

## Das Kastensystem - Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung

Jürgenmeyer, Clemens; Rösel, Jakob

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GIGA German Institute of Global and Area Studies

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jürgenmeyer, C., & Rösel, J. (2000). Das Kastensystem - Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung. *Indien - Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, 69-102. <https://doi.org/10.11588/ijb.2000.0.1188>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

**gesis**  
Leibniz-Institut  
für Sozialwissenschaften

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Mitglied der  
  
Leibniz-Gemeinschaft

# Das Kastensystem – Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung

von

Clemens Jürgenmeyer  
und  
Jakob Rösel

Das Kastensystem bildet seit alters 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. Unter Berücksichtigung dieser wechselseitigen Bedingtheit und Evolution der Ordnungen sollen im Folgenden zunächst der Hinduismus, anschließend

das in dem Funktionszusammenhang des Dorfes vorrangig wirksame Kastensystem, danach seine soziale Dynamik, rituelle Differenzierung und religiöse Begründung und abschließend sein Stellenwert innerhalb der traditionellen und aktuellen Herrschafts- und Wirtschaftssysteme betrachtet werden.

## 1 Hinduismus

Bereits an anderer Stelle ist die Vielgestaltigkeit, also die enorme kulturelle Produktivität und Plastizität des Hinduismus beschrieben worden. Hier kann es deshalb nur darum gehen, diese Religion, die eher als ein Prozess denn als eine Struktur begriffen werden muss, entlang weniger, charakteristischer Ordnungselemente zu bestimmen. G.D. Sontheimer hat fünf solcher Ordnungselemente, Einzelreligionen, hervorgehoben: 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 besteht 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 sowie 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 der 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 Religion 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 jahrhundertealte 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 Vielgestaltigkeit, Mehrstufigkeit und Dynamik des Hinduismus lässt sich deshalb mit dem Begriff der „großen“ gegenüber der „kleinen“ Tradition nicht erfassen, denn mit der Ausnahme einer zweifelsfrei großen und einer qua definitionem kleinen Tradition - also der Religion des Brahmanismus und der Religion der Stämme - lässt sich keine der drei anderen Religionen eindeutig einer „großen“ oder „kleinen“ Tradition zuordnen. Die Vielgestaltigkeit, Mehrstufigkeit und Dynamik des Hinduismus lässt sich aber veranschaulichen: In Bezug auf die so wichtige Volksreligion und am Beispiel des sie charakterisierenden Glaubens an eine lokalisierte und körperhafte Gottheit. Die Betrachtung dieser Götter und ihres Pantheons konfrontiert uns aber zugleich

unausweichlich mit Gotteskonzeptionen, die den Bereich der Volksreligion in Richtung der anderen vier Religionen auch wieder übersteigen.

Den philosophischen Systemen des Brahmanismus liegt - in ihren monistischen wie dualistischen Ausprägungen - nicht nur die Vorstellung einer „Weltseele“ oder eines unbestimmbaren Weltganzen „Brahman“ zu Grunde, auf der Ebene der gleichermaßen in Sanskrit verfassten und gesamtindisch verpflichtenden religiösen Lehrtexte kommt es frühzeitig zur Konzeption einer aus Brahma, Vishnu und Shiva bestehenden Triade der Gottheiten. Mit dieser Formel lässt sich nicht nur ein zyklisches Weltbild der Erschaffung, Erhaltung und Zerstörung der Welt mythologisch organisieren, die Formel gestattet es auch, die den drei Göttern zugeordneten spezifischen Legenden und Sanskrittexte aufeinander zu beziehen und dadurch den Anschein einer mythologischen Einheit zu erzeugen.

Im Rahmen der Volksreligion und bei der von ihr getragenen Tempelreligiosität zeigt sich aber ein ganz anderes Bild. Lediglich Shiva und Vishnu, aber nicht der Gott Brahma, werden zum Objekt eines Stein(Lingam)-, Figuren- und Tempelkults. Noch entscheidender aber wird, dass auf dieser Ebene die Göttin, Devi, ihnen als eine eigenständige Konzeption zur Seite gestellt wird und dass weniger diese drei Gottheiten, sondern ihre jeweils unterschiedlichen Manifestationen, Inkarnationen und Varianten verehrt werden. Zusätzlich werden die „Frauen“ oder die „Kinder“ dieser Gottheiten Gegenstand der Figuren- und Tempelverehrung.

Mit Hilfe des Begriffs „Inkarnation“ - *avatara*: herabsteigen -, der Annahme familiärer oder ehelicher Beziehungen oder der Vorstellung unterschiedlicher Manifestationen einer Gottheit wird damit auf der Ebene der großen Epen, der großen Tempelstädte und Wallfahrtszentren ein scheinbar einheitlicher und verpflichtender Götterpantheon konstituiert. Diese Kunstgriffe der Integration und diese Prävention einer Einheitlichkeit verdecken aber, dass die drei Gottheiten in Literatur und Tempelkult stets als eigenständige und unverbundene Einheiten behandelt werden und dass im jeweiligen Tempel fast immer nur eine Manifestation, eine Inkarnation oder ein Glied der Familie im Sanktum steht und vorrangig verehrt wird.

Dieser Autonomie und Isolierung der sakralen Einzelpersönlichkeit entspricht zugleich eine uralte Haltung der Gläubigen, also einer Kaste, Sekte oder Dynastie, vorrangig eine einzelne Gottheit und nicht alle ihre Manifestationen, Inkarnationen oder Familienmitglieder zu verehren. Große Tempelstädte oder „Tempelfelder“, *kshetras*, repräsentieren damit keinen arbeitsteilig oder hierarchisch geordneten Pantheon, sie bilden eher eine Raumeinheit, in

der eine Vielzahl von Einzelgottheiten zumeist im Schatten einer prominenten Gottheit und ihres Tempels weitgehend unverbunden koexistieren.

Diese fortdauernde rituelle Eigenständigkeit der einzelnen Gottheit verrät zugleich das Entstehungs- und Integrationsprinzip dieses vorgeblichen Pantheons. Die Inkarnationen, Familienmitglieder und Manifestationen der „Großgottheiten“ - Vishnu, Shiva, Devi - waren ursprünglich regionale Einzelgottheiten, mythische oder historische Einzelpersönlichkeiten oder Stammesidole, bevor sie mit Hilfe einer gesamtindischen literarischen Reinterpretation und einer rituellen Transformation vor Ort einer der drei Großgottheiten zugeordnet werden konnten. Der Erfolg dieser Aufwertung und Umwandlung, Delokalisierung oder Detribalisierung ist jeweils unterschiedlich. Ist die Integration in den Kreis einer der drei Großgottheiten weitgehend gelungen, so gehen der ursprüngliche lokale oder regionale Hintergrund und der historische oder ethnische Bezug der Gottheit verloren. In den Fällen einer späten oder unvollständigen Integration ist er noch heute mit Händen zu greifen.

Der von drei großen Gottheiten getragene Pantheon der Figuren- und Tempelgötter macht damit zumindest indirekt das Bewegungsprinzip der Hinduisierung, also die Ausbreitung und Ausdifferenzierung der Volksreligion, anschaulich: Ursprünglich weitgehend farblose und abstrakte oder nur noch literarische und anachronistische, halbvergessene Gottheiten, oft eher Namen als konkrete Mythen und Bilder, beginnen sich im Maßstabe der Konsolidierung einer Bauerngesellschaft und der Interpretationsleistungen einer gesamtindischen Brahmanenschaft mit zusätzlichen Gottheiten, Legenden, Namen und Vorstellungen anzureichern. Die Ausbreitung von Dörfern, Städten und Brahmanengruppen bildet den beständig expandierenden Horizont, innerhalb dessen alte Lokal- und Regionalgottheiten entdeckt, reinterpretiert und zumindest vordergründig integriert werden. Damit entstehen wachsend ausdifferenzierte, also zugleich vielfältige ebenso wie heterogene „Familien“, Inkarnationsreihen oder Manifestationen der drei Gottheiten.

Jedoch lange vor der endgültigen Ausbreitung dieser Bauerngesellschaft wurde dieses Tor der Aufnahme und Integration geschlossen. Seit der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends steht die Zahl und die Form der Inkarnationen Vishnus, diejenige der Söhne Shivas und wohl auch diejenige der Manifestationen der Devi fest. Alte oder neue lokale und regionale Gottheiten mussten seitdem mit dem bereits etablierten Namen- und Bilderrepertoire dieser Gottheiten vorlieb nehmen, wollten sie jenseits und trotz ihrer Eigenständigkeit ihre Zugehörigkeit zu einer von Brahmanen akzeptierten Volksreligion unter Beweis stellen.

Kleine und große Tempelstädte bilden damit „Mythomotoren“, Integrationsapparate und Akkommodationsstrukturen: Hier werden die Legenden verfasst oder abgesehen, die eine Stammesgöttin als eine Manifestation der Devi ausweisen und ihr einen angemessenen und bereits feststehenden Namen zuschreiben. Hier wird eine lokale oder regionale Gottheit je nach Zuordnung in der ihr angemessenen ikonographischen Form dargestellt und jetzt nach dem ihr zustehenden vishnuitischen oder shivaitischen Ritus verehrt. Hier werden diese Gottheiten, die jetzt als lokale Manifestation einer der Inkarnationen Vishnus, als Söhne Shivas oder Varianten der Göttin gelten, vordergründig in den jeweiligen Götterkreis integriert. Die indische Bauerngesellschaft bewundert und besucht zwar diese Tempelstätte, sie beruht jedoch auf den Dörfern.

In diesen heute mehr als 600.000 Dörfern findet aber die Verehrung einer in einer Figur dargestellten und in einem Schrein domestizierten Gottheit nur langsam, in stärkerem Maße erst seit der Kolonialzeit, Eingang. Dieses langsame Eindringen des Figurenkults resultiert nicht aus der Unerreichbarkeit, sondern aus - der für die Bauern - Nutzlosigkeit der brahmanisch sanktionierten Figuren- und Tempelgötter. Die Dörfer verfügen über eine Alternative, und sie beharren auf einer für sie nützlichen, wenn auch archaischen Vorstellung und Gotteskonzeption: Zumeist in einem unbehauenen Stein, oft unter einem Baum, an der Peripherie der Siedlung lokalisieren sie eine „Herrin“, seltener einen „Herrn“ des Dorfes und der Felder. Diese Muttergottheit ähnelt eher einer Kraft oder einem Tier als einer Person, sie wird eher exorziert und gemieden als feierlich geehrt und bewirtet.

Niederkastige Spezialisten und Medien sind mit diesem gefährlichen Umgang betraut. „Ruhig gestellt“, „gekühlt“ und mit Tieropfern - Hühnern, Ziegen, Wasserbüffeln - „gesättigt“, sichert diese Kraft, die das Dorfterritorium einerseits bildet und andererseits beherrscht, gute Ernten und Fruchtbarkeit. Ihrer Formlosigkeit entspricht ihre Namenlosigkeit, in vielen Fällen ist sie einfach die Mutter - „Amman“ (Tamilnadu) oder die Herrin „Thakurani“ - (Orissa). Verfügt sie über einen spezifischen Namen, so bezieht er sich auf lokale Besonderheiten und ist der Regionalsprache entlehnt. Hat die Muttergottheit aber einen angesehenen, den Figuren- und Tempelgöttinnen entsprechenden Namen, so ist dieser in der Mehrheit der Fälle einem festgelegten Namensrepertoire der Devi, der Göttin, und nicht dem der Vishnu assoziierten Göttinnen entlehnt.

Die Masse der indischen Bevölkerung, also die Bauern, die eigentlichen Träger der Volksreligiosität, erleben deshalb während einer Pilgerfahrt zu einer nahen Tempelstadt eine mehrfache Erweiterung ihres Vorstellungs- und

Mythenhorizonts. Von brahmanischen Führern und Interpreten geleitet, treffen sie auf ihre Dorfgottheit, aber in unerwarteter Menschengestalt und unter glanzvollem Namen. Da die Devi hier unter einer Vielzahl von Namen und in verschiedenen Formen dargestellt und verehrt wird, fällt es dem bäuerlichen Wallfahrer nicht schwer, seine Dorfgöttin als eine Manifestation dieser gesamtindischen Gottheit zu begreifen und sie dennoch, nach seiner Rückkehr, weiterhin als eigenständige Lokalgottheit einzuschätzen und zu behandeln. Zugleich macht ihn der Tempelbesuch mit all jenen anderen Gottheiten vertraut, die er bisher lediglich dem Namen nach, aus Legenden, Balladen und Erzählungen, kannte.

Der hier beschriebene, lediglich künstlich und literarisch vereinheitlichte Pantheon reicht also mit seinem so umfassenden Fundament der Dorfgottheiten noch fast in die Religion der Stämme hinein, auf der Ebene der großen Tempelstätten und Mythentexte aber überschreitet dieser Pantheon die Grenze zwischen der Volksreligion und der brahmanischen Religion: Vishnu, Shiva und Devi, diese drei jeweils unterschiedlichen mythologischen Ordnungsfaktoren und Gravitationskerne der Volksreligion, finden auch in der Religion des Brahmanismus Verehrung, Anerkennung oder doch zumindest Erwähnung. Andererseits sind der Volks- und Tempelreligiosität der Name und die Legenden Brahmas nicht fremd - er wird nur nicht zum Gegenstand eines Tempelkults gemacht.

Aber auch die Religion des Asketismus und die Religion der Gottesinnigkeit, der Volksreligion entgegen ebenso wie innerhalb dieser stehend, werden von dem Pantheon und dem Prozess der Interpretation und Integration zumindest negativ geprägt: In Gott Shiva, dem „Mahayogin“, findet der Asketismus sein Symbol, seine volksreligiöse Darstellung und Rechtfertigung. Die Religion der Bhaktis wiederum lehnt den Gott, der im Stein wohnt, ebenso ab, wie denjenigen, der sich in der Figur und im Tempel zeigt. Aber der Name des Gottes, den der Bhakti-Anhänger singt, und der Gott, den er in sich abbildet und trägt, ist dem Pantheon entlehnt. Asketen und Mystiker repräsentieren eine Opposition zum Figuren- und Tempelkult der Volksreligion, aber sie werden dennoch - zum einen als eine seit jeher bestehende religiöse Alternative, zum anderen als eine religiöse Reaktion - fortdauernd, wenn auch indirekt, von der Volksreligion geprägt.

Dieser Überblick über die fünf Religionen konnte auf den Begriff der Kaste und des Wiedergeburtsglaubens verzichten und erscheint deshalb zunächst als irrelevant. Er war aber notwendig, um jenen weit reichenden und fast unbestimmbaren Kreis religiöser Imagination und ritueller Praktiken anzudeuten,



innerhalb dessen die ländlichen, sozialen und politischen Ordnungen operieren und von dem aus sie ihre spezifische religiöse Rechtfertigung erfahren. Die nun folgende Darstellung der Dorfwirtschaft, der Kaste und der Herrschaftsmuster muss jeweils diesen äußeren Horizont religiöser Deutungsmuster in Rechnung stellen und auf ihn Bezug nehmen.

## 2 Dorfwirtschaft

Die indische Bauerngesellschaft hat sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrtausenden vermutlich zunächst von Westen nach Osten, dann von Norden nach Süden über den Subkontinent ausgebreitet. In diesem Prozess wurde ein ursprünglich den Bedingungen des Mittleren Ostens und des Irans angepasstes neolithisches Produktionsensemble den spezifischen Bedingungen des Industals angepasst, und noch später konnte diese anfänglich auf Weizenanbau gestützte neolithische Kultur auf der Grundlage des Reisanbaus immer tiefer in den Subkontinent eindringen. Trotz dieser langsamen Konsolidierung und trotz der Unterschiedlichkeit der Regionen und vorgefundenen tribalen Strukturen zeigen sich in der Funktionsweise und Sozialordnung dieser Bauerngesellschaft Gemeinsamkeiten, die sie gegenüber anderen eindeutig abheben und sich in einem vereinfachten Modell folgendermaßen darstellen lassen:

Fast überall in Indien finden wir eine dominante Bauerngruppe, die gewohnheitsrechtlich den 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 Anbauzelle zur Verfügung. Gehen die Versorgungsansprüche eines bäuerlichen

Haushaltes über das Normalmaß hinaus, so kann der betreffende Handwerker mit zusätzlicher Entlohnung rechnen. Da diese zusätzlichen Arbeiten oft während wichtiger Zeremonien oder Familienfeste anfallen, wird der Betreffende auch durch seine Beteiligung geehrt und durch Geschenke entlohnt.

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 verfügen 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 Gartenanbau 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 zur 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 unterhalb 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.

Die indische Dorfgemeinschaft ist damit als ein weitgehend autarkes System der Produktion und Reproduktion entstanden. Diese Selbstgenügsamkeit macht die erstaunliche Selbstbehauptungsfähigkeit dieser Dorfgesellschaften 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 einander als vollständig fremd und als 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“ zu Gunsten 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.

### 3 Kaste

Die Bezeichnung „Kaste“ ist ebenso wie der Begriff „Hinduismus“ von Außenstehenden erfunden, 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 diesen beimaßen, bezeichneten diese Gruppen als „Rasse“, „Sorte“, „Züchtung“, also auf Portugiesisch als *casta*. Sie kamen damit dem (nord)indischen Begriff *Jati*, „Geburtsgruppe“, „Sorte“, „Art“ recht nahe.

Trotz seiner Bedeutungsvarianten - *Jati* kann auch als Familie(nname), Frucht(sorten), Beruf(skategorie) verstanden werden - kann *Jati* als ein soziales Modell beschrieben werden: Dem Begriff liegt die Vorstellung zu Grunde, 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, völlige 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 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 oder 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 um-

fassenden 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 Kastenpanjayat, ist.

Das in einem Dorf entfaltete und in einer Region verankerte Kastensystem erinnert damit an eine funktional und hierarchisch hoch verdichtete multiethnische Gesellschaft - „a medley of people, because they mix but do not combine“ -, 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 im Laufe mehrerer Tausend Jahre entstanden: Während dieses Prozesses haben vermutlich dominante Bauernkasten Brandrodung treibende Stämme nicht nur verdrängt, sondern teilweise kooptiert, in spezialisierte, abhängige Tauschbeziehungen und schließlich Berufsnischen gedrängt oder in rechtlose Erntearbeiter und Gewerbewanderer 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 der einzelne Dorfbewohner sich mit guten Gründen ein vereinfachtes Bild von der unendlich differenzierten indischen Dorf- und Stadtgesellschaft machen, die sich jenseits seines engen Dorfhorizonts erstreckt. Die eigene Jati und das im Dorf und in der Region verankerte System der Jati konstituieren damit gleichermaßen eine Realität, eine Erklärungsformel und ein Ideal. Die äußeren Grenzen dieser Realität der eigenen Jati oder der fremden Jatis sind aber vom 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 Subregion. 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 sind 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 Jati 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 stattdessen 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 unterrichtet ist. Diese Struktur, deren jeweiliger Fixpunkt, die Unterkaste, zwar erfahrbar und beschreibbar ist, deren Grenzen und Untereinheiten aber dem Einzelnen 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.

Das lässt sich im Kleinen wie im Großen, im Dorf und in der Region veranschaulichen. Um aber diese Prozesse kollektiven Auf- und Abstiegs verständlich zu machen, müssen wir zunächst eine bislang vernachlässigte Dimension, die Bedeutung ritueller Reinheit und Unreinheit, im lokalen und regionalen Kastensystem betrachten.

Die Jatis stehen im Dorf in einer zumeist eindeutigen, durch die Höhe der Entlohnung, die Rangabfolge bei Ritualen und die Privilegien bei Festen akzentuierenden 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 Hinduelite 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. 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 Dorfes 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 auf Grund 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, auf Grund neuer Chancen oder unter Zwang ihren sozialen Habitus und Verhaltensstil. Entsprechend diesen Änderungen erhalten sie einen höheren oder niedrigeren sozialen Status und Grad an Reinheit.

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 Kastengruppe, 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 auf Grund 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 besser gestellten Kastengenossen gemieden und ausgegrenzt. Ausgelöst durch vereinzelte und demütigende Konflikte um Respekt und Privilegien, Vorrang und Sitzordnung, wird den Anordnungen des Kastenrats nicht mehr Folge geleistet, und es beginnt sich eine neue Unterkaste, mit einem eigenen Kastenrat 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 Schuldhängigkeit 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, von dem an die verarmten Mitglieder einer regionalen Händlerunterkaste bereit sind, die Töchter dieser Parvenüs als Bräute und damit die glänzende Mitgift, die *dowrie*, 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 *upstarts* 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 demselben Namen bezeichneten Kaste, *Jati*, und eines entsprechend gleichförmigen und scheinbar unwandelbaren regionalen Kastensystems 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 zur vorgeblichen rituellen Statik und sozialen Unveränderlichkeit des regionalen Gesamtsystems stehen, von traditionellen wie modernen Beobachtern übersehen wurden.

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 Konsolidierung 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 *fission and fusion*, der Spaltung und des Zusammenschlusses 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 der Urbanisierung, Individualisierung und wachsenden kulturellen wie politisch-rechtlichen Modernisierung der Lebenswelten ist diese Anpassungsfähigkeit, die „Modernität“ dieser Tradition, zunehmend in Frage gestellt.

Wir haben zu Beginn den Hinduismus als das Neben- und Miteinander von fünf Einzelreligionen und anschließend das Dorf als autarken und differenzierten Funktionszusammenhang dargestellt, ohne dabei den Begriff „Kaste“, Jati, oder „Unterkaste“ verwenden zu müssen. Wir haben jetzt zu beiden gegriffen, um die lokale Lebenswelt des Einzelnen und den regionalen, sozialen Ordnungsentwurf dieser Bauerngesellschaft ebenso wie die in beiden wirksamen Wandlungsprozesse verstehen zu können. Unsere Schilderung des Kastensystems hat aber 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 sanskritischen 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.

## 4 Der Wiedergeburtsglaube

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 Verdienstakkumulation. 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 nahe gelegt, und dieses ethische und zugleich egoistische Eigeninteresse sichert die Stabilität und Unwandelbarkeit der Gesellschafts- und Weltordnung.

Ohne sich mit Details oder nahe liegenden 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 determiniertes 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 sich auf der Stelle und operiert als Theodizee, indem es die klassische, westlich-christliche Theodizeefrage 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 koexistieren das Böse und das Gute, die aus der grundsätzlichen Entscheidungsfreiheit der Einzelnen resultieren, 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 heraustritt 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 am exakten Aufbau noch am Fortbestand dieser Welt interessiert ist, muss sie diese Hierarchie und dieses Rad nicht in seinen Einzelheiten beschreiben. Ihr genügen stattdessen wenige zentrale Begriffe, die, obwohl bereits impliziert, hier noch einmal erwähnt werden müssen, zum einen, weil sie nur in ihrem Zusammenspiel eine präzise Bedeutung annehmen, zum anderen, weil nur mit dieser Begrifflichkeit das vereinfachte Sozialmodell,

das dem Wiedergeburtsglauben und der großen brahmanischen Tradition zu Grunde liegt, angemessen dargestellt werden kann. Es sind dies die Begriffe Dharma, Karman, Samsara und 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 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 Gesamthethik ist aber die grundlegende Relativierung des jeweils „Guten“ und „Bösen“. Was etwa die Tugend einer Diebeskaste ist, wird die Sünde einer Bauernkaste sein. Dieser Pluralismus, diese Heterogenität der Moralvorschriften der einzelnen Kasten erleichtern zum einen die Ausdehnung des Kastensystems und die vordergründige „ethische“ Subsumption „of all sorts and conditions of men“ unter ein ethisches System, es erschwert zum anderen die Herausbildung und Durchsetzung eines allgemein verbindlichen moralischen Konsens- und Rechtssystems. Die Rechtssysteme, die unter diesen Bedingungen entstanden sind, können nur soziale Einzelpraktiken beschreiben und regulieren, sie können keine gemeinsamen Grundwerte formulieren und die Praktiken der sozialen Gruppen auf diese ausrichten und vereinheitlichen.

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 Verdienstquantum, das das einzelne Kastenmitglied damit unausweichlich anhäuft. In Unkenntnis des Wiedergeburtsglaubens bezeichnet der Einzelne zumeist seinen Beruf, sein Verhalten, seine Alltagsumstände 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 Lebensumstände 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-)Dharma konstituierte und von negativem oder positivem Karman angetriebene Gesamtsystem. Da dieser Begriff nur mit Hilfe einer (wiedergeburt)philosophischen Auffassung von Dharma und Karman sinnvoll ist, 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 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 noch durch positives Verdienst an das Rad der Wiedergeburt zu ketten. Dies ist aber nur eine und keineswegs die am weitesten verbreitete Bedeutung eines für den Hinduismus und seine fünf „Religionen“ zentralen Begriffs. In der Religion des Brahmanismus bedeutet Erlösung zwar vorrangig die Überwindung, das Ende des „abhängigen Entstehens“, aber bereits in der Religion des Asketismus kann bei der Vielfalt der Schulen und der Techniken ebenso wie der hier beobachtbaren Motive und Einzelgänger auf eine allgemeine Kenntnis des Wiedergeburtsglaubens nicht geschlossen werden. Nicht nur sind die unterschiedlichsten Erfahrungen, Interessen und Deutungsmuster auf „Erlösung“ ausgerichtet, sondern Erlösung beinhaltet eine immer wieder andere Form und Bedeutungsvariante des „Verlöschens“ oder „Eingehens“, der Auflösung oder der Verschmelzung. Die gleiche Allgegenwart, Unbestimmtheit und Bedeutungsvielfalt des Begriffs Moksha zeigt sich bei der Volksreligion und der Religion des Mystizismus. Der Einzelne kann hier ohne jede Kenntnis der Wiedergeburtstheorie und auf vielfältigste Weise nach seiner, wenn auch nicht nach hochbrahmanischer Auffassung „Erlösung“ finden. Er geht, wenn er beispielsweise in einem großen Wallfahrtszentrum stirbt, in den Lotusfüßen

eines Gottes, in Vishnu, auf. Seine Asche wird in den Ganges oder ins Meer gestreut, und dieser Akt sichert ihm ein Eingehen in ein Bild oder Bestandteil des Kosmos, in seinen Gott, in den Götterhimmel oder an den Ort der Ahnen. Oder aber der Gläubige, als Einzelner Mystiker oder als Mitglied einer Bhakti-Sekte, wird zum „Geliebten“ der Gottheit, er vereint sich mit ihr in einsamer Meditation oder kollektiver Trance und nimmt damit lange vor seiner physischen Auflösung die Befreiung vorweg. Das Streben nach Erlösung ist damit so alt und so vielfältig wie die fünf Religionen, die den Hinduismus konstituieren, und der in der Religion des Brahmanismus enthaltene Wiedergeburtsglaube gibt Moksha deshalb lediglich einen systematischen, gesamtgesellschaftlichen Ausgangspunkt und ein „ethisch“ und 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), uferlos (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 überwölbte und verdeckte. Einer für Indien universalen Doktrin musste ein entsprechend allgemein gültiges 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.



## 5 Varna-Modell und 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 (Shuhyas). Außerhalb und unterhalb des Modells aber stehen die Unberühmbaren (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 auf Grund 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 Opfern, 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 auf Grund 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 aber nicht nur archäologisch nachweisbar, seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sind diese Indoarier in Nordindien eingedrungen, sie haben auch ihre Sprache - das vedische Sanskrit, ihre Opfertechniken, ihre Literatur und ihre Ordnungsvorstellungen mit nach Nordindien getragen, 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 auf Grund 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, Kriegerern 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, Brandrobbauern 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. Darüber hinaus nimmt aber dieser Text, wenn auch nur indirekt, Kenntnis von der Existenz höchst zahlreicher und unterschiedlicher Bauern-, Handwerker-, Dorfdiener- oder „ambulanten“ Kasten, die das von ihm postulierte Ideal in der Wirklichkeit vorgeblich konstituieren, aber zugleich bis zur Unkenntlichkeit differenzieren.

Um diese „Außenseiter“ des Systems ebenso wie seine konkreten Träger mit dem einfachen Vierer- bzw. Fünferschema in Einklang zu bringen, bedient sich das *Manusmirti* eines einfachen Kunstgriffs, einer gewissermaßen moralischen und (gesellschafts)organischen Fiktion: Alle diese Gruppen, die Bewohner des „Südens“, die Dravidas, oder noch heute identifizierbare Stäm-

me ebenso wie verschiedene Dorfhandwerker- und Unberührbarenkasten sind nach Aussagen des *Manusmirti* das Produkt unerlaubter, frevelhafter Heirats- und Geschlechtsbeziehungen zwischen einzelnen Mitgliedern der verschiedenen Varnas. Drei für das *Manusmirti* charakteristische Annahmen unterstreichen dabei den Wert, den die Brahmanen ihrer Vorrangstellung, der Geburtsreinheit und einer unüberbrückbaren, fast biologischen Distanz zwischen den sozialen Klassen einräumen: Es ist ein weit schlimmeres Vergehen, mit der Frau einer höhergestellten Varna Kinder zu zeugen als mit derjenigen einer niederergestellten Varna. Der Rechtstext räumt damit indirekt die weit verbreitete Tendenz zu einer „Hypergamie“, der Heirat mit jeweils niedriger gestellten Frauen, zwischen Varnas, Kasten oder Unterkasten ein. Je größer die soziale und rituelle Distanz zwischen den Varnas, desto niedriger ist die Stellung der aus diesen Verbindungen resultierenden neuen Kaste. Und dabei gilt schließlich die Verbindung zwischen einem männlichen Shudra oder einem zu den Unberührbaren, zu den „Panchama“ gezählten Mann mit einer Frau der drei höchsten, „zweimalgeborenen“ Varnas als besonders frevelhaft und sozial degradierend.

Mit der Fiktion der frevelhaften „Mischehen“ verfügen die Rechtsliteratur und ihre Urheber damit prinzipiell über die Möglichkeit, die Vielfalt der Stämme sowie der lokalen und regionalen Kasten und Kastenregime aus einer Verletzung der Endogamienormen der Varnahierarchie zu begründen. Sie haben dies aber, wie das *Manusmirti* bereits zeigt, nie systematisch getan. Das *Manusmirti* beispielsweise führt lediglich zwei Dutzend indischer Regionalgruppen, Stämme, Handwerker- und Unberührbarenkasten anekdotenhaft und manchmal über mehrere Zwischenstufen auf ihre ursprünglichen Varnas zurück. Die Brahmanen, die Apologeten des Systems, konnten eine systematische Ableitung und Begründung lokaler und regionaler Kastensysteme aus dem Varnaschema auch kaum beabsichtigen. Regionale Kastensysteme enthalten im Durchschnitt weit mehr als 200 Kasten, ein lokales mehr als zwei Dutzend. Nicht nur hätte eine solche Ableitung eine komplizierte Abfolge vielfacher „(Heirats-)Sündenfälle“ zu Grunde legen müssen, sondern die jeweilige Ableitung wäre kaum in der Lage gewesen, das immer wieder unterschiedliche soziale und rituelle Gefälle in den einzelnen Dörfern überzeugend zu begründen. Systematische Ableitungen, also die Versöhnung von simplem Rangschema mit der Kastenrealität, hätten das soziale Selbstwertgefühl aller oder der Mehrheit der lokalen Kasten verletzt und deren eigene Statuslegenden unterminiert. Die Schöpfer des Varnaschemas geben sich deshalb immer mit einer vorgeblichen Ableitung und Begründung der Kastenrealität aus dem

Rangschema zufrieden, und indem sie die lokale und regionale Differenziertheit, Unterschiedlichkeit und Dynamik der Kastenregime übersahen, mussten sie auch nicht zu den eklatanten Widersprüchen, die immer wieder zwischen einer Struktur und einem Prozess, zwischen Varnaschema und Kastendifferenzierung auftreten mussten, Stellung nehmen. Für ihre ständischen Bedürfnisse und ihre politischen, also herrschaftslegitimierenden Interessen reichte vollständig das Bild eines von organischer Einheit, funktionaler Abhängigkeit, unüberwindbaren sozialen Distanzen und rituellen Reinheitsnormen gekennzeichneten „Gesellschaftskörpers“.

Diese viergliedrige Gesellschaftsordnung war aus einem (Riesen-)Menschen und einem Opfer hervorgetreten, für ihren idealen und reibungsfreien Verlauf bleibt sie auf die Funktionserfüllung, also die Pflichttreue, auf die vollständige Distanz und die Verteidigung der jeweiligen Reinheitsgrade der sie konstituierenden vier Gesellschaftsklassen angewiesen. Die real existierende Sozialwelt ist, wie die Vielfalt und Unbestimmbarkeit der mehr als 8.000 Kasten Indiens zeigt, aus der Verletzung dieser Funktions-, Distanz- und Reinheitsnormen hervorgetreten, und dieses Resultat menschlicher Schwäche und Zerrbild eines Ideals verdient damit nur geringe Aufmerksamkeit.

Auf der Grundlage des Varnaideals 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, und 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 und außerhalb der Gesellschaft, 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 Dharmaordnung. Zusammen mit den „Vaishas“ 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 sowie sozial und rituell chancenlos eingeschätzten Unberührbaren (Panchama), Ureinwohner (Adivasis) und Fremden (Mlecchas) steht.

Parallel zur Varnahierarchie bestehen also „Inkorporations“kategorien, Dharma, Dvija, Varna, die unterschiedliche Linien der sozialen und rituellen Ausgrenzung ziehen und die das Primat der Brahmanen und in 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 Dharmaordnung 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 sowie einer anarchischen und bedrohlichen tribalen Peripherie schützen muss.

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 war die Kenntnis dieses Herrschafts- und Gesellschaftsideals auch zumeist beschränkt. 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 Machtelite, also in den Hinduregionalreichen und deren Palast-, Tempel- und Bazarzentren, diente dieses Modell bei 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, tribale Priester oder dörfliche Ritualisten, ambulantes 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 sowie lokalen und regionalen Schreiber- und Händler-Jatis 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 Handwerker-Jati 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 - die eine Rajputenabstammung behaupteten und sich damit einen

Kshatriyarang bewahrt haben - war und blieb das Varnamodell von Bedeutung.

## 6 Kastensystem und Modernisierung

Wir haben ein auf fünf Bestandteile reduziertes religiöses System, das Modell der autarken Dorfökonomie, das Kastensystem in seiner lokalen und regionalen Ausprägung und Dynamik, die Grundannahmen des Wiedergeburtsglaubens und eine ihm entsprechende vierteilige Gesellschaftsordnung und Herrschaftsideologie beschrieben. Diese Erweiterung des Blickfelds war nötig, um all jene religiösen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen mit zu berücksichtigen, die einerseits die Entstehung und Struktur des Kastensystems determinierten, die andererseits in dieser sowohl sozialen und politischen als auch ökonomischen und rituellen Ordnung mit enthalten sind. Immer hat die Darstellung dabei zu Vereinfachungen, zu Idealtypen gegriffen, und um die Entstehung des Systems sowie seine Zweckmäßigkeit, Sinnfälligkeit und Selbstverständlichkeit verständlich zu machen, bezog sich die Darstellung uneingeständenermaßen auf die vorkoloniale Epoche und dabei auf die Struktur einer in ihren lokalen Traditionen verwurzelten Bauerngesellschaft.

Mit der Durchsetzung der Kolonialherrschaft, seit der Unabhängigkeit und mit den seitdem wirksamen vielfältigen Modernisierungsprozessen wird aber 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. Diesem vielfältigen Wandlungsprozess soll abschließend kurz nachgegangen werden.

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 neuen 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 Wei-

se sowohl anpasst und weiterentwickelt, als auch zurückzieht und auflöst. Nur einige große Linien der Veränderung seien aufgezeichnet, und sie orientieren sich dabei auf die von uns herausgestellten Rahmenbedingungen und Grundelemente des Kastensystems, also auf den Hinduismus und die Dorfwirtschaft sowie die lokalen und regionalen Kastenstrukturen.

## 6.1 Hinduismus

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 sowie 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 und auf 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.

## 6.2 Dorfwirtschaft

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 zu Grunde 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, Lederverarbeiter, 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 je nach 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 Unberühbarenkasten. 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 auf Grund von wachsender Rechtskenntnis und sozialem Selbstbewusstsein sind viele Dorfbewohner oft nicht länger bereit, sich der bestehenden lokalen Kastenordnung, also ihren Gewohnheitsrechten, rituellen Abstufungen und sozialen Diskriminierungen, zu fügen. Entweder nur für sich oder für ihre jeweilige Unterkaste fordern sie neue Rechte und Absicherungen, mehr Respekt und staatliche Versorgungsleistungen ein. Sie schwächen damit die Verbindlichkeit von Kastennormen, und zugleich verändern sie die lokale Kastenordnung.

### 6.3 Kastensystem

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 dafür geliefert, dass sich die Jatis einer Region von abstrakten, „vorgestellten“ Gemeinschaften in sozial und politisch handlungsfähige 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 zunehmend 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 der 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 zur 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 zugänglich sind. Für diese Mehrheit bildet die Zugehörigkeit zu ihrer Kaste nicht mehr ihre ausschließliche oder vorrangige Identität. Auf Grund der politischen und wirtschaftlichen Ordnungen, in denen sie heute leben, und zunehmend in ihrer eigenen Lebensgestaltung gelten sie als und sind sie auch Individualisten. 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 der sozialen Kreise und diese selbstbestimmte Verhaltensänderung immer stärker.

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 die von Einzelnen vorangetriebene Heirat 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.

## Literaturverzeichnis

- Béteille, A.: *Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification*, Bombay 1969
- Dumont, L.M.: *Gesellschaft in Indien: Die Soziologie des Kastenwesens*, Wien 1976
- Fuller, C.J.: *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.: *Hinduism Reconsidered*, New Delhi 1991
- Srinivas, M.N.: *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay 1962

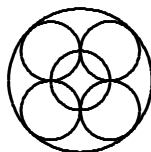
Werner Draguhn (Hrsg.)

## Indien 2000

**Politik**  
**Wirtschaft**  
**Gesellschaft**

mit Beiträgen von:

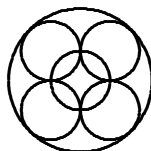
Joachim Betz  
Elfriede Bierbrauer  
Dirk Bronger  
Julia Eckert  
Sushila Gosalia  
Michael von Hauff  
Dagmar Hellmann-Rajanayagam  
Clemens Jürgenmeyer  
Heinrich Kreft  
Citha D. Maaß  
Sonja Majumder  
Jamal Malik  
Dirk Matter  
Dietrich Reetz  
Jakob Rösel  
Hans Christoph Rieger  
Dietmar Rothermund  
Christian Wagner  
Hans-Georg Wieck  
Wolfgang-Peter Zingel



INSTITUT FÜR ASIENKUNDE  
HAMBURG

Manuskriptbearbeitung: Vera Rathje  
Satz und Textgestaltung in L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X auf Linux: Dörthe Riedel, Wiebke Timpe  
Gesamtherstellung: Zeitgemäßer Druck CALLING P.O.D., Hamburg

ISSN 1436-1841  
ISBN 3-88910-239-5  
Copyright Institut für Asienkunde  
Hamburg 2000



VERBUND STIFTUNG  
DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

Das Institut für Asienkunde bildet zusammen mit dem Institut für Allgemeine Überseeforschung, dem Institut für Afrika-Kunde, dem Institut für Iberoamerika-Kunde und dem Deutschen Orient-Institut den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut in Hamburg.

Aufgabe des Instituts für Asienkunde ist die gegenwartsbezogene Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Asien.

Das Institut für Asienkunde ist bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des jeweiligen Autors und nicht unbedingt die des Instituts darstellen.

Alle Publikationen des Instituts für Asienkunde werden mit Schlagwörtern und Abstracts versehen und in die Literaturliteraturdatenbank des Fachinformationsverbundes Internationale Beziehungen und Länderkunde eingegeben.

Anfragen zur Asien-Literatur richten Sie bitte an die Übersee-Dokumentation (Tel.: (040) 42834 598 - Fax: (040) 42834 512).