



DER BÜRGER IM STAAT

48. Jahrgang **Heft 1** 1998

Indien



Landeszentrale
für politische Bildung
Baden-Württemberg

DER BÜRGER IM STAAT

48. Jahrgang **Heft 1** 1998

Herausgegeben von der
Landeszentrale für politische Bildung
Baden-Württemberg

Schriftleiter
Prof. Dr. Hans-Georg Wehling
Stafflenbergstraße 38, 70184 Stuttgart
Fax (07 11) 2 37 14 96

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1	Clemens Jürgenmeyer Hindu, Hindustan, Hindutva	46
Jürgen Clemens Indiens geographische Grundlagen. Ein Überblick	2	Diethelm Weidemann Indien und seine Rolle in der Welt	54
Dietmar Rothermund Die Macht der Geschichte	15	Jürgen Lütt Deutschland, Indien und das deutsche Indienbild	60
Hans Christoph Rieger Indiens Wirtschaft im Umbruch	20	Baden-Württemberg im Zahlenbild	U 3
Clemens Jürgenmeyer und Jakob Rösel Das Kastensystem	25		
Jakob Rösel Demokratie unter scheinbar aussichtslosen Bedingungen	33		
Jakob Rösel Aufstieg und Niedergang der Congress-Herrschaft	37		

Einzelbestellungen und Abonnements bei der
Landeszentrale (bitte schriftlich)

Impressum: Seite 19

Bitte geben Sie bei jedem Schriftwechsel
mit dem Verlag Ihre auf der Adresse aufgedruckte
Kunden-Nr. an.

Das Kastensystem

Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft
als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung

Von Clemens Jürgenmeyer und Jakob Rösel

Clemens Jürgenmeyer, M. A., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg i. Br., Privatdozent Dr. Jakob Rösel lehrt Wissenschaftliche Politik an der Universität Freiburg i. Br.

„Kaste“ ist ein portugiesisches Wort, mit dem eine Bezeichnung für etwas, das dem von außen Kommenden fremdartig vorkommt. Mit dem Wort wird einerseits ein Charakteristikum der Sozialordnung der indischen Agrargesellschaft benannt, mit ihren über 8000 real existierenden „jatis“: einer Kastenordnung, die sich ständig verändert und angepaßt hat. Zum andern sind mit Kasten die „varnas“ der brahmanischen Herrschaftsideologie gemeint, die die Aufteilung und Hierarchisierung der Gesellschaft in vier „Farben“ (zuzüglich der Kastenlosen außerhalb, der Unberührbaren) rechtfertigen, indem sie sie religiös begründen. Im Zuge der Modernisierung ist die indische Sozialordnung erheblich in Bewegung geraten, Kasten werden zu Interessengruppen, die von ihrer früheren Bedeutung nur noch die Funktion der Heiratsbeschränkungen und der sozialen Verkehrskreise bewahrt haben. *Red.*

Die Vielgestaltigkeit dessen, was Hinduismus heißt

Das Kastensystem bildet seit alters her eines jener Merkmale der indischen Zivilisation, die sie für fremde Beobachter ebenso wie Eroberer einzigartig, unverkennbar 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, so muß diese Betrachtung diese drei zusätzlichen Ordnungsmodelle mit berücksichtigen, die sich, wie so vieles in Indien, fast ununterscheidbar wechselseitig durchdringen, begründen und stützen.

Den *Hinduismus* zeichnet seine Vielgestaltigkeit, also die enorme kulturelle Produktivität und Plastizität aus. Diese Religion muß eher als ein Prozeß, denn als eine Struktur begriffen werden, entlang weniger, charakteristischer Ordnungselemente. G.D. Sonthheimer hat fünf solcher Ordnungselemente, Einzelreligionen, hervor-

gehoben: Er unterscheidet eine von spezialisierten und hochrangigen Brahmanenpriestern hervorgebrachte und auf gesamtindischer Ebene tradierte Religion des Opfers, der Ritualistik und der philosophischen Spekulation (*Brahmanismus*). Neben ihr steht eine von Einzelgängern und Einsiedlern getragene, fast noch ältere Religion der Weltentsagung, der Meditation und Erlösungssuche (*Asketismus*). Beide stehen seit jeher einer immer weiter marginalisierten, von Familienältesten, „Medien“ oder Schamanen, getragenen Religion der Stämme gegenüber (*Animismus*). Hinzu tritt eine erst später entstandene, vom einzelnen Alltagsmenschen getragene und von volkstümlichen Sekten organisierte „pietistische“ Religion der Gottesinnigkeit, der *Bhakti* (*Mystizismus*). Diesen vier Traditionen steht schließlich eine fünfte Religion, eine „Volksreligion“, gegenüber, die nicht nur als eigenständige Struktur, sondern darüber hinaus auch als eine *Synthese* aller anderen Traditionsmuster aufgefaßt werden kann. Diese Religion wird seit der Durchsetzung des Ackerbaus und stationärer und differenzierter Dorfgemeinschaften von der Mehrheit der Inder geteilt und von der überwältigenden Masse der 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, beeinflusst und interpretiert. 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, Ausbreitung und Konsolidierung einer Bauerngesellschaft und parallel zur Entstehung von Städten und Regionalreichen wird die Re-

ligion der Stämme zu einer Religion tribaler Peripherien. Entsprechend dieser Entwicklung lassen sich zugleich eine Religion des Brahmanismus und eine des Asketismus schärfer konzeptionell unterscheiden. Beide treten in einen Prozeß der sozialen, rituellen und intellektuellen Ausgestaltung und Differenzierung ein. Zugleich 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. Es ist die jahrhundertalte Erfahrung und eine aus anderen Traditionen gespeiste Ablehnung der lokalisierten, körperhaften und tempelzentrierten Gottheit, die schließlich die Religion der Gottesinnigkeit und Volksmystik entstehen läßt.

Dieser Entstehungs- und Differenzierungsprozeß ist damit zugleich 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 jenen Religionen – des Brahmanismus, Asketismus, Mystizismus und des Volksglaubens –, die dem Hinduismus seine Vorstellungsräume, Glaubensorientierungen und Entfaltungsrichtungen vorgeben.

Die Bedürfnisse der indischen Dorfwirtschaft

Fast überall in Indien finden wir eine dominante Bauerngruppe, die gewohnheitsrechtlich den gesamten, also den kultivierten und kultivierbaren Boden kontrolliert. Sie ist „dominant“, weil sie an der Spitze einer sozialen Hierarchie und eines Systems der Arbeitsteilung steht, die beide den Anbauzyklus regulieren und die Dorfstruktur prägen. Das einzelne Dorf bzw. eine lokale Gruppe von Dörfern bildet eine weitgehend autarke, außerhalb der Geldwirtschaft stehende und deshalb sozial und funktionell hochdifferenzierte Einheit. Die für den Anbauzyklus, das Leben der Bauern und den Fortbestand des Dorfes notwendigen Werkzeuge und Materialien, Arbeits- und Dienstleistungen müssen deshalb in ihrer Mehrzahl im Dorf selbst produziert und zur Verfügung gestellt werden, von jeweils spezialisierten Gruppen, die in einem spezifischen, *Jajmani* genannten, Dienstleistungsverhältnis zu der dominanten Bauerngruppe stehen. *Jajmani* bedeutet im Kern, daß der betreffende Handwerker oder Dienstleistende die jeweiligen Versorgungswünsche der Bauern und der übrigen Dorfbewohner zu erfüllen hat; im Gegenzug steht diesem Handwerker oder Dienstleistenden ein bestimmter, nach seiner Bedeutung und seinem Rang bemessener Ernteanteil, also ein Naturaldeputat, oder aber eine Anbauparzelle zur Verfügung. Da diese zusätzlichen Arbeiten oft während wichtiger Zeremonien oder Familienfeste anfallen, so wird der Betreffende auch durch seine Beteiligung geehrt und durch Geschenke entlohnt.

Außerhalb dieses strukturell starren und zugleich im Alltags- und Jahresrhythmus flexiblen Systems dörflicher Produktion und sozialer Reproduktion stehen am oberen wie am unteren Ende dieser Rangskala zusätzliche Gruppen und Spezialisten, die von diesem System der funktionalen Inkorporation und sozialen Gradualisierung nicht integriert werden können oder sollen. Leben in dem betreffenden Dorf *Brahmanenfamilien* und verfügt es über einen von diesen versorgten Schrein, dann verfügt die Gottheit und die Brahmanenfamilie zwar über Land, das den Unterhalt der Familie und des Gottes sichert, aber die soziale Vorrangstellung eines Gottes und der Brahmanen wird es in den meisten Fällen verbieten, sie umstandslos den vorherrschenden *Jajmani*-Verhältnissen einzugliedern. Mit der Entstehung der Städte, der Regionalherrschaften und der Geldwirtschaft nimmt die Bezahlung der Grundsteuer und die Vermarktung eines wachsenden Teils der Weizen- oder Reisernte eine neue Bedeutung an. Entsprechend dieser historischen Entwicklung hat der *Geldverleiher* und *Getreidehändler* Zugang zu den indischen Dörfern gefunden. Er verkauft das Getreide und erleichtert, organisiert und garantiert die Zahlung der Bodensteuer. Seine Natural- und später Geldkredite treiben den Anbauzyklus voran, sie sichern nach Dürre oder Überschwemmungskatastrophen die Wiederaufnahme der Kultivierung, und sie halten weite Teile der Dorfbevölkerung am Leben und in Abhängigkeit.

Auch *feudale Kriegergruppen*, die im indischen Mittelalter in und bei vielen Dörfern lebten, befinden sich in einer vergleichbaren Grenz- und Mittelstellung. Manchmal in von Palisaden oder Lehmmauern geschützten Forts siedelnd, erzwangen und erhielten sie feste Ernteabgaben und Arbeitsleistungen, während sie im Gegenzug für den Schutz dieser Dörfer aufkamen und einem lokalen *Raja* (König) Gefolgschaft leisteten. Ob ursprünglich von außen eingedrungen oder durch politische und steuerliche Privilegien aus der dominanten Bauerngruppe hervorgehoben und abgegrenzt, standen sie außerhalb der Dorfwirtschaft und des ihr entsprechenden Ordnungs- und Interpretationssystems. Brahmanen, Händler und Krieger konnten und wollten nicht als untergeordnete, wenn auch sozial anerkannte Dienstgruppen einer dominanten Bauerngruppe eingeschätzt und in das *Jajmani*-System integriert werden.

Die für die landwirtschaftliche Arbeit, insbesondere für die Ernte, den Gartenbau und die Fruchtbäume zuständigen *Landarbeitergruppen* 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 entstand durch die Verdrängung von Stammesgemeinschaften, in Konsequenz von Verarmungsprozessen und im Rhythmus von Dürrejahren oder Kriegskatastrophen ein breites *Agrarproletariat*, das außerhalb und un-

terhalb des Arbeits- und Schutzverhältnisses des *Jajmani*-Systems steht.

Die Gruppen dieser Landarbeiter siedeln außerhalb des Dorfes, sie werden nach Arbeitsbedarf, vorrangig während der Saat- und Erntesaison angestellt und nach der Zeitdauer oder der Menge ihrer Arbeit in Naturalien entlohnt. Damit sie auch außerhalb dieser Arbeitszeiten überleben können, bleiben ihnen manchmal angrenzende Waldstücke, etwa Kokos- oder Palmyrahaine, oder die abgeernteten Felder zur Nutzung und Nachlese überlassen. In einer vergleichbaren Situation der sozialen Degradierung, kulturellen Marginalisierung und ökonomischen Verwundbarkeit stehen die niederen *Wandergewerbe*, die zumeist in einem feststehenden Rhythmus die Dörfer einer Region besuchen und sie mit bestimmten Produkten und Dienstleistungen versorgen – Korbflechten, Metallarbeiten, Ziegelbrennen.

Spezialisiert und gegeneinander isoliert

Dieses weitgehend autarke System der Produktion und Reproduktion macht die erstaunliche Selbstbehauptungsfähigkeit der indischen Dorfgesellschaft auch unter schwachen Regionalherrschern, 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 gegeneinander isoliert: Sie betrachten sich als gegeneinander vollständig fremd und als füreinander vollständig unverzichtbar. Sie sind zugleich in eine soziale Rangfolge eingegliedert, die in einem jeweiligen Dorf oder einer jeweiligen Region, von Einzelkonflikten abgesehen, von allen akzeptiert wird. Diese Rangfolge ist vorrangig an Macht, aber auch an Einkommen und an sozialem und rituellem Prestige orientiert. 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, insbesondere durch die Opfer-, Schrein- oder Tempelzeremonien.

Es ist an dieser Stelle, daß wir den unspezifischen Begriff der „sozialen Gruppe“ zugunsten desjenigen der „Kaste“ aufgeben müssen, wollen wir jenseits der ökonomischen Rationalität dieses Gruppengefüges seine Entstehungsgründe, seine ihm innewohnende soziale Selbstverständlichkeit und Angemessenheit und am Ende seine religiöse Rechtfertigung begreifen.

„Kaste“ wie auch „Hinduismus“ sind Bezeichnungen von Außenstehenden für ihnen Fremdes

Die Bezeichnung „Kaste“ ist ebenso wie der Begriff „Hinduismus“ eine von Außenstehenden erfundene Bezeichnung, um ein zunächst rätselhaftes und vielgestaltiges soziales und religiöses System zu beschreiben. Die Portugiesen, beeindruckt

von der Bedeutung, die die Inder der *Heirat* innerhalb der sozialen Gruppe und der *rituellen Distanz* zwischen ihnen beimaßen, bezeichneten diese Gruppen als „Rasse“, „Sorte“, „Züchtung“, also auf Portugiesisch als *casta*. Sie kamen damit dem (nord)indischen Begriff der *jati*, „Geburtsgruppe“, „Sorte“, „Art“ recht nahe. Trotz seiner Bedeutungsvarianten – *jati* kann auch als Familie(nname), Frucht(sorte), Beruf(skategorie) verstanden werden – kann *jati* als ein soziales Modell beschrieben werden: dem Begriff liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein Mensch vielleicht ohne Eltern, ohne Gottesglauben und ohne einen Staat, aber niemals ohne und außerhalb seiner sozialen Gruppe, seiner Kaste, leben kann und darf. Der einzelne Mensch wird in eine soziale Gruppe, eine *jati*, hineingeboren, und es ist diese Gruppenzugehörigkeit, durch die ihm eine selbstverständliche, totale und normalerweise unwiderrufliche Identität zugeschrieben wird. Durch seine Zugehörigkeit zu dieser *jati* ist ihm seine Berufstätigkeit und normalerweise eine künftige Berufsposition – in einem Dorf, einer Stadt, einer Tempelanlage – zugewiesen.

Nicht nur das: Die Zugehörigkeit zur *jati* weist dem einzelnen einen durch Tradition und Gewohnheitsrecht feststehenden Lebens- und Verhaltensentwurf zu, der in unterschiedlichem, aber für Außenstehende erdrückendem Ausmaß dem einzelnen seine Kleidungs-, Speise-, Freizeits- und Glaubensgewohnheiten vorzeichnet und aufzwingt. Innerhalb der *jati* werden die Hochzeiten arrangiert; nur innerhalb der *jati* wird gemeinsam gegessen und die Wasserpfeife, die *Hookah*, geraucht. Die *jati* ist damit eine Schicksals-, Lebens-, Berufs- und Heiratsgemeinschaft.

Die Zugehörigkeit zur *jati* begründet also einerseits die Rechte und Pflichten unter den *jati*-Genossen, andererseits zwischen den verschiedenen *jatis* eines Dorfes, einer Region und seines Herrschaftssystems. Angesichts der umfassenden Lebens- und Gesellschaftsordnung, die damit aus der Zugehörigkeit zu einer *jati* resultiert, nimmt es nicht wunder, daß eine entscheidende Ordnungs-, Herrschafts- und Rechtsinstanz für den einzelnen, neben dem fernen oder nahen Regionalherrscher und dem von den jeweiligen dominanten Kasten monopolisierten Dorfrat, der jeweilige Kastenrat, der *Kastenpanchayat* ist.

Das in einem Dorf entfaltete und in einer Region verankerte Kastensystem erinnert damit an eine funktional und hierarchisch hoch verdichtete multiethnische Gesellschaft, mit anderen Worten, eine Gesellschaft, in der ethnische Siedlungsgrenzen keine, aber die Grenzen der Berufs-, Heirats- und Rechtsgruppen eine umfassende Bedeutung haben.

Ein einzelner und einfacher Entstehungsgrund für dieses einerseits extrem hierarchisierte und spezialisierte, andererseits von fast ethnischer Grenzziehung charakterisierte System wird sich nicht finden lassen. Es ist parallel zur Ausbreitung und Konsolidierung einer Bauerngesellschaft über einen Subkontinent und über

mehrere Tausend Jahre 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 Wandergewerben verwandelt. Das hier aufgezeichnete einfache Modell bildet einerseits eine im jeweiligen Dorf als selbstverständlich und total erfahrene Lebensrealität, andererseits ist es zugleich ein *Erklärungsmodell*: 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 Dorfhorizonts erstreckt. Die eigene *jati* und das im Dorf und in der Region verankerte System der *jatis* konstituieren damit gleichermaßen eine Realität, eine Erklärungsformel und ein Ideal. 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 und eine Sub-region. In diesen konzentrisch erweiterten Kreisen findet der einzelne seine Berufsstelle, seine Sozial- und seine Ehepartner. Die *jati*, der er zugerechnet wird, ist aber – wenn auch von Fall zu Fall unterschiedlich – nach Name, Anspruch, Entstehungslegende, politischer Anerkennung und sozialer Verfaßtheit eine soziale Gruppe, die sich über weite oder alle Teile einer (Sprach)region erstreckt. Es ist die Ausbreitung der Regionalsprachen und die Ausdehnung 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 oder versammeln 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 statt dessen die „Unterkaste“ oder – im Falle einer ausgedehnten, mitgliederstarken und zugleich differenzierten Kaste, normalerweise also einer mächtigen Bauernkaste – eine Sektion dieser Unterkaste. Innerhalb dieser, in einer Subregion oder einem Distrikt vorherrschenden Unterkaste findet der einzelne ein für ihn überschaubares soziales Milieu, spezifische Berufs- und Verhaltensvorgaben, einen dafür zuständigen Kastenrat, seinen Ehepartner und seinen sozialen Interaktionskreis.

Damit steht das einzelne (Unter)kastenmitglied immer im Zentrum eines Kreises, den er kaum überblickt und über dessen Segmente und deren eventuell fortlaufende Segmentierung er kaum unterricht-

et ist. Diese Struktur, deren jeweiliger Fixpunkt, die Unterkaste, zwar erfahrbar und beschreibbar ist, deren Grenzen und Untereinheiten aber dem einzelnen als entweder unklar oder irrelevant erscheinen, ist zudem ständig in Bewegung. Sie ist ebenso plastisch, kreativ und dynamisch wie diejenigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Systeme und Ordnungen – zumeist einer Region –, die den Kasten ihren Stellenwert, ihre Funktionen und Aufstiegschancen vorzeichnen.

Rein und unrein

Die *jatis* stehen im Dorf in einer zumeist eindeutigen, durch die Höhe der Entlohnung, die Rangabfolge bei Ritualen und die Privilegien bei Festen akzentuierten *Hierarchie*. Diese Rangfolge wird zugleich entlang einer Skala der Reinheit und Unreinheit wahrgenommen, dargestellt und begründet. Brahmanische, archaisch-ethnische und „realistische“ Vorstellungen von Reinheit liefern dazu eine Vielzahl oft widersprüchlicher, ungeheuer 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 derjenige, der gegen uralte „ethnische“ oder „tribale“ Tabus verstößt: Wer beispielsweise mit abgeschnittenen Haaren und Zehennägeln (der Barbier), mit Menstruationsblut (der Wäscher) oder mit den zur Verbrennung oder zum Verscharren bestimmten Toten (Leichenträger, Trommler) in Berührung kommt, gilt als unrein. Als unrein gilt aber auch, wer nicht nur nach diesen, sondern nach fast modern anmutenden realistischen Vorstellungen als unrein, also als krank, ansteckend und gefährlich gilt: Wer als „Feger“ arbeitet und die Fäkalien der Höherkastigen beseitigt, wer die Tierkadaver beseitigt, aus Armut von ihnen isst und das Leder verarbeitet (der *Chamar*), gilt ebenfalls als unrein.

Vielerlei Vorstellungen und Kriterien, von Region zu Region und selbst von Dorf zu Dorf höchst unterschiedlich, konstituieren damit eine *Reinheitsskala*, die trotz der Unterschiedlichkeit der in ihr wirksamen Begründungen fast immer weitgehend deckungsgleich zu dem Gefälle an *Macht und Einkommen* zwischen den Kasten verläuft. Dieser Begriff und Vorstellungskreis der Reinheit ist aber das dieser zutiefst traditionalistischen Bauernkultur angemessene Bild und spezifische Anschauungsmaterial für die Abstraktion des sozialen Prestiges. Die Hierarchien der Macht, des Einkommens und des Prestiges sind deshalb im Rahmen des Kastensystems und des jeweiligen Dorfs zu einer weitgehenden, allerdings immer prekären Deckungsgleichheit gebracht worden. Aber diese Deckungsgleichheit ist immer

veränderbar. Sie muß immer wieder aufs neue hergestellt und readjustiert werden. Denn die Kastenstruktur in einem Dorf, einer Subregion oder Region bleibt beständig in Bewegung. Sie bleibt in Bewegung, weil aufgrund eigener Anstrengungen oder einer Änderung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen bestimmte Unterkasten an Macht, Einkommen und Prestige, also Reinheit, gewinnen oder verlieren. Sie wollen, müssen oder können ihre Tätigkeiten, ihren Kundenkreis oder sogar ihren Beruf wechseln, und sie ändern aus eigenem Willen, aufgrund neuer Chancen oder unter Zwang ihren sozialen Habitus und Verhaltensstil. Entsprechend diesen Änderungen erhalten sie einen höheren oder niederen sozialen Status und Grad an Reinheit.

Auch in der Kastengesellschaft ständige Aufstiegs- und Abstiegsprozesse

Soziale Aufstiegs- und Abstiegsprozesse – angetrieben und ausgelöst von wirtschaftlichem, politischem und sozialem Wandel sowie von dem Engagement oder dem Versagen der eigenen Gruppe – erfolgen damit ständig. Sie erfolgen aber immer im Rhythmus des Generationenwechsels und im Rahmen eines sozialen Kollektivs – der Unterkaste oder eines Segments dieser Unterkaste. Da auch traditionelle Bauerngesellschaften nie vollständig statisch sind, da auch sie von sozialem Wandel, Katastrophen, dem Fall von Dynastien und dem Wagemut und der Mobilität einzelner Gruppen geprägt sind, so lassen sich angesichts der Vielfalt dieser Ursachen nur Beispiele, aber kein Repertoire der Faktoren des Aufstiegs oder des Abstiegs, der Spaltung und der Umbildung von Unterkasten aufführen.

Zwei fast durchgängige *Bewegungsprinzipien* dieser Aufstiegs- und Abstiegsprozesse lassen sich aber benennen: die jeweilige Unterkaste oder Sektion muß zunächst an Macht oder Einkommen hinzugewinnen, will sie sich ein Mehr an Prestige, an Reinheit, sichern. Verlust oder Gewinn an Macht und Einkommen bilden also fast immer den Ausgangspunkt oder die Voraussetzung für den Verlust oder Gewinn an ritueller Reinheit. Zugleich gilt, daß selten die Gesamtheit einer lokalen Kasten-Gruppe, also die gesamte Unterkaste, zum Nutznießer oder Opfer sozialen Aufstiegs oder Abstiegs wird. Aufstiegs- und Abstiegsprozesse betreffen fast immer nur Teile der lokalen und subregionalen Unterkaste. Sie führen damit auf Dauer zu einer Abspaltung: Eine neue Unterkaste entsteht, die von nun an entweder eigenständig weiterexistiert oder aber mit einer anderen Unterkaste eine soziale Kooperation pflegt, Heiratsbeziehungen aufnimmt und sich am Ende mit ihr verbindet. Einige idealtypische Aufstiegs- und Abstiegsprozesse und damit (Unter)Kastenumbildungen 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, im Extremfall zu *sharecroppers* 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 bessergestellten Kastengenossen gemieden und ausgegrenzt. Ausgelöst durch vereinzelt und demütigende Konflikte um Respekt und Privilegien, Vorrang und Sitzordnung, wird den Anordnungen des Kastensrats nicht mehr Folge geleistet, und es beginnt sich eine neue Unterkaste, mit einem eigenen Kastensrat und einem eigenen Namen, rasch mit einer eigenen Entstehungslegende und einem eigenen verletzten Würdegefühl zu konstituieren.

Ein weiteres Beispiel: Einer Palmhegerkaste, einer Ölpresserkaste oder einer Schmiedekaste gelingt es, ihre Produkte – Palmschnaps, Speiseöl und Eisengerät – 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 berauschenden Getränke mehr, kochen mit reinem Butterfett und leben vegetarisch. Sie stiften Schreine und finden verarmte Brahmanen, die bereit sind, bei ihren Heirats- und Sterbezeremonien mitzuwirken. Bald ist der Zeitpunkt erreicht, ab dem die verarmten Mitglieder einer regionalen Händlerunterkaste bereit sind, die Töchter und damit die glänzende Mitgift dieser Parvenüs als Bräute und als Finanzierungsinstrument zu akzeptieren. Sofern dieser Brauttausch von den übrigen Mitgliedern der Händlerkaste verurteilt wird und die entsprechenden Familien sozial gemieden werden, zeigt sich schließlich 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 Unterkaste ist entstanden, die als (zunächst noch fragwürdige) Untergruppe der Händlerkaste gilt und deshalb die Prestige- und Aufstiegsinteressen der betreffenden „*up starts*“ erfüllt. Künftig werden sich diese neuen Förderer und Patrone brahmanischer Schreine und Zeremonien von ihren Hausbrahmanen eine Abstammungslegende schreiben lassen, die ihre Zugehörigkeit zu der entsprechenden Händlerkaste über alle Zweifel stellt.

Wie die vorgängigen 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 Organisationsform, die Unterkaste, ist eine scheinbar totale Ordnung: Sie ist *Rechtsordnung* – (Unter)kastenpanchayat –, *Heiratsverband*, sozialer und ritueller *Interaktionskreis* und *Berufsgemeinschaft*. Die Plastizität und Produktivität dieser Ordnung zeigt sich weniger in kollektiven, also alle Mitglieder erfassenden beruflichen, sozialen und rituellen Wandlungs-, und damit zugleich Aufstiegs- und Abstiegsprozessen, sondern vielmehr in beständigen Prozessen der internen Abgrenzung oder Ausgrenzung, die zur Bildung einer neuen Unterkaste und ihrer eventuellen Verbindung mit einer anderen führen. Innerhalb einer regional weit ausgedehnten, mit einem gleichen Namen bezeichneten Kaste, *jati*, und einem entsprechend gleichförmigen und scheinbar unwandelbaren regionalen Kastensystem finden wir deshalb zu jedem Zeitpunkt, auch in vorkolonialer Zeit und an vielen Orten, Prozesse der internen Distanzierung, der Neu- und Umbildung von Unterkasten, die, da sie im Generationenrhythmus verlaufen und im Gegensatz zu der vorgebliebenen rituellen Statik und sozialen Unveränderlichkeit des regionalen Gesamtsystems stehen, von traditionellen wie modernen Beobachtern übersehen wurden.

Mit seiner fortlaufenden Differenzierung erwies sich das Kastensystem als enorm anpassungsfähig

Mit anderen Worten: Die regionale Kaste, *jati*, und das regionale Kastensystem, also eine von seiten der Mitglieder und Unterkasten vorgestellte, nie erfahrbare Gemeinschaft und Sozialordnung, können als eine einheitliche und unveränderliche Struktur vorgestellt werden und fortbestehen, gerade weil die sozialen Wandlungs-, Aufstiegs- und Abstiegsprozesse auf einer unteren Ebene, also im Binnenraum und zwischen den Unterkasten, ablaufen. Mit der konkreten und lokalisierbaren Lebenswelt der Unterkaste verfügen diese Bauern, Dorfhandwerker und Erntearbeiter über eine überschaubare Arena, mit dem Mittel der Abspaltung, Neubildung und Umbildung der Unterkaste verfügen sie über eine wirksame Strategie, um sich gesellschaftlichen Wandlungsprozessen anzupassen und eigene Aufstiegsinteressen zu verfolgen.

Aufstiegsinteressen, Anpassungsfähigkeit, selbst Innovationsbereitschaft und Erfindergeist mögen deshalb 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 Konso-

lidierung des Kastenregimes, deutlich, nämlich seine fortlaufende Differenzierung. Dem System bleibt 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 von Spaltung und Zusammenschluß der Unterkasten und Kastensegmente konnte das System, also diese Bauerngesellschaft, einen Subkontinent erobern 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, die „Modernität“ dieser Tradition, zunehmend in Frage gestellt.

Verstehbar ist das Kastensystem auch ohne Rückgriff auf den Hinduismus

Unsere Schilderung des Kastensystems hat bislang auf die Darstellung der religiösen Begründung dieses Systems, die mit dem Wiedergeburtsglauben verbunden ist, verzichtet. Diese Begründung erschien aber seit altersher 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 sanskritistischen großen Tradition seit jeher vorausgesetzt und propagiert wird und weil er hier zur Begründung und Festigung weniger der lokalen und regionalen Kastenregime als eines diesen Strukturen übergeordneten Modells sozialer Ränge eingesetzt wird, muß 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 als individuelles ethisches Konzept

Als ein in die (Kasten-)Gesellschaft umstandslos übertragbares, systematisches und widerspruchsfreies sozialphilosophisches Modell läßt sich der Wiedergeburtsglaube nicht darstellen. Die sanskritistische, hochbrahmanische Tradition und die großen philosophischen Systeme setzen die Existenz eines solchen Modells und Glaubens voraus, aber da sie auf die Überwindung dieser Sozialordnung, auf Erlösung, zielen, genügt ihnen das Bild einer einfachen Rangordnung. Sie verzichten darauf, eine nicht existierende gesamtindische, eine vorgestellte regionale oder gar eine konkrete lokale Kastenordnung zu detaillieren. Hinzu kommt, daß die zentralen Kategorien des Wiedergeburtsglaubens erst im Rahmen dieses Systems, also in der Gegenüberstellung eine spezifische Bedeutung annehmen, während sie in anderen religiösen und sozialen Zusammenhängen, etwa in der Volksreligion und im Berufsalltag, über ganz andere Bedeutungen verfügen. Als ein einfaches soziales und ethisches, vorgeblich realistisches und zugleich normatives Modell läßt sich der Wiedergeburtsglaube allerdings darstellen. Zugleich läßt sich aus diesem Modell das Bild einer umfassenden Theodizee extrapolieren.

Nach diesem Modell wird der einzelne in seine Gruppe, in seine Kaste hineingeboren, und dieser Akt der Geburt schreibt ihm zugleich sein Lebensschicksal vor: Auf seiner Lebensreise sollte er im wohlverstandenen Eigeninteresse den für seine Kaste traditionell festgelegten Berufs-, Verhaltens- und Ritualvorschriften genauestens entsprechen. 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 ethisches Kontokorrent, eine positive bzw. negative, exakt verrechenbare Verdienstkumulation. Stirbt er, so entscheidet die Höhe seines positiven oder negativen *Karmas* über den Grad seiner höheren oder niedrigeren Wiedergeburt. Die Spanne ist dabei sowohl unspezifisch anekdotenhaft als auch endlos. Er kann zum einen als Gras, als Insekt, als „Wurm im Darm eines Hundes“, er kann 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 ist vollständig in die Hände, in die ethische Verantwortung des einzelnen gelegt. Soziale Konformität und Hyperkonformität werden ihm nahegelegt, und dieses ethische und zugleich egoistische Eigeninteresse sichert die Stabilität und Unwandelbarkeit der Gesellschafts- und Weltordnung. Ohne sich mit Details oder naheliegenden Fragen abzugeben – was geschieht mit der Sozialordnung, wenn alle gut oder schlecht sind? –, konzipiert der Wiedergeburtsglaube damit die ganze Welt als ein vom einzelnen angetriebenes und deter-

miniertes ethisches System. Als Struktur, als Hierarchie der „Arten“, Kasten, Ränge auf ewig feststehend, ist das System zugleich immer in Bewegung, als ein „Rad der Wiedergeburten“, als eine „Kette abhängigen Entstehens“. Es dreht auf der Stelle und operiert als *Theodizee*, indem es die klassische, westlich-christliche Theodizee-Frage nach der Entstehung und dem Sinn des Bösen durch eine ganz andere Perspektive und Fragerichtung ersetzt: Die Welt, also die vielschichtige Hierarchie der Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, existiert seit jeher und solange ihre Bestandteile, vor allem die Menschen, aus kurzfristigem oder langfristigem Egoismus, aus Gier oder Interesse an höherer Wiedergeburt Normen verletzen, erfüllen oder übererfüllen. Mit dieser Welt koexistiert das Böse und das Gute, es resultiert aus der grundsätzlichen Entscheidungsfreiheit der einzelnen, die an ihrer aktuellen und künftigen Existenz festhalten, und das Böse hat keinen „Sinn“. Es ist Bestandteil der Welt und Antriebsmoment des „Rads“. Diese Welt hat keinen Sinn, der einzige Sinn liegt außerhalb von ihr, in der Entscheidung und in dem schwierigen Weg, sie zu verlassen, „Erlösung“ zu finden. Erlösung findet aber nur derjenige, der seinen Egoismus vollständig überwindet, also weder Normen verletzt noch erfüllt und deshalb keinerlei Verdienst, keinerlei *Karma*, ob negatives oder positives, ansammelt. Diese Entscheidung und Strategie ist aber nur einer Minderheit möglich. Sie ist normalerweise nur für denjenigen möglich, der aus der Sozialwelt, aus seiner Kaste vollständig austritt und in einem selbst geschaffenen, von traditionellen Kastennormen freien Raum als *Einsiedler* oder hausloser *Asket* nach Erlösung strebt. Diese Entscheidung kann der nach Erlösung Strebende frühzeitig oder erst im Alter treffen, und er kann sich dabei der verschiedensten Strategien und Methoden, der Askese und Geißelung, der Meditation und der Mystik bedienen. Der Wiedergeburtsglaube konzipiert damit die Welt als endlose und unveränderbare Hierarchie, er gibt vor, diese Welt werde durch positives oder negatives Verdienst konstituiert und in Gang gehalten, aber da die Wiedergeburtphilosophie weder an dem exakten Aufbau noch an dem Fortbestand dieser Welt interessiert ist, muß sie diese Hierarchie und dieses Rad nicht in seinen Einzelheiten beschreiben. Ihr genügen statt dessen wenige zentrale Begriffe. Es sind dies die Begriffe des *Dharma*, *Karman*, *Samsara* und *Moksha*.

Die zentralen Begriffe *Dharma*, *Karman*, *Samsara*, *Moksha*

Dharma leitet sich von der Sanskritwurzel *dhar*, „tragen“, ab. Im sozialen Kontext sind dies alle Rechte und Pflichten, also die sozialen Identitätsmuster, die dem einzelnen durch Geburt zugeschrieben werden. Jeder Mensch, also jede Kaste, verfügt deshalb über einen jeweils spezifischen *Verhaltenskodex*, über ein ihm ureigenes Gesetz, *Sva-Dharma*. Lediglich die Gesamtheit dieser Eigengesetzlichkeiten,

dieser (Kasten-) *Sva-Dharmas*, ergibt die Gesellschaftsordnung, also das *Dharma* im Singular. Auf dieser Ebene, also als Ideal und Abstraktion der sozialen Gesamtordnung, bedeutet *Dharma* zugleich Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltganzen, während es auf der Ebene des Alltags und des einzelnen zumeist ohne jede Verbindung mit dem Wiedergeburtsglauben als „Schicksal“ aufgefaßt wird. Entscheidend für dieses Bild einer aus sozialen Eigengesetzlichkeiten zusammengesetzten Gesamtehtik ist aber die grundlegende Relativierung des jeweils „Guten“ und „Bösen“. Was etwa die Tugend einer Diebeskaste ist, wird die Sünde einer Bauernkaste sein.

Karman leitet sich von der Sanskritwurzel *kar*, „machen, tun“, ab. Im sozialen Kontext beschreibt der Begriff damit die Gesamtheit des stets vorgegebenen Verhaltens eines einzelnen, und lediglich im „ethischen“ Kontext des Wiedergeburtsglaubens bezeichnet der Begriff das jeweilige positive oder negative Verdienstantum, das das einzelne Kastenmitglied damit unausweichlich anhäuft. In Unkenntnis des Wiedergeburtsglaubens bezeichnet der einzelne zumeist seinen Beruf, sein Verhalten, seine Alltagsstellung als *Karman*. Auf der Ebene des Alltags und der Umgangssprache stehen deshalb *Dharma* und *Karman* als „Lebensschicksal“ und „Alltagspflicht“ wenig differenziert nebeneinander, und wenn sich die Frage nach den Ursachen der Lebensstellung und der Schicksalsschläge überhaupt dem einzelnen Dorfbewohner stellt, so wird sie mit dem Verweis auf ein gebrochenes oder ungebrochenes Gelübde der Eltern, auf das Geburtshoroskop, auf das Eindringen machtvoller Geister und die Gnade oder die Mißgunst lokaler Götter beantwortet.

Samsara, die Kette des „abhängigen Entstehens“, das Rad der Wiedergeburten, bedeutet wiederum jenes aus den unzähligen (*Sva*-)*Dharmas* konstituierte und von negativem oder positivem *Karman* angetriebene Gesamtsystem. Da dieser Begriff nur mit Hilfe einer (wiedergeburtsglaubens-)philosophischen Auffassung des *Dharma* und *Karman* Sinn macht, so ist es kaum verwunderlich, daß dieser Begriff und die ihm innewohnende Vorstellung im indischen Dorfalltag weitgehend unbekannt sind. Der Unkenntnis des Begriffs entspricht das Fehlen einer Darstellung der damit verbundenen Vorstellung: Die verschiedenen Höllen der Dämonen und Himmel der Götter werden oft bildhaft dargestellt, die Welt der Ahnen findet in der Volksliteratur Erwähnung, und sie empfängt ihre hochritualisierte jährliche Verehrung. Aber das Rad der Wiedergeburt figuriert lediglich in der großen, exklusiven und sanskritischen Tradition, aber auch da nicht als Symbol, Bild oder Genre, sondern als literarische Formel. Ist der Begriff des *Samsara* allerdings religiös gebildeten Schichten im Dorf bekannt, so bezeichnet er einfach den im Jahres- und Generationenrhythmus erfahrbaren gleichförmigen Kreislauf von Leben und Tod, bei Pflanzen, Tieren und Menschen, im Weltganzen ebenso wie in der Welt des Dorfes.

Moksha schließlich bedeutet „Befreiung, Erlösung“. Im Kontext der Wiedergeburtstheorie bezeichnet *Moksha* deshalb die Entscheidung, sich weder durch negatives oder positives Verdienst an das Rad der Wiedergeburt zu ketten. Dies ist aber nur eine und keineswegs die weitverbreitetste Bedeutung eines für den Hinduismus, seine fünf „Religionen“ zentralen Begriffs.

Das Streben nach Erlösung ist so alt und so vielfältig wie die fünf Religionen, die den Hinduismus konstituieren, und der in der Religion des Brahmanismus enthaltene Wiedergeburtsglaube gibt *Moksha* lediglich einen systematischen, gesamtgesellschaftlichen Ausgangspunkt und ein „ethisch“, philosophisch begründetes Motiv.

Die vier Begriffe, die den Wiedergeburtsglauben – und mit ihm vorgeblich das Kastensystem – konstituieren, sind damit in der religiösen und sozialen Praxis unbekannt (*Samsara*, *Moksha*) oder von ganz anderem, nämlich realistischem und situationsorientiertem Bedeutungsgehalt (*Dharma*, *Karman*). Die Begriffe konstituieren diese Doktrin, aber weder sie noch dieser Glaube prägen das in den Dörfern und den Regionen verankerte Kastensystem. Begriff und Doktrin setzen 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 Gesellschafts- und Herrschaftsmodell zu entwerfen, das die Vielzahl, Unbestimmbarkeit, Unterschiedlichkeit und Veränderungsfähigkeit der lokalen und regionalen Kastenregime überwölbt und verdeckte. Einer für Indien universalen Doktrin mußte ein entsprechend allgemeingültiges soziales Ordnungsmodell zur Seite gestellt werden. Es mußte so einfach und unbestimmt sein, daß überall in Indien die vorfindlichen Kasten und Kastenregime als dieser Ordnung entsprungen und untergeordnet interpretiert werden konnten. Zugleich mußte die Entstehung und die „Gerechtigkeit“ dieser Sozialordnung aus dem Wiedergeburtsglauben abgeleitet und mit Hilfe der vier zentralen Kategorien begründet werden. Mit dem Entwurf einer für ganz Indien verpflichtenden Rang- oder Ständeordnung ist beides dem Brahmanenstand frühzeitig gelungen.

Das Varna-Modell oder die vier Gesellschaftsklassen der brahmanischen Herrschaftsideologie

In seiner ausgearbeiteten, der Wiedergeburtstheorie adäquaten Form besteht dieses Rangmodell aus vier gesellschaftlichen Klassen: An der Spitze stehen die Priester (*Brahmanas*), ihnen folgen die Krieger (*Kshatriyas*), die Händler (*Vaishyas*) und die Bauern (*Shudras*). Außerhalb und unterhalb des Modells aber stehen die

Unberührbaren (*Chandalas*, *Panchamas*). 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 *Varnas*, „Farben“, werden diese vier Gesellschaftsklassen 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 wiederfindet. „Priester“, „Krieger“ und „Händler“ bilden zusammen die rituell enorm privilegierte Gruppe der „Zweimalgeborenen“, (*Dvijas*). Sie bilden also jene soziale Elite, die aufgrund ihres Zugangs zu exklusiven brahmanischen Betreuungs-, Beratungs- und Opferleistungen eine zweite, rituelle Geburt und soziale Initiation erfährt. Nicht nur ist der hochrangige Brahmane von seiner ursprünglichen Funktion und in seinem fortwährenden 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 seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in Nordindien eingedrungen, sie haben auch ihre Sprache – das vedische Sanskrit –, ihre Opfertechiken, ihre Literatur und ihre Ordnungsvorstellungen mitgebracht, sie haben dort dieses kulturelle und soziale Ensemble behauptet, angepaßt und erweitert. In einem späteren Text des *Rig-Veda*, dem *Purushasukta*, wird die Erschaffung der Welt aufgrund der Opferung eines großen Menschen, eines *Mahapurusha*, beschrieben. Neben all den anderen Bestandteilen des Kosmos, der unbelebten und der belebten Natur sollen bei diesem Opfer auch die Gesellschaftsklassen entstanden sein: „Der Brahmane war (des Purushas) Mund, der Rajanya (Kshatriya) seine Arme, der Vaishya seine Hüften und der Shudra seine Füße.“ Zu einem schwer bestimmbareren Zeitpunkt – 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 *Manusmirti*, der Überlieferung des

Manu, eine fortan autoritative Gesamtdarstellung und -ordnung 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 Panchama“ genannte, Gruppe Bezug nimmt, die unterhalb des *Varna*-Systems steht und zu der zum Zeitpunkt der Entstehung des Kastensystems und des *Varna*-Modells ein erheblicher Teil, wenn nicht die Mehrheit der indischen Bevölkerung zählte. Es handelt sich dabei um all jene alteingesessenen 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 *Manusmirti* als Ideal vorschwebt.

Lebensordnung und Herrschaftsbegründung zugleich

Auf der Grundlage des *Varna*-Ideals entwerfen die Brahmanen aber eine Herrschaftsbegründung und zugleich Lebensordnung. Vier moralisch jeweils höherwertige, wenn auch unverzichtbare Lebens- und Gesellschaftsideale sind den vier *Varnas* kraft Neigung und Fähigkeit, Berufung und Tradition vorgegeben: den *Shudras* Kama – das Vergnügen, die Wollust; den *Vaishyas* Artha – der (Geld-)Erwerb; den *Kshatriyas* das Dharma – also hier der Erhalt der Gesellschaftsordnung; den *Brahmanen* Moksha – die Befreiung, Erlösung.

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 das Dharma nicht aufrechterhalten. Zugleich steht der Brahmane gegen die Gesellschaft und außerhalb von ihr, denn sein höchstes und ihm persönlich aufgetragenes Lebensziel ist die Erlösung. Brahmane und König erhalten gemeinsam die Welt- und Gesellschaftsordnung, also das Dharma als die Gesamtheit der den einzelnen *Varnas* aufgetragenen Einzelpflichten, *Sva-Dharmas*. Das bedeutet, daß der König seinem besonderen *Sva-Dharma*, vorrangig dem *Danda* (Knüppel), also der Gewaltanwendung, und dem *Dana* (Geschenk), also der Patronage von Brahmanen, nachkommen muß, um die Gesellschaft, sein Reich, das Weltganze zu schützen. Der Brahmane, innerhalb wie außerhalb der Gesellschaftsordnung stehend, und der Herrscher, mit Hilfe seines Eigengesetzes das

Gesamtgesetz schützend, erhalten damit die Dharma-Ordnung. Zusammen mit den *Vaishyas* bilden diese drei Varnas die Zweimalgeborenen, also jene „gute Gesellschaft“ und soziale Elite, die zu brahmanischer Erkenntnis, Beratung, Ritualistik und Erlösungstechnik Zugang erhält.

Mit den *Shudras* erweitert sich diese gute Gesellschaft zur sozial geordneten Gesamtgesellschaft, die gegen die als vollständig befleckt, sittenlos und sozial und rituell chancenlos eingeschätzten Unberührbaren (*Panchama*), Ureinwohner (*Adivasis*) und Fremden (*Mlecchas*) steht. Parallel zur Varna-Hierarchie bestehen also „Inkorporations“-Kategorien – *Dharma*, *Dvija*, *Varna* –, die unterschiedliche Linien der sozialen und rituellen Ausgrenzung ziehen und die das Primat der Brahmanen und die Abfolge der Stände ethisch und politisch begründen. Der Brahmane, der zur Überwindung ebenso wie zum Erhalt der (Gesellschafts-)Welt befähigte Opferspezialist und Herrschaftsratgeber, steht selbstverständlich an der Spitze. Aber nur er und der durch sein *Sva-Dharma* zur Gewalt befähigte und zugleich dadurch befleckte König können die Dharma-Ordnung aufrechterhalten. Aber die Absicherung, Finanzierung und Organisation der Herrschaft bedarf der erwerbstätigen und insbesondere städtischen und merkantilen Schichten. Diese sowohl eigenverantwortlich wie gesamtgesellschaftlich verantwortlich handelnde Elite beherrscht, nutzt und schützt die Untertanen, die Masse der Bauern (*Shudras*), in deren eigenem Interesse. Denn diese Mehrheit ist nur zu Kama, zu kurzfristiger und egoistischer Vergnügungssucht und Wollust befähigt. Indem die *Dvijas* diese Masse 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.

Doch den weitaus meisten Indern blieb das Modell unbekannt

Das Varnaschema bildet damit eine den eigentümlichen Sozial- und Herrschaftsverhältnissen Indiens angemessene, wenn auch schematische Herrschaftsideologie, weil es neben der absoluten Vorrangstellung der Brahmanen auch die Herrschaftsansprüche und Prestigeinteressen von Kriegerschichten und stadtsässigen (Händler-)Gemeinschaften mit berücksichtigt. Auf diese Kreise und auf diese sozialen Milieus ist die Kenntnis dieses Herrschafts- und Gesellschaftsideals auch zu meist beschränkt gewesen. Diese soziale und lange Zeit regionale – also auf Nordindien bezogene – Begrenztheit hat aber nicht verhindert, daß dieses Modell und diese Herrschaftsdoktrin weiter, wenn auch indirekt, gewirkt hat. Nicht auf dem Dorf und lange Zeit kaum in den peripheren Regionen Indiens kann und konnte eine Kenntnis dieser Doktrin vorausgesetzt werden, aber in den Händen einer jeweiligen brahmanischen, aristokratischen und städtischen Machelite, also in den Hindu-Regionalreichen und deren

Palast-, Tempel- und Bazar-Zentren, diente dieses Modell einer vereinfachenden Interpretation und schematischen Darstellung der Sozial- und Herrschaftsverhältnisse. Den sich entwickelnden Regionalreichen und ihrer höfischen Kultur gab das Modell ein Herrschaftsideal vor, und für die Diplomatie, die Heiratsbeziehungen, für den Umgang und den Austausch zwischen Dynastien, brahmanischen Würdenträgern und Händlergemeinschaften stellte das Modell ein unverzichtbares, weil einheitliches und gesamtindisches Orientierungs- und Bewertungsschema bereit. Für diese Eliten ebenso wie für die in diese Eliten drängenden Gruppen – obskure Lokalherrscher und Stammeskönige; Stammespriester oder dörfliche Ritualisten; ambulante Gewerbe oder Hausierer – war es von Bedeutung, daß ihnen und ihrer Gruppe der Rang eines *Kshatriya*, *Brahmana* oder *Vaishya* zugestanden wurde.

Diese Anerkennung mochte zunächst nur in kleinen Schritten erfolgen, sie mußte teuer erkaufte werden, und sie fand Zustimmung nur in engen, sich nur langsam erweiternden regionalen, ständischen Kreisen, aber der Aufstieg einer Dynastie, die rituelle Akzeptanz ihrer Priester und die Statusinteressen ihrer stadtsässigen Gefolgschaften, Schreiber, Händler, Beamten, Hofspezialisten, setzten eine solche Anerkennung voraus.

Einzelnen lokalen Herrscher- und Kriegerfamilien, ursprünglich rituell zweifelhaften Priesterclans und lokalen und regionalen Schreiber- und Händlerjatis wird damit der entsprechende Varnarang zugestanden, und diese politischen, rituellen und wirtschaftlichen 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, also für jene 80% der Bevölkerung, die als Bauern, Dorfhandwerker und -diener den *Shudras* oder als Unberührbare (*Chandalas*) und Stammesgemeinschaften (*Adivasis*) einer fünften Kategorie, den *Panchama*, zugerechnet werden, war diese Doktrin zumeist unbekannt, unverständlich und vor allem bedeutungslos. Nur in den außerordentlich seltenen Fällen, in denen es einer Bauern- oder Handwerkerjati bzw. -unterkaste gelang, ein ganz ungewöhnliches Maß an Macht, Einkommen oder rituellem Prestige zu bewahren oder zu erringen, konnten sie ihre Zugehörigkeit zum *Kshatriya*- oder *Vaishyarang* verteidigen oder durchsetzen. Für diese vor allem in Nordindien existierenden Bauernkasten war und blieb das Varnamodell von Bedeutung.

Kolonialherrschaft und Modernisierung führten zu tiefgreifenden Veränderungen

Mit der Durchsetzung der Kolonialherrschaft, seit der Unabhängigkeit und mit den seitdem wirksamen vielfältigen Modernisierungsprozessen wird der soziale Wandel immer schneller, umfassender und unkontrollierbar. Diese in allen Regionen, Sektoren und Bevölkerungsschichten

der Indischen Union wirksamen Transformationsprozesse mußten und haben damit das Kastensystem in all seinen Erscheinungsformen, seinen Funktionen und Begründungen entweder direkt oder über die Umgestaltung seiner Rahmenbedingungen tiefgreifend verändert.

Indem Modernisierungsprozesse, also zunehmende „Kommerzialisierung“ und Industrialisierung, Verstädterung und Alphabetisierung, Individualisierung und schließlich Demokratisierung, alle religiösen, (dorf)wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen des Kastensystems grundlegend verändern, setzen sie es unter einen historisch neuwertigen Anpassungsdruck. Indem die gleichen Prozesse dem einzelnen, seiner Familie und seiner Unterkaste ganz neue Identitätsmuster und Kompetenzen, Interessen und Rechtstitel an die Hand geben, 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 Grundelemente, der Religionen des *Hinduismus*, immer stärker zu Gunsten der Volksreligion und der Religion des Brahmanismus verschoben wurden. Ein immer größerer Teil dieser 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, „protestantischen“ 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 konveniert. Eine neue Breitenwirkung der großen Tradition, ein von Brahmanen und ihren philosophischen und mythologischen Systemen geprägtes goldenes Zeitalter ist aber auch deshalb nicht in Sicht, weil diese Tradition in dem Maße, in dem sie allen offen steht, auch kritisiert und relativiert werden kann, auf der Grundlage moderner Erkenntnisse und Rechtstitel sowie der Basis neuer Interessen und Forderungen. Vor allem aber entziehen die umfassenden wirtschaftlichen und sozialen Wandlungsprozesse dieser jetzt popularisierten und demokratisierten 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, *cash crops* produzierenden Bauernschaft

und mit der Verfügbarkeit industriell gefertigter Haushaltsgüter und Werkzeuge verliert das der Dorfautarkie zugrunde liegende *Jajmani*-System seine Notwendigkeit und überlieferte Gestalt. Wichtige Güter und Werkzeuge können jetzt im Dorf oder in der Stadt eingekauft werden. Der (Dorf)schmied, Töpfer, Lederarbeiter, Seile- und Wagenmacher werden nicht mehr, nur noch selten oder nur für zeremonielle Anlässe gebraucht. Es wächst die Neigung, sie nicht mehr in Naturaldeputaten pauschal zu entlohnen, also ihnen die Subsistenz zu garantieren, sie werden vielmehr pro Produkt oder Arbeit in *Geld* entlohnt. Unter dem Druck der Verarmung wenden sie sich manchmal anderen Beschäftigungen und Gelegenheitsarbeiten zu, sie arbeiten als Pächter oder *sharecropper*. Sie produzieren für städtische Märkte oder wandern ab. Vergleichbare Prozesse zeigen sich auf der Ebene der Unberührbarenkaste. Die dem *Jajmani*-Verhältnis innewohnende Komplementarität von kollektiver Fürsorgepflicht und Dienstpflichten geht verloren. Das rituelle und soziale Rahmenwerk dieses Systems der Versorgungs- und Subsistenzgarantie erscheint zunehmend anachronistisch und zwecklos und an die Stelle dieses kollektiven Produktions- und Reproduktionssystems treten individuelle Tausch-, Kauf- und Lohnverhältnisse. Nach diesen Erfahrungen neuer, unvermeidlicher Anpassungs-, Aufstiegs- und sehr oft Abstiegsprozesse und aufgrund von wachsender Rechtskenntnis und sozialem Selbstbewußtsein sind viele Dorfbewohner oft nicht mehr länger bereit, sich der bestehenden lokalen Kastenordnung, also ihren Gewohnheitsrechten, rituellen Abstufungen und sozialen Diskriminierungen zu fügen. Entweder nur für sich oder ihre jeweilige Unterkaste fordern sie neue Rechte und Absicherungen, mehr Respekt und staatliche Versorgungsleistungen ein. Sie schwächen damit die Verbindlichkeit von Kastennormen, und zugleich verändern sie die lokale Kastenordnung.

Von der selbstverständlichen Lebensordnung zum nützlichen Instrument

Eine zunehmende Demokratisierung und die neuen Bedingungen politischer Interessenartikulation haben außerdem seit längerem dazu geführt, daß die Kasten, zunächst die einflußreichsten und dominanten, zunehmend die schwächeren und landlosen, damit begonnen haben, sich überlokal zu organisieren. Bereits die Kolonialmacht hatte durch Eisenbahnen, Postverkehr und Vereinsförderung die Grundlagen geliefert, daß sich die *jatis* einer Region von abstrakten, „vorgestellten“ Gemeinschaften zu sozial und poli-

tisch handlungsfähigen Interessengruppen verwandelten. Die Demokratisierung beschleunigt diesen Prozeß, und sie trägt dazu bei, daß innerhalb der Regionen, also den Gliedstaaten, die Unterkasten 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. Von einer *jati* „an sich“ wird sie zu einer *jati* „für sich“. Diese neue Machtfülle und Nützlichkeit zeigt 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 Provinzparlament und der Verwaltung angemessen vertreten sind. Angesichts dieser neuen Nützlichkeit dieser *jati* nimmt es nicht wunder, daß die Zuwanderer in den Städten den Zugang zu ihren Kastengenossen suchen, und daß Arbeitslose bei den Unternehmern, Politikern und Beamten ihrer Kaste vorstellig werden.

Aber diese neue Nützlichkeit und dieser Funktionswandel der Kaste darf 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 zugleich seine traditionelle Sinnfälligkeit und soziale Selbstverständlichkeit ein. Der ihm innewohnende, wenn auch kaum reflektierte, moralische Konsens, sein unbedingter Eigenwert – als einzig denkbare, nicht nur nützliche, sondern auch gerechte Ordnung – geht ihm verloren. Der Mehrheit derjenigen, die mit Hilfe ihrer *jati* ihre Berufs- und Lebensinteressen verteidigen, gilt die *jati* jetzt als nützliches Instrument, nicht als selbstverständliche Lebensordnung. Sie bedienen sich dieser Organisation, weil alternative, genuin moderne, „kastenblinde“ Organisationsformen – Gewerkschaften, Berufsvereinigungen, Clubs – noch nicht entstanden oder für sie nicht zugänglich sind. 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 gelten sie als Individualisten und sind es auch. Sie sind 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 selbstgewählte Veränderung der Lebenslage oder

sozialen Kreise und diese selbstbestimmte Verhaltensänderung in immer stärkerem Maße.

Im Kern des Kastensystems liegt aber das Gebot der Endogamie, es begrenzt und definiert die ehemals das Lebens- und Berufsschicksal determinierende Unterkaste. Die Verletzung der Endogamieregeln, also das von einzelnen vorangetriebene Heiraten über die Grenzen der Unterkaste und der *jati* hinweg, müßte das Kastensystem in seinen Grundlagen erschüttern. Außerhalb einer stadtsässigen und von westlichen Mittelstandswerten geprägten Elite ist aber von einem Rückgang der von Eltern innerhalb der Unterkaste arrangierten Heiraten bislang wenig zu spüren. Die Kaste hat damit im Dorf, mit dem Niedergang des *Jajmani*-Systems, ihre ökonomische Grundlage und Sinnfälligkeit verloren. In den modernen Wirtschaftssektoren hat sie noch nie eine gehabt. Als *jati*, also auf der Ebene der Gliedstaaten, hat sie eine neue Nützlichkeit als *pressure group*, „Gewerkschaft“ oder „Interessenverein“ 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. In dieser Arena des Gliedstaates oder Gesamtstaates kann und soll es nicht mehr darum gehen, eine von allen akzeptierte soziale und rituelle Rangabfolge der Kasten durchzusetzen. Damit bleibt in dieser Übergangs- und Umwandlungsperiode die Kaste als traditioneller Heirats- und damit Interaktionskreis, als Endogamie bestehen. Dieses Beharrungsvermögen und diese Kontinuität werden aber auf Dauer prekär. Denn wenn sich die angesprochenen Modernisierungs-, Organisations- und Individualisierungsprozesse dieser Bauerngesellschaft immer stärker bemächtigen, dann werden auch diese Endogamienormen an Bedeutung verlieren. Heiratsbeziehungen können dann beliebiger werden, und die Kaste, als Endogamie, wird zunehmend veränderbarer, unübersehbarer und schließlich unverbindlich.

Literaturhinweise

- Béteille, A.: *Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification.* Bombay 1969.
Dumont, L.M.: *Gesellschaft in Indien: Die Soziologie des Kastensystems.* Wien 1976.
Fuller, C.J. (Hrsg.): *Caste Today.* Delhi 1996.
Hutton, J.H.: *Caste in India. Its Nature, Function, and Origins.* Cambridge 1946.
Quigley, D.: *The Interpretation of Caste.* Oxford 1993.
Sontheimer, G.D. / Kulke, H. (Hrsg.): *Hinduism Reconsidered.* New Delhi 1991.
Srinivas, M.N.: *Caste in Modern India and Other Essays.* Bombay 1962.