

Fünf Gaben: Milch, *Ghee*, Joghurt, Urin und Dung

Rinderverehrung und Rinderhaltung in Indien

Hanns Wienold

Die aktuelle Kuh-Schutz-Bewegung hat in Indien viele Freunde und viele Gegner. Die „heilige Kuh“ ist eine brahmanische Erfindung, die eng mit dem Kastensystem verknüpft ist. Ein generelles Verbot, Rindfleisch zu verzehren, würde vor allem die Muslims und die Kastenlosen treffen. Der Autor trägt in diesem Artikel historische Fakten und aktuelle Argumente aus wirtschaftlicher, züchterischer, religiöser und politischer Perspektive zusammen.

Die heilige Kuh ist Ergebnis der sogenannten brahmanischen Synthese, etwa zwischen dem 4. Jahrhundert vor und dem 4. Jahrhundert nach Christus, in der die Rituale und Tieropfer der vedischen Überlieferung abgelöst und mit neuen Vorstellungen von *Dharma*, dem Gesetz des Kosmos und des menschlichen Verhaltens, von Karma und Wiedergeburt, von Askese, Entsagung und individueller Erlösung verbunden werden.

Diese Reformen waren zum Teil eine Antwort auf die buddhistische und jainistische Kritik an den blutigen Tieropfern, zum Teil waren sie Reaktion auf gesellschaftliche Umbrüche, eine Neuformierung der Herrschaftsverhältnisse und des Verhältnisses von politischer Macht und priesterlicher Elite.¹ In jenen Umbrüchen verteidigten und festigten die Brahmanen ihre soziale Spitzenstellung durch Behauptung einer außergewöhnlichen rituellen Reinheit.

Die brahmanische Sakralisierung der Kuh konnte sich auf eine Verehrung der Kuh als Symbol für weibliche Götter, weibliche Gottheit oder Muttergottheit schlechthin, wie sie sich in vielen alten Kulturen findet, stützen. Auch die „reinigende“, ri-

tuelle Kraft der „fünf Gaben der Kuh“ (Milch, *Ghee*, Joghurt, Urin und Dung) scheint älteren Ursprungs zu sein. Die Kuh repräsentierte in der frühen Gesellschaft Reichtum und Überfluss, konnte zu bestimmten Anlässen geschlachtet, geopfert und gegessen werden.² Demgegenüber ist ihre „Heiligkeit aus eigenem Recht“ (Lodrick 1981, S.53) eine späte Entwicklung im hinduistischen Gedankengut.

Die Heiligkeit der Kuh und das Kastensystem gehören zusammen

Die brahmanische Prävention der Reinheit ergibt sich vor allem in der Opposition zu den „Unberührbaren“, die zugleich innerhalb wie außerhalb der Kastenhierarchie stehen. In die Gegenüberstellung Brahmanen/Unberührbare sind die anderen Kasten (*Varna*) quasi hineingeschachtelt: den *Shudras* oder Dienstklassen stehen insgesamt die Zweimal-Geborenen gegenüber, die Händlerkaste der *Vaiśhya*, die *Kshatriya* (Krieger, Könige) und die Brahmanen (Priester). Die Konstruktion verknüpft Verhältnisse der Macht (politisch, ökonomisch, spirituell) mit denen der „Arbeitsteilung“. Man muss sich allerdings davor hüten, das „sakrale Modell“ der rela-

tiven Stellungen der Gruppen im Gesellschaftsganzen als Beschreibung einer Realität anzusehen.³

Die fünfte Schicht einer „Nicht-Kaste“ erscheint als Hinzufügung zum (an sich vollständigen) Modell der *Varnas*. Sie gehört dem auf Reinheit gegründeten „System“ jedoch, wie Dumont sagt, mit Notwendigkeit an. „Die Verrichtung unreiner Arbeiten ist notwendig für die Reinheit der anderen.“⁴ Die Reinheit der Kuh kontrastiert symbolisch mit der Unreinheit der „Unberührbaren“. Diese haben die Aufgabe, tote Tiere, das heißt auch tote Kühe, abzudecken, die Kadaver zu beseitigen und ihre Häute zu verarbeiten. Diese Arbeiten stellen zugleich das Hauptmerkmal ihrer Unreinheit und Unberührbarkeit dar.⁵ Die Kuh bildet damit ein symbolisches Zentrum der Kastenhierarchie, soweit diese auf dem Gegensatz von rein/unrein aufgebaut wird.

Die Kuh repräsentiert den Gegensatz von Brahmanen und sogenannten Unberührbaren. Die Tötung einer Kuh ist wie die Tötung eines Brahmanen ein schweres Verbrechen.⁶ Beide Taten sind strukturell äquivalent oder identisch. „Heiligkeit“ der Kuh meint hiernach so viel wie „Unverletzlichkeit“ (durch Menschenhand), vor

allem natürlich Unverletzlichkeit der Kuh des Brahmanen, wie es in den Schriften steht. Nach Lodrick scheint die Durchsetzung der brahmanischen Doktrinen jedoch lange Zeit auf Apathie und Widerstand im Volk gestoßen zu sein.⁷

Ich ziehe die skizzierte strukturelle Erklärung der Sonderstellung oder „Heiligkeit“ der Kuh im Rahmen der Repräsentation eines komplexen gesellschaftlichen Machtverhältnisses dem häufig zitierten, funktionalistischen, kultur-materialistischen Ansatz von Melvin Harris (1978) vor, der die Verehrung der Kuh und das Tötungsverbot letztlich auf ein frühes, außerordentlich hohes Bevölkerungswachstum, Verknappung des Ackerlandes und damit Verknappung auch des Futterangebots für die vor allem als Zugtiere genutzten Rinder zurückführt. Diese Erklärung ist wenig spezifisch, benötigt eine Vielzahl von Zwischenschritten zur Ableitung eines Tötungsverbots speziell für weibliche Rinder und ist durch nichts belegt. Auch scheint es mir nicht sinnvoll, das Tötungsverbot der Kuh mit dem „Tabu“ des Verzehrs ihres Fleisches ohne Umstände in eins zu setzen. Das Speiseverbot richtet sich an Individuen, während das Tötungs- oder Schlachtverbot an Dritte gerichtet ist und gesellschaftlichen Charakter besitzt. Ebenso wenig überzeugt mich die häufig vorgenommene Bezugnahme auf *Abimsa* als Erklärung der Unverletzbarkeit der Kuh. Dass gerade die Kuh stellvertretend für alles Leben oder, wie Gandhi schreibt⁸, für alles „subhumane Leben“ stehen soll, ist erklärungsbedürftig.

Die moderne Kuh-Schutz-Bewegung in Indien⁹

Vorläufer der modernen Kuh-Schutz-Bewegung in Indien können schon im 18. Jahrhundert ausgemacht werden.¹⁰ Sie gewinnt jedoch breitere Bedeutung erst mit der hinduistischen Reformbewegung (*Brahmo Samaj*, *Arya Samaj*) und einem erwachenden

indischen Nationalismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgehend von Schriften von Swami Dayananda Saraswati wurden nach 1880 in vielen Orten Nordindiens *Gaurakshini Sabhas* (Kuh-Schutz-Gesellschaften) gegründet. Die lokalen Gesellschaften zum Schutz der Kuh zielten vornehmlich auf Moslems, aber auch auf Unterkasten und Unberührbare (Freitag 1996, S.216f.).

Dayananda betonte sowohl die Rolle der Kühe im hinduistischen Ritual wie ihre Bedeutung für eine prosperierende Landwirtschaft als Basis des indischen Reichtums. Schon bei ihm verbinden sich im Kuhschutz Religiosität und materielle Nützlichkeit. Unter dem *Arya Samaj* wird die Kuh zum Symbol der Einheit der Hindu-Gemeinschaft.

Religiöse Reformer und Nationalisten nutzen das Kuhsymbol zur Mobilisierung und Vereinheitlichung einer „Hindu-Gesellschaft“ (van der Veer 1994). Die „heilige Kuh“ wurde zur Metapher für „Hindu-Gemeinschaft“ und für „indische Nation“ und setzte beide in eins. Ihr Schutz wird damit zur legitimen Aufgabe, mehr noch zur unabweislichen Pflicht des Staates. Die Gleichsetzung der Kuh mit indischer Frau und indischer Mutter verbindet „Nation“ und „Familie“, den Staat mit dem Patriarchat. Kuh-Schutz wird zum Schutz der Keuschheit der „indischen Frau“ (vgl. Pandey, 1992, S.185/262 ff.). „Für mich bedeutet der Schutz der Kuh so viel wie der Schutz der Keuschheit unserer Frauen“.¹¹

Das Kuh-Symbol besitzt ein weites Spektrum von Bedeutungen. Gerade eine gewisse Ambiguität der Symbolsprache ist die große Stärke der Kuh-Schutz-Bewegung, die die Mobilisierung lokaler Kräfte, lokaler Spaltungen mit breiteren ideologischen Strömungen verbinden kann (Freitag 1996, S.- 216). Es bediente zugleich traditionalistische wie reformistische Strömungen, Städter und

Landleute. Indem die Kuh-Schutz-Bewegung, Engländer, Moslems, Christen und Unberührbare zur Zielscheibe der gemeinschaftlichen Aktion machte und macht, werden Differenzen zwischen hohen Kasten und aufstrebenden bäuerlichen Gruppen ausgeblendet.

Kommunalismus¹² und Nationalismus hängen in Indien in ihrer Genese eng zusammen. Gandhi, der die Einheit der nationalen Bewegung von Hindus und Moslems herstellen wollte, hielt zugleich an der Zentralität der Religion für das Leben des Einzelnen wie der indischen Gesellschaft fest. Die Aufgabe der Privatisierung der Religion, die Trennung des Nationalstaates von vorgegebenen religiösen Gemeinschaften konnte in Indien nur unvollkommen gelingen. Kommunalistische Aktionen zum Beispiel in Form von Prozessionen und religiösen Festen schaffen eine zweite Öffentlichkeit, in denen die verschiedenen Gemeinschaften mit dem Nationalstaat um die Loyalität der Teilnehmer streiten.¹³

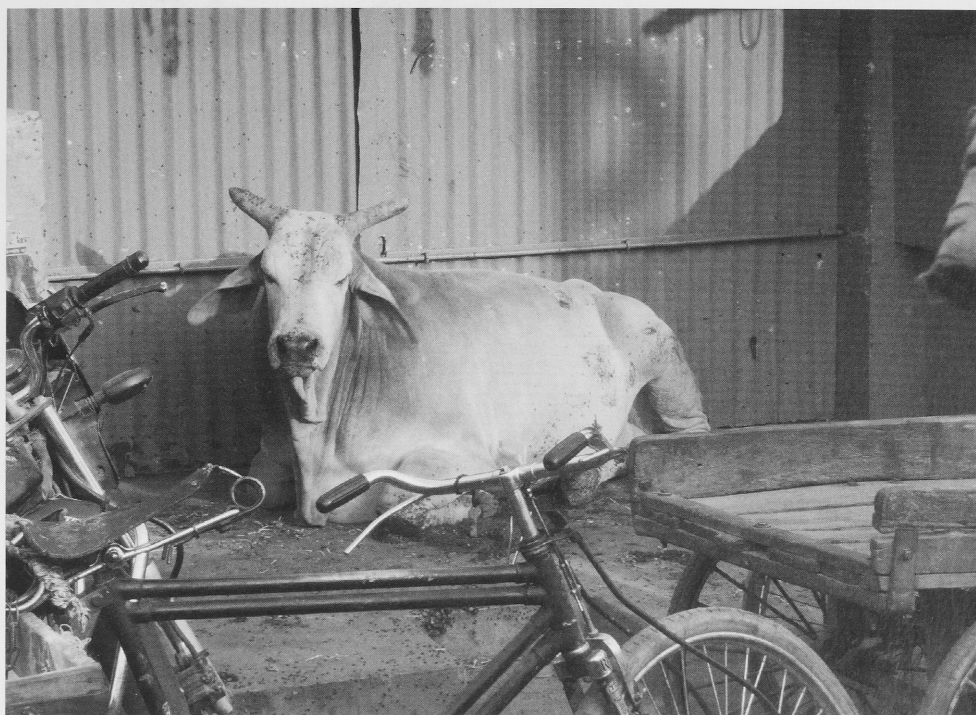
„Schlachten verboten!“

Sofern Nation und Staat auch säkular sind, muss auch die Kuh als ihr Symbol säkulare Momente aufnehmen, den nationalen Reichtum, die Fruchtbarkeit des Bodens etc. repräsentieren. Schon früh werden Rinderschlachtung und britischer Fleischkonsum als Angriffe auf den nationalen Reichtum und das Überleben der ländlichen Massen gebrandmarkt. Dabei wird ein konservatives Bild des ländlichen Indiens entworfen, von unermüdlichen Kleinbauern, die mit ihren Ochsen den Boden von Mutter Erde durchpflügen und mit Kuhmist düngen.

Auf Druck der Kuh-Schützer wurde der Kuh-Schutz in die Verfassung von 1949 aufgenommen, als Artikel 48 der „*Directive Principles of State Policy*“: „Der Staat hat die Aufgabe, Landwirtschaft und Tierhaltung nach moder-

Ein Päuschen in der Abendsonne von Varanasi (Uttar Pradesh): Kühe, die ein ruhiges Plätzchen dem Straßentrubel vorziehen, sind nicht weniger erhaben als ihre Artgenossen in der Mitte der Fahrbahn.

Bild: Fabian Falter



nen und wissenschaftlichen Kriterien zu organisieren und dabei insbesondere Schritte zur Bewahrung und Verbesserung der Arten einzuleiten. Die Schlachtung von Kühen, Kälbern und anderen Milch- und Zugtieren muss verboten werden.“ (zitiert nach Simoons, 1973, S.284) Mit der Verankerung in der Verfassung hatte die Kuh-Schutz-Bewegung ihr Ziel erreicht, aber auch verfehlt. Orthodoxe Hindu-Politiker hatten die Einordnung des Schlachtverbots von Rindern unter die Grundrechte gefordert. Der Verfassungsartikel steht jedoch unter den Richtlinien für die Politik des Staates. Seine Bestimmungen sind daher nicht einklagbar. Die Gesetzgebung in Bezug auf Landwirtschaft, Tierhaltung und Tierschutz ist Sache der Bundesstaaten. Versuche, ein nationales Schlachtverbot durchzusetzen, scheiterten bisher auch an der Zuständigkeitsfrage.

Mit Ausnahme des südindischen Bundesstaates Kerala und den nordöstlichen Staaten haben alle übrigen Bundesstaaten Gesetze zum Schutz von Kühen und Rindern erlassen. In einigen Staaten beziehen sie auch Büffel (als nützliche Verwandte der Rinder) mit ein. In Rajasthan, Haryana, Pandschab, Jammu/Kaschmir, Delhi und Uttar Pradesh ist das Schlachten von Kühen und ihrer Nachkommen insgesamt verboten. In den anderen Staaten ist die Schlachtung von Kühen und Kälbern verboten, jedoch von alten, nutzlosen Ochsen erlaubt. In Assam und West Bengalen können Kühe über zwölf Jahren bei Vorlage einer tierärztlichen Erlaubnis geschlachtet werden.

Die Ausweitung des Schutzes der Kuh vor Tötung (nun formuliert als

Schlachtverbot) auf ihre Nachkommen, damit im Prinzip auf alle Rinder, also auch auf Ochsen, Bullen, Kälber, verschleiert die Herkunft des Gesetzes aus dem Schutz „heiliger Kühe“. Nützlichkeitsabwägungen schieben sich in den Vordergrund. So ist nach einer maßgebenden Verfassungsinterpretation des *Supreme Court* von 1958 das Töten von Tieren verboten, die als Zugtiere oder Milchtiere genutzt werden. Wasserbüffelkühe, Ochsen und Stiere dürfen geschlachtet werden, wenn sie nicht mehr „produktiv“ sind. Das Schlachten von Kühen dagegen ist allgemein, das heißt unabhängig von Alter und Nützlichkeitswert, verboten.

Wiederholt setzen Begründungen von Gesetzesvorlagen für ein nationales Schlachtverbot von Kühen/Rindern auf die Nützlichkeitswert der Tiere. Am 21.8. 2003 scheiterte die von der BJP (*Bharatiya Janata Party*) geführte Regierung im Parlament mit dem Versuch, ein generelles und umfassende nationales Schlachtverbot für Rinder durchzusetzen. Nach dem Fiasco im Parlament in Delhi hat die BJP Pläne und Propaganda für ein nationales Schlachtverbot keineswegs aufgegeben. Im Dezember 2003 erließ

die BJP-Regierung von Chhattisgarh ein unfassendes Schlachtverbot von Kühen unter Androhung harter Strafen¹⁴. Am 3. März 2004 stimmte das Parlament des von der BJP geführten Bundesstaates Madhya Pradesh einem Gesetz zu, dass ein umfassendes Schlachtverbot für Kühe und alle Rinder vorsieht sowie den Besitz und die Lagerung von Kuhfleisch und den Transport von Rindern im Staat unter Strafe stellt. Auch die Weitergabe von Kühen zur Schlachtung soll mit Strafen bis zu drei Jahren Gefängnis und Geldstrafen bis 10.000 Rupien geahndet werden. Das Gesetz „strebt das Wohlergehen und das Glück der einfachen Leute – der Arbeiter, Farmer und anderer Teile der Gesellschaft – an und gründet sich nicht auf religiöse Überlegungen.“¹⁵

Hat Indien zu viele Rinder?

Von indischen und internationalen Experten wird seit langem nicht nur das Schlachtverbot für Kühe/Rinder, sondern die Rinderverehrung in Indien überhaupt für irrational gehalten, da sie einer modernen Entwicklung der Landwirtschaft im Allgemeinen und einer modernen Rinderhaltung im Speziellen im Wege



Auch Adivasi-Gemeinschaften – wie hier die Bhil im Westen von Madhya Pradesh – haben die Verehrung der Kuh in ihre Kultur übernommen. An Diwali werden die Kühe des Dorfes dekoriert und durch das Dorf geführt.

Bild: Fabian Falter

stehe. Nach dem Urteil von Gunnar Myrdal ist die indische Ökonomie behaftet mit einem „Ballast irrationaler Überzeugungen – der Aberglaube der Mehrheit der Bevölkerung ist teilweise für ihre Armut verantwortlich“ (Myrdal 1968, S.104-5). In der Zeitschrift *Current Anthropology* versuchten seit 1966 gut 20 Jahre lang Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen und Nationalitäten den Nachweis zu führen, dass die Praxis der indischen Rinderhaltung irrational sei, weil unökonomisch. Rinderverehrung und Schlachtverbote seien dafür verantwortlich, dass es in Indien gemessen am Bedarf insbesondere zu viele Kühe gäbe und daher mit den vorhandenen Ressourcen, trotz bestehender Armut, verschwenderisch umgegangen werde.

Im Wesentlichen wurden folgend Punkte geltend gemacht:¹⁶

Bezogen auf eine unterstellte Hauptfunktion der Rinder als Zugtiere gibt es mehr Kühe als für die Reproduktion der Herde der Ochsen erforderlich wäre. Der Überschuss liegt zwischen 30 und 60 Prozent.

Die vielen „unnützen“, weil „unproduktiven“ Rinder, Kühe und Ochsen, die auf Grund des Schlachtverbots beziehungsweise der allgemeinen Rinderverehrung am Leben bleiben, nehmen anderen Tieren Futter weg.

Aufgrund der schlechten Ernährung sind die indischen Rinder nur in geringem Maße leistungsfähig. Eine Verringerung des Bestandes würde die Ernährung des einzelnen Rindes verbessern und insgesamt einen höheren Ertrag liefern. „Eine gut ernährte Kuh liefert mehr als zwei schlecht ernährte.“¹⁷

Das Schlachtverbot führt zu einem Verlust von vorhandener proteinhaltiger Nahrung, da die Abdecker und Lederarbeiter aus den Kasten der Unberührbaren, die sich unter anderem vom Fleisch verendeter Rinder ernähren, nur in den Genuss eines Teils der Tiere kommen.¹⁸

Das Schlachtverbot verhindert eine gezielte Züchtung von Tieren durch Auslese.

Die Debatte wurde durch einen Artikel von Melvin Harris aus dem Jahre 1966 ausgelöst. Die Aufregung richtet sich vor allem auf die darin propagierte kultur-materialistische und kultur-ökologische Sichtweise, nach der die Rinderhaltung in Indien „angepasst“, „symbiotisch“ und „multifunktional“ sei. Nach Harris werden Zebu-Kühe vor allem zur Reproduktion von Zugochsen gehalten. Milch sei nur ein Nebenprodukt. Auch die „trockene Kuh“ oder der Ochse, der ausgedient hat, seien noch von Nutzen, da sie den kostbaren Dung liefern. Erhalt und Reproduktion der Rinder verursachen für den einzelnen Bauern keine Kosten, da die Rinder von Ernteabfällen und „freier“ Weide leben. Es gibt daher keine Nahrungskonkurrenz zwischen Tieren und Menschen. Zudem hätten Unberührbare und andere Angehörige unterer Kasten, die sich vom Fleisch verendeter Tiere ernähren, ohne Schlachtverbot keine Möglichkeit, billig ihren Proteinbedarf zu decken.¹⁹

Die Argumentation von Harris wird heute als in fast allen Punkten sachlich unzutreffend angesehen und war es vermutlich auch schon vor vierzig Jahren.²⁰ Das gilt besonders für die Grundannahme, dass der Unterhalt der Tiere die Bauern im Grunde nichts kostete.²¹ Diese erstaunliche Annahme wird von der *National Commission on Cattle* der ehemaligen BJP-Regierung und von der bekannten Ökologin und Feministin Vandana Shiva geteilt. „Sie (die Kühe) sind primär für die Anreicherung der Böden mit Nährstoffen zuständig – die großen Bewahrer des Landes – sie liefern die organischen Stoffe, die nach ihrem Abbau Nährstoffe von allergrößter Wichtigkeit bereitstellen. Tradition, religiöses Empfinden und ökonomische Notwendigkeiten haben in Indien versucht, eine Rinderpopulation zu erhalten, die groß genug ist, um jenen Zyklus aufrechtzuerhalten.“²² Der Zyklus, von dem Munshi hier spricht, existiert aber nicht aus sich heraus, sondern bedarf menschlicher Arbeit, die vor allem von Frauen geleistet werden muss.

Vandana Shiva wendet sich vor allem gegen den wachsenden indischen Fleischexport, der neben Schaf- und Ziegenfleisch zwar zu einem großen Teil Export von Büffelfleisch, aber auch, unter der Hand, von Rindfleisch ist. Nach Shiva hat die indische Fleischfabrik *Al-Kabbeer*²³ in fünf Jahren 920.000 Büffel und 2.850.000 Schafe geschlachtet und damit 200 Millionen Rupien pro Jahr (2,8 Millionen Euro) verdient. Der Import chemischer Düngemittel zum Ersatz für den Verlust an Tierdung beläuft sich dagegen in ihrer Rechnung in fünf Jahren auf 9,1 Milliarden Rupien. Dem individuellen Gewinn von 200 Millionen Rupien steht ein notwendiger gesellschaftlicher Aufwand von 9,1 Milliarden gegenüber. Ein Verlustgeschäft. Die Tiere, das übersehen Shiva, liefern jedoch bis zur Schlachtung weiter Dung. Und würde bei Schlachtung eines Tiers bereits

ein Ersatztier bereit stehen, gäbe es keine Dungverluste.

Das Problem liegt also nicht in der Dungproduktion, sondern in der Pro-

duktion und Reproduktion von Rindern für eine eigenständige Rindfleischindustrie. Eigenständige indische Rindfleischproduktion und indischer Rindfleischexport würden – hier hat Vandana Shiva Recht – zu gesellschaftlicher Verschwendung führen. Wenn der Unterhalt der Rinder in Indien auch nicht kostenfrei ist, so fressen sie doch hier in der Hauptsache solche Dinge, die Menschen nicht essen können. In den westlichen Ländern werden hingegen die Tiere unter anderem mit Getreide (Mais, Soja) gefüttert. Die Rinderhaltung in Europa und den USA nutzt Flächen für den Futteranbau, die auch dem Anbau von Lebensmitteln für Menschen dienen könnten.²⁴ Für die Produktion von einem Kilo Rindfleisch sind dabei sechs bis acht Kilo Getreide vonnöten. Die Konkurrenz ist allerdings keine zwischen Mensch und Tier, sondern zwischen verschiedenen Klassen von Konsumenten, solchen, die zahlungskräftig sind, und solchen, die es nicht sind. Indien würde schließlich Rindfleisch produzieren, das sich die Mehrheit der Bevölkerung nicht leisten kann.

Bei der Frage nach der Rationalität der indischen Rinderhaltung geht es also um die Frage des wünschbaren, gesellschaftlich sinnvollen Modells der Nahrungsproduktion: auf der ei-

nen Seite die traditionell gemischte Landwirtschaft auf weitgehend organischer Grundlage, in der Tiere verschiedene Zwecke gleichzeitig erfüllen, auf der anderen Seite eine

Milchtiere in Changar				
	Lokale Kühe	Crossbreds	Büffel	Insg.
1994/5	573, 1,4 Liter	568, 2,8 Liter	672, 3,4 Liter	1813, 2,7 Liter
2002	328, 1,9 Liter	823, 3,0 Liter	561, 3,4 Liter	1712, 3,0 Liter

Daten aus fünf repräsentativen Projektregionen; keine Jungtiere; durchschnittliche tägliche Milchleistung der laktierenden Tiere

spezialisierte, entflochtene Landwirtschaft, mechanisiert, auf chemischer Düngung beruhend, in denen Tiere gehalten werden, um sie zu verspeisen.

Rinderhaltung im „dürren Land“ – ein Beispiel aus Himachal Pradesh

Wenn Alan Heston (1971) behauptet, dass eine gut genährte Kuh mehr Milch gibt als zwei mit der gleichen Futtermenge nur schlecht ernährte Kühe zusammen, dann hat er generell recht. Was er verschweigt, ist, dass wenn zwei Bauern je eine Kuh besitzen, einer von diesen auf die Kuhhaltung verzichten müsste, damit der andere sich spezialisieren kann. Wie aber setzt sich diese höhere gesellschaftliche Rationalität durch?

Anstelle spitzfindiger Argumentationen scheint es mir einfacher, dieser Frage durch einen Blick auf eine Region nachzugehen, die ich aus eigener Anschauung genauer kenne.²⁵ Es handelt sich um die Region Changar, das „dürre Land“, ein Gebiet in den Shivaliks am Fuße des Himalaja, im Distrikt Kangra, Himachal Pradesh. Hier unternimmt der indische Staat mit Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland seit vielen Jahren Anstrengungen zur ökologischen Rehabilitation degradierter Wälder und

Jungtiere (unter 3 Jahren) für das Jahr 2002			
	Lokale Rinder	Crossbreds	Büffel
Weiblich	62	261	114
Männlich	63	139	34

Weiden. Der ökologische Niedergang, so die Diagnose, sei insbesondere auf die im Verhältnis zu den natürlichen Ressourcen zu hohen Tierbestände zurückzuführen, die es zu senken gelte. Ein Überbesatz zeige sich besonders an der Population von Kühen regionaler Herkunft, die eine geringe Milchleistung und eine geringe Reproduktionsfähigkeit aufweisen. Eine größere Zahl dieser Kühe steht in der Regel trocken. Die Tiere werden mit geringem Futtereinsatz und sonstigen Investitionen, aber erheblichem Arbeitsaufwand (Grünfutter schneiden; Tränken in der Trockenzeit et cetera) am Rande der Existenz gehalten. Geringen Inputs stehen geringe Outputs (Milch) gegenüber. Ziel von Entwicklungsimpulsen könnte es sein, die Region auf weniger, aber leistungsfähigere Tiere „umzustellen“ und damit die vorhandenen Ressourcen besser und schonender zu nutzen.

Die Landeigentümer bilden die Mehrheit der Bevölkerung und rekrutieren

Nur eine Minderheit der Landlosen kann ein Milchtier unterhalten. Von der Masse der Landeigentümer von bis zu einem Hektar Ackerland halten circa 80 Prozent ein Milchtier. Aus der kleinen Gruppe der Bauern mit mehr als einem Hektar Land besitzen alle mindestens eine Kuh oder einen Büffel. Futterknappheit und der Mangel an Arbeitskräften im Haushalt sind die begrenzenden Faktoren für die Tierhaltung. Die Arbeitsmigration der jüngeren Männer und der verstärkte Schulbesuch der Kinder haben dazu geführt, dass mehr und mehr Haushalte die Arbeiten des Futterschneidens, des Tränkens et cetera nicht mehr leisten können und die Viehhaltung aufgeben.

Der Anteil der Haushalte, die Ochsen halten, ist ebenfalls zurückgegangen. Kleine Traktoren haben in der Bergregion vielerorts Einzug gehalten. In Changar liegt die Existenzberechtigung der Kühe nicht (mehr) in der Erzeugung von Zugochsen. Nur ein

kleiner Teil der Haushalte zieht selbst den benötigten Nachwuchs für seine Ochsen auf. Tiere werden auf Viehmärkten oder von ambulanten Händlern gekauft. Die besser situierten Haushalte sind in der Lage, *crossbred cows* – eine

von der Regierung empfohlene Kreuzung lokaler Kühe mit Jersey-Kühen – zu unterhalten, die eine höhere Milchleistung versprechen, aber auch mehr Futter benötigen und im Stall gehalten werden müssen. Der männliche Nachwuchs der *Crossbreds* eignet sich zu seinem Pech wenig zum Pflügen, weil ihm der Buckel der Zebus fehlt.

Neben Kühen liefern auch weibliche (Wasser-)Büffel Milch. Wie in ande-

ren Regionen Indiens sind auch in Changar Büffel die besseren Milchlieferanten. Viele Haushalte halten daher einen Büffel statt einer Kuh, obwohl er in der Anschaffung und im Unterhalt teurer ist. Andererseits wird aus geschmacklichen wie aus religiösen Gründen Kuhmilch bevorzugt. Schauen wir kurz die Verteilung der Milchtiere und ihre durchschnittlichen Milchleistungen in 1994/1995 und 2002 an:

Die in der Tabelle sichtbar werdenden Prozesse entsprechen auf den ersten Blick der von den Experten gewünschten „Entwicklung“. Weniger, besser ernährte Tiere erbringen bessere Leistungen. Die „Entwicklung“ vollzieht sich jedoch, wie Marx sagen würde, „naturwüchsig“. Was aus der Gesamtschau als höhere Vernunft erscheint, resultiert aus Not und ökonomischer Notwendigkeit, die immer mehr Haushalte zwingt, auf Milchtierhaltung zu verzichten.

Die Reproduktion der Rinderherde in Changar vollzieht sich in großem Umfang über die Märkte. Von den 1712 Tieren zum Zeitpunkt der Zählung waren 2002 nur gut 800 in Changar aufgezogen worden. Was passiert mit den Kälbern, nachdem sie ihre Mütter zur Milchproduktion angeregt haben?

Ein großer Teil der männlichen Kälber der *Crossbreds* und insbesondere der Büffel scheint irgendwie „entsorgt“ worden zu sein. Aber auch von den weiblichen Kälbern sind nur schätzungsweise 50 Prozent derjenigen vorhanden, die man hätte erwarten können. Wie auch sonst aus Indien bekannt, lassen Bauer und Bäuerin die Jungtiere, nachdem sie ihre Mutter, Kuh oder Büffel, zur Milchproduktion angeregt haben, schlicht verhungern. Wo es die Gelegenheit gibt, werden Jungtiere auch verkauft, heimlich oder offen, und landen in den Schlachthöfen.

Altersverteilung der Milchtiere in Changar

	Lokale Kühe	Crossbred Kühe	Büffel
Bis 2 Jahre	15,3	19,6	15,6
2 bis 4 Jahre	15,1	21,3	11,7
4 bis 6 Jahre	14,2	20,2	16,9
6 bis 8 Jahre	22,2	19,0	19,9
8 bis 10 Jahre	17,5	12,4	17,7
10 bis 12 Jahre	8,1	4,5	9,6
12 bis 14 Jahre	2,3	1,1	2,9
14 Jahre und älter	5,5	2,0	5,8

IGCEDP: Animal Census 1994/5

sich vorwiegend aus hohen Kasten. Die Angehörigen der *Scheduled Castes* bilden eine Minderheit von unter 20 Prozent der Haushalte. Einige führen weiter die unreinen Arbeiten der Enthäutung und Entsorgung von toten Tieren aus. Die *Scheduled Castes* bilden noch immer den unteren Rand des dörflichen Gefüges, leben in gesonderten Ansiedlungen und sind in der Mehrheit landlos.

Die Regel ist der Hungertod – das Schicksal der „unnütz“ gewordenen Tiere

Wie wird die Frage der alten, „unnütz“ gewordenen Tiere „gelöst“? Hinweise gibt die Altersverteilung der Milchtiere:

Nur wenige der von den Haushalten gehaltenen Tiere sind älter als zehn Jahre. Sie kommen anscheinend in einem Alter von zehn Jahren, also nach Ablieferung von zwei bis drei Kälbern, an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit.²⁶ Sie könnten jedoch „von Natur aus“ noch viele Jahre weiterleben und ein Gnadenbrot empfangen. Die meisten sind jedoch spätestens mit zwölf Jahren von den Höfen verschwunden. Einige werden in den Wald getrieben und kommen dort um.²⁷ Ob in dem einen oder anderen Falle nachgeholfen wird, weiß ich nicht. Hierüber wird nicht gesprochen. Die Regel jedoch ist der Hungertod.²⁸

Die Praxis, Jungtiere und überflüssige Kühe verhungern zu lassen, ist kein neues Phänomen. Es gibt viele Hinweise darauf, dass diese Methode der Herdenbegrenzung immer schon praktiziert wurde. Sie ist vielleicht nicht so effektiv wie die selektive Schlachtung, scheint aber insgesamt ihre Funktion zu erfüllen. Sie widerspricht nicht dem Tötungsverbot für Kühe. Sie führt auch nicht zur individuellen Verunreinigung des Halters der Kuh, die ja kollektiv der Kaste der Abdecker und Lederarbeiter auferlegt ist.²⁹

Die Tabelle zeigt auch, dass ein Teil der „unnütz“ gewordenen Tiere, wenn auch eine Minderheit, von ihren Besitzern weiter – bis zu ihrem natürlichen Ende – durchgefüttert wird. Wir können also getrost das Weiterleben dieser Tiere ihrer religiösen Verehrung zurechnen, allerdings kaum dem Schlachtverbot, das nicht ein vorzeitiges Ende verhindern kann, sondern allenfalls ein blutiges.

Der Anteil der „unnützen“ Tiere, die möglicherweise aus Pietät durchgefüttert werden, beläuft sich in Changar auf schätzungsweise zehn Prozent der weiblichen Großtiere. Unter den kargen Bedingungen der Region stellen sie sicherlich eine Belastung dar, für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft.

Auch das ist nicht neu: Schon die *Gaurakshini Sabhas* riefen die Hindus zu Spenden für die Gründung von *Gaushalas* oder *Gausadans* als Altersheime für Rinder nach dem Ende ihres Arbeitslebens.³⁰

Altersheime für Kühe?

Die Einrichtung eines staatlichen *Gausadan* wurde von den Bewohnern in Changar positiv aufgenommen. Der *Gausadan* sollte Wald und Weide von „überflüssigen“ Tieren entlasten. Das Aufnahmevermögen von circa 300 Tieren war angesichts von Tausenden von Altersheimaspiranten in der Region jedoch für eine mehr als symbolische Wirkung zu klein. Zudem musste das Futter für die Tiere aus der Region beschafft werden. In der Praxis ließ man die Tiere im *Gausadan* innerhalb von drei Monaten verhungern. Der Erlös aus ihren Häuten deckte einen Teil der Kosten der Einrichtung. Proteste frommer Aktivisten konnten daher nicht ausbleiben. Auch sollen Kühe, vor Hunger verrückt, Ausbruchversuche unternommen haben.

Zum Beschluss

Diese für Indien anscheinend typische Praxis der Vernachlässigung der Kuh (auch im Verhältnis zum Ochsen), die im Widerspruch zur Kuh-Verehrung zu stehen scheint, ist seit dem Beginn der Kuh-Schutz-Bewegung über Gandhi bis heute Gegenstand öffentlicher Klage. „Die hinduistische Gesellschaft hat den Kühen und ihren Nachkommen schreckliche Grausamkeiten zugefügt.“³¹ Buddha soll den Mönchen den Verzehr von

Fleisch gestattet haben, solange sie die Tötung des Tiers nicht sehen und nicht hören, und solange sie nicht annehmen müssen, dass das Tier um ihrretwillen geschlachtet wurde.³² Der scheinheilige gesellschaftliche Umgang mit Tieren, mit unseren „Mitgeschöpfen“, wie der deutsche Tierenschutz formuliert, ist jedoch keine Angelegenheit nur des „fernen Indiens“ und bedarf einer breiteren Aufarbeitung als hier möglich.

Endnoten

- ¹ Vergleiche M. Mann 1991, S.174ff.
- ² Hierüber besteht in der Literatur weitgehend Einigkeit (vgl. etwa Alsdorf 1961; Brown 1964; Lodrick 1981). Die akribischen Nachweise von D.N. Jha (2002), dass Kühe in Indien bis weit in das 1. Jahrtausend vor Chr. geschlachtet und gegessen wurden, brachten ihm den Zorn der BJP-Regierung ein, die eine indische Veröffentlichung des Buches zu unterdrücken versuchte.
- ³ Zum Verhältnis indischer Überlieferung, der Konstruktionen der Kolonialverwaltung und der westlichen Repräsentationen der Kastengesellschaft vgl. Inden 1990, Kap.2.
- ⁴ Dumont 1976, S.73.
- ⁵ Es ist ihnen auch nicht verboten, vom Fleisch der verendeten Tiere zu essen.
- ⁶ Vergleiche Jha 2002, S.144.
- ⁷ Lodrick 1981, S.56
- ⁸ M.K. Gandhi, *How to serve the Cow*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House 1954, S. 3.
- ⁹ Angelehnt an Gyanendra Pandey, Rallying Round the Cow. Sectarian Strive in the Bhojpur Region, *Subaltern Studies II*, Delhi 1983.
- ¹⁰ Peter Robb, The Challenge of Gau Mata: British Policy and Religious Change in India, 1880-1916, *Modern Asian Studies*, 20 (2), 1986.
- ¹¹ Gandhi, *Collected Works*, Vol. 19, 1920-21, S.574f.
- ¹² Ludden definiert „Kommunalismus“ als kollektiven Antagonismus organisiert auf der Basis von religiösen, linguistischen oder ethnischen Identitäten (David Ludden

- 1996, S.12). Kommunalismus beinhaltet die fundamentale Idee, dass Hindus und Muslime zwei völlig separate Gemeinschaften in wesentlichem Gegensatz zueinander bilden. Die Gruppenzugehörigkeit ist unmittelbar bestimmend für die individuelle Identität.
- ¹³ Vergleiche Christophe Jaffrelot, *The Politics of Processions and Hindu-Muslim Riots*, in: Amrita Basu, Atul Kohli (eds.), *Community Conflicts and the State in India*, Delhi: Oxford University Press 1998, S.58–92.
- ¹⁴ *Outlook India*, 17. Dezember 2003
- ¹⁵ *Outlook India*, 2. März 2004
- ¹⁶ Vgl. etwa Simoons 1979; eine Darstellung der Debatte findet sich auch bei Hülsewiede 1986.
- ¹⁷ Allan Heston 1971
- ¹⁸ Simoons 1979
- ¹⁹ Harris 1966, S. 54ff.
- ²⁰ Jeremy Rifkins referiert Harris in seinem „Das Imperium der Rinder. Der Wahnsinn der Fleischindustrie“, Frankfurt/New York: Campus 2001 vollkommen unkritisch.
- ²¹ Aufwendung für Futter in der Tierhaltung beliefen sich 2002/3 auf 42 Prozent aller landwirtschaftlichen Aufwendungen.
- ²² So K.M. Munshi, der erste Agrarminister im unabhängigen Indien, 1951 (nach Shiva 2000, S.58).
- ²³ Das Unternehmen soll im Besitz einer Hindu-Familie sein.
- ²⁴ Ein Großteil dieser Flächen befindet sich heute nicht mehr in den Zentren des Rindfleischkonsums, sondern in der Peripherie (beispielsweise in Brasilien).
- ²⁵ Von 1994 bis 1998 war ich für das *Indo-German Changar Eco-Development Project* (IGCEDP) in Palampur, H.P. als Berater tätig. Vgl. hierzu Wienold 1997.
- ²⁶ Das gilt auch für die Ochsen, die i.d.R. nach einem „Arbeitsleben“ von sechs Jahren „ausgemustert“ werden.
- ²⁷ Dass die unnützen Kühe, von den Bauern vertrieben, auf die Wanderschaft gehen und schließlich die Städte bevölkern, hat wenig mit den realen Verhältnissen zu tun. Die Kühe der Städte bilden eine eigene Population. Sie sind auch nicht „herrenlos“, sondern werden hier auf spezifische Art gehalten.
- ²⁸ Vergleiche K.N. Ray 1971; Srinivas 1976, S.133f.; Freed/Freed 1981. Die Literatur gibt viele Hinweise auch auf Überlassung zur Schlachtung.

²⁹ In Fällen, wo heute keine Abdecker mehr zur Hand sind, wird der Bauer selbst das tote Tier verbrennen müssen oder er schleppt es an einen Platz, wo es den Geiern und anderen Aasfressern überlassen bleibt (vgl. auch Simoons 1979, S.470).

³⁰ Zu den Tierheimen für Kühe (und andere Tiere) vgl. insgesamt Lodrick 1981.

³¹ M.K. Gandhi, *Collected Works*, Vol. 14, 1917–18, Speech on Cow Protection, Bettiah

³² Jha 2002, S.64, und „While the peasant does not want to kill the cow or bull himself he does not seem to mind very much if someone else does the dirty job out of his sight.“ (Srinivas 1962)

Literaturhinweise

- Alsdorf, L. (1961), *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse.
- Brown, W. N. (1964), The Sanctity of the Cow, in: *Hinduism, Economic Weekly*, Vol. 16, S. 245–255.
- Dumont, L. M. (1976), *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*, Wien.
- Freitag, S. B. (1996), Contesting the Public: Colonial Legacies and Contemporary Communalism, In: D. Ludden (ed.) *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi, S. 211–234.
- Galanter, M. (1989), *Law and Society in Modern India*, Delhi.
- Harris, M. (1966), The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, in: *Current Anthropology*, Vol. 7, 1, S. 51–58.
- Harris, M. (1978), *Cannibals and Kings*, New York.
- Heston, A. (1971), An Approach to the Sacred Cow of India, *Current Anthropology*, Vol. 12, 2, S.191–209.
- Hülsewiede, B. (1986), *Indiens heilige Kühe in religiöser, ökologischer und entwicklungspolitischer Perspektive. Ergebnisse einer aktuellen ethnologischen Kontroverse*, Münster.
- Inden, R. (1990), *Imagining India*, London.
- Jha, D. N. (2002), *The Myth of the Holy Cow*, London–New York.
- Lodrick, D. O. (1981), *Sacred Cows, Sacred Places. Origins and Survivals of Animal*

Homes in India, Berkeley und andere.

Ludden, D. (1996), Introduction. Ayodhya: A Window on the World, In: derselbe (Hrsg.) *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi.

Mann, M. (1991), *Geschichte der Macht. Band 2: Vom römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung*, Frankfurt/New York.

Myrdal, G. (1968), *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Clinton, Mass.

Pandey, G. (1992), *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi.

Shiva, V. (2000), Mad Cows and Sacred Cows, in: dies. *Stolen Harvest. The Hijacking of the Global Food Supply*, New Delhi, S. 57–78.

Simoons, Frederick J. (1973), The Sacred Cow and the Constitution of India, *Ecology of Food and Nutrition*, Vol. 2, S. 281–296.

Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and other Essays*, Delhi.

Srinivas, M. N. (1976), *The Remembered Village*, Delhi–Bombay–Calcutta–Madras.

Van der Veer, P. (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley.

Wienold, H. (2007), Changar. Bericht aus dem „dürren Land“. Ökologischer Niedergang und Involution am Fuße des Himalajas, Indien, in: ders. *Leben und Sterben auf dem Lande. Kleinbauern in Indien und Brasilien*, Münster.

Zum Autor

Hanns Wienold, Professor für Soziologie und Methoden der empirischen Sozialforschung an der Universität Münster (i.R.); empirische Forschungen unter anderem zur politischen Erwachsenenbildung der Gewerkschaften und zur Kinderarbeit in Deutschland. Langjährige Forschungsaufenthalte in Südasiens und in Lateinamerika.