

Buddhisten in Indien heute

**Prof. Dr. Detlef Kantowsky
Universität Konstanz**

Studies in Honour of Heinz Bechert
On the Occasion of His 65th Birthday

EDITED BY

PETRA KIEFFER-PÜLZ and JENS-UWE HARTMANN

Buddhisten in Indien heute: Ein Literaturbericht insbesondere über die Neo-Buddhisten

DETLEF KANTOWSKY, Konstanz

Als Anton GUETH (1878-1957) auf der Suche nach buddhistischer Lebensform und Läuterungspraxis im Frühjahr 1903 in Bombay ankam, mußte er sehr bald feststellen, „daß der Buddhismus in Indien schon seit 700 Jahren ausgestorben war“ (HECKER, 1996: 59). So reiste er über Colombo weiter nach Birma, wo er im September 1903 in der Ngda Khi Pagode zum Novizen geweiht wurde. „Nach etwa vier oder fünf Monaten, also im Januar oder Februar 1904“, erinnert er sich später in einer autobiographischen Skizze, „erhielt ich unter dem Namen Nyānatiloka von meinem Vorgesetzten U Kumara Mahathera die volle Ordensweihe. Somit war ich in der Geschichte des europäischen Buddhismus der erste Europäer des Kontinents, der in den buddhistischen Orden Aufnahme gefunden hat“ (HECKER, 1995: 19/20).

Heute müssen Sucher nach östlicher Spiritualität nicht mehr über Indien hinausreisen, wenn sie Buddhisten begegnen wollen: Im Heimatland Buddhas wurden beim Census 1991 mehr als 6,5 Millionen Buddhisten gezählt; 1890 jedoch sollen nur 50 T Buddhisten in Indien gewesen sein (AHIR, 1991: 189), und auch noch in der Volkszählung von 1931 wurden in den Gebieten des heutigen Indien nur 157 T Buddhisten ausgewiesen. Die meisten von ihnen lebten in der sog. „North Eastern Frontier“ (101 T), 38.500 in den Bergregionen der „North Western Frontier“, die übrigen 17.500 waren über ganz Indien verteilt (LING, 1980, 137, Fn. 4).

Die Tabelle auf der folgenden Seite zeigt die zahlenmäßige Entwicklung seit 1951 in den verschiedenen Staaten der indischen Union und dokumentiert die besondere Bedeutung, die der von Dr. B. R. AMBEDKAR (1891-1956) in Maharashtra gegründeten und vornehmlich dort wirksamen neo-buddhistischen Bewegung zukommt. Diwan Chand AHIR (geb. 1928 im Punjab), selbst praktizierender Buddhist und Autor mehrerer Bücher über Buddhismus in Indien, beschreibt die aktuelle Situation wie folgt (1991: 189 [Fettdruck und Unterteilungen in Absätze durch D.K.]:

„In modern India, both the Theravada and the Mahayana traditions of Buddhism are prevalent. **92 % of the Indian Buddhists** follow the **Theravada** tradition, and the remaining 8 % who live in the High Himalayas, are Mahayana-nists. The Indian Buddhists can be further divided into four distinct groups:

DETLEF KANTOWSKY

Buddhisten in Indien 1951, 1971 und 1991

Staaten:	1951	1971	1991
Andhra Pradesh	230	10.035	22.153
Arunachal Pradesh	nicht bekannt	61.400	111.372
Assam	22.628	45.212	64.008
Bihar	1.092	4.806	3.518
Gujarat	198	5.469	11.315
Haryana	bei Punjab	845	2.058
Himachal Pradesh	nicht bekannt	35.937	64.081
Jammu & Kashmir	nicht bekannt	57.956	69.706
Karnataka	1.707	14.139	73.012
Kerala	90	605	223
Madhya Pradesh	2.251	81.823	216.667
Maharashtra	2.487	3.264.223	5.040.735
Manipur	33	495	711
Meghalaya	bei Assam	1.878	2.934
Mizoram	bei Assam	22.647	54.024
Nagaland	47	179	581
Orissa	969	8.462	9.153
Punjab	1.660	1.374	24.930
Rajasthan	4.361	3.642	4.467
Sikkim	39.397	62.617	110.371
Tamil Nadu	1.179	1.148	2.128
Tripura	15.403	42.285	128.260
Uttar Pradesh	3.221	39.639	221.433
West Bengal	81.665	121.504	203.578
Staaten insgesamt	189.018	3.847.920	6.441.448

„Union Territories“	1951	1971	1991
Andaman u. Nicobar Inseln	nicht bekannt	1.707	322
Chandigarh	in Punjab	92	699
Dadra u. Nagar Haveli	—	73	200
Goa, Daman u. Diu	56	260	271
Delhi	503	8.720	13.900
Lakshadweep	—	—	1
Pondicherry	nicht bekannt	21	39
„Union Territories“ insgesamt	559	10.873	15.432

Indien insgesamt:	189.577	3.858.793	6.456.880
Bevölkerung (in Mio.)	361,9	548,2	846,3
Buddhisten (in v.Hdt. der Bevölkerung)	0,052	0,703	0,763

Quellen: Bevölkerungszahlen für 1951 aus „India 1965“ (1965: 19); für 1971 und 1991 aus „Länderbericht Indien“ (1995: 30).

Angaben über Buddhisten für 1951 und 1971 aus D. C. AHIR (1991: 201/202), für 1991 nach Informationen im Büro von DHAMMAVIRIYO Mahathero, Mitglied der „National Commission for Minorities“ (Government of India, Lok Nayak Bhavan, New Delhi 110 003) im Februar 1996.

Buddhisten in Indien heute

Firstly, there are survivals from the Buddhist period. Mainly this type is represented by the Barua Buddhists of Bengal, the Chakma tribe of Tripura and Mizoram, and the Buddhists of Ladakh, Himachal Pradesh (Lahul, Spiti, Kinnaur and Pangri valleys) and Arunachal Pradesh (NEFA).

Secondly, there are the ethnic overlaps from Nepal, Thailand and Burma such as the Tamangs and Sherpas who are mainly settled in the Darjeeling and Jalpaiguri Districts of West Bengal, and the Tais of Assam.

The third category of Buddhists is represented by those who were attracted towards Buddhism as a result of the missionary movement spearheaded by the Maha Bodhi Society.

The followers of Dr. Ambedkar, who adopted the Buddhist way of life in October 1956 and after, form the fourth group.

The Tibetans, who followed in the footsteps of His Holiness the Dalai Lama in 1959 and after, form yet another group.

Of all the groups, the followers of Dr. Ambedkar or the neo-Buddhists as they are some times called, form the most dominant group. They are over 90 % of the total population of Buddhists in India. Majority of the neo-Buddhists are in Maharashtra (40 lakhs). The rest are scattered throughout India. As the mass movement launched by Dr. Ambedkar is still making steady progress, the position of this group is likely to improve further.¹

Auch wenn es schwerfallen dürfte, die im ersten Absatz von D. C. AHIR angegebenen Prozentzahlen exakt zu belegen: Richtig ist, daß die weit überwiegende Mehrzahl der Buddhisten in Indien heute nicht-mahayanistischen Traditionen folgen. Über die vom Autor in der ersten Gruppe dann angeführten „Barua-Buddhisten“ und die Frage, inwiefern wir es dabei mit einer Tradition zu tun haben, die sich bis auf die Anfänge des Buddhismus in Indien zurückverfolgen läßt, ist wiederholt gearbeitet worden¹. Ihr soll hier nicht neuerlich nachgegangen werden, weil ihre Beantwortung zum Verständnis der Situation der Buddhisten in Indien heute nur allenfalls insofern

¹ Heinz BECHERT hat schon früh und in der besonderen thematischen Zuspitzung (d.h. Buddhisten/Buddhismus nicht als staatstragende, sondern Minderheiten-Religion) als erster über Buddhisten in Bengalen und Bangladesh gearbeitet (1967/68, 1968, 1973a, 1973b). Diese Studien werden zusammenfassend verarbeitet in dem 1977 erschienenen Aufsatz „Zur Geschichte des Theravāda-Buddhismus in Ostbengalen“. Speziell über die Chākmas und ihre Geschichte als „ancient buddhist population“ dann nochmals ein kurzer Beitrag im Jahre 1982. Auf die besondere Form des Theravāda-Buddhismus bei den Baruas geht Anjana R. DAS (1993) ein.

Weniger detailliert, sondern als Gesamtüberblick konzipiert ist ein Aufsatz von Trevor LING (1990), in dem er auch den „ethnic overlap“, wie es bei D. C. AHIR heißt (1991, p. 189), von Buddhisten in/um Darjeeling analysiert: Gestützt auf Census-Daten und eigene Beobachtungen gelingt ihm der Nachweis, daß es sich um seßhaft gewordene Arbeitsmigranten aus angrenzenden, buddhistisch besiedelten Regionen in Nepal, Sikkim und Thailand handelt.

Wenn zumeist auch weniger distanziert und analytisch, sind „concerned viewers from the region“ doch immer wieder wichtige Ergänzungen zu Außendarstellungen westlicher Wissenschaftler. In diesem Sinne sei hingewiesen auf die Beiträge der „Asian Buddhists Conference for Peace“ (*Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, 1990) mit Beiträgen von Enamul HAQUE, Shamsul HOSSAIN, Karuna BARUA, Dr. ANISUZZAMAN, Latifa AKANDA und Prof. PRAJNAVANGSHA Thero.

Unterstützt durch die Regierung in Thailand und als Mönch dort ausgebildet wurde A. SOMANANDA Bhikkhu, der eine Geschichte des Theravāda-Buddhismus in seiner Heimat Bangladesh schrieb (1975). Gleichfalls von einem „insider“ schließlich auch noch die knappe Darstellung des Buddhismus in Bangladesh in Form von Biographien der „Sangharajas“ seit 1864 ff. (S. BARUA, 1990).

beitragen kann, als sie „Berührungsprobleme“ dieser „Alt-Buddhisten“ mit den „Neu-Buddhisten“ erklärt.

Über Buddhisten und Buddhismus in Ladakh hat eine interdisziplinäre Forschergruppe kürzlich eine umfangreiche und in ihrer Präzision vorbildliche Dokumentation vorgelegt (CROOK/OSMASTON), die mit den harten Realien und besonderen Standortbedingungen der Himalaya-Dörfer vertraut macht, auf deren ökonomischer Basis lamaistische Spiritualität freigesetzt und in Klöstern praktiziert werden kann. Einen guten Überblick über Buddhisten in den Bergregionen Nordindiens insgesamt gibt uns D. C. AHIR (1993) in seiner nach Hauptregionen gegliederten Darstellung über *Himalayan Buddhism*.

Auch auf die spezifischen Minderheitenprobleme der in der zweiten Gruppe von AHIR genannten „ethnic overlaps“ in West Bengal und Assam werde ich nicht eingehen, sondern mich im folgenden vor allem beschäftigen mit den Neo-Buddhisten, den „followers of Dr. Ambedkar“ in Gruppe vier².

² Dabei soll es um Dr. Ambedkar selbst allerdings nicht zum wiederholten Male gehen: Bernd S. JÜRGENS hat kürzlich (1994) seine Dissertation (Universität München) veröffentlicht, in der er die Religionsphilosophie AMBEDKARS ausführlich darstellt und vergleichend analysiert, ohne allerdings auf den darauf gründenden aktuellen Buddhismus der Nachfolger AMBEDKARS einzugehen.

Über die Verknüpfungen von „engagierten Buddhisten“ im Westen, d. h. der „Friends of the Western Buddhist Order“ (FWBO; England, neuerdings aber auch in Deutschland) mit der Ambedkar-Bewegung in Indien knapp und präzise ein Aufsatz von Martin BAUMANN (1991); darin im ersten Teil auch Merkmale der besonderen Form des von AMBEDKAR entwickelten Buddhismus.

Als besonders gelungen wird von Nachfolgern Dr. Ambedkars immer wieder erwähnt das von SANGHARAKSHITA (Dennis P. LINGWOOD, geb. 1925, Gründer des FWBO) verfaßte Buch über *Ambedkar and Buddhism* (1986). Ähnlich „concerned“, aber aus der neu-buddhistischen Bewegung in Indien selbst und neuerdings auch in einer modernen englischen Übersetzung durch ein Mitglied des „International Network of Engaged Buddhist“ (gegründet 1989) zugänglich das ursprünglich auf Hindi verfaßte Buch von Bhadant Anand KAUSALYAYAN (1991). Bhadant KAUSALYAYAN (1905–1988) stammt aus dem Punjab; 1928 wurde er in dem Vidyala-kara Pirivena (Sri Lanka) ordiniert. Seit Rückkehr nach Indien Mitte der dreißiger Jahre gehört er zu den prominentesten Trägern der buddhistischen Erneuerungsbewegung; seine Biographie Dr. Ambedkars (*Yade Baba na hotey*) erschien 1968 (vgl. detailliert AHIR 1989, pp. 81–88).

Am umfassendsten und kontinuierlich über Ambedkar selbst wie auch die von Neo-Buddhisten praktizierten Lebensformen hat seit Mitte der sechziger Jahre Eleanor ZELLIOT (Professorin am Carleton College in Northfield, Minnesota, USA) gearbeitet. Ein Teil ihrer nicht immer leicht zugänglichen Aufsätze ist in einem Sammelband greifbar; dort in der Bibliographie auch die neueren Arbeiten zum Thema insgesamt (ZELLIOT, 1992). Ergänzend dazu eine historisch-materialistisch orientierte Arbeit von Gail OMVEDT (1994), die bis zu „Revolution, Repression and Recuperation in Hyderabad and Andhra, 1946–1956“ reicht.

Die Beiträge eines vom „Buddhist Forum and Research Institute“ in Pune besorgten „Ambedkar Centenary Commemoration Volume“ (KADAM, 1993) sind – wie bei derartigen Anlässen und zumal in Indien üblich – stark hagiographisch getönt und versuchen analytische Distanz gar nicht erst vorzugeben. Leider sehr oberflächlich die im Vorgriff auf eine Dissertation (JNU, New Delhi) vorgelegte kleine Studie von L. KENADI (1995), die über bekanntes Sekundärmaterial nicht hinausgeht.

Die kurze Gegenüberstellung der Positionen von Gandhi und Ambedkar durch D. C. AHIR (1995) faßt zum wiederholten Male die Gründe für Ambedkars Widerstand gegen eine Umar-

Welche besonderen Probleme des Umgangs diese bei Kontakten zur/mit der dritten Kategorie von Buddhisten haben, wäre zur Begründung der von AHIR so positiv bewerteten weiteren Entwicklung des Buddhismus in Indien insgesamt zwar wichtig zu wissen, doch liegen zu dieser heiklen Frage keine Informationen vor. Sie wird daher hier nicht weiterverfolgt, sondern auf Grund eigener Beobachtungen später einmal an anderer Stelle aufgegriffen werden.

Um die Tibeter im indischen Exil schließlich soll es hier ebenfalls nicht gehen. Angemerkt sei nur, daß es sicher kein Zufall ist, wenn die intensive Rezeption tibeto-buddhistischer Spiritualität hierzulande nicht mit entsprechenden Darstellungen der realen Praxis von Tibetern in Indien einhergeht. Der „Mythos Tibet“ kann, wie die Beiträge eines Symposiums zu diesem Thema (Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 10.-12.5.1996) kürzlich prägnant vorgestellt haben (MATHIASSEN, 1996), in gewünschter Reinheit eben nur abgehoben von den tatsächlichen Lebensformen überdauern: Abgesehen von periodischen Selbstdarstellungen in Exilorganen wie der *Tibetan Review* (New Delhi) sind die Arbeiten von T. C. PALAKSHAPPA (1978) und Girija SAKLANIE (1984) noch immer gültige Studien über Versuche zur Bewahrung einer spezifischen sozio-kulturellen Konfiguration in der indischen Diaspora³.

Material und Methode

Neo-buddhistische Lebensform und Praxis ist in Indien nur vor dem Werte-hintergrund des Hinduismus angemessen zu verstehen, der die Alltags- und besonders die rituellen Handlungsebenen durch präzise Regeln der Über- und Unterordnung, des Gebots und Verbots in allen Bereichen von Kommerz, Kommens und Konnubium bestimmt. All den immer und immer wieder verbreiteten Absichtserklärungen von Politikern und Sozialreformern zum Trotz: Wer mit wem zusammen was herstellt oder tauscht, wer mit wem zusammen bei bestimmten Gelegenheiten wie zubereitetes Essen einnehmen kann, vor allem aber (!) wer wen heiraten darf, ist nicht individuell beliebig, sondern sozial normiert und belohnt die immer gleichen Kasten, während es anderen den Zugang auch noch zu einfachsten Gütern einer vergleichsweise menschenwürdigen Existenz verwehrt. Es waren diese über Jahrhunderte institutionalisierten Diskriminierungen und Benachteiligungen, die der aus der

mung der „Harijans“ durch den „Mahatma“ zusammen.

³ Über „Junge Tibeter in der Schweiz“ wurde 1982 eine interdisziplinäre Studie vorgelegt, an der sich inzwischen prominente Tibeter wie GYALTSEN GYALTAG (Vertreter der Exilregierung zur Wahrnehmung tibetischer Interessen in Europa, mit Sitz in Zürich) und KELSANG GYALTSEN (jetzt in Dharamshala verantwortlich für die Kontakte der Exilregierung nach Europa und zur EU) als Mitarbeiter beteiligten (BRAUEN/KANTOWSKY).

Abdecker-Kaste der Mahars stammende Unberühbare Dr. Ambedkar abschütteln wollte, indem er am 14. 10. 1956 in Nagpur auf einer großen öffentlichen Zeremonie zusammen mit mehr als fünfhunderttausend Gleichgesinnten den Verbindlichkeiten des Hinduismus entsagte und zum Buddhisten wurde. Der Abschluß einer schon zwanzig Jahre vorher auf einer Mahar-Konferenz gehaltenen Rede Ambedkars (vgl. Anhang, S. 391) macht eindrucksvoll deutlich, und die für ihre Mitglieder verbindlichen Gelübde der 1955 von Ambedkar gegründeten „Bhartiya Bauddh Maha Sabha“ (Buddhist Society of India)⁴ zeigen, daß seinem Verständnis nach der Hinwendung zum Buddhismus erst einmal eine fundamentale Abwendung von den Ritualen des Hinduismus vorausgehen muß; anders scheint Befreiung von seinen Inhalten nicht möglich (ZELLIOTT, 1978, 103/4):

Buddhist's Oaths

1. I will not regard Brahma, Vishnu und Mahesh as Gods nor will I worship them.
2. I will not regard Rama and Krishna as Gods nor will I worship them.
3. I will not accept Hindu Deities like Gauri, Ganapati, etc. nor will I worship them.
4. I do not believe that God has taken birth or incarnation in any form.
5. I do not believe that Lord Buddha was the Incarnation of Vishnu.
I believe this propaganda as mischievous and false.
6. I will never perform any *Sharaadha* nor will I offer any *Pinda*.
7. I will never act against the tenets of Buddhism.
8. I will never get any *Samskaar* performed by Brahmins.
9. I believe in the principle that all are equal.
10. I will try to establish equality.
11. I will follow the Eight Fold Path of Lord Buddha.
12. I will follow all the ten *Paramitas* of the Dhamma.
13. I will have compassion on all living beings and will try to look after them.
14. I will not lie.
15. I will not commit theft.
16. I will not indulge in lust or sexual transgression.
17. I will not take any liquor or drink that causes intoxication.
18. I will try to mould my life in accordance with the Buddhist preachings, based on Enlightenment, Precept and Compassion.
19. I embrace today the Bauddha Dhamma discarding the Hindu Religion which is detrimental to the emancipation of human beings and which believes in inequality and regards human beings other than the Brahmins as low born.
20. This is my firm belief that the Bauddha Dhamma is the best religion.

⁴ Die „Bhartiya Bauddh Maha Sabha“ (Buddhist Society of India) wurde 1955 von Dr. Ambedkar gegründet, nach seinem Tode vom Sohn Yashwant Ambedkar und nach dessen Ableben (1977) von seiner Frau Miratai Ambedkar weitergeführt. Die Gesellschaft hat in Maharashtra in allen größeren Städten Zweigstellen, der Hauptsitz ist in Bombay: Ambedkar Bhavan, Gokuldas Pasta Road (AHIR, 1991, p. 136).

21. I believe that today I am taking New-birth.
 22. I solemnly take oath that from today onwards I will act according to the Bauddha Dhamma.

Sabbe Satta Suknee Hontu

Im folgenden werde ich in Form einer Sekundäranalyse vorliegender Studien untersuchen, welche anderen Lebensformen die „Neugeburt“ als Buddhist (vgl. das 21. der vorstehenden Gelübde) bewirkt hat, inwiefern also bei Neo-Buddhisten neue Handlungsmuster in den drei zentralen Bereichen von Kommerz, Kommens und Konnubium gegenüber herkömmlichen beobachtet werden können. Darüber hinausgehende Reflektionen wie etwa über die besondere Hermeneutik eines neo-buddhistischen Befreiungsansatzes (QUEEN, 1994), spezifische Entwicklungstendenzen im Bereich neo-buddhistischer Ikonographie (TARTAKOV, 1994) und die ideengeschichtliche Frage, in welchem Verhältnis der sozialreformerische Ansatz Ambedkars zur klassischen Sozialethik des Buddhismus steht (REDMOND, 1994) sollen hier nicht weiterverfolgt werden. So interessant derartige Abhandlungen für den akademischen Dialog innerhalb „westlicher Diskursgemeinschaften“ auch sein mögen: Hier soll es einmal ganz einfach nur um die Mikroebene des tatsächlichen Handlungsalltags gehen. Auf welche Ergebnisse kann also in den wenigen vorliegenden Arbeiten zum Thema zurückgreifen, wer genauer wissen will, was Neo-Buddhisten in Indien heute kennzeichnet?

Frühe Studien

Wenig ergiebig für die so zugespitzte Fragestellung sind Arbeiten, die den Neo-Buddhismus in Indien zwar als sozial bedingtes Phänomen wahrnehmen, es aber nur historisch-deskriptiv abbilden wie zum Beispiel Harold C. COWARD in seinem Beitrag zum 1981 erstmals publizierten Sammelband über *Religion in Modern India*. Seine Beschreibung gibt uns eine klare Darstellung der verschiedenen Entwicklungsphasen des „Revival of Buddhism in Modern India“, über heutige Ausprägungen und Erscheinungsformen jedoch kann er nur sehr allgemein feststellen (COWARD, 1995: 282):

„Reverence has evolved over the years into a kind of hero-worship of the sort that Ambedkar himself hated. In the rural villages statues of him are seen garlanded with flowers, and the utterance of his name is a prayer for many. But though devoted to him as their hero, these poor and generally uneducated peasants typically have little knowledge of the Buddhist teaching he championed. In fact many who became Buddhists through the conversion ceremonies have received little further instruction in the teaching and practice of Buddhism. While Buddhists in name they carry on many of the very Hindu customs and rituals that Ambedkar was attempting to overcome. Although it has liberated some

untouchables into an alternative life, for many little has changed as a result of their conversion."

Gar nicht bis auf diese dörflichen Verhaltensebenen dringt leider die Arbeit von Deodas Liluji RAMTEKE über *Revival of Buddhism in Modern India* vor. Im abschließenden Kapitel „The Ideal Social Order“ (RAMTEKE, 1983: 231 ff.) wird aus Texten von AMBEDKAR nur (zum wiederholten Mal) abgeleitet, wie eine schöne neue Welt des Buddhismus im sozialen, politischen, ethischen und mönchischen Bereich verfaßt sein sollte, um Diskriminierungen des Varna-Systems zu überwinden.

Wichtige Hinweise auf gewandelte Verhältnisse im Bereich von Kommerz und Kommens enthält aber die Arbeit von Arjunrao Bhujangrao HIRAMANI über den sozialen Wandel in zwei Dörfern des Marathwada-Gebietes von Maharashtra. Die Feldstudien datieren zurück ins Jahr 1971 und zeigen, daß Neo-Buddhisten gelungen ist, diskriminierende Verpflichtungen der Mahars im Rahmen des arbeitsteiligen Dorfverbandes abzulegen:

„The conversion from the Hindu fold is one of the most important factors that brought about social change among the Buddhists. The data show that most of the Buddhist families have taken to agricultural labour after abandoning their traditional services. When such change took place in them, their relationships with the villagers based on *baluta* came to an end. The relationships between the Buddhists and the villagers formerly were shaped not only on the economic basis but on a social basis. Almost all menial and degrading jobs were to be performed by the Buddhists under obligation to the higher castes. Their present occupation as agricultural labourers has not brought any appreciable economic dividends either. But they do not now work under compulsion. The compulsion, if any, is economic and indirect and not social.“ (HIRAMANI, 1977: 202)

„The villagers now get their work done by employing a servant or by themselves. The dead animals are in many cases dragged by the respective owners themselves who bury them in their fields, or allot the work to a person belonging to the Mang caste who is paid Rs. 2 to 5 for this work. The sweeping of a courtyard of the higher caste is done by themselves, and the sweeping of the village streets is assigned to the servants appointed by the village Grampanchayat. The breaking away of the Buddhists from the *baluta* system, therefore, has led to some concomitant changes in inducing others to step in.“ (HIRAMANI, 1977: 243)

Auch wenn es also in diesen beiden Dörfern gelang, diskriminierenden Verpflichtungen ohne nennenswerte Sanktionen auszuweichen, „rein“ und „berührbar“ wurden die ehemaligen Mahars als neue Buddhisten durchaus nicht. Mehr noch: Auch sie selbst verhielten sich gegenüber noch niederen Kasten weiterhin diskriminierend und akzeptierten sie nicht als „Tischgenossen“ (HIRAMANI, 1977: 264):

„The Buddhists even after their conversion are still treated as the former Mahars in the commensal relations. Their touch is still treated polluting. And hence if

and when food is served to them the higher castes take the usual precautions. The Buddhists do not accept food from the Nhavi, Dhobi, Kaikadi, Dhor, Chambar and Mang."

Diese Ergebnisse aus dem Jahre 1971 decken sich weithin mit den Daten, die T. S. WILKINSON schon zehn Jahre früher in zwei Dörfern in der Nähe von Nagpur erhoben hatte. Auch er konnte feststellen, daß die Mahars ihre verunreinigenden Tätigkeiten im Rahmen der traditionellen Kastenzuschreibungen ablegen konnten, ohne daß es zu nennenswerten Sanktionen von Seiten anderer Kasten des Dorfes kam, weil Chamars bereit waren, die Kadaver zu beseitigen (WILKINSON, 1972: 86). Leider geht die Studie dann auf weiterreichende Fragen der Kommensalität nicht ein; sie enthält dafür aber eine genaue Beschreibung eines buddhistischen Hochzeitszeremoniells.

Generell meinten die Befragten, eine Verbesserung ihrer ökonomischen Situation vor allem deswegen feststellen zu können, daß sie Hochzeiten nicht mehr als aufwendige hinduistische Feiern und Zeremonien mit oft lebenslanger Verschuldung zelebrieren müßten. Nachfolgend die Beschreibung einer einfachen neo-buddhistischen Hochzeitszeremonie (WILKINSON, 1972: 97/98):

„For the wedding ceremony the bride and bridegroom sit in front of a table or stool on which are placed the pictures of the Buddha and Dr. Ambedkar. An earthen pot full of water, with few mango leaves dipped in it, is kept in front of the bride and the groom. A white thread is tied round the neck of the pot. The bride and groom fold their hands in reverence and the two ends of the thread are passed between the palms of folded hands of each of them and held in that position until the oath-taking is over. It is preferred to have a Bhikku (Buddhist monk) preside over the ceremony, but since there are so few of them, a leading person of the community is generally asked to preside; he recites the *Tree Saran* and the *Panchsheel* in Pali, and during this recitation the assembled gathering shower white flowers on the couple at short intervals. Then the two are administered the following oaths:

Bridegroom:

1. I shall give due respect to my wife.
2. I shall not insult her.
3. I shall prove myself worthy of my wife by refraining from intoxicating and alcoholic drink, and shall abstain from adultery.
4. I shall make my wife happy by giving her wealth and fulfilling her necessities.
5. I shall satisfy my wife by giving her ornaments and clothes.

Bride:

1. I shall keep my house neat and clean.
2. I shall win the heart of my husband, members of my family and relatives, elderly persons and servants of my house, by my good and decent behaviour.

3. I shall prove worthy of my husband by abstaining from adultery, deceit and prostitution.
4. I shall protect the wealth of my husband earned by good means.
5. I shall be vigilant over every work of my house and shall not show any kind of negligence.

After taking these oaths the bride first garlands the groom and vice versa, by which act they publicly accept each other as husband and wife. Having done this, they garland the portraits of the Buddha and Dr. Ambedkar, while the assembled gathering shout 'Bhagwan Buddha ki jai; Aur Babasahib Ambedkar ki jai' (Praise be to thee Lord Buddha, and Praise be to thee father Ambedkar). The ceremony is concluded with the Bhikku or any other person presiding reciting Jaimangal and Ashta Mangalgatha in Pali.

The marriage dinner is also a simple affair, and no non-vegetarian dishes or alcoholic drinks are served. Many respondents said that in the past no wedding was considered complete without these two items, which not only added to the expenses but was one of the main reason for quarrels and disorderliness."

Auch wenn die Feier vereinfacht und mit buddhistischen Stilelementen ausgestaltet wurde, bei der Wahl der Ehepartner (durch die Eltern!) galten in den untersuchten Dörfern auch bei Neo-Buddhisten nach wie vor strikte Regeln der Endogamie, d.h. sie stammten aus den Untereinheiten der „jati“ (wörtlich „dem Geburtsstand“) der Mahars, die traditionellerweise für konnubiale Verbindungen nur in Frage kommen. Gewiß, „Babasaheb Ambedkar“ hatte seine Nachfolger immer wieder aufgefordert, durch „inter-caste marriages“ den harten Kern des Kastensystems aufzubrechen. Doch wie sollte man seiner Aufforderung und seinem Beispiel (Dr. Ambedkar war in zweiter Ehe mit einer Ärztin und gebürtigen Brahmanin verheiratet) im Dorf wohl folgen können? (WILKINSON, 1972: 94).

Die anderen Beiträge in dem von der „Christian Literature Society“ in Madras herausgegebenen Band gehen auf die hier gewählte Fragestellung nicht detailliert ein. Nur in einer Fußnote versteckt findet sich bei Richard W. TAYLOR der Hinweis, daß die Verweigerung traditioneller Formen des Kommerz nur dann durchgehalten werden kann, wenn alternative Opportunitäten im Nahbereich gegeben sind:

„In one village the Buddhists refused to perform their traditional tasks and when harvest time came in 1957 the ruling landlord and farmer class took revenge for it. The landlords refused to employ the Buddhists. This large and remote village in the Wardha District had a population of around 6.000 in the late 1950's of whom about 1.400 were Mahars — all of whom became Buddhists. Many of them later returned to their traditional roles out of economic necessity.“ (TAYLOR, 1972: 134).

Inwieweit nach dieser Rückkehr in diskriminierende Berufsrollen auch eine Abwendung vom Buddhismus erfolgte, ist nicht bekannt. Die Untersuchungen von Adele FISKE über das Religionsverständnis indischer Neo-Buddhisten enthalten allerdings indirekte Hinweise insofern, als sie nachweisen konnte,

daß die Ablehnung des Hinduismus sehr viel klarer und deutlicher artikuliert wurde als die positive Hinwendung zum Buddhismus. Insgesamt interpretiert sie die Ergebnisse ihrer Studie (Erhebung erfolgte per Fragebogen!, von 200 auf Englisch oder Marathi verfaßten kamen 114 zurück) dahingehend, „that the Neo-Buddhist concept of Buddhism is primarily that of a religion of liberation of the oppressed in society“ (FISKE, 1972: 107 und 119). Ob und inwieweit an die Lehre der Selbst-Befreiung des Buddhismus aber auch dann noch geglaubt wird, wenn die sozialen Umstände sich eher verbessern als verschlechtern, ist nicht ausgemacht. Ein Student jedenfalls faßte seinen Protest gegen den Hinduismus schon lange vor der Politisierung der „Dalit-Movement“ in dem frustrierten Satz zusammen: „Now we are the bloody Buddhists instead of the bloody Harijans.“ (TAYLOR, 1972: 135).

Auf die ganz besonderen Probleme, die sich aus der Konversion zum Buddhismus angesichts einer Politik der „protective discrimination“ gerade für „Unberührbare“ ergeben, wies Owen W. LYNCH schon früh hin:

„One who openly professes to be a Buddhist is not eligible for the special help given by the government to the Scheduled Castes under its 'protective discrimination' policy. A Buddhist in Uttar Pradesh cannot stand for reserved seats in an election, nor can he apply for government jobs reserved for Scheduled Castes. His children cannot claim eligibility for remission of fees, grants, and scholarships given to the Scheduled Castes for educational purposes.

In such circumstances, then, the Jatav will engage in 'bridge actions'. Vis-à-vis the state or nation he will activate his Scheduled Caste status, which requires that he be a Hindu, since this carries with it the benefits of 'protective discrimination'. However, in situations in which he is not facing a government official, he will activate his Buddhist status.“ (LYNCH, 1969: 147).

LYNCHS Arbeit über die Kaste der Jatavs in Agra wird immer wieder als Beispiel auch heute noch erwähnt, um deutlich zu machen, was uns an Detailwissen über die konkreten Lebensverhältnisse in einer neo-buddhistischen Nahwohnerschaft fehlt. Ravindra S. KHARE hat bei seiner Studie über die Chamars in Lucknow zwar 17 neo-buddhistische Haushalte (Stichprobe insgesamt = 69 Haushalte) einbezogen, er nennt ein Quartier auch „Baudhabagh“, doch geht es bei seinen detaillierten Beobachtungen um die übergeordnete Fragestellung nach Formen des Unterschichten-Protests in Indien generell. Die Ambedkar-Bewegung ist seiner Darstellung nach nur eine von insgesamt vier „typisch indischen“ Ausprägungen, deren Veralltäglichung er zusammenfassend so darstellt:

„The democratic inspiration of Ambedkar translates into the routine rhetoric and politics of the regional and local leaders. The changing group dynamics of local leaders and their immediate interests further parochialize the original inspiration. A national leader-hero like Ambedkar is best recalled as a past thaumaturge, remembered more and more only by erecting his status and icons (with appro-

priate ceremonial panegyric). The national dimensions of his plan are continuously dissembled under parochial practical pressure." (KHARE, 1984: 144).

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kam auch Adele Fiske bei ihrer Arbeit über Organisationsformen und Kooperationsmuster der vielen buddhistischen Vereinigungen in Indien. Sie mußte feststellen, daß es sie teilweise nur auf Briefköpfen gab und ihre Repräsentanten nicht informiert waren über die buddhistische Bewegung insgesamt, mehr noch, diese gar nicht zur Kenntnis genommen und als solche verstanden hatten:

„Although an editorial published in the first issue of *Buddhist India* in 1927 called for the formation of an all-India Buddhist organization, and at least fifteen Buddhist groups existed prior to Dr. Ambedkar's conversion in 1956, little evidence was found of inter-organizational communication and cooperation during the course of this survey in 1966-67. Even among the component units of the largest of the Buddhist organizations, the Buddhist Society of India, there was little coordination of programs, publications, and related activities. An assessment of the situation in 1964 was provided by D. C. AHIR in a form letter distributed in 1966 to Buddhist leaders and organizations throughout India:

'Though there are more than 3 million registered Buddhists and over 20 million potential Buddhists in India - Buddhism has not so far attained national status in this country. This was reflected to a great extent at the time of the 7th Conference of the World Fellowship of Buddhists held at Sarnath in November, 1964. From India as many as ten delegations participated in this conference but most of them had no or little knowledge about each other before reaching Sarnath. The reason being that there does not exist an active All India Body of Buddhists and information about numerous Buddhist Societies and Organisations in the country is not available from any one place.'

This statement was accompanied by a request for information concerning the existence in each locality of 'Buddhist Societies and Organizations, Schools, Colleges, Viharas, Customs and Festivals and Buddhist Literature etc.' Responses to this query were to be published in the *Bhartiya Buddhist Directory* established by Mr. Ahir, the managing editor, in collaboration with Ven. Anand Kausalyayan. In spite of the obvious usefulness of such information for the furthering of communication and integration within the movement, as of June, 1967, Mr. Ahir had received very few replies, and as of 1970, this work had not been published (FISKE, 1972: 140)."

Die vorstehenden und über die hier gewählte Einengung der Fragestellung hinausreichenden vier Arbeiten von Adele FISKE, Ravindra S. KHARE und Owen W. LYNCH habe ich angeführt, um das übergeordnete „Umfeld“ wenigstens anzudeuten.

Am ausführlichsten, kontinuierlichsten und sicher auch engagiertesten hat darüber Eleanor ZELLIOT gearbeitet. „My life has been continued to be dominated by Babasaheb Ambedkar and his movement. No other Western scholar has studied the movement as a whole.“ (ZELLIOT, 1992: v), schreibt sie in der Einleitung zu ausgewählten Arbeiten von ihr, gleichzeitig weist sie

aber auch darauf hin, daß alle ihre Texte als „Aufträge“ für Konferenzen, Sammelbände und Enzyklopädien verfaßt wurden und sie daher noch immer nicht dazu gekommen sei, ihre Ph. D.-Arbeit „B. R. Ambedkar and the Mahar Movement“ (University of Pennsylvania, 1969) als Buch herauszugeben.

Wichtig für die Fragestellung hier ist vor allem der Aufsatz, den Eleanor ZELLIOT zusammen mit Joanna Rogers MACY für eine von Awadh K. NARAIN 1976 an der University of Wisconsin ausgerichtete Konferenz „On the History of Buddhism“ verfaßte (MACY/ZELLIOTT, 1980). Ihren, den zweiten Teil der gemeinsam mit Joanna MACY signierten Arbeit nahm sie im vorliegenden Band unter dem Titel „Tradition and Innovation in Contemporary Indian Buddhism: Activities and Observances“ auf. Er enthält wichtige Informationen über die neo-buddhistische Ausgestaltung von Festen. Als erstes stellte sie eine Erweiterung des buddhistischen Rituals fest; die dreifache Zuflucht wurde erweitert, und Dr. Ambedkar ist zentraler Bestandteil der Ikonographie jedes neo-buddhistischen Arrangements (ZELLIOT, 1992: 224):

„The presence of the picture of Ambedkar in all Buddhist *vihāras* and at all Buddhist functions seems to set Indian Buddhists today apart from the main Buddhist tradition. The inclusion of 'Babasaheb' Ambedkar as an object of reverence is the most visible innovation in the practice of contemporary Buddhists in India. The Buddha and Babasaheb in plaster, stone, poster-art and painting, in song and drama and story, the two seemingly of near-equal importance, rarely one without the other, are continual evidence that contemporary Indian Buddhism proudly combines its own tradition with that of the main Buddhist tradition. Ambedkar is neither worshipped nor prayed to, nor of course is the Buddha. No *pūjā* is performed, no *navas* (vows) are made to either figure, so their functions are not those of a Hindu god. But at every occasion, both figures are garlanded, the Buddha first; incense is lit; and Bhagwan Gautam Buddha and Parampujaya Babasaheb Ambedkar are addressed before the speaker acknowledges the Chairman of the function and the 'Brothers and Sisters'.

Another broadly-accepted way of honoring Ambedkar is to add the diminutive of his first name, Bhimrao, to the list of refuges, i.e. Bhimam saranam gacchami, so that the 'Three Jewels' become four:

I go for refuge to the Buddha;
 I go for refuge to the Dhamma (doctrine);
 I go for refuge to the Sangha (order of monks);
 I go for refuge to Ambedkar.“

Der Ort derartiger Rituale ist nicht mehr ein *mandir*, sondern wird gemäß buddhistischer Terminologie als *vihara* bezeichnet, ein Ort aber jetzt der Begegnung der Laien untereinander zum Gespräch und zur gegenseitigen Unterweisung und nicht nur mehr Dauerwohnsitz von Mönchen bzw. Nonnen wie in anderen buddhistischen Ländern (ZELLIOT, 1992: 226/27).

„The new buildings dedicated to the Buddhist religion in Maharashtra, as well as the old buildings converted to Buddhists' use, are called *vihāras*, the technical term for the residence of the Buddhist monks. The words for temple in Marathi,

deūl and *mandir*, are studiously avoided, and the only term for a gathering place in the old Buddhist tradition seemed to be *vihāra*. The need of today's Buddhists, however, is not so much living quarters for bhikkhus as a meeting place for the laity, a place where the image of the Buddha can be kept, the community can gather for lectures on Buddhism or for *wandana* (d.h. die Rezitation religiöser Texte, das hinduistische Wort 'puja' wird bewußt vermieden, D. K.) and children can be instructed. As in the case of other lay elements in Buddhist structure, there was in India no living model for the place of gathering of the Buddhist community, so the multi-purpose *vihāra* came into being.

The *vihāra* most often is a plain rectangular structure, embellished where possible, with architectural detail from the most accessible models of Buddhist structures: the caves of Ajanta and the stupa of Sanchi. These buildings are newly built whenever the Buddhists of some locality have the money and the cooperative spirit to create a symbol of their newly accepted faith. In many villages, the *cāudi* (communal hall) of the old *Mahārāḍā* (the quarters of the Mahar, somewhat removed from the village proper), does double service as community meeting room and center for Buddhist activities. I have seen few Hindu temples converted to Buddhist use, probably because few were completely in the hands of those Mahars who converted.

The *vihāra* of Buddhists today is not an imitation of a Hindu temple. There is no *pujāri* or ritual priest, there is no stream of individual worshippers paying homage to the image. The *vihāra* serves chiefly as a symbol of the community's faith and as a center for the community to gather as Buddhists. And since knowledge is seen as a Buddhist virtue both Buddhist and secular education can easily be combined with its religious functions."

Trotz dieser starken Stellung der Laienschaft sind Ansätze zur Herausbildung von „Heilsspezialisten“ aus den eigenen Reihen zu erkennen, werden die Kenntnisse fremder Bhikkhus genutzt, auch wenn sie sich nicht in der Landessprache ausdrücken können und zumeist auch nicht lange bleiben wollen, weil ihnen die ungewohnte Frugalität neu-buddhistischer „Gemeinden“ auf Dauer nicht recht bekommt (ZELLIOT, 1992: 229/30):

„Now, after twenty years, it seems clear that Buddhism in India will continue its strong emphasis on the laity and lay leadership. It is still the lay leadership that does most of the teaching and preaching, writes most of the religious material that continues to flow from the movement, collects the money and plans the *vihāra*. But there are increasing numbers of Marathi-speaking bhikkhus appearing, it seems not so much from the need of the community as from their own individual commitments to Buddhism.

The function of the bhikkhus in Buddhist Society in Maharashtra seems primarily to be teaching, although it seems also true that the very presence of a bhikkhu is an important symbol of the identity of a Buddhist group. I have met any sorts of bhikkhus during my visits to India. In the 1960s the Ven. Sangarakshita of England and Kalimpong devoted half of each year to teaching in Maharashtra and Gujarat. He preached many sermons, his English being translated into Marathi by one of the young Buddhist students, and he also conducted *samnera*, a period of ten days or so in which Buddhist laity lived as monks.

Singhalese, Burmese and Japanese bhikkhus have been a service to the community at various times, their effectiveness dependent upon their ability to communicate and their attitude toward the still generally economically and socially depressed community.

Wie stellen sich die im rituellen Binnenbereich derart verfaßten neo-buddhistischen Gemeinschaften nach außen dar, bei welchen besonderen Gelegenheiten wird die neue religiöse Identität aller Welt sichtbar gemacht und „Flagge gezeigt“? Bekanntlich sind Umzüge in Indien ja immer wieder Anlaß für oftmals brutale Ausschreitungen, weil sie Gefühle Andersgläubiger gezielt provozieren. Schwere Zusammenstöße, anläßlich hinduistischer und moslemischer Festumzüge notorisch, werden von Eleanor ZELLIOT (1992: 231) für die insgesamt vier Feiertage der Neo-Buddhisten nicht erwähnt [Fettdruck D.K.]:

„The anniversary of the day of the conversion, October 14, is celebrated as Dhamma Diksa Day by those who can return for a great ceremony to the field in Nagpur where the 1956 conversion was held; others hold local observances of varying sorts. Buddha Jayanti, the day of observance of the Buddha's birth, has been observed since 1950, when Ambedkar arranged for the celebration as a public occasion in Delhi. The Jayanti is a time for speeches, music, drama on Buddhist themes and occasionally a solemn procession. Ambedkar's death day, December 6, is a time for quiet and sorrowful gatherings, and talks or music by one of the many singers or singing groups in the community predominate. Ambedkar's birth date, April 14 on the other hand, is a noisy and joyful occasion. Here the borrowings from the processions found in Hinduism, Islam and Jainism are clear. As in the Muslim Moharram or the Hindu Ganapati festival, local groups form committees, which plan their contribution to the city-wide procession. In Poona, the central point is the statue of Ambedkar near the railway station, and groups of dancing, shouting youngsters and older men march from their scattered localities to Ambedkar Square. The Maharashtrian dance game *legim* often is played by the marchers, as in the Ganapati festival, although the Buddhists have at least one girls' group, which the Hindus do not. One group rented the city zoo's elephant in 1976 to carry Ambedkar's photograph in the procession.“

Leider ist für Eleanor ZELLIOTS historisch orientierte Fragestellung („From Untouchable to Dalit“ nennt sie ihre Aufsatzsammlung) über die Mahar-Bewegung insgesamt deren neo-buddhistische Variante immer nur ein Teilproblem gewesen, das sie in so kenntnisreicher Detaillierung nicht weiter verfolgt hat. Inwieweit das vielleicht auch damit zu tun haben mag, daß sie schon früh erkannte, daß „Neo-Buddhismus in Maharashtra“ ein sozialwissenschaftlich äußerst mühsam zu bearbeitendes Thema ist, sei dahingestellt. Hinzu kommt, daß die Beobachtung der konkreten Lebenswelt und Praxis lokaler Gruppen leicht zu Abwertungen ihrer Bemühungen führen kann, wenn sie an den normativen Standards der „precepts“ des Buddhismus gemessen werden, die Ambedkar nicht ohne Grund sozialreformerisch modifizierte –

was ihm bekanntlich die Gegnerschaft der Maha Bodhi Society und auch von „Alt-Buddhisten“ eintrug!

Doch führt das über die hier gewählte Fragestellung hinaus. Wir stellen daher zunächst einmal nur fest, daß auf Grund älterer Studien ein genaueres Bild neo-buddhistischen Verhaltens auf den drei Ebenen von Kommerz, Kommen und Konnubium nicht nachzuzeichnen ist, als es vorstehend versucht wurde. Aber auch die wenigen neueren Arbeiten helfen nicht viel weiter.

Neuere Untersuchungen

Den Stand der Forschung resümierte Timothy FITZGERALD, der selber über Buddhisten in Maharashtra gearbeitet hat, unlängst so (1994: 17):

„A great deal has been written in English about Dr. B. R. Ambedkar and the movement he started from biographical, historical and political points of view. Some of this literature is scholarly, sympathetic, and critical (Zelliot); but much of it fails to penetrate through the „official“ position to the minds and lives of actual Buddhists. Also, there appears to be little or no research of a specifically anthropological or sociological kind providing a detailed account of the structure of social relations in specific communities, rural and urban. There is nothing that I have found which one might compare to Owen Lynch's study of Jatavs in Agra City (1969).“

Diese Einschätzung deckt sich mit den Titeln, die Eleanor ZELLIOT (1992: 262/63) in einem neuen Anhang zu ihren älteren Arbeiten aufführt: Sie reichen nicht über die wenigen Publikationen hinaus, die wir hier im folgenden nur zur Kenntnis nehmen können. Zwar haben wir auf Grund der langjährigen und beharrlichen Bemühungen von Diwan Chand AHIR eine ziemlich vollständige Liste der „Bhikkhus und Viharas“ sowie auch der buddhistischen „Societies and Institutions“ in Indien (AHIR, 1991: 97-133 und 134-140), doch über deren Mitglieder, ihre Aktivitäten und Wirkungen wissen wir so gut wie nichts – denn die „Buddhist Journals“ des Landes (AHIR, 1991: 173/74), zumal die englischsprachigen, publizieren weiterhin nur Textinterpretationen und geben Anleitungen zur rechten Lebensführung und Ethik (vgl. AHIR, 1995) – über tatsächliche Praxis jedoch wird nicht berichtet.

Als Quelle über Neo-Buddhisten insgesamt fallen leider auch die werbenden Selbstdarstellungen aus, die Mitglieder der „Friends of the Western Buddhist Order“ (FWBO) über ihren tatkräftigen Einsatz im indischen Ordenszweig „Trailokya Buddha Mahasangha Sahayak Gana“ (TBMSG) verfaßt haben. Den besonderen missionarischen Elan dieser Bewegung beschrieb der Ordensgründer SANGHARAKSHITA (Dennis LINGWOOD, geb. 1925 in England) sehr anschaulich einmal so (SANGHARAKSHITA, 1986: 172):

„Even though they had not had anyone to teach them, the vast majority of those who had embraced Buddhism in response to Ambedkar's call had lost neither their faith in their great leader's vision nor their desire to learn more about the religion to which he had directed them. The evidences of that faith and that desire were to be found all over Maharashtra, and even beyond. Wherever I went, in the course of that preaching tour in the winter of 1981-82, I saw not only scores of newly constructed Buddhist temples but hundreds of lifesize — and more than lifesize — busts and statues of Ambedkar. Cast in bronze, or merely moulded in plaster, the familiar figure was to be seen in every town and village, in death as in life dominating the lives of his people and reminding the whole nation of the principles for which he had stood.

Wherever I went I moreover saw, as I had seen time and time again all those years ago, how overwhelmingly grateful Ambedkar's followers were for whatever Buddhist teaching they received. This time, however, they would not have to wait for years before they heard another lecture on Buddhism. This time they were in contact with a new Buddhist movement, a movement that was the direct continuation of Ambedkar's own work for the Dharma, so that even after I had gone there would be plenty of opportunities for them to hear lectures, to learn how to meditate, and to go on retreat. There would, in short, be plenty of opportunities for them to practise Buddhism.“

Daß es mittlerweile viele Möglichkeiten zu so außeralltäglicher Praxis gibt, ist vor allem dem besonderen Einsatz von Dhammachari LOKAMITRA zuzuschreiben, einem westlichen Ordensmitglied, der von Pune aus die Aktivitäten steuert und die möglichst sachgerechte Verwendung der Spenden kontrolliert, mit denen die Arbeit des TBMSG über die FWBO vom Westen aus finanziert wird. In seinem Beitrag zu einem im März 1991 vom „Bhikkhu Jagdish Kashyap Institute of Buddhist & Asian Studies“ in Sarnath organisierten Seminar faßte er die bisherige Arbeit wie folgt zusammen (LOKAMITRA, 1994: 62/64, gekürzt):

„The Mahāsangha has been functioning for 12 years in India. There are about 20 centres of activity, mostly in Maharashtra, but regular or occasional activities take place in Gujarat, U.P., A.P., M.P., Goa and Karnataka. These are run at present by the 82 Indian Dhammacharis.

The Mahāsangha runs many Dhamma retreats lasting from a couple of days to a week or more. Thousands of people have attended these, during which they are introduced to meditation, Dhamma study, friendship in the Dhamma, and puja, in fairly ideal conditions. Despite their short duration, most people experience higher, more positive mental states, and a joy they have not experienced before.

Besides its numerous direct beneficiaries the social work shows that Buddhists can themselves bring about effective social change, especially through the practice of the Dhamma. The common commitment to common ideals helps to transcend personal, social and political differences which otherwise have fragmented the community. While many sincerely start social projects, very few succeed simply because their positive mental states are not strong enough. Before

long greed for money and power, confusion and infighting cripple most such attempts. Through Dhamma practice these negative states can be worked upon and the positive one strengthened making the actual work much more effective.

The Mahāsangha helps give others a vision of the new society that Ambedkar was convinced Buddhism could bring about. An essential aspect of that new society was the absence of cast. Through the development of *maitrī* barriers between people (usually very deep-rooted) are weakened. The Mahāsangha has members from a wide range of backgrounds, but within it no hierarchy based on birth, social position, profession, or education exists. Within India, while most members of the Mahāsangha come from the previously so-called Mahar community, there are members from different communities outside Maharashtra. Within Maharashtra itself, work has been started with people from the so-called Matang community. In such communication the old caste conditioning of the Indian members is not reinforced and they experience themselves only as fellow human beings and brothers and sisters in the Dhamma. In these ways and more the Mahāsangha is able to begin to set an example of a truly casteless society.

Wie diese Selbstbeschreibung zeigt, haben wir es bei der Arbeit des TBMSG mit einem Sonderfall von „Buddhismus in Indien heute“ zu tun, der eher nach Kriterien der Bildungs- und Entwicklungshilfe beurteilt werden sollte und als derartige Maßnahme wieder einmal deutlich macht, was im Bereich der Sozialarbeit in Indien möglich ist, wenn entsprechende Ressourcen mit zugehörigem personellen Einsatz von außen einfließen. Damit soll weder das Engagement der FWBO abgewertet noch unterstellt werden, daß es genuin indische buddhistische Bewegungen mit ähnlichen sozialpolitischen Zielsetzungen und vergleichbarem Wirkungsgrad nicht geben könnte. Tatsache allerdings ist, daß man sie bislang vergeblich sucht und im übrigen die Geschichte der Sarvodaya-Bewegung in Indien (KANTOWSKY, 1980) nicht optimistisch stimmt.

Trotz dieser einschränkenden Bemerkungen möchte ich im folgenden aber doch vier Beobachtungen von Terry PILCHICK wiedergeben. Als Mitglied des FWBO war er von SANGHARAKSHITA aufgefordert worden, einen Bericht zu schreiben, um Außenstehenden im Westen einen Eindruck vom besonderen Charakter der Arbeit zu geben, die LOKAMITRA und die Dharmacharis des TBMSG „vor Ort“ leisten. Wir haben es also mit der parteiischen Darstellung eines „insiders“ zu tun, der „good will“ für die Bewegung mobilisieren soll. Dennoch aber enthält er einige Bemerkungen, die für die Fragestellung hier interessant sind. Anlässlich einer „mission tour“ von SANGHARAKSHITA kommt es immer wieder zu Begegnungen mit Repräsentanten buddhistischer Gruppen, über die es zum Beispiel heißt (PILCHICK, 1988: 55):

„Mr. Kamblay sat beside him (i.e. Sangharakshita. D. K.) and lamented the decline of the local Buddhist community: men were taking to drink, families going into debt because of dowry weddings, people were worshipping the old gods; there was even a rumour that some of them had been participating in

animal sacrifices. He feared that in time the entire community would forget Ambedkar's message and revert to Hinduism."

LOKAMITRA hatte in dem vorstehend zitierten Bericht auf die vom TBMSG organisierten „retreats“ und ihren transformierenden Einfluß für das Selbstverständnis innerhalb der neo-buddhistischen Gruppen aufmerksam gemacht. Auf die besondere und für indische Verhältnisse seiner Meinung nach ungewohnte Atmosphäre derartiger Meditationsübungen weist auch Terry PILCHICK (1988: 98/99) hin:

„Generally speaking, I had found that nobody in India ever seemed to go for a walk simply for the sake of it, and certainly never went alone. But now people were strolling around the pathways, idling time away, even stopping in fields to peer into the hearts of wild-flowers, or to watch the insects that flitted about among the leaves. It was almost bizarre to be among Indians, for whom the group seemed such a natural, fundamental part of life, and yet to feel the group dynamic dissolving. In its place there emerged, over the hours and days, a genuine spirit of sangha, of 'spiritual community', as we looked at each other and spoke with the growing awareness that we were each unique beings with a unique potential, no longer just group-members. The chanting became gentler and more harmonious as we started listening to our own voices in relation to the others'. During the 'communication exercises' we could look at each other directly, for minutes on end, without dissolving into hoots and squawks of embarrassed laughter. Group-based familiarity gave way to appreciation, to real sensitivity, real friendship. The silent periods became relaxed and satisfying; there was a thrill in the air, a quiet excitement.“

Eher abwertend dagegen die Beobachtungen über herkömmliche Bhikkhus und ihre Kompetenz, die sich allerdings mit der Darstellung von DHAMMAVIRIYO Mahathero decken, der mir in seiner Eigenschaft als buddhistischer Interessenvertreter in der „National Commission for Minorities“ in einem Interview im Februar 1996 mitgeteilt hatte, daß die Frage der Bhikkhu-Ausbildung ein Generationenproblem sei, das sich im Zuge der natürlichen Absterbeordnung quasi von selbst lösen werde. Seiner Auskunft nach würde es bald keine Ex-Sannyasis mehr geben, wie sie Terry PILCHICK (1988: 126/127) noch antraf und als störend für die gezielte buddhistische Bildungsarbeit des TBMSG empfand:

„At any Dhamma event in Maharashtra, the monks enjoy a kind of traditional right to be at the centre of the action – and the limelight. They are usually, though not always, friendly folk, and seem content with their lot in a worldly sort of way. For all that, even the chummiest of them give the impression that they are searching for a role – that of Dhamma teaching being denied them by their lack of knowledge and experience. Few have received any training, and most have little idea, if any, of what the spiritual life is about. Some of the older ones, I heard, were Hindu sannyasis before the conversions; afterwards they simply got themselves ordained as monks so that they could continue their undemanding lives undisturbed.“

The trouble with having them up on stage is that they will distract people from the fact that this talk is a gateway to TBMSG — which has something practical to offer in the way of instruction, facilities, and follow-up. If they are moved by the talk a few people will probably invite an Order member to come and lead a meditation course in their locality, or even try out a retreat. The long-term effects could be profound. But if they fail to realize that there is a distinction between TBMSG and other elements in the local Buddhist world, then their response to the talk might go no further than feeding a few monks for a day."

Ähnlich kritisch wie hier schließlich auch die Darstellung über direkte Begegnungen mit Bhikkhus in Pune (PILCHICK, 1988: 172/73), die britischen Lesern offenbar deutlich machen soll, daß ohne den TBMSG alles wieder einmal seinen üblichen indischen Gang geht:

„Going over to the community house for lunch one day, I found an old monk seated in the dining area. He was as thin as the proverbial rake and, when the food was served, ate hungrily and copiously, oblivious of anything else.

Nobody seemed to know quite who he was, but when Lokamitra joined us, he explained that our guest was the incumbent at a vihara just a few miles outside Poona. A group of Buddhist politicians and businessmen had donated money, raised some more, and built a fine vihara. But now that it was finished, with a monk installed, nobody knew what to do with it. The monk had therefore come along, with the trustees' blessing, he said, to ask whether TBMSG could take it over, since he believed it was the only movement capable of putting the facility to good use.

A few days later I found another monk at our lunch-time gathering. In bold contrast to the first, this gentleman was huge of bulk, highly jovial, but remarkably sparing in his appetites. Once upon a time he had been a famous singer-bard figure in Maharashtra. Even as a monk he still liked to work through the medium of 'music programmes'. A few years ago, after one such programme, a millionaire had dropped a small fortune into his lap as a gesture of devotion. He had used the money to buy some land, but since then nothing more had been done. Now he wanted TBMSG to take the land over, perhaps to build a vihara, or a hostel for students from poor families.

Similar offers had been made in Ahmedabad, Aurangabad, and Hyderabad.

Illustrativ wie die vorstehenden Zitate aus Arbeiten von Ordensmitgliedern auch waren, sollte doch deutlich geworden sein, daß sie als unparteiische Quelle für Aussagen über "Neo-Buddhisten in Indien" generell nicht geeignet sind: Sie versuchen einen dezidiert programmatischen Anspruch einzulösen und erfassen überdies nur eine punktuelle Minderheit von Neo-Buddhisten, jene nämlich, die mit dem TBMSG in Verbindung stehen.

Auch die BA-Thesis von Shaun LINSLEY ist daher nicht weiterführend im hier verfolgten Zusammenhang, weil auf der Grundlage eines achtwöchigen Aufenthaltes in Pune im Sommer 1988 einzig die Arbeit des TBMSG abgebildet, über das neo-buddhistische Umfeld insgesamt jedoch wenig mitgeteilt wird. Nur indirekt (und in negativer Abgrenzung) erfahren wir etwas auch über andere Neo-Buddhisten (LINSLEY, 1989: 46/47):

„One main difference that was perceived between the TBMSG and other organisations was that Meditation was seen as an essential part of Buddhist practice. Replying to the question, 'What difference is there between the Bharatiya Baudha Mahasabha (the Buddhist organisation founded by Dr. Ambedkar and the main Buddhist organisation in Maharashtra) and the TBMSG?', one senior Dharma Chari replied:

'They are concentrating on, for example, how to work the marriage. There should be, how do you say, on marriages, on births, on name-giving ceremonies, – that these should be performed the same way everywhere. So there is a lot of stress on these things, rather than on the practice of the Dharma, on how to practice the Dharma. I mean there is no meditation. I mean I don't know how many people meditate, but very rarely. Meditation is the backbone of our movement, the other organisations are not teaching meditation.'

Ganz in Übereinstimmung mit dieser Selbsteinschätzung eines Informanten heißt es in den Schlußfolgerungen der Arbeit (LINSLEY, 1989: 62):

„The Neo-Buddhist movement in India has developed rather disjointedly because of political involvements and a lack of religious guidance. The FWBO is beginning to strongly influence the ways in which Buddhism is perceived. The influence is most clearly recognizable in the changing attitudes by the Neo-Buddhists with regard to meditation and the moral code of the Precepts. A redefinition by many Neo-Buddhists, of the role of Buddhism in the social context would also appear to be taking place, particularly with regard to the active involvement of Buddhists in social work.“

Wenn auch in parteinehmender Absicht verfaßt, über die Arbeit der TBMSG gibt es, wie angeführt, einige Studien. Das „Feld“ in und um Pune ist ja auch vergleichsweise einfach zugänglich, und Informanten sind nicht schwer zu finden. Wie bei derartigen Hilfsorganisationen generell ist man mittlerweile daran gewöhnt, daß Interessenten aus dem Westen kommen, um sich vor Ort über die Wirkung von Maßnahmen zu informieren, die vom Ausland finanziell gestützt werden.

Auch Timothy FITZGERALD, Dozent am „Department of International Culture“ an der Aichigakuin University in Japan, hat vor allem über die TBMSG gearbeitet, gleichzeitig jedoch auch in einigen Dörfern von Marathwada und im Universitätsmilieu von Nagpur vergleichende Daten erheben können. Entsprechend unterscheidet er drei Typen von Buddhismus in Maharashtra (FITZGERALD, 1994: 19):

1. Village Buddhism as a variant of Hinduism.
2. Intellectual Buddhism as secular rationalism and social democracy.
3. Modernist soteriological Buddhism as represented by the TBMSG.

FITZGERALDS Beschreibungen zum ersten Typ (1994: 20/21) decken sich weithin (immer noch!) mit den Informationen, die wir auch schon aus den frühen Darstellungen über Ausdrucksformen des Neo-Buddhismus auf Dorfebene hatten entnehmen können:

„Type I Buddhism, put most negatively, is the kind of Buddhism which has not really changed anybody or anything very radically. The new identity is of a purely communal kind, and concerns the identity of a caste group in relation to other castes. Buddhists may have changed some practices (for instance, they may have refused to do *balutedari* duties such as scavenging, or given up eating beef), but they still recognise caste and sub-caste hierarchy, and practise endogamy, commensality, and even untouchability. Alongside the ostensibly „Buddhist“ practices such as the chanting of the Three Refuges and the Five Precepts on Purnima and Jayanti days, they may still continue to worship the old Hindu gods; and Buddha and Ambedkar themselves may have been deified and added to the pantheon.

Frequently I have been told that while pictures of Buddha and Babasaheb Ambedkar are kept in the front room, in the back-room you find pictures of Hindu gods and goddesses. In my experience many Buddhists do not have a back-room, since they often only have one room. Therefore this expression, which has been repeated so frequently, may have been intended figuratively. It has also been frequently stated that Buddha and Dr. Ambedkar have been deified. Dharmachari Lokamitra writes as follows (Buddhism in the Modern World: An Appreciation of Dr. Ambedkar's Contribution to Buddhism. Pune: TBMSG, 1991):

“Both Dr. Ambedkar and the Buddha have been effectively deified by many. They have become the objects of prayer for a son, a promotion, to pass an examination and so forth. Paliks have been seen with the bust of Dr. Ambedkar on festival days around Pune... In the same way many other confusions have crept into the practice of the Dhamma. Bhikshus take the place of the purohit. Paritrans chanting takes the place of the Satya Narayan Puja. Buddha Vasi takes the place of Kailas Vasi and so on.”

Ganz anders die Ausprägung des zweiten Typs des „buddhistischen Intellektualismus“, bei dem FITZGERALD (1994: 22 und 23) nicht nur eine Ablehnung des „Volksbuddhismus“ auf den Dörfern, sondern auch von zentralen Grundannahmen des klassischen Buddhismus meint festgestellt zu haben:

„Buddhism means equality, human dignity, self-help, rejection of caste inequality, rejection of reliance on supernatural agencies, acceptance of scientific rationality, modern education, democracy, the rights of the individual. Typically, the traditional concepts of Buddhist soteriology are interpreted in materialistic and secular ways. For instance, I was frequently told that 'karma' either has no meaning, or, alternatively, means 'action which has social consequences'. Though this is not incompatible with the traditional Buddhist concept, it has lost all meaning of 'moral causation', and thus has been severed from the soteriological nexus. Also, rebirth is unambiguously rejected, except in the diluted and materialistic sense given to it by Dr. Ambedkar the natural process whereby the physical elements which make up the body, and which at death rejoin the mass of similar elements floating in space, recombine in the production of another body. The traditional concept of moral causation over several lives is consistently absent from this account, as is the idea that meditation progressively releases the mind from attachment and thus from the cycle of rebirth. Whereas Nirvana has always had a transcendental meaning (admittedly difficult to state and

disputed by the schools), for Type 2 Buddhism it is typically explained as a correct analysis of the causes of suffering in society. The meaning of 'soteriology' (What must I do to be saved?) has become almost completely secularised.

The emphasis is consistently on suffering as being caused by the social institutions of caste and untouchability, and salvation or liberation (Nirvana) as being achieved through concerted social and political action. This is a fundamentally secularised version of Buddhism; and at its strongest and starkest it seems to have virtually no connection with the traditional Buddha Dharma, but to be an Indian name for a thoroughly modern western concept of the world."

In der Zusammenfassung zu diesem Versuch einer Typologie des praktizierten Buddhismus in Maharashtra wird von FITZGERALD (1994: 26) behauptet, daß trotz sozialen Engagements die soteriologische Variante der TBMSG eine regional-spezifische Ausprägung darstellt, die sowohl moderne Konzeptionen wie auch traditionelle Vorgaben vereinigt:

„Type 2 Buddhism is concerned with universal values; but it tends to state the secularist and materialist values of the Rights of Man so strongly that it is difficult to see anything distinctively Buddhist about it. However, type 3 Buddhism, which is equally concerned with universal values, re-interprets traditional South Asian Buddhism in such a way that it retains its identity as a genuinely Buddhist soteriology while at the same time embracing the social, democratic and anti-supernaturalist principles of type 2 Buddhism.“

Wichtiger noch als der Versuch einer Typologie der Buddhisten in Maharashtra sind in unserem Zusammenhang hier die (wenn auch wenigen) Informationen, die uns FITZGERALD (1994: 27) über die tatsächlichen Verhältnisse auf den Dörfern gibt, wo Neo-Buddhisten nach wie vor gemäß ihrer Mahaherkunft diskriminiert werden und sich auch ihrerseits nach wie vor kastengemäß verhalten, indem sie Kontakte zu traditionell unter ihnen stehenden Kasten meiden. Alte Ge- und Verbote des Kommerz und der Kommensalität sind auch bei ihnen nicht dadurch aufgehoben, daß sie zum Buddhismus Ambedkars sich öffentlich bekennen:

„In all the villages I visited Buddhists told me they were superior to Mang; and in one village with an exceptionally high standard of Buddhist moral they told me they made Mang beg for water from their well. It seems that Buddhists here are reluctant to give Mang water because they still do polluting traditional duties such as clearing and skinning carcasses — duties which Buddhists also used to perform, but which they have refused to do since 1956.“

Wer dörfliche Verhältnisse in Indien kennt, wird nicht überrascht sein, daß diesen kasten-typischen Orientierungen im Bereich von Kommerz und Kommens strikte Regeln der Endogamie entsprechen (FITZGERALD, 1994: 27/28, gekürzt):

„In Marathwada, not only will Buddhists not marry into other castes, but they still practise sub-caste endogamy. Most of the Buddhists whom I met in Parbhani district belong to the somash sub-caste. In three different villages I was told the

same ranking order of sub-castes. I don't know how reliable these notions of sub-caste ranking are; but there does seem to be a ranking concept. And sub-caste endogamy seems to be universal among rural Buddhists."

Gemäß dem Stadt-Land-Gefälle in modernisierungstheoretischen Darstellungen wird solchen Befunden immer wieder entgegengehalten, daß es sich um ein „Nachhinken“ der Dörfer handle, weil dort im zumeist illiteraten Milieu die Botschaften des Wandels nicht so leicht zu vermitteln seien wie zumal unter den „Gebildeten“ in der Stadt. Auch in diesem Fall deuten die Fallstudien von FITZGERALD (1994: 28) jedoch in eine ganz andere Richtung und belegen (wieder einmal!), daß unter dem rhetorischen Firnis moderner Aufklärung Verhaltensmuster weiterbestehen, wie sie der hinduistischen Kastengesellschaft generell und nicht nur auf den Dörfern (immer noch!) eigentümlich sind:

„All the 8 lecturers I interviewed in Nagpur city told me that they didn't believe in sub-caste marriage restrictions. It was an old tradition and no longer relevant now that they were Buddhist. Six out of eight were married. All married women of Buddhist families; and four out of six married women of the same sub-caste. Five out of six marriages were arranged by the man's father or relative. Only one claimed to have had a so-called 'love marriage', and he refused to tell me his wife's sub-caste. One of the two unmarried men told me that his father would probably arrange for him to marry a woman from the same sub-caste (Lardwan). Three of the six weddings took place in the man's natal village, one in the local block-level town and one in Nagpur.

It seems difficult to avoid the supposition that, even for these highly educated urban-dwelling Buddhists, not only caste endogamy but sub-caste endogamy is still prevalent. It can also be noted that, economically-speaking, these are middle class Buddhists. All eight of the lecturers I interviewed have relatively high incomes; most own a small plot of land in the city to build a house on; most have helped their families buy agricultural land in the natal village; all employ a daily home help. However, though they live in typically middle class nuclear families in the city, they are structurally linked into the joint family household of the husband's village.“

Mit „British understatement“ faßt FITZGERALD diese Beobachtungen und ihre Bedeutung für das richtige Verständnis neo-buddhistischer Lebensformen in Maharashtra abschließend so zusammen (1994: 29):

„To return to the villages of Marathwada, the following tentative generalisation can be made, if for no other purpose than to provide a hypothesis for further research. The Buddhists here practice sub-caste endogamy; recognise a sub-caste hierarchy; are in 'dispute' with Matangs and other scheduled castes over relative status. Given the evidence of the urban lecturers it may be that this hypothesis has wider validity.“

Eine von Dipak Kumar SAMANTA vorgelegte Dissertation, 1991 anlässlich des 100. Geburtstages Dr. Ambedkars vom Anthropological Survey of India veröffentlicht, geht über die Befunde von FITZGERALD leider nicht hinaus.

1973 und 1974 hielt sich der Autor für jeweils fünf Monate in zwei Dörfern von Maharashtra auf: Barbadi, Wardha District, liegt im Einzugsgebiet von Nagpur und hatte zum Erhebungszeitpunkt einen Anteil von 19,4 Prozent Neo-Buddhisten (alle ehemalige Mahar-Kaste) an der Gesamtbevölkerung (1312 Einwohner); in Tasgaon, Kolhapur District, waren 25 Prozent der Gesamtbevölkerung (1170 Einwohner) Mahar, doch niemand von ihnen zum Neo-Buddhismus übergetreten. Dieses interessante Vergleichsmaterial wird leider gar nicht analytisch genutzt; der Autor bleibt auf der rein deskriptiven Ebene und schlußfolgert am Ende sehr allgemein (SAMANTA, 1991: 109):

„The Nava Bouddha of Barbadi have accepted the new faith in their day-to-day life. A Nava Bouddha greets another saying 'Jai bhim', Bhim being the first name of Ambedkar. During a marriage ceremony the bride and the bridegroom take their oaths before the photographs of Lord Buddha and Ambedkar. They bless the newly married couple with flowers instead of traditional *jowar* (millet) and powdered charcoal instead of vermilion is used for the *tika* mark on the forehead of the guests assembled.“

Im Gegensatz zu dieser generellen Einschätzung wurde im Text selbst detaillierter dargestellt, wie bei der Ausgestaltung der Hochzeitsfeierlichkeiten die Neo-Buddhisten von Barbadi sich stark an den bekannten Vorgaben des Hinduismus orientieren und offensichtlich nur die Versatzstücke des Rituals ausgewechselt haben (SAMANTA, 1991: 48):

„In their search for a new identity the Nava Bouddha, instead of finding alternatives fall back upon establishing close parallels to Hinduism. According to Buddhist practice, it is not necessary that a monk should be present at the solemnization if a marriage. There are sacred books prescribing the process and any body can chant the relevant couplets. In actual practice, however, the engagement of a Buddhist monk (a parallel of a Hindu priest) as a sacred specialist is preferred. Marriage is generally solemnized before the image of Lord Buddha and a photograph of Dr. Ambedkar. The couple takes an oath before them. There is also a practice of exchanging garlands as the Hindus do. The couple take their oath while standing. The man who chants the couplets wishing the marriage success does it in a manner reminiscent of a marriage. The contents of the couplets are different but the tune is the same. The customary offering of betel leaf and areca nut to the assembled guests is still an important item in the marriage. The Nava Bouddha, instead of putting red ochre on the forehead of the guests, now put charcoal powder. Among the Hindus the guests bless the couple by throwing turmeric-coloured rice. The Nava Bouddha do it with flowers. After taking the oath the couple is taken to the Buddha temple to gain the blessings of the divine power. Marriage is held during the daytime and the marriage season corresponds to that of the Hindus.“

Abschließend noch zwei Beobachtungen aus Barbodi, die ich anführe, weil sie uns an den harten Kern der Ge- und Verbote zur Kommensalität im Handlungsalltag indischer Dörfer nochmals erinnern und zugleich klarmachen, warum Neo-Buddhisten sich bei entsprechendem Einfluß zurückziehen

und Einrichtungen dörflicher Selbstverwaltung boykottieren, sofern ihrem Anspruch auf Gleichbehandlung nicht nachgegeben wird (SAMANTA, 1991: 52 und 53):

„Prior to the construction of the present panchayat building the panchayat meetings used to be held at the house of the Sarpanch (Chairman of the panchayat). In those days the Sarpanch was usually elected from higher caste Hindu groups. During such meetings the host used to offer a cup of tea to the participants. The Nava Bouddha members had to bring their own cups for the tea. As they felt offended at this discrimination, they all refused to carry a cup for the tea and thereby forfeited the offer. They demanded that the host provide the cup or tumbler. The then Sarpanch had agreed to this, provided the Nava Bouddha washed them after drinking tea. For sometime it carried on like this, till the Nava Bouddha (Mahar) revised their demand and asked for equal treatment in this respect, which the higher caste Hindus found impossible to grant. The issue has remained unsettled since then.

A few of the higher caste Hindus sometimes invite the Nava Bouddha on certain ritual occasions. Glasses and leaf plates are supplied and used plates are lifted by the Mang. The Nava Bouddha also reciprocate. Persons holding public offices like the Sarpanch and members of the panchayat enjoy a different status and have some political obligations. The higher caste Hindus maintain no distance under such circumstances. They accept the betel leaf and areca nut. However, they do not participate in the marriage feast. The Nava Bouddha also do not insist on it. The high caste Hindus do not accept cooked food from the Nava Bouddha, who are not allowed to fetch drinking water from wells belonging to them. The Nava Bouddha and Chambhar labourers are not considered for the job of cleaning and sinking wells located in the hamlets of the higher caste Hindus.“

Wie sich Neo-Buddhisten selbst gegenüber Kasten verhalten, die sie als niedriger als sich selbst ansehen, das hatte uns FITZGERALD klargemacht. Die vorstehenden Beispiele von öffentlichen Kommensalitäts-Konflikten und ihre „systemimmanente“ Regelung hat Entsprechungen auch auf der individuellen Ebene des freundschaftlichen Verhaltens zwischen rituell Ungleichen, die sich bei außerordentlichen Anlässen nicht über Kastengebote hinwegsetzen, sondern nur versuchen können, quasi private Lösungen zu finden (SAMANTA, 1991: 52):

„One Mali boy of this village had a Nava Bouddha classmate. They were very close friends, too. They both hold white collar jobs now. At the time of his marriage the Mali youth wanted to invite his friend. He was aware of the implications of inviting his friend, he was in a dilemma. How he would ask him to lift his used leaf plate, if he himself considered this unjust? On the other hand he did not have the courage himself lift leaf plate (so wörtlich aus Original, D. K.) used by a Nava Bouddha as this would lead to criticism and social boycott. To compromise between his conscience and the possibility of social conflict he invited his friend separately to a meal, and himself lifted the used leaf plate.“

Es sei nochmals betont: Diese Beispiele sollten nicht neue Informationen liefern, sondern nur erinnern an das, was wir über die Realien der indischen Gesellschaft seit langem schon wissen. Auf Grund von Berichten über die Verwestlichung Indiens und im guten Glauben an die Erklärungen offizieller Repräsentanten werden diese Realien allerdings immer wieder verdrängt – nicht nur von den indischen Eliten selbst, sondern auch bei ihren Gesprächspartnern im Westen. Insofern ist die Fokussierung bekannter Handlungsmuster auf das Beispiel der Neo-Buddhisten eine nützliche Wieder-Vergegenwärtigung dessen, was in Indien immer noch der Fall ist. (KANTOWSKY, 1995: 25–65 und 110–132) Wenn man wie Jayashree B. GOKHALE bereit ist, genau hinzusehen, dann zeigt sich, daß die neo-buddhistische Bewegung ihre Ziele auf der kollektiven Handlungsebene der Gesamtgesellschaft nicht erreicht hat (GOKHALE, 1986: 272) und nicht vermochte, dem Hinduismus und seinen Diskriminierungen zu entkommen:

„In the years since 1956 the expectations entertained for Buddhism on the collective level have not been fulfilled. Although social relationships among Untouchable and lower-caste communities have been altered as a result of the conversion, the direction of these changes has been to vitiate and erode unity: the opposite of what was intended. Buddhist identity has become another distinction that separates Mahar-Buddhists both from other Untouchable and from caste-Hindus.“

Gestützt auf die Auswertung vieler regionalsprachiger Dokumente und Texte kommt GOKHALE dann allerdings zu der Ergänzung, daß dem so konstatierten Scheitern der neo-buddhistischen Bewegung im gesamtgesellschaftlichen Bereich die Befunde auf der Ebene des individuellen Verhaltens nicht ganz entsprechen. Wie Eleanor ZELLIOT (1992: 267–331) bei ihren Arbeiten zur Dalit-Literatur schon viele Jahre vor ihm, konnte er neuerlich feststellen, daß es vielen Neo-Buddhisten gelungen sei, eine neue Identität zu entwickeln und diese literarisch äußerst wirkungsvoll zum Ausdruck zu bringen (GOKHALE, 1986: 273):

„On the individual level and in terms of the Mahar-Buddhist community alone, the adoption of Buddhism has been a major success. Testimony by the new converts, in the form of interviews, personal accounts, and essays, reveals the emphatic nature of the change in mental habit and self-conception that has occurred as a result of the Buddhist conversion. It has produced a new foundation for individual self-respect and community pride, and it has had a significant effect on the cultural renaissance (with the Dalit Sahitya or 'Literature of the Poor and Downtrodden') of the Mahar-Buddhist community in recent years. There has been great cohesion and self-awareness on the part of the new converts and their parent community, but new cleavages among all Untouchables and lower castes have also appeared.“

Zusammenfassung

Der vorstehende Literaturbericht sammelte Beobachtungen über Verhaltensmuster in den drei zentralen Bereichen von Kommerz, Kommens und Konubium bei Neo-Buddhisten in Maharashtra, die einer sozial-reformerischen, von Dr. B. R. Ambedkar entwickelten Variante des Theravada folgen.

Festgestellt werden konnte für den Bereich Kommerz:

1. Fast alle Neo-Buddhisten, das sind etwa 90 v. Hdt. der indischen Buddhisten insgesamt, stammen aus der Kaste der traditionell unberührbaren Mahar.
2. Neo-Buddhisten verweigern wann immer möglich die verunreinigenden und rituell diskriminierenden Verpflichtungen ihrer Kaste. Diese Verweigerung gelingt ihnen meist dann durchzuhalten, wenn es möglich ist, außerhalb des Dorfes alternative Beschäftigungen zu finden. Andernfalls wurde festgestellt, daß Neo-Buddhisten in Knappheitslagen gezwungen werden können, die verunreinigenden Tätigkeiten der Mahars wieder aufzunehmen.
3. Neo-Buddhisten meiden den Kontakt zu Kasten, die ihre verunreinigenden Tätigkeiten übernommen haben bzw. an traditionell verunreinigenden Tätigkeiten weiterhin festhalten.
4. Auch bei gelungenem Einstieg in neue, rituell quasi neutrale Berufe werden Neo-Buddhisten als ehemalige Mahars wahrgenommen und diskriminiert.

Für den Verhaltensbereich Kommensalität wurde festgestellt:

5. Neo-Buddhisten verändern ihre Eß- und Trinkgewohnheiten. Fleisch, besonders das von gestorbenen Rindern, wird nicht mehr gegessen. Dem Alkohol und anderen berauschenden Getränken wird gemäß buddhistischen Tugend-Regeln öffentlich abgeschworen.
6. Neo-Buddhisten meiden die Tischgenossenschaft mit „unreinen Kasten“, denen sie in einem Beispiel den Zugang zum Brunnen verweigerten.
7. Neo-Buddhisten nehmen am hinduistischen Fest-Kalender nicht mehr öffentlich teil, sondern feiern unter sich vier buddhistisch inspirierte Fest- bzw. Gedenktage an Buddhas Geburt, Ambedkars Geburts- und seinen Todestag, sowie die große Massenkonversion in Nagpur.
8. Gemäß neo-buddhistischem Gelübde wird zwar versucht, die Feste von hinduistischer Ritualistik zu entkleiden, dennoch scheint es, als würden über die Deifikation von Buddha und Ambedkar Formen naiver Volksfrömmigkeit und Devotion wieder aufleben und praktiziert werden.
9. Trotz aller Bemühungen um „Bereinigung“ und Sanskritisierung ihres Verhaltens werden Neo-Buddhisten in überschaubaren Situationen nicht

als gleichwertige „Tischgenossen“ akzeptiert, sondern über Sitzarrangements, EB- und Trinkgerätschaften sowie Speisearten nach wie vor abgewertet.

10. Im modernen Handlungskontext wie z.B. bei formell egalitär verfaßten Dorfversammlungen können Neo-Buddhisten zwar von Fall zu Fall ihre rituelle Gleichbehandlung durchsetzen, doch enthalten die daraufhin getroffenen Arrangements meist neuerliche Diskriminierungen und akzentuieren einmal mehr die „unreine“ Herkunft der „Mahar-Buddhisten“.

Für den Verhaltensbereich Konnubium wurde festgestellt:

11. Die Eheverbindungen von Neo-Buddhisten werden von den Eltern arrangiert; sie folgen klassischen Endogamieregeln und sind patrilokal orientiert.
12. Auch bei sozialreformerisch artikulierten neo-buddhistischen Hochschuldozenten wurden „inter-caste marriages“ nicht festgestellt, waren die Ehen von den Eltern endogamiegerecht arrangiert und die Haushalte von so gestifteten „modernen urbanen Kernfamilien“ über eine Fülle von Verpflichtungen patrilokal verknüpft mit dem dörflichen Herkunftsmilieu der Eltern des Bräutigams, die man mit Geldzuweisungen unterstützte.
13. Hochzeitsfeierlichkeiten finden nicht im Haus der Brauteltern, sondern in einem „Vihara“, dem Kult- und Versammlungsraum neo-buddhistischer „Gemeinden“ statt. Sie sind vergleichsweise kurz und schlicht, nur vegetarisches Essen ohne Alkohol wird gereicht, und man bemüht sich, die Gesamtkosten überschaubar zu halten, um so den bei Hindus üblichen lebenslänglichen Verschuldungen der Brauteltern durch Mitgift und Geltungskonsum bei mehrtätiger Bewirtung von oft mehreren hundert Gästen zu entkommen.
14. Sofern er im Nahbereich seßhaft ist, wird das einfache Verbindungsritual durch einen Bhikkhu zelebriert. In der Mehrzahl der berichteten Fälle jedoch waren es darin bewährte Laien, die das Zeremoniell leiteten und die Verbindungsformeln auf Pali vorgaben.
15. Insgesamt ließ sich feststellen, daß vollamtliche Priester weniger bedeutsam für die neo-buddhistischen Gemeinden sind: Deren Funktionen können gemäß einem durch Ambedkar geprägten Verständnis von Buddhismus weithin auch von aufgeklärten Mitgliedern der Gemeinde selbst übernommen werden. Zudem scheint es, daß die meisten neo-buddhistischen „Gemeinden“ gar nicht in der Lage sind, religiöse Heilsspezialisten dauerhaft freizusetzen und angemessen zu versorgen.

Eine durch ausländische Mittelzuwendungen und Bildungshilfe geförderte Sonderform des Neo-Buddhismus in Indien hat sich in Form des TBMSG mit Hauptschwerpunkt der Arbeit in/um Pune gebildet. Inwiefern die von dort initiierten und durch Meditationsschulungen abgestützten sozialarbeiteri-

schen Maßnahmen tatsächlich die von ihren westlichen Initiatoren behauptete Multiplikatorfunktion über den engen Kreis der direkt Geförderten hinaus einmal haben werden, das bleibt abzuwarten. Der offensichtliche Erfolg von TBMSG und die gezielte Öffentlichkeitsarbeit der FWBO für die Aktivitäten der Tochterorganisation sollte uns nicht ablenken vom Gesamtbefund:

Gemessen an den sozialreformerischen Zielen ihres Gründers war die neo-buddhistische Bewegung bislang nur begrenzt erfolgreich. Weder gelang es ihren Anhängern, den Diskriminierungen des Hinduismus zu entkommen, noch sind sie selber bereit, sie gegenüber niedriger stehenden Kasten aufzugeben. Ihre „Neugeburt“ als Buddhisten hatte zwar die Verweigerung traditionell verunreinigender Berufsrollen zur Folge, sie hat aber nicht gleichzeitig auch bewirkt, daß man zu kasten-transzendierenden Formen von Kommensalität und Konnubium fand. So scheint es, als sei „Neo-Buddhist“ heute zum Namen für eine neue, nicht berufsspezifisch definierte Kaste von rituell nach wie vor Unterprivilegierten geworden. Die Tatsache, daß die Neo-Buddhisten mit Erfolg ihre Aufnahme in die Liste der „scheduled castes“ betrieben haben, um so die Vorteile der „protective discrimination“ gegenüber „high-caste Hindus“ zurückzuerhalten, bestätigt diese Deutung⁵.

⁵ Konvertierte Mahars verloren 1956 die Vorteile der „protective discrimination“ als „Untouchables“. Zu Beginn der sechziger Jahre wurde aber unter Chief Minister Charan Singh in Maharashtra, zumindest im Erziehungswesen, „protective discrimination“ wieder eingeführt; seit 1971 und auf Erlaß der Zentralregierung ist „protective discrimination“ für Neo-Buddhisten in Indien insgesamt im Erziehungswesen wieder gültig:

„3. The Government have carefully considered the matter and are of the view that the Scheduled castes converts to Buddhism still suffer from social and educational backwardness and are in need of assistances.

4. It has accordingly been decided that any person who professes the Buddhist religion and who either himself or any of whose ancestor were at any time member of a caste specified in the Schedule to the Constitution (Scheduled Castes Orders) in relation to the State/Union Territory in which he resides will be eligible for the grant of Government of India Post-Matric Scholarship.

Provided that the Income of the student's parents or guardians does not exceed Rs. 500/- per month.“

Aus: No. 14/1/69-SCT (I), Government of India, Ministry of Education and Social Welfare. New Delhi, 30.10.1971.

Durch „The Constitution (Scheduled Castes) Orders (Amendment) Act, 1990“ können, wie vordem schon die Sikhs, Buddhisten als „scheduled castes“ anerkannt werden und sind bei Nachweis entsprechender Voraussetzungen berechtigt, besondere Fördermaßnahmen in Erziehung und Beruf zu beanspruchen. Vgl. The Gazette of India, Extraordinary, Part II, Section 1, New Delhi: 4.6.1990, S. 2:

„3. In paragraph 3 of the Constitution (Scheduled Castes) (Union Territories) Order, 1951, for the words 'or the Sikh', the words 'the Sikh or the Buddhist' shall be substituted.“

Die angezogene Passage lautet:

„No person who professes a religion different from the Hindu or the Sikh religion shall be deemed to be a member of a Scheduled Caste.“

In der neuen Fassung heißt es jetzt also:

„3. No person who professes a religion different from the Hindu or the Sikh or the Buddhist religion shall be deemed to be a member of a Scheduled Caste.“

Inwiefern dieser gesamtgesellschaftliche Befund auf der individuellen Deutungsebene durch ein neues Selbstwertgefühl und entsprechend emanzipierte Handlungsstrategien kompensiert werden kann, so wie das neo-buddhistische Autoren in ihren Texten und Dramen projizieren, ist nicht eindeutig auszumachen. Leicht(er) zugänglich, wie uns solche schriftlichen (Selbst)Beschreibungen von Intellektuellen auch sind, wir sollten vorsichtig sein, wenn wir sie als Quelle über die tatsächlichen Kommunikationsmuster in den Dörfern von Maharashtra und anderswo heranziehen!

Anhang: Ambedkar's 1936 Conversion Speech⁶

Religion is for man; man is not for religion.

If you want to gain self-respect* change your religion.

If you want to create a cooperating society, change your religion.

If you want power, change your religion.

If you want equality, change your religion.

If you want independence, change your religion.

If you want to make the world in which you live happy, change your religion.

Why should you remain in a religion that does not value your manhood?*

Why should you remain in a religion that does not let you enter its temples?

Why should you remain in a religion that does not give you water to drink?

Why should you remain in a religion that does not let you become educated?

Why should you remain in a religion that bars you from good jobs?

Why should you remain in a religion that dishonors you at every step?

That religion which forbids humanitarian behaviour*

between man and man is not religion

but a reckless penalty.

That religion which regards the recognition of man's self-respect*

as sin is not a religion

but a sickness.

That religion which allows one to touch a foul animal

but not a man

is not a religion

but a madness.

That religion which says that one class may not gain knowledge,

may not acquire wealth,

may not take up arms,

is not a religion

but a mockery of man's life.

Zur Problematik einer solchen „Re-Integration“ (die zur Folge hatte, daß inzwischen auch „Neo-Christen“ gleiche Forderungen anmelden) insgesamt der Aufsatz von Dieter CONRAD (1995: 314 ff.).

⁶ Schlußsequenz einer Rede Ambedkars aus dem Jahre 1936: „Mukti kon Pathe:“ (Bombay: Bharat Bhushan Printing Press, 1936) in der Übersetzung von Eleanor ZELLIOT (1978: 102/3).

That religion which teaches that the unlearned should remain unlearned, that
the poor should remain poor,
is not a religion
but a punishment.

Do not say: men who treat animals with more respect than humans
and who respect all Brahmins as Gods
are religious.

Do not say: men who feed ants with sugar
and let men go without water
are religious.

Do not say: men who embrace another religion
and push their own far from them
hate society.

*The Marathi word *manuski*, a key word in the Mahar movement literature, is used four times in this segment of Ambedkar's address. It may be variously translated as humanitarian attitude, self-respect, manhood, humanity. Its literal meaning is „of man“.

The excerpt is the end of the speech, arranged as free verse to stress its rhythmic qualities.

Bibliographie

AHIR, D. C.

1989 *The Pioneers of Buddhist Revival in India*, Delhi: Sri Satguru Publications.

1991 *Buddhism in Modern India*, Delhi: Sri Satguru Publications.

1993 *Himalayan Buddhism, Past and Present. Mahapandit Rahul Sankrityayan Centenary Volume*, Delhi: Sri Satguru Publications.

1995 (ed.), *A Panorama of Indian Buddhism. Selections from the Maha Bodhi Journal (1892 - 1992)*, Delhi: Sri Satguru Publications.

1995a *Gandhi and Ambedkar. A Comparative Study*, New Delhi: Blumoon Books.

AKANDA, L.

1990 „Buddhism in Bangladesh. A Brief Background and History“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 11 - 15.

ANISUZZAMAN

1990 „Caryapada and Bengali Literature“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 27 - 29.

BARUA, K.

1990 „A Glimpse into Buddhist Heritage in Bangladesh“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 22 - 26.

BARUA, S. B.

1990 *Buddhism in Bangladesh*, Chittagong: Prajna Printers.

BAUMANN, M.

1991 „Neo-Buddhistische Konzeptionen in Indien und England. Zum 100. Geburtstag Bhimrao Ramji Ambedkars“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 43, 2, S. 97 - 116.

- BECHERT, H.
 1967/68 „Contemporary Buddhism in Bengal and Tripura“, *Educational Miscellany, A Quarterly Journal of the Directorate of Education, Tripura*, Vol. IV, 3-4, S. 1-25.
 1968 „Buddhism in East Pakistan“, *Vision Magazine* (Karachi), S. 11-16.
 1973a „The Chakmas: A Buddhist Community in Bangla Desh“, *Jagajyoti, A Buddha Jayanti Annual*, Calcutta: Bauddha Dharmankur Sabha (Bengal Buddhist Association), S. 13-15.
 1973b „Buddhism and Buddhist Culture in Bangla Desh“, *The Buddhist*, Vol. 44, 3, S. 5-9.
 1977 „Zur Geschichte des Theravāda-Buddhismus in Ostbengalen“ *Beiträge zur Indieforschung*, Berlin: Museum für Indische Kunst, S. 45-66.
 1982 „The Chākṃās, an Ancient Buddhist Population in the Indian Subcontinent“, *Abhinandana-Bhāratī. Professor Krishna Kanta Handiqui Felicitation Volume*, Gauhati: Assam Research Society, S. 130-132.
- BRAUEN, M./KANTOWSKY, D. (Hrsg.)
 1982 *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozeß kultureller Identifikation*, Diessenhofen: Verlag Rüegger.
- CONRAD, D.
 1995 „The Personal Law Question and Hindu Nationalism“, V. DALMIA/H. v. STIENECRON (eds), *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi: Sage.
- COWARD, H. G.
 1995 „The Revival of Buddhism in Modern India“, Robert D. BAIRD, *Religion in Modern India*, New Delhi: Manohar, S. 274-297.
- CROOK, J./OSMASTON, H. (eds)
 1994 *Himalayan Buddhist Villages. Environment, Resources, Society and Religious Life in Zangskar, Ladakh*, University of Bristol: Office of the Secretary.
- DAS, Anjana R.
 1993 „Der Theravāda-Buddhismus als Minderheitenreligion in Bangladesh“, *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde. Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert*, hrsg. Reinhold GRUNENDAHL u. a., Bonn: Indica et Tibetica Verlag (Indica et Tibetica 22), S. 65-76.
- FISKE, A. M.,
 1972 „The Understanding of 'Religion' and 'Buddhism' among India's New Buddhists“, T. S. WILKINSON/M. M. THOMAS (eds), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras: Christian Literature Society, S. 103-128.
 1972a „Scheduled Caste Buddhist Organizations“, J. Michael MAHAR (ed), *The Untouchables in Contemporary India*, Tucson: University of Arizona Press, S. 113-142.
- FITZGERALD, T.
 1989 „Buddhism and Social Change in Maharashtra“, *Aichi Gakuin University Bulletin* (Aichi, Japan) 3, S. 50-73.
 1994 „Buddhism in Maharashtra: A Tri-partite Analysis – A Research Report“, A. K. NARAIN/D. C. AHIR (eds), *Dr. Ambedkar, Buddhism and Social Change*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, S. 17-34.

- GOKHALE, J. B.
 1986 „The Sociopolitical Effects of Ideological Change: The Buddhist Conversion of Maharashtrian Untouchables“, *Journal of Asian Studies* XLV, 2, S. 269-292.
- 1993 *From Concessions to Confrontation. The Politics of an Indian Untouchable Community*. Bombay: Popular Prakashan.
- HAQUE, E.
 1990 „Buddhist Sculpture in Bangladesh“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 16-18.
- HECKER, H.
 1995 (Hrsg.) *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanttiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Universität Konstanz: Forschungsprojekt „Buddhistischer Modernismus“ (Forschungs-Bericht Nr. 10).
- 1996 *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein biobibliographisches Handbuch*, Band I: *Die Gründer*, Universität Konstanz: Forschungsprojekt „Buddhistischer Modernismus“ (Forschungs-Bericht Nr. 13).
- HIRAMANI, A. B.
 1977 *Social Change in Rural India. A Study of two Villages in Maharashtra*, Delhi: B. R. Publishing Corporation.
- HOSSAIN, S.
 1990 „Ancient Buddhist Monastic Establishments in Bangladesh“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 19-21.
- India 1965 *India. A Reference Annual. 1965*, Government of India: Ministry of Information and Broadcasting.
- JÜRGENS, B. S.
 1994 *B. R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren*, Frankfurt: Peter Lang.
- KADAM, K. N. (ed.)
 1993 *Dr. B. R. Ambedkar. The Emancipator of the Oppressed. A Centenary Commemoration Volume*, Bombay: Popular Prakashan.
- KANTOWSKY, D.
 1980 *Sarvodaya – The Other Development*, New Delhi: Vikas Publishing House. Hindi-Ausgabe: *Ek Aur Sarvodaya*, Delhi: Gandhi Peace Foundation, 1984.
- 1995 *An Indian Village through Letters and Pictures*, Delhi: Oxford University Press.
- KAUSALYAYAN, Bhadant A.
 1991 *Dr. Ambedkar: The Liberator*, translated by Bhikkhu CHANDRA BODHI, Bangkok: International Network of Engaged Buddhists (113-115 Fuang Nakorn Rd., Bangkok 10200).
- KENADI, L.
 1995 *Revival of Buddhism in Modern India: The Role of B. R. Ambedkar and the Dalai Lama XIV*, New Delhi: Ashish Publishing House.
- KHARE, R. S.
 1984 *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Länderbericht Indien
 1995 *Länderbericht Indien*, Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.

- LING, T.
 1980 *Buddhist Revival in India. Aspects of the Sociology of Buddhism*, London: McMillan Press.
 1990 „Buddhists, Urban and Rural, in Bengal“, *Jagajyoti, Kripasaran Mahathera 125 Birth Anniversary Volume 1990*. Calcutta: Bauddha Dharmankur Sabha (Bengal Buddhist Association), S. 18-29.
- LINSLEY, S.
 1989 *Ideology and Practice in a Neo-Buddhist Organization in Western India*, University of Durham (England), Department of Anthropology, BA-Thesis, 69 Ms.-Seiten, unveröffentlicht.
- LOKAMITRA, D.
 1994 „Sangha and Social Change“, A. K. NARAIN/D. C. AHIR (eds), *Dr. Ambedkar, Buddhism and Social Change*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, S. 49-65.
- LYNCH, O. W.
 1969 *The Politics of Untouchability. Social Mobility and Social Change in a City of India*, New York/London: Columbia University Press.
- MACY, J. R./ZELLIOT, E.
 1980 „Tradition and Innovation in Contemporary Indian Buddhism“, A. K. NARAIN (ed), *Studies in the History of Buddhism. Papers presented at the International Conference on the History of Buddhism at the University of Wisconsin, Madison, WIS, USA, August, 19-21, 1976*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, S. 133-153.
- MATHIASSEN, Ch.
 1996 „Tibet – The Creation of a Myth“, *Newsletter, Nordisk Institute of Asian Studies* (Kopenhagen), No. 2, S. 14-18.
- NARAIN, A. K./AHIR, D. C. (eds)
 1994 *Dr. Ambedkar, Buddhism and Social Change*, New Delhi: B. R. Publishing Corporation.
- OMVEDT, G.
 1994 *Dalits and the Democratic Revolution. Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, New Delhi: Sage Publications.
- PALAKSHAPPA, T. C.
 1978 *Tibetans in India. A Case Study of Mundgod Tibetans*, New Delhi: Sterling.
- PILCHICK, T. (Dharmachari Nagabodhi)
 1988 *Jai Bhim! Dispatches from a Peaceful Revolution*, Glasgow: Windhorse Publications.
- PRAJAVANGSHA
 1990 „The Buddhist Community of Bangladesh. A Brief Survey“, *Bodhi – Enlightenment*, Dhaka: Fine Art Press, S. 41-47.
- QUEEN, Ch. S.
 1994 „Ambedkar, Modernity and the Hermeneutics of Buddhist Liberation“, NARAIN, A. K./AHIR, D. C., S. 99-122.
- RAMTEKE, D. L.
 1983 *Revival of Buddhism in Modern India*, New Delhi: Deep & Deep Publications.

- REDMOND, G. P.
1994 „Is there a Specifically Buddhist Approach to Social Ethics?“, NARAIN, A. K./AHIR, D. C., S. 123-135.
- SAKLANIE, G.
1984 *The Uprooted Tibetans in India*, New Delhi: Cosmo Publications.
- SAMANTA, D. K.
1991 *The Dominant Weak. A Case Study of the Nava Bouddha of Maharashtra*, Calcutta: (Anthropological Survey of India, Memoir No. 86).
- SANGHARAKSHITA, Ven. Maha Sthavira (Dennis P. E. LINGWOOD, geb. 1925 in England)
1986 *Ambedkar and Buddhism*, Glasgow: Windhorse Publications.
- SOMANANDA, A.
1975 *Theravada Buddhism in Bangladesh*. On the Occasion of the Cremation of the Remains of His Holiness the Late Supreme Patriarch Abhayatissa Sangharaja Mahānāyaka Thera. The Seventh Supreme Sangharaja of Bangladesh, Bangkok: The Religious Affairs Press.
- TARTAKOV, G. M.
1994 „Art and Identity: The Rise of a New Buddhist Imagery“, NARAIN, A. K./AHIR, D. C., S. 175-194, mit 15 Abbildungen nachstehend.
- TAYLOR, R. W.
1972 „The Ambedkarite Buddhists“, T. S. WILKINSON/M. M. THOMAS (eds), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras: Christian Literature Society, S. 103-128.
- WILKINSON, T. S.
1972 „Buddhism and Social Change among the Mahars“, T. S. WILKINSON/M. M. THOMAS (eds), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras: Christian Literature Society, S. 71-100.
- ZELLIOT, E.
1978 „Religion and Legitimation in the Mahar Movement“, Bardwell L. SMITH, *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Leiden: E. J. Brill, S. 88-105.
1992 *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi: Manohar Publications.