

Zeitschrift
für
Indologie und Südasiastudien

bis einschließlich Band 27/2010

Studien zur Indologie und Iranistik

HEMPEN VERLAG
BREMEN

Zeitschrift
für
Indologie und Südasiastudien

herausgegeben von

Hans Harder und Ute Hüsken

Band 36/2019

HEMPEN VERLAG
BREMEN 2019

Zeitschrift für
Indologie und Südasiestudien

von O. von Hinüber, G. Klingenschmitt, A. Wezler und M. Witzel
gegründet als »Studien zur Indologie und Iranistik«,
ab Band 28 mit dem neuen Titel

Redaktion:
Prof. Dr. Hans Harder
Südasiestudien-Institut
Universität Heidelberg
Neuenheimer Feld 330
69120 Heidelberg
<https://www.sai.uni-heidelberg.de/nsp/index.php>
E-Mail: h.harder@uni-heidelberg.de

Erscheinungsweise: jährlich

Bestellungen richten Sie bitte an Ihre Buchhandlung oder an den Verlag:
Dr. Ute Hempten Verlag, Clausewitzstr. 12, 28211 Bremen, Tel. 0421-3479901
uh@hempten-verlag.de, www.hempten-verlag.de

Umschlagillustrationen:
Fotos von Matthias Walliser, Göttingen
Vorderseite: Sarasvatī und Text von RV 2.28.5, 10.79.2 und 5.45.8
Rückseite: Harax'aitī und Text von Y 10.5, 28.1 und Y 51.5

ISSN 2193-9144
ISBN 978-3-944312-77-4

© 2019 Hempten Verlag, Bremen
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Umschlaggestaltung: detemple-design, Igel b. Trier
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Inhalt

CHAITI BASU Reversal of Colonial Norms: Bengali 'effeminacy' against the 'effeminate' Englishmen	1
MICHAEL BERGUNDER Gibt es im Kaliyuga nur noch Brahmanen und Shudras? Die Neubestimmung des brahmanischen Kastensystems durch Dharmashastra-Gelehrte aus Banaras im 16. und 17. Jahrhundert	28
KRISTOFFER AF EDHOLM Śrī-Lakṣmī and Religious Ruler Ideology in the Purāṇic Amṛtamanthana Myth	60
MONIKA HORSTMANN Who is a True Devotee?	83
MAX KRAMER Online Da'wat, Nation-State and the Language Use of the Jamaat-e-Islami in India	112
FABIO MANGRAVITI The Construction of a Hindu Reformer: A Diachronic Study of Tulsidas' Moral Reception in Hindi Literary Criticism and Historiography (19th to Mid 20th Century)	138
JÉRÔME PETIT Rājamalla (Jaipur, 16 th c.) and his Influence on the Jain Reformist Movements	172

Gibt es im Kaliyuga nur noch Brahmanen und Shudras? Die Neubestimmung des brahmanischen Kastensystems durch Dharmashastra-Gelehrte aus Banaras im 16. und 17. Jahrhundert¹

Michael Bergunder

Es ist allgemeiner Konsens in der Forschung, dass die heutigen Kontroversen um das brahmanische Kastensystem (*varṇa*) in Indien ihre Wurzeln in der britischen Kolonialzeit haben (Dirks 2001). Weiterhin ist inzwischen bekannt, dass diese kolonialen Auseinandersetzungen eine Vorgeschichte im 18. Jahrhundert hatten, wie Zeugnisse über die Peshwa-Herrschaft des Marathen-Reichs und über die Herrschaft der Hindu-Rajputen in Rajasthan belegen.² In der neueren Forschung zur traditionellen vorkolonialen brahmanischen Rechtsliteratur (*dharmasāstra*) wird zwar verstärkt der enorme historische Wandel betont, den die dort niedergelegten Auffassungen durchlaufen haben (Davis Jr. 2018: 5-6), aber das Interesse konzentriert sich dabei in der Regel auf die klassische Periode (Olivelle and Davis Jr. 2018). Die Zeit der Mogul-Herrschaft wird nach wie vor weitgehend ignoriert, obwohl Sheldon Pollock und seine Mitstreitenden nun bereits seit zwei Jahrzehnten darauf hinweisen, welche innovativen Entwicklungen die traditionelle Sanskrit-Gelehrsamkeit damals hervorgebracht hat.³ Diese Fehlstelle führte auch dazu, dass bisher weitgehend übersehen wurde, dass es im 16. und 17. Jahrhundert in Banaras unter den dortigen Dharmashastra-Gelehrten zu einer folgenreichen Neubestimmung des brahmanischen Kastensystems kam, deren Ergebnisse erst die Kontroversen seit dem 18. Jahrhundert verständlich machen (Aktor 2018). Die fehlende Historisierung des brahmanischen Kastensystems durch die Forschung hat verhindert, dass dieser Zusammenhang bisher in der nötigen Klarheit erkannt wurde.⁴

1 Besonders bedanken möchte ich mich bei Monika Boehm-Tettelbach, Hans Harder und Anand Mishra für ihre kritischen Kommentare und Hilfe bei den Sanskrit-Passagen.

2 Deshpande 2010a; Deshpande 2010b; Horstmann 2009; Horstmann 2013.

3 Pollock 2001b; Pollock 2005; Minkowski 2010; Minkowski 2014; O'Hanlon 2010c; O'Hanlon and Minkowski 2008; Bergunder 2016.

4 Die folgenden Ausführungen sind in Vorbereitung auf eine umfassende monographische Darstellung der indischen Religionsgeschichte vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert entstanden, die voraussichtlich 2021 erscheinen wird. Vgl. auch Bergunder 2013; Bergunder 2016; Bergunder 2018.

Banaras als neues Zentrum brahmanischer Gelehrsamkeit

Mogul-Herrscher und Hindu-Rajputen unterstützten im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur die Krishna-Bhakti in der Region um Mathura sondern auch zahlreiche brahmanische Sanskrit-Gelehrte und deren Institutionen in Banaras. Diese wiederum unterhielten vielfältige Beziehungen zur Mogul-Herrschaft und es gab einen intensiven Austausch mit muslimischen Gelehrten (Bergunder 2016). Vor diesem Hintergrund konnte sich Banaras zu einem bedeutenden Zentrum der brahmanischen Wissenschaften und Philosophien entwickeln. Mit der Mogul-Herrschaft begann „eine der innovativsten Epochen“ (Pollock 2001a: 393) in der gesamten Geschichte der brahmanischen Sanskrit-Tradition. In gewisser Weise löste Banaras das Vijayanagar-Reich ab. Während jedoch die Sanskrit-Literatur aus Vijayanagar zu einem großen Teil nur lokal wirksam blieb, entfaltete Banaras, das zugleich ein wichtiges überregionales Handelszentrum wurde, eine gesamtindische Ausstrahlung (Pollock 2001a). Die Brahmanen aus Banaras hatten Schüler aus allen Regionen des Landes und ihre Werke wurden in ganz Indien gelesen.⁵

Den intellektuellen Diskurs in Banaras bestimmten nicht die eingesessenen Brahmanen-Familien, sondern aus Maharashtra und vereinzelt auch anderen südlichen Regionen eingewanderte Smarta-Brahmanen-Familien sowie Dashanami-Asketen. Die einzelnen Gelehrten waren oft eng über komplexe Lehrer-Schüler-Verhältnisse und Heiratsbände miteinander verbunden. Den institutionellen Mittelpunkt bildete eine große Versammlungshalle mit Namen *Muktimaṇḍapam* im Süden des Vishvanatha-Tempels.⁶ In dem Muktimaṇḍapam fanden gemeinsame Versammlungen (*dharmasabhā*) statt, in denen strittige Fragen des brahmanischen Rechts (*dharmasāstra*) diskutiert und gemeinsam entschieden wurden. Der Vishvanatha-Tempel wurde in den 1570er oder 1580er Jahren errichtet, wobei bis heute unklar bleibt, ob ein vorhandener Tempel repariert und ausgebaut, oder ein Neubau vorgenommen wurde. Sicher ist lediglich, dass seine Errichtung auf Initiative von Narayana Bhatta erfolgte, dem damals führenden

5 Pollock 2001a, vgl. zur Zusammensetzung der Schüler insbes. 420 A. 33.

6 O'Hanlon 2010a: 217-220; O'Hanlon 2010c: 264-267.

Gelehrten der Stadt. Seine Familie stammte dem allgemeinen Trend entsprechend aus dem heutigen Maharashtra.⁷ Der Vater war ein Anhänger des Advaita Vedanta gewesen und auch Narayana Bhatta gilt als Lehrer wichtiger Dashanami-Asketen in Banaras, wenn er auch selbst keine Texte zum Advaita Vedanta verfasste (Minkowski 2011: 217). Wahrscheinlich erhielt Narayana Bhatta beim Tempelbau Unterstützung von Todar Mal, einem Hindu-Khatri und engen Vertrauten Akbars,⁸ sowie von Todar Mals Sohn Govardhana, der zu dieser Zeit die Verwaltung der Region Jaunpur nahe Banaras von Akbar übertragen bekommen hatte (Eck 1993: 134). Bei dem weiteren Ausbau des Tempels scheint sich der Hindu-Rajpute Vir Singh Dev, ein Vertrauter Jahangirs und Herrscher von Orchha, ebenfalls als Sponsor besonders hervorgetan zu haben. Zumindest legen diese zwei persische Quellen nahe.⁹ Belegt sind auch umfangreiche Zuwendungen an den Tempel und sein Umfeld durch den Hindu-Rajputen Jai Singh I., einem eminent einflussreichen Mitglied der Militärbürokratie und Herrscher von Amer (O'Hanlon 2010c: 265). Der Vishvanatha-Tempel war bis zu seiner Zerstörung durch Aurangzeb im Jahr 1669 das besondere legitimatorische Statussymbol der brahmanischen Gelehrten von Banaras. So hielt z. B. eine Gelehrten-Versammlung, die in dem Muktimandapam im Jahr 1657 getagt hatte, als Schlussformel fest:

Wer der sich gegen diese Entscheidung wendet, die von den Weisen getroffen wurde, ist jemand, der den Gott Vishvanatha entehrt, und ein Brahmanen-Mörder.

*bruvāṇā doṣam atrārthe vidvadbhiḥ parisoḍhite// viśveśadrohiṇo brahmaghātinaś ca bhavanti te//*¹⁰

In diesem gelehrten Umfeld von Banaras kam es im 16. und 17. Jahrhundert zu Neubestimmungen und Homogenisierungen des brahmanischen Gesellschaftsideals (*varṇāśramadharmā*) und der damit verbundenen brahmanischen Ritualvorstellungen.

⁷ Salomon 1985: xxv; O'Hanlon 2010c: 264.

⁸ Vgl. auch S. 30 und 108.

⁹ O'Hanlon 2010c: 264-265, 272 A. 106. Vgl. auch S. 109.

¹⁰ *Nirṇayapatra* (1657), zitiert nach: Gode 1943/1944: 134, vgl. O'Hanlon 2010a: 230; O'Hanlon 2010c: 267.

Wandel im brahmanischen Gesellschaftsideal

Im 16. und 17. Jahrhundert entstanden in Banaras zahlreiche Werke, die den rituellen Status der Shudras innerhalb des brahmanischen Gesellschaftsideals behandelten. Während ältere Texte vor allem über deren rituellen Ausschluss diskutierten, verlagerte sich seit dem 14. Jahrhundert der Akzent zunehmend auf die aktive Einbindung der Shudras in das brahmanische Ritualwesen (Benke 2010: 12). Die maßgeblichen Abhandlungen zu diesem Thema entstanden im Banaras der Mogul-Zeit (Benke 2010: 11-16). Im Hintergrund der Shudra-Frage stand die Übernahme puranischer Vorstellungen über die Gültigkeit der brahmanischen Ordnung (*dharma*) im Kaliyuga. Diese machten es in der Konsequenz notwendig, die Position der Shudras neu zu bestimmen.

Rezeption puranischer Kaliyuga-Vorstellungen

Innerhalb der brahmanischen Traditionen entstand seit der Gupta-Zeit eine umfangreiche puranische Literatur, die davon ausging, dass im gegenwärtigen Zeitalter des Kaliyuga das traditionelle brahmanische Gesellschaftsideal nicht mehr voll gültig sei, und die ausdrücklich auch den Shudras einen Weg zur Erlösung wies (Rocher 1986). Damit wich die puranische Sanskrit-Literatur an entscheidenden Stellen von den Vorgaben des brahmanischen Gesellschaftsideals ab. Einige puranische Textpassagen gehen sogar so weit, allen Kasten (*varṇa*) das Recht zuzusprechen, die Veden zu hören.¹¹ In der Regel blieb die puranische aber strikt von der vedischen Tradition getrennt, die ausschließlich Brahmanen und Zweimalgeborenen (*dvija*) vorbehalten war. In jedem Fall gab es aber einen brahmanischen Konsens, dass die Botschaft der Puranas sich an alle Menschen richtete, also auch an Shudras und Frauen, und dass sie einen eigenständigen Weg zur Erlösung eröffnete (Benke 2010: 237-238). Die puranische Tradition trat damit in offene Konkurrenz zum brahmanischen Gesellschaftsideal.

Die Abhandlungen zur brahmanischen Gesellschaftslehre (*dharmaśāstra*), die die Gelehrten aus Banaras im 16. und 17. Jahrhundert verfassten, reagierten unmittelbar auf diese Herausforderung durch die

¹¹ Benke 2010: 237 Anm. 11.

puranische Tradition. Sie knüpften dabei an eine bereits in zahlreichen Vorgängerwerken dargelegte Position an, wonach die traditionelle Einteilung der Gesellschaft in vier Kasten, d. h. in Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras, im gegenwärtigen Kaliyuga nicht mehr vollgültig existierte. Ausgangspunkt war dabei die schon im Mahabharata, aber vor allem in den Puranas beklagte Situation, dass im Kaliyuga die brahmanische Ordnung entscheidend gestört sei.¹² Deswegen gebe es im Kaliyuga nur noch Brahmanen und Shudras. Diese Feststellung wurde meist mit der Klage verbunden, dass sich die Shudras nun sogar Rechte der Brahmanen, wie die Veda-Rezitation, und Rechte der Kshatriyas, wie die Königsherrschaft, aneignen würden (Vajpeyi 2004: 74-75). Die Situation wurde also als offene Rebellion gegen das brahmanische Gesellschaftsideals empfunden. Das Fehlen der Kshatriyas und Vaishyas in der Gegenwart konnte dabei auf zweierlei Weise erklärt werden.¹³ Kshatriyas und Vaishyas würden entweder überhaupt nicht mehr existieren oder seien zu Shudras herabgesunken. Die erstere Vorstellung, dass Kshatriyas und Vaishyas im Kaliyuga überhaupt nicht mehr existierten, wurde damals noch selten vertreten. Prominente Gelehrte, die diese Position vertraten, lassen sich erst im 18. Jahrhundert identifizieren.¹⁴ Die Mehrheitsmeinung im Banaras der Mogul-Zeit ging von einer Weiterexistenz der Kshatriyas und Vaishyas in degradiertem Status aus. Kamalakara Bhatta, ein Enkel von Narayana Bhatta und zugleich einer der führenden Dharmashastra-Gelehrten im Banaras des 17. Jahrhunderts, schrieb dazu:

In einem anderen Purana wird gesagt: ‚Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras sind die vier Kasten (*varṇa*), von denen die ersten drei die Zweimalgeborenen (*dvija*) bezeichnen. All diese existierten in jedem Zeitalter (*yuge yuge*), aber im Kaliyuga bleiben nur die erste und die letzte übrig.‘ [...] Dem ist nicht so: ... es gibt Kshatriyas und Vaishyas im Kaliyuga, obwohl ihre Erscheinung verborgen ist und ihr Karma bzw. ihre Lebensart unrein ist.

¹² Kane 1968: III.892-895; Vajpeyi 2004: 74-77; Benke 2010: 257-258.

¹³ Vaidya 1924: 312-371; Kane 1968: II.380-382; Benke 2010: 13-14, 257, 300-304; Deshpande 2010a: 97.

¹⁴ Wagle 1982; Deshpande 2010a; O’Hanlon 2010b; O’Hanlon et al. 2014.

purānāntare’pi brāhmaṇāḥ kṣatriyā vaiśyā śūdrā varṇāstrayo dvijaḥ/ yuge yuge sthitāḥ sarve kalāu ādyantayoḥ sthitiḥ// ataḥ katham dvijasaṅkaraḥ uktāḥ/ maivaṃ kalau tu bījabhūtāśca kecit tiṣṭhanti bhūtale iti viṣṇusmarāṇāt brahmakṣatraviśaḥ śūdrā bījārthe ya iha sthitāḥ/ kṛte yuge tu taiḥ sārḍham nirviśeṣāstadābhavan/[...] //¹⁵

Auf den ersten Blick macht die Vorstellung einer Weiter-Existenz keinen Unterschied zur Nicht-Existenz, denn auch die weiterhin existierenden degenerierten Kshatriyas und Vaishyas haben aus brahmanischer Sicht den Status von Shudras, da sie ihren ursprünglichen Kastenstatus als Zweimalgeborene verloren haben. Auch diese Gelehrten gingen also zunächst davon aus, dass es im Kaliyuga nur noch Brahmanen und Shudras gab. Als Folge davon erlangten die Shudras als das einzig sichtbar verbliebene Gegenüber der Brahmanen eine besondere und neue Beachtung. Die Überlegungen der Dharmashastra-Gelehrten gingen dabei in zwei sehr verschiedene Richtungen. Zum einen entstanden zahlreiche Abhandlungen zum Pilgerwesen und zur Ordnung der Shudras, in denen diese nicht länger ausgegrenzt, sondern partiell in das brahmanische Gesellschaftsideal integriert wurden, so dass sie die Dienste brahmanischer Priester in Anspruch nehmen konnten. Zum anderen wurde überlegt, ob und wie degenerierte Zweimalgeborene durch Sühneriten wieder in den alten rituellen Status eingesetzt werden könnten. Obwohl diese zweite Option im Zusammenhang mit der Königskrönung von Shivaji eine öffentlichkeitswirksame Umsetzung erfuhr, sind keine weiteren Fälle bekannt, in denen eine solche Wiedereinsetzung im 16. und 17. Jahrhundert versucht wurde. Im Gegenteil zeigt eine Diskussion im Marathen-Reich um den Kastenstatus der Kayasthas, wie wenig die brahmanische Seite bereit war, eine Wiedereinsetzung vorzunehmen oder überhaupt für erlaubt zu halten. Im Folgenden werden diese verschiedenen Optionen, mit dem Fehlen von Kshatriyas und Vaishyas umzugehen, genauer vorgestellt.

¹⁵ Kamalākara Bhatta: *Śūdrakamalakāra* (1. Hälfte 17. Jh.), zitiert nach Vaidya 1924: 315, vgl. Benke 2010: 301 und auch Deshpande 2010a: 113-115.

Neubestimmung der Rolle der Shudras

Die neue brahmanische Konzeptualisierung der Shudras im 16. und 17. Jahrhundert findet sich prominent an zwei Orten: einmal in Abhandlungen zur Pilgerfahrt und zum anderen in Darstellungen, die exklusiv den Status der Shudras innerhalb des brahmanischen Gesellschaftsideals diskutieren. Beide Textgattungen müssen im Zusammenhang gelesen werden, um den ganzen Umfang der neuen Shudra-Bestimmungen erfassen zu können.

Pilgerfahrten

Die Puranas sind sich weitgehend einig, dass Pilgerfahrten (*tīrthayātrā*) allen Menschen, insbesondere auch Shudras und Frauen, offenstehen (Kane 1968: IV, 567-568). In der traditionellen brahmanischen Rechtsliteratur wurde dagegen mitunter auch die Meinung vertreten, dass Frauen und Shudras kein Recht auf Pilgerfahrten hätten (Kane 1968: IV, 568-569). Die brahmanischen Gelehrten in Banaras machten sich jedoch den puranischen Standpunkt zu eigen, den sie ausführlich systematisierten. Der entscheidende Text wurde von keinem anderen als Narayana Bhatta am Ende des 16. Jahrhunderts verfasst. Seine umfangreiche Abhandlung zu dem Thema trug den Titel *Brücke zu den drei heiligen Orten (Tristhalīsetu)*.¹⁶ Darin legte Narayana Bhatta zunächst allgemein die Bedeutung von Pilgerfahrten dar, um im Anschluss die drei wichtigsten Wallfahrtsstätten (*tīrtha*) Banaras, Prayag (Allahabad) und Gaya ausführlich zu beschreiben. Gegen die erwähnten kritischen Positionen in der brahmanischen Rechtsliteratur hielt Narayana Bhatta fest:

Ein Shudra ist berechtigt, eine Pilgerfahrt zu unternehmen, wenn es nicht seinen Dienst an den Zweimalgeborenen behindert [...] Auch Frauen sind berechtigt.

*tasmāc chūdrasyāpy asti dvijaśuśrūṣā'virodhena tīrthayātrādhikārah/ striyā apy ādhikārah [...]*¹⁷

¹⁶ Salomon 1985. Zur Datierung vgl. O'Hanlon 2010c: 272 Anm. 109.

¹⁷ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu* (Ende 16. Jh.): 96.1, 97.2, zitiert nach Salomon 1985: 22, 215.

In diesem Zusammenhang lehrte Narayana Bhatta auch, dass die brahmanischen Reinheits- und Berührungsregeln für Pilger weitgehend außer Kraft gesetzt seien (*sprṣṭāsprṣṭiḥ na duṣyati*).¹⁸ Den Hauptteil seiner Ausführungen widmete er aber zwei Ritualen, die in modifizierter Form auch Shudras vollziehen können. Das erste Ritual war das Haarschneiden (*vapana/ksaura/muṇḍana*) aus Anlass der Pilgerfahrt.¹⁹ Während bei den Zweimalgeborenen dabei der Haarzipfel²⁰ (*sikhā*) stehen bleibt, wird bei Asketen (*yati*), Shudras und Frauen (ausdrücklich auch Witwen) das Haar vollständig abrasiert (*saśikhaṃ vapana*).²¹ Den größten Raum seiner Ausführungen nimmt aber das zweite Ritual ein. Hier handelt es sich um die Ahnenrituale (*śrāddha*), die ebenfalls für alle Pilger an allen Wallfahrtsorten verpflichtend seien.²² Shudras und Frauen können dieses Ahnenritual nur mit ungekochten Speisen vollziehen.²³ Sie müssen zugleich die vedischen Mantras, die ihnen verboten sind, durch puranische ersetzen.²⁴ Dabei können Shudras aber die puranischen Mantras selbst rezitieren.²⁵ In späteren Texten zur Ordnung der Shudras, die im Anschluss behandelt werden, wird ihnen diese Möglichkeit dann verwehrt werden.

Eine Pointe der Ausführungen besteht darin, dass nicht nur die Zweimalgeborenen, sondern auch die Shudras zur Durchführung dieser beiden Rituale während der Pilgerfahrt brahmanische Priester benötigen. Narayana Bhatta betont, dass bei allen das Haarschneiden nur von einem Brahmanen, der ein „Herdf Feuer besitzt“ (*āhitāgni*), durchgeführt werden darf.²⁶ Ebenso wird für das Ahnenritual festgehalten, dass nicht nur Zweimalgeborene sondern auch Shudras einen Brahmanen mit der Durchführung beauftragen müssen.²⁷ Deshalb formuliert der Text auch den Anspruch auf ein brahmanisches Priestermonopol an den Wallfahrtsstätten, was zugleich ein Monopol auf die lukrativen

¹⁸ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 52, 216, 256-257, 256 Anm. 3.

¹⁹ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 306.

²⁰ Engl. top-knot.

²¹ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 82, 306.

²² Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 328-330.

²³ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 379.

²⁴ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 374-376, 401-402.

²⁵ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 375.

²⁶ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 306.

²⁷ Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu*, zitiert nach Salomon 1985: 375, vgl. auch 383-387.

Einnahmen war, die bei der Durchführung dieser Rituale anfielen. Von daher ging es hier auch um die Sicherung einer zentralen Einnahmequelle für brahmanische Priester. Die explizite Einbeziehung der Shudras in das brahmanische Ritualwesen ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Die Varkari-Bewegung in Maharashtra zeigt, dass in dieser Zeit für Brahmanen die reale Gefahr bestand, dass diejenigen Mittel- und Oberschichten, die den Brahmanen als Shudras galten, das Pilgerwesen fortan ohne Rückgriff auf brahmanische Normen selbstständig organisierten.

Die *Brücke zu den drei heiligen Orten* war im Banaras des 16. und 17. Jahrhunderts das Standardwerk zum Thema der Pilgerfahrten, denn in der Folgezeit erschienen mehrere Zusammenfassungen und Auszüge aus der Feder anderer prominenter Gelehrter der Stadt. Der berühmte Grammatiker Bhattoji Dikshita (um 1600) verfasste eine Kurzfassung und sein Fachkollege Nagesha Bhatta (um 1800) eine Diskussion zu Einzelfragen des Werkes.²⁸ Kamalakara Bhatta lieferte ebenfalls einen Auszug aus dem Werk.²⁹ Auch außerhalb Banaras wurde der Text anscheinend schnell normativ. Am Hof von Vir Singh Dev schrieb Mitra Mishra in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine eigenständige umfassende Abhandlung zu den Pilgerfahrten, die aber inhaltlich weitgehend vom Text Narayana Bhattas abhing.³⁰ Die Einbeziehung der Shudras in das brahmanische Wallfahrtswesen ist jedoch nur ein Aspekt der brahmanischen Neukonzeption der Shudras. Viel wichtiger war die Unterscheidung zwischen „edlen“ und „gemeinen“ Shudras, die im Folgenden vorgestellt wird.

Abhandlungen zur Ordnung der Shudras

Im 16. und 17. Jahrhundert entstanden in Banaras gewichtige Abhandlungen zur Shudra-Frage. Das erste diesbezügliche Werk erschien Ende des 16. Jahrhunderts unter dem Titel *Stirnjuwel von den Bräuchen*

28 Bhattojīdikṣita: *Tristhalīsetusārasaṅgraha* (Anfang 17. Jh.), Nāgeśabhaṭṭa: *Tīrthenduśekhara* (17. Jh.), zitiert nach Salomon 1985: xix.

29 Kamalākaraḥṭṭa: *Tīrthakamalākāra* (1. Hälfte 17. Jh.), zitiert nach Salomon 1985: xix.

30 Mitramiśra: *Tīrthapraśāsa* (17. Jh.), zitiert nach Salomon 1985: xix.

der Shudras (*Śūdrācāraśiromaṇi*).³¹ Verfasser war Krishna Shesha, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einer der führenden Sanskrit-Gelehrten der Stadt (Benke 2010: 18, 45-46). Seine Familie stammte aus dem Gebiet des heutigen Maharashtra (Benke 2010: 45), und, ähnlich der Familie von Narayana Bhatta, begründete er eine wichtige Gelehrten-Dynastie im damaligen Banaras (Benke 2010: 48-50, 53-55). Krishna Shesha war in seiner Zeit vor allem als Sanskrit-Grammatiker bekannt,³² aber es existieren auch einige Krishna-Dichtungen, die zeigen, dass er der vishnuitischen Bhakti nahestand. Auch die zahlreichen Sponsoren von Krishna Shesha waren Anhänger der vishnuitischen Bhakti. Eine seiner Krishna-Dichtungen widmete er Govardhana, dem Sohn von Todar Mal.³³ Seine wichtigste Schrift zur Grammatik wurde wahrscheinlich von Birbal gefördert.³⁴ Birbal war wie Todar Mal und Govardhana einer der vishnuitischen Hindu-Notablen des Mogul-Reiches aus dem engsten Umfeld Akbars. Der *Stirnjuwel* gibt dagegen an, für einen gewissen Pilaji Rao angefertigt worden zu sein, einen lokalen Hindu-Herrscher, der im Dienst des muslimischen Sultans von Bijapur stand (Benke 2010: 33-34). Krishna Shesha kennzeichnete ihn ausdrücklich als frommen Vishnuiten (*paramavaishṇava*) (Benke 2010: 319). Dieser breite vishnuitische Hintergrund Krishna Sheshas und seiner Unterstützer lässt darauf schließen, dass ihm die Krishna-Bhakti der Zeit gut bekannt war. Insofern kann vermutet werden, dass der *Stirnjuwel* auch eine direkte Reaktion auf die vishnuitische Bhakti und deren puranische Offenheit für eine volle rituelle Partizipation von Shudras und Frauen war. An seinen Sponsoren zeigt sich auch das für die Brahmanen in Banaras typische Unterstützungssystem durch einflussreiche und vermögende Hindu-Notable, die im Dienste des Mogul-Reiches oder benachbarter muslimischer Reiche standen. Ungeachtet seiner vishnuitischen Neigung findet sich aber bei Krishna Shesha selbst kein Bekenntnis zu einer bestimmten Bhakti-Strömung oder Philosophierichtung.³⁵ Im *Stirnjuwel*

31 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi* (wahrscheinlich Ende 16. Jh., Verfasserschaft nicht vollständig geklärt), zitiert nach der Übersetzung von Benke 2010: 76-232.

32 Bronkhorst 2005: 12, 27 Anm. 43; Benke 2010: 42.

33 Kṛṣṇaśeṣa: *Kaṁṣavadha* (wahrscheinlich Ende 16. Jh.), zitiert nach Benke 2010: 60-61.

34 Kṛṣṇaśeṣa: *Prakriyākaumudīprakāśa* (wahrscheinlich Ende 16. Jh.), zitiert nach Benke 2010: 64.

35 Benke 2010: 60, 319-320. Für Minkowskis Behauptung, er sei Madhva-Anhänger (Dvaita Vedanta) gibt es keinen Beleg, vgl. Minkowski 2011: 218.

zeigte sich der Verfasser vor allem als Smarta-Brahmane (Benke 2010: 319-320), der eine Verehrung (*pūjā*) der fünf Smarta-Gottheiten (*pañcāyatana*) Vishnu, Shiva, Ganesha, Surya und Devi propagierte (Benke 2010: 294).

Der *Stirnjuwel* ist als ein enzyklopädisches Handbuch (*nibandha*) konzipiert, das die zentralen Quellen zur Shudra-Frage zusammenfassend zitiert (Benke 2010: 249-253). Diese literarische Form lässt die Meinung des Autors und einen direkten Bezug auf den zeitgenössischen Kontext oft nur schwer erkennen. Sie markiert auch nirgends explizit eine Neubestimmung der Tradition. Für Patrick Olivelle „demonstrieren“ diese Handbücher deshalb „die schlimmsten Aspekte eines gesetzefixierten Geistes“, der nicht länger an „intellektuellen Debatten“ interessiert ist (Olivelle 2017: 15). Diese negative Einschätzung der Forschung ist vielleicht der Grund dafür, warum das Innovationspotential dieser literarischen Form bisher zu wenig gewürdigt wurde. Kernpunkt der Argumentation des *Stirnjuwels* ist die Unterscheidung zwischen „edlen Shudras (*sat-śūdra*, wörtlich „gute Shudras“) und „gemeinen Shudras“ (*asat-śūdra*, wörtlich „schlechte Shudras“). Diese Einteilung war keineswegs neu,³⁶ wurde aber im *Stirnjuwel* zur Grundlage einer umfassenden positiven Bestimmung des Shudra-Status. Die edlen Shudras erhalten zahlreiche rituelle Rechte, deren Umfang Krishna Shesha ausdrücklich an denen der Vaishyas orientiert.³⁷ Weiterhin stehen ihnen die ersten drei brahmanischen Lebensstadien (*āśrama*) offen. Dabei ist zu beachten, dass von den ersten drei Lebensstadien meist nur noch das zweite als Haushälter (*gṛhastha*) eine Rolle spielte. Das dritte Lebensstadium als Einsiedler (*vānaprastha*) und meistens auch das erste Lebensstadium als Schüler (*brahmacārin*) galten ungefähr seit dem 12. Jh. als obsolet für das Kaliyuga.³⁸ Verwehrt bleibt den edlen Shudras dagegen das Leben eines Asketen (*saṁnyāsin*) im Sinne des vierten und letzten Lebensstadiums.³⁹ Da das Asketentum (*saṁnyāsa*) von den Gelehrten in Banaras aber als exklusives Recht der Brahmanen behandelt wurde, das den anderen Zweimalgeborenen nicht zustehe (Clark 2006: 38-40), wurden die edlen Shudras hier dennoch de

facto mit nicht-brahmanischen Zweimalgeborenen gleichgestellt, insofern als diese ebenfalls keine Asketen werden durften.

An einem zentralen Punkt wurde aber die Unterscheidung zwischen Zweimalgeborenen und Shudras strikt aufrechterhalten. Die edlen Shudras bleiben von der vedischen Tradition kategorisch ausgeschlossen. Das heißt insbesondere, dass sie keine vedischen Mantras wie die Gayatri erhalten dürfen und von allen Vollzügen ausgeschlossen sind, die vedische Mantras beinhalten.⁴⁰ In gleicher Weise blieb für sie das Verbot jeglichen Studiums der Veden und der vedischen Wissenschaften (*vedāṅga*) bestehen, wozu auch gehörte, dass Shudras kein Sanskrit sprechen dürfen.⁴¹ Auch hält Krishna Shesha daran fest, dass die Hauptaufgabe (*śūdradharmā*) der edlen Shudras dieselbe sei wie die aller Shudras: der Dienst an den Zweimalgeborenen.⁴²

Wenn die Shudras auch vom vedischen Wissen ausgeschlossen bleiben, so ist es ihnen aber erlaubt, die Botschaft der Puranas zu hören und dadurch Kenntnis über die Erlösung zu erlangen:

Sollte jetzt jemand einwenden: Wie sollen die Shudras fähig sein, die zur Erlösung führende Ordnung (*mokṣadharmā*) zu befolgen, wenn es ihnen nicht gestattet ist, [vedisches] Wissen zu erlangen? Dann antworten wir darauf: Obwohl sie nicht berechtigt sind, die Bedeutung vedischer Texte zu diskutieren, ist es ihnen erlaubt, das Wissen der zur Erlösung führenden Ordnung zu bedenken, welches sie aus den Puranas erhalten haben, die sie während ihres Dienstes für die Brahmanen nebenbei mithörten.

*na ca śūdrāṇāṃ vidyāyām anādhikārāt katham mokṣadharmeṣv adhikāra itī vācyam, teṣāṃ vedavākyaṛthavicāre anadhikāre'pi dvijaśuśrūṣāprasāṅgopaviṣṭānāṃ prasāṅgaśrutapurāṇādy avagatamokṣadharmam vicāre'dhikāra'virodhāt.*⁴³

36 Benke 2010: 237 Anm. 12., 242 Anm. 35.

37 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 112, 148, 277, 289.

38 Kane 1968: III.941; Olivelle 1993: 236.

39 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 123, 283.

40 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 269.

41 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 116-118, 269.

42 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 112, 114, 247.

43 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Kaviraj and Khiste 1933/1936: 56; Benke 2010: 126.

Krishna Shesha erkennt damit prinzipiell an, dass die Puranas einen gültigen Heilsweg vermitteln und dass dieser den Shudras offensteht. Shudras können vedische Mantras durch puranische Mantras ersetzen und werden dadurch zur Durchführung von Ritualen ermächtigt, die den vedischen vergleichbar sind. Diese Nachbildungen orientieren sich, wie gesagt, an den Ritualen der Vaishyas. Zugleich machte Krishna Shesha aber deutlich, dass diese puranischen Lehren und Mantras durch Brahmanen vermittelt werden müssen:

Das Hören [der Puranas durch Shudras] ist restlos erlaubt, nicht [aber] das Studieren und Rezitieren. Sie [die Puranas] sollen von keinem anderen studiert oder rezitiert werden außer von einem Brahmanen oder einem Kshatriya. Sie sollen von Shudras gehört, doch niemals studiert werden.

*evaṃ śravaṇam evānujñātam na to adhyayanam api/ adhyetavyam na cānyena brāhmaṇam kṣatriyaṃ vinā/ śrotavyam eva sūdreṇa nādhyetavyam kadācana/*⁴⁴

Die Pointe dieser Argumentation besteht darin, dass Rituale, die puranische Mantras enthalten, nur im Beisein brahmanischer Priester durchgeführt werden können, da nur diese sie rezitieren dürfen. Den edlen Shudras wird damit eine brahmanische Priesterschaft konstitutiv vorgeschrieben. Aus dieser Konstellation ergibt sich das Kriterium zur Unterscheidung von edlen und gemeinen Shudras. Die edlen Shudras sind diejenigen, die sich zum Dienst an den Zweimalgeborenen bekennen. Dieses Bekenntnis drückt sich darin aus, dass sie den brahmanischen Superioritätsanspruch akzeptieren und ihre Rituale durch brahmanische Priester durchführen lassen (Benke 2010: 249). Im Gegenzug wurde den edlen Shudras von brahmanischer Seite ein ritueller Status zugesprochen, der denen der Vaishyas und damit denen der Zweimalgeborenen nahekommt. Dabei ist zu beachten, dass das System von der Sache her allen gemeinen Shudras die Möglichkeit offenhält, sich durch die Indienstnahme von brahmanischen Priestern in edle Shudras zu verwandeln (Benke 2010: 311). Als eine weitere Konsequenz dieser

⁴⁴ Kṛṣṇaśeṣa: *Sūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach zitiert nach Kaviraj and Khiste 1933/1936: 28; Benke 2010: 120.

Sichtweise werden für Krishna Shesha die gemeinen Shudras zu einer Sammelkategorie, innerhalb derer kaum noch genauer unterschieden wird. Auch die sogenannten Mischkasten (*varṇasaṅkara*) fallen pauschal in die Shudra-Kategorie,⁴⁵ darunter auch die Kayastha und Ambastha.⁴⁶ Zwar spricht er an einigen Stellen von „niedrigen“ (*antyaaja*) oder „niedrigsten“ (*adhama*) Shudras (Benke 2010: 291), aber diese Redeweise wird nirgends systematisch vertieft. Weiterhin erwähnt er Kasten (*jāti*), die „außerhalb“ (*bāhya*) des brahmanischen Kastensystems stehen bzw. von diesem „ausgeschlossen“ (*hīna*) sind (Benke 2010: 291).⁴⁷ Zwei Kasten (*jāti*) werden auch ausdrücklich als „Unberührbare“ (*aspr̥śya na sparśa tasya*) bezeichnet (Benke 2010: 291). Aber auch diese Kennzeichnung von Kasten (*jāti*) als nicht zum brahmanischen Kastensystem gehörig findet keine genauere Erläuterung.

Genauso unklar bleibt, inwieweit die unzähligen Eigennamen von Kasten (*jāti*), die Krishna Shesha anführt, sich auf konkrete zeitgenössische Gemeinschaften beziehen oder einfach fiktive Weiterschreibungen traditioneller Namen darstellen, wie es der Gattung des enzyklopädischen Handbuchs entsprach. In den meisten Fällen handelt es sich wohl um letzteres (Benke 2010: 295-300). Allerdings dürften einige Bezeichnungen, wie z.B. Kayastha und Ambastha, durchaus auch auf konkret existierende Gemeinschaften zielen, wie im Folgenden noch gezeigt werden wird.

In der brahmanischen Rechtsliteratur ist es allgemein üblich, Shudras und Frauen gleichzusetzen (Vajpeyi 2004: 71-73). Entsprechend schreibt Krishna Shesha Frauen ausdrücklich einen Shudra-Status zu.⁴⁸ Insofern sind diese Texte zur Ordnung der Shudras auch eine Neubestimmung der Ordnung für Frauen (*strīdharmā*). Krishna Shesha bekräftigt damit den kategorischen Ausschluss aller Frauen von der vedischen und puranischen Gelehrsamkeit. Zugleich findet die Dopplung der Shudras ihre Parallele in der Unterscheidung zwischen „edlen“ und „gemeinen“ (Shudra-)Frauen.⁴⁹

⁴⁵ Kṛṣṇaśeṣa: *Sūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 120 (Beispiel: Sūta), 288, 291.

⁴⁶ Kṛṣṇaśeṣa: *Sūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 102, 249, 325.

⁴⁷ Benke 2010: 291.

⁴⁸ Benke 2010: 119, 248-249, 253 Anm. 74.

⁴⁹ Kṛṣṇaśeṣa: *Sūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 177 Anm. 213, 289.

Was sind nun die Rituale, durch die der besondere Status der edlen Shudras beglaubigt werden kann? Solange das Verbot der vedischen Mantras beachtet wird, lässt Krishna Shesha prinzipiell für alle Rituale der Zweimalgeborenen eine Shudra-Version zu, einschließlich der Ahnenrituale (*śrāddha*). Rituale, in denen keine Mantras gebraucht werden, stehen den Shudras sowieso offen. Hier nennt er als Beispiele das Baden, das Fasten und die Verehrung von Götterbildern (*pūjā*).⁵⁰ Aber auch die von ihm genannten 16 Übergangsrituale (*saṃskāra*) der Brahmanen können die Shudras in modifizierter Form durchführen, wenn die vedischen Mantras durch puranische ersetzt werden.⁵¹ Andere Autoren reduzierten die Zahl der Übergangsrituale, die edlen Shudras zugebilligt werden, auf zwölf.⁵² Bei Krishna Shesha findet sich diese zahlenmäßige Spezifizierung nicht. Bei einigen besonders zentralen Übergangsritualen wird dann allerdings doch eine kategoriale Differenz betont. Die Initiation (*upanayana*) mit der Übergabe der Heiligen Schnur bleibe den Shudras versagt, da sich diese ausdrücklich und ausschließlich an die Kasten (*varṇa*) der Brahmanen, Kshatriyas und Vaishyas richte.⁵³ Die Initiation mit der Heiligen Schnur werde bei Shudras durch die Heirat ersetzt.⁵⁴ An anderer Stelle akzeptiert er immerhin eine tantrische Initiation für Shudras mit Mantras für Vishnu nach dem *Pāñcarātra* und für Shakti und Vinayaka gemäß den entsprechenden *Āgamas*.⁵⁵ Auch die Tonsur (*caula/cūḍākaraṇa*) stehe ausschließlich den Zweimalgeborenen zu. Krishna Shesha billigt den Shudras lediglich eigene familiäre Traditionen des Haarschneidens zu.⁵⁶ In diesen beiden Fällen wollte Krishna Shesha also den Shudras keine unmittelbare Nachbildung der brahmanischen Initiation oder der Tonsur erlauben. Auch anderswo wurde die prinzipielle Substitutionsmöglichkeit von ihm auf diese Weise eingeschränkt. So haben die Shudras kein Recht auf die Unterhaltung eines Herdfeuers nebst den damit verbundenen Handlungen, wie auch das brahmanische Morgen- und Abendritual (*saṃdhyā*) ihnen nicht

offensteht.⁵⁷ Bei Ahnenritualen (*śrāddha*) dürfen die edlen Shudras keine gekochten Speisen verwenden, da dies nach wie vor nur den Zweimalgeborenen zustehe.⁵⁸

Die Art, wie Krishna Shesha den edlen Shudras rituelle Rechte zuspricht, ist vergleichsweise restriktiv. Sie bleibt weit hinter den Aussagen der brahmanischen Gelehrten aus dem Umfeld der Krishna-Bhakti zurück, die Shudras und Frauen meist das volle Recht zusprachen, die Puranas zu studieren und puranische Mantras zu rezitieren. Aber selbst innerhalb der traditionellen brahmanischen Rechtsliteratur gab es bereits liberalere Auslegungen, von denen sich Krishna Shesha explizit abgrenzt (Kane 1968: V.2, 921-926). So widerspricht er ausdrücklich einem einflussreichen Werk von Lakshmidhara aus dem 12. Jahrhundert, dass den Shudras das Recht zusprach, puranische Mantras zu rezitieren und die Puranas zu studieren.⁵⁹ Wie wir gesehen hatten, vertrat auch Narayana Bhatta in seinen Ausführungen zur Pilgerfahrt diese liberalere Position.

Krishna Sheshas Werk zeigt, wie sich allmählich unter den brahmanischen Gelehrten in Banaras eine restriktivere Haltung durchsetzte. Nur wenig früher hatte bereits Raghunandana, der berühmte bengalische Dharmashastra-Gelehrte aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, eine Abhandlung zur Shudra-Frage verfasst, die ebenfalls die Position vertrat, dass Shudras nicht eigenständig die Puranas studieren und puranische Mantras rezitieren dürfen. Immerhin markierte Raghunandana diese Position ausdrücklich noch als umstritten.⁶⁰ Jedenfalls wurde diese Sichtweise allmählich zur etablierten Meinung, während die liberalere Haltung von Narayana Bhatta anscheinend keine Unterstützung erhielt. Selbst Kamalakara Bhatta, der Enkel von Narayana Bhatta, folgte dieser strikteren Position in seiner Schrift *Grundlage der Ordnung der Shudras (Śūdradharmatattva)*.⁶¹ Bis in die meisten Details stimmte dieses

50 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 132.

51 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 133.

52 Benke 2010: 246 (Gadādhara, 16. Jahrhundert).

53 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 135.

54 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 221.

55 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 134-135, 136-138.

56 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 134-135, 136-138.

57 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 137, 269.

58 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 229-230.

59 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 159, 250-252. (Lakṣmīdhara: *Kṛtyakalpataru* [ca. 1125]).

60 Raghunandana Bhaṭṭācārya: *Śūdrakṛtyavicāraṇatattva* [ca. Mitte 16. Jh.], zitiert nach: Kane 1968: I.2, 893-896 u. II.1., 198; Benke 2010: 13-14, 280, 305.

61 Kamalākara Bhaṭṭa: *Śūdradharmatattva* (erste Hälfte des 17. Jh.), zitiert nach Kane 1968: II.1, 155-156.

Werk mit dem *Stirnjewel* von Krishna Shesha überein.⁶² Immerhin zeigte Kamalakara Bhatta in einigen Detailfragen eine etwas liberalere Einstellung. Während Krishna Shesha zum Beispiel für die Tonsur nur Familientraditionen gelten lassen will, betrachtete sie Kamalakara Bhatta als einen Ritus, der von Shudras auch direkt nachgebildet werden kann, wenn vedische Mantras durch puranische ersetzt werden (Benke 2010: 285). Krishna Shesha kannte ein striktes Verbot für Shudras, Götterbilder zu berühren,⁶³ wie übrigens auch Narayana Bhatta.⁶⁴ Dagegen räumte Kamalakara Bhatta unter bestimmten Bedingungen für Shudras sogar die Möglichkeit ein, Götterbilder wie die von Shiva (Shankara) und Vishnu eigenständig zu installieren (Kane 1968: I.2, 935).

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verfasste Gaga Bhatta, der Neffe von Kamalakara Bhatta, eine weitere umfangreiche Schrift zur Ordnung der Shudras.⁶⁵ Auch Gaga Bhatta war ein führender Gelehrter in Banaras, auf den wir im Folgenden noch genauer eingehen werden. Sein Text ist leider noch nicht ediert und auch sonst nicht näher erforscht. Das, was über seinen Inhalt bekannt ist, deutet aber nachdrücklich darauf hin, dass sich die Ansichten von Gaga Bhatta weitestgehend mit denen von Krishna Shesha und Kamalakara Bhatta decken.⁶⁶ Neben diesen drei bedeutenden Texten entstanden in dieser Zeit anscheinend noch zahlreiche weitere Texte zur Ordnung der Shudras mit ähnlicher inhaltlicher Stoßrichtung, die der weiteren Erforschung harren (Benke 2010: 11-16). Insgesamt deutet also alles darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen „edlen“ und „gemeinen“ Shudras in dieser Zeit zu herrschenden brahmanischen Lehre in Banaras wurde.

Wiederherstellung gefallener Kshatriyas

Aus der Feststellung, dass es im Kaliyuga weder Kshatriyas noch Vaishyas gebe, ergab sich eine zweite Möglichkeit, die Shudra-Frage neu anzugehen. Unter den brahmanischen Gelehrten in Banaras entspann

62 Kane 1968: I.2, 930-931, Benke 2010: 278-292.

63 Kṛṣṇaśeṣa: *Sūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach Benke 2010: 75-76.

64 Nārāyaṇabhaṭṭa: *Tristhalīsetu* (Ende 16. Jh.), zitiert nach Salomon 1985: 444-445.

65 Gāgābhaṭṭa alias Viśvevarabhaṭṭa: *Sūdradharmoddyota* (2. Hälfte 17. Jh.), zitiert nach Benke 2010: 13.

66 Vajpeyi 2004: 13-154.

sich Ende des 17. Jahrhunderts eine überaus kontroverse Diskussion, ob es möglich sei, die gefallenen Zweimalgeborenen wieder in ihren alten Status zu restituieren. An der Debatte fällt übrigens auf, dass es nur um die Restitution von Kshatriyas ging und von Vaishyas nirgends die Rede war. Nagesha Bhatta lehnte eine solche Möglichkeit kategorisch ab und verfasste darüber zwei Abhandlungen.⁶⁷ Er war ein überaus angesehener Grammatiker aus Banaras (Coward and Raja 1990: 323-350), der aus der Familie des bereits erwähnten Bhattoji Dikshita stammte. Nagesha Bhatta bestand darauf, dass nur in den ersten fünfzehnhundert Jahren des Kaliyuga wahre Kshatriyas überdauert haben. Deren Nachkommen hätten seitdem keine entsprechende Initiation (*upanayana*) erhalten. Wenn diese aber über mehr als zehn Generationen versäumt werde, dann fallen die betroffenen Familien unwiderruflich in den Status der Shudras zurück. Dem wurde von dem bereits erwähnten Gaga Bhatta widersprochen, der es prinzipiell für möglich hielt, gefallene Kshatriyas und Vaishyas nach entsprechenden Sühneriten wieder in ihren alten Status zu initiieren. Grundlage für diese Position war die weithin geteilte Ansicht, dass Zweimalgeborene auch dann noch initiiert werden können, wenn sie die vorgeschriebene Altersgrenze bereits überschritten hätten. Sie müssten lediglich vorher besondere Sühneriten (*vrātyastoma/prāyaścitta*) vollziehen.⁶⁸

Gaga Bhatta und Shivaji

Gaga Bhatta beließ es nicht bei der theoretischen Diskussion. Er setzte Shivaji während dessen Königskrönung im Jahr 1674 wieder in seinen vollen Kshatriya-Status ein. Die Bhonsle, die Gemeinschaft aus der Shivaji stammte, waren ursprünglich Ackerbauern (Kanbi) und galten aus brahmanischer Sicht damals weithin als Shudras (Sarkar 1961: 202-203). Shivaji hatte bis zu seiner Krönung auch keinerlei Anstalten gemacht, sich als Kshatriya zu präsentieren, obwohl er sich schon länger als „Maharaja“ bezeichnet hatte (Wink 1986: 36). Stattdessen verstand er sich als „Rajpute“ (Gordon 1993: 88 Anm. 44), wie es unter den Hindu-Notablen

67 Nagesha Bhatta: (*Mahā-* und *Laghu-*)*Vrātyatāprāyaścittanirṇaya* (um 1800), zitiert nach Kane 1968: II.381; Deshpande 2010a: 110-111.

68 Narayana Bhatta: *Dharmapraṇyāsa* (zweite Hälfte 16. Jh.); Anantadeva: *Samskārakaustubha* (zweite Hälfte 17. Jh.), zitiert nach Deshpande 2010a: 114.

des Mogul-Reichs allgemein üblich war. An dieses Selbstverständnis als Rajpute knüpfte nun Gaga Bhatta an, als er einen Stammbaum der Familie Shivajis vorlegte, die dessen Kshatriya-Abstammung belegen sollte (Laine 2003: 66). Demnach gehörten die Vorfahren von Shivaji zu den Rajputen der Mewar-Dynastie in Rajasthan. Von Rajasthan seien die Vorfahren Shivajis im 13. Jahrhundert nach Maharashtra gekommen (Sarkar 1961: 203; Gordon 1993: 87-88).⁶⁹ Aufgrund dieses Stammbaums galt Shivaji nun ebenfalls als Nachkomme von Kshatriyas. Damit sah sich Gaga Bhatta berechtigt, Shivaji wieder als Kshatriya zu restituieren. Hierbei ist besonders zu beachten, dass Shivaji im Gegensatz zu dem damaligen Selbstverständnis der Rajputen in Rajasthan, auf die er sich berief, ein vollgültiger Kshatriya-Status zugesprochen werden sollte. Die Rajputen in Rajasthan hatten bis dahin nur für sich beansprucht, Nachkommen echter Kshatriyas zu sein.⁷⁰ Entsprechend gestaltete Gaga Bhatta die Krönungszeremonie. Der eigentlichen Krönung ging ein Sühneritus voraus, an dessen Ende die Initiation (*upanayana*) zum Zweimalgeborenen mit Umlegen der Heiligen Schnur (*yajñopavīta*) stand, in deren Anschluss Shivaji auch seine beiden noch lebenden Frauen erneut nach neuem Ritus heiratete (Sarkar 1961: 205-206). Damit wurde der einstige Kshatriya-Status seiner Familie rituell wiederhergestellt.

Es gibt jedoch deutliche Hinweise darauf, dass dieses Vorgehen selbst unter den bei der Krönung anwesenden Brahmanen heftig umstritten war (Kruijtzter 2009: 142-145). Der Widerstand machte sich an der Frage fest, ob vedische Texte während der Initiation rezitiert und Shivaji das vedische Mantra (*gāyatrī*) der Zweimalgeborenen übergeben werden dürfte (Sarkar 1961: 206). Aus dem Bericht des holländischen Gesandten, der der Zeremonie beiwohnte, lässt sich schlussfolgern, dass Shivaji die vedischen Texte und das vedische Mantra anfangs verweigert wurden. Es sollten wohl puranische Versionen benutzt werden. Erst nach Shivajis Insistieren und gegen den Widerstand der meisten anwesenden Brahmanen seien die vedischen Texte zur Anwendung gekommen.⁷¹ Auch wenn der Bericht nicht wirklich eindeutig ist und seine Zuverlässigkeit unklar, macht er vor dem Hintergrund der hier

⁶⁹ Sarkar 1961: 203; Gordon 1993: 87-88.

⁷⁰ Ziegler 1973: 112-135, vgl. auch Kolff 1990; Pauwels 2009: 197.

⁷¹ Kruijtzter 2009: 143-144; Sarkar 1961: 206.

dargestellten gelehrten Frontstellungen durchaus Sinn. Neben Zweifeln an der Gültigkeit des von Gaga Bhatta vorgelegten Stammbaums standen die Gegner wahrscheinlich der Position von Nagesha Bhatta nahe, die es nicht für möglich hielt, dass die Nachkommen von Zweimalgeborenen im Zeitalter des Kaliyuga wieder in ihren früheren rituellen Status eingesetzt werden könnten.

Im Anschluss an die Initiation fand die eigentliche prächtige mehrtägige Krönungszeremonie (*rājyābhiṣeka*) statt.⁷² Der experimentelle Charakter dieser von Gaga Bhatta konzipierten Königskrönung wird daran deutlich, dass es einem anderen Brahmanen mit Namen Nishcalapuri (*Niścalapurī*) anscheinend erfolgreich gelang, Shivaji davon zu überzeugen, dass Gaga Bhatta die astrologischen Zeiten falsch berechnet hätte, wodurch die erste Krönung unter einer unglücklichen Konstellation stattgefunden habe. Daraufhin krönte Nishcalapuri drei Monate später Shivaji noch einmal mit tantrischen Riten anstatt der vedischen des Gaga Bhatta.⁷³ Diese zweite Krönungszeremonie und ihre Hintergründe bedürfen unbedingt der genaueren Analyse durch die Forschung.

Gaga Bhatta und die Prabhus

Im Fall von Shivaji hatte Gaga Bhatta die Ansicht vertreten, dass dieser aus einer degenerierten Kshatriya-Familie stamme und durch einen Sühneritus wieder in den alten Kastenstatus eingesetzt werden könne. Es gibt keine historischen Belege, dass Gaga Bhatta oder ein anderer Zeitgenosse dieses Vorgehen auch bei anderen Personen anwandte. Vielmehr spricht alles dafür, dass das brahmanische Interesse eher darin bestand, neben Brahmanen nur Shudras zuzulassen und damit die zeitgenössischen Hindu-Eliten als edle Shudras in das brahmanische Ritualwesen zu integrieren. Der Fall Shivajis blieb die Ausnahme. Diese Feststellung wird eindrücklich belegt durch eine andere gegenläufige Entscheidung von Gaga Bhatta am Rande der Königskrönung Shivajis. Es ging dabei um die die sogenannten „Prabhus“, die größte und einflussreichste Kayastha-Gemeinschaft aus Maharashtra, die sich im 19.

⁷² Sarkar 1961: 207-211; Vajpeyi 2004: 162-191.

⁷³ Kane 1968: III.81; Sarkar 1961: 211-214; Vajpeyi 2004: 178-186.

Jahrhundert den Namen „Candraseniya Kayastha Prabhus“ gab.⁷⁴

Die Kayasthas stellten einen Großteil der Verwaltungselite des Mogul-Reichs sowie der Bahmani-Nachfolgestaaten und gelangten so zu großem Einfluss und Reichtum. Ihre Entstehung liegt im Dunkeln und in der Mogul-Zeit teilen sie sich in regional sehr verschiedene Gemeinschaften auf, die aber wohl eine gewisse gemeinsame Identität verband (O’Hanlon 2010b: 564-566). Sie waren wahrscheinlich die politisch mächtigste überregionale Hindu-Oberschicht der Mogul-Zeit, vergleichbar höchstens noch mit den Khatri, die aber zahlenmäßig viel kleiner waren. Allerdings sind bisher keine aussagekräftigen Quellen über ihr damaliges Selbstverständnis bekannt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sie für sich ebenfalls einen allgemeinen Rajputen-Status beanspruchten,⁷⁵ wie es für die damaligen Hindu-Oberschichten allgemein üblich war. In jedem Fall bewegten sich die Kayasthas in der Mogul-Zeit vor allem in Kontexten, wo das brahmanische Gesellschaftsideal keine Rolle spielte. Erst Ende des 17. Jahrhunderts aus Anlass der Krönung Shivajis ändert sich die Situation und ließ nun eine Legitimierung im Sinne des brahmanischen Gesellschaftsideals politisch vorteilhaft erscheinen.

Auf der anderen Seite waren die Kayasthas die einzige überregionale Hindu-Oberschicht der Mogul-Zeit, auf die in der zeitgenössischen brahmanischen Rechtsliteratur direkt Bezug genommen wird. Wie bereits erwähnt, wird dort den „Kayasthas“ ein niederer Status bescheinigt. Krishna Shesha schrieb in seiner Abhandlung über die Ordnung der Shudras,⁷⁶ dass Kayasthas und Ambasthas – eine Untergruppe der Kayasthas, die mitunter auch mit den Baidyas/Vaidyas identifiziert wird – zu den sogenannte Mischkasten (*varṇasaṅkara*) zu rechnen seien (Benke 2010: 102, 120, 288, 249, 291, 325).⁷⁷ Krishna Shesha führt das allerdings nicht weiter aus, sondern zitiert lediglich eine ältere brahmanische Abhandlung von Gopinathakavi zur Kastenfrage, die den Kayasthas aufgrund ihres Mischkastenstatus bescheinigt, sogar „niedriger als Shudras“ (*adhamaḥ śūdrajātibhyaḥ pañcasamṣkāravān asau kāyasthaḥ*) zu

74 Deshpande 2010a: 100; O’Hanlon 2010b: 584-585.

75 Gupte 1904:II.2,10; O’Hanlon 2010b: 573.

76 Kṛṣṇaśeṣa: *Śūdrācāraśiromaṇi*, zitiert nach der Übersetzung von Benke 2010: 76-232.

77 Benke 2010: 102, 120, 288, 249, 291, 325.

sein.⁷⁸ Andere, ältere Gesetzestexte hatten von den Kayasthas als Shudras ohne Verweis auf einen Mischkastenstatus gesprochen.⁷⁹ Es ist möglich, dass mit „Kayastha“ hier überall nur allgemein „Schreiber“ gemeint waren, und nicht die konkreten Kayastha-Gemeinschaften der Mogul-Zeit.

In einigen Werken aus dem 16. und 17. Jahrhundert wird dagegen ganz klar auf die zeitgenössischen Kayastha-Gemeinschaften und ihren herausgehobenen gesellschaftlichen Status Bezug genommen. Raghunandana etwa zählte diese Kayastha-Gemeinschaften bereits ausdrücklich zu den „edlen Shudras“ (*sat-śūdra*). Dabei hielt es Raghunandana sogar für möglich, dass die Kayasthas einst Brahmanen gewesen sein könnten, die zu Shudras herabgesunken seien.⁸⁰ Von den Gelehrten in Banaras nahm Kamalakara Bhatta diese positivere Wertung auf und modifizierte dahingehend die Position von Krishna Shesha. Demnach ist die niedere Mischkaste der Kayastha zu unterscheiden von anderen edleren Kayastha-Gemeinschaften der zeitgenössischen Eliten. In unserem Zusammenhang ist von entscheidender Bedeutung, dass Kamalakara Bhatta den Prabhus bescheinigte, ehemalige Kshatriyas zu sein.⁸¹ Mit Verweis auf einen Text, den er dem *Skanda-Purāṇa* zuschrieb, erklärte er, wie ein Vorfahre der Prabhus von dem puranischen Kshatriya-König Candrasena abstammte, der auf wunderbare Weise die Vernichtung der Kshatriyas durch Parashurama überlebte.⁸²

Wahrscheinlich im Nachgang der Krönung Shivajis, die er maßgeblich mit organisiert hatte, drängte Balaji Avaji Chitnis, ein Prabhu und führender Verwaltungsbeamter unter Shivaji, nun Gaga Bhatta dazu, für seine Söhne eine Initiation (*upanayana*) als Zweimalgeborene durchführen, um sie in ihren Kshatriya-Status wiedereinzusetzen.⁸³ Er wandte sich an Gaga Bhatta, da dieser ja eine solche Wiedereinsetzung für Shivaji gerade durchgeführt hatte. Zudem hatte Kamalakara Bhatta

78 Gopināthakavi: *Jātivivēka* (ca. 14./15. Jh.), zitiert nach O’Hanlon 2010b: 569-570; O’Hanlon et al. 2014: 110, 128; Benke 2010: 239 Anm. 25.

79 Kane 1968: II.76 (*Vedavyāsasmṛti* I.10-11).

80 Raghunandana Bhaṭṭācārya: *Sūddhitattva* (erste Hälfte 16. Jh.), zitiert nach Benke 2010: 13.

81 Kamalākaraḥḥaṭṭa: *Śūdrakamalākara*, zitiert nach O’Hanlon 2010b: 571-572.

82 Kamalākaraḥḥaṭṭa: *Śūdrakamalākara*, zitiert nach O’Hanlon 2010b: 571-572.

(*Reṇukāmāhātmya*, gilt sonst auch als Teil des *Sahyādrīkhaṇḍa*)

83 Vajpeyi 2004: 43-50; Deshpande 2010a; O’Hanlon 2010b.

ja den Kshatriya-Ursprung der Prabhus bestätigt. Gaga Bhatta verfasste daraufhin seinerseits eine umfangreiche Stellungnahme zum Kasten-Status der Prabhus.

Wie das Selbstverständnis der Prabhus bis dahin ausgesehen hatte, ist nicht genauer bekannt. Es spricht einiges dafür, dass sie bereits weit vor dem 17. Jahrhundert Brahmanen für ihre rituellen Angelegenheiten beschäftigten.⁸⁴ Allerdings bleibt unklar, welche Rituale dabei zur Anwendung kamen, aber wahrscheinlich handelte es sich um shivaitisch-tantrische. Eine Prabhu-Quelle aus dem 18. Jahrhundert betonte die Bedeutung von Govindabhatta für die Prabhus und führte auf ihn die Einsetzung ihrer brahmanische Priesterschaft zurück.⁸⁵ Govindabhatta war ein brahmanischer Gelehrter aus Banaras, der im 15. Jahrhundert lebte und eine Schrift über die Kayastha verfasst hatte.⁸⁶ Kamalakara Bhatta und Gaga Bhatta basierten ihre Ausführungen aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls auf Govindabhatta (O'Hanlon 2010b: 587). In seiner Schrift setzte sich Govindabhatta zunächst mit dem bereits erwähnten Standardtext von Gopinathakavi auseinander, der den Kayastha einen niederen Mischkastenstatus zuschrieb,⁸⁷ um aber im Anschluss eine ganze eigene Herkunft der Kayastha aus der puranischen Tradition zu entfalten. Zunächst bestätigte er die Abstammung der Kayasthas von dem mythischen König Candrasena und damit ihren Status als gefallene Kshatriyas. Für Govindabhatta ist diese Abstammung aber eher nebensächlich, denn er will die eigentliche Herkunft der Prabhus aufdecken, die bisher verborgen gewesen sei. In Wahrheit seien die Kayasthas aus dem Körper der Göttin entsprungen, wodurch sie in sich die Eigenschaften sowohl von Schreibern als auch Brahmanen vereinigen. Ihre Abstammung von der Göttin mache die Prabhus zu tantrischen Shiva-Verehrern und entsprechend ordnete Govindabhatta ihnen tantrische Rituale zu. Allerdings sprach er den Kayasthas nur zwölf Übergangsrituale (*samskāra*) zu, also genau die Zahl, die von der brahmanischen Gelehrsamkeit des 16. und 17. Jahrhunderts dann

84 *Vaṃśavaḷa* der Takale-Familie (Marathi, undatiert [um 1800?]), zitiert nach Gupte 1904: [Publisher's Remarks] 9; O'Hanlon 2010b: 575-576.

85 *Kāyastha prabhūṃcī bakhar* (Marathi, 1795), zitiert nach O'Hanlon 2010b: 585.

86 Govindabhaṭṭa: *Kāyasthapaddhati* (zweite Hälfte 15. Jh.), zitiert nach O'Hanlon 2010b: 580-584.

87 Gopināthakavi: *Jātiviveka* (ca. 14./15. Jh.), zitiert nach O'Hanlon 2010b: 580.

den „edlen Shudras“ zugebilligt werden sollte. Auch andere Quellen belegen eine tantrisch-shivaitische Prägung der Kayasthas vor dem 17. Jahrhundert (O'Hanlon 2010b: 583).

Dies alles deutet darauf hin, dass die Kayasthas bis ins 17. Jahrhundert noch keinen expliziten Anspruch auf den Kshatriya-Status im Sinne des (smarta-)brahmanischen Gesellschaftsideals erhoben. Dieser Prozess setzte erst mit der Krönung Shivajis am Ende des 17. Jahrhunderts ein, als Gaga Bhatta seine ausführliche Stellungnahme zum Status der Prabhus verfasste. Sie trug den Titel *Leuchte der Ordnung der Kayasthas* (*Kāyasthadharmadīpa*).⁸⁸ Ausweislich der Widmung in einem Manuskript wurde der Text von Balaji Avaji Chitnis sogar direkt in Auftrag gegeben.⁸⁹ Gaga Bhatta begann mit einer Rechtfertigung seiner Wiedereinsetzung Shivajis als vollgültigen Kshatriya gegen die innerbrahmanische Kritik, dass es im Kaliyuga keine Kshatriyas mehr gebe. Er referierte dann zustimmend die Position von Kamalakara Bhatta, wonach die Prabhus von den Mischkasten-„Kayasthas“ in der älteren brahmanischen Rechtsliteratur zu unterscheiden seien. Auch bestätigte er im Grundsatz deren Abstammung von König Candrasena. Er übernahm zentrale Motive der shivaitisch-tantrischen Abstammungsversion bei Govindabhatta, wenn auch mit eigenen Modifizierungen, deren Implikationen schwer zu durchschauen sind. Fest steht, dass Gaga Bhatta die shivaitisch-tantrische Verortung des Ritualwesens der Prabhus, die Govindabhatta vorgenommen hatte, weitgehend ignorierte und den rituellen Status der Prabhus im Sinne eines (smarta-)brahmanischen Gesellschaftsideals interpretierte.

Allerdings gibt es eine Schwierigkeit in der Interpretation, die sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht auflösen lässt. Wie Govindabhatta gestand auch Gaga Bhatta den Prabhus ausdrücklich das Recht auf Initiation (*upanayana*) zu. Das tantrische Mantra, das nach Govindabhatta bei der Initiation (*upanayana*) übergeben werden sollte, heißt Rudragayatri.⁹⁰ Die tantrische Shiva-Verehrung orientierte sich nicht

88 Gāgā bhaṭṭa: *Kāyasthadharmadīpa* (ca. 1675), zitiert nach Vajpeyi 2004: 43-50; Deshpande 2010a: 99-100; O'Hanlon 2010b: 585-588.

89 O'Hanlon 2010b: 586 Anm. 95.

90 Govindabhaṭṭa: *Kāyasthapaddhati* (zweite Hälfte 15. Jh.), zitiert nach O'Hanlon 2010b: 580-584 (*Rudragāyatrī* = „om tatpuruṣāya vidmahe mahādevāya dhīmahi tan no rudrah pracodayāt“).

am (smarta-)brahmanischen Gesellschaftsideal, aber konnte durchaus ebenfalls einen Anspruch auf vedische Fundierung erheben. Obwohl ein tantrisches Mantra, beanspruchte die Rudragayatri zugleich einen dezidiert vedischen Status und verstand sich als vollwertige tantrisch-shivaitische Entsprechung zum Gayatri-Mantras. Da Gaga Bhatta aber nicht die tantrische Verortung von Govindabhatta übernahm, sondern einen (smarta-)brahmanischen Kontext zugrundelegte, kann er eigentlich den Prabhus keine tantrischen Mantras zubilligen, sondern nur eine Initiation (*upanayana*) mit vedischen Mantras meinen. Gaga Bhatta führt diesen Punkt leider nicht explizit aus, aber schränkt stattdessen den Umfang der Initiation immerhin dahingehend ein, dass sie den Prabhus nicht das Recht einräumt, die Veden zu studieren. Zumindest diese Aussage ist eindeutig, und sie versagte den Prabhus unmissverständlich den vollen Status als Zweimalgeborene, denn für diese markiert die Initiation zugleich konstitutiv den Beginn des Veda-Studiums.⁹¹ Weiterhin sprach er den Prabhus nur zwölf Übergangsrituale (*saṃskāra*) zu, womit er sie auf eine Ebene mit den „edlen Shudras“ stellte. Damit folgte Gaga Bhatta nicht nur Govindabhatta, sondern auch der allgemeinen Tendenz unter den damaligen brahmanischen Gelehrten in Banaras, Hindu-Oberschichten zu „edlen Shudras“ zu erklären.⁹² Dies erklärt auch, warum der Tenor der Argumentation überaus positiv ist. Gaga Bhatta pries überschwänglich die Verdienste von Balaji Avaji Chitnis und betonte, dass die Prabhus anders als die Kayastha-Mischkasten von edler Herkunft seien.

Die Interpretationsschwierigkeit besteht darin, dass die Übergangs-rituale für die „edlen Shudras“ ausdrücklich keine vedischen Mantras vorsehen, während es so scheint, dass Gaga Bhatta dies den Prabhus bei der Initiation zubilligte. Es ist jedoch zu beachten, dass keine kritische Edition der *Leuchte der Ordnung der Kayasthas* existiert und die Überlieferungssituation nicht eindeutig ist. Angesichts der scheinbaren Widersprüchlichkeit der Argumentation im Vergleich mit seiner Behandlung von Shivaji hat dies zu Spekulationen darüber geführt, ob Gaga Bhatta vielleicht in einer ersten Version durchaus die Wiedereinsetzung der Prabhus als vollgültige Kshatriya noch für möglich gehalten habe

91 Gegen Laine 2003: 66; et al.

92 Vgl. S. 221.

(Deshpande 2010a: 102-103). Für eine solche Deutung, die einiges für sich hat, gibt es jedoch bisher keinerlei handschriftlichen Beleg.⁹³ Weiterhin gibt es auch keine externen zeitgenössischen Hinweise, die eine solche Annahme stützen. In jedem Fall scheint klar, dass Gaga Bhatta sich am Ende weigerte, die Prabhus wieder als vollgültige Kshatriyas einzusetzen, wie er es zuvor mit Shivaji getan hatte. Abgesehen von der etwas rätselhaften Passage, die eine Initiation mit vedischen Mantras befürworten könnte, behandelte er die Prabhus sonst durchweg im Sinne von „edlen Shudras“. Seine Haltung spiegelte damit die allgemeine Strategie brahmanischer Gelehrter wider, das brahmanische Gesellschaftsideal zu aktualisieren. Das Hauptanliegen bestand nicht darin, zeitgenössische Hindu-Eliten wieder als Kshatriya oder Vaishyas einzusetzen. Stattdessen wurde ihnen ein privilegierter Shudra-Status als „edle Shudras“ zugesprochen, die wie die Zweimalgeborenen brahmanische Priester beschäftigen durften. Im Gegensatz zu den Zweimalgeborenen waren die edlen Shudras aber vom vedischen Wissen ausgeschlossen, ihr Status gegenüber den Brahmanen also ungleich niedriger als der von Kshatriyas oder Vaishyas.

Ausblick

Im Kern zielte die brahmanische Neubestimmung des Kastensystems also vor allem darauf, eine Brahmanisierung der Hindu-Eliten des Mogul-Reichs zu ermöglichen, die aus brahmanischer Sicht als Shudras galten, ohne diese in einen Kshatriya- oder Vaishya-Status „wiedereinsetzen“ zu müssen. Es ist bisher unbekannt, wie sich diese Hindu-Eliten zu dem brahmanischen Angebot, sich als edle Shudras zu verstehen, verhielten. Die Frage wurde für sie erst relevant, wenn eine bestimmte Regierung das brahmanische Gesellschaftsideal für verbindlich erklärte und politisch durchzusetzen versuchte. Nur dann wurde es notwendig, den Status der eigenen Gemeinschaft innerhalb des brahmanischen Kastensystems zu bestimmen. Im 16. und 17. Jahrhundert waren solche konsequent brahmanisierten Herrschaftsformen in Indien praktisch nicht vorhanden. Selbst die Brahmanisierung der Höfe der Hindu-Rajputen blieb in dieser Zeit noch sehr hybrid und inkonsequent (Ziegler 1973). Erst im

93 O'Hanlon 2010b: 586 Anm. 95.

18. Jahrhundert sollte sich das ändern, als bei den Hindu-Rajputen in Rajasthan und innerhalb der marathischen Peshwa-Herrschaft eine Brahmanisierung politisch durchgesetzt wurde. Auch von dort haben wir aber keine Zeugnisse, in denen sich bestimmte Hindu-Gemeinschaften selbst als edle Shudras bekennen. Stattdessen setzten sich im Marathen-Reich die Versuche der Prabhus fort, als Zweimalgeborene anerkannt zu werden, während die brahmanische Seite versuchte, sie als edle Shudras einzustufen (Deshpande 2010a). Auch in den späteren kolonialen Auseinandersetzungen sind die nicht-brahmanischen Hindu-Eliten bestrebt – meist gegen dezidierten brahmanischen Widerstand – als Zweimalgeborene zu gelten. Die eigentliche Pointe besteht darin, dass im 18. Jahrhundert eine brahmanische Restauration einsetzte, die mehr und mehr vom Kaliyuga-Paradigma Abstand nahm. Diese Entwicklung wird mit Jai Singh II. eingeleitet, der sich selbst nicht nur als Kshatriya-König inthronisierte, sondern im Zuge dessen auch ein Pferdeopfer (*aśvamedha*) veranstaltete und einen Kalki-Tempel errichtete (Horstmann 2009). Beides lässt sich als einen Versuch verstehen, das Kaliyuga-Paradigma für obsolet zu erklären. Im Einklang mit dem europäischen Orientalismus ging auch die brahmanische Seite dazu über, ein zeitlos gültiges brahmanisches Kastensystem anzunehmen. Wenn bestimmte Hindu-Eliten jetzt beanspruchten, Zweimalgeborene zu sein, trat der Gedanke weitgehend zurück, dass dem eine rituelle „Wiedereinsetzung“ vorausgehen müsse. Die britisch-koloniale und die indisch-brahmanische Sicht auf das brahmanische Kastensystem wichen damit grundlegend von der Position der Dharmashastra-Gelehrsamkeit des 16. und 17. Jahrhunderts ab. Diese Diskontinuität sollte von der zukünftigen Forschung mehr beachtet werden. Andererseits spielte die Idee der „edlen“ Shudras auch in den kolonialen Kastenaueinandersetzungen nach wie vor eine zentrale Rolle, namentlich im bengalischen und tamilischen Kontext.⁹⁴ Auch dies bedarf zukünftig einer Rückbindung an die Shudra-Debatten im Banaras des 16. und 17. Jahrhunderts.

94 Inden 1976: 88-92; Vaitheespara 2010.

Literaturverzeichnis

- Aktor, Mikael (2018): *Social Classes*. In: *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, (eds Patrick Olivelle and Donald R. Davis Jr.). Oxford: Oxford University Press, 60-77.
- Benke, Theodore (2010): *The Śūdrācāraśiromaṇi of Kṛṣṇa Śeṣa. A 16th Century Manual of Dharma for Śūdras* (Ph. D. dissertation, Philadelphia: University of Pennsylvania).
- Bergunder, Michael (2013): Religionsvergleich in der nordindischen Nirguna-Bhakti des 15. bis 17. Jahrhunderts? Die Sant-Tradition und ihre Vorstellung von „Hindus“, und „Muslimen.“ In: *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs* (ed. by Peter Schalk). Uppsala: Uppsala Universitet, 43-80.
- Bergunder, Michael (2016): Persische Gelehrsamkeit und brahmanische Sanskrit-Tradition im Mogulreich. *Zeitschrift für Weltgeschichte* 17: 49-69.
- Bergunder, Michael (2018): Die koloniale Ausgrenzung der indischen Astronomie. Überlegungen zum Verhältnis von indischer Gelehrsamkeit und britischem Orientalismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. *HerStory - Historical Scholarship between South Asia and Europe. Festschrift in Honour of Gita Dharampal-Frick* (eds Rafael Klöber and Manju Ludwig). Heidelberg: CrossAsia, 121-137.
- Bronkhorst, Johannes (2005): Bhaṭṭoji Dikṣita on Sphoṭa. *Journal of Indian Philosophy* 33: 3-41.
- Clark, Matthew (2006): *The Daśanāmī-Saṁnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden: Brill.
- Coward, Harold G. and K. Kunjunni Raja (ed.) (1990): *The Philosophy of the Grammarians*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Davis Jr., Donald R. (2018): Introduction. *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra* (eds Patrick Olivelle and Donald R. Davis Jr.). Oxford: Oxford University Press, 1-11.
- Deleury, G. A. (1960): *The Cult of Viṭhobā*. Poona: Deccan College.
- Deshpande, Madhav M. (2010a): Kṣatriyas in the Kali Age? Gāgābhaṭṭa and His Opponents. *Indo-Iranian Journal* 53, 2: 95-120.

- Deshpande, Madhav M. (2010b): Pañca Gauḍa and Pañca Drāviḍa. Contested Borders of a Traditional Classification. *Studia Orientalia* 108: 29-58.
- Dirks, Nicholas B. (2001): *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Eck, Diana L. (1993): *Banaras. City of Light*. New Delhi: Penguin.
- Gode, Parashurama Krishna (1943/1944): Some New Evidence Regarding Devabhaṭṭa Mahāśabde, the Father of Ratnākaraḥṭṭa, the Guru of Sevai Jaising of Amber (A. D. 1699-1743). *The Poona Orientalist* 8: 129-138.
- Gordon, Stewart (1993): *The Marathas 1600-1818*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gupte, T. V. (1904): *Ethnographical Notes on Chandraseniya Kayastha Prabhu*. Poona: Chandraseniya Kayastha Prabhu Social Club.
- Horstmann, Monika (2009): *Der Zusammenhalt der Welt. Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāi Jaisinghs (1700-1743)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Horstmann, Monika (2013): *Jaipur 1778. The Making of a King*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Inden, Ronald (1976): *Marriage and Rank in Bengali Culture. A History of Caste and Clan in Middle Period Bengal*. Berkeley: University of California Press.
- Kane, Pandurang Vaman (1968): *History of Dharmasastra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kaviraj, Gopi Nath and Narayan Shastri Khiste (eds) (1933/1936): *The Śūdrāchāra Śtromaṇi by Śrī Śeṣa Kṛṣṇa*. Banaras: Vidya Vilas Press.
- Kolff, Dirk H. A. (1990): *Naukar, Rajput and Sepoy. The ethnohistory of the military labour market in Hindustan, 1450-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kruijtzter, Gijs (2009): *Xenophobia in Seventeenth-Century India*. Leiden: Leiden University Press.

- Laine, James W. (2003): *Shivaji. Hindu King in Islamic India*. New York: Oxford University Press.
- Minkowski, Christopher (2010): I'll Wash Out Your Mouth With My Boot. A Guide to Philological Argument in Mughal-era Banaras. *Epic and Argument in Sanskrit Literary History* (ed. Sheldon Pollock). New Delhi: Manohar, 117-141.
- Minkowski, Christopher (2011): Advaita Vedānta in early modern history. *South Asian History and Culture* 2: 205-231.
- Minkowski, Christopher (2014): Learned Brahmins and the Mughal Court. *Religious Interactions in Mughal India* (eds Vasudha Dalmia and Munis D. Faruqi). New Delhi: Oxford University Press, 102-123.
- Novetzke, Christian Lee (2005): A Family Affair. Krishna Comes to Paṇḍharpūr and Makes Himself at Home. *Alternative Krishnas. Regional and Vernacular Variations on a Hindu Deity* (ed. Guy L. Beck). Albany: State University of New York Press, 113-138.
- Novetzke, Christian Lee (2008): *Religion and Public Memory. A Cultural History of Saint Namdev in India*. New York: Columbia University Press.
- O'Hanlon, Rosalind (2010a): Letters Home. Banaras Pandits and the Maratha regions in early modern India. *Modern Asian Studies* 44: 201-240.
- O'Hanlon, Rosalind (2010b): The social worth of scribes. Brahmins, Kāyasthas and the social order in early modern India. *Indian Economic and Social History Review* 47: 563-593.
- O'Hanlon, Rosalind (2010c): Speaking from Siva's Temple. Banaras Scholar Housholds and the Brahman 'ecumene' of Mughal India. *South Asia History and Culture* 2: 253-277.
- O'Hanlon, Rosalind et al. (2014): Discourses of case over the long durée. Gopīnātha and social classification in India, ca. 1400-1900. *South Asian History and Culture* 6: 102-129.
- O'Hanlon, Rosalind and Christopher Minkowski (2008): What makes people who they are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India. *Indian Economic and Social History Review* 45: 381-416.

Olivelle, Patrick (1993): *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York: Oxford University Press.

Olivelle, Patrick (ed.) (2017): *A Dharma Reader. Classical Indian Law*. New York: Columbia University Press.

Olivelle, Patrick and Donald R. Davis Jr. (ed.) (2018): *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*. Oxford: Oxford University Press.

Pauwels, Heidi (2009): The Saint, the Warlord, and the Emperor. Discourses of Braj Bhakti and Bundelā Loyalty. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52: 187-228.

Pollock, Sheldon (2001a): *The Death of Sanskrit. Comparative Studies in Society and History* 43: 392-426.

Pollock, Sheldon (2001b): New Intellectuals in Seventeenth-Century India. *Indian Economic and Social History Review* 38, 1: 3-30.

Pollock, Sheldon (2005): *The Ends of Man at the End of Premodernity*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Science.

Rocher, Ludo (1986): *The Purāṇas*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Salomon, Richard (1985): *The Bridge to the Three Holy Cities. The Sāmānya-praghaṭṭaka of Nārāyaṇa Bhaṭṭa's Tristhalīsetu*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Sarkar, Jadunath (1961): *Shivaji and His Times*. Calcutta: M. C. Sarkar.

Vaidya, C. V. (1924): *History of Mediaeval Hindu India. (Being a History of India from 600 to 1200 A. D.) Vol. II: Early History of Rajputs (750-1000 A. D.)*. Poona: The Oriental Book-Supplying Agency.

Vaitheespara, Ravindiran (2010): Forging a Tamil Caste. Maraimalai Adigal (1876-1950) and the discourse of caste in colonial Tamilnadu. *Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India* (eds Michael Bergunder et al.). Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 89-105.

Vajpeyi, Ananya (2004): *Politics of Complicity, Poetics of Contempt. A History of the Śūdra in Maharashtra, 1650-1950 CE*. Chicago.

Wagle, Narendra K. (1982): The Cāndrasenīya Kāyastha Prabhus and the Brahmins. Ritual, Law and Politics in Pune, 1789-1790. *Indology and*

Law. Studies in Honor of Professor J. Duncan M. Derrett (eds Günther D. Sontheimer and Parameswara Kota Aithal). Wiesbaden: Franz Steiner, 303-328.

Wink, André (1986): *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-century Maratha Svarājya*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ziegler, Norman P. (1973): Action, Power and Service in Rajasthani Culture. A Social History of the Rajpūts of Middle Period Rajasthan. (Ph. D. dissertation, Chicago: University of Chicago).

Michael Bergunder

Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
Theologisches Seminar, Universität Heidelberg
Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, Deutschland
Michael.Bergunder@wts.uni-heidelberg.de