

PILGER UND TEMPELPRIESTER

Indische Wallfahrtsorganisation, dargestellt am Beispiel der südostindischen Tempelstadt Puri¹⁾.

Jakob Rösel

1. Der Tempel als Palasterweiterung und königliches Produktionsmittel.

Ein indischer Großtempel verdankt seine Entstehung zu-
meist der Gründungstat eines Rajas. Der Entschluß ist ein
politischer Akt. Politisch insofern, als durch die Schen-
kung bestimmte Hochbrahmanenzirkel mit Pfründen und Län-
dereien versehen werden. Als Gegenleistung dafür dienen
sie dem betreffenden Monarchen als Minister, Lehrherr,
Zauberer und Ideologe. Der Tempel ist in diesem Zusammen-
hang mehr Vorwand denn Notwendigkeit. Er ist die Rechtfert-
igung dafür, einen bestimmten Stand mit dem ihm zukommen-
den sozialen Status zu versehen²⁾. Der somit und dadurch
mit Ansehen ausgestattete Hochbrahmane kann es nicht als
seine Pflicht ansehen, sich direkt für die Erhaltung und
Wartung des Tempels und seines Rituals einzusetzen. Allen-
falls als Schiedsrichter in Ritualfragen und religiöser
Lehrherr gerät er in das Spannungsfeld dieses Tempels.
Der Tempel selbst, sofern er von einem Raja für die poli-
tischen Plazierungszwecke seiner Herrschaft gegründet wur-
de, nimmt für den Gründer allerdings eine andere Bedeutung
ein als für den Beschenkten: Für den Raja ist der Tempel
eine Veranstaltung zur Legitimation von Herrschaft, seiner
Herrschaft. Dieser Legitimation liegt eine theologische
Idee vom Weltherrn zugrunde, die kurz ausgeführt werden
muß:

Der Tempelgott repräsentiert keine Richterfigur oder einen Beichtvater-Typus, sondern er ist ein gewaltiger Gott-Körper: Das Tempelritual und die Beschäftigung der niederrangigen Tempelbrahmanen, der Pandas, kreisen um eine Körperlichkeit, die stets gefüttert, gewartet, gewaschen, amüsiert und bekleidet werden muß. In all diesem Aufwand, den der Gott dem Priester und dem Geldgeber abfordert, stellt er eine riesige Karikatur des weltlichen Herrschers dar, dessen Zeremoniell, Pomp und Luxus-Ostentation und -konsumption er vergrößert zur Schau stellt. Die legitimatorische Wirkung eines solchen Gottes liegt denn auch in dem einfachen Analogieschluß begraben, dem er seine Existenz und Wirkung verdankt: Wenn der göttliche Weltbeherrscher dem säkularen so ähnlich ist, ihn aber in der Verhaltensanalogie durch schiere Masse soweit überragt, so ist dieses Verhalten der weltlichen Macht eo ipso legitim oder naturgesetzlich, jeder soziale Protest letztlich häretisch.

Diese Idee von der Gottkörperlichkeit erfordert von der weltlichen Macht Investitionen in unerhörtem Ausmaß: Wäre der Weltherrscher geringer ausgestattet als der reale, so ginge die Fiktion ihrer legitimatorischen Wirkung verlustig, nur die Überhöhung erstellt ja das göttliche Gesetz und die weltliche Herrschaft in ihren Schatten, subordiniert den Herrscher unter die Wahrung seiner ureigensten Interessen. Von der Grundbedingung einer prinzipiellen Ostentationsüberlegenheit des Gottes über den säkularen Herrscher ausgehend, die der Dynastie pro Jahr für Tempel- oder Palaustausstattung zur Verfügung steht, wird deutlich, daß der Reichtum des Rajas die Armut des Weltherrn bedingt und vice versa. Diese hypothetische Konstruktion wird nun in der realen politischen Praxis von zwei Tatbeständen konter-

kariert:

- a) dem Amalgam von Tempel und Palast,
- b) dem Tempel als königlichem Produktionsmittel,

zu a):

Die Konstruktion einer Konkurrenz von Tempel und Palast ist fiktiv, da der Tempel in Wirklichkeit eine reine Erweiterung des Palasthaushaltes darstellt: Die Priester sind Palastdiener; die Leibärzte des Idols sind zugleich die Ärzte des Rajas, die Speise des Idols darf vom König gegessen werden, dem ein fester Prozentsatz der täglich anfallenden Speisen zusteht, der König kann über die Schatzkammer des Gottes verfügen. Die "Minister" des Gottes sind zugleich die "Rajgurus", die Lehrer des Königs. Priesterliche Dienstleistungen sind also auch dem König zugänglich. Jede Investition in dem Tempel ist letztlich wieder eine Investition in die eigene Tasche, wobei aber die formale Scheidung von Tempelgott und Palastherrscher einen ideologischen Vorteil erbringt: Der König wird zum Stellvertreter des Weltherrn auf Erden, da er ja von dessen Dienern bedient, an dessen Privilegien teilnimmt³⁾. Zudem bleibt dem König die Verfügungsgewalt über den gesamten Tempel stets erhalten, ein vielleicht abstraktes Recht, das aber mit der nötigen Skrupellosigkeit und Machtfülle durchaus durchzusetzen ist⁴⁾.

zu b):

Der Tempel ist zugleich ein Produktionsmittel: Der Tempel bietet im Ritual der Gottesverpflegung ein Schauspiel, dessen Bühne und Personal der Raja zu Anfang finanzieren muß, das sich aber später durch sein Publikum selbst erhält. Dieses Publikum ist der Pilger: Die großen Legiti-

mationsstätten königlicher Macht werden zumeist an Stellen errichtet, die seit altersher religiöse Bedeutung haben; sollte solche Bedeutung nicht vorhanden sein, so wird sie geschaffen: Von den hochbrahmanischen Ministerialen und Lehrern, jener priesterlichen Intellektuellenschicht also, für die die Tempelgründung eine Ausrede und Vorwand zu Ländereien- und Pfründenvergabe ist. Sofern der Tempelbezirk über eine gewisse traditionelle manufakturierte Attraktion verfügt, so kann er zum lukrativen Geschäft auch für den Raja werden. Sein Verhältnis zu ihm stellt sich dann neben dem politischen Zusammenhang als das eines Theater-Impresarios dar: Die Mahrathen, die Herrscher Orissas zwischen der Zeit der Moghuln und der East India Company, versehen Puri mit Badetritten, den Tempel mit Seitenkapellen, neuen Goldstatuen, den Tempelgott Jagannath mit Patto-Seidenkleidern. Dieses oft im Wert mehrerer Lakh Rupien. Gleichzeitig erhielten sie diese Investition vermehrt zurück: Durch die Pilgersteuer, also die Eintrittspreise, die die Gläubigen für das Betrachten dieses religiösen Spektakulums zu zahlen hatten⁵⁾. Dabei ist die Pilgersteuer nur eine, wenn auch direkte Besteuerung der Kunden dieser staatlichen Unternehmung. Daneben gibt es zahllose weitere indirekte Steuerquellen - aus dem Verkauf der Götterspeise, die der Tempel dem Gläubigen anbietet, den zahllosen Schenkungen in Form von Land, Goldgeschmeide und Seidenkleidern - kommen dem Raja zusätzliche Gewinne zugut.

Aus diesen 2 Punkten lassen sich nun zwei weitere Tatbestände ableiten, die uns die Erwartungen des Pilgers und die Stellung des Tempelpriesters erläutern:

- a) Die Tempelwirtschaft stellt sich in einem Profitmaximierungs-Zusammenhang dar. Wir können also annehmen, daß das Unterhaltungsangebot tendenziell

dem Unterhaltungsbedürfnis des Publikums entspricht; dieser Zusammenhang kann uns helfen, den Charakter des Heilsangebotes und darüber die Mentalität des Pilgers zu bestimmen. (2.)

- b) Zwischen dem Gründer und dem Adressaten dieser Gründungstat entsteht mit der Zunahme an Größe und Gewinn dieser staatlichen religiösen Veranstaltung eine Schicht von priesterlichen Bediensteten, deren positionelle Gewichtung in dem Grade zunimmt, in dem der Tempel lukrativ wird; der Tempelpriester, der "Panda", kann sich also auf die Dauer in der Dynamik der Ausweitung einer solchen Tempelstadt gegenüber dem Schenkungsadressaten, dem hochbrahmanischen Hofministerialen, dem "Pandit", durchsetzen. Die Pandas werden an gesellschaftlichem Gewicht zunehmen. (3.)

2. Der Charakter des Heilsangebots

Der Tempel bietet den Gläubigen im Sanctum, in der Tradition und in der ursprünglichen Absicht ein Hochritual, das die körperliche Pflege des Gottes zum Zentrum hat. Eine Gemeinde kennt dieses Ritual nicht. Hochsprache und Bauprinzip des Tempels machen deutlich, daß das Publikum immer nur als Zaungast und Staffage diskriminiert wird, nie als Gemeinde integriert werden sollte. Dieser Exklusivität wirkt nun der folgende Tatbestand entgegen: Die priesterliche Propaganda der Hochbrahmanen vermittelt die Theologie des Gottes über Sanskrit-Pilgermanuale, Epen und religiöse Folklore. Der dadurch ständig zunehmende Strom der Pilger läßt neben dem Herrschaftsritual des Tempelkerns eine Tempelstadt entste-

hen, die ein Kontinuum und eine Agglomeration aller möglichen Typen religiöser Vergesellschaftung, religiöser Symbole und Identifikationen bietet. Oft muß diese Tempelstadt garnicht erst neu entstehen, sie kann anschließen an die alten religiösen Ortstraditionen, die ja der Gründungstat schon voranstanden. Damit besteht neben dem hochkulturellen Komplex der Tempelteich, der heilige Baum, der heilige Schrein und Brunnen. Jene wiederum stehen als Chiffren für die Religiosität der indischen Massen, des indischen Bauern, der seine Kultur graduell und eigentlich fugenlos an den Hochkomplex anschließt. Auf den europäischen Betrachter wirkt deshalb eine solche Tempelstadt wie eine religiöse Erweiterung eines kindlichen Universums. Es ist ein gewaltiger Spielplatz, seine Bauklötze sind religiöse Symbole: Zur Logik des Kindes gehört es, daß es die Puppe, mit der es spielt, zwar stets als lebloses Strohobjekt analysiert, im Verlauf des Spiels aber bewußt diese Tatsache übersieht und seine Phantasie gegen besseres Wissen verwirklicht.

Die Rituale der Gottespflege erinnern an diese kindlichen Spiele: Der Einzelne kann mit dem Gott direkt über Gaben kommunizieren, die göttliche Puppe kann mit Blumen, Kleidern, Silberaugen oder Nasenringen beschenkt werden. Die direkte Berührung allerdings wird dabei ausgeschlossen, sie ist Pfründe der Priester, die für das Anheften der Geschenke ihr Salär beziehen. Als Gegenwert für das Geschenk erhält der Gläubige das Fußwasser des Gottes, dessen gebrauchte Blumen, dessen Speisereste und Stoff-Fetzen. Diese Kommunion vollzieht sich direkt, körperlich und sensualistisch. Eine intellektuelle Dimension wird ausgeschlossen, weil der Adressat, der Gotteskörper, für solche kein Ohr hat. Die religiöse Vergesellschaftung ist ein rein materialer Tauschprozess, die Identifikation sichtbar und direkt.

Dieses Muster wiederholt sich auch in der Peripherie des Hochtampels, in jener religiösen Nachbildung eines bäuerlichen Universums: Das Umschreiten, Steinewerfen, Tonscherben-Anbinden, Bäume-Bekleiden, Treppenstufen-Herabrollen, Staub-Einreiben, das Berühren von Brust, Genital und Nase der Götterfiguren, das Schlagen von Glocken, Trinken von heiligem Wasser und Essen von Götterspeise, sind Formen einer Kommunikation, die den abstrakten Gott zu Sensualismus und Körperlichkeit umsetzen muß, weil er nur so am eigenen und mit dem eigenen Körper erfahren werden kann. Der Kurzschluß des religiösen Verhaltens auf eine Körperlichkeit der Kinderwelt findet seine Entsprechung im sprachlichen Bereich: Die Geschichten, die der Pilger erzählt bekommt, sind keine Fabeln, keine ethisch-didaktischen Legenden, sondern auf die magische Wirksamkeit des Kultobjekts bezogene Behauptungen. Es sind Sinngebungen, Erklärungen, die die Heilsqualität eines bestimmten Ortes oder einer bestimmten Handlung durch den Anschluß an den Hindu-Kosmos beweisen. Die Erklärungen stehen damit in einem direkten Gewinnzusammenhang, da die Qualität der Sinngebung die Glaubwürdigkeit der Heilsqualität und damit die Höhe der Spende bedingt. Auf der Seite des Zuhörers aber bedingt diese Form der sprachlichen Kommunikation einen reinen Identifikationsvorgang. Was die Geschichte bietet, ist ein Bezug zwischen der Neuwertigkeit der Erfahrung und dem alten mythologischen Namen. Eine solche Erfahrung wiederholt sich für den Pilger ständig. Was er erfährt, sind ständige Identifikationen: Identifikationen, die er selbst erstellt aufgrund des Wiederentdeckens alter Bilder und Symbole, oder Identifikationen, die ihm durch die Panda-Behauptung zudiktieren werden. Die Tempelwelt erstellt damit für den Pilger eine Geographie, in der er sich ständig zurechtfin-

det, die er aber nie in unserem Sinne versteht. Diese Verständnis­lücke aber deduziert sich aus einem europäischen Begriffsverständnis von Religiosität. Es wirkt also auf unsere Kategorien und Wertungen zurück und beweist uns auch, was unser Begriff der "Kinderwelt" meint: eine europäische Denunziation.

Für Vermittlungs- und Unterhaltungswert lassen sich zusammenfassend zwei sich gegenseitig bedingende Kategorien vorbringen, die der Spontaneität und die der direkten Gratifikation:

Außerhalb des Hochrituals verlangt der Tempelbezirk ein spontanes Mitspielen und Agieren. Religiosität ist weniger der Erwerb von Heilsgütern als die Handlung, die zu solchem Erwerb vonnöten ist. Die Güter selbst stellen keine Symbole abstrakter Heilsqualitäten dar, sondern einen Wert in sich: Die Blume wird ins Haar gesteckt, das Sandelholz auf die Stirn gestrichen, die geopfert Banane gegessen, das Götteressen mit nach Hause getragen und im Familienkreise verzehrt.

Der breitere Rahmen für diese kurz genannten gesellschaftlichen Kategorien ist ein bäuerliches Universum, dem der Tempel entspricht, das er aber auch verfremdet an die Hochmythologien angleicht: Wichtigstes Mittel der Vermittlung ist dabei die Krishna-Mythologie, mit ihrer Mischung von naiver und sentimentaler Naturbetrachtung, ihrem realen Abbild der bäuerlichen Existenz und ihrer gleichzeitigen gebrochenen urbanen Spiegelung als Idyll. Diese Mythologie kann dann die Hungertopoi des "Milchdiebstahls" Krishnas, die Fettgebäck-Orgien und Nahrungsmystifikationen übernehmen und sie mit der höfischen Kurtisanen-Sensibilität der Gopis und Radha verschmelzen. Das Amalgam von Hochkultur

und bäuerlichen Traditionen formuliert sich dabei jedesmal wieder anders. Generelle Aussagen kämen hier über fadenscheinige Begriffe wie "Neuinterpretation" oder "Assimilation" nicht hinaus. Ein Beispiel mag erwähnt werden: Der Tempel mit dem sanskritischen Namen Lokanatha - Welt-herr - wird einfach landessprachlich umgedeutet zum "Herrn der Wassermelone" und eine ätiologische Geschichte erläutert den Hintersinn dieses merkwürdigen bäuerlichen Epithetons Shivas.

Aber der Charakter des Heilsangebotes erlaubt uns Rückschlüsse auf die Natur des Pilgers. Dieser Pilger bestimmt Puri. Seine Eigenart aber bedingt massgeblich auch den Charakter der Tempelstadt und den Charakter derjenigen, die diese Stadt und ihn verwalten. Damit aber gelangen wir zu dem letzten Tatbestand dieser Rahmenbetrachtung, an den Punkt, an dem sich das eigentliche Thema dieser Betrachtung folgerichtig einführt.

3. Zur Pilgerhistorie Puris.

Die ursprüngliche Aufgabe des Tempelpriesters, des Pandas, ist die des Gottesdienstes. Die Eigenart dieses Dienstes ist eine Funktion der Eigenartigkeit der Idee, die sich die jeweilige Kultur von dem Gott macht. In der großen indischen Tempelstadt ist die Idee von Gott eine Idee, die einen Gott-Körper beschreibt. Dieser muß - wie wir schon gesehen haben - gewartet, gefüttert und amüsiert werden. Tendenziell stellt diese Aufgabe eine Unmöglichkeit dar: Da die Überhöhung des Gottes letztlich keine Beschränkung kennen kann, er den Luxus des jeweiligen Herrschers der theologischen Idee zufolge stets um ein mehrfaches übersteigen muß, das Spielmaterial dieser Überhöhung Luxusgüter und

priesterliche Dienstleistungen sind, ergibt sich ein tendenziell unendlicher Raum für Pandapflichten. Dieser Tendenz stehen die jeweiligen materialen Möglichkeiten der Tempel-Metropole entgegen. Dennoch bleibt diese Tendenz bedeutsam: Jedes Mehr an Tempelinkommen kann sofort in neue Dienstleistungen und Stellen verwertet werden, es kann und muß sofort neben dem Wasserträger noch ein Amt des Blumenträgers und Gongschlägers geschaffen werden. Die priesterliche Idee von der unendlichen Hoheit des Gottes und der Zwang, ihn hinieden darstellen zu müssen, sind die beste Garantie einer immerwährenden Pfründe. Nimmt im Zuge des Wachstums einer Metropole nun der priesterliche Dienstleistungs-Sektor sukzessive zu, so verschieben sich auch intellektuelle Interessen und priesterliche Spekulationen. Das Universum der Philosophie kann kurzgeschlossen werden auf nun bedeutsame Fragen wie: Ob der Gott Zucker essen darf oder Paprika, wann er geweckt werden muß, und wie.

Der materiale Zuwachs einer Metropole ist die Folge der Spendebereitschaft seiner Kundschaft. Nur der Zusammenhang von Pilger und Panda kann uns also die Historie der Tempelstadt und das Bild der gesellschaftlichen Formation im heutigen Puri erläutern. Eine Diskussion des historischen Prozesses beschreibt nun die beiden Sachverhalte, die bisher eher abstrakt abgehandelt wurden, am Beispiel Puris.

Die frühesten Quellen, die uns zur Beschreibung Puris zur Verfügung stehen, stellen sich im Komplex einer Indradyumna-Legende dar⁶⁾. Diese Legende stellt den priesterlichen Versuch dar, den Widerspruch zwischen der tribal-autochthonen Gottheit Puris, dem Jagannath, und ihrem sanskritischen Namen und Ritual in glaubhafter Weise sozusagen hinwegzuerklären. Der Trend dieser Propagandaschrift ist dabei ziemlich eindeutig: Orissa wird mit einer fiktiven brahmanischen Tradi-

tion versehen, die dem Ort auch eine Faszination für den Pilger aus Hindustan verleiht. Wann, wie und in welchem Grade große Pilgerströme einsetzten, läßt sich wohl kaum mehr erforschen. Wenige Hinweise erlauben allenfalls mittelbar eine Spekulation darüber, so das bemerkenswerte Faktum, daß ein "Utkala Skandam" recht früh um 1300 n. Chr. im Skandapurana, dem brahmanischen Pilgermanual, aufgenommen wurde, damit damals also eine Pilgerfahrt nach Puri zumindest für brahmanische und eventuell höfische Zirkel verpflichtend wurde⁷⁾.

Puri als Pilgerstadt aber wird uns erst greifbar im Zeichen der von Chaitanya angeführten Bhakti-Bewegung. Die Sensibilisierung des Gottes, die Weigerung, Gott in der Institution zu begreifen, die Berechtigung spontaner individueller Heilsbestätigung, die radikale Bedingungslosigkeit, Gott in den Kategorien der Schönheit und der Liebe zu begreifen, kennzeichnen eine Religiosität der Armen. Diese Ideale der Bedürfnislosigkeit und die Vergesellschaftung des Gottes im spontanen Ritual der Armen machen ein kollektives Pilgern zum ersten Mal möglich und verändern die religiöse Topographie Puris. Die Krishna-Mystik zieht ein, viele Chaitanya-Klöster werden gegründet, Puri erlernt auch die Akkomodation von Armen und Massen⁸⁾.

Mit den geordneten Verwaltungsverhältnissen der Moghulzeit und der Tradition einer rationalen Geschichtsschreibung im Islam erhalten wir Aufschluß über die Einführung bzw. die Regulation der Pilgersteuer: Damit tritt uns zum ersten Mal präzise urkundlich belegt der indische Staat in jener Rolle vor, die er wohl zu allen Zeiten gegenüber dem Tempel eingenommen hat: als Verwalter und Geschäftsmann. Dem relativen inneren Frieden der Zeit der Moghulen scheint der Puri-Pilger Sicherheitsgarantien zu verdanken, die er bisher für den gesamten nordindischen Raum noch nicht kannte.

Zum ersten Mal scheint es auch zu einem Massenpilgern der oberen Schichten gekommen zu sein. Die Mahrathenzeit versuchte, dieses lukrative Geschäft fortzusetzen, ohne allerdings die Sicherheit der Wege in dem gleichen Masse garantieren zu können. Trotz und wegen exorbitanter Pilgerbesteuerung erreichte das Einkommen des Mahrathen-Reiches aus diesen Steuerposten niemals die Höhe der Moghulzeit. Erst mit dem Einbruch der kolonialen Zeit aber erreichen wir den Zeitpunkt, in dem sich Puri eindeutig und relativ rasch zu einem Pilgerzentrum auch für diejenigen verwandelt, denen bisher die Wegeunsicherheit und Höhe der Ausgaben eine solcher Pilgerfahrt verwehrte.

Die "Hon'ble Company" marschiert im Jahre 1803 in Orissa ein, um eine fortlaufende Landverbindung zwischen Fort Williams (Calcutta) und Fort George (Madras) zu erstellen. Die Truppen marschieren ein unter Mitnahme eines Mahnungsschreibens von Lord Wellesley, der sie ausdrücklich auffordert, auf alle Wünsche der Puri-Pandas einzugehen und das Tempelgut unter allen Umständen zu schützen⁹⁾. Dies ist der Beginn einer delikateten Allianz zwischen kolonial-politischen Sicherheits- und Profitinteressen und der Pfründenangst der Puripriester. Die Kompanie übernimmt, dem alten Muster folgend, die Oberaufsicht über den Tempel und erhebt Pilgersteuer, gleichzeitig aber investiert sie in noch nie gekanntem Ausmaße. Stellte der durch Soldaten und Verwaltung garantierte Friede innerhalb der Madras- und Bengal-Presidency schon eine Basis-Investition für die Pilgerfahrt dar, so beginnt sie wenige Jahre nach dem Einzug mit dem Ausbau der "Jagannath Trunk Road", jener Nabelschnur, die seitdem das traditionelle Pilgerland Puris, Bengalen, fest an den Jagannath bindet¹⁰⁾. Dabei stellt freilich der Name der "Jagannath Trunk Road"

eine Mystifikation dar. Ihre Aufgabe bestand maßgeblich in der Verbindung von Madras und Calcutta, deren östliche Hälfte sie darstellt, in der Möglichkeit, wenigstens einen zu allen Monsunzeiten passablen Damm in Orissa verwenden zu können. Der Pilger bedurfte keiner Brückenkonstruktionen und keiner "metalled roads", die Kolonialmacht war darauf angewiesen: Deshalb besteht die Größe der Jagannath Trunk Road weniger in ihrer Funktion als in ihrer Ideologie, ihrem Namen: Denn damit gelang es den Engländern, zahlreiche und wohlhabende bengalische Zamindare zum Spenden zu bewegen, mit deren Hilfe Rasthäuser, Asrams und Brunnen neben dem langen Pilgerdamm errichtet wurden.

Durch diese verbesserten Reisebedingungen stellten sich unterdessen in Puri die ersten Pilgerkatastrophen ein: An den großen Festtagen des Gottes sammelten sich in Puri Menschenmassen an, deren Anzahl oft das Drei- bis Vierfache der normalen Puri-Bevölkerung überstieg. Die jährlich einsetzenden Epidemien und die sich immer wiederholenden Unfälle zwangen die Kolonialmacht tiefer in die Tempelverwaltung, als es ihr recht sein konnte¹¹⁾. Parallel dazu begann die Agitation der englischen Missionare, die sich gegen diese unheilige Allianz der aufgeklärten, formal wohlfahrtspolitischen, sozialpädagogischen Kolonialmacht mit den Mächten der Dummheit und des Aberglaubens wandten¹²⁾. Eine bemerkenswerte Kontroverse, die zwischen den Kategorien der Toleranz und der Aufklärung ausgetragen wurde, ohne daß man dabei die politischen Interessen vergaß, führte dazu, daß gegen Mitte des 19. Jahrhunderts die Pilgersteuer und die Verwaltung des Tempels durch die Kompanie völlig und unwiderruflich aufgegeben wurde¹³⁾.

Doch die ständig zunehmenden Pilgerströme zwangen die Kolonialmacht immer wieder, bestimmte Acts zu promulgieren,

mit deren Hilfe sie den Tempel zu einem ordnungsgemäßen Ritualablauf, die Priester zu relativer Ehrlichkeit und die Pilgerwirte zu sanitärer Ordnung zwingen konnte¹⁴⁾. Die fortlaufende Entwicklung der Straßen, die Ankunft der Dampfschiffahrt und die Propaganda der Pandas selbst führten aber dazu, daß sich die Pilgerzahlen weiterhin vergrößerten. Die größte Veränderung aber ergab sich durch die Konstruktion der Eisenbahn, die fast schlagartig Gesamt-Indien und alle Bevölkerungsschichten zum potentiellen Markt des großen Gottes machten. Dies wird wohl am besten durch zwei Zitate unterstrichen:

Der Imperial Gazeteer berichtet:

"When the idea of continuing railways in India was first started, it was considered, that there would be little passenger traffic on account of the poverty of the people and that the chief business would be derived from goods. It was not realized how important a part pilgrimages to the numerous sacred shrines and rivers all over India play in the daily life of the population. Before railways were open, pilgrimages occupied months and absorbed the savings of a lifetime. A trip to Puri or Hardwar, or any other of the popular Hindu shrines is no longer a formidable undertaking, the cost is comparatively trifling, and the journey involves an absence from home of only a few days. No religious festival is now held without bringing often from very long distances thousands of devotees to the several shrines. Even Mecca has been brought within easier reach of the faithful and a large number of Mohammedans not only from India, but also from Central Asia now undertake the pilgrimage, which before was possible only for the wealthy." (The Imperial Gazeteer of India, Vol. III, p. 385-386, Oxford, 1907)

Und über die Bengal-Nagpur-Railway, die Puri mit den anderen Eisenbahnlinien verband, schreibt der Imperial Gazeteer:

"It affords the shortest route between Calcutta and Bombay, but the preater part of the line passes through

sparsely populated country, and its passenger traffic would not be heavy but for the town of Puri, situated on the East Coast Section, which draws thousands of pilgrims annually to the sacred shrine of Jagannath". (The Imperial Gazetteer of India, Vol. III, p. 390, Oxford, 1907).

4. Drei Stadien des Pandastandes

a) Ritualfunktionär:

Alle diese Entwicklungen haben nun das Berufsbild eines Standes tief geprägt, der als Gottesdiener unversehens in die Rolle des Pilgerverwalters und Herbergsvaters geriet. Der Tempel von Puri kennt ca. 1200 Priesterfamilien. Über 36 Niyogs, Funktionsgruppen, verteilt, waren und sind sie verantwortlich für den reibungslosen Ablauf des Rituals¹⁵⁾. Ihre traditionelle Entschädigung ist "Khei", ein bestimmter Anteil des täglich dem Gott vorgesetzten Essens. Der ursprüngliche Gedanke und der ehemalige Status der Pandas zeichnet sich noch darin ab: Für ihre Dienstleistungen wurden sie mit Essen entlohnt. Sie waren relativ niedrig gestellte und nieder bezahlte Brahmanen, die für die Wartung des Tempels verantwortlich waren. Der gewaltige, über Jahrhunderte hinweg zunehmende Strom von Pilgern hat sie zu den eigentlichen Herrschern Puris gemacht. Eine bemerkenswerte Verwandlung, die kurz betrachtet werden mag:

Da die Verantwortung des Tempels gegenüber seinem Diener nur in der jenem täglich zustehenden Götterspeise besteht, ist der Priester für jedes zusätzliche Einkommen auf die Pilger angewiesen. Dieser Zusammenhang schließt den Tempel damit in die allgemeine Struktur einer Klassengesellschaft ein, wobei derjenige das längere Ritual, die besseren Blumen und die mächtigeren Zauberformeln erhält, der

besser spendet. Das Ritual wie der Priester werden dabei der herrschenden Ordnung gegenüber angeglichen, die Kirche stellt keinen Freiraum dar, das bei uns bedeutsame Motiv der Tempelreinigung erscheint irrational. Rechte und Pflichten des Pandas und Pilgers ergänzen sich dabei in dem Maße, daß in einer Pilgerstadt der Priester gleichzeitig gegen die Höhe der Spende in variablem Maße zum Wirt, Beichtvater, Reiseführer, Polizist und Vater wird. Traditionellerweise erhielt der Panda seine Spende in Goldschmuck, Kleidern und Nahrungsmitteln, die Spende wurde im Tempel übertragen mit der ausdrücklichen Verpflichtung, solches auch zum Ruhme des Gottes zu verwenden: Die Spenden gehörten also formal dem Gott, der Panda als Leibdiener des Gottes und Zeichen seiner Würde, konnte sich diese Kleidungs- und Schmuckstücke ausleihen und auftragen, das Essen wurde als Bhog, "Genuß", dem Gott vorgesetzt und anschließend von dem Priester übernommen. Dieses Arrangement hatte einen Sinn und eine Würde, die der kleinen Tempelstadt mit wenigen Pilgern entsprach. Die Idee, die dem Verhältnis von Panda zu Pilger zugrundeliegt, macht das folgende deutlich:

Der Pilger fällt vor dem Panda zu Boden und reibt sich mit dessen Fuß-Staub die Stirne ein, der Panda nimmt sich seiner an, führt ihn zur Waschung an die verschiedenen heiligen Stätten der Pilgermetropole, geleitet ihn durch den Tempel, erzählt ihm die Geschichte des Gottes, arrangiert einige Bhasans (Gebetsrezitationen), rät dem Pilger die für seine Nöte empfehlenswerten Kuren und Götter, nimmt die Spende entgegen und verabschiedet den Pilger mit etwas heiligem, getrockneten Reis und einigen Stoff-Fetzen der Kleidung, die der Gott im Vorjahr getragen hat. Dabei ist die Bindung des einzelnen Pandas an seinen Pilger ein Verhältnis, das über viele Generationen andauert, eine Beziehung,

bei der beide Familien Teil einer gemeinsamen Tradition werden. In diesem Verhältnis entsteht zugleich ein gegenseitiges Vertrauen, das es gestattet, über der realen Abhängigkeit des Priesters von seinem Klienten ein Zeremoniell zu schaffen, das dem Panda Würde zuschreibt und dem Pilger eine Pose der Devotion. Der traditionelle Pilger war ein reicher Zamindar oder ein Raja, beide kamen mit ihrem gesamten Clan und Hofstaat; der Panda, der reichlich empfang, war dabei auch verpflichtet, für diejenigen zu sorgen, die diese Reise eigentlich mittellos angetreten hatten: für die zahllosen Leibdiener, Sänftenträger und Elefantenträger. Dieser traditionelle Zusammenhang lebt von seiner Isolation: der Isolation der Pilger-Panda-Beziehung auf wenige reiche Zamindars und Raja-Zirkel, die sich eine solche Expedition leisten konnten, der geographischen Isolation Puris, die das Hauptmaß des Pilgerns auf den Raum Bengalens und Orissas beschränkte.

b) Feudalherr:

Der gewaltige Zustrom der neuen Pilgerschichten sprengt die alte Bindung an den Klienten und führt zu einer weitgehenden Veränderung dieses Verhältnisses sowie des Bezahlungsschlüssels. Der ab Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Strom von Pilgern, weiterhin gesteigert durch Dampfschiffahrt und gegen Ende des Jahrhunderts durch den Ausbau der Eisenbahnlinie nach Puri leitet das ein, was Vidyarthy in einer Studie über das strukturell ähnliche Pilgerzentrum Bodh Gaya zu Recht die "feudale Phase" nennt¹⁶⁾: Der Panda wird zum Zamindar. Das Heer derjenigen, die seit Jahrhunderten vom Jagannath gehört hatten, aber die Pilgerreise nicht wagen konnten, wird durch die Eisenbahn erschlossen. Die Tradition verlangt es, daß der Pilger reichhaltig und freiwillig spendet. Der Heilsgewinn hängt von dieser Bereitschaft

ab. Die neuen Pilgerströme komponieren sich vielleicht aus relativ ärmeren Schichten, aber ihre schiere Masse bringt eine solche Sturzflut von Spenden, vor allem Landschenkungen, nach Puri, daß sich die Pandas rasch zu kleinen Landbesitzern wandeln. Die Ironie eines solchen Prozesses liegt darin, daß sich die Spendebereitschaft des Pilgers gegen den Pilger selbst kehrt: Durch seine Gaben macht er den Panda zu einem stets unzufriedenen und gefräßigen Gott.

Die Geographie Puris verändert sich: Die ersten zwei-stöckigen Häuser werden gebaut, die Dolamandapasahi, die Straße, die zum Tempel führt, wird erschlossen und sie wird begrenzt von den neuen Frunkbauten der Pandafürsten, die ihre alten, reisstrohgedeckten Häuser verlassen. Die Pandas halten sich "Palankas", Tragsänften, sie heuern sich Musikan- und Transvestiten-Gruppen zum Tanz und anderem, sie sind mehr mit der Inspektion und Verwaltung ihres über ganz Indien verstreuten Landbesitzes beschäftigt als mit dem Tempeldienst; jener wird an die armen Vettern der Familie vermietet oder sogar so sehr vernachlässigt, daß der Gott jahrzehntelang mit mehrstündiger Verspätung gefüttert wird. Der Tempeldienst gerät sogar soweit in Unordnung, daß es teilweise nicht einmal gelang, den Gott an den großen Festtagen zur Audienz freizugeben, weil sich die einzelnen Priestergruppen - sich gegenseitig der Nachlässigkeit zeihend - nicht mehr zum Bekleiden des Gottes bereit fanden. Seinen Lebensstil bildet der Panda dem Zamindar und dem Mahant, dem hinduistischen Kloostervorsteher, nach: In feine Seiden-dhotis gewickelt und auf einem "Gaddi" - ein breites Kissen - gestützt liegend, empfängt er seine Pilger bzw. deren "Dakhina", Spenden. Jene werden vor ihm auf die Erde geschüttet. Gilt der Pilger als vermögend und sein Dakhina als zu gering, so wird er von den Söhnen oder Schlägern

des jeweiligen Pandas unter Druck gesetzt, bis er mehr spendet: Die alten Pflichten des Pandas gegenüber dem Tempel wie gegenüber seiner Clientèle gehen rasch verloren. War er nur ein Bediensteter des Tempels gewesen ohne weitergehende moralische Verpflichtung und Bindung, so delegiert er nun seine Aufgaben an Untergebene: Die Söhne übernehmen den Tempeldienst, seine "Gomastas" - Geschäftsagenten - übernehmen die Verpflegung und Wartung der Pilger. Ihren Panda erhalten die Pilger eigentlich nur einmal zu Gesicht, nämlich dann, wenn er sie in den Tempel führt und an einem speziell dafür designierten Platz die Spenden entgegennimmt. Mit der unter der Kolonialmacht weitgehend durchgesetzten Geldwirtschaft ändert sich dabei auch der Bezahlungsschlüssel: Zum ersten Mal werden Spenden nur noch in Geld- oder Goldform entgegengenommen, in ungeheurem Ausmaß: In gleichem Maße aber geht auch die Verpflichtung verloren, jene tatsächlich zur Mehrung der Würde des Gottes einzusetzen.

Dieser Prozess der Feudalisierung läßt sich am deutlichsten im Vokabular nachweisen. Eine kurze Diskussion der drei wichtigsten Stichworte dieses Panda-Vokabulars erhellt zugleich am besten das gewandelte Szenario und verdeutlicht dabei die heutige Situation. Ein solches "Panda-Dictionary" sieht folgendermaßen aus:

Gomasta: Ein Farsi-Ausdruck, der einen Geschäftsagenten jeder Betätigungsrichtung meint. Der Gomasta eines feudalen Pandas ist der Organisator der Pilgerreise. Mit einem Korb voll von Betelnüssen, für die Puri berühmt ist, Nirmalia - getrocknetem Reis, der Speise des Jagannath - und religiöser Literatur reist er zu der nun gewaltig angewachsenen Pilger-Clientèle und verteilt das Puri-Pan, den Trockenreis, und wirbt für eine Pilgerfahrt. Er kauft die Fahrkarten,

führt und verwaltet den Bauerntrupp, führt die in Puri glücklich Angelangten in ihre Schlafräume, bringt das Essen und erfüllt die Sonderwünsche der verschiedenen Pilger. Auf ihm lastet die eigentliche Arbeit des Pandas und er wird variabel entweder mit Prozentanteilen aus dem Reingewinn des Pandas entgolten oder ihm wird lediglich das Recht der Pilgerfängerei eingeräumt, da er ohnehin durch Verkauf von Betelnüssen und Nirmalia und durch kleine Diebereien kostenlos reisen und sich verpflegen kann. Der Gomasta muß Brahmane sein und er war zumeist ein Familiendiener des Panda; seine unbedingte Ehrlichkeit dem Panda gegenüber war ebenso Gesetz wie seine relative Ehrlichkeit gegenüber den Pilgern. Der Gomasta war damit beauftragt, die Schuldscheine einzutreiben, die Pilgerfahrt der Saison zu prospektieren und die Abgaben der Ländereien des Pandas einzusammeln. Die Abgabe dieser wichtigen Aufgaben an den Gomasten entsprach einer einfachen Sachgesetzlichkeit: Die Klientenzahlen der Pandas waren so groß geworden, ihre Wohngebiete lagen so verstreut, daß es dem einzelnen Panda unmöglich gewesen wäre, seine oft über 300 000 Mann starke Klientenzahl zu besuchen. Der einzelne Panda hatte eine seiner Kundschaft entsprechende variable Anzahl von zwei bis acht Gomastas. Hielten sie sich in Puri auf, so wurden sie im Hause des Pandas mitgefüttert, waren sie auf Reisen, so hatten sie für sich selbst zu sorgen. Die Bedingungen ihrer Anstellung, arm und brahmanisch, trafen oft auf die alten hochbrahmanischen Familien zu: Wir haben bei unserer Rahmenbetrachtung gesehen, daß die ursprüngliche Gründertat nur der politische Vorwand war, bestimmte hochbrahmanische Ministeriale mit Pfründen zu versehen. Eine solche Tempelgründung war also ein innenpolitischer Akt, wobei ja bei den verschiedenen brahmanischen Zirkeln sektarische Neigun-

gen und Rationalisierungen oft bestimmte politische Fraktionen und Einstellungen überlagerten. Seit der Moghulzeit wächst nun der Pilgerstrom an und damit die Wichtigkeit der ehemaligen gering geachteten Tempeldiener. Gleichzeitig dazu wird die politische Stütze der Hochbrahmanen, die Hindu-Dynastie in Orissa, zerschlagen. Die letzten Überbleibsel der Gajapati-Dynastie, die sich dabei über das dreihundertjährige Debakel muslimischer, mahrathischer und kolonialer Herrschaft hindurchretten konnten, schrumpften zu Tempeladministratoren zurück. Die Folge davon ist die tendenzielle Verarmung der Hochbrahmanen, die nun bei ihren früheren Dienstboten selbst den Laufburschen spielen müssen. Dabei kommt ihnen bei der Ausübung der Gomasta-Funktion allerdings ihre alte Aufgabe als Intellektuellenschicht entgegen: Sie müssen für ihre Propagandatätigkeit in den Dörfern Bhasans - religiöse Liederabende - abhalten, die Dörfler mit etwas Sanskrit beeindrucken, Mahatmyas, Legendentexte, zitieren können, soweit polyglott sein, daß sie sich zumindest in Bengali und Hindi fließend verständigen können.

Khata: Um über die gewaltigen Pilgerzahlen eine Übersicht zu gewinnen, werden Pilger-Register angelegt; zuerst auf Palmblättern, später auf Papier, in denen die jährlich eintreffenden Kunden notiert werden. Die Anzahl und Namen der Familienmitglieder des betreffenden Pilgers, sein Wohnort, seine Kaste, seine Geldspenden und die Höhe seiner Schulden. Die Eintragungen dieses Jahres-Registers werden nach Ablauf des Geschäftsjahres in die Dorf-Register übertragen, in denen Distrikt- und Dorfweise der Familien eingetragen werden, die zur Stammkundschaft des Panda gehören. Die Kontinuität der neuen Tradition läßt sich dann in der folgenden Weise ablesen: Die Handschrift des Großvaters des jetzigen Mohoriras - Pandaschreibers - notierte da vor siebzig

Jahren die Adresse des Großvaters des heutigen Pilgers. Die Kongruenz der Generationen weist nach, wie die neue Kundschaft dem alten Gebot treu bleibt, in jeder Generation einmal nach Puri zu pilgern. Die Papier-Khatas, die man heutzutage zu Gesicht bekommt, sind längliche Papierbahnen, die an einem Ende zusammengebunden sind und zusammengeklappt oder gerollt werden können. Jedes einzelne Khata - Blatt - steht zumeist für ein Dorf; dies deutliches Zeichen für die weite Gestreutheit des Pilgerbesitzes, aber auch Zeichen dafür, daß bis heute das Pilgern zum Privileg der Mittel- und Oberschicht gehört, nie aber die Mehrzahl des indischen Dorfes, die Hemdlosen und Hörigen, angemessen mit erfaßt hat. Diese Khatas stellen den eigentlichen Kern des Besitztums des Pandas dar und den Quell seiner steten Erneuerung. Diese Papierdokumente sind reine Produktionsmittel und er verwaltet sie wie Aktien. Dabei kommt den Jahresregistern der eigentliche Wert zu, während die Dorfbregister nur die Aufgabe haben, die Gesamtübersicht zu erleichtern. Der in Puri anlangende Pilger wird von dem Gomasta den Beweis dafür verlangen, wirklich zu dem traditionellen Panda seiner Familie geführt worden zu sein. Name und Dorf führen zu der Eintragung in den Dorf-Khatas, wo hinter dem Namen des Bruders, Onkels oder Vaters des Betreffenden ein Vermerk steht, in welchem Jahresregister auf welcher Seite die Signatur dieses Vorfahrens zu finden sei. Erst das Vorzeigen dieser Signatur im Jahresregister ist der eigentliche Beweis. Dieses Arrangement sichert dem Panda-Haushalt eine labile Konsistenz, ohne die er mit jedem Generationswechsel in sich bekriegende Fraktionen auseinanderfallen würde. Der Pilgerbesitz, also die Aktien auf deren Spendevermögen, können nicht auseinandergenommen werden, der "pool" der Jahresregister, der eigentliche Beweiswert, muß beisammengehalten

werden. Dies zwingt die Erben zu einer mißtrauischen und schwerfälligen Geschäftsgemeinschaft. Zur Puri-Mythologie gehört dabei die Geschichte von den drei Brüdern, die den Mohorira, ihren Registrar, so sehr bestachen, damit er dem jeweiligen anderen den Betrug des einen nicht verrate, daß jener innerhalb von wenigen Jahren den verarmten Dreien den gesamten Pilgerbesitz abkaufen konnte.

Diese "Aktien" können also auch verkauft werden, sie können aber auch als Mitgift weitergegeben werden. Sofern sie nur in ihrer Gesamtheit erhalten bleiben, kann mit ihnen wie an einer Börse spekuliert und gehandelt werden. Dies, weil zu den Zeiten der Feudalisierung diese Informationen - also der Anteil am Spendevermögen - ebenso sehr durchschnittlich berechenbares Geld bedeuten konnte wie etwa das nicht minder luftige Geschäft, das die amerikanischen Radiostationen mit den Hör-Minuten ihrer nicht minder ahnungslosen Abnehmer betreiben. Die beste Illustration dieses ungeheuren Papierhandels bietet vielleicht "Guru", der reichste Panda von Puri, der mit etwa zwei bis drei Millionen Papier-Pilgern fast die gesamte Provinz Bihar verwaltet: Er läßt bei der Ankunft der Züge einen Ochsenkarren voll der Register auf den Bahnhof treiben.

Jattrijilla: Englisch = Pilgrim Estate: Dies ist die Kategorie, in der sich am deutlichsten die Analogie zur Gutsherrenschicht niederschlägt. Ähnlich dem Zamindar verwaltet der Panda gewaltige Landstriche: allerdings sind diese Latifundien weitgehend abstrakter Natur, Besitzrechte auf Pilger, die nur in seinen Registern fixiert wurden. Auch diese Estates können nur aus der Geschichte des alten Königstempels verstanden werden: Der Panda ist ursprünglich und ausschließlich ein "Raj-Panda" und viele haben sich noch heute diesen Namen als Ehrentitel und Schild vor der Haustüre er-

halten. Der Raja, zumeist einer der kleinen Tributarstaaten Orissas, pilgerte zu bestimmten Zeiten nach Puri, wobei er den größeren Teil seines Hofstaates mit auf die Reise nahm. Die Gabe eines Raja bestand zumeist in einem Stück Land, das er auf den Namen des Jagannath eintrug und als dessen Verwalter - Marfaddar - er den jeweiligen Panda bestellte. Die Inspektionsreisen, die die Pandafamilie zum Eintreiben ihrer jährlichen Ernteanteile unternahm, ergaben wie von selbst die Gelegenheit, weitere Zamindare zum Pilgern zu überreden. Beim Ausbau der Verkehrswege und mit dem kolonial garantierten internen Frieden, erwachsen aus diesen ersten Dependancen die ersten großen "Estates" der feudalen Periode. Nicht nur erhielt der ländliche Mittelstand die Möglichkeit zum Pilgern, sondern die Raj-Pandas verschafften sich von dem jeweiligen Herrscher Pässe und Empfehlungsschreiben, die ihnen das exklusive Recht auf Pilgerfängerei in dessen Domäne zugestanden.

Die Jattrijillas sind die Weiterentwicklung dieser historischen Territorialpründe des Panda, sie sind sein Stammgebiet, das er verbesserte und durch Propaganda und Reisen kultivierte. Die neuen Pilgerflecken, die er heute über ganz Indien hinweg mit anderen Puri-Pandas - die er zumeist nicht kennt - teilt, diese sind das Ergebnis jenes Pilgerstroms, der sich relativ unerwartet über Puri ergoß und aus dem sich die einzelnen Priester am Tempelzugang ihre Brocken herausfischten. Der Begriff "Estates" ist damit eher ideologisch: Er stellt die feudale Weiterentwicklung der alten individualistischen Klientenfiktion dar, die im jähren Wohlstand und der damit einhergehenden Interessenverschiebung längst aufgegeben war.

c) Pilgerfreibeuter:

Wir haben die Folgen der Kolonialzeit für die Pilgerorganisation in Puri kurz angedeutet. Das Selbstbild und die aktuelle Form des Panda-Standes haben wir bisher vernachlässigt. Dieses Bild soll nun noch kurz gezeichnet werden.

Das Bild der heutigen Panda-Organisation in Puri ist von einer Verarmung gekennzeichnet, die mit der Unabhängigkeit Indiens einsetzte. Durch die indische Unabhängigkeit ging das traditionelle Pilgerland Puris, Bengalen, in die Brüche, durch Teilung und Verarmung verloren. Der "Lapse of Paramountcy" brachte die Rajas zu Fall, der Titel des Raj-Panda wird zur historischen Staffage. Die dauernden Hungerkrisen etwa in Bihar und die eher graduelle Verarmung in Madhya Pradesh und Uttar Pradesh ließen die Pilgerströme versickern und machten deren Spenden auch im Einzelfalle geringer. Dieser plötzliche Pilgerschwund brachte das sorgsam austarierte System der Panda-Einflußnahme in Unordnung und zwang die Priester zu einer Freibeuterei, durch die sie einen Zirkel in Bewegung setzten, der sie nun langsam um die letzten Einkommensquellen bringen kann. Da die Pilgerdomänen trotz aller Gestreutheit dennoch relative Schwerpunkte in einzelnen Provinzen hatten, so bedeutete der Fall Bengalens die akute Arbeitslosigkeit eines Drittels der Pandas. Sofern sie nicht auf ihren früheren Status zurückschrumpfen wollten, der die völlige Pauperisierung des durch Essen entlohnten Tempeldieners bedeutet hätte, so mußten sie ihren ehemaligen Status durch Pilger-Diebstahl aufrechterhalten. Der Bahnhof, der Parkplatz der Pilger-Busse und der Tempeleingang werden zu Stätten eines kleinen Bürgerkrieges, der langsam das alte Rekrutierungs-System zum Einstürzen bringt. Da die Namen der Puri-Pandas Funk-

tionsbezeichnungen sind - Suaro = Koch, Singhari = Ankleider - oder allgemeine mythologische Epitheta wie Kasinath, Nilakantha, Gopinath, so gibt es für die jeweiligen Namen immer Dutzende von Bewerbern: Für einen Kasinath Singhari gibt es beispielsweise gleich fünf Persönlichkeiten. Diese Unsicherheit kann zum Pilgerdiebstahl benützt werden. Daneben gibt es andere Möglichkeiten: Man läßt seine Gomastas in einer etwa 100 km entfernten Bahnstation zusteigen, diese bringen den Namen der Pilger in Erfahrung, führen den Pilgertrupp dem Diebs-Panda ins Haus, dieser läßt rasch die Signatur in seinem Pilger-Register fälschen und/oder behauptet, er habe das Recht von der inzwischen ausgestorbenen traditionellen Panda-Familie ererbt. Hilft der Betrug nicht, so hilft das Abwerben oder Gewalt: Die Pilger werden am Bahnhof von Schlägern gezwungen, einem neuen Panda zu folgen.

Bei all dem wird die Gruppe nun wichtiger, die bisher weitgehend im Schatten des Pandas stand: Die Gomastas, seine Geschäftsagenten. Die plötzliche Armut hat sie gezwungen, für mehrere Panda-Familien gleichzeitig zu arbeiten und ihr neuerdings unregelmäßiges Einkommen treibt sie zum Betrug. Anstelle eines Kampfes von Panda gegen Panda stellt sich ein Kampf von Pandas gegen ihre eigenen Agenten ein. Dem einzelnen Panda ist es nicht bekannt, von wem sein Geschäftsagent zusätzliche Bezahlung annimmt; er muß diesen Gomasta bestechen, damit dieser ihm nun seine eigenen Pilger zuführt. Dieser kann zwei oder drei Pandas gegeneinander ausspielen, da nur er die Pilger in der Hand hält. Die Schicht der Gomastas wird dabei immer stärker und kann sogar in einzelnen Fällen versuchen, sich selbst als Panda zu etablieren. Allerdings ist dies bisher noch nicht gelungen. Noch immer gehört zum Ausweis eines Pandas seine Tem-

pelpflicht, etwas, was man bisher nur ererben, nicht kaufen konnte.

Neben den Gomastas wird eine zweite Gruppe aufsässig: die Gundas - Schläger - , die Leibgarde der Pandas. Diese sind oft Familienangehörige der Pandas, die der Puri-spezifischen Atmosphäre der Panda-Clubs entstammen, in denen gerungen, Sport getrieben und Bhang - ein Haschischsaft - getrunken wird. Sie waren in der frühen Zeit der Ausweitung der Pilgerströme dazu bestimmt, neue Pilger zu erobern oder einzelne "Grenzverletzungen" durch rivalisierende Pandas mit Schlägereien zu beheben. Sie gehörten zum Hausstand der Pandas und der Panda war verpflichtet, sie auch dann zu ernähren, wenn sie so invalide geschlagen worden waren, daß sie nichts mehr taugten. Pandas waren stolz darauf, ihre treuen Gundas, wenn sie in einer Schlägerei getötet worden waren, selbst auf dem Rücken zum Verbrennungsplatz gebracht zu haben.

Die Verarmung der Puri-Pandas hat dazu geführt, daß diese Traditionen aufbrachen. Die neuen Gundas liefern sich nur noch Schaukämpfe, kein einziger wurde beispielsweise in den letzten 10 Jahren tot oder invalide geschlagen, und sie koalieren untereinander. Die Pandas stehen daher vor der mühseligen Aufgabe, ein Heer bezahlen und bestechen zu müssen, das vermutlich Zweitgelder von dem eigentlichen Gegner bezieht und dauernd mit dessen Gundas sowohl gegen ihn wie gegen den anderen operiert.

Dieser institutionalisierte Pilgerkampf führt nun dazu, daß für die wenigen Pilger wesentlich mehr investiert werden muß: Wenn der Panda von seinem Gomasta erfährt, wann ein Pilgertrupp in Puri eintrifft, so schickt er eine Leibwache dem Zug entgegen, damit die Pilger umhegt und bewacht

wie Schmuggelware in Puri eintreffen. Dem Mehr an Investitionen entspricht ein Weniger an Einkommen: Die Armutssituation hat die Spendenbereitschaft eingeschränkt. Der Panda führt heute oft - was gegen alle Panda-Tradition ist - die Pilger zuerst auf den Spendenplatz im Tempel und kalkuliert gemäß der Höhe der Gaben seine Ausgaben. Generell kalkuliert er heutzutage nur noch fünf Mahlzeiten pro Pilgersmann - also zweieinhalb Aufenthaltstage - im Unterschied zu sieben und mehr Mahlzeiten in früheren Jahren.

Alles dies läßt aber denjenigen völlig außer Acht, der die Basis des Geschäftes ist: den Pilger. Wie "heiße" Ware nach Puri geschleppt, zwischen streitenden Parteien hin- und hergerissen, zu Anfang seines Besuches ausgenommen und nach 5 Mahlzeiten wieder abgeschoben, rutscht er rasch aus dem Vertrauensverhältnis zu seinem Stamm-Panda heraus und er wird in zunehmendem Maße versuchen, allein und ohne Panda-Führung den Tempel zu besuchen. In dieser Entwicklung aber liegt der Tod der alten Panda-Kultur: Management und Organisation des Pilgerns durch die Pandas waren der vernünftige Ausdruck einer Zeit, die keinen Landesfrieden, keine Wegesicherheit und keine Verkehrsverbindungen garantieren konnte. Der Ausbau der Verkehrsmöglichkeiten macht den Panda als Leiter und das Pilgern im Kollektiv überflüssig. Die Pilgertrupps werden kleiner, in zunehmendem Maße versucht der Pilger allein und auf eigene Faust zum und in den Tempel zu gelangen: Er muß weniger ausgeben und ist nicht mehr der völligen Bevormundung durch seinen Priester ausgesetzt. Die Form und die Intention der Wallfahrt nach Puri gerät in das Streufeld einer anderen Kategorie, der des Tourismus. Diese Entwicklung aber führt zur Diskussion des letzten Punktes, dem Sinn oder Widersinn dessen, was wir unter Säkularisierung oder Modernisierung Indiens begreifen, gegenüber dem sozialen Phänomen der Pilgerfahrt.

5. Wallfahrt und Tourismus

Wallfahrt stellt in Indien die industrielle Form des Tourismus dar; (selbstverständlich ist dieser Satz konvertierbar). Eine solche Wallfahrt führt den Inder aus seiner Dorfwelt heraus, ohne ihn aus seiner Erfahrungswelt gleiten zu lassen, denn der Bauer erfährt in Puri nur die alten Symbole seines Daseins. Die Figuren und Bilder seiner Kinderspielzeuge, seiner Märchen, seiner Erinnerungen, seines Dorfalltags. Gleichzeitig amalgamieren sich diese Erfahrungen in der Tempelstadt mit den hochbrahmanischen, philosophischen Rationalisierungen dieser Bauernkultur. Der materiellen und räumlichen Beschränktheit des Dorflebens entspricht eine des Wissens, der Erfahrung und der Verhaltenssicherheit: Diesem wiederum entspricht eine Organisation des Pilgerns, das die totale Bevormundung der Gruppenreise erzwingt. Die fremde Welt wird dem Bauern immer im Kollektiv präsentiert; das Angebot einer solchen Gruppenreise komponiert sich dabei aus den folgenden Tatbeständen:

Spontaneität: Wallfahrt und Tempel verlangen dem Pilger Devotion in einer bestimmten Form des sozialen Verhaltens, dem Mitspielen ab.

Vergnügen: Wallfahrt und Tempel dürfen als Vergnügen und Genuß empfunden werden. In der Pracht der Bilder, Farben, Formen und Geschichten, in der Güte des Göttergebäcks und der Götterspeise, der empfangenen Blumen und Farben. Die Kategorie der Schönheit wird nicht aus dem Tempel verbannt, sondern in ihm präsentiert - in der Form der Götter und dem theatralischen Arrangement des Rituals.

Sinngebung: Die Tempelstadt ist eine steinerne Bilderburg des Sozial-Kosmos; doch wird der göttliche Herrscher dabei

nicht als Symbol, sondern als gegenständlich und gegenwärtig in Form einer Verhaltensanalogie an die Form des Herrschers verehrt; die zahllosen Schreine der Peripherie vergegenständlichen die Krisen, Ängste, Erfahrungen und Werte des Alltags: Die Idole des Kindersegens, des Krankheits-schutzes, der Stärke, der Nahrungsfülle, werden plastisch und farbig verdeutlicht. Der Alltag des Kollektivs erfährt eine Überhöhung und Sinngebung in der Form der Wiedergeburtstheorie, der sozialen Funktionalisierung und Negation der hochbrahmanischen Spekulation, daß die Welt letztlich sinnlos sei.

Diese drei Kategorien formen deshalb die Pilgerstadt zu einem rituellen Supermarkt, dessen Angebot weitgehend den Erfahrungen eines bäuerlichen Publikums entspricht, dessen Fähigkeit zu befriedigen sich aber maßgeblich von der Fähigkeit des Pilgers ableitet, mitzuspielen, dessen Erfolg in der merkwürdigen Verbindung von materialem Wert und gleichzeitiger Heilsbedeutung seiner Güter liegt und darin, daß man jene gleichsam im Spiel erwerben muß.

Unter den Bedingungen relativer Technisierung der Verkehrsverbindungen erfährt der Umschlag der Pilger in seiner Pilgerstadt eine ungeheure Vergrößerung. Mehr Pilger können häufiger pilgern.

Damit wird wohl der Wallfahrt die Qualität des Leidens und dem Ziel die Faszination der Einmaligkeit genommen. Tendenziell ließe sich daraus auf eine Veralltäglicdung der Sache selbst schließen. Diese Veralltäglicdung könnte dazu führen, daß die Reise selbst zum Tourismus wird. Allerdings verlangt dies eine Klärung des Begriffs, eine Theorie des Tourismus, die hier nicht versucht werden soll. Festhalten läßt sich: Die Struktur der Erfahrung bleibt

erhalten. Was sich ereignet, ist eine Veralltäglicdung der Komponenten dieser Erfahrung und davon wird wohl die Heilsqualität eines solchen Reiseerlebnisses direkt betroffen sein. Die Einmaligkeit des Heilserlebnisses macht die Unbill der Reise ertragbar, steigert die Erfahrung des Gottes durch den Kontrast des Leidens, den der Zugang zu ihm bedingt. Die häufige Bahnreise läßt dies verblassen und macht den immer wiederkehrenden Tempelhandel deutlich. Säkularisierung aber meint einen graduellen Ersatz religiöser Daseinsdeutung, eine Reduktion religiöser Verhaltensweisen auf besonders dafür präparierte Isolate und Freiräume. Dieses ist sicherlich hierbei nicht der Fall. Ebenso wie die Struktur der Erfahrung erhalten bleibt, so wird wohl auch die Struktur der Motivation erhalten. Jede präzise Diskussion unter der Fragestellung der Säkularisierung muß deshalb auf den Begriff selbst zurückfragen, auf seine Verbindlichkeit auch gegenüber Kulturräumen, für die er anfänglich nicht geschaffen war.

Damit aber gelangt die Diskussion zu ihrem vorläufigen Schlußpunkt, zur Kritik des Begriffs-Instrumentariums: Denn die Frage nach der Säkularisierung hat eine weitere Begriffskritik zur Folge, eine Kritik der Typologie, die wir vom Pilger entworfen haben. Die Differenz zwischen diesem Bild, das wir aus occidentalener Erfahrung gewonnen haben und dem, was sich in Puri präsentiert, bildete die Substanz dieser Ausführungen. Zu fragen aber bleibt, wie sich die Rolle des Tempels in jeder traditionellen Gesellschaft, auch in der unseren, stellte; welchem Unterhaltungsbedürfnis und welchem Bedürfnis nach der Deutung des Daseins eine solche Institution entgegenkommen mußte. Zu diskutieren bleibt der Tourismus als der neue Reiseersatz und die Erfahrung einer heillosen Welt. Zu befragen bleibt

der Begriff des Pilgers und der Wallfahrt in einem transkulturellen Rahmen.

Anmerkungen

- 1) Der Verfasser ist Mitglied des interdisziplinären "Orissa Research Project", das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert wurde. Das Projekt untersucht Form und Funktion einer regionalen Tradition am Beispiel des Jagannath Tempels in Puri. Indische Bezeichnungen werden von mir nach der in der angelsächsischen soziologischen Literatur üblichen Umschrift buchstabiert. Dabei muß ich in Kauf nehmen, daß der indologisch gebildete Leser manche der ihm vertrauten Begriffe kaum noch wiedererkennen kann.
- 2) Die Stellung dieser Hochbrahmanen untersuchte Georg Pfeffer: "Puris Shasandörfer, Basis einer regionalen Elite", Projektmanuskript, S. 1-218. G. Pfeffer ist Mitglied des Orissa Projekts.
- 3) H.Kulke schildert diese Beziehung zwischen (Orissa)König und Gott(Jagannath) ausführlich in seinem Projektbeitrag: "Jagannatha-Kult und Gajapati-Königtum, ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation mittelalterlicher Herrscher in Indien", Projektmanuskript, S. 1-300, darunter besonders S. 262-277.
- 4) Die Machtkämpfe zwischen der Priesterschaft Puris und den Orissakönigen hat mein Projektkollege G.N. Dash untersucht: in: "Madala Panji/Raj Bhog", Zwischenbericht 1973, S. 8-19, und "The King and the Priests: An Analysis of a Gita Govinda Tradition", Projektmanuskript, S. 1-15.
- 5) B.C. Ray: Orissa under Marathas, Allahabad 1960, S. 142-146.
- 6) Eine genaue Darstellung dieser Legende und ihrer Entwicklung bietet: R. Geib: Die Indradyumna-Legende, Ein Beitrag zur Geschichte des Jagannatha-Kultes, Wiesbaden 1975, S. 1-182. R. Geib ist Mitglied des Orissa Projekts.

- 7) Datum des Skanda Purana Einschubs, *ibid.* S. 134
- 8) Die Bedeutung der Chaitanyabewegung für Orissa erklärt P.Mukherjee: *The Chaitanya Age in Orissa*, Projektmanuskript, S. 1-16.
- 9) George Toynbee: *A Sketch of the History of Orissa from 1803 - 1828*, Calcutta 1873, Reprint in: *Orissa Historical Research Journal*, IX, 3/4, 1960, S. 1-100 (App.), S. 1-4.
- 10) *ibid.* S. 78-80.
- 11) Eine umfassende Darstellung dieser Probleme bietet: D.B. Smith, Sanitary Commissioner for Bengal: *Report on the Pilgrimage to Juggernaut, A sanitary survey of Pooree, and notes on cholera, inland quarantine, a pilgrim sanitary tax, a Pooree lodging house bill etc.* Calcutta 1868, S. 1-227.
- 12) Die Agitation der Missionare schildert der Mitarbeiter des Orissa Projekts P. Mukherjee: *Jagannath in 19th Century*, Projektmanuskript, S. 398-422.
- 13) Der Rückzug der Kompanie aus der Verwaltung des Tempels läßt sich in der "Juggernath Temple Correspondence" genau verfolgen: J.T.C. III, S. 662-681 und IV S. 892. (Diese Korrespondenzsammlung umfaßt 8 Bände, die von 1804 bis 1932 reichen. Projektabschrift, das Original liegt im "Board of Revenue, Cuttack").
- 14) Siehe beispielsweise "The Bihar and Orissa Places of Pilgrimage Act of 1920, An Act to make better Provision for the Control and Sanitation of Places of Pilgrimage and for the Regulation of Houses therein in which Pilgrims are accomodated, repealing the Acts of the Lieutenant Governor of Bengal: The Puri Lodging House Act 1871; The Puri Lodging House Extention Act 1879; Ditto 1884; The Puri Lodging House Fund Amendment Act 1908;" Projektabschrift, S. 1-10.
- 15) Detaillierte Beschreibung dieser Priestergruppen in L. Panda: *Report of the Special Officer under the Puri Shri Jagannath Temple Administration Act 1952* Cuttack 1961, S. 77-85.
- 16) In: L.P. Vidyarthi: *The Sacred Complex in Hindu Gaya*, Bombay 1961, S. 90-96.