

Hierarchie und Differenz – Die indische Kastengesellschaft

Clemens Jürgenmeyer / Jakob Rösel

Das Kastensystem bildet seit alters her eines jener Merkmale der indischen Kultur und Gesellschaft, die sie für fremde Beobachter wie für Eroberer einzigartig und schwer bestimmbar machten. Es mag deshalb als verwirrend erscheinen, dass die ohnehin schwierige Beschreibung dieser fremdartigen Sozialordnung zusätzlich mit einer Betrachtung jener religiösen, dörflichen und politischen Ordnungssysteme Indiens verknüpft wird, die gleichermaßen das Erstaunen der Europäer hervorgerufen haben. Da diese drei Ordnungssysteme aber das Kastensystem religiös legitimiert, praktisch vorausgesetzt und politisch instrumentalisiert haben, muss eine Betrachtung dieser Sozialordnung diese drei zusätzlichen Ordnungsmodelle mit berücksichtigen, die sich fast ununterscheidbar wechselseitig durchdringen, begründen und stützen. Unter Berücksichtigung dieser wechselseitigen Bedingtheit und Entwicklung der Ordnungen betrachten Clemens Jürgenmeyer und Jakob Rösel im Folgenden zunächst den Hinduismus, anschließend das in dem Funktionszusammenhang des Dorfes vorrangig wirksame Kastensystem, danach seine soziale Dynamik, rituelle Differenzierung und religiöse Begründung. Abschließend erörtern sie den Stellenwert innerhalb der traditionellen und aktuellen Herrschafts- und Wirtschaftssysteme.

Hinduismus

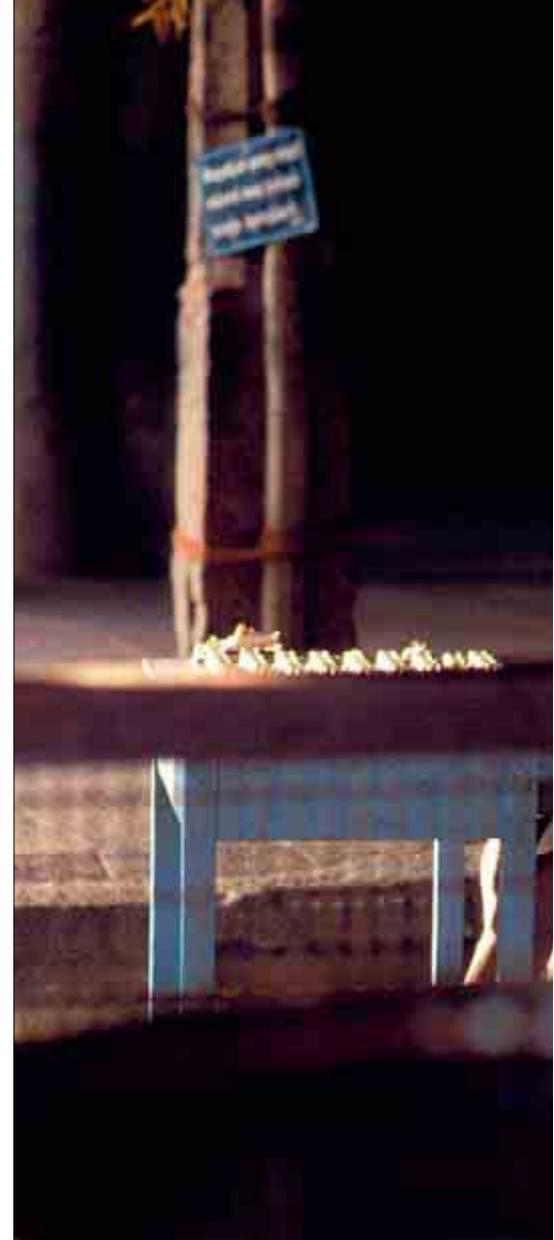
Die Vielgestaltigkeit, also die enorme kulturelle Produktivität und Plastizität des Hinduismus ist oft beschrieben worden (vgl. Michaels 1998). Hier hingegen soll es nur darum gehen, diese Religion, die eher als ein Prozess, denn als eine Struktur begriffen werden muss, entlang weniger, charakteristischer Bestandteile zu bestimmen. Günther-Diez Sontheimer (1991) hat fünf solcher Komponenten, sprich Einzelreligionen, unterschieden:

- eine von spezialisierten und hochrangigen Brahmanen hervorgebrachte und auf gesamtindischer Ebene tradierte Religion des Opfers, der Ritualistik und der philosophischen Spekulation (Brahmanismus);
- eine von Einzelgängern und Einsiedlern getragene Religion der Weltentsagung, der Meditation und Erlösungssuche (Asketismus);

- eine diesen gegenüberstehende, immer weiter marginalisierte, von Familienältesten, „Medien“ oder Schamanen getragene tribale Religion (Stammesreligion);
- eine erst später entstandene, vom einzelnen Alltagsmenschen getragene und von volkstümlichen Sekten organisierte, „pietistische“ Religion der Gottesinnigkeit, der Bhakti (Devotionalismus);
- eine Volksreligion, die nicht nur als eigenständige Struktur, sondern darüber hinaus auch als eine Synthese aller anderen Traditionen aufgefasst werden kann.

Diese Hindu-Religionen werden seit der Durchsetzung des Ackerbaus und stationärer, differenzierter Dorfgemeinschaften von der Mehrheit der Inder geteilt und größtenteils von Brahmanen organisiert und rituell vermittelt. Von unterschiedlichsten Schichten, Regionen und Priestern getragen, zeigt sie sich vom Haushalts- und Dorfschrein, über den Palast- und Stadttempel bis hin zur großen Tempelstadt in höchst unterschiedlicher Form. Dennoch bleibt diese Skala der Differenzierung von zumindest zwei Gemeinsamkeiten geprägt: Die jeweilige Gottheit ist nicht nur dauerhaft lokalisiert, sondern ihr wird in Vorstellung und Ritus eine Körperlichkeit, wenn nicht in der Form einer Figur, so doch wenigstens in der Form eines Natur- oder Kunststeins (Lingam) zugestanden. Dank dieser Fiktion empfängt der Stein oder die Figur eine regelmäßige Verehrung und Bewirtung von Seiten eines zumeist als brahmanisch eingeschätzten Ritualisten und von Seiten einer jeweiligen Kasten- oder Dorfgemeinschaft, Nachbarschaft oder Pilgerschaft.

Alle fünf Religionen haben sich über Jahrhunderte hinweg in freilich unterschiedlichem Maße wechselseitig wahrgenommen und beeinflusst. Jedoch unabhängig von dieser fast unvermeidbaren wechselseitigen Prägung lässt sich mit aller Vorsicht auch ein Prozess der Neubildung und der Differenzierung ausmachen. Parallel zur Ausbildung einer Bauerngesellschaft und parallel zur Entstehung von Städten und Regionalreichen wird die Religion der Stämme zu einer Religion der Peripherie. Zugleich lassen sich eine Religion des Brahmanismus und eine des Asketismus schärfer konzeptionell unterscheiden. Beide tre-



ten in einen Prozess der sozialen, rituellen und intellektuellen Ausgestaltung und Differenzierung ein. Gleichzeitig bildet sich mit Dörfern, Städten und Regionalreichen jenes Kontinuum, in dem die Vorstellung von dem im Stein oder in der Figur verkörperten Gott seinen Platz und seine Ausgestaltung findet. Die Jahrhunderte alte Erfahrung und eine aus anderen Traditionen gespeiste Ablehnung der lokalisierten, körperhaften und tempelzentrierten Gottheit lässt schließlich die Religion der Gottesinnigkeit und Volksmystik entstehen.

Dieser Differenzierungsprozess ist ein irreversibler Prozess der Verdrängung und der Umwandlung der Stämme und der ihnen spezifischen Religion. Der Glaube der Inder, der künftige Hinduismus, wird im gleichen Atemzuge „zivilisierter“, vielgestaltiger und kreativer, und dieser Prozess zeigt sich – mit der Ausnahme der Stammesreligion – sowohl innerhalb als auch zwischen den Religionen, die dem Hinduismus seine Vorstellungsräume, Glaubensorientierungen und Entfaltungsrichtungen vorgeben.



Ein Brahmane in einem Tempel in Tamil Nadu. Das Kastensystem bildet seit alters her eines jener Merkmale der indischen Kultur und Gesellschaft, die sie für Außenstehende so einzigartig und schwer bestimmbar macht. **picture alliance/dpa**

lichkeit der Regionen und tribalen Strukturen zeigen sich in der Funktionsweise und Sozialordnung dieser Bauerngesellschaft Gemeinsamkeiten, die sie gegenüber anderen eindeutig abheben und sich in einem vereinfachten Modell folgendermaßen darstellen lassen: Fast überall in Indien finden wir eine dominante Bauerngruppe, die gewohnheitsrechtlich den Großteil des kultivierten und kultivierbaren Bodens kontrolliert. Sie ist dominant, weil sie eine gewisse numerische Stärke aufweist und an der Spitze einer sozialen Hierarchie und eines Systems der Arbeitsteilung steht, die beide die Dorfstruktur prägen. Das einzelne Dorf bzw. eine Gruppe von Dörfern bildet eine weitgehend autarke, außerhalb der Geldwirtschaft stehende und deshalb sozial und funktionell hoch differenzierte Einheit. Die notwendigen Güter und Dienstleistungen müssen deshalb in ihrer Mehrzahl im Dorf selbst produziert und erbracht werden, jeweils von spezialisierten Gruppen und im Rahmen eines wechselseitigen, genau geregelten Austauschsystems von Agrarprodukten, Gütern und Dienstleistungen. Dieses Jajmani-System bedeutet, dass der betreffende Handwerker oder Dienstleistende die jeweiligen Versorgungswünsche der dominanten Bauern und der übrigen Dorfbewohner zu erfüllen hat; im Gegenzug erhalten sie einen bestimmten Ernteanteil, also ein Naturaldeputat, oder aber eine Parzelle zum eigenen Anbau von Lebensmitteln. Gehen die Ansprüche eines bäuerlichen Haushaltes über das Normalmaß hinaus, so kann der betreffende Handwerker oder Dienstleistende mit zusätzlicher Entlohnung rechnen. Da diese zusätzlichen Arbeiten oft während wichtiger Zeremonien oder Familienfeste anfallen, wird der Betreffende auch durch seine Beteiligung geehrt und durch Geschenke entlohnt. Das Jajmani-System hat also neben der ökonomischen stets auch eine rituelle Komponente.

Darüber hinaus wurden Abgaben an außerdörfliche Institutionen oder Personen, wie zum Beispiel den Herrscher des Regionalreiches, geliefert.

Die gesteigerten und spezialisierten Bedürfnisse der regionalen Tempel- und Palaststädte wurden durch spezialisierte Handwerkergruppen wie z.B. Steinmetze, Maler, Elefantenwärter, Köche, Sänftenträger, Ritualienmeister, Gold- und Silberschmiede etc. befriedigt, die im Umkreis dieser Städte siedelten und ebenso durch Naturalien oder zur Be-

bauung überlassene Parzellen entlohnt wurden. Hier bildete sich auch ein politisch bedeutsames Zusammenspiel von politischen Herrschern und Brahmanen heraus: Die Brahmanen erhielten Land zu ihrer Verfügung, als Gegenleistung verschafften sie den Herrschern die notwendige Legitimation und übernahmen auch politische und administrative Aufgaben.

Die für die landwirtschaftliche Arbeit, insbesondere für die Ernte, den Gartenanbau und die Fruchtbäume zuständigen Gruppen dagegen sollten und durften nicht von dem Jajmani-System inkorporiert und geschützt werden. Ohne diese Land- und Erntearbeiter war und ist kaum ein indisches Dorf überlebensfähig. Aber parallel zu der Entstehung der indischen Dorfwirtschaft und des Jajmani-Systems entstanden durch die Verdrängung von Stammesgemeinschaften, als Folge von Verarmungsprozessen und im Rhythmus von Dürrejahen oder Kriegskatastrophen, völlig mittellose Gruppen von Landarbeitern, die außerhalb und unterhalb des Arbeits- und Schutzverhältnisses des Jajmani-Systems stehen.

Die Gruppen dieser Landarbeiter siedeln außerhalb des Dorfes. Sie werden je nach Arbeitsbedarf, vorrangig während der Saat- und Erntesaison ange stellt und nach Dauer oder Menge ihrer Arbeit in Naturalien entlohnt. Damit sie auch in arbeitslosen Zeiten überleben können, bleiben ihnen manchmal angrenzende Waldstücke, etwa Kokos- oder Palmenhaine, oder die abgeernteten Felder zur Nutzung und Nachlese überlassen. In einer vergleichbaren Situation der sozialen Degradierung, kulturellen Marginalisierung und ökonomischen Verwundbarkeit stehen die niederen Wanderarbeiter, die zumeist in einem feststehenden Rhythmus die Dörfer einer Region besuchen und sie mit bestimmten Produkten und Dienstleistungen versorgen – zum Beispiel Korbflechter, Metallarbeiter, Ziegelbrenner. Dieses weitgehend autarke System der dörflichen Produktion und Reproduktion macht die erstaunliche Selbstbehauptungsfähigkeit des indischen Dorfes auch unter labilen politischen Bedingungen, während langer Phasen politischer Anarchie und gegenüber immer wiederkehrenden Natur- und Kriegskatastrophen erklärbar. Die Gruppen, die diese Struktur konstituieren, sind spezialisiert und zugleich durch Beruf, soziale Rangordnung und Gruppenzugehörigkeit voneinander getrennt: Sie betrachten sich als gegeneinander fremd und als

Dieser grobe Überblick über die fünf Religionen konnte auf den Begriff der Kaste und des Wiedergeburtsglaubens verzichten. Er war allerdings notwendig, um jenen weitreichenden und fast unbestimmbaren Kreis religiöser Imagination und ritueller Praktiken anzudeuten, innerhalb dessen die ländlichen, sozialen und politischen Ordnungen operieren und von dem aus sie ihre spezifische religiöse Rechtfertigung erfahren. Die entwicklungsgeschichtlich und strukturell angelegte Darstellung der Dorfwirtschaft, der Kaste und der Herrschaftsmuster muss diesen äußeren Horizont religiöser Deutungsmuster in Rechnung stellen und auf ihn Bezug nehmen.

Dorfwirtschaft

Die indische Bauerngesellschaft hat sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrtausenden vermutlich zunächst von Westen nach Osten, dann von Norden nach Süden über den Subkontinent ausgebreitet. Trotz dieser langsamen Konsolidierung und trotz der Unterschied-

füreinander unverzichtbar. Sie sind in eine soziale Rangfolge eingegliedert, die vorrangig an Macht, aber auch an Besitz und an sozialem und rituellem Prestige orientiert ist. Verdeutlicht wird dieses dichte Gefühl der Über- und Unterordnung in einer Vielzahl von Alltagsbeziehungen; es wird offenkundig während der Dorf- und Familienfeste, und es wird glänzend inszeniert und zugleich gerechtfertigt durch die religiösen Rituale. An dieser Stelle müssen wir den unspezifischen Begriff der sozialen Gruppe zugunsten desjenigen der Kaste aufgeben, wenn wir jenseits der ökonomischen Rationalität dieses Gruppengefüges seine Entstehungsgründe, seine ihm innewohnende soziale Selbstverständlichkeit und Angemessenheit und am Ende seine religiöse Rechtfertigung begreifen wollen.

Kaste

Kaste ist, ebenso wie Hinduismus, eine von Außenstehenden eingeführte Bezeichnung für eine ihnen fremde und vielgestaltige Sozialordnung. Die seefahrenden Portugiesen, beeindruckt von der Bedeutung, die die Inder der Heirat innerhalb einer sozialen Gruppe und der rituellen Distanz zwischen ihnen beimessen, belegten diese Gruppen mit dem Begriff *casta*, was ursprünglich etwas nicht Vermischtes, also Art, Rasse, Stamm, Geschlecht bedeutet. Von hier aus fand *casta* Eingang in den englischen und französischen Sprachgebrauch (*castel*) und wurde lange Zeit unterschiedslos mit Stamm verwendet. Wichtig in unserem Zusammenhang ist der Hinweis, dass Kaste, oder besser: Kastenwesen, Kastensystem, Kastengesellschaft nichts mit dem deutschen Wort Kasten im Sinne von Kiste, Behälternis zu tun haben.

Diesen europäischen Bezeichnungen entspricht in der indischen Terminologie gemeinhin das Wort *jati*. Dieses Sanskritwort bedeutet ursprünglich Geburt, Entstehung. Mit *jati* bezeichnen die Inder also eine durch das Kriterium der Geburt im Sinne der gemeinsamen Abkunft gekennzeichnete soziale Einheit (*Genus*), deren Mitglieder gemeinsame Merkmale besitzen, die sie von anderen *jatis* unterscheidbar machen. *Jati* kann aber auch ganz allgemein im Sinne von Gattung, Art, Klasse verwendet werden und sich auf alle möglichen Kategorien von Dingen und Lebewesen, einschließlich Göttern und Dämonen beziehen. Je nach Kontext kann *jati* viele Bedeutungen annehmen wie Geschlecht, Rasse, Kaste, Abstammungsgemeinschaft, Stamm; aber auch: Religionsgemeinschaft, Volksgruppe, Berufsgruppe, Nation etc.

Trotz seiner Bedeutungsvarianten kann *jati* als ein soziales Modell beschrieben werden: Der einzelne Mensch wird in eine *jati* hineingeboren, und durch diese geburtsmäßige Gruppenzugehörigkeit wird ihm eine Identität zugeschrieben, die für ihn konstitutiv ist. Durch seine Zugehörigkeit zu einer *jati* wird ihm auch seine Berufstätigkeit zugewiesen. Innerhalb der *jati* werden die Ehen arrangiert (Endogamie) und nur mit seinesgleichen wird gemeinsam gegessen und die Wasserpfeife, die Hookah, geraucht (Kommensalität). Die *jati* ist damit Lebens-, Berufs- und Heiratsgemeinschaft. Die Zugehörigkeit zu einer *jati* begründet einerseits die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder, andererseits zwischen den verschiedenen *jatis* eines Dorfes und eines bestimmten Gebiets. Daher erscheint es plausibel, dass der jeweilige Kastenrat, der Kastenpanchayat, eine entscheidende Ordnungs- und Rechtsinstanz für den Einzelnen ist. Das in einem Dorf entfaltete und in einer Region verankerte Kastensystem erinnert damit an eine funktional und hierarchisch hoch verdichtete multi-ethnische Gesellschaft.

Ein einzelner und einfacher Entstehungsgrund für dieses System wird sich nicht finden lassen. Es ist parallel zur Ausbreitung und Konsolidierung einer Bauerngesellschaft über den indischen Subkontinent und im Laufe von rund dreitausend Jahren entstanden. Während dieses Prozesses haben vermutlich dominante Bauernkasten Brandrodung treibende Stämme nicht nur verdrängt, sondern zu Teilen kooptiert, in spezialisierte, abhängige Tauschbeziehungen und schließlich Berufsnischen gedrängt oder zu rechtlosen Erntearbeitern und Wanderarbeitern verwandelt. Das hier aufgezeichnete einfache Modell stellt einerseits eine im jeweiligen Dorf als selbstverständlich erfahrene Lebensrealität, andererseits zugleich ein Erklärungsmodell dar: Auf diese Ordnungsannahme gestützt kann mit guten Gründen der einzelne Dorfbewohner sich ein vereinfachtes Bild von der unendlich differenzierten indischen Dorf- und Stadtgesellschaft machen, die sich jenseits seines engen Dorfhorizonts erstreckt. Die äußeren Grenzen dieser Realität der eigenen *jati* oder der fremden *jatis* sind aber von dem einzelnen Mitglied nicht zu erfassen: Der Lebens-, Arbeits- und selbst der Heiratshorizont des Kastenmitglieds übersteigt selten das Dorf, eine lokale Ansammlung von Dörfern oder eine Subregion. In diesen konzentrisch erweiterten Kreisen findet der Einzelne seine Berufsstelle, seine Sozial- und seinen Ehepartner. Die *jati*, der er zugerechnet wird, ist aber – wenn auch von Fall zu Fall unterschiedlich – nach Name, Anspruch, Entstehungsle-

gende, politischer Anerkennung und sozialer Verfasstheit eine soziale Gruppe, die sich über weite oder alle Teile einer Region erstreckt. Es ist die Verbreitung der Regionalsprachen und der in ihnen existierenden städtischen Netzwerke und Herrschaftssysteme, die der Ausbreitung einer Schreiber-, Händler-, Bauern-, Handwerker- oder Künstlerkaste normalerweise ihre Grenzen vorgeben.

Die *jatis* bilden damit einerseits lokal erfahrbare Lebenswirklichkeiten und andererseits überlokal „vorgestellte Gemeinschaften“, deren Mitglieder sich niemals begegnen werden. In vorkolonialer Zeit sind sie auch selten in der Lage, sich politisch oder wirtschaftlich zu organisieren oder sich unter einen gemeinsamen Kastenrat zu stellen. Die erfahrbare und verpflichtende Lebenswirklichkeit der Kaste ist stattdessen ihre unterste Einheit, die (in Nordindien) als „Bruderschaft“ (*biradari*) bezeichnet wird. Innerhalb dieser exogamen, auf mehrere Dörfer verteilten Einheit findet der Einzelne ein für ihn überschaubares soziales Milieu, spezifische Berufs- und Verhaltensvorgaben, einen dafür zuständigen Kastenrat und seinen sozialen Interaktionskreis. Die Ehepartnerin findet er außerhalb seiner *biradari*, aber innerhalb seiner endogamen *jati*.

Damit steht das einzelne Kastenmitglied immer im Zentrum eines Kreises, den er nur teilweise überblickt. Diese Struktur ist zudem ständig in Bewegung. Sie ist ebenso flexibel und kreativ wie diejenigen sozialen Systeme und Ordnungen – zumeist einer Region –, die den Kasten ihren Stellenwert, ihre Funktionen und Aufstiegschancen vorzeichnen.

Das lässt sich im Kleinen wie im Großen, im Dorf und in der Region veranschaulichen. Dazu müssen wir zunächst die bislang vernachlässigte Dimension von ritueller Reinheit und Unreinheit im lokalen und regionalen Kastensystem betrachten.

Reinheit und Unreinheit

Im Dorf stehen die *jatis* in einer zumeist eindeutigen, durch die Höhe der Entlohnung, die Rangfolge bei Ritualen und die Privilegien bei Festen akzentuierte Hierarchie, die zugleich entlang einer Skala der Reinheit und Unreinheit begründet wird. Brahmanische, archaisch-ethnische und „realistische“ Vorstellungen liefern dazu eine Vielzahl oft widersprüchlicher, äußerst differenzierter und zugleich wechselseitig verbundener Kriterien.

Als unrein gilt, wer gegen einen brahmanisch sanktionierten und von Brahmanen und der Hindulite exemplarisch

vorgelebten Verhaltenscode verstößt: Wer beispielsweise Tiere tötet und Fleisch isst, wer Palmschnaps destilliert oder trinkt, wer die rites de passage – Geburt, Heirat, Tod – ohne brahmanische Zeremonialleistungen durchläuft (weil er keinen Brahmanen findet oder bezahlen kann), gilt nach diesem Code als unrein. Als unrein gilt aber auch, wer gegen uralte „ethnische“ oder „tribale“ Tabus verstößt: Wer beispielsweise mit abgeschnittenen Haaren und Zehennägeln (der Barbier), mit Menstruationsblut (der Wäscher) oder mit Toten (Leichenbestatter) in Berührung kommt, gilt als unrein. Als unrein gilt weiterhin, wer nicht nur nach diesen, sondern nach fast modern anmutenden realistischen Vorstellungen als unrein, also als krank, ansteckend und gefährlich gilt: Wer als Straßenfeger arbeitet und die Fäkalien der Höherkastigen beseitigt, wer die Tierkadaver beseitigt, aus Armut von ihnen isst und das Leder verarbeitet, gilt ebenfalls als unrein.

Der Grad der Reinheit bzw. der Unreinheit wird nicht nur durch die Tätigkeit, also durch den direkten Kontakt mit als unrein geltenden Materialien, des Einzelnen festgelegt, sondern auch durch seine Abstammung. Nachkommen unreiner Eltern gelten wie die anderen Mitglieder ihrer jati von Geburt an als unrein, so wie die Nachkommen reiner Eltern als rein. Es existiert die Vorstellung, dass die Mitglieder einer jati sich durch bestimmte, quasi natürliche Eigenschaften, Qualitäten (guna) auszeichnen, die als Substanzen gedacht, weiter vererbt, aber auch durch direkten Kontakt weiter gegeben werden. Sie sind Ausdruck der Differenz zwischen Menschen und ihren jatis. Sie bestimmen entscheidend die Art der Lebensführung eines Menschen, das, was er machen darf und soll und was nicht (Marriott/Inden 1977; 1991). Ein Latrinenreiniger besitzt also aufgrund seiner Geburt eine „natürliche“ Disposition, eine solche unreine Tätigkeit auszuführen, die wiederum seine Unreinheit wegen des laufenden Kontakts mit Unreinem immer wieder aufs Neue festigt. Als rein geltende Angehörige einer jati hingegen sind stets darauf bedacht, nur solche Tätigkeiten und Kontakte mit anderen Menschen zu pflegen, die ihre Reinheit nicht gefährden. Ein Kontakt mit einem Niederrangigen oder gar mit einem Unreinen verbietet sich, um die Gefahr zu bannen, schlechte Substanzen in sich aufzunehmen, die, je nach Situation, nur mit einiger Mühe wieder zu entfernen sind. Reinheit wird stets negativ definiert und als Freisein von Unreinheit und damit als Vermeidung von Unreinheit in der Interaktion mit anderen gesehen, sie ist laufend bedroht und muss daher geschützt werden. Reinheit ist gleichbedeutend mit

Ordnung und Ritual, Unreinheit mit Chaos und Veränderung (Michaels 1998). Vielerlei Vorstellungen und Kriterien konstituieren damit eine Skala von Unreinheit bzw. Reinheit, die, obwohl von Region zu Region und selbst von Dorf zu Dorf durchaus unterschiedlich, fast immer weitgehend parallel zu dem Gefälle an Macht und Einkommen zwischen den Kasten verläuft. Sie ist das einer traditionalistischen Bauernkultur angemessene Bild und spezifische Anschauungsmaterial für die abstrakte Kategorie des sozialen Prestiges. Die Hierarchien der Macht, des Besitzes und des Prestiges sind deshalb im Rahmen des Kastensystems und des jeweiligen Dorfs zu einer weitgehenden, allerdings immer prekären Deckungsgleichheit gebracht worden. Ständig veränderbar, muss sie immer wieder aufs Neue hergestellt und readjustiert werden. Die Kastenstruktur in einem Dorf, eines Gebiets oder Region bleibt beständig in Bewegung, weil aufgrund eigener Anstrengungen oder einer Änderung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen bestimmte jatis an Macht, Einkommen und Prestige gewinnen oder verlieren. Entsprechend dieser Änderungen erhalten sie einen höheren oder niederen sozialen Status und Grad an Reinheit bzw. Unreinheit.

Aufstieg und Abstieg

Soziale Auf- und Abstiegsprozesse erfolgen damit ständig, im Rhythmus des Generationenwechsels und im Rahmen einer sozialen Gruppe – der jati oder eines ihrer Segmente. Angesichts der Vielfalt der Ursachen lassen sich nur Beispiele, aber kein Repertoire der Faktoren des Auf- oder Abstiegs, der Spaltung und der Umbildung von jatis aufzählen.

Zwei fast durchgängige Prinzipien dieser Aufstiegs- und Abstiegsprozesse lassen sich aber benennen: Der Verlust oder Gewinn an Macht und Besitz bilden fast immer den Ausgangspunkt für den Verlust oder Gewinn an ritueller Reinheit. Zugleich gilt, dass selten die Gesamtheit einer jati zum Nutznießer oder Opfer sozialen Auf- oder Abstiegs wird. Fast immer sind nur Teile davon betroffen. Es kommt damit auf Dauer zu einer Abspaltung: Eine neue Untereinheit entsteht, die von nun an entweder eigenständig weiterexistiert oder aber mit einer anderen jati eine soziale Kooperation pflegt, Heiratsbeziehungen aufnimmt und sich am Ende mit ihr verbindet. Einige idealtypische Beispiele sollen dies verdeutlichen.

Auch innerhalb einer dominanten Bauernkaste zeigen sich von Anfang an aufgrund von Erbteilungen oder Missernten

wachsende ökonomische Unterschiede. Einzelne Bauern sind verschuldet, sind zu Pächtern oder sogar zu sharecroppers (Naturalpächter) geworden. In dem Maße, in dem sie nur noch bei vergleichbar verarmten Familien Heiratspartner finden, ihre zeremoniellen Ausgaben reduzieren und Brahmanen nicht mehr patronisieren und beschenken können, beginnt sich ihr sozialer Interaktionsradius zu verkleinern. Sie werden von den besser gestellten Kastengenossen gemieden und ausgegrenzt. Ausgelöst durch vereinzelte und demütigende Konflikte um Respekt und Privilegien, Vorrang und Sitzordnung, wird den Anordnungen des Kastenrats nicht mehr Folge geleistet, und es beginnt sich eine neue Unterkaste rasch mit einer eigenen Entstehungslegende und einem eigenen, verletzten Würdegefühl zu konstituieren.

Ein weiteres Beispiel: Einer Palmheger-, einer Ölpresser- oder einer Schmiedekaste gelingt es, ihre Produkte – Palmschnaps, Speiseöl und Metallgerät – in einem größeren Umkreis auf Wochenmärkten und Basaren mit Gewinn zu verkaufen. Nicht alle Kastenfamilien werden von den neuen Vermarktungschancen gleichermaßen profitieren, vielmehr werden diejenigen Kastengenossen, die die Produkte verkaufen, neuen Einfluss und Reichtum gewinnen. Indem sie sich aus der Herstellung zurückziehen und sich auf eine angesehene, städtische Kundschaft orientieren, tauschen sie unmerklich über die Zeitspanne von zwei oder drei Generationen die Rolle des unansehnlichen Handwerkers mit derjenigen des bislang noch sozial unbestimmbaren Händlers aus. Ihre Kastengenossen zunehmend meidend, als Zulieferer ausbeutend und zugleich in Schuldabhängigkeit haltend, investieren sie jetzt in den Gewinn an sozialem Prestige. Sie trinken keine berausenden Getränke mehr, kochen mit reinem Butterfett und leben vegetarisch. Sie stiften Schreine und finden verarmte Brahmanen, die bereit sind, bei ihren Heirats- und Sterbezereemonien mitzuwirken. Bald ist der Zeitpunkt erreicht, ab dem die verarmten Mitglieder einer regionalen Händlerunterkaste bereit sind, die Töchter und damit die stattliche Mitgift dieser Parvenüs als Bräute und als Finanzierungsinstrument zu akzeptieren. Auch wenn dieser Brauttausch von den übrigen Mitgliedern der Händlerkaste verurteilt wird und die entsprechenden Familien sozial gemieden werden, so zeigt sich schließlich dennoch eine soziale und rituelle Konvergenz.

Die neuen und aufstrebenden Händlerfamilien bilden mit den von Sanktionen und Kastenausschluss bedrohten Familien der etablierten Händlerkaste eine neue endogame Gruppe, rituelle Gemeinschaft und soziale Einheit: Eine neue jati ist entstanden, die als (zunächst noch fragwürdige) Untergruppe der Händlerkaste gilt und deshalb die Prestige- und Aufstiegsinteressen der betreffenden Emporkömmlinge erfüllt. Künftig werden sich diese neuen Förderer und Patrone brahmanischer Schreine und Zeremonien von Hausbrahmanen eine Abstammungslegende schreiben lassen, die ihre Zugehörigkeit zu der entsprechenden Händlerkaste über alle Zweifel stellt.

Wie diese Beispiele zeigen, verfügt diese Bauerngesellschaft mit der (Unter-)Kaste über eine ebenso plastische wie produktive Organisationsform, die es ihren Mitgliedern gestattet, immer wieder neue soziale Chancen zu nutzen oder Notlagen zu meistern. Die Plastizität und Produktivität dieser Ordnung zeigt sich weniger in kollektiven, also allen Mitglieder einer jati erfassenden sozialen und rituellen Aufstiegs- und Abstiegsprozessen als vielmehr in beständigen Prozessen der internen Abgrenzung oder Ausgrenzung, die zur Bildung einer neuen Unterkaste und ihrer eventuellen Verbindung mit einer anderen führen.

Aufstiegsinteressen, Anpassungsfähigkeit, selbst Innovationsbereitschaft und Erfindergeist mögen in dieser Ordnung von einem Einzelnen, einer Familie oder einem Clan ausgehen. Um aber zum sozialen Erfolg zu führen, müssen sie die Form einer kollektiven Anstrengung und Organisation annehmen – also der Bildung einer neuen Unterkaste. Damit wird zugleich eine notwendige Voraussetzung und Konsequenz des Beharrungsvermögens, also der Ausbreitung und Konsolidierung des Kastenregimes, deutlich, nämlich seine fortlaufende Differenzierung. Dem System bleiben die Chance und das Geschick, der strukturelle Zwang und die soziale Neigung eingeschrieben, durch die Herausbildung neuer Unterkasten sich in neuen Regionen einzunisten, sich an neue soziale, tribale, ethnische Milieus anzupassen und sich neuer wirtschaftlicher und politischer Möglichkeiten und Technologien zu bemächtigen. Erst die Ausdehnung über einen Subkontinent, schließlich die Nutzung langsamen oder beschleunigten sozialen Wandels hatten deshalb die Ausbildung und Umbildung neuer Unterkasten zur Voraussetzung und zur Folge. Auf der Grundlage und im Rhythmus der Spaltung und des Zusammenschlusses der Kastensegmente konnte das System, also diese Bauerngesellschaft, einen Subkontinent er-

obern und seitdem alle gesellschaftlichen Wandlungsprozesse – die Entstehung von Städten, Regionalreichen, neuen Technologien und Wirtschaftsstrukturen – mittragen und begleiten. Erst mit der Kolonialzeit und den seither ausgelösten oder beschleunigten Prozessen einer Urbanisierung, Individualisierung und wachsenden kulturellen wie politisch-rechtlichen Modernisierung der Lebenswelten ist diese Anpassungsfähigkeit zunehmend in Frage gestellt. Unsere Schilderung der Kastengesellschaft hat bislang auf die Darstellung der religiösen Begründung dieses Systems, die mit dem Wiedergeburtsglauben verbunden ist, verzichtet. Diese Begründung erschien aber seit alters her den Betrachtern Indiens als ebenso einzigartig wie diese Gesellschaftsordnung selbst, und ohne sie glaubten sie weder das Kastensystem noch den Hinduismus begreifen und beschreiben zu können. Damit ist diese Ausklammerung des Wiedergeburtsglaubens bereits in sich eine Aussage. Denn diese Darstellung ist von der Annahme geleitet, dass das Kastensystem in seiner lokalen und regionalen Ausprägung ebenso wie der Hinduismus als umfassende Volksreligion nicht nur ohne den Rückgriff auf diese Begründung beschrieben und verstanden werden kann, sondern dass beide weitgehend unabhängig von einem solchen Glauben entstanden sind. Da aber dieser Glaube die Religion des Brahmanismus ebenso wie die des Asketismus stark geprägt hat, da er auf der Ebene einer gesamtindischen brahmanischen und sanskritischen „großen Tradition“ seit jeher vorausgesetzt und propagiert wird und hier zur Begründung und Festigung weniger der lokalen und regionalen Kastenregime als eines diesen Strukturen übergeordneten Modells sozialer und ritueller Hierarchie eingesetzt wird, soll dieser Glaube an dieser Stelle als eine individuelle Interpretationsoption, als eine Herrschaftsideologie und als ein Deutungsmuster der sozialen Welt, also als eine spezifisch indische Theodizee, dargestellt werden.

Der Wiedergeburtsglaube

Nach diesem Modell wird der Einzelne in seine Kaste hineingeboren, und dieser Akt der Geburt schreibt ihm zugleich seinen Lebensweg vor: Auf seiner Lebensreise sollte er im wohlverstandenen Eigeninteresse den für seine Kaste traditionell festgelegten Berufs-, Verhaltens- und Ritualvorschriften, seinem dharma, genauestens folgen. Verletzt er diese Vorschriften, so erwirbt er schlechtes „Verdienst“, negatives karma, erfüllt oder übererfüllt er – im Rahmen der seiner Kaste zugestandenen Spielräume –

diese Vorschriften, so erwirbt er gutes „Verdienst“, positives karma. Seinem Gesamtverhalten, seinem Lebensweg entspricht damit ein laufendes ethisches Konto, eine positive bzw. negative Verdienstakkumulation. Stirbt er, so entscheidet die Höhe seines positiven oder negativen karmas über den Grad seiner höheren oder niedrigeren Wiedergeburt. Er kann zum einen als Gras, als Insekt, als „Wurm im Darm eines Hundes“, zum anderen als Krieger, als Brahmane oder in der Götterwelt wiedergeboren werden. Das Lebensschicksal und damit die Wanderung durch die Ränge der Tier-, Menschen- und Götterwelt sind vollständig in die Hände, in die ethische Verantwortung des Einzelnen gelegt. Soziale Konformität werden ihm nahe gelegt, und dieses ethische und zugleich egoistische Eigeninteresse sichert die Stabilität und Unwandelbarkeit der Gesellschafts- und Weltordnung, auch weil die Wiedergeburtstheorie zusammen mit der Karma-Dharma-Kausalität jedem Menschen seine jeweilige Stellung in der Kastenhierarchie einsichtig macht: Jeder interpretiert seine aktuelle Lebenslage als Folge seines Verhaltens im vorherigen Leben. Man nimmt hin, was man hat, der Wunsch nach Änderung kommt nicht auf. Als letztes Ziel dieser Lehre gilt die Befreiung (moksha) aus dem „Rad der Wiedergeburten“ (samsara).

Der auf diesen vier Begriffen beruhende Wiedergeburtsglaube – und mit ihm vorgeblich das Kastensystem – prägt aber nicht das in den Dörfern und den Regionen verankerte Kastensystem. Die Doktrin setzt die Existenz eines solchen Systems voraus, aber kein Brahmane und kein Text der „großen Tradition“ haben jemals versucht, die Kastenordnung eines Dorfes oder einer Region mit Hilfe von beidem exakt zu beschreiben. Auf der gesamtindischen Ebene, also derjenigen der großen Texte, der großen Tempelzentren und der großen Hindudynastien waren aber die gebildeten, mächtigen und spezialisierten Brahmanenfamilien gezwungen, parallel zu dieser Doktrin ein einfaches, viergliedriges Gesellschafts- und Herrschaftsmodell zu entwerfen, das die Vielzahl, Unbestimmbarkeit und Veränderungsfähigkeit der lokalen und regionalen Kastenregime überwölbte. Einer universalen Doktrin musste ein entsprechend universales soziales Ordnungsmodell zur Seite gestellt werden.

Varna-Modell und Herrschaftsideologie

In seiner ausgearbeiteten, der Wiedergeburtstheorie adäquaten Form besteht dieses Rangmodell aus vier gesell-

schaftlichen „Ständen“, varna genannt: An der Spitze stehen die Priester (Brahmana), ihnen folgen die Krieger (Kshatriya), die Händler und Bauern (Vaishya) und die Handwerker (Shudra). Die aber außerhalb und unterhalb des Modells stehen, werden als kastenlos (a-varna: keine varna habend) und unberührbar (a-sprishya: nicht zu berühren) charakterisiert.¹ Dieses Ordnungsmodell greift auf lange zurückliegende Bilder und Konventionen zurück, die zu Teilen bereits außerhalb Indiens und vor der Begründung der Wiedergeburtstheorie entstanden waren. Als varna (wörtlich Farbe) werden diese vier Gesellschaftsgruppen selbstverständlich nicht aufgrund einer eventuellen Unterscheidung der Hautfarbe bezeichnet, sondern in diesem Begriff lebt eine in vielen frühen indogermanischen Mythentraditionen nachweisbare Neigung weiter, den wichtigen gesellschaftlichen Funktionen, weniger den Gruppen, besondere Farben zuzuordnen. Charakteristisch für diese indogermanische Tradition war auch eine Dreiteilung der gesellschaftlichen Funktionen in die Aufgabenbereiche des Opfers, des Herrschens und der Viehzucht, die sich in den oberen drei Kategorien des Schemas noch wieder findet. Priester, Krieger und Händler/Bauern bilden zusammen die rituell enorm privilegierte Gruppe der Zweimalgeborenen (dvija). Sie bilden also jene soziale Elite, die aufgrund ihres Zugangs zu exklusiven brahmanischen Betreuung-, Beratungs- und Opferleistungen eine zweite, rituelle Geburt und soziale Initiation erfährt.

Nicht nur ist der hochrangige Brahmane von seiner ursprünglichen Funktion und in seinem fortdauernden Selbstverständnis ein Opferspezialist, auch der Begriff Vaishya bezeichnet wohl ursprünglich den Viehzüchter und nahm erst später die Bedeutung Händler an. (Nomaden-)Völker, die sich im Rahmen indogermanischer Ordnungs- und „Farb“-vorstellungen regulierten und interpretierten und die von Opferspezialisten, Kriegern und Viehzüchtern dominiert wurden, sind aber nicht nur archäologisch nachweisbar. Seit Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sind diese Indoarier nach und nach in Nordindien eingedrungen, sie haben auch ihre Sprache – das vedische Sanskrit –, ihre Opfertechniken, ihre Literatur und ihre Ordnungsvorstellungen mitgebracht. Sie haben dort dieses kulturelle und soziale Ensemble behauptet, angepasst und erweitert. In einem späten Hymnus des Rigveda, dem ältesten Denkmal indischer Sakraliteratur, wird die Erschaffung der Welt als Opferung des Ur-Menschen, des Purusha, durch die Götter beschrieben. Neben all den anderen Bestandteilen

des Kosmos, der unbelebten und der belebten Natur sollen bei diesem Opfer auch die vier varnas entstanden sein: „Der Brahmane war sein Mund, die Arme wurden zum Kshatriya gemacht, seine Schenkel zum Vaishya, und aus seinen Füßen entstanden die Shudras“ (Michaels 1998, S. 187). Zu einem nur vage bestimmbar Zeitpunkt – wohl nach dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrtausends und vor der Entwicklung der Städte und des Buddhismus seit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert – ist damit eine von Brahmanen, Kriegern und Viehzüchtern geprägte und dominierte Bauerngesellschaft und ein ihr entsprechendes schematisches Ordnungsmodell entstanden, in dem die Mehrheit der Bevölkerung, die Bauern, als Shudras Erwähnung und rituelle Abgrenzung erfahren. Aber erst später, vermutlich seit dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, ist mit dem Gesetzbuch des Manu (Manusmriti) eine fortan autoritative Gesamtdarstellung und Gesamtordnung der sozialen Ränge und eine von Brahmanen für Brahmanen begründete Herrschaftsideologie entstanden. Dieser Urtext der brahmanischen Gesellschaftstheorie und der Rechtsliteratur wiederholt nicht nur den wahrhaft kosmischen und gesellschaftsbegründenden Opfermythos des Purushasukta, er detailliert auch die Rechte und Pflichten der varnas, er verkündet und verteidigt konsequent die Rangfolge, die unüberwindbare Eigennatur und die unterschiedlichen Reinheitsgrade, Privilegien und Funktionen der varnas.

Wichtig aber ist, dass diese Magna Charta der sozialen Ungleichheit, Abstufung und Arbeitsteilung bereits schemenhaft auf eine später die „fünfte“ genannte Gruppe (panchama) Bezug nimmt, die unterhalb des Varna-Systems steht und zu der zum Zeitpunkt der Entstehung des Kastensystems ein erheblicher Teil, wenn nicht die Mehrheit der indischen Bevölkerung zählte. Es handelt sich dabei um all jene alleingesessenen Gruppen und Stämme (Adivasis), also Hirten- und Nomadenstämme, Brandrodungsbauern oder bereits sesshafte Bauernethnien, die noch außerhalb des erst in Nordindien ausgeprägten Kasten- und Herrschaftssystems stehen, das den Brahmanen und dem Manusmriti als Ideal vorschwebt.

Auf der Grundlage des Varna-Modells entwerfen die Brahmanen aber eine Herrschaftsbegründung und Lebensordnung. Die vier varnas stehen von oben bis unten in immer wieder anderen Interessenkoalitionen gegeneinander. Da ist der Brahmane: Er steht einerseits an der Spitze der Gesellschaft, und ohne seine Beratung und seine Opfer kann der König Recht und Ordnung nicht auf-

rechterhalten. Zugleich steht der Brahmane gegen die und außerhalb der Gesellschaft, denn sein höchstes und ihm persönlich aufgetragenes Lebensziel ist die Erlösung. Brahmane und König erhalten gemeinsam die Ordnung der Welt. Das bedeutet, dass der König der Sicherung von Recht und Ordnung mit Hilfe von Gewalt (danda: Stock) und der Patronage von Brahmanen nachkommen muss. Zusammen mit den Vaishyas bilden diese drei varnas, die als Zweimalgeborene (dvija) jene „gute Gesellschaft“ und soziale Elite bilden, die zu brahmanischer Erkenntnis, Beratung, Ritualistik und Erlösungstechnik Zugang erhält.

Mit den ihnen dienenden Shudras erweitert sie sich zur sozial geordneten Gesamtgesellschaft, die gegen die als unrein, sittenlos und sozial und rituell chancenlos eingeschätzten Unberührbaren, Ureinwohner (Adivasi) und Fremden (mleccha) steht. Indem die dvijas die Masse der Shudras beherrschen, konstituieren und regeln sie zugleich eine bestandsfähige Gesellschaftsordnung, die sich immerfort vor dem als sozial regellosen und rituell befleckt geltenden „Abschaum“ in den Dörfern und einer anarchischen und bedrohlichen tribalen Peripherie schützen muss. Auf diese Kreise ist die Kenntnis dieses Herrschafts- und Gesellschaftsideals auch zumeist beschränkt gewesen. In den Händen einer jeweiligen brahmanischen, aristokratischen und städtischen Machtelite, also in den Hindu-Regionalreichen und deren Palast-, Tempel- und Bazar-Zentren, diente dieses Modell als vereinfachende Interpretation und schematische Darstellung der Sozial- und Herrschaftsverhältnisse. Für diese Eliten ebenso wie für die in diese Eliten drängenden Gruppen – obskure Lokalherrscher und Stammeskönige, tribale Priester oder dörfliche Ritualisten, ambulante Gewerbe oder Hausierer – war es von Bedeutung, dass ihnen und ihrer Gruppe der Rang eines Brahmana, Kshatriya oder Vaishya zugestanden wurde.

Diese Aufsteiger verwandeln sich zu den überzeugten Apologeten und Propagandisten jener Sozial- und Herrschaftsdoktrin, der sie ihr neues Prestige, ihre neuen Interaktionschancen und ihren gesamtindischen Status verdanken. Für die überwältigende Masse der indischen Bevölkerung, die als Bauern, Dorfhandwerker und -diener den Shudras oder als Unberührbare und Stammesgemeinschaften (Adivasi) einer fünften Kategorie, den Panchamas, zu-

gerechnet werden, war diese Doktrin zumeist unbekannt und weitgehend ohne Bedeutung.

Antibrahmanische Entwürfe

Der universale Anspruch auf Verbindlichkeit des brahmanischen Varna-Modells, das die Vorherrschaft der sakralen über die weltliche Macht begründet, wurde und wird stets durch konkurrierende Modelle infrage gestellt, die wiederum selbst den Vorrang bestimmter Gruppen legitimieren sollen. Statt einer, brahmanozentrischen Hierarchie existieren mehrere Hierarchien, die als gleichwertig angesehen werden. Die postulierte Einheit, Einheitlichkeit und Einfachheit der hinduistischen Gesellschaft werden damit konterkariert. Diese Gegenmodelle, wie das brahmanische hierarchisch angelegt, begründen den Vorrang des Königs oder des Asketen gegenüber dem Brahmanen (Burgart 1978). Die Prinzipien der Hierarchie und der allgemeinen Gültigkeit werden somit nicht aufgegeben, sie werden nur anders definiert und begründet. Der Brahmane rekurriert auf die Varna-Theorie, der Asket auf die Seelenwanderung, die er allein überwinden kann, und der König auf seine Oberhoheit über das Land. Realiter war es wohl so, dass eine auf den Herrscher zentrierte, vertikale Sozialordnung im Verein mit einer entsprechenden Begründung ihre innere Hierarchie an der Nähe der Personen bzw. der Gruppe zur Spitze ausrichtete. Der König besaß die Autorität und die Macht, die notwendig ist, diese ungleiche Sozialordnung aufrechtzuerhalten. Diese Machtmittel befanden sich nicht in den Händen der Brahmanen mit ihrer sakral begründeten Vorrangigkeit, sondern des Königs, also der politischen Macht (Cohn 1971, S. 129ff.). Heutzutage haben die landbesitzenden, dominanten Kasten eines Dorfes oder einer Region die Rolle übernommen, die der König früher für den Bestand des Kastensystems innehatte.

Egalitäre Vorstellungen sind vor allem bei den volkstümlichen Bewegungen der Bhakti-Religion vorzufinden, die sich zuerst im siebten Jahrhundert in Südindien und später dann ab dem 12./13. Jahrhundert in Nordindien ausgebreitet haben. Bhakti bedeutet Teilhabe, Hingabe an einen Gott. Alle Bhakti-Bewegungen heben die Gleichheit der Menschen vor und den direkten Zugang zu dem Schutz gewährenden und Heil bringenden Gott hervor. Sie richten sich, wie schon lange vor ihnen der Buddhismus und der Jainismus, gegen die Vorherrschaft der Brahmanen und ihren Ritualismus, sie lehnen die Kastengesellschaft ab, und viele von ihnen haben zu großen

sozialen Veränderungen geführt. Bereits in der Bhagavadgita, einem zentralen Text der hinduistischen Tradition, wohl aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., wird trotz des geforderten Berufstraditionalismus der Zugang zum Heil nicht mehr kastenmäßig differenziert, sondern grundsätzlich allen Menschen, unabhängig von ihrem sozialen und rituellen Status, eröffnet. Indem der Einzelne selbstlos, ohne an die Früchte seines Tuns zu denken, seine ihm auferlegten Pflichten erfüllt und sich dem allmächtigen Gott Krishna mit all seinen Sorgen und Nöten anvertraut und seinem Willen unterwirft, wird er durch Krishna selbst in einem Akt der Gnade erlöst. Weiterhin wird in volkstümlichen Legenden beispielsweise berichtet, dass Krishna im Hause eines niedrigkastigen Freundes verkehrte und dort auch aß, oder dass Rama Beeren aus der Hand eines Unberühmbaren angenommen hat. Auch stammten bekannte Vertreter der Bhakti-Religion, wie z.B. Ravidas, Tukaram und Kabir, selbst aus unteren Schichten ab, und einige von ihnen waren, wie Mirabai, Frauen.

Dieses anti-brahmanische Aufbegehren zeigt sich auch in den sozial-reformistischen Bewegungen des Neohinduismus (Brahmo Samaj, Arya Samaj, Ramakrishna Mission, auch: Mahatma Gandhi), die alle in Reaktion auf den Kolonialismus seit Mitte des 19. Jahrhunderts sich herausgebildet haben und die Kastenordnung ablehnen – so wie die Hindu-Nationalisten, die die indische Nation als eine große Familie betrachten, die Neo-Buddhisten, die der hierarchischen Hindugesellschaft entfliehen möchten, und der unabhängige indische Staat, der in der Verfassung die Unberührbarkeit für abgeschafft erklärt hat. Die in der Kastenhierarchie Untenstehenden interpretieren ihren niedrigen Status als Folge eines unverschuldeten Unfalls, eines Missverständnisses oder schlichtweg von Betrug, also ohne eigenes Zutun oder Fehlverhalten. Eigentlich stünde ihnen ein höherer Rang in der Gesellschaft zu.

Modernisierungsprozesse

Mit der Durchsetzung der britischen Kolonialherrschaft und den einhergehenden Modernisierungsprozessen wird der soziale Wandel in Indien immer schneller und umfassender. Dieser Transformationsprozess, der sich seit der Unabhängigkeit im Jahr 1947 nochmals beschleunigt hat, hat das Kastensystem in all seinen Erscheinungsformen, Funktionen und Begründungen entweder direkt oder über die Umgestaltung seiner Rahmenbedingungen nachhaltig verändert. Diesem vielfälti-

gen Wandlungsprozess soll abschließend kurz nachgegangen werden.

Indem Modernisierungsprozesse, also zunehmende Kommerzialisierung und Industrialisierung, Verstädterung, Alphabetisierung, Individualisierung und schließlich Demokratisierung, die religiösen, (dorf-)wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen des Kastensystems grundlegend verändern, verändern und schwächen sie das System von innen heraus. Angesichts der Vielfalt dieser Einwirkungen wird es nicht erstaunen, dass das Kastensystem sich heute auf überaus verwirrende und widersprüchliche Weise sowohl anpasst und weiterentwickelt als auch zurückzieht und auflöst.

Verstädterung, vor allem aber Massenkommunikation und Verkehr haben seit Jahrzehnten dazu beigetragen, dass das Wechselverhältnis und das Gewicht der fünf Grundrichtungen des Hinduismus sich immer stärker zu Gunsten der Volksreligion und der Religion des Brahmanismus verschieben. Ein immer größerer Teil der indischen Bauernbevölkerung kann nicht nur große Tempelzentren besuchen, über Schulen, Film, Radio und Fernsehen werden sie mit den Göttern, den Epen, den religiösen Begründungen und partiell mit den philosophischen Systemen einer bislang nur einer Elite vorbehaltenen „großen Tradition“ vertraut. Diese Auflösung der Exklusivität einer hochbrahmanischen Tradition führt aber nicht umstandslos zu einer gleichsam demokratischen Breitenwirkung des Brahmanismus, zu einer neuen religiösen Orthodoxie und rituellen Einheitlichkeit. Diese neue Zugänglichkeit der „großen Tradition“ manifestiert sich eher in der Form eines immer breiteren und farbigeren religiösen Angebots, bei dem der Einzelne nun wählen kann, was ihm besonders liegt. Eine neue Breitenwirkung der „großen Tradition“ ist auch deshalb nicht in Sicht, weil sie in dem Maße, in dem sie immer zugänglicher wird, auch kritisiert und relativiert werden kann auf der Grundlage moderner Erkenntnisse und Rechtstitel sowie auf der Basis neuer Interessen und Forderungen. Vor allem aber entziehen die umfassenden wirtschaftlichen und sozialen Wandlungsprozesse dieser „großen Tradition“ ihre soziale Grundlage und ihren wirtschaftlichen Kontext.

Mit dem Eindringen der Geldwirtschaft in den Binnenraum der Dörfer, mit der Entstehung einer kommerziell orientierten Landwirtschaft und mit dem wachsenden Angebot industriell gefertigter Haushaltsgüter und Werkzeuge verliert das Jajmani-System seine Notwendigkeit und überlieferte Gestalt. Wichtige Güter und Werkzeuge können jetzt im Dorf oder in der Stadt eingekauft wer-

den. Der (Dorf-)Schmied, Töpfer, Lederwerker, Seiler und Wagner werden entweder nicht mehr oder nur noch selten, so für zeremonielle Anlässe, gebraucht. Es wächst die Neigung, sie nicht mehr in Naturalien pauschal zu entlohnen, also ihnen die Subsistenz zu garantieren, sondern sie pro Produkt oder Arbeit in Geld zu bezahlen. Unter dem Druck der Verarmung wenden sie sich manchmal anderen Beschäftigungen und Gelegenheitsarbeiten zu, sie arbeiten als Pächter oder sharecropper (Naturalpächter). Sie produzieren für städtische Märkte oder wandern ab. Vergleichbare Prozesse zeigen sich bei den Unberührbaren, die, da land- und mittellos, besonders verwundbar sind. Die dem Jajmani-System innewohnende Komplementarität von kollektiver Fürsorgepflicht und Dienstpflichten geht verloren. Das rituelle und soziale Rahmenwerk dieses Systems der arbeitsteiligen Dorfwirtschaft erscheint zunehmend überholt. Bereits Mitte der 1960er Jahre, so ergab eine Erhebung in drei Dörfern unweit von Benares, arbeiteten nur noch 57 Prozent der berufsfähigen Männer ständig im eigenen Dorf und lediglich 40 Prozent in ihren traditionellen Berufen (Kantowsky 1970, S. 42 f.). Aufgrund dieser Erfahrungen gesellschaftlicher Aufstiegs- und Abstiegsprozesse und aufgrund wachsender Kenntnis ihrer Rechte und steigendem Selbstbewusstsein sind viele Dorfbewohner oft nicht mehr länger bereit, sich der bestehenden lokalen Kastenordnung, also ihren Wohnheitsrechten, rituellen Abstufungen und sozialen Diskriminierungen klaglos zu fügen. Entweder nur für sich oder für ihre jeweilige Unterkaste fordern sie neue Rechte und Absicherungen, mehr Respekt und staatliche Versorgungsleistungen ein. Sie schwächen damit die Verbindlichkeit von Kastennormen und verändern zugleich die lokale Kastenordnung.

Die relative Prominenz des brahmanischen Modells in der jüngeren Vergangenheit ist ironischerweise eine Folge der britischen Kolonialherrschaft, die sich selbst dem Projekt der Modernisierung und Zivilisierung Indiens verpflichtet fühlte. Ihr spezifischer Ordnungssinn und ihre Verwaltungsbedürfnisse im Umfeld einer unverstandenen und unheimlichen, unendlich variationsfähigen Gesellschaft ließ sie nicht der Versuchung widerstehen, auf der Basis des klaren und übersichtlichen Varna-Modells die Inder in Kasten einzuteilen, die dann in der Summe die Gesamtgesellschaft ergaben. Für die Kolonialadministratoren war die Kaste zuallererst ein „Ding“, ein Objekt mit klar definierten Kennzeichen. Diese mussten nur gesammelt, aufgeschrieben und zusammengesetzt werden. Daraus ergab sich dann ein rundes

Bild des indischen Kastensystems. Diese Datensammlung wurde zum ersten Mal 1871 auf der Basis einer Volkszählung, des Census of India, erstellt, der seither regelmäßig alle zehn Jahre wiederholt wird. Der Census objektivierte also eine in der Vorstellung vorhandene indische Kastenordnung, die realiter so gar nicht existierte. Indien = Hinduismus = Kaste, so lautete die Gleichung zum Verständnis einer fremden Welt. Kaste wurde auf einmal tatsächlich wichtig, da mit der Einteilung der erfassten Kasten auf einer Rangskala den Mitgliedern klar wurde, wo sie, gesamtindisch gesehen, stehen. Damit setzte auch der Kampf um Positionen in dieser Hierarchie ein, die Kaste wurde damit zu einer hoch politischen Angelegenheit.

Kasten als politische und wirtschaftliche Interessengruppen

Die zunehmende Demokratisierung und neuen Bedingungen politischer Interessenartikulation haben dazu geführt, dass die Kasten, zunächst die einflussreichsten und dominanten, dann die schwächeren und landlosen, damit begonnen haben, sich überlokal zu organisieren. Die Demokratisierung beschleunigt diesen Prozess und trägt dazu bei, dass innerhalb der Regionen, also den Gliedstaaten, die Kasten stärker zusammenrücken und sich eine einheitliche Führung geben. Die jeweilige jati operiert als Lobby, und ihre Sprecher setzen sie als pressure group und Wählerblock ein. Diese neue Machtfülle und Nützlichkeit zeigen sich in vielfacher Gestalt und in vielen Bereichen. Die zum ersten Mal wachsende eigenständige und einheitliche jati unterhält eigene „Pilgerhotels“ und Vereinszentren. Sie gibt eigene Zeitungen und Broschüren heraus, und ihre Vertreter legen Wert darauf, dass Mitglieder der Kaste im Landesparlament und der Verwaltung angemessen vertreten sind. Angesichts dieser neuen Nützlichkeit der jati nimmt es nicht wunder, dass die Zuwanderer in den Städten den Zugang zu ihren Kastengenossen suchen, und Arbeitslose bei den Unternehmern, Politikern und Beamten ihrer Kaste vorstellig werden. Besonders deutlich zeigt sich diese neue Nützlichkeit beim Zugang zu den Studienplätzen und den hoch begehrten Stellen des öffentlichen Dienstes, der in den letzten 60 Jahren zunehmend gemäß festgelegter Quoten reglementiert worden ist. Würden anfangs nur die Unberührbaren, die Scheduled Castes, und die Stämme, die Scheduled Tribes, von dieser „Reservierungspolitik“ erfasst, indem 15,5 Prozent bzw. 7 Prozent der Stellen und der Studienplätze für sie reserviert blieben, so wur-

de zu Beginn der 1990er Jahre auf nationaler Ebene der Kreis der Begünstigten auf andere sozial und wirtschaftlich benachteiligte, aber nicht unberührbare Gruppen, die Other Backward Classes, ausgeweitet und weitere 27 Prozent, insgesamt also 49,5 Prozent der Stellen nach Gruppenzugehörigkeit quotiert. Diese Quote wird in einigen Bundesstaaten deutlich übertroffen und beträgt z. B. im südindischen Tamil Nadu 68 Prozent, während im Nachbarstaat Karnataka über 90 Prozent der Bevölkerung Gruppen angehören, für die Stellen und Ausbildungsplätze reserviert sind. Die Kaste als Instrument zur Vertretung politischer und wirtschaftlicher Interessen scheint aktueller denn je zu sein, sie ist Ausdruck einer eigentümlichen „modernity of tradition“ (Rudolph/Rudolph 1967).

Aber diese neue Nützlichkeit und dieser Funktionswandel der Kaste dürfen nicht als die umstandslose Expansion und Fortschreibung einer traditionellen lokalen Kastenordnung in die modernen Wirtschaftssektoren und Metropolen missverstanden werden. Parallel zu der Übernahme neuer politischer und praktischer Aufgaben büßt das Kastensystem in wachsendem Maß seine traditionelle Sinnfälligkeit und soziale Selbstverständlichkeit ein. Andererseits gab und gibt es immer wieder Versuche von niedrigen Kasten, im Laufe von Generationen einen höheren Status in der sozialen Hierarchie zu erreichen, indem sie demonstrativ die Verhaltensnormen rituell höherstehender Kasten übernehmen. Sie ändern also ihren Lebensstil, ihre Essgewohnheiten (zum Beispiel Aufgabe des Fleischverzehrs), Rituale und ihre Beziehungen zu anderen Gruppen entsprechend und nähern sich den brahmanischen Normen an. Dieser Prozess der Sanskritisierung, der mit einem der Verwestlichung der oberen Kasten einhergeht (Srinivas 1962), stützt also die traditionellen Hierarchien von Rein- und Unreinheit, Macht und Ohnmacht, Besitz und Armut. Der brahmanische Lebenswandel als verbindliches Ideal und Orientierung wird dadurch eher gestärkt als geschwächt.

Allein, der Mehrheit derjenigen, die mit Hilfe ihrer jati ihre Berufs- und Lebensinteressen verteidigen, gilt die jati jetzt vor allem als nützliches Instrument, nicht als selbstverständliche Lebensordnung. Für diese Mehrheit bildet die Zugehörigkeit zu ihrer Kaste nicht mehr ihre ausschließliche oder vorrangige Identität. Aufgrund der politischen und wirtschaftlichen Ordnungen, in denen sie

heute leben, und zunehmend in ihrer eigenen Lebensgestaltung fühlen sie sich als Individualisten, die je nach Situation und Präferenz ihren Beruf und ihr Verhalten ändern können und wollen. Zumindest in den großen Transformationsmotoren, die die Städte bilden, zeigt sich diese Übernahme neuer Berufe, diese selbst gewählte Veränderung der Lebenslage oder sozialen Kreise und diese selbstbestimmte Verhaltensänderung in immer stärkerem Maße.

Den harten Kern des Kastensystems bildet aber das Gebot der Endogamie, es begrenzt und definiert die ehemals das Lebens- und Berufsschicksal determinierende jati. Die Verletzung der Endogamieregeln, also das individuelle Heiraten über die Grenzen der jati hinweg, müsste das Kastensystem in seinen Grundlagen erschüttern. Außerhalb einer in Städten ansässigen und von westlichen Mittelstandswerten geprägten Elite ist aber von einem Rückgang der von Eltern innerhalb der jati arrangierten Heiraten bislang wenig zu spüren. Die Kaste hat im Dorf, mit dem Niedergang des Jajmani-Systems, ihre ökonomische Grundlage und Sinnfälligkeit weitgehend verloren. In den modernen Wirtschaftssektoren hat sie nur bedingt eine gehabt, und auf der Ebene der Gliedstaaten hat sie eine neue Nützlichkeit als pressure group, eine Art Gewerkschaft oder Interessensverband erworben. Aber in dieser Funktion und in der Arena der Politik und Wirtschaftskonkurrenz sind diese jatis nun prinzipiell gleichgestellt. Sie sind aus einer traditionellen und überschaubaren Hierarchie herausgerissen und kämpfen, freilich mit unterschiedlicher Stärke, Kompetenz und Erfolgsaussicht, um Macht, Einkommen und Prestige.

Schluss

Die außerordentliche Heterogenität des Landes erlaubt keine Zuordnung der Inder in ein starres, klar definiertes Modell der Gesellschaft, das zudem religiös begründet und somit zu einem exklusiven Kennzeichen des hinduistischen Indiens wird. Der Charme des brahmanozentrischen Kastenmodells liegt in seiner Einfachheit und Geschlossenheit, die auch dem Wunsch nach einer klaren, ordnenden Strukturierung und Erklärung einer hochkomplexen sozialen Realität in geradezu idealer Weise entgegenkommt. Sein Erklärungsgehalt ist jedoch gering, da es auf der stillschweigenden Annahme beruht, Text und gesellschaftliche Realität seien identisch, jenseits von Zeit und Raum. Es ist zudem ein Modell, das einer bestimmten Texttradition entspringt und vor allem die Hegemonie einer bestimmten Gruppe,

der Brahmanen, legitimieren soll. Die brahmanischen Texte stellen eine „weitgehend zweckgerichtete Ideologie“ dar (Michaels 1998, S. 214).

Kaste und Kastensystem sind also nicht allgemein, ohne Bezug zu Zeit und Raum, verbindlich zu definieren. Die Vielfalt der indischen Gesellschaft heute und damals gebietet es, nicht von einem System zu sprechen, sondern von verschiedenen, durchaus konkurrierenden Systemen, die je nach Kontext unterschiedlich ausfallen können. Das Denken und Handeln der Inder lässt sich nicht ohne Umschreibung aus Modellen gleich welcher Provenienz interpretieren. Ausgangspunkt sollten vielmehr die praktisch handelnden Menschen und ihre Sicht der Dinge sein, wie sie sich im Wandel der Zeit herausgebildet und immer wieder neu formiert haben. Kaste oder die Kastengesellschaft als Form und Idee sozialer Organisation in Indien wird somit differenziert, relativiert und wandelbar. Sie ist nicht mehr fixe Idee, sondern flexible, situationsbedingte Kategorie und Form sozialer Organisation. Mit anderen Worten: Die Vielfalt und Wandelbarkeit der indischen Sozialstruktur entsprechen der Vielfalt der kulturellen Traditionen sowie der politischen und wirtschaftlichen, aber auch geographischen Bedingungen in Geschichte und Gegenwart eines Subkontinents mit einer über 3000 Jahre alten Geschichte.

LITERATUR

- Béteille, Andre (1969): *Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification*. Bombay.
- Burghart, Richard (1978): *Hierarchical Models of the Hindu Social System*. In: *Man, New Series*, 13/4, S. 519–536.
- Cohn, Bernhard S. (2000): *India: The Social Anthropology of a Civilization*. Oxford, New Delhi.



UNSER AUTOR

Clemens Jürgenmeyer, M. A., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg i. Br. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Entwicklungstheorie und -politik, ethnische Konflikte, Hindu-Nationalismus, das politische System Indiens. Regionaler Schwerpunkt seiner Arbeit ist Indien. Clemens Jürgenmeyer ist Schriftleiter des Internationalen Asienforums.

Cohn, Bernhard S. (1987): *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. New Delhi.

Dumont, Luis M. (1976): *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien.

Fuchs, Martin (1999): *Kampf um Differenz – Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen – Das Beispiel Indien*. Frankfurt/M.

Fuller, Christopher J. (Hrsg.) (1996): *Caste Today*. Delhi.

Hutton, John Henry (1946): *Caste in India. It's Nature, Function, and Origins*. Cambridge.

Kakar, Sudhir/Kakar, Katharina (2006): *Die Inder – Porträt einer Gesellschaft*. München.

Kantowsky, Detlef: (1970): *Dorfentwicklung und Dorfdemokratie in Indien. Formen und Wirkungen von Community Development und Panchayati Raj* detailliert am Beispiel eines Entwicklungsblocks und dreier Dörfer im östlichen Uttar Pradesh. Bielefeld.

Marriott, McKim/Inden, Ronald B. (1977): *Toward an Ethnology of South Asian Caste Systems*. In: David, Kenneth (Hrsg.): *The New Wind – Changing Identities in South Asia*. Paris, S. 227–238.

Marriott, McKim/Inden, Ronald B. (1991): *Social Stratification: Caste*. In: *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 27, Chicago, S. 348–356.

Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus – Geschichte und Gegenwart*. München.

Quigley, Declan (1993): *The Interpretation of Caste*. Oxford.

Rudolph, Lloyd I./Hoebner Rudolph, Susanne (1967): *The Modernity of Tradition. Political Development in India*. Chicago.

Sontheimer, Günter-Diez (1991): *Hinduism: The Five Components and their Interaction*. In: Sontheimer, Günter-Diez/Kulke, Hermann (Hrsg.): *Hinduism Reconsidered*. New Delhi, S. 197–212.

Srinivas, Mysore N. (1962): *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay.

ANMERKUNGEN

- 1 Mahatma Gandhi hat die Unberührbaren Harijans (Kinder Gottes) genannt. Dalit (gebrochen, zerdrückt) ist eine recht junge Eigenbezeichnung, die das wachsende Selbstbewusstsein und politische Engagement der Unberührbaren gegen ihre Diskriminierung und Unterdrückung zum Ausdruck bringt. Noch aus kolonialer Zeit stammt der offizielle Begriff Scheduled Castes (Registrierte Kasten). Das Wort Paria geht auf eine südindische unberührbare Kaste namens Paraiyan (Trommler) zurück.



UNSER AUTOR

Prof. Dr. Jakob Rösel lehrt am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften der Universität Rostock. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Europäische Integration, Demokratisierungsprozesse und ethnische sowie nationalistische Konflikte in der Dritten Welt (unter besonderer Berücksichtigung Südasiens).