

Indische Speiserituale und die Speise des Herrn der Welt

Eine Wissenstradition und eine Zivilisation, die den Menschen vorrangig als Vernunftswesen betrachtet, übersieht rasch, dass der Mensch (auch) ein nahrungssuchendes und produzierendes, (zunehmend komplexer) verarbeitendes und verspeisendes Tier war und ist. Keine der großen Zivilisationen hat diesen grundlegenden, animalischen wie anthropologischen Wesenszug vollständig übersehen, alle haben diese Notwendigkeit auf unterschiedliche Weise geregelt, reflektiert und gedeutet. Kaum eine aber hat in Bezug auf die Komplexität der Ordnungen und die Vielfalt der Interpretationen die Hindu-Zivilisation übertroffen. Darüber hinaus hat sich diese Zivilisation im Schatten ihres Normierungs- und Deutungseifers stets den Luxus der kalkulierten Widersprüchlichkeit bewahrt. Der folgende Aufsatz knüpft an diese Komplexität und Widersprüchlichkeit an:

Ich schildere zunächst die auf extremen Erlösungs- und Reinheitsvorstellungen ruhenden Ordnungen, die in Indien die Gewinnung, Zubereitung und den Verzehr von Nahrung regulieren. Diese Ordnungen folgen einer Logik der sozialen Distanzierung und Exklusivität und sie begründen oder legitimieren eine Gesellschaftsordnung, die auf der Vorstellung einer prinzipiellen Ungleichheit der Menschen ruht. Jedoch die Notwendigkeit des (Über-)Lebens in der Familie und in der Kastengesellschaft verhindern die Umsetzung eines Reinheitsideals, welches, radikal zugespitzt, darauf hinausläuft, dass nichts gegessen werden darf oder dass der Esser (gewaltfrei) seine eigene Nahrung gewinnt, selbst zubereitet und allein verzehrt. Einer der Mechanismen, die Kluft zwischen rituellem Ideal und gesellschaftlichem (Überlebens-)Zwang zu überbrücken, ist die „Ehr-Verunreinigung“, bei der der nieder Gestellte vom höher Gestellten Nahrung empfangen kann. Diese Vorstellung zeigt sich auch in der Speisebeziehung zwischen (Tempel-)Göttern und Menschen. Sie zeigt sich aber selten in radikaler, die (meisten) Kastenschränken niederbrechender Konsequenz.

In einem zweiten Schritt schildere ich deshalb einen, den einzigen Fall, in dem der Verzehr der Gottesspeise nach traditioneller Auffassung die Kastenschränken aufhebt, diese Speise von Gläubigen unterschiedlichster Kastenherkunft gemeinsam und öffentlich gegessen werden sollte und dieser Speisekult zugleich eine außergewöhnliche Größendimension und Eigengesetzlichkeit erreicht hat. Es handelt sich hierbei um die Bewirtung einer in Orissa, in der Tempelstadt Puri, verehrten Regionalgottheit und den Verzehr der diesem Gott, dem „Herrn der Welt“, gestifteten Speise. Wir betrachten also den für die konventionelle

Kastengesellschaft einzigartigen Fall, in dem ein Tempel- und Speiseritual mit grundlegenden Reinheits- und Distanzregeln der Hindugesellschaft in aller Öffentlichkeit bricht und die betreffende Tempelstadt ihren Ruhm und ihren Reichtum durch diesen Normbruch gewinnt. Allerdings diese, auf einen spektakulären Normbruch gegründete Sonderstellung Puri's relativiert und entlastet eine auf Kommensalitätsverboten gegründete Kasten- und Reinheitsordnung, sie erschüttert oder wiederlegt sie nicht.

I Indische Speiserituale

Das Gewinnen, Zubereiten, Essen und Ausscheiden von Nahrung gehört zu den grundlegenden Tätigkeiten, Bedingungen und Manifestationen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens. Es sind zugleich Tätigkeiten, Bedingungen, Manifestationen, die uns bis heute unabtrennbar mit der Natur, die uns umgibt und einer Naturgeschichte, an deren Ende oder in deren Mitte wir stehen, verbinden. Große, also reflexive Traditionen und Zivilisation sollten, so können wir vermuten, diese unabwendbare Verkettung und Verbindung bedenken, moralisch-religiös bewerten oder ethisch-rituell systematisieren. Viele haben dies auch getan. Die Hindu-Tradition hat aber, so scheint mir, diese Kausalitäten und Zusammenhänge in einem ganz außerordentlichem Maße zum Anlass von Spekulationen, Klassifikationen, Ordnungen und Bewertungen gemacht. Vor allem hat sie es, eher implizit als explizit, geschafft, diese reflektierten Verkettungen und Zusammenhänge in die Gesamtstruktur von Erlösungsphilosophien, Gesellschaftsmodellen, Ritualordnungen, Lebensreglementierungen zu integrieren. Dies ist, wie gesagt eine implizite, keine explizite Reflexion und Integration. Sie ist aber so prägnant, konsistent und anschaulich, dass sie dem westlichen, also dem kulturwissenschaftlichen Blick ohne weiteres bestimmbar und begreifbar erscheint. Damit macht dieses Denken über die Nahrungssicherung und das Essen Einsichten bezüglich der Hindu-Philosophie und der Hindu-Ordnung möglich, die einer ausschließlich religiösen, philosophischen, sozialen oder ökonomischen Einschätzung des Hinduismus verstellt bleiben. (J. Fuller: S. 3-28)

Ich will im folgenden versuchen, dieses theoretische Erfassen, ethische Bewerten und praktische Ordnen der Nahrungsgewinnung und des Essens im Hinduismus zu rekonstruieren. Dabei ist allerdings eine Einschränkung und Vorbemerkung notwendig. Der Hinduismus kann als eine aus fünf Vorstellungs- und Verhaltenstraditionen entstandene, gewachsene Struktur gesehen werden. Dies sind der Brahmanismus, der Asketismus, der Animismus, der

Mystizismus und ein Haushalts-, Dorf- und Tempelkult – der diese vier Traditionen einerseits widerspiegelt und ihnen andererseits eigenständig entgegentritt. (G. Sontheimer 1989)

Das Nachdenken über die und das Ordnen der Nahrungsgewinnung und Nahrungszunahme zeigt sich in allen fünf Traditionen. Auffällig aber ist, dass in diesem Nachdenken und Ordnen die vedische, also eine Indien ursprünglich externe Vorstellungswelt und Sozialordnung, im Gegensatz zu den angesprochenen Aspekten des Hinduismus, wenig Spuren hinterlassen hat. Reflexion, Bestimmung und Regelung der Nahrungsgewinnung und des Essens finden vielmehr in einem Vorstellungsraum, einem Diskurs, statt, der von den – dem Asketismus und dem Buddhismus entlehnten – Idealen der vollkommenen Transzendenz (Brahman), der Erlösung (Moksha) und des Nicht-Tötens (Ahimsa) geprägt ist. Diese Ideale konvergieren im Bild, in der grundlegenden Idealvorstellung einer vollkommenen Integrität. Vollkommen ist nur das Wesen, das frei von Einwirkung und Auswirkung, Reaktion und Aktion besteht. Vollkommenheit heißt, im Zustand vollständiger Unveränderbarkeit und Abgeschlossenheit zu stehen. Ein solcher Zustand gleicht einem nicht mehr vorstellbaren, aber philosophisch-spekulativ konzeptualisierbaren und konstituierbaren idealen und fernen Punkt. Dennoch besteht das Ideal, sich diesem unerreichbaren Punkt, diesem Zustand der Permanenz, Abgeschlossenheit und Integrität spekulativ und meditativ, sozial und rituell anzunähern. Vor allem aber dient dieser unerreichbare, ideale Zustand der Bewertung und der Ordnung der Welt – der Lebenden, also auch der Menschen. Diese Lebewesen sind in einer endlosen Kette des Lebens, also des Geborenwerdens und Sterbens verstrickt. Die Welt ist nichts anderes als dieser Gesamtzusammenhang des Lebens und Sterbens, damit der wechselseitigen und unlösbaren physischen und sozialen Verflechtung. Mit dem Bild des Sansara, des Geburtenkreislaufes und mit der Stände- und Kastenordnung, Varna und Jati, hat der Hinduismus dieses Große Kette des Lebens, diese Verkettung der Existenzen als einen moralischen und sozialen Zusammenhang gedeutet und reglementiert: Wer gutes Verdienst, gutes „Tun“, „Karman“, akkumuliert, wird höher, wer schlechtes Verdienst, schlechtes Karman anhäuft, wird niedriger wiedergeboren. Wer kein Verdienst oder kein Karman hinterlässt erreicht Erlösung, Nicht-Wiederkehr und diesen Zustand der Vollkommenheit. Aus dem Blickwinkel der unauflösbaren sozialen Verkettung, der Vergesellschaftung, hat der Hinduismus mit dem Begriff des Wesenskreislaufes und der Ordnung der Kasten ein explizites Welt- und Abhängigkeitsmodell entdeckt und errichtet. Aus dem Blickwinkel der physischen, der Nahrungsabhängigkeit und Naturgebundenheit hat der Hinduismus, von tribalen, animistischen und asketischen, spekulativen Traditionen geprägt, ein implizites Deutungs-, Orientierungs- und Ordnungsmodell geschaffen. (J. Fuller: S. 245-252)

Leben heißt, Nahrung zu gewinnen und zu verspeisen. Nahrung zu gewinnen und zu verspeisen heißt, zu töten und zu zerstören, dies in einer Welt, die unter der moralischen Vorgabe, unter dem Ideal des Nicht-Tötens steht. Diesen Zusammenhang hat die asketische Tradition bereits frühzeitig, beispielsweise in der Brahmana Literatur seit dem 7. vorchristlichen Jahrhundert erfasst. So heißt es im Schatapatha Brahmana:

„Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt ist, die isst ihn in jener Welt wieder.“

Und weiterhin wird erzählt – in der Zusammenfassung, die Elias Canetti in seiner Untersuchung „Masse und Macht“ gibt (II, S. 55-58):

„Bhrigu, ein Heiliger, war ein Sohn des Gottes Varuna; er hatte sich ein großes brahmanisches Wissen erworben, und es war ihm zu Kopf gestiegen. Er wurde überheblich und stellte sich über seinen eigenen göttlichen Vater. Dieser wollte ihm zeigen, wie wenig er wisse und empfahl ihm, nacheinander in die verschiedenen Himmelsgenden, nach Osten, Süden, Westen und Norden, zu wandern. Da solle er genau auf alles achten, was es zu sehen gäbe, und ihm bei der Rückkehr erzählen, was er gesehen.“

Wie nun das Schatapatha Brahmana berichtet:

„Erstlich nämlich, im Osten, sah Bhrigu Menschen, welche anderen Menschen die Glieder eins nach dem anderen abhackten und die Stücke untereinander verteilten und dazu sagten: ‚Das gehört dir, das gehört mir.‘ Als Bhrigu das sah, war er ganz entsetzt, und die Leute, die da die anderen in Stücke hackten, gaben ihm die Erklärung, diese hätten es mit ihnen in der anderen Welt ebenso gemacht, und sie täten nun nichts weiter, als mit ihnen entsprechend zu verfahren ...

Daraufhin trat Bhrigu die Wanderung nach Süden an und sah dort Menschen, die anderen Menschen die Glieder eins nach dem anderen abschnitten und mit ‚Das gehört dir, das gehört mir‘ unter sich verteilten. Auf seine Frage erheilt Bhrigu wieder dieselbe Antwort: Die jetzt zerschnitten wurden, hatten es mit denen, die sie zerschnitten, in der anderen Welt ebenso gemacht. Im Westen darauf sah Bhrigu Leute, die schweigend andere Leute aufaßen, wobei die Aufgefressenen sich ebenfalls schweigend verhielten. So nämlich hätten es diese in der anderen Welt mit jenen gemacht. Im Norden aber sah er Menschen, die, laut schreiend, andere Menschen aufaßen, die dabei auch laut schrien, so wie diese es jenen in der anderen Welt angetan hätten.“

Nach seiner Rückkehr wurde Bhrigu von seinem Vater Varuna aufgefordert, seine Lektion herzusagen wie ein Schüler. Bhrigu aber sagt ‚Was soll ich denn rezitieren? es gibt ja gar nichts!‘ Er hatte zu schreckliche Dinge gesehen, und alles erschien ihm nichtig.

Da wusste Varuna, dass Bhrigu diese Dinge gesehen hatte, und erklärte: ‚Die Menschen im Osten, die den anderen die Glieder abhackten, das waren die Bäume. Die Menschen im Süden, die den anderen Menschen die Glieder abschnitten, das waren die Rinder. Die Menschen im Westen, die schweigend schweigende Menschen aufaßen, das waren die Kräuter. Die Menschen im Norden, die, laut schreiend, laut schreiende Menschen verzehrten, das waren die Gewässer.‘

In einem anderen Opfertraktat, dem Jaiminiya-Brahmana, heißt es dann:

„Vieh, das hier geschlachtet und gegessen worden ist, hat drüben menschliche Gestalt angenommen und tut nun dem Menschen, was dieser dem Vieh getan hat.“ (Alle Zitate nach E. Canetti II 1960: S. 55-58; Canetti stützt sich auf H. Lommel 1950)

Und auch in dem frühen Gesetzbuch des Manu wird auf merkwürdige Weise der Ursprung des Sanskritwortes für Fleisch, *mamsa*, erläutert: ‚*mam*‘ heißt ‚mich‘, ‚*sa*‘ heißt ‚er‘: *mamsa* bedeutet demnach ‚mich-er‘, und das wiederum bedeutet ‚mich‘ wird ‚er‘ in der nächsten Welt verzehren, ‚er‘, dessen Fleisch ich hier esse, die Weisen erklären, dies sei die wahre Bedeutung des Wortes ‚Fleisch‘ (*mamsa*).“ (The Laws of Manu, Kap. V, Vers 55, nach G. Bühler, S. 177)

Nahrung zu gewinnen und zu verspeisen heißt also, wie erwähnt, zu töten und zu zerstören, dies in einer Welt, die zumindest seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert immer stärker unter der moralischen Vorgabe der Gewaltlosigkeit, unter dem Ideal des Nicht-Tötens steht. Nicht nur aufgrund der Ernährungsnotwendigkeit, dieser physischen Abhängigkeit, aber auch und vor allem wegen dieser steht der Mensch in einer Vielzahl von sozialen Abhängigkeiten und Berührungen. Nahrungsgewinnung und Nahrungsaufnahme, ebenso wie diese Abhängigkeit und Berührungen drohen physisch und moralisch zu verunreinigen. Der ideale, der absolute Zustand der Vollkommenheit, Permanenz und Abgeschlossenheit kann, wie bereits angedeutet kaum vorgestellt und im Diesseits, im Wesenskreislauf und in der Abhängigkeit von Mensch und Natur, von Vergesellschaftung und Nahrung nie erreicht werden. Dieser Zustand gilt aber denjenigen, die das gute Leben leben und Erlösung erreichen wollen als Ideal, dem man sich im Diesseits, im Wesenskreislauf und in der Kastenordnung annähern kann und muss: Sei es nur deshalb, um eine verbesserte Chance und Stellung für Erlösung zu

sichern. Im Diesseits, in der Kastenordnung zeigt sich damit das Ideal der Vollkommenheit, Abgeschlossenheit und Permanenz als Ideal der Reinheit (also der körperlichen und moralischen Integrität), der Abgrenzung (also der sozialen und physischen Distanz) und der Ruhe (also der Vermeidung zeitlicher und räumlicher Veränderung). Es sind die Brahmanen, die dieses Ideal hervorgebracht, exklusiv beansprucht und exemplarisch vorgelebt haben. Mit ihren Reinheits-, Abgrenzungs- und Ruhevorstellungen haben sie zugleich den gesamten Bereich der physischen- und Naturabhängigkeit, vor allem der Nahrungsgewinnung und der Nahrungszunahme, rituell und moralisch geordnet.

Indem ich diese exklusive und exemplarische brahmanische Ordnung schildere, schildere ich zugleich ein weithin wirksames System. Das System ist weitgespannt, weil Brahmanen anderen, etwa Königen und Schutzherren, Respekt vor diesen Ordnungsvorstellungen abverlangen konnten; es ist aber auch weit gespannt, weil weite Teile der Hindu-Gesellschaft, hohe wie niedere Kasten über Jahrhunderte hin diese Ordnungen und Vorschriften entweder übernommen oder erlitten haben. (C. Jürgenmeyer, J. Rösel 1998)

Grundlegend für diese aus vielerlei Traditionen stammenden, aber von Brahmanen übernommenen, synthetisierten und systematisierten Ordnungsvorstellungen ist, dass sie zwischen dem religiösen Wert einer Person und der rituellen Reinheit eines Menschen, zwischen Geist und Körper, zwischen sozialer Interaktion und physischer Berührung, zwischen psychologischen und organischen Vorgängen, schließlich zwischen Habitus und Physis der Menschen keinen grundlegenden Unterschied machen. Um moralisch rein zu sein, muss der Mensch, der exemplarische Mensch, der Brahmane, auch rituell rein und angesichts der Natur dieser Ritualvorschriften auch physisch rein sein. Auf den zentralen Punkt der Nahrungsgewinnung und -einnahme gewendet, bedeutet dies, dass Moralität und „Oralität“ komplementär gedacht werden. Wenn nur der körperlich Reine auch der moralisch Reine sein kann, dann kommt aus brahmanischer Sicht der Nahrungsgewinnung, Nahrungszubereitung, Nahrungszunahme und Nahrungsausscheidung eine moralisch, ebenso wie rituelle Bedeutung und Aufmerksamkeit zu, die aus der Perspektive einer fremden, unserer Kultur fast unvorstellbar erscheinen.

Nicht Töten

Nahrung kann durch Sammeln, Jagen und Anbau gewonnen werden. In unterschiedlichem Maße wird diese Grundbedingung des Lebens damit gegen das Gebot des Nicht-Tötens verstoßen: Der Jäger und Fischer tötet; er ist deshalb sozial degradiert und rituell unrein.

Getötetes darf nicht gegessen werden, in unterschiedlichem Maße und in unerhörter Variation haben deshalb die Brahmanenschichten Indiens für sich den Vegetarismus zur Norm und gegenüber den anderen zu einem moralischen Beurteilungsmaßstab erhoben. Wer den Boden kultiviert tötet unausweichlich (Klein-)Lebewesen, ein Brahmane wird deshalb keine Feldfrüchte anbauen, er kann sie allerdings essen. Wer sammelt oder pflückt, tötet unter normalen Umständen keine Lebewesen. Gesammelte und gepflückte Nahrung gilt damit der angebauten Nahrung als rituell überlegen und auch der Brahmane, vor allem in dem letzten ihm vorgezeichneten Lebensabschnitt, demjenigen des hauslosen Asketen, kann sich durch Pflücken und Sammeln von Waldfrüchten ernähren. Unter der Beurteilungsperspektive des Tötungsverbotes wird damit auch verständlich, dass rohe Nahrungsmittel von jedem angenommen oder – etwa im Falle gesammelter Früchte – gegessen werden können. Rohe, das heißt gesammelte oder kultivierte Nahrungsmittel verfügen damit über eine rituelle Bewegungsfreiheit. Sie transportieren nicht, wie Fleisch oder Fisch, Verunreinigungen und sie nehmen auch keine Verunreinigung seitens Unreiner – Bauern, Dschungelbewohner, Träger oder Händler – an. Ein, für das Leben und auch für Brahmanen unverzichtbarer Nahrungshandel wird dadurch erst rituell möglich. Der gleiche Zusammenhang gilt auch und vor allem für das so unverzichtbare Wasser, ebenso wie für die Milch. Die meiste Nahrung muss aber verarbeitet, gekocht, werden. Aus der (rituell gedacht) kontaktlosen rohen Nahrung wird jetzt die kontaktbehaftete, die mit Wasser, Öl oder Gewürzen vermischte Nahrung. Dieses Kochen, diese Zustandsveränderung ist aber in einem enormen Maße von Verunreinigung bedroht. Der Ort und Akt des Kochens muss deshalb vor Verunreinigung besonders geschützt werden, und der Transport gekochter Nahrung steht unter der Gefahr der permanenten Verschmutzung. Wird allerdings mit Butterfett, also dem höchsten Nahrungsstoff des höchsten Tieres, der Kuh, gekocht, frittiert oder gebraten, so verkehrt sich der Berührungszusammenhang: Das Kochen mit Wasser, Öl und Gewürzen setzt das Gekochte der Gefahr der Verunreinigung aus, das Kochen mit Butterfett immunisiert die Speise. Deshalb kann alles mit Butterfett gekochte, vor allem Fettgebäck und Süßigkeiten, relativ frei von Befleckungsgefahr in der Öffentlichkeit, etwa bei religiösen Festen, auf Märkten, in den Basaren und vor den großen Tempeln angerichtet, verkauft und gegessen werden. (A. Michaels: S. 199-207)

Rohe Nahrung, Früchte, Wasser, Milch, bilden damit eine ideale und zugleich asketische, also für sozial- und kastengebundene Menschen unzugängliche Ernährungsgrundlage. Mit Wasser, Öl und Gewürzen gekochte Nahrung bildet dagegen für die in die Kastenordnung eingebundenen Menschen die unausweichliche, stets von Verunreinigung bedrohte

Grundnahrung. Mit Butterfett gekochte, also rituell immunisierte Nahrung können sich unter normalen Umständen nur die Eliten, vor allem vermögende Brahmanen, leisten. Die Mehrheit kann sich diesen rituellen Luxus nur bei Festanlässen gönnen. Das Rohe konstituiert damit ein asketisches Ideal, das Gekochte eine unabwendbare, potentiell verunreinigende, gesellschaftliche Notwendigkeit, das Butterfettgekochte einen Akt der Heiligung und rituellen (Selbst-)Privilegierung.

Klassifikationen

Aus dieser Dreierskala ist bereits vor Jahrhunderten ein dichotomes Klassifikationsmodell, heute in Hindi „Kacca“ und „Pakka“ genannt, abgeleitet worden. In diesem Modell steht Kacca generell für das Kalte und Rohe, Pakka für das Heiße und Gekochte. Diese Klassifikation hat sich also von dem Dreierschema einer moralischen Bewertung entfernt und zielt auf eine generelle Einordnung:

„Kalt, roh (Hindi kaccā, Nepali sardhi) (sind) alle in Wasser gekochten Getreidespeisen, vor allem gekochter Reis, aber auch Milch, Butterschmalz, die meisten Früchte, Honig, Linsen und viele Gemüsesorten. Diese stehen für die klaren, reinen, ‚brahmanischen‘ Qualitäten Enthaltensamkeit, Ruhe und Sanftmut. ‚Heiße‘ (garam) Speisen sind dagegen in Butterschmalz (ghi) oder Öl gebratenes bzw. frittiertes Gemüse oder Süßigkeiten (z. B. laddu, halvā), Fleisch, Eier, Zwiebeln, Knoblauch, Mangos und in der Erde wachsendes Gemüse; sie erzeugen Begierde, Mut Aggression. Ein in der einheimischen Medizin, dem Āyurveda, und der Volksmedizin bewahrtes Wissen sorgt, dafür, dass die Lebensmittel der beiden Gruppen in einem ausgewogenen Verhältnis stehen.“ (A. Michaels 1998: 201).

Diese Kacca und Pakka Dichotomie hatte den unüberbietbaren Vorteil, dass sie in den unterschiedlichsten Regionen Indiens, also in den vielen kleinen Traditionen des Hinduismus immer wieder erneut variiert werden konnte. Lokale Nahrungsgüter und Speisen konnten damit in ein regionales Ordnungssystem und zugleich vordergründig in ein gesamtindisches Bewertungsschema integriert werden. Das auf Ausgleich, Balance zielende Schema hat sich aber seit langem über den Nahrungsbereich hinaus erweitert und dient zu einer an Kompetenz und Qualität orientierten Einschätzung der Welt: Danach sind Pakka-Häuser aus „gekochten“, aus gebrannten Ziegeln errichtete Bauten. Kacca-Häuser, etwa heute die Slums, die „Kacca-Abadis“, dagegen bestehen nur aus sonnengetrockneten Lehmziegeln. Pakka sind geteerte Strassen, Kacca sind Pisten; Pakka ist der kompetente Mensch, die stabile Herrschaft, das

verlässliche Automobil ... Die Kacca-Pakka Ordnung der Dinge ist vor allem in Südindien zu einem nicht nur gesellschaftlichen, sondern universalen Ordnungsschema ausgestaltet worden. Nicht nur werden Nahrungsmittel und Zubereitungsformen nach heiß und kalt geordnet, dem Schema liegt ein weit über die Nahrung und den Alltag hinausreichendes Bild des Dualismus und Ideal des Ausgleichs zugrunde. Nicht nur Speise, auch die Farbe (Weiß – Rot), die Geschlechter (Mann – Frau), die Götter (Shiva – Shakti), im Kern die ganze Welt könne nach diesem Schema geordnet werden. Die Anschaulichkeit und die interpretative Spannkraft des Schemas sind dadurch gegeben, dass die Kategorien heiß und kalt in der Welt der Sinne leicht vorstellbar und plastisch gemacht werden können. Wichtiger aber ist, dass die Kategorie der Hitze und damit des Kochens eine der religiösen Vorstellungswelt, der Askese entlehnte Kategorie ist: Die großen Asketen, so vor allem die mythischen Rishis, beherrschen die (damit exemplarische) Kunst der vollständigen Enthaltbarkeit – von jeglicher Nahrung und jeglichem Geschlechtsverkehr. Sie verlieren also keinen Samen. Sie sind die bewunderungswürdigen Allegorien jenes ansonsten transzendent gedachten Punktes vollständiger Integrität, Permanenz und Abgeschlossenheit. Die mythischen Rishis, ebenso wie die großen, zeitgenössischen Asketen können über unglaublich lange Zeiträume fasten und keusch bleiben – Rishis über Jahrtausende. Das Ergebnis dieser Enthaltbarkeit – so die Legenden und der Volksgeist – zeigt sich bei ihnen nicht in Verfall und Tod, sondern in einem Zuwachs von im wesentlichen magisch gedachter Energie. Die Asketen gewinnen Tapas, „Hitze“; diese, auf Dauer unerhörte Hitze zeigt sich in „Energie“, Shakti. Diese manifestiert sich unter anderem in der Fülle und Stärke ihres Samens. Vollkommene Seher und Asketen werden damit aufgrund ihrer Hitzeausstrahlung und ihrer Kraft zu einer Gefahr für die Erde, die Menschen und die Götter. Das Schema von heiß und kalt nimmt diese, für den archaischen, magischen Asketismus grundlegenden Gedanken auf und mäßigt dieses außergesellschaftliche, auf Erlösung, Unversehrtheit und Selbstvervollkommnung zielende Ideal für die besonderen Bestandsbedingungen der Menschen- und Götterwelt. Damit diese beiden Welten nicht aus sich oder von außen gefährdet werden, gilt es hier heiß und kalt – Gott und Göttin, Weiß und Rot, Mann und Frau, scharfe Gewürze und milde Speisen etc. – in beständiger Balance zu halten. Über die philosophische Spekulation, die Atman-Brahman-Doktrin, den Maya-Brahman-Gegensatz und die dualistischen „dvaita“- und nicht-dualistischen „a-dvaita“-Systeme lässt sich schließlich dieser religiös-asketisch fundierte Gegensatz von heiß und kalt sublimieren, auf den Kosmos projizieren und in der Abstraktion des Dualismus auf die Philosophie übertragen. (D. McGilvray 1998)

Klassifikationen der Nahrungsgewinnung – gepflückt, getötet, angebaut –, der Speisezubereitung – Pakka und Kacca – und der Alltagswelt – heiß und kalt – tragen damit in umfassender Weise, direkt und indirekt zur Bewertung und sozialen Hierarchisierung der Gesellschaft, der Kastenordnung bei. Die Nahrungsabhängigkeit, also die Formen der Nahrungsgewinnung strukturieren die Kastenordnung. Diese kennt den Auszug – der Asketen –, die Ausschließung – der gänzlich Unreinen – und die Unterordnung – der Bauern. An der Spitze steht der relativ sozial und rituell abgegrenzte, vegetarische und Pakka-Speisen essende Brahmane, unter ihm stehen die anderen „zweigeboerenen“ Kasten, die diesen Idealen in Grenzen folgen können oder wollen. Unter den drei hohen Ständen – Brahmane, Kshatriya, Vaishya – stehen die Shudra, die durch Feldbau befleckten Bauern und die ihnen untergeordneten Dorfhandwerker und Dorfdiener. Ausgeschlossen, „outcast“, sind die Stammesgemeinschaften, Fischer und Unberührbaren, also diejenigen die töten (durch Jagen und Fischen), die Getötetes essen und die mit Aas und Beflecktem beruflich in Berührung kommen – Abdecker, Lederarbeiter, Barbieri (Haar, Nägel), Wäscher (Menstruationsblut), Leichenträger, (Leichen-)Trommler etc. Die Nahrungsklassifikationen und die dem Kastensystem zugrundeliegenden Reinheits- und Distanznormen geben zugleich dem Kochen und dem Essen bestimmte Reinheits- und Schutzregeln vor.

Kochen und Essen

Kochen und Essen sind, wie das bisher dargestellte zeigt, höchst prekäre, immer durch äußerliche oder innerliche Verunreinigung gefährdete Akte. Je reiner und höher gestellt die Person, desto stärker die Sorge um Verunreinigung. Die Brahmanen haben diese Schutzvorrichtungen auf die Spitze getrieben und damit zugleich ein Exempel und einen Maßstab gesetzt.

Die Küche, auch die Tempelküche, sollte Fremden und fremden Blicken nicht zugänglich sein. Sie liegt deshalb entfernt von den Wohnräumen und vor allem der Veranda und dem Vorraum, wo Gäste, Fremde, Zutritt erhalten. Kochen sollte selbstverständlich immer nur ein Gleichgestellter, idealerweise ein Höhergestellter, denn nur von diesen geht keine Verunreinigung aus. Bemerkenswerterweise trifft diesen keine Verunreinigung, wenn er für Niedriggestellte kocht: Das System, der Gradient der drohenden Verunreinigung, ist stets vom Anfang zum Ende, vom Rohen zum Gekochten und Gegessenen, nicht aber rückwärts gedacht. Unter den Bedingungen eines plausiblen Selbstschutzes ist es deshalb verständlich, dass brahmanische Köche zu allen Zeiten gesucht waren und der Beruf des Koches –

begründet durch eine religiöse Tradition, zunächst des Opfers, später des Tempelkults und der Gottesbewirtung – von Brahmanen gerne ausgeübt wurde. Mit dem Beginn kolonialer Modernisierung und postkolonialer Industrialisierung und Urbanisierung hat sich diese traditionelle Berufsstellung erweitert und angepasst. Brahmanen finden bevorzugt Anstellung in groß- und kleinstädtischen Restaurants: Die einer Vielzahl von Kasten entstammenden Gäste sind in von Brahmanen geführten und bekochten Lokalen vor Verunreinigung sicher. Das Speisen außerhalb der Familie oder der Kastengemeinschaft gilt es aber, wenn immer möglich, zu vermeiden und für das Essen im eigenen Hause gilt, dass ein im Reinheitsstatus Gleicher, also ein Familienmitglied, fast immer die Frau, kocht. Zwar gilt sie im Reinheitsstatus innerhalb der Familie als dem Manne, dem „Grhastha“, dem Haushaltsvorsteher, nachgeordnet und während ihrer Menstruationstage darf sie, da befleckt, nicht kochen. Aber die Nähe zu Mann und Familie und vor allem ihre in Brahmanenkreisen strikte, vor Verunreinigung schützende, Eingebundenheit in das Haus wiegen diese relativen Nachteile auf.

Gekocht wird auf dem, oft täglich mit Kuhdung desinfizierten, „geheiligten“ Küchenboden und bei der Zubereitung ebenso wie beim Essen zeigt sich ein für die Reinheitsnormen charakteristisches Dilemma. Vollkommen rein kann nur ein Koch- und Essgeschirr, eventuell ein Koch- und Essbesteck sein, das nach Gebrauch vernichtet, für jedes Kochen und Essen also vollständig erneuert werden kann. Dies ist beim Kochen kaum möglich, es sei denn, man würde Tontöpfe nach Gebrauch jeweils zerschlagen. Beim Essen ist diese vollständige Reinheit möglich: Gekostet wird idealerweise auf einem Bananenblatt oder auf zusammengesteckten Baumblättern, die anschließend weggeworfen werden. Blätter sind „roh“, können also auch von niederen, unreinen Handwerkern geliefert werden. Da das Kochen, aber auch das Trinken somit auf wiederverwertbare Gefäße angewiesen bleibt, so hat sich eine Reinheitsordnung ausgebildet, bei der jene Gefäße, die am vollständigsten zu reinigen sind, und über die höchste Härte und Unversehrtheit verfügen, an der Spitze stehen: Eisen, Bronze oder Silbergefäße stehen vor steinernen Gefäßen, Steingefäße und inzwischen Keramikgefäße vor Tongefäßen. Für das Trinken von (kaltem) Wasser gilt aber nach wie vor, dass bevorzugt aus der eigenen, also reinen, rechten Hand getrunken wird. Eine reine Koch- und Küchenausstattung wird damit auch zu einer Frage des Prestiges und des Geldes. Höherkastige Familien verfügen über diese Metallgefäße und sie werden den Töchtern als Teil der Mitgift, der Aussteuer, gegeben. Stirbt ein Familienmitglied und ist deshalb der Haushalt „befleckt“, dann müssen sie, im Gegensatz zu den Tongefäßen nicht zerstört werden.

Vor allem aber steht das Essen selbst unter, je nach Kastenrang strikteren Reinheitsregeln. Der Haushaltsvorsteher, der Brahmane, isst allein. Er reinigt sich vor dem Mahl gründlich.

„Orthodoxe Brahmanen wechseln dafür mitunter die Kleidung, legen ein Stück ungenähten Stoff als Hüftwickel an, den nicht einmal ein unreiner Schneider berührt hat.“ (A. Michaels 1998: 200)

Gegessen wird auf der Erde, an einem manchmal mit Kuhdung gereinigten Platz – cauka, Viereck. Aus Angst vor Verunreinigung muss unbedingt auf dieser desinfizierten, geheiligten Erde gegessen werden. Der Brahmane wird von der Frau bedient, erst danach werden die anderen Familienmitglieder, am Ende die Frau und die Töchter, essen. Frauen und Töchter essen oft in der Küche. Gegessen wird ohne Besteck, mit der rechten Hand, da die Linke als verunreinigt gilt – sie wird zum Säubern des Hinterns beim „Ausscheiden“ benutzt. Nach dem Essen werden Hand, Mund und Lippen gründlich mit Wasser gereinigt.

Es ist unter diesen rituell und kulturell vorgegebenen Bedrohungsängsten verständlich, dass Essen immer ein privater, zurückgezogener, kein öffentlicher, ostentativer Akt sein kann. Was die Kastengesellschaft als Ganzes charakterisiert, das strikte Kommensalitätsverbot zwischen Kastenfremden, wird damit in der kleinsten sozialen Einheit, der Familie, bereits rituell, sozial moralisch vorbereitet. Auch in der Familie, der Unterkaste und Kaste sollte idealerweise nicht gemeinsam gegessen werden. Das Verbot der Kommensalität zwischen Kasten ist die zur Norm gesteigerte Angst vor Verunreinigung, die bereits innerhalb von Kaste und Familie besteht. Deshalb entspricht dem Verbot der Kommensalität zwischen Kastenfremden kein Gebot der Kommensalität der Kastengleichen. Ängste vor und Normen gegen Kommensalität sind also grundlegend für die Kastengesellschaft. Religiöse Wertvorstellungen (Nichthandeln, Nichttöten, Unversehrtheit) einerseits, Nahrungs- und Vergesellschaftungsabhängigkeit andererseits lassen Ideale und Bedrohungen der sozialen, rituellen, moralischen Reinheit entstehen. Sie zeigen sich vorrangig im Bereich der Nahrungsgewinnung, -verarbeitung und -einnahme, also einem zentralen Bereich von „Gesellschaft“. Sie setzen Wertmaßstäbe und Normen, die das Kastensystem, also diese Festlegung von Rängen, Distanzen und Arbeitsteilungen sowohl strukturieren als auch rechtfertigen. Mit der Konzeption der Kaste als immer prekärer Speisegemeinschaft und mit dem Verbot der Kommensalität zwischen den Kasten wird dieser Zusammenhang deutlich. In einer solchen Gesellschaftsordnung müssen Festmahl und Bankett Randerscheinungen bleiben. Sie dienen nicht als Mittel, Macht, Einkommen oder Prestige zu demonstrieren, Fremde zu beeindrucken, Freunde zu gewinnen. Öffentliche Zur-Schau-Stellung von Herrschaft und Ruhm bleiben damit der Audienz, der

Prozession oder dem Kriegszug vorbehalten. Noch entscheidender aber ist, dass von dieser auf Reinheit, Minimalismus und Zurückgezogenheit zielenden Kulturidee des Kochens und Essens kaum Anstöße für die Entwicklung von Prunkgeschirr, Sitz- oder Essmobiliar oder einer innovativen und sozial offenen Kulinarik und Gastronomie ausgehen können. Auch ist die Verarbeitung von Speiseresten, etwa das Kochen von Suppen, kaum möglich.

Anstöße zu einer solchen Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung materieller und sozialer Kultur gingen vorrangig von dem Islam, insbesondere dem Moghulimperium und der von ihm geprägten Hofkultur aus.

Religiöse, ethische und soziale Ideale – Erlösung durch Nichthandeln; soziale Besserstellung durch Nicht-Töten; Reinheit durch Kontaktlosigkeit – wirken damit auf die fundamentalen Akte der Nahrungsgewinnung und des Essens ein. Sie begründen einen Habitus und ein Gesellschaftsideal, die dem sozial kontrollierbaren vor dem unkontrollierbaren, dem sozialen Binnenraum vor dem sozialen Außenraum, dem Dorf vor der Stadt, schließlich der (Familien- und Kasten-)Gemeinschaft vor der Gesellschaft Vorrang einräumen. Jedoch, Indien hat frühzeitig eine Zivilisation der Städte, des Fernhandels, der Regional- und Hegemonialreiche hervorgebracht. In den unterschiedlichsten Bereichen mussten deshalb Anpassungen, also Re-Interpretationen, Abwehrmechanismen und rückwirkende Reinheitsrituale entstehen. Sie sollten die im Kern archaischen Verunreinigungsängste mit den Bestandsnotwendigkeiten einer städtischen oder kosmopolitischen Gesellschaft in Einklang bringen. Diese rituellen und praktischen Anpassungsleistungen haben die Komplexität des Hinduismus gesteigert, sie haben die den Bedrohungsängsten zugrundeliegende Weltsicht allerdings nie zerstört. Auf eine dieser Anpassungsleistungen soll im folgenden eingegangen werden. Sie ist deshalb wichtig, weil sie die Grundangst vor der Befleckung, die davon ausgeht, dass Fremde gemeinsam essen, aufheben kann. An die Stelle der Befleckung tritt dann die Aufwertung und Heiligung und in Konsequenz dieser Umkehrung wird Kommensalität zwischen Fremden und Ungleichen zu bestimmten Anlässen möglich und legitim.

Die Respekt- und Selbstverunreinigung

Der Speiserest, Vicishta, des anderen, des Fremden, darf nicht gegessen werden. Er gilt als in höchstem Maße verunreinigt, da diesem Rest der Speichel, Juthia, des anderen anhaftet. Speichel ist aber, wie fast alle Körperausscheidungen eine in höchstem Maße befleckende Substanz. Seit altersher gilt aber in dieser von Hierarchie und Verunreinigungsangst geprägten Gesellschaft eine Umkehrung dieses Prinzips: die aus Respektgründen

unternommene freiwillige Selbstverunreinigung. Der soziale Radius dieser Selbstverunreinigung ist allerdings begrenzt. Selbstverunreinigung wird nur unternommen in jenen Situationen, wo das Berührungsverbot verletzt werden kann, ohne dass die grundlegende rituelle, religiöse und soziale Logik des Kastensystems infrage gestellt wird. Mit anderen Worten, Selbstverunreinigung verspricht dann Ehre und demonstriert dann Respekt, wenn Speisereste und Speichel von einer Person kommen, die so vollkommen rein und übermächtig ist, dass diese Reste und dieser Speichel heiligen, also ihrerseits reinigen. So kann oder muss die Frau die Speisereste ihres Mannes oder von seinem Teller essen – sie erweist ihm dadurch Respekt. Die Selbstverunreinigung aus Respektgründen erweist sich damit im familiären Alltag als ein generelles Prinzip, aufgrund dessen der jeweils Untergeordnete von einem Höhergestellten Speise, allerdings keine Reste, entgegennehmen kann: der Jüngere vom Älteren, die Frau vom Mann, der Rangniedere vom Ranghöheren. Ihren entscheidenden und religiös exaltierten Ausdruck findet die Selbstverunreinigung aber gegenüber den Göttern, im Tempelkult und dabei insbesondere gegenüber den vishnuitischen Gottheiten. Die vishnuitischen Gottheiten werden fast ausschließlich als Figurengottheiten und als diesseitige Herrscher gedacht, dargestellt, verehrt und bewirtet. Die Tempelküche, die Speisezubereitung und die Bewirtung der Gottheit nehmen einen entscheidenden Stellenwert im Grundriss, Tagesablauf und Ritual des Tempels ein. Sie orientieren sich damit an brahmanischen Reinheitsvorschriften, setzen diese als Maßstab und legitimieren ein weiteres Mal diese exklusiven brahmanischen Praktiken. Nachdem der Gott aber gegessen hat, normalerweise alleine, im dazu abgeschlossenen Sanktum und nachdem er durch „Ansehen“ die Speise zu Speiseresten und Speichel transformiert hat, wird diese an die Gläubigen verteilt und von ihnen gemeinsam, zumeist im Tempel gegessen. Speiserest und Speichel gelten jetzt als „Gnade“, Prasad, und der Gläubige kann ohne Angst vor Verunreinigung diese Speise im Tempelbezirk auch mit anderen, mit Fremden, essen. Eine vergleichbare Umkehrung gilt auch für das Fußwasser, „Paduka“, das Abwasser, das nach der Körper- und Fußwaschung des Gottes zurückbleibt und das dem Gläubigen zum Trinken gegeben wird. Da allerdings am Reinheitsstatus orientierte Verbote den Unberührbaren, den Fischern und den Stammesangehörigen den Tempelbesuch verwehren und da die einzelnen Pilgergruppen oft gesondert Platz nehmen, verliert diese kollektive „Respektverunreinigung“ in konventionellen Vishnu-Tempeln und Wallfahrtsstädten ihr nachhaltiges Verunreinigungspotential: Speiserest als Prasad heiligt, also „ehr-verunreinigt“ den Gläubigen, dieser setzt sich aber nur in geringem Maße einer weiteren, einer „horizontalen“ Verunreinigung seitens fremder Pilger und Tempelbesucher aus. (E. Harper 1964)

Die konventionelle, im Tempelkult etablierte Selbstverunreinigung bricht damit nicht grundlegend mit den für die Kastengesellschaft und das soziale Neben- und Gegeneinander so fundamentalen Reinheitsnormen und Kommensalitätsverboten. Von dieser Tradition, Respektverunreinigung gegenüber einem Gott mit der Abwehr von ritueller Verunreinigung seitens der anderen in Einklang zu bringen, weicht lediglich ein Tempelkult, derjenige des Jagannath im nordindischen Orissa ab. Es ist deshalb wert, diesen Speisekult, dessen Breitenwirkung und den daraus resultierenden Aufstieg dieser Tempelstadt zu analysieren.

II Die Speise des Herrn der Welt

Herr der Welt, Jagannath, wird seit dem 14. Jahrhundert zunehmend eine vishnuitische Regionalgottheit in (Delta) Orissa genannt. Auf die Entstehung, politische Aufwertung und zunehmende, überregionale Breitenwirksamkeit dieses Kultes kann an dieser Stelle nur in aller Kürze eingegangen werden. Sie waren Gegenstand eines ausgedehnten interdisziplinären Forschungsprojektes in den Jahren 1970-1976. Gegenwärtig sind der Jagannath-Kult, seine Auswirkungen auf das tribale Hinterland und generell Prozesse der Hinduisierung Gegenstand eines neuerlichen interdisziplinären Forschungsschwerpunktes. (A. Eschmann, H. Kulke, G. Tripathi 1978)

Der Gott der Könige

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war Delta-Orissa, also das fruchtbare Schwemmlands- und Mündungsgebiet des „Großen Flusses“, der „Mahanadi“, unter die Kontrolle eines aus Südorissa stammenden Lokalherrschers gefallen. Dieser Herrscher namens Chologanga entmachtete die Delta-Orissa bislang beherrschenden Somavamsha-Könige. Hatten die Somavamshas bislang ausschließlich eine shivaitische Lokalgottheit, den Lingaraja, in ihrem Tempelzentrum Bhubaneswar gefördert, so beginnt unter Chologanga und den nunmehr „imperialen Gangas“ jetzt der systematisch anmutende Aufbau und Ausbau eines weiteren Sakralzentrums und Regionalkultes. Am Meeresufer, an einem bereits bestehenden Wallfahrtsort, wird, vermutlich bereits von Chologanga, einer der größten Tempeltürme und Sanktuarien Indiens errichtet. Der Tempelturm erreicht 59 Meter, er übersteigt damit den rund 100 Jahre zuvor von den Somavamshas errichteten Tempelturm des Lingaraja und er erreicht fast die Höhe des größten, von den Chola-Herrschern 1012 A.D. in Tanjore errichteten shivaitischen Brhadeshwara-Tempel. Der gewaltige, vermutlich an der Stelle eines früheren Tempels errichtete Bau ist einer vishnuitischen Gottheit, dem Purushottama, gewidmet.

Erst seit dem 14. Jahrhundert setzt sich der Begriff Jagannath, Herr der Welt, weitgehend durch. Über die rituelle Ausstattung des Tempels, über die politische Funktion dieses ersten großen Vishnu-Kultes und über die Gestalt des Gottes selbst, lassen sich aber erst während der Herrschaft Anangabhimas III. (1211 A.D. bis 1239 A.D.) und Narasimhas I. (1239 A.D. bis 1264 A.D.) genauere Aussagen treffen. Nach einer – allerdings sehr späten Tempelchronik – soll Anangabhima für die tägliche Verehrung und Bewirtung des Gottes 36 Priestergruppen bereitgestellt haben. Aus diesen 36 Niyogas haben sich später 118 Sevas, „(Tempel)Dienste“, ausdifferenziert. Entscheidend aber ist, dass Anangabhima seit 1230 in verschiedenen seiner Schriften Purushottama/Jagannath als den höchsten Herrscher des Reiches, sich selbst als Sohn und irdischen Stellvertreter des Gottes bezeichnet. Zum ersten Mal in der Geschichte der Region wird einem Gott und darüber hinaus einer vishnuitischen Gottheit politische Herrschaft direkt zugeschrieben. Diese politische Funktion des Kultes wird noch dadurch unterstrichen, dass Anangabhima an einem strategischen Flussübergang, auf einer Insel inmitten der Mahanadi, seine Palaststadt, das „Fort“, „Katak“ (Cuttack), errichtet und hier einen, dem Purushottama geweihten Palasttempel errichtet. Das politische und das sakrale Zentrum unterstehen also dem gleichen Gott.

Erst unter Anangabhimas Nachfolger, Narasimha, finden wir eine erste Darstellung dieser neuen Regionalgottheit. Narasimha errichtet, ungefähr 30 km von der „Stadt des Jagannath“, Jagannath Puri, entfernt, wiederum am Meer, dem Sonnengott Surya einen monumentalen Tempel. Der Tempel erreichte vermutlich 68 Meter und war, bevor er in den folgenden Jahrhunderten einstürzte, der größte Indiens. An der Fassade dieses Tempel findet sich die erste Darstellung des Purushottama/Jagannath: Der Gott wird als klobige, wenn auch stereotypierte, zierlich bemalte und konventionell bekleidete Holzfigur, also in seiner heutigen Gestalt, dargestellt. Damit ist sicher, dass zumindest seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts eine an die tribalen Pfahlgottheiten des Hinterlandes erinnernde, wenn auch vishnuitisch reinterpretierte und korrekt bekleidete Gottheit zum Staats- und Regionalgott erhoben worden ist. Anangabhimas und Narasimhas Aufwertungs-, Ausstattungs- und Bauleistungen fallen in jenen Zeitraum, in dem die islamischen Erobererheere, nach dem Sieg von Tarain, 1192 A.D., ungehindert in Nordindien einfallen, die Hinduregionalreiche Nordindiens niederwerfen und deren Tempelzentren zerstören. Es ist nicht beweisbar, aber es erscheint sinnvoll, dass diese letzten großen Hinduregionalherrscher Nordindiens angesichts dieser Herausforderungen und Bedrohungen zu neuen Formen der religiösen Repräsentation, Demonstration und Legitimierung greifen. Das auf den Kult um Purushottama/Jagannath

gestützte Regionalreich kann sich aber auf Dauer nicht gegenüber den neuen Muslimherrschern behaupten. (H. Kulke 1979: S. 41-168)

1436 usurpiert ein Heerführer der Gangas, Kapilendra, die Macht und begründet die drei Generationen andauernde Suryavamsha-Dynastie. Die Inschriften Kapilendras zeigen, dass er nun vorgibt, auf Befehl des Jagannath Herrscher Orissas geworden zu sein, dass er Widerstand gegen seine Entscheidungen einer Rebellion gegen Jagannath gleichsetzt und dass er in einem Falle eine politische Entscheidung dem Jagannath zu Begutachtung vorlegt. Die Tempelchronik bestätigt und erweitert diese Auffassung der Macht des Gottes. Sie berichtet, wie Jagannath und sein Bruder auf einem schwarzen und einem weißen Pferd dem Sohne Kapilendras, Purushottama (1467 A.D. bis 1497 A.D.), während eines Kriegszuges vorausreiten, um ihm in der Schlacht zu helfen. Die Tempelchronik spricht zugleich beiden Königen – unbeweisbar, aber auch kaum widerlegbar – Baumaßnahmen zu, die den Tempelbereich bis heute geprägt haben. So soll Kapilendra die äußere Umfassungsmauer, Purushottama die innere Umfassungsmauer und die letzte der drei Vorhallen, die Bhogamandapa, errichtet haben. Bis zu diesem Zeitpunkt hat sich auch eine Erweiterung des Jagannath-Kultes vollzogen: Dem Jagannath sind nun zwei weitere unförmige, aber (im Gegensatz zum „schwarzen“ Jagannath) gelbbemalte Holzfiguren zugeordnet. Sie gelten als Subhadra und Balabhadra, als Schwester und Bruder des Jagannath. (G. N. Dash 1978: 209-222)

Die Exaltierung des Regional- und Staatsgottes verhindert allerdings nicht, dass in der Konsequenz weiterer Thronwirren, dann der Plünderungszüge der Afghanen Bengalens und schließlich der Ausdehnung und Konsolidierung des Mogulreiches die Regionaldynastie fällt und Orissa zumindest vordergründig dem Mogulreich eingegliedert wird. Diese Inkorporation trägt allerdings der Bedeutung des Jagannath Rechnung: Die afghanischen Angreifer hatten, vermutlich um der Hindudynastie endgültig ihre sakrale Legitimitätsgrundlage zu entziehen, die, wie so oft versteckten, Figuren des Gottes aufgespürt, auf dem Rücken von Elefanten gebunden und am Ufer des Ganges 1568 verbrannt. Damit setzt zunächst eine herrschafts- und gottlose Zeit ein. 20 Jahre später gelingt es aber einem bislang bedeutungslosen Herrscher, gestützt auf das Fort Khurda in der Übergangszone zwischen Delta und Bergland, ein Lokalreich zu begründen und ihm eine religiöse Absicherung zu verschaffen: Dieser „Raja von Khurda“ lässt neue Holzfiguren der Götter erstellen. Sie verfügen über Macht und Authentizität, weil, der Legende nach, Aschereste der verbrannten Götter in die Figur des erneuerten Jagannath gelegt werden. Das Mogulreich, das seit 1590 die Region unterwirft, sieht sich deshalb mit einem *fait accompli* konfrontiert. Der Mogulherrscher Akbar belässt

schließlich Jagannath Puri unter der rituellen und administrativen Kontrolle des neuen Khurda-Raja. Akbar stellt aber sicher, dass Puri vom Territorium des Kleinreiches getrennt bleibt und er stationiert Beamte in der Tempelstadt. Zugleich belässt Akbar und sein Hindugeneral Man Singh dem Khurda-Raja die formale Vorherrschaft über eine große Zahl weitgehend eigenständiger kleiner Machthaber im undurchdringbaren Hügelbereich. Im Gegenzug und zur Sicherung imperialer Kontrolle wird der Khurda-Raja als „Mansabdar“ in die Dienstaristokratie des Mogulreiches aufgenommen: Die Bereitschaft einer imperialen Macht, ein lokales Hindu-Fürstentum und einen zu regionaler Vorherrschaft befähigten Hindu-Gott an seiner Peripherie zu tolerieren und aufzuwerten, zeigt indirekt die Bedeutung, die der Jagannath inzwischen angenommen hat. (H. Kulke 1978: S. 321-342)

Dieser politische Stellenwert und diese wachsende Breitenwirkung einer lokalen, im Ursprung tribalen Gottheit ist wichtig für das Verständnis des seit der Mogulzeit entstehenden neuen Bewirtungsrituals. Während der ersten, der imperialen Phase des Jagannath-Kultes, war die Bewirtung des Gottes nur eine unter zahlreichen anderen konventionellen rituellen Dienstleistungen gewesen. Diese Bewirtung folgte Formen und Ritualen, wie sie in Hunderten von anderen vishnuitischen Schreinen durchgeführt werden. Sie erfolgte damit im Rahmen jener bereits angesprochenen „Respektverunreinigung“. Die Entgegennahme und der Verzehr der Speisereste und nunmehr der „Gnade“ des Gottes stellten zugleich sicher, dass diese vertikale (Respekt)Verunreinigung gegenüber dem Gott nicht einherging mit einer horizontalen, also einer unbegrenzten Kommensalität mit vollständig Kastenfremden. Es ist aber seit dem 17. und 18. Jahrhundert, vor allem aber seit dem 19. Jahrhundert, dass sich in Puri ein Speiseritual entwickelt, welches diese breite, soziale Verunreinigung nicht nur in Kauf nimmt, sondern feiert und exalziert – um dadurch die Größe und Macht des Gottes unter Beweis zu stellen.

Die Jahrhunderte des Niedergangs der Hindudynastie, der zunehmenden Verwundbarkeit und zumindest einmal der Zerstörung des Gottes haben die Volkstümlichkeit des Jagannaths gesteigert. Die Tempelzerstörungen der muslimischen Eroberer Nordindiens haben Delta-Orissa und Jagannath Puri zu einer neuen Terra Sancta der Hindus aufgewertet. (G. N. Dash 1978: S. 359-374) Die in Bengalen und Orissa ungeheuer einflussreiche, von Anfang an auf Puri ausgerichtete Bhaktibewegung Chaitanyas hat seit dem 16. Jahrhundert dazu beigetragen, Jagannath mit Krishna gleichzusetzen und zugleich hat sie ein Netzwerk von Klöstern, „Mathas“, und Wegstationen nach Puri zum Entstehen gebracht. Unter dem langen 17. Jahrhundert der ungefährdeten Mogulherrschaft sichert die Pax Moghulica Jagannath/Krishna nun immer mehr Förderer, Stifter und Pilger. (P. Mukherjee 1978: S. 309-319) Der

entscheidende Aufschwung an regionaler, sozialer Tiefen- und überregionaler, geographischer Breitenwirksamkeit scheint aber im 18. Jahrhundert einzusetzen. Jagannath gilt jetzt den Oriya's und den Pilgern als „Patitapabana“, „Retter der Gefallenen“, und seine Speise gilt jetzt endgültig als „Mahaprasad“, „große Gnade“.

„Die große Gnade“

Die Zeiten, in denen Jagannath die politischen Ambitionen einer imperialen Dynastie absichern sollte, sind nun seit langem vorbei und unter der Herrschaft des Khurda-Rajas, der kalkulierten Duldung seitens der Mogulen und schließlich der vollständigen Kontrolle seitens der Mahratten, die 1751 die Macht über Orissa übernehmen, verwandelt sich der Tempel in einen Pilgerbetrieb, der für seine Herrscher, Verwalter und Priester ein Maximum an Pilgersteuern, Landstiftungen und Abgaben realisieren soll. Zum entscheidenden Motiv der Pilgerfahrt, der Landstiftung und des daraus gewonnenen Ansehens wird aber jetzt die Bewirtung des Gottes und der Verzehr seiner Speisereste, der Genuss von Mahaprasad. Volkstümliche Legenden zeigen nun, dass nicht wie beim Besuch konventioneller (Vishnu)Tempel das Betrachten (Darshan) des Gottes oder das Ziehen seines Götterwagens (Ratha Jatra) im Vordergrund stehen, sondern der Verzehr seiner Speise. Die Erlösungs- und Heilsqualitäten des Mahaprasad werden jetzt durch zahlreiche Legenden veranschaulicht. So soll einer der letzten Hindukönige Orissas von einer Lepra, „weiß wie der Schnee“, befallen worden sein. Da ihm aufgrund seiner Sünden und Lepra der Tempeltritt verwehrt war, so konnte er nur ein im Eingangstor des Tempels angebrachtes Gemälde des Jagannath, den „Patitapabana“, verehren. Während er in Demut vor dem Bild verharrte, kam eine Hund vorbeigelaufen, der in seinem Maul eine Tonscherbe trug, an der noch ein Rest von Mahaprasad klebte, ein Speiserest zudem, den ein Pilger übrig gelassen hatte. Der König aß diesen Rest des Restes und wurde sofort von Lepra und Sünden erlöst. Die Bedeutung der Speisereste zeigt jetzt sich auch in dem Brauch, „Nirmalya“, getrocknete Reiskörner mit auf die Heimreise zu nehmen (heute solche Reiskörner vom Tempel zu ordern), dies, um sie Kranken zur Genesung oder Sterbenden für einen leichten Tod in den Mund zu legen. Die Bedeutung der großen Gnade zeigt sich des weiteren in einer später von den Kolonialbeamten mit Entsetzen konstatierten Tradition: Zu Mahaprasad wird die Speise des Gottes nur, wenn sie ihm in seinem Tempel vorgelegt wird. Seit dem 17. Jahrhundert zieht aber das während des Sommers durchgeführte Wagenfest die meisten Pilger an. Für diese wird jetzt entscheidend, Puri zu erreichen, bevor der Gott auf seinem vielrädigen Holzwagen für

mehrere Wochen seinen Tempel verlässt. An den letztmöglichen Terminen, zu denen „Mahaprasad“ gereicht wird, drängen sich riesige Menschenmengen durch das Tempeltor und immer wieder werden in diesem hysterischen Massenandrang Pilger zu Tode getreten. Die Erfolgreichen beginnen aber, dieses, ihr letztes, Mahaprasad zu rationieren und über die Gesamtdauer des Wagenfestes zu „strecken“, bis sie nach 10 oder 14 Tagen nur noch eine vergorene und lebensgefährliche Bakterienbrühe verzehren und oft genug daran erkranken. (J. Rösel 1980: Einleitung)

Die Architektur, die Organisation und das Stiftungswesen des Tempels verdeutlichen seit dem 18. Jahrhundert gleichermaßen die Bedeutung des Mahaprasad. Im Südosten des quadratischen Tempelbezirks ist inzwischen eine gewaltige Tempelküche errichtet worden, in der an mehr als 100 Lehmherden und entsprechenden Kaminen, vor allem während der großen Festtage nicht nur gewaltige, sondern äußerst vielseitige Speisemengen gekocht werden. Diese Speisezubereitung bedarf einer besonderen Logistik: Das Tempelareal umfasst jetzt rund 130 sakrale Stätten (Tempel, Schreine, heilige Bäume) und rund 80, die der Versorgung und Bewirtung des Gottes dienen; mehr als 40 davon rechnen dem Küchenareal zu: 3 Brunnen, 5 Wasserreservoirs, 4 Gewürzhäuser, 22 Vorratskammern, 4 Zubereitungshäuser für Pans, Pasten, Currys, 4 Häuser zum Aufbewahren und Verkauf der (Götter)Speise.

Der gleiche Bedeutungszuwachs zeigt sich bei den Tempeldiensten. Instruktiv ist eine vom ersten Vertreter der East India Company in Puri, Groome, bereits 1806 angefertigte Liste, die zwischen mehr als 200 Aufgaben unterscheidet. Ein hoher Anteil der Priester ist jetzt nicht mehr mit konventionellen Ritualaufgaben beschäftigt, sondern arbeitet in der Küche. Zu diesem Tätigkeitsbereich zählen die folgenden Spezialisten:

„die Sojapastenträger; der Mäuse- und Kakerlakenfänger; der Katzenaufpasser; die Tontopf- und Wasserträger; die Quarkkuchenmacher; die Nektarköche der Erkältungsperiode (wenn die erkälteten Götter eine Spezialdiät erhalten); die Betelmacher; die Pastenköche; die Großköche; die Linienmaler (die mit Reismehl die Mandalas malen, auf die in der „Genusshalle“ die Speisen gestellt werden); die Zuckerknödelköche; die Großtontopfvorbereiter; die Gemüseschneider; die Sojapastenvorbereiter; die Joghurtversorger; die Vorbereiter von „Krishnas Entzücken“ (eine Süßspeise); die Geschirrspüler; die Verantwortlichen des Küchenwasserreservoirs; der für den Brunnen Verantwortliche, in dem die zerriebenen Wurzeln liegen; die (Herd)Feuer-verantwortlichen; die Brunnenseilmacher; die

(Holz)Kohlenmänner; die Bohnenzerreiber; die Reisverleser; die Registratoren des gepressten Reises; die Zuckerbäcker des „Krokodilfestes“ (Makarasanranti); der Verantwortliche der Töpfer; der Reisdrescher; der (Holz)Kohlenbesorger; der Wasser in den Reis-Mischer; der Wasserzuflussverantwortliche; die Curry(Vor)Schmecker; die Gewürze für das Pan Besorgenden; die Mörserstampfer; die für das Trocknen (des als „Nirmalya“ verkauften Prasadreises) Zuständigen.“ (Nach C. Groeme 1806)

Viele dieser Funktionen „verdoppeln“ sich, weil der jeweilige Herrscher (der Khurda-Raja, die Mahratten, dann unter der East India Company wiederum der erneut eingesetzte Khurda-Raja) im Küchenkomplex noch ein besonders Essen, den sogenannten „Palastgenuss“, „Kothbhog“, von weiteren Köchen herstellen lässt. Bei diesem Kothbhog handelt es sich im Kern um ein Relikt aus der frühen, der imperialen und noch exklusiven Bewirtungspraxis des Tempels. Das Kothbhog ist das ursprüngliche und konventionelle, das direkt vom König für den Gott bestimmte Prasad. Es wird im Sanktum, vor dem Gott, nicht wie das Massenprasad in einer eigens dafür geschaffenen „Genusshalle“ aufgestellt. Früher wurde dieses Prasad dem König, hohen Würdenträgern und den Tempelbrahmanen zum Genuss, zum „Genuss im Palast“, überlassen. Seit dem Aufstieg des Khurda-Raja und der Entwicklung eines Massenbetriebs bildet dieses Kothbhog dagegen ein gesondertes Speisekontingent, das zu teuren Preisen für den Gewinn des Khurda-Raja verkauft wird. Der Mengen- und Bedeutungszuwachs des Mahaprasad hat nicht nur den Bau einer Großküche und einer Bhogamandapa, einer „Genusshalle“, notwendig gemacht, im nordöstlichen Bereich des Tempelareals ist vermutlich seit dem 18. Jahrhundert auch ein „Ananda Bazar“, ein „Basar der unendlichen Freude“, entstanden, ein inzwischen überdachter Platz, auf dem Dutzende einander fremder Pilgergruppen, in Begleitung ihres brahmanischen Pilgerführers das Mahaprasad gemeinsam verzehren. Darüber hinaus wird Mahaprasad in die zahlreichen Klöster und Pilgerherbergen der Stadt geliefert und dort von den hier versammelten Pilgern gegessen. (K. C. Mishra 1971: S. 193-202)

Aufwertung und Mengensteigerung des Mahaprasad haben also eine neue Bewirtungsorganisation und Speisenarchitektur im Tempelbezirk entstehen lassen. Vor allem aber beginnt der Wunsch Mahaprasad zu genießen und den Gott zu bewirten, die Wallfahrt nach Puri anzutreiben und auszuweiten und zugleich das Stiftungswesen zu verbreitern, zu „demokratisieren“ und schließlich zu monetarisieren. (J. Rösel 1988: S. 69-85)

Das Pilgern zur großen Gnade

Bereits die Chaitanyabhakti und ihr Netzwerk an Klöstern, Mathas, in Puri, Delta Orissa und Bengalen hatten seit dem 16. Jahrhundert die Pilgerfahrt zum Jagannath/Krishna gefördert, auch deshalb, weil Chaitanya selbst im Jagannathtempel Tod und Erlösung gefunden haben soll. Eine nordindienweite „Pax Mogulica“ rückt im 17. Jahrhundert Puri in die Reichweite zumindest wohlhabender oder aristokratischer Hindus, die in Nordindien selbst keine vergleichbaren monumentalen, unzerstörten und reichhaltig ausgestatteten Tempelzentren und „(Verdienst)Felder“, „Kshetras“, finden. In Orissa selbst gelingt es dem Khurda Raja, die Puriwallfahrt aufzuwerten und zu popularisieren. Vermutlich ihm ist es zu verdanken, dass der Begriff des „Dienstes“ für den Gott jetzt systematisiert, gradualisiert und ausgeweitet wird. Die 36 Niyogas, Priestergruppen, haben sich inzwischen zu 118 spezialisierten Diensten, „Sevas“, ausdifferenziert. Mehrere Tausend Priester, das Gros der Stadtbevölkerung, dienen als Sevakas dem Gott. Frühzeitig haben sich die Gangas und Suryavamshakönige als „Diener“ des Jagannaths bezeichnet. Seit dem ausgehenden Mittelalter, eindeutig seit der Wiederherstellung der Figuren und des Kultes unter dem Khurda-Raja manifestierte sich dieser Dienst öffentlich, anschaulich und mehrdeutig:

Der König als erster Diener, Sevaka, des Herrn nimmt jetzt die „Gajapati („Herr der Elefanten“, ein Ehrentitel der Orissakönige) Maharaja Seva“ wahr. Dieser Dienst verlangt im wesentlichen, dass der König beim Wagenfest den Weg zu den Götterwagen und die Wagen der Götter (symbolisch) „freifegt“ und anschließend die Planken mit Sandelholzwasser besprengt. Der König übt also eine der niedrigsten Verrichtungen der Kastengesellschaft aus, er dient als „Sweeper“. Zugleich gilt der König aber auch als „Chalanti Pratima“, als „Ausgehfigur“, als Wandelbild des Gottes. Seitdem der Khurda-Raja, im Schatten der Mogulsouzeränität, seine Kontrolle über den Tempel und sein Lokalreich gefestigt hat er auch versucht, seine Autorität gegenüber den von den Briten „Hill Rajas“ genannten Potentaten des Hinterlandes auszuweiten. Diese zumeist prekär hinduisierten, über Kastenhindus wie Stammesgruppen herrschenden Kleinkönige bringt der Khurda Raja in ein rituelles Abhängigkeitsverhältnis, indem er diesen Machthabern seinerseits „Sevas“, Dienste, im Kern Privilegien, im Tempel zuerkennt. Je nach Status und Gefügigkeit dürfen diese Machthaber während ihrer Pilgerreise im Sanktum dem Jagannath zufächern oder ihm andere Ehrendienste erweisen. Zugleich setzt sich in dieser Zeit die Vorstellung durch, dass auch der einfache Pilger ein Diener des Jagannath ist. Er hat die Pflicht und das Privileg, während des Wagenfestes die Götterwagen mithilfe langer Seile aus der Stadt in einen Außentempel zu ziehen. Da niedere Kasten, die Fischer und die Stammesgruppen den Tempel nicht betreten können, so können sie nur während des Wagenfestes die drei Gottheiten sehen und, sofern

rechtzeitig angekommen, Mahaprasad genießen. Jeder Pilger, vor allem die Gesamtheit der Bevölkerung Orissas ist damit aufgerufen, dem Gott zu dienen. Religiöse Untertänigkeit zeigt sich im Idiom der sozialen, im Idiom der dörflichen Kasten- und „Jajmani“-Verhältnisse, bei denen die Handwerker, die der dominanten Bauernkaste dienen, von dieser Nahrung erhalten. (H. Kulke 1979: S. 169-179)

Diese seit dem 17. Jahrhundert erweiterte Dienstauffassung macht das Wagenfest zum entscheidenden Anlass der Puriwallfahrt. Nicht nur Kleinkönige und Höflinge, Aristokraten und Magnaten, sondern „all sorts and conditions of men“ beginnen jetzt nach Puri zu pilgern. Seit dem 17. Jahrhundert werden also immer mehr und zunehmend einfachere Menschen über weite Distanzen vom Jagannath angezogen. Seit dem 18. Jahrhundert, vor allem seit dem die Mahratten den Khurda-Raja entmachten, die direkte Kontrolle über den Tempel- und Pilgerbetrieb übernehmen und systematisch Pilgerzölle eintreiben, entstehen aufgrund wachsender Pilgermengen und Wallfahrtsdistanzen neue Formen der Pilgerorganisation. (B. C. Ray 1960: S. 127-148)

Ihren Höhepunkt erreicht allerdings diese neue Wallfahrtsorganisation erst während des 19. Jahrhunderts, unter und dank der britischen Kolonialherrschaft. Bereits während der Mahrattenzeit (1751 – 1803) wird es üblich, dass die ursprünglich eigenständig, im Rahmen von Gruppenwanderungen, regelrechten Expeditionen oder fürstlichen Prozessionen, nach Puri gelangten Pilger von Anfang bis zum Ende der Pilgerfahrt von Tempelpriestern geführt werden. Diese Wallfahrtspezialisten brechen frühzeitig, lange vor dem Termin der großen Festtage, insbesondere des Wagenfestes, in jene Distrikte und Dörfer Orissas und Nordindiens auf, zu denen sie erste Kontakte geknüpft haben. In den ihnen bekannten Dörfern und Städten und bei den ihnen vertrauten Bauern und Händlerfamilien verteilen sie „Nirmalya“, das getrocknete Mahaprasad, werben sie für eine Pilgerreise und geleiten schließlich eine Pilgergruppe nach Puri. Dort bringen sie diese Jagannathgläubigen in niederen, reisstrohgedeckten Hütten unter, geleiten sie durch den Tempel – und fordern anschließend ihren Lohn, das Geschenk, „Dakhina“, in der Form von Geld, Schmuck oder Land. Unter den Mahratten, die den Tempel als gewinnorientiertes Unternehmen führten, renitente Tempelpriester mit Stockschlägen bestrafen und Abwesenheit vom Arbeitsplatz mit dem Entzug des dem Priester zustehenden Mahaprasadanteils ahndeten, konnte sich diese Nebenerwerbstätigkeit noch nicht verselbständigen. Erst mit dem Beginn und der Konsolidierung britischer Herrschaft, der Durchsetzung einer jetzt indienweiten „Pax Britannica“ und dem Ausbau der Eisenbahnlinien, also der Erreichbarkeit aller Regionen des Kontinents, werden jene Rahmenbedingungen geschaffen, die Puri zum größten

gesamtindischen Wallfahrtszentrum und viele Tempelpriester zu vollberuflichen „Pilgerjägern“ machen. Die East India Company hatte zunächst, in die Fußstapfen der Hinduherrscher und der Mahratten tretend, die direkte Verwaltung des Tempels vollständig übernommen. Unter Druck der Missionare und der britischen Öffentlichkeit zieht sie sich schließlich aus dem Tempelbetrieb zurück und setzt den Khurda Raja wiederum in seiner jetzt bereits traditionellen Funktion ein. Dieser kann sich aber gegen die inzwischen gewachsene Macht und die Gewinninteressen der auf Pilgerfang spezialisierten Tempelpriester kaum durchsetzen. (B. C. Ray 1960 B: S. 92-141)

Hinzu kommt, dass die Rechts- und Wegesicherheit, seit 1860 der indienweite Ausbau der Eisenbahn jetzt die Attraktivität einer Wallfahrt und die Zahl der Puripilger beständig steigern. Zu den Wagenfesten drängen sich jetzt oft mehr als 60.000 Menschen auf der Großen Straße, der „Bara Danda“, vor dem Tempel. Sie müssen alle (Mahaprasad) verköstigt, in Lehmhütten oder im Freien untergebracht werden. Aufgrund von Monsunüberschwemmungen, eingeschleppten Ansteckungskrankheiten oder verfaultem Mahaprasad brechen Seuchen aus, die die heimwärts ziehenden Pilger über alle Regionen Nordindiens verteilen. Puri wird zum kolonialen, zum bürokratischen und sanitären Problemfall. Ein Indiz für die seit der Jahrhundertmitte beschleunigte Zunahme der Pilgermengen ist der Tatbestand, dass die Bombay mit Calcutta über Orissa verbindende Eisenbahnlinie sich fast ausschließlich über die Puripilger finanziert. (D. B. Smith 1868)

Die genannten Rahmenbedingungen und deren Konsequenz, ein säkularer Anstieg der Pilgermassen, setzen endgültig ein neues, ein buchhalterisches und fast bürokratisches Modell der Pilgerrekrutierung und Spendenerfassung durch. Die Pilgerjäger, die jetzt legendären Puripandas, haben sich nun zu Pilgerunternehmern gewandelt. Ihrem Tempeldienst gehen sie oder ihre Verwandten nur gelegentlich nach. Ihre symbolische Aufrechterhaltung der Seva dient vorrangig dazu, den Zugang zu Tempel und Küche, ihre Zugehörigkeit zur Priesterschaft und damit ihren Anteil am Mahaprasad zu sichern. Die großen Pandas errichten jetzt mehrstöckige Privathäuser und Pilgerherbergen. Sie beschäftigen Schreiber, Manager, Boten, Sänger und Leibwachen und nähern sich in ihrem höfischen Lebensstil den Großgrundbesitzern, den „Zamindaren“. Das ist nur folgerichtig, denn diesen Zamindaren sind sie wesensverwandt. Sie besitzen und verwalten nur anstelle von „Landed Estates“, „Pilgrim Estates“, („Jattrizillas“). Über Jahrzehnte der Konkurrenz, Kooperation und schließlich des Austauschs haben sich die großen Pandafamilien das exklusive Recht der Pilgerrekrutierung über ganze Distrikte gesichert. Diese „Estates“ und deren Bewohner, ehemalige und potentielle Pilger, verwalten und erfassen sie mit zwei Sets von Registern, den

Jahres- und den Dorfbüchern. In den Jahresbüchern werden Tag für Tag die aus dem betreffenden Distrikt oder Unterdistrikt nach Puri geleiteten Pilger erfasst: ihr Name, ihre Abstammung, ihr Rang oder ihre Kaste, ihre Spenden. Nach Ablauf eines Jahres werden diese Angaben in die entsprechenden Dorfbücher übertragen. Der Pilgerunternehmer weiß deshalb genau, welche Familien eines Dorfes wann zu ihm nach Puri gepilgert sind und wie viel diese früheren Pilger, diese Vorfahren, ihm gespendet haben. Da jeder (nordindische) Hindu zumindest einmal im Leben nach Puri pilgern sollte, kann der Panda anhand der Dorfbücher auch sein künftiges Pilger- und Spendenaufkommen in Grenzen einschätzen. Dem neu in Puri eingetroffenen Pilger zeigen die Dorfbücher und die alten Jahresbücher, dass er tatsächlich diesem Puripanda „gehört“ und er ist aufgefordert, nicht weniger als seine Vorfahren zu spenden. Da diese Pilger-Panda-Verhältnisse über mehrere Generationen bestanden, entstanden Vertrauensverhältnisse und die Puripilger erhielten, dank der Tiefenreichweite der Bücher, auch Hinweise auf die Genealogie und die dorfübergreifende Ausdehnung ihrer Großfamilien. Diese Bücher und damit das Rekrutierungsrecht bezüglich der entsprechenden Dörfer konnten an- und verkauft werden; Pilgerrekrutierungsgebiete ließen sich dadurch arrondieren; im Erbfall ließen sich diese Gebiete auch aufteilen; sie bildeten und bilden einen Teil der Mitgift; in Grenzfällen konnten Hypotheken darauf erhoben werden. Die ständige Aktualisierung und das Kopieren der Bücher diente der Fernsteuerung und finanziellen Einschätzung dieser Estates. Mit Hilfe seiner Söhne, Manager (Marfaddare) und Boten hielt der Puripanda darüber hinaus den direkten Kontakt mit seinen Dörfern, seinen alten und neuen Pilgern. Schuldscheine, versprochene Geldsummen oder Pachten, alles Bestandteile der ausgehandelten Spenden, mussten vor Ort eingetrieben, neue Pilgerreisen organisiert werden. Nicht alle diese Details sollen uns an dieser Stelle interessieren. (J. Rösel 1983)

Es gilt vielmehr jetzt herauszustellen, in welchem Maße der Wunsch, Mahaprasad zu essen und dem Gott Speise zur Verfügung zu stellen, dieses Pilgersystem hervorgebracht und geprägt hat. Wir sahen bereits, wie nach dem Ende der Ganga- und Suryavamsha-Dynastie der ehemalige Reichsgott anderen Aufgaben dient, neue Bedürfnisse erfüllt und infolge dessen anders gedeutet und wahrgenommen wird: Einem Lokalkönig dient er zum Ausbau seiner Autorität gegenüber dem prekär hinduisierten Hinterland; der Genuss seiner Speise, nicht das konventionelle Ansehen, Darshan, wird zum vorrangigen Pilger- und Heilsziel und diese Aufwertung der Speise zeigt sich in einem Bild des Gottes, das ihn als „Retter der Gefallenen“, als Patitapabana zeigt: denn er erlöst alle und vor allem die Armen durch seine Speise.

Es ist der Wunsch nach Mahaprasad, ein Speisemotiv, das immer mehr und immer einfachere Menschen auf immer weiteren Wegen nach Puri und zum Wagenfest treibt. Dieses Motiv zeigt sich auch frühzeitig bei der Organisation einer Pilgerreise durch die Pandas: Sie verteilen Nirmalya, getrocknetes Mahaprasad. Wer davon isst, steht unter der Erwartung, dem Gott anschließend zu dienen und ihn zu beschenken – im Rahmen einer Pilgerfahrt. Das Motiv, Mahaprasad zu essen, also zu pilgern, führt mit der Zunahme des Pilgerns frühzeitig zu der Auffassung, die vornehmste Aufgabe des Pilgers bestünde darin, für die künftige Bewirtung des Gottes zu sorgen. Landstiftungen, deren Ertrag dazu bestimmt ist, ein bestimmtes Quantum an Speise für den Gott (und den anschließenden Verzehr durch die Pilger) bereitzustellen, rücken deshalb parallel zur Zunahme des Pilgerns in den Mittelpunkt des Stiftungsinteresses – auf Seiten des Khurda Raja und der Mahratten, der Puripandas und der Pilger.

Das Stiften der großen Gnade

Die Herrscher fördern diese Steigerung der Reichweite und der Größe des Landbesitzes ihres Tempels aus Gründen des Prestiges, aber auch wegen der sich aus der Verwaltung dieser Ländereien ergebenden neuen Patronage- und Stellenbesetzungschancen. Ihr vorrangiges Interesse richtet sich darauf, den Stiftungsbesitz auf den Gott, also die Tempelverwaltung und indirekt sich selbst zu zentralisieren. Die Pilgerpandas wollen, gegen diese Interessen der Tempelverwaltung, sicherstellen, dass sie selbst diese Landstiftungen als „Marfaddare“, „Manager“ des Jagannath, kontrollieren und ausschließlich nutzen können. Noch nicht unter den Mahratten, aber unter einem schwachen Khurda-Raja und gegenüber einer vorsichtigen Kolonialverwaltung können sie diese Kontrolle weitestgehend durchsetzen. Im Ablauf des 19. Jahrhunderts akkumulieren sie deshalb innerhalb ihrer „Pilgrim Estates“ auch beeindruckende „Landed Estates“. (K. M. Patra 1971: S. 222-275)

Pilgerbesitz und Landbesitz ergänzen und steigern sich wechselseitig. Die großen Pandas werden jetzt zu echten Zamindaren, vordergründig im Namen des Jagannaths, und sie steigern ihre Besuche und ihre bürokratische Präsenz in ihrem Pilger- und Landbesitz. Für die Pilger schließlich hat das Stiften von Land Vorrang vor allen anderen Schenkungsmöglichkeiten, weil nur das Landgeschenk den Wunsch, den Gott zu bewirten, umstandslos, anschaulich und genussreich realisiert. Wird Stiftungsland im Umkreis der Tempelstadt in den Besitz der Tempelverwaltung, hier seltener der Pandas, gegeben, so gilt die Vorstellung, dass mithilfe dieses Reises, dieses Gemüses oder dieser Betelblätter eine Speise, ein Curry oder ein Pan für

den Gott hergestellt wird. Über den „Genuss“ („Bhoga“) dieser Speise wird der Jagannath nun, da Stiftungsland nicht angetastet werden darf „solange Sonne und Mond bestehen“ (so die Stiftungsformel) für immer verfügen. Jagannath genießt diese Speise im Namen des Stifters und aller seiner künftigen Nachfahren und wird, so der Glaube, ihnen mit Wohlwollen begegnen. Diese Ländereien werden „Amrita Manohini“, (Jagannath mit) „Nektar ernährend“ genannt und sind (grund)steuerfrei. Die gleiche Vorstellung und Bezeichnung wird aber auch auf die Masse der seit dem 18. Jahrhundert nicht mehr bei Puri gelegenen, sondern über ganz Orissa und Indien verstreuten Landstiftungen übertragen, auch wenn in diesem Fall nur nach Puri überwiesene Pachtsummen eine Speise im Namen des ursprünglichen Stifters (eventuell) finanzieren. Das während des 19. Jahrhunderts auf ganz Indien ausgeweitete Wallfahrtssystem wird somit von dem Konzept und Ideal des Mahaprasad, dem Wunsch, die Speise des Jagannaths zu essen, und ihm im Gegenzug Speise zu geben, angetrieben. Es wird davon geprägt und damit legitimiert. Anfang und Ende der Wallfahrt, der Pilgerwunsch, zu empfangen (Mahaprasad) und zu geben (Amrita Manohini) ergeben einen religiös, rituell und ökonomisch sinnfälligen Kreislauf für den Pilger und die Pandas – nicht aber für den Gott und seine Verwaltung: Ende des 19. Jahrhunderts konstatiert die hilflose Kolonialmacht, dass der Jagannath – auf dem (Schenkungs-)Papier – der größte Landbesitzer Indiens ist. (J. Rösel 1980: S. 98-175)

Der Jagannath ist aber zugleich ein armer Gott. Die überwältigende Masse dieses Landbesitzes kontrollieren die Puripandas. Die Tempelverwaltung hat keine Einsicht in diesen und keinen Zugang zu diesem Landbesitz. Der Tempel steht oft genug unter der Schwierigkeit, die Rituale und Fest des Jagannaths angemessen finanzieren und organisieren zu können. Die Pandas dagegen sind nur selten bereit, ihre Pachteinnahmen zur Bereitstellung der entsprechenden Speisen einzusetzen. Pilgern die Kinder oder Enkel eines Landstifters nach Puri, so wird allerdings der Panda nicht versäumen, sie darauf hinzuweisen, dass das Mahaprasad, das er ihnen im Tempel besorgt, der Stiftung ihrer Vorfahren entstamme. Diesen Hinweis verbindet er mit der Ermahnung, diese Stiftung aus Ehrfurcht vor Jagannath und den Ahnen zu erweitern. Gegen Anfang des 20. Jahrhunderts bei jetzt rascher wachsender Bevölkerung und zunehmender Landknappheit drohte der seit einem Jahrhundert etablierte Kreislauf des Essens und Bewirtens, von Speise und Landstiftung aber an eine Grenze zu stoßen. In zunehmendem Maße waren jetzt die Bauern Indiens, also gerade jene Kasten, die inzwischen die Masse der Pilger stellten und das Wallfahrtssystem trugen, nicht mehr bereit, Land zu verschenken. Die Pandas und, mit weniger Erfolg, die Tempelverwaltung reagierten auf diese drohende Notlage mit dem Angebot einer Stiftungsalternative. Allen Speisen des

Gottes, den billigen wie den teuren, ordneten sie jene Geldsumme zu, deren jährlicher Zinsertrag die Herstellung dieser Speise (pro Tag) finanzierte. Der Puripilger musste mithin nicht mehr knappes Land für immer verschenken, er musste dem Panda oder der Verwaltung nur einmal einen hohen Geldbetrag aushändigen und konnte sich dann in dem (falschen) Glauben wiegen, dass von nun an, aus den Zinserträgen finanziert, dem Gott täglich und in des Pilgers Namen die entsprechende Speise vorgelegt wird. Das Überlassen dieser Geldsummen an die Pandas tritt seither an die Stelle der Landschenkungen; der neue Finanzierungsmodus rettet und verlängert das eingespielte Wallfahrtssystem und es gestattet den Puripandas darüber hinaus, neue, ärmere, landlose oder städtische Pilger(Kunden) zugewinnen. Aber auch in dieser Variante und Anpassung bleibt das Wallfahrts- und Spendensystem nach wie vor der grundlegenden Idee und Verbindung des Essens und Bewirtens verpflichtet. In dieser Form hat sich das System im wesentlichen bis heute, also unter Bedingungen zunehmender Modernisierung und Demokratisierung erhalten. In sakraler, ritueller und traditioneller Form verdeutlicht das Wallfahrtssystem damit eine Überzeugung Gandhis: „Den Armen nähert sich der Gott in der Form der Speise.“

Literaturliste

- Bühler, Georg: *The Laws of Manu*, Dover Publications, New York 1969
- Canetti, Elias: *Masse und Macht, Erster Band*, Claassen Verlag, München 1960
- Canetti, Elias: *Die Umkehrung*, in: Canetti, Elias, *Masse und Macht, Zweiter Band*, Claassen Verlag, München 1960, S. 55-58
- Dash, G. N.: *The Evolution of Priestly Power: The Suryavamsa Period*, in: Anncharlott Eschmann/Hermann Kulke/Gaya Charan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, South Asia Institute, Manohar 1978, S. 209-222
- Dash, G. N.: *Jagannatha and Oriya Nationalism*, in: Anncharlott Eschmann/Hermann Kulke/Gaya Charan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, South Asia Institute, Manohar 1978, S. 359-374
- Eschmann, Anncharlott; Kulke, Hermann; Tripathi, Gaya Charan (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, South Asia Institute, Manohar 1978
- Fuller, Christopher John: *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1992
- Harper, Edward B.: *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, *Journal of Asian Studies* 23, S. 151-197
- Jürgenmeyer, Clemens; Rösel, Jakob: *Das Kastensystem. Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung*, in: *Der Bürger im Staat: Indien*, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Heft 1, Stuttgart 1998
- Kulke, Hermann: *The Struggle between the Rajas of Khurda and the Muslim Subahdars of Cuttack for Dominance of the Jagannatha Cult*, in: Anncharlott Eschmann/Hermann Kulke/Gaya Charan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, South Asia Institute, Manohar 1978, S. 321-344
- Kulke, Hermann: *Jagannatha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1979
- Lommel, H.: *Bhrigu im Jenseits*, *Paideuma* 4. Bamberg 1950, Nachtrag dazu: *Paideuma* 5. Bamberg 1952
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, Verlag C. H. Beck, München 1998
- Mishra, K. C.: *The Cult of Jagannatha*, K. L. Mukhopadhyay, Calcutta 1971
- McGilvray, Dennis B.: *Symbolic Heat. Gender, Health & Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*, Maphin Publishing, Ahmedabad 1998
- Mukherjee, P.: *Caitanya in Orissa*, in: Anncharlott Eschmann/Hermann Kulke/Gaya Charan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, South Asia Institute, Manohar 1978, S. 309-320
- Patra, Kishori Mohan: *Orissa under the East India Company*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1971
- Ray, Bhabani Charan: *Foundations of British Orissa*, New Students Store, Cuttack 1960
- Ray, Bhabani Charan: *Orissa under Marathas 1751-1803*, Kitab Mahal, Allahabad 1960
- Rösel, Jakob: *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri*, Weltforum Verlag, München/London 1980
- Rösel, Jakob: *Landed endowment and sacred food. The economy of an Indian temple*, *European Journal of Sociology* 1983
- Rösel, Jakob: *Tempelstadt Puri*, Hedwig Falk, Freiburg i. Br. 1988
- Smith, David B.: *Report on Pilgrimage to Juggernaut in 1868 with a Narrative of a Tour through Orissa*, Calcutta Central Press, Calcutta 1868

Sontheimer, Günther Dietz: *Hinduism: The Five Components and their Interaction*, in:
Sontheimer, Günther Dietz; Kulke, Hermann: *Hinduism Reconsidered*, Manohar
Publications, New Delhi 1989, S. 197-212