrund von Assimilation sprechen? Es hat sich gezeigt, dass der Assimilationsbegriff durchaus seine Berechtigung hat, um bestimmte sozio-kulturelle Prozesse zu beschreiben. Der Begriff ist jedoch nur sinnvoll, wenn er im Sinne Brubakers Verwendung findet. Assimilation beschreibt einen Prozess des Gleichwerdens, in einem bestimmten Zusammenhang und in Bezug

³⁵ Es gibt immer wieder auch Dalits, die sich hindu-nationalistische Positionen aneignen. Der jüngst verstorbene berühmte Dichter Namdev Dhasal ist dafür ein deutliches Beispiel. Als Mahar und Dalit-Dichter, vielleicht sogar einer der grössten Dichter Mumbais, publizierte er regelmäßig in der Zeitung *Saamna*, Sprachrohr der hindu-nationalistischen Shiv Sena.

³⁶ Siehe Johannes Beltz, „Ziegen, nicht Löwen werden geopfert‘: Unberührbarkeit, Gewalt und Buddhismus in Indien“, in: *Religionen im Konflikt*, hg. von N. Makrides und Jörg Rüpke, Münster, 2005, S. 165-180 und Olivier Herrenschmidt, „Violences d’un autre âge dans les villages indiens. Actualités d’Ambedkar“, in: *European Journal of Sociology* 55, 2014, S. 59-81, der die Massaker Khairlanji von 2006 untersucht.

auf eine bestimmte Bevölkerungsgruppe. Es ist ein transitiver Vorgang, in dem Menschen nicht das Ergebnis der Assimilation sind, sondern ihre Akteure. Assimilation passiert in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, von kulturellen bis hin zu politischen und wirtschaftlichen Aktionsfeldern. Das heißt auch, dass Assimilation kein homogener Prozess ist, sondern immer heterogen, mehrschichtig, widersprüchlich und nicht linear verläuft.

Spricht man von Assimilation in Bezug auf Dalits im heutigen Indien, dann bedeutet das vor allem das Ringen um ein neues Selbstbild, der Kampf um Teilhabe. Assimilation meint eine Gleichbehandlung und -berechtigung unter Anerkennung von der eigenen Differenz bei parallel andauernder Diskriminierung, Unterdrückung und Ausgrenzung.