

ÜBER DIE BEDEUTUNG VON TEMPELSTÄDTEN FÜR ENTSTEHEN UND BESTAND INDISCHER REGIONALREICHE - DER JAGANNATH-TEMPEL UND DAS REGIONALREICH VON ORISSA

Jakob Rösel

Vorbemerkung

Die Provinz Orissa, am westlichen Ende der Bucht von Bengalen gelegen, tritt als orthodoxes Hindu-Regionalreich ab 800 nach Christus in den brahmanischen Texten und in Form von kupfernen Schenkungsurkunden in Erscheinung.

Das Regionalreich befindet sich in der riesigen alluvialen Schwemmlandchaft, die die drei großen Flüsse Orissas, die Baitarani, die Brahmani und die Mahanadi, der "große Fluß", als ihr Delta gebildet haben.

Diese Flüsse sind die Vorbedingung, der Segen und der Fluch des Regionalreiches: Sie machen den Naß-Reisanbau möglich, der die Naturalsteuern liefert, und ihre Überschwemmungen versorgen einerseits die ausgelaugten Felder alljährlich mit einer neuen Schlammschicht und lassen andererseits die Reichsstruktur durch gewaltige Überschwemmungskatastrophen periodisch wieder zusammenbrechen.

Allein schon diese ökologische Situation mußte das Entstehen und den Weiterbestand des Regionalreiches erschweren: Zum einen waren zentrale Bewässerungsanlagen für den Feldbau nicht notwendig und somit war der Regionalherrschaft eine wichtige Machtchance nicht zugänglich, zum anderen bewirkten die dauernden Überschwemmungen eine Situation, in der eine Infrastruktur weder möglich noch notwendig war: Die Dörfer lebten relativ autark. Auch von dieser Seite konnte es also nicht zu innerregionalen Spezialisierungen und Umverteilungsprozessen kommen, die Abhängigkeiten und schließlich Erpressungschancen von Seiten der Herrschaft bewirkt hätten. Deshalb ist es von Interesse festzustellen, wie es bei dem Mangel an Machtmitteln dennoch zur Entstehung eines solchen Reiches kam.

Eine teilweise Beantwortung dieser Frage liegt in der Vorherrschaft eines sakralen Komplexes von Tempelland und Tempelstädten.

In Orissa scheint nämlich eine spezifische Form der Tempelreligiosität den Mangel an realen Kontrollchancen kompensiert zu haben.

Der nachfolgende Aufsatz will deshalb die Entstehungs- und Bestandsproblematik eines solchen Regionalreiches an dem Kristallisationspunkt der Tempelstadt festmachen.

Die Tempelstadt wird also als der Kristallisationspunkt gesehen, der anfangs den Ausbau einer Regionalherrschaft ermöglicht und später den Bestand der Herrschaft durch bestimmte Legitimationsmuster, durch Kapitalhortung und sakrale Abschöpfung sichert.

Seit altersher besitzen die drei großen Regionalgottheiten Orissas, die Göttin Viraja bei Jajpur, der Shiva Lingaraja bei Bhubaneswar und der Jagannath in

Puri, ihre Kshetras, ihre ihnen gehörenden Tempellanddistrikte.

Die seit jeher bedeutendste Tempelstadt ist dabei Puri, ein heute 60 000 Einwohner zählendes, am Meeresufer gelegenes Wallfahrtszentrum¹.

Der in dem über 60 Meter hohen Tempelturm verehrte Regionalgott Jagannath verfügte zu allen Zeiten über die meisten Ländereien und über die größte Anhänglichkeit von Seiten der Oriyas. Dies liegt in einer nur in Puri anzutreffenden Eigentümlichkeit seines Rituals: In einer mit über 300 Kaminen und Herden ausgestatteten Großküche werden täglich große Mengen von Reisspeise gekocht: Nachdem sie dem Gott als Speise vorgesetzt wurden, werden sie dem Pilger als "Speiserest" verkauft. Für den Gläubigen stellt der Verzehr dieses Sakraments eine unmittelbare und nur in Puri in dieser Form mögliche Kommunion mit dem Gott dar.

I. Das Dorf und sein Gott

1. Das Dorf

Die Dörfer in Orissa sind im Unterschied zu anderen Teilen Indiens relativ stark isolierte Wirtschaftseinheiten. Diese Dörfer sind autarke Pfründensysteme, d. h. die notwendigen Dienstleistungen der Dorfdiener, der Handwerker, werden durch steuerfreie Parzellen des Gemeindelandes, Jagirs, die ihnen gegen ihre Leistungen überlassen werden, entgolten. Jedes Dorf sollte zumindest unter Einbeziehung einiger Nebendörfer über "Chitisinijog" verfügen können, mit "36 Dienstleistungen", also Dorfhandwerkergruppen, versehen sein². Die Grundausstattung des Jagannath-Tempels durch den Gründerkönig mit ebenfalls 36 Dienstgruppen an Priestern mußte deshalb von Anfang an die Analogie des Großtempels zum Dorf symbolisieren. In diesen Dörfern gibt es kein Geld. Nur wenige Kauri-Muscheln werden für einen geringfügigen Gewürz-, Kultur- und Schmuckhandel zwischen den Dörfern gebraucht; Handel und damit Arbeitsteilung zwischen den Dörfern ist also denkbar gering³. Das Dorf ist eine Einheit zur Produktion von durchschnittlich einer Reisernte⁴. Da der Reisanbau an wenigen Monaten des Jahres sehr arbeitsintensiv ist, resultiert daraus eine hohe Bevölkerungsdichte bei einem hohen Dorfbevölkerungsanteil von landlosen Tagelöhnern und Erntearbeitern⁵. Gleichzeitig herrscht über wesentliche Teile des Jahres Arbeitslosigkeit und Langeweile. Die Dorfreligion stellt in diesem Zusammenhang das Ende der Langeweile dar. Dieses Ende der Langeweile ist zugleich ein Ende der Gleichheit.

2. Der Dorfgott

Die verschiedenen Gruppen der Dörfler treten ihrer sozio-ökonomischen Stellung entsprechend rituell gestaffelt vor dem Dorfgott auf, den sie bewirten und mit Prozessionen, Jahrmarktsfesten und Opferfeuern erfreuen müssen. Damit wird die Freizeit des Dorfes kollektiv organisiert und zugleich die Isolation des Dorfes durchbrochen. Die Bauern werden Teil einer unsichtbaren, rituellen Masse, Anhänger von großen Regionalgöttern, Anhänger des Jagannath, des

Tempelstadt und Regionalbereich - das Beispiel Orissa

Shiva und der Viraja⁶. Religion ist also eine interregionale, zwanglose Mobilisierung entlang traditionaler Muster, die als einzige die Autarkie und Isolation der Dörfer zerbricht. Deshalb sind Wallfahrten und sakrale Jahrmarktsfeste die wesentlichen Momente eines personellen Austausches zwischen diesen fundamentalen Gesellschaftszellen⁷. Die Verehrung des Dorfgottes ist nun notwendig, weil dem Dorfgott das Dorfterritorium gehört und er magisch über die Qualität der Ernten entscheidet. Der Dorfgott ist damit ein kleines Abbild und die Urzelle der großen Regionalgötter. Auch dieser Dorfgott verfügt über einen Tempel, aber eben nur ein kleines Jagir, das ihm und einem erblichen Dorf-Brahmanen, einem Pujari, zugeteilt ist. Der Dorfgott wird gebadet, bekleidet, bewirtet und zu Bett gebracht.

II. Die Rolle der Verwaltung

1. Besteuerung

Die Besteuerung der Dörfer erfolgt nach einem Schema der Konfliktverschachtelung und weist die Züge eines "Fließgleichgewichts des Mißtrauens" auf. Da dem Regionalherrscher theoretisch alles gehört, Land, Wasser und Luft, so treiben seine Beamten - die Brahmanen, Schreiber und die Lokalaristokratie - keine Steuern, sondern Pachten, "Kara", ein.

Dies durch das folgende Verfahren⁸:

Dem Regionalherrscher steht ein Ministerrat von landbesitzenden Hochbrahmanen gegenüber. Ihnen unterlegen sind die Distriktsteuereintreiber und Distriktschreiber, beide verfügen über erbliche Pfründe. In vertikaler Staffelung bei ständig geringer werdenden Territorialgrößen und Kompetenzen gelangt dieses System zum Dorfschulzen und Dorfschreiber. Diesen beiden Posten unterliegen dann die Grundherren und deren Untergebene, die Dorfhandwerker, Tagelöhner und Erntearbeiter.

Das System erscheint formal hierarchisiert, baut aber in Wirklichkeit auf

- a) einer Verschachtelung von Konflikten und
 - b) auf einem alle Stufenleitern durchlaufenden Interessengegensatz auf.
- a) Konfliktverschachtelung: Der König steht dem Brahmanen und dem gesamten Verwaltungsstab gegenüber; die Brahmanen, den unter ihnen tätigen Schreibern und Steuereintreibern; diese den zahllosen Dorfschreibern und Dorfschulzen; diese den Grundherrenschichten. Diese Gegensätze haben stets ethnischen und "kastenmäßigen" Charakter.
 - b) Vertikaler Interessengegensatz: Die formale Hierarchie der verschiedenen Pfründenposten wird dadurch aufgehoben, daß sich die "Steuerbeamten" aufgrund des durchgängigen Interessengegensatzes Steuereintreiber versus Steuerschreiber niemals horizontal, sondern allenfalls vertikal mit Hilfe neuer Heiratskoalitionen, Bestechungen und Intrigen verbinden können. Die beiden verschiedenen Posten - Eintreiber und Schreiber - sind nämlich durch verschiedene Kasten - Khandayat vs. Karana - und ökonomische Interessen-

richtungen auf den wechselseitigen Konflikt verpflichtet. Mehrere im wesentlichen vertikal strukturierte Machtkoalitionen konkurrieren also um Verfügungsanteile an der konstanten Masse der Ernteabgaben.

Wir haben also ein fast an die Umgangsformen der indischen Götterwelt erinnerndes Konfliktmodell. Verschiedene ineinander verschachtelte Machtgruppierungen verhandeln gegeneinander auf der Basis der Konkurrenz und des Kampfes, konkurrieren dabei um eine konstante Größe, die Steuerabgaben. Intrigen, Bestechungen und prinzipiell variable Heiratspolitik gehören dabei zu den Verhaltensweisen, mit deren Hilfe sich die Machtgruppen an die ständig sich verändernde Machtsituation wieder anpassen und ihre Pfründe erhalten können⁹. Die über Heiratsregeln variabel gehaltene Ingroup-Outgroup-Grenze ist deshalb wesentlich, weil nur im Binnenraum des Verwandtschaftssystems unumschränkte Loyalität und Kontraktssicherheit garantiert werden kann. Die Gesellschaft ist über den Heiratsverband der Kaste noch nicht integrierbar.

Dem Ganzen steht ein König voran, der keine großen Kontrollchancen hat. Er hat zwar Gold, aber keine Gewaltchancen. Er kann zwar seinerseits bestechen und koalieren - durch das "Heiratssystem" der Haremswirtschaften -, aber er verfügt über kein stehendes Heer.

2. Zwangschancen

Der König hat weder eine stehende Armee noch eine Polizeiorganisation. Er ist auf die "feudale" Gefolgschaft von peripher gelegenen Tributär-Rajas angewiesen. Dieser Zustand erklärt sich durch seinen Mangel an Kontrollmöglichkeiten.

Die Tributär-Rajas leben in den unzugänglichen und unfruchtbaren Bereichen zwischen Reisschwemmland und Küste und Reisschwemmland und Dschungelabhängen¹⁰. Diese Fürsten stehen untereinander in ständiger Opposition und der Raja versucht, sie durch nominelle Privilegien vor ihm und dem Gott gegeneinander zu staffeln, indem er sie in die Bewirtungsrituale im Tempel und Palast eingliedert. Gegen die Vergabe dieser Privilegien fordert er Geschenke und Loyalität¹¹. Im Falle der Außenbedrohung ist es für diese Tributärfürsten profitabel, die labile Konstruktion des Gesamtreiches zu schützen. Im Falle innerer Bedrohung, also der Steuerverweigerung, ist es ebenfalls in ihrem Interesse, die Quelle der konsumtiven Macht des Königs, aus der sich seine Rolle als Tempelherr speist, nicht versiegen zu lassen. Sie nehmen deshalb Polizeiaufgaben gegenüber dem steuerzahlenden Kernland wahr und unterhalten sogar manchmal kleine Forts in diesem Bereich¹². Die Tributärfürsten organisieren in Personalunion die beiden wesentlichen Aufgabenbereiche indischer Verwaltung: Die "Innen- und Außenplünderung"¹³.

Das Regionalreich baut auf einer Skala sich ständig vermindernder Kontrollmöglichkeiten auf. Um Tempel und Palast erstrecken sich direkt kontrollierbare, durch Verpfändung an bestimmte Haushaltsbedürfnisse vergebene Ländereien¹⁴. Im weiteren Kernland liegen die Zamindars, die Steuerpfändner, feudale Machthaber, die für einen bestimmten Teil des Ertrages garantieren. Weiter außen

Tempelstadt und Regionalbereich - das Beispiel Orissa

entstehen sukzessive aus Steuerfründern Tributarfürsten, dies in einem Prozeß der ständigen Verminderung der Größe und der Pünktlichkeit der Abgaben und bei einer ständigen Zunahme ihrer militärischen Gefolgschaftspflichten.

Der Übergang vom Steuerbeamten zum Feudalfründer, vom Feudalfründer zum Tributarraja, ja sogar vom Tributarraja zum politischen Rivalen ist damit eine einfache Skala sich verringernder Kontrollmöglichkeiten. Dies läßt den Schluß zu, daß das Betriebsoptimum des hier behandelten Regionalreiches relativ gering sein mußte, und es so etwas wie eine konstante Betriebsgröße dafür gab¹⁵. Darüber hinaus zeigt das, daß es einen großen Machtspielraum gab, innerhalb dessen schwache und starke Herrscher operieren konnten: unter schwachen Herrschern lösen sich die Regionalreiche zu einer Summe kleiner Duodez-Fürsten auf, unter starken Herrschern werden daraus Steuerfründer und das Regionalreich orientiert sich auf wenige politische und sakrale Zentren - Palast- und Tempelstädte. Die Grenzkonstante eines solchen Regionalreiches wird aber stets von den Kontrollmöglichkeiten des Rajas gebildet. Gesichtskontrolle und Tischrunde im Palast und "Ambulanz" des Herrschers von Fort zu Fort sind die beschränkten Möglichkeiten, die ihm zur Verfügung stehen. Die Betrachtung indischer Geschichte zeigt denn auch, daß solche Regionalreiche relativ konstante und ökologisch vorgegebene Kontrollgrößen waren, die als solche die "Einheiten" indischer Geschichte wurden.

Um diese prinzipielle und kategoriale Gleichschaltung des Beamten, Steuerfründer und Tributarrajas erklären zu können und um zugleich damit den Mangel an einer dritten Verwaltungsaufgabe, der Rechtsprechung, zu erläutern, empfiehlt es sich, an dieser Stelle auf das hervorstechendste Merkmal der Agrarverwaltung dieses Regionalreiches hinzuweisen: den Mangel an der Vorstellung autonomen und privaten Besitzes von Land.

Der offiziellen Lesart des hier beschriebenen Regionalreiches zufolge gehört dem Herrscher alles Land¹⁶. Lediglich Götter und Brahmanen und in später Zeit muslimische Heilige können in begrenztem Umfang Land als ewigen Besitz erhalten¹⁷, was seinen Ausdruck in der einzig legitimen und deshalb auch archäologisch einzig nachweisbaren Schenkungsart des Debottara, Brahmattara und Pirotara, des Gottes-, Brahmanen- und (muslimischen) Heiligenlandes, findet¹⁸. Diese Ausnahme erklärt sich aus der Vorstellung, daß der König vom Gott und vom Brahmanen sein Königreich gleichsam als Geschenk erzaubert bekommt und er es wiederum in Teilen an Götter und Brahmanen zur Erhaltung seines Wohlstandes verpfändet und zurückschenkt¹⁹.

Exkurs: Mangel an Privatbesitz

Wo also dem König alles Land gehört, kann es keinen Privatbesitz an Land geben. Dieser Zustand verlangt aber nach einer begrifflichen Regelung des Verhältnisses zwischen dem Mächtigen und den vielen Ohnmächtigen. Die Grundherren zahlen keine Steuern, sondern Pachten. Diejenigen, die mit dem Transfer dieser Pachtzahlungen beauftragt sind, können sich deshalb nicht zu Großgrundbesitzern entwickeln, sondern sie bleiben kleinere, subordinierte Machthaber. Der Mangel an einer Vorstellung des Privatbesitzes erzwingt damit eine neue Kate-

gorie. Land wird nicht besessen, sondern beherrscht, oder genauer: anstelle des Besitzes von Land steht die Herrschaft über dessen Bearbeitern, den Bauern²⁰. Dabei spielt der Beamte, der Steuerpfründner und der Tributarfürst nur ein und die gleiche Machtrolle, lediglich in zunehmender Intensität. Nur nebenher sei bemerkt, daß dies selbstverständlich dem historischen Zustand Rechnung trägt: Land ist im Altertum in größerem Umfange verfügbar als die Menschen, die es einzig und allein in Wert setzen können, also Ernten schaffen. Diese Menschen muß man einsammeln, hüten und beherrschen, damit sie für den Machthaber arbeiten.

Nun sahen wir, daß in Orissa ein großer Unterschied zwischen der theoretischen Despotie und der faktisch ungelösten bzw. entlang eines Kontrollkontinuums gelösten Machtfrage besteht. Wir müssen diesen Unterschied und den Mangel an einer Rechtsprechung als Antwort auf den Mangel an Privatbesitz begreifen.

3. Rechtsprechung

Der Begriff des Privatbesitzes ist ohne ein zentralisiertes Rechtssystem unmöglich. Besitz ohne seinen Begriff, ohne Garantie von Zwangschancen und ohne die Rechtfertigung durch eine Staatstheorie ist kein Besitz. Die Vorstellung des privaten Besitzes aber unterstellt dabei so etwas wie eine stabile Verteilung von Macht. Privatbesitz, also zumeist Grundbesitz, scheint zumeist das Resultat einer dauerhaften Lösung der Machtfrage zwischen den um die Macht dauernd konkurrierenden Eliten in den frühen Agrar-despotien zu sein²¹. Der Mangel an diesem Begriff, also die Unmöglichkeit, die Machtfrage dauernd und stabil zu entscheiden, bedeutet, daß in dem Regionalreich ein Moment der Instabilität strukturell eingebaut ist. Der Mangel einer dritten Steuerungschance durch die Verwaltung, der Mangel an zentralisierter Rechtsprechung fällt deshalb stark ins Gewicht. Ebenso wie die Einheiten ökonomisch und militärisch autark sind, sind sie dies auch in rechtlicher Hinsicht. So bestand eine weitgehende Dezentralisierung der Rechtsprechung auf der Ebene lokaler Steuerpfründner und die Vorherrschaft von Ordalen noch im 18. Jahrhundert²². Es gibt infolgedessen nur wenige, eher auf Ritualfragen spezialisierte Appellations-Schiedsgerichte in den Großtempeln, die Mukti Mandapas. Die Texte dieser Ritualjuristik sind hochbrahmanisch, importiert und in sich widersprüchlich. Das Aufblühen einer eigenen, allerdings rein sanskritischen Tradition des Ritualrechts erfolgt im späten Mittelalter. Auch sie erfolgt lediglich im Zusammenhang mit der südindischen, brahmanischen Renaissance im Reich von Vijayanagara, zu dem Orissa starke Beziehungen unterhielt. Die Blüte von Vijayanagara hatte den Charakter einer anti-islamischen "Gegenreformation" und war damit bereits ein Reflex auf die fortschrittlicheren und formalen Rechtsprozeduren des Islam²³. Machtfragen lassen sich also nicht prinzipiell und legitim und damit dauerhaft regeln. Ausgesprochene Urteile sind oft juristische Rationalisierungen einer gerade bestehenden Machtsituation.

Die drei Chancen der Verhaltenssteuerung durch die Verwaltung, ihre eigentlichen Aufgaben, werden also nicht genutzt. Das erklärt sich daraus, daß Verwaltung in allen ihren drei Aufgabenbereichen Ausdruck von Machtkämpfen ist, und

daß diese Machtkämpfe auf der einzigen konstanten und selbstgenügsamen Zelle der Gesellschaft, den Dörfern, aufbauen und sich auf sie beziehen. Verwaltung ist damit weniger eine sachliche Disposition von Gütern als ein Machtprozeß zur Organisation von Arbeit. Dabei bewirkt der in allen drei Bereichen feststellbare Mangel an Zentralisierung eine weitgehende Kontrollohnmacht des Rajas, die dann in deutlichem Gegensatz zur begrifflichen und theoretischen Behauptung seiner Allmacht steht. Verwaltung kann also nicht steuern, sondern muß reagieren, und zwar auf die in ihr selbst wirksamen wesentlichen Machtgruppierungen. Sie ist damit Ausdruck der jeweiligen Situation der Machtverteilung. Diese Situation der Machtverteilung ist nun dauernd variabel, könnte also dauernd das Regionalreich in die Existenzkrise von Putschen, Zerrüttung und Bürgerkriegen stürzen. Wie läßt sich angesichts dieser Wahrscheinlichkeit die jahrhundertlange stabile Existenz dieser Struktur erklären?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Aufgabe des Großtempels von Puri betrachten. Die Aufgabe des Tempels gegenüber diesem Verwaltungssystem der Machtkonkurrenz bei stabiler Strukturkonstanz können wir aber nur im Rahmen der Entstehung von Regionalreich und Tempel feststellen.

III. Der Tempel

1. Die Entstehung des Regionalreiches

Eine Pflugbauernethnie, die Chasas, okkupierte mit der neuen Produktionsweise des dörflichen Reis-Naßanbaus schon in der Frühzeit das Deltagebiet der drei großen Flüsse Orissas²⁴. Die Ureinwohner wurden entweder verdrängt oder im Status eines landlosen Dorfproletariats der Dorfwirtschaft eingefügt²⁵. Frühe Staatsgebilde waren dann Dorfverbände, in denen die Grundherren, die Chasas, die "Pflug"-Leute, noch in einem Verwandtschaftsverband zu ihrem jeweiligen Häuptling standen²⁶.

In einem nächsten Schritt muß sich dann eine Form der aristokratischen Miliz herausgebildet haben, die von der eigentlichen Arbeit des Landbaus befreit wurde²⁷. Zu diesem Zeitpunkt erhob der Stammeshäuptling sicherlich nur nominelle Abgaben. Diese Abgaben erhob er als Vertreter des Stammeskollektivs und als Stellvertreter des jeweiligen Territorialnaturgeistes, einer Muttergöttin²⁸.

Wir haben also die zwei wichtigen Punkte: Einerseits die Vorstellung eines kollektiven Territorialbesitzes, ausgedrückt durch gemeinsame Bewirtschaftung und den Zwang zur Verteidigung desselben, andererseits die Verkörperung dieses kollektiven Besitzes in einem Symbolsystem von Häuptling und Naturgeist: also erstens die Fiktion des gemeinsamen Besitzes bei gleichzeitiger autonomer Verfügungsgewalt des Häuptlings darüber und zweitens die rituelle Personalisierung eines Herrschaftssystems und sehr bald Klassensystems. An diesen beiden Punkten ändert sich nun über die siebenhundert Jahre der Staatsevolution in Orissa wenig²⁹. Das Resultat dieser Staatsentwicklung ist aber die Entstehung einer vor-kapitalistischen agrarischen Klassengesellschaft³⁰, die von vielen tribalen Merkmalen charakterisiert wird. Die Entstehung dieser agrarischen Klassengesellschaft löst nun ein Legitimationsdefizit aus, das Überleben tribaler Merkmale

bewirkt eine soziale und ökonomische Beschränkung des Verhaltens, ein Marktdefizit.

2. Der Mangel an Legitimität

In dem Maße, in dem der Häuptling nicht mehr nur nominelle Abgaben erhebt, sondern regelrecht besteuert, schiebt sich zwischen die Grundherrenschaft und in eine zunehmende Schar von Miliztruppen und Steuerbeamten. Der König ist nun nicht mehr Teil eines Verwandtschaftssystems, das alle Mitglieder der Pflugbauernethnie, der Grundherren, zumindest theoretisch umfaßt. Parallel zur Zunahme der Abgabeforderung schwindet die Vorstellung, daß der König als Beauftragter und Verkörperung des Stammeskollektivs handelt. Anstelle seiner alten "tribalen" und magischen Legitimität muß nun eine zunehmend rituelle, mythologische treten, die je nach Zunahme des Abgabendrucks und der Distanz zwischen Produzentenkollektiv und Machthaber größer ausfallen muß. Diese veränderten Legitimitätsbedürfnisse finden nun in der Religionsgeschichte Orissas ihren deutlichen Ausdruck. Während der Stammeshäuptling als Vertreter des Territorialgeistes mit Blutopfern - oft Menschenopfern - für die Fruchtbarkeit des Territoriums sorgte, beginnt er nun durch das Bewirtungsritual einer göttlichen Figur in Großtempeln seine Herrschaft - als Stellvertreterherrschaft - zu legitimieren. Vom Garanten magischer Fruchtbarkeit entwickelt er sich zum Stellvertreter eines mythischen Gottkönigs. Diese Entwicklung hat deshalb die Erfindung der Kunst, also der Gottesfigur und den Bau von Tempeln zur Voraussetzung.

Die großenmäßige Zunahme der Tempelplätze ist damit ein Maßstab für die Größe der Deckung des neuen Legitimationsdefizits³¹. Das Königtum Orissas bietet nun in den Tempeln ein hoch personalisiertes Symbolsystem der Vergöttlichung an, das die Überschüsse und Fronarbeiten, die dieses agrarische Klassensystem konstituieren, einigermaßen zwanglos organisieren soll³². Dabei wird nach wie vor an der Fiktion des Alleinbesitzes über das Stammesterritorium durch den Herrscher festgehalten, nur übt er nun diesen Anspruch nicht mehr in Stellvertretung für den Stamm, sondern in Stellvertretung für den Gott aus.

3. Der Mangel an Märkten

Wie die Beschreibung der Steuerchancen und die Entstehung des Regionalreichs zeigt, gibt es weder Privatbesitz an Land noch Kontrollchancen, noch zentralisiertes Recht. Diese drei Punkte führen zu der folgenden Konsequenz: Das Regionalreich verfügt auch über kein Währungssystem und kaum über Märkte. Das Regionalreich baut auf hochintegrierten Dorfgesellschaften, Gesellschaftsmonaden auf. Tempel- und Palasthaushalte sind ebenfalls wie riesige Dorfwirtschaften, also Pfründenzusammenhänge, strukturiert. Damit ist der Grad der Arbeitsteilung und der Spezialisierung denkbar gering. Geld und Märkte als Mittel und Orte des Austausches von Waren spielen deshalb eine nur geringe Rolle. Konvergent zu dem beschränkten Güterverkehr besteht auch ein eingeschränkter Verkehr zwischen Menschen, der Markt vergesellschaftet ja

nicht nur Güter, sondern auch Menschen.
Dieser soziale "Markt"-Mangel zeigt sich im Kastenwesen.

4. Die Aufgabe des Tempels: Deckung von Legitimitäts- und Marktbedürfnissen

In dieser Situation des Mangels an Geld und Märkten kommt den Tempelstädten eine besondere Bedeutung zu. Sie sind nicht nur die einzig relevanten, sondern vor allem die einzig gerechtfertigten "Märkte", die einzigen nicht verunreinigenden Orte der Vergesellschaftung von fremden Menschen, von "Ethnien" und "Kasten"³³.

Diese Vergesellschaftung wird möglich, weil nur im Tempel eine Lockerung der Kontakttabus zwischen fremden Gruppen möglich wird. Diese Lockerung hat der vishnuitische Figurenkult, in extremem Ausmaß der Jagannath-Tempel, möglich gemacht: Dies ergibt sich aus der Möglichkeit der "Tischgemeinschaft".

Weil die tägliche Bewirtung des Jagannaths riesige Mengen von "Speiseresten" erzeugt, können und müssen die Pilger diese heiligen Reste essen. Diese Speise ist so heilig, daß sie alle Kontakttabus in Puri aufhebt. Die Pilger werden zu "Kindern", zu "Kastenmitgliedern" des Gottes, weil sie Empfänger seines "Speichels" - "Jutha" - sind³⁴. Das ansonsten degradierende und magisch verunreinigendste im Hinduismus, der Speiserest und Speichel des Fremden, begründet also hier momentan und situativ eine neue "Kaste" - weil der Speiserest göttlich ist. Göttliche Speise erhält der Pilger aber nur gegen Spenden. Nur Spendenfähige pilgern. Das sind die Mitglieder der konkurrierenden Eliten, Hochbrahmanen, Tributarfürsten, Steuerpfündner, hohe Schreiber.

Diejenigen, die aufgrund der Ungelöstheit der Machtfrage dauernd unkontrollierte Macht, also Überschüsse und Überschubarbeit akkumulieren, können also auf dem Tempelmarkt diese Produkte gegen Gottesspeise und auch Unterhaltung, Statusprivilegien und Statusverbesserungen und Heilschancen eintauschen. Damit wird die Machtsituation unter Inanspruchnahme der Bestechlichkeit und Bewirtungsfähigkeit des Jagannaths soweit entschärft, daß die illegal beiseite gebrachten Ressourcen der vielen feudalen Machthaber in den Tempelschatz gespendet werden. Dieser zwanglose Ressourcentransfer schwächt die Macht der Tributarfürsten und stärkt den König, den Stellvertreter des Jagannath. Die Größe des Jagannaths bewirkt zugleich eine vergrößerte Legitimität des Königs, der in Entsprechung zur Spendenhöhe nun diese Aristokraten mit sakralen Dienstprivilegien am Hofe des Gottes und am Palast in die Bewirtung eingliedert. Der Machtkonflikt wird aber dadurch lediglich verlagert. Anstelle der Machtkonkurrenz zwischen den um Verfügungsanteile über Ernten konkurrierenden aristokratischen Machthabern tritt nun der zentrale Konflikt zwischen Hochbrahmanen und Königen. Dieser Konflikt drückt sich in dem ungelösten Streit über die Verfügungsgewalt über den Staatstempel in Puri aus³⁵.

Der Status beider Gruppen baute aber auf der Existenz des Tempels auf: Als Ritualtechnokraten oder als Stellvertreter des Gottes bezogen sie die Rechtfertigung ihrer Macht aus dem Tempel. Die Existenz des Tempels garantierte darüber hinaus die Existenz des Regionalreiches: Der Tempel stellte eine vor-

kapitalistische Wirtschaftsform der "religiösen Verdienstwirtschaft" dar. Das heißt: der Tempel stellte einen Modus der Kapitalhortung und der Überschußvernichtung durch Ritualkonsum dar. Damit war der Tempel die Grundlage eines - aus Mangel an investierbaren Ressourcen - stabilen, also unveränderbaren Regionalreiches.

Da der Verfügungskampf über den Tempel immer innerhalb der Statuslegitimation der Gruppen, also auf der Grundlage des Tempels, ausgetragen wurde, so konnte dieser Verfügungskampf über den Tempel weder ihn noch das Regionalreich erschüttern. Dieser Verfügungskampf stellt aber das dar, was wir als "Geschichte" und "Innenpolitik" Orissas in den Quellen noch ausmachen können.

Der Jagannath-Tempel als Wirtschaftsunternehmung zum Erwerb religiösen Verdienstes ist also Voraussetzung und Bestandsbedingung des Regionalreiches von Orissa. Dieser Verdiensterwerb ist ein Verschenken von Reichtümern. Da der König keine Zwangschancen hat, so kann er niemanden zum Erwerb religiösen Verdienstes, der ja durch teure Geschenke erworben wird, zwingen. Das Verhalten des Verdiensterwerbs kann also nicht erzwungen, damit nicht neu sein. Wir müssen deshalb dieses Verhalten aus der Tradition, und das heißt aus der tribalen Tradition ableiten. Diese Ableitung ist notwendig, weil dieses archaische Verhalten die Vorbedingung für den Tempel, der Tempel aber die Bedingung für das Regionalreich bildet.

IV. Das "Schenken"

Die religiöse "Verdienstwirtschaft" Puris ist eine Abart der von Marcel Mauss zuerst untersuchten "Geschenkrunde"³⁶.

Innerhalb der von Marcel Mauss analysierten tribalen Gesellschaften erwirbt man Macht nicht nur durch Krieg, Investitionen oder Gewinn, sondern durch Geschenke. Dieser Wettbewerb des Verschenkens erhält die Egalität des Stammes: Die Macht des Häuptlings ist eine der Umverteilung von Geschenken, keine der Akkumulation von Abgaben³⁷. In Orissa hat sich dieser archaische Gedanke in einem nichtegalitären, also einem agrarischen Klassensystem noch erhalten; Der Wettbewerb des Verschenkens richtet sich nun sowohl gegen den Konkurrenten als auch an den Gott. Dadurch erhält der Geschenkverkehr die Größe des Gottes und seines Stellvertreters. Dieser Erhalt ist gleichbedeutend mit dem Erhalt der gesellschaftlichen Ungleichheit. Da der König sowohl erster Diener, also Beschenker des Gottes ist, als auch Stellvertreter, also Geschenkeempfänger, so ist dies Doppelrolle unabdingbar, um das Verschenken zur Akkumulation zu verwandeln. Das Mittel zum Erhalt gesellschaftlicher Gleichheit wird zur Methode ihrer unmerklichen Abschaffung. Das erklärt die Plausibilität und die Praxis des Geschenkeverhaltens auf Seiten der Eliten, obwohl der König sie dazu niemals zwingen könnte.

Zwischen den von Marcel Mauss analysierten tribalen Gesellschaften wird Friede und Distanz ebenfalls nicht durch Krieg und Investitionen, sondern durch Geschenke erhalten. Dieser Wettbewerb des Verschenkens erhält die Egalität in den Beziehungen zwischen fremden Stämmen. Er ist die einzige Alternative

zu Krieg und Unterwerfung. Der Geschenkeverkehr zwischen den Stämmen ist deshalb wesentlich, weil er die Distanz zwischen ihnen, also deren Reinheit erhält. Über den Bereich des Stammes hinaus sind die Menschen noch nicht sozial integrierbar: Nur das Stammesmitglied wird als "Mensch" angesehen³⁸. Die Gastgewerbestämme, gekennzeichnet durch Spezialisierung, Landlosigkeit und interethnischen Sozialkontakt, sind "unrein"³⁹.

Die Okkupation Orissas durch die Bauernethnie der Chasas hat aus Stämmen Gastgewerbe, aus Gastgewerben Kasten gemacht. Diese Entwicklung hat den Wert der Distanz, also den Wert der Reinheit, nicht diskreditiert. Diese Entwicklung hat auch kein interethnisch gültiges Menschenbild oder Integrationsmechanismen geschaffen. (Die "reorganisierten" Verhaltensweisen der Vergesellschaftung durch Heirat, Adoption und fiktive Verwandtschaftszugehörigkeiten - Genealogien - übergehe ich hier, weil sie keine neuen, sondern situativ adaptierte archaische Verhaltensweisen darstellen.)

Stattdessen haben die Tempelreligion und die Brahmanen ein Gesellschaftsbild auf den Werten der Distanz und der Reinheit aufgerichtet. In diesem Gesellschaftsbild behält die Sozialdistanz ihren alten Wert, aber in einer neuen Situation: Sie schützt die verschiedenen reinen Gruppen vor weiterer Unreinheit. Ein Geschenkeverkehr kann in dieser neuen Lage nur noch die Distanz, nicht aber die Egalität der Beziehungen ausdrücken. Der Geschenkeverkehr ist aber notwendig, um das archaische Selbstverständnis der Gruppen, ihr Selbstwertgefühl, zu erhalten. Der Geschenkeverkehr muß also Distanz ausdrücken und eine neue Situation der Ungleichheit so erhalten, daß sie für die Betroffenen im Rahmen einer archaischen autochthonen Selbstdarstellung akzeptiert wird.

Deshalb richten sich die Geschenke an den Gott. Der Dorfgott wird von den Gruppen mit Gaben und Dienstleistungen beschenkt. Diese Gaben und Dienstleistungen sind genau festgelegt. Diese Festlegungen entsprechen dabei dem Grad an Ungleichheit und Unreinheit der Gruppen. Im Ritual der Gottesversorgung und Gottesbewirtung sind die Gruppen aber nicht nur Schenker, sondern auch Geschenkeempfänger: Über den Gott wird die Summe der verschiedenen Geschenke auf die Gruppe umverteilt - als Schauspiel, als Ritualreste, als Gottesspeise. Über den Gott beschenken sich die Gruppen wechselseitig. Die Teile dieser Geschenkrunde sind dabei genau festgelegt und bringen die Distanz und Ungleichheit der Gruppen ebenso zum Ausdruck wie sie sie durch dieses Geschenkritual zugleich erhalten.

Der Gott ermöglicht also auch hier die Verwandlung des Schenkers in einen Empfänger. Jedoch wird hier, im Gegensatz zum König, das Gesetz der Reziprozität verletzt. Über den Gott beschenken sich die distanziierten, aber ungleichen Gruppen, als wären sie noch einander gleichgestellt.

Durch die Bindung an den Gott wird auch hier ein Mittel zum Erhalt der Egalität - zwischen Gruppen - zu einer Methode und Darstellung ihrer unmerklichen Abschaffung. Das erklärt die Plausibilität und die Praxis des Geschenkeverhaltens auf Seiten der landlosen Dorfdiener-Kasten, obwohl die Grundherren sie dazu niemals zwingen könnten.

Wenn nun ein Mechanismus, der die Gleichheit der sozialen Beziehungen innerhalb und zwischen den Gruppen ursprünglich erhielt, sich zu einem Mittel wandelt, diese Gleichheit abzuschaffen, diese Abschaffung zu rechtfertigen und die

Abschaffung gleichzeitig als Fortsetzung des früheren Zustandes, als Kontinuität darzustellen, so kann das soziale Selbstverständnis der betroffenen Menschen nicht im Einklang zu ihrem objektiven, epochalen gesellschaftlichen Zustand sein: Eine bündige Formulierung würde lauten: Das Klassensystem von Orissa ist gekennzeichnet von einem Mangel an Klassenbewußtsein.

Dies rührt daher, daß die Gruppen, die dieses frühe agrarische Klassensystem bilden, ihre Beziehungen zueinander noch als egalitäre und distanzierte begreifen – als Geschenkverkehr. Sie sehen sich subjektiv als "Gesellschaften", sie bilden objektiv eine Klassengesellschaft. Die Beziehungen, die diesen Agrarstaat zu einer Klassengesellschaft machen, sind per definitionem Beziehungen der Ungleichheit, der mangelnden Reziprozität. Da diese Beziehungen über den Gott einander vermittelt werden, kann das Reizprozitätsdefizit als Heilsversprechen, Unterhaltung und Speiserest des Gottes gedeckt, also vernichtet werden. Der Auffassung der Gegenwart als Kontinuität der tribalen Vorgeschichte steht dann nichts mehr im Wege.

Stimmen diese Überlegungen, dann müßten wir den entscheidenden Beitrag der Tempelreligiosität zum Entstehen und zum Bestand des Regionalreiches in der Reorganisation des Geschenketausches sehen. Es ist diese, für die Betroffenen unmerkliche Veränderung des Gaberitus, die uns in die Lage versetzt zu sagen: Die Menschen Orissas bildeten ein frühes Klassensystem, aber ohne Willen und ohne Bewußtsein. Konkreter Ausdruck dieses Zustandes ist die Vorherrschaft und die Bedeutung des Tempelgottes.

Anmerkungen

- 1) Das von der DFG geförderte, interdisziplinäre Orissa Research Project – O. R. P. – hat diese Tempelstadt einer genauen Untersuchung unterzogen. Dieser Artikel ist im Rahmen meiner Mitarbeit an diesem Projekt entstanden. Die zahlreichen Verweise verfolgen den Zweck, die Grundlagenforschung zu nennen, die die kolonialen Administratoren und vor allem die indischen Wissenschaftler geleistet haben. Die dabei bedeutendste Informationsquelle, das Orissa Historical Research Journal wird abgekürzt: O. H. R. J.
- 2) Nach einer Information von Herrn G. N. Dash; siehe auch: A. Stirling: "Orissa, its geography, statistics, history, religion and antiquities", London 1846, S. 44.
 "The four great casts or tribes into which the Hindoos are divided, are of course the same in Orissa as elsewhere, and have the same origin ascribed to them. The ordinary cast and professions of the province are known by the name of thirty-six Pathaks "Chattis Pathak"; the individuals composing which are all either śūdras, or of what is called the "Sankara Varna" that is a mixed impure race, proceeding from the promiscuous intercourses of some of the four tribes in the first instance, and again from their commerce with the descendants of such a connection, or the indiscriminate cohabitation of those descendants amongst one another. Pathak signifies literally

Tempelstadt und Regionalbereich - das Beispiel Orissa

a learner, it being the duty of the whole of these casts either to perform service to the three higher tribes or if they cannot gain a livelihood in that way, to learn the various arts and trades which are useful to society."

- 3) W. Ewer: Para 175; S. LXVII.
Correspondence on the settlement of Khurda estate, 13. May 1818; in: O. H. R. I., III, I-IV, 4, 1954-1955; APP. I-LLXXVII;
- 4) M. Ahmed (Hrsg.): "District census handbook of Puri" 1961; Cuttack 1966, S. 43 u. 44: "Gross cropped area: Orissa: 15.829.316 acres; percentage of area sown more than once: 7,2 %; paddy percentage to total cropped area 62,6 % (Puri District: 70 %)."
- 5) "Le système de la rizière inondée mobilise, en moyenne, pendant 140 jours par an; mais, pendant ces périodes de pointe, la quantité de main d'oeuvre nécessaire pour l'accomplissement des facons-représente des densités normales de 500 à 1000 au km². L'on a ainsi une idée des quantités considérable d'heures de travail disponibles dans les campagnes pour d'autres tâches." In: Jean Baechler: "Les Origines du Capitalisme"; Paris 1971, S. 160
- 6) Den Begriff der "unsichtbaren Masse" und die Rolle von Religionen bei der Massenbildung schildert E. Canetti in seinem Buch: "Masse und Macht"; Hamburg 1960, S. 41-48, 79-81, 139-184.
- 7) Im Falle des Puri Distrikts mit einer Größe von 10 472 Quadratkilometern und einer Bevölkerung von knapp 2 Millionen sieht das so aus: Zu fast 800 dörflichen Tempelfesten in rund 600 Dörfern pilgern mehr als drei Millionen Menschen. Die städtischen Zentren, vor allem Puri, sind bei dieser Kalkulation ausgenommen. Census op. cit.; S. 7, 10, 311-318.
Die einzige statistische Untersuchung dieses für das alte Indien fundamentalen Vorgangs bietet D. E. Sopher: "Pilgrim Circulation in Gujarat"; in: The Geographical Review; LIX, 1968, S. 392-425.
- 8) Ich fasse im Folgenden eine Reihe von Artikeln zusammen: S. C. De: "Administrative Set-up in Ancient Orissa"; in: Journal of Indian History; XXXVIII 2, 1960, S. 369-377.
Ch. Acharya: "History of Revenue System in Orissa"; in: Kalinga Historical Research Journal, II 1, 1947, S. 27-31.
P. Mishra: "Orissa under the Bhauma Kings", Calcutta 1934. S. 95-98 (K.: Revenue and Administration of the Bhauma Kings).
Die frühesten, ausführlichsten und besten Schilderungen finden sich bei den Kolonialbeamten:
A. Sterling (1846): Op. cit. S. 59-82
A. Sterling "Minute on Tenures in Orissa"; Dated 10th October 1821; Appendix zu
G. Toynbee (1873): "The Scetch of the History of Orissa", O. H. R. I. 1961 I-CXVI.
W. Ewer (1818): Op. cit.; Para 48, 171-191

- 9) R. E. Frykenberg hat das außerhalb Orissas am Beispiel der Deshastha-Brahmanen minutiös geschildert und gezeigt, wie die alten Verhaltensweisen im Kolonialsystem ungebrochen fort dauern: "Elite Groups in a South Indian District: 1788-1858"; in: *Journal of Asian Studies*; Bd. 25, 1965, S. 261-281.
- 10) Die erste Liste dieser 36 Forts legte G. Hartwell an: "A Report on a List of the Forts in the District of Cuttack" 1809; O. H. R. J. VII, 1958, S. 105-24. Eine genaue Schilderung dieser "Garhjats" bieten neben den einzelnen "Settlements Reports": L. E. B. Cobden-Ramsay: "Feudatory States of Orissa"; Calcutta 1910, 156 S. und "The Feudatory and Tributary States of the Orissa Division and the Rules applicable to them"; Calcutta 1907, Vol. 2, S. 43 u. S. 244.
- 11) Jagannatha Sthala Vrtantamu: "Privilegien beim Darshan, die Rajas zugestanden sind", Südindisches Tempelmanuskript; Projektabschrift, O. R. P., 1972, S. 129-151; A. Sterling: *Op. cit.*, S. 69-70: 1846 "The estates of jurisdictions of that class in Orissa were always called by the Hindus, Gerhs, and by the Mussulmans, killahs or Castles... Besides the general obligation of military service, these Indian feudatories were bound to do homage and to perform certain nominal duties or offices resulting from their tenures, when in actual attendance on their liege lords, called by the expressive word Sewa, Seva, or service, (in Persian Khidmat), a consideration of which, reminds one strongly of some of the ancient forms of the Germanic constitution. Thus it was the business of one to bear the sword of state; another held the shield; a third carried the umbrella or royal standard; a fourth presented the Raja's slippers; a fifth fanned him with the regal Chouri, etc. The above services are to this day performed in the presence of the Khurdah Rajas, by several of the hill Zemindars, as often as they visit Pooree, though the distinctive character of the office appropriated to each has become a good deal merged in the simple duty of holding the chouri and pankha, in the presence of the representative of their ancient Lords Paramount."
- 12) W. Ewer: *Op. cit.*, Para 232.
- 13) K. Marx: "The British Rule in India", (1853); in: K. Marx and F. Engels: *The First Indian War of Independence 1857-1859*; Moskau 1959; S. 16.
- 14) W. Ewer: *Op. cit.*; Para 228 u. W. W. Dalziel: "Final Report on the Revision Settlement of Orissa 1922-1932", Patna 1934, S. 79-80.
- 15) Das deutet bereits Manu an, wenn er fordert, daß der Clan des geschlagenen Königs auf seinem Thron belassen werden soll, aber fortan Tribut zahlen muß (VII 202). Zusätzlich soll der Sieger den neuen König des besiegten Herrscherhauses mit Geschenken ehren (VII 203). In: Georg Bühler (Ed.): "The Laws of Manu"; New York 1969; (1. Ausgabe 1886).
- 16) So fordert Manu (VII, 39): "Der König... ist der (Lehns)Herr über die Erde". Und Bhattasvamin, der mittelalterliche Kommentator des Artha Shastra

Tempelstadt und Regionalbereich - das Beispiel Orissa

meint: "Diejenigen, die in den Shastras gut geschult sind, erkennen an, daß der König der Eigentümer über beides, Wasser und Land, ist und daß die Menschen ihr Eigentumsrecht über alle Dinge, außer diesen beiden ausüben können." (II, 24, S. 129).

Eine Diskussion über den Anspruch des Königs findet sich bei A. L. Basham: "The Wonder that was India", London, S. 110-112.

The Laws of Manu; op. cit., S. 260

R. Ramashastry (Ed.) "Kautilya's Artha Shastra"; Mysore 1961 S. 129.

- 17) I. D. M. Derrett and G. D. Sontheimer zeigen dabei, daß sogar die Rechtstexte einen Besitzanspruch von Göttern auf Land ursprünglich nicht anerkannten. Daß aber die Hindugemeinde, die von einem solchen Besitz des territorialen Gottes ausging und ihn zur Basis des Puja-Rituals und der Landstiftungen machen mußte, eine Reinterpretation der Rechtstexte erzwang, die den Besitzanspruch der Götter anerkannte. G. D. Sontheimer: "Religious Endowments in India; The Juristic Personality of Hindu Deities"; in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft; LXVII, 1, 1964; S. 45-100.
J. D. M. Derrett: Religion, Law and State in India; New York 1968, S. 146-7, 484-490.
- 18) S. L. Maddox, "Final Report on the Survey and Settlement of the Province of Orissa, 1890-1900", Ranchi 1920; App. L, A-C: Confirmed Revenue Free Lands.
- 19) C. Ch. Sircar: "Ganga Ghanudeva II and Purushottama-Jagannatha"; in: Kalinga Historical Research Journal, I 3, 1946; S. 253: "We know of the fiction of mortgaging one's valuables to a divinity from an East Indian custom according to which a married woman pledges to a God or Goddess her vermilion marks and conch-shall or iron bangles... as security for a debt (usually her promise to perform a ceremony in honour of the deity) in connection with her husband's welfare (usually recovery from illness). A king would similarly pledge his kingdom for a particular favour of the deity".
- 20) R. E. Frykenberg (Ed.): Op. cit., S. 3-15.
- 21) Dies würde beispielsweise das - von D. O. Edzard - geschilderte Auftreten von über Privatland verfügenden Priestern, -innen, Bankiers, "Bürgern" und Aristokraten im späteren Mesopotamien Hammurabis erklären: E. Cassin: "Die altorientalischen Reiche, Frankfurt 1965", S. 80, 146-147, 193-197
- 22) B. C. Ray: "Orissa under Marathas", Allahabad 1960, S. 141-142.
- 23) M. M. Chakravarti: "Language and Literature of Orissa, Parts I-IV" in: Journal of the Asiatic Society of Bengal LXIV, 4, 1897; LXVII, 4, 1898
- 24) S. L. Maddox: Op. cit., Part II, Para 62. L. S. S. O' Malley: Op. cit., 1929, S. 87.

- 25) G. Pfeffer: "Puris Shasan-Dörfer, Basis einer regionalen Elite"; Univ. Manusk. , ORP 1974; 1.4.3.1.1. Stämme, und 1.4.3.1.2. Klientelgruppen, S. 24-27.
- 26) Im Süden Orissas, dem Distrikt Ganjam, haben solche Staatsgebilde noch bis ins 19. Jahrhundert überdauert: N. C. Behuria: "Final Report on the Major Settlement Operation in Ganjam Ex-Estate Areas 1938-1962"; Cuttack 1963; S. 5, 73-85; und P. Mukherjee: "Chakra Bisoyee - The Great Leader of the Kondhs"; OHRJ VII 3 u. 4, 1958, S. 140-148.
- 27) K. Mohapatra: "Historical Tradition among the Gonds of Orissa". OHRJ X 4, 1962, S. 33-38.
- 28) H. Kulke: "Jagannatha-Kult und Gajapati-Königtum, Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation mittelalterlicher Herrscher in Indien", Univ. Manusk. , ORP 1975. S. 10-13, 40.
- 29) Beste gerauschte Darstellung bei: D. Ch. Sircar: "Some Facts of Early Orissan History"; in Journal of Indian History; 1956, XXXIV, 3. S. 263-305.
- 30) Als vorkapitalistische, agrarische Klassengesellschaft fasse ich eine Gesellschaftsform auf, die ihre konstanten Überschüsse ungleich und dennoch legitim umverteilt. Die Legitimierung dieser Ungleichverteilung erfolgt im Rahmen religiöser Weltbilder. Siehe: J. Habermas: "Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus"; Frankfurt 1973, S. 32-35.
- 31) Innerhalb von fünf Jahrhunderten vergrößern sich die Tempel von rund 7 Meter auf über 70 Meter, aus viereckigen Eka-Ratha-Grundrissen werden fast kreisrunde 36-eckige Nava-Ratha Grundrisse.
K. C. Panigrahi: "Archaeological Remains at Bhubaneswar"; Bombay 1961, S. 87-101; H. Kulke: Op. cit. , S. 20 u. 27. K. C. Panigrahi: "The Temple of the Sun at Konarka"; in: O. Mitra: Orissa Review; Monuments Special, 1949, S. 27-28.
- 32) Maurizio Taddei: "Indien", Wiesbaden 1972. "Denn das Symbol (System) gestattet eine unmittelbare Identifikation des Herrschers mit der 'Gottheit'. Dieser Identifikationsprozeß wird von Karl Marx in seiner Schrift über frühe Formen kapitalistischer Produktion dahingehend synthetisiert, daß ein Teil der Mehrarbeit der landwirtschaftlichen Selbstversorgergemeinschaft der übergeordneten Gemeinschaft gehört, die letzten Endes als Person besteht, und diese Mehrarbeit äußert sich in Form von Tributen wie auch in Form von Kollektivarbeiten zur Glorifizierung der Einheit, das heißt zum Teil des königlichen Despoten und zum Teil des idealisierten Systems." (S. 40-41).
- 33) Dies gilt allerdings nicht für die diese Pilger bedienenden Deoli-Brahmanen. Weil sie mit vielen, im Reinheitsgrad nicht kontrollierbaren Fremden in Körperkontakt treten, erwächst daraus, neben ihrer Landlosigkeit, die zweite Ursache ihrer Degradierung gegenüber den Shasan-Brahmanen: So führt

Tempelstadt und Regionalbereich - das Beispiel Orissa

Bhattacharya die Deoli-Brahmanen aller elf großen Tempelstädte als "De-graded Brahmins" auf. Als bengalischer Shasan-Brahmane vermerkt er mit Abscheu: "Most of these classes are very rich, but utterly illiterate. Mere residence in a place of pilgrimage, for a few generations, tends to lower the status of a family."

Jogendra Nath Bhattacharya: "Hindu Castes and Sects"; Calcutta 1896, S. 101-103.

- 34) L. A. Babb: "The Food of the Gods in Chatissgarh - Some Structural Features of Hindu Ritual"; in: Southwestern Journal of Anthropology; XXVI 3, 1970, S. 295-96, 298.
- 35) G. N. Dash hat diesen Kampf auf der Basis von Legenden untersucht: Er hat nachgewiesen, daß die Könige über die Einführung neuer Speisen und Rezitationstexte ihren Stellenwert im Ritual und dann ihre Macht im Tempel zu erhöhen suchten. Er zeigt, daß die Hochbrahmanen diese Einflußnahme zu konterkarieren suchten, indem sie - durch "Traumdeutung" beim Jagannath - illegitime Söhne zum Herrscher erkoren und dadurch neue Stiftungen und Souveränität im Tempel von ihrer Marionette erzwangen. G. N. Dash: "Madala Panji: Raj Bhog", UNV Manus., ORP 1973
- 36) M. Mauss: "Die Gabe" Frankfurt, 1968; siehe besonders: "I, Die Gaben und die Verpflichtung, sie zu erwidern". S. 27-49. Die Bedeutung des Geschenks für die Brahmanen diskutiert M. Mauss auf den Seiten 135-147, dies auf der Basis der Shastra-Literatur.
Auf die überragende Bedeutung des Geschenkverkehrs zwischen Brahmanen und Nicht-Brahmanen will ich hier nicht mehr eingehen. Es sei nur noch einmal an die Pflicht des Brahmanen erinnert, Geschenke anzunehmen, die Pflicht des Königs, zu erobern, um das Eroberte zu verschenken, die Pflicht des Pilgers, den Priester zu beschenken. Aus all dem ergibt sich, daß das Schenken ein eminent politischer Akt ist, der schon fast magische Bedeutung gewinnt. So geht aus einer Inschrift Chodagangas hervor: "Im Jahre der Shakas 105, erschien der Weltbeherrscher Chodaganga, nachdem er den Aufstand unterdrückt hatte in der westlichen, nördlichen und östlichen Himmelsgegend, und nachdem er das ganze Land von der Godavari bis zur Ganga kontrollierte, befriedigte er die Götter, die Einsiedler, die Vorfahren und die Brahmanen: "durch Geschenke von Tempeln, Opfern, Ahnenspeisung und Dorfstiftungen. Alle wesentlichen Inhaber magischer Macht werden also zur Reichssicherung mit Geschenken zufriedengestellt. (S. N. Rajguru: "The Kenduli Copperplate grant of Narasimha Deva IV, of Shaka 1305", in: OHRJ, V, 1, 1956, S. 1-100) Aus diesen Vorstellungen wird deutlich, daß Schenken ein Privileg ist: den Shudras wird es verboten (Manu XI 24; Artha Shastra III 4-5).
- 37) Dieser Gedanke findet sich auch noch in Manu VII 96-97, 101.
- 38) Claude Lévi-Strauss: "Rasse und Geschichte"; Frankfurt 1972, 1o2 S., S. 18.

- 39) Zur Diskussion der Gastgewerbbestämme siehe: M. Weber: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie"; Band II: Hinduismus und Buddhismus; Tübingen 1920; 3. Aufl. 1963; S. 11-16.