

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

„Die Brahmanen. Ritualspezialisten und religiöse Lehrer als Vermittler des Dharma auf dem Weg der Erlösung“ by Manfred Hutter

was originally published in

Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich KWR / edited by KWR, Vol. 17, 2011, issue 3, pages 18-23

This article is used by permission of Kontaktstelle für Weltreligionen, Wien.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die Brahmanen:

Ritualspezialisten und religiöse Lehrer als Vermittler des Dharma auf dem Weg zur Erlösung

Sind exklusive Amtsansprüche und elitäre Kasten im Hinduismus überholt?

Wie sich die Religionen im Allgemeinen wandeln, so veränderten sich im Laufe der Geschichte auch Bild und Funktion der Brahmanen. Heute sind sie keine ausschließliche „religiöse Elite“ mehr, die von den anderen „Zweimalgeborenen“ als exklusiv notwendige Heilsvermittler abgegrenzt wird. Was bleibt von ihrer Aufgabe und ihrer Identität?

► Fragt man als Erstinformation nach einer möglichst zutreffenden Definition eines „Brahmanen“, so kann man diese wie folgt formulieren:¹ „[Der] Brahmane ... [ist] im klassischen Hinduismus der höchste Stand innerhalb einer vierstufigen Ständeordnung, nämlich der Priester- und Lehrstand. Der Brahmane ist der Träger des Brahman und durch seinen Geburtsstatus berechtigt und verpflichtet, die Veden (auswendig) zu lernen und zu opfern. Brahmanen sind aber nicht nur Hauspriester und Gelehrte, sondern auch – mit absteigendem Status und Ansehen – Asketen, Tempelpriester, Astrologen, Heiler, Pilgerpriester und Totenpriester. Als religiös verdienstvoll gilt es, ihnen Gaben darzubringen. Heute führen Brahmanen v.a. Rites de passage bei Geburt, Initiation, Hochzeit oder Tod durch, in weltlichen Berufen sind sie heute v.a. im Bildungswesen, der Administration oder der Landwirtschaft tätig.“ Mit dieser Definition sind einige wichtige Eckdaten geliefert: gesellschaftlicher Rang, Lehrkompetenz und rituelle Aufgaben, aber auch unterschiedliche Grade im Ansehen der Priester und ihrer Machtkompetenz. Dadurch wird schon eingangs deutlich, dass religiöse Autoritäten ihre Macht nie unveränderlich inne haben, sondern diese stets im dynamischen Prozess gesellschaftlicher Wechselwirkungen und Entwicklungen zu sehen ist.

1. Der Sonderstatus der Brahmanen als gesellschaftlicher Elite

Die eben erwähnte vierstufige Ständeordnung zeigt die untrennbar gesellschaftliche Komponente, die die Rolle der Brahmanen traditionell prägt und begründet. Diese Ordnung wird auf eine bekannte Strophe des Rig-Veda vom Beginn des 1. Jahrtausends v.Chr. zurückgeführt (X 90,11f.):

„Als sie den Purusha auseinanderlegten, in wie viele Teile teilten sie ihn? Was ward sein Mund, was seine Arme, was werden seine Schenkel, (was) seine Füße genannt? Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme

wurden zum Rājanya (Krieger bzw. Kshatriya) gemacht, seine Schenkel zum Vaishya, aus seinen Füßen entstand der Shudra.“²

Bei der Stelle handelt es sich – ohne dass das Wort selbst verwendet wird – um eine Erklärung der vier *varnas*, (wörtlich „Farben“); diese bilden eine grob strukturierte Hierarchie der Gesellschaft, wobei die Entstehung des *varna*-Systems mit der Einwanderung arischer Stämme nach Indien und ihrem Umgang mit der (dravidischen) autochthonen Bevölkerung zusammenzuhängen scheint; als Endergebnis dieser gesellschaftlichen Veränderungen wurden Letztere als Shudras in die neue Bevölkerungsstruktur integriert.³ Die tiefe Stellung der Shudras in der *varna*-Hierarchie spiegeln auch jene Stellen wieder, die von den drei höheren *varnas* als *dvija*, d.h. „zweimalgeborenen“, sprechen. Ihre zweite Geburt erlangen sie durch die Zulassung zum Studium der heiligen Sanskrit-Überlieferung, was den Shudras verwehrt ist. Somit ist für die weiteren Überlegungen wichtig zu beachten, dass diese „Stände“ (*varnas*) die Gesellschaft in idealtypische geschlossene, relativ autonome Gruppen einteilen, in die der Einzelne hineingeboren wird und deren Dharma (d.h. Verhaltensmuster und gesellschaftliche Aufgaben) er erfüllen muss. Dadurch werden nicht nur die gesellschaftlichen Kontakte (z.B. Ehevorschriften, Speisevorschriften, Reinheitsregeln), sondern auch die Berufswahl nachhaltig bestimmt, was sich in der Siedlungsstruktur der Dörfer und traditionellen Stadtvierteln niedergeschlagen hat.

An der Spitze dieser hierarchischen Struktur steht der Stand der Brahmanen. Die Ständehierarchie trägt zu deren hervorragender Stellung bei, aber diese wird zugleich durch das dharmagemäße Leben gefestigt. Zwar gilt der „ewige / unvergängliche Dharma“ (*sanātana-dharma*) für alle Menschen unabhängig von Alter oder Stand. Allerdings ist im konkreten das Heilsstreben *svadharma* wichtiger, d.h. der „Dharma, der sich auf jeden bezieht“.⁴ Jeder Mensch

muss diesem eigenen Dharma gemäß leben, der durch die Lebensstadien und Kastenordnung bestimmt wird.⁵ Dabei wird dieser Dharma im konkreten Leben als wichtiger eingeschätzt, wie zahlreiche Stelle der hinduistischen Schriften zeigen; so heißt es z.B. in der Bhagavadgita:

„Besser ist des eigenen Standes Ordnung, auch wenn sie keine Vorzüge hat (svadharmo vigunah), als eines fremden Standes Ordnung, gut erfüllt.

Im Rahmen eigener Standespflichten ist der Tod vorzuziehen; die fremde Ordnung birgt Gefahr. ...

Wenn jemand jene Tätigkeit ausübt, die durch seine Natur ihm vorgegeben, erlangt er keinen Makel.“⁶

Der dem Brahmanen eigene Dharma ist dabei im engen Sinn religiös geprägt, so dass sein dharmagemäßes Leben durch das Studium und die Lehre der Veden sowie durch die Durchführung entsprechender Riten bestimmt wird. Im *svadharmā* der anderen Stände dominieren andere „richtige“ Verhaltensweisen: So besteht dieser Dharma für den Kshatriya in Herrschen und Kämpfen, aber auch im Schutz der Schwachen. Der Dharma des Vaishya ist die Sorge um den Ackerboden. Ein Shudra hingegen verwirklicht durch seinen Dienst für die höher gestellten Stände seine dharmagemäßen Aufgaben.

Diese traditionelle Sichtweise wird aus der vorhin zitierten Strophe des Rig-Veda hergeleitet. Für den Brahmanen bedeutet dies jedoch, dass er daraus seinen gesellschaftlichen Machtgewinn und sein soziales Kapital erwirbt. Denn durch ihr *svadharmā*, Religion zu vermitteln (und zu verwalten), gewinnen Brahmanen in der vedischen Zeit ein „Heilsmonopol“, da selbst die „zweimalgeborenen“ Kshatriya und Vaishya in ihrem Erlösungsstreben zur Überwindung des Kreislaufs der Wiedergeburt von der Vermittlertätigkeit der Brahmanen als Priester abhängen.⁷ Traditionelle schriftliche Quellen, die diese Autorität für den Brahmanen begründen, sind die Texte der so genannten śruti-Literatur. Dazu gehören in erster Linie das vedische Schrifttum, v.a. die Hymnensammlungen für den Opferkult, und die so genannten Dharmasutren.⁸ Letztere lehren täglich wiederkehrende religiöse Pflichten, Formen der Götterverehrung oder auch Sühne- und Reinigungszeremonien, aber auch jene Regeln, die für die sozialen Gruppen (in einem stärker städtischen Milieu) und Lebensstadien (*āśrama*) gelten. Die ältesten entsprechenden Sutren dürften dabei bis ins 6. Jahrhundert v.Chr. zurückreichen. Da die Brahmanen als einziger Stand den vollen und direkten Zugang zu diesen Quellen haben, sind sie im frühen Hinduismus auch allein befähigt gewesen, den Weg zur Erlösung (*mokṣa*) zu weisen. Das machte sie zu einer sozialen Elite, die besonders die Lehrkompetenz und die Ritualkompetenz in der „großen Tradition“ beanspruchte.

2. Der Brahmane als Vermittler des Dharma

2.1. Lehrkompetenz und Lehrmonopol

Auch wenn der Stand der Brahmanen für das Heilsstreben eine klare Vorrangstellung innehat, ist der Einzelne vom Streben nach *mokṣa* nicht ausgeschlossen. Der Einzelne ist – in idealer und theoretischer Weise, die praktisch wohl nur in Ausnahmefällen in der indischen Gesellschaft umgesetzt werden konnte – daran gehalten, vier Lebensstadien (oder präziser gesagt vier Lebensweisen) zu durchlaufen.⁹ Traditionell werden diese Lebensweisen als *āśramas* bezeichnet, in der gängigen Reihenfolge *brahmacārin*, der „Schüler“, *gṛhastā*, der „Haushalter“, *vānaprasthā*, der „Waldeinsiedler“ und *saṃnyāsīn*, der „entsagende Asket“. Zur Stärkung der Autorität und Rolle des Brahmanen als Angehöriger einer elitären Oberschicht trägt dabei das Lebensstadium des *brahmacārin* entscheidend bei.

Der *brahmacārin* ist der mit dem *brahman* Wandelnde, d.h. es ist die Lehrzeit, in der der junge Mensch über das *brahman*, d.h. das Absolute und letzte Heilsziel, unterrichtet wird. Ein *brahmacārin* wird man nicht automatisch, sondern man muss rituell als „Schüler“ angenommen werden, d.h. diese bewusste Entscheidung macht deutlich, dass es kein automatisch eintretendes Lebensstadium, sondern eine gewählte Lebensform ist. Der junge Mensch (im klassischen Indien bezog sich dies jedoch lediglich auf Jungen und nicht auf Mädchen) gilt als einer, der Wissen begehrt, wobei die Dauer der Lehrzeit vom *varṇa* abhängt und der jeweilige *varṇa* auch eine Rangordnung unter den einzelnen Schülern bestimmt. Zu den bereits früh festgelegten Pflichten eines Schülers gehören u.a. folgende (AV XI 5): Er muss *tapas* (Enthaltsamkeit, Askese) üben, genauso versorgt er das Opferfeuer für die Hausriten des Lehrers mit Holz. Die verschiedenen Verhaltensregeln zielen darauf ab, den Schüler zu einer verantwortungsbewussten und bescheidenen Person zu erziehen. Wer die (Ausbildungs-)Zeit als *brahmacārin* beendet hat, tritt in den nächsten Lebensstand ein bzw. wählt die folgende Lebensweise, nämlich *gṛhastā*, die Lebensweise des Haushalters.

Als Schüler ist der *brahmacārin* seinem brahmanischen Lehrer völlig ergeben, da seine Ausbildung und „Einführung“ in die Religion als „Zweimalgeborener“ nur durch den Brahmanen möglich ist. Der Brahmane fungiert dabei als „Lehrer“, wobei der frühe Hinduismus dafür den Begriff *ācārya* verwendet: Er ist jener Lehrer, der zum letztgültigen religi-

Denn durch ihr *svadharmā*, Religion zu vermitteln ..., gewinnen Brahmanen in der vedischen Zeit ein „Heilsmonopol“.

Manfred Hutter

Wenn jemand jene Tätigkeit ausübt, die durch seine Natur ihm vorgegeben, erlangt er keinen Makel.

Manfred Hutter

ösen Heil hinführt. Ab jener Zeit, in der die ältesten Upanishaden entstanden sind, d.h. kurz vor der Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr., wird ein solcher Lehrer manchmal auch bereits als Guru bezeichnet. Das Wort *guru* bedeutet „ehrwürdig“ und war ursprünglich lediglich ein Ehrentitel, doch verschiebt sich die Semantik

zur Bedeutung als „geistiger Führer“ oder „spiritueller (Lehr-)Meister“. Mit dieser Bedeutungsentwicklung des Begriffs hängt auch zusammen, dass das Wort *ācārya* später zur Bezeichnung der „weltlichen“ Lehrautorität und Vertreter der „weltlichen“ Wissenschaften wird.¹⁰ Unabhängig von dieser Wortentwicklung ist aber für die Lehrkompetenz des Brahmanen (zunächst mit dem Titel / Funktionsbezeichnung *ācārya*, dann als *guru*) deutlich, dass er eng mit der rituellen Initiation des Schülers verbunden bleibt.¹¹

Der Lehrer vollzieht dabei den *upanayana*-Ritus, eine insgesamt drei Tage dauernde Zeremonie, durch die der Schüler ein *dvija*, ein „Zweimalgeborener“ wird.¹² Bildlich wird davon gesprochen, dass der Schüler während dieser Zeit ein Embryo ist, um dann neu geboren zu werden (AV XI 5,3). Erst ab diesem Zeitpunkt ist er berechtigt, die sakralen Überlieferungen zu studieren; vor dieser Initiation befindet er sich nämlich hinsichtlich der Heilsrelevanz auf einer Stufe, die nur der eines Shudra entspricht, d.h. auf einer letztlich heils-irrelevanten Stufe. Erst nach dieser „Einführung in die Religion“ obliegt dem *brahmacārin* die Vollziehung der täglichen Riten entsprechend seinem *svadharma*. Der *upanayana*-Ritus zeigt somit die unauflösbare Verbindung mit dem vedischen Ritual, d.h. bereits daran kann man gut sehen, dass das Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht nur auf intellektueller Basis besteht, sondern in den Gesamtrahmen der Gesellschaft einzubetten ist.

Auch an das Wort Guru ist hier nochmals zu erinnern, wobei einige volksetymologische Interpretationen des Wortes, die sprachwissenschaftlich zwar verfehlt sind, insofern aufschlussreich sind, als sie das fertige (und bis heute akzeptierte) Gurubild prägen: Eine populäre Deutung versteht den Guru als „Hemmer“ (*ru*) der „Finsternis“ (*gu*). Eine andere Deutung sieht in diesem Wort eine Abkürzung für *gupta-rūpa* „die verborgene Gestalt“, weil der Guru einem den letztlich undurchschaubaren („verborgenen“) *ātman* vor Augen führt. Solche Erklärungen definieren den Guru jeweils als jemanden, der in einer unmittelbaren Verbindung mit Wissen (d.h. der Erkenntnis von *ātman* und *brahman*) steht, oder umgekehrt formuliert als einen, der die Finsternis der Unwissenheit vertreibt. Somit wird *guru* zum terminus technicus für einen spirituellen Lehrer, der Züge eines *muni*

(„Weisen“) trägt und in der *Bṛhadaranyaka-Upanishad* folgendermaßen beschrieben wird:¹⁴

„Oberherr über alles ist der Atman. Er gebietet über alles, was immer hier ist. Er wird nicht größer durch gute Werke und nicht geringer durch schlechte. Er ist Oberherr der Wesen, Herrscher der Welt. Er ist der Damm, der diese Welten trennt, damit sie nicht zusammenstürzen.

Man sucht ihn durch Vedastudium, durch den heiligen Schülerstand, durch Kasteiung, Glaube, Opfer, Fasten zu erkennen. Wer ihn erkannt hat, wird ein Muni.“

Alle diese Aktivitäten – Vedastudium, *brahmacārin*-Zustand, Opfertätigkeit – charakterisieren den Brahmanen, so dass er deswegen der ideale Vermittler des Wissens über den *ātman* ist. Denn er kennt jene Mittel, die ursprünglich aus der vedischen Opferritualistik und Askesetechnik stammen, um zum Heil zu gelangen. Genauso ist der Brahmane derjenige, der die Wege weiß, die zum *mokṣa* führen. Im Idealfall sollte ein Brahmane daher als Lehrer (*guru*) drei Kriterien erfüllen:¹⁵

(a) Er muss intellektuell dem Schüler ein Lehrer sein können, d.h. er muss inhaltlich die entsprechenden Kenntnisse vermitteln.

(b) Er muss in der Ritualpraxis (einschließlich von Versenkungstechniken / Meditation) den Schüler führen können, wobei diese Kategorie unterschiedlich stark innerhalb einzelner Hindu-Religionen ausgeprägt ist.

(c) Er muss auch in der Lebensführung und in seinem allgemeinen Verhalten ein Vorbild sein.

Solche Eigenschaften eines „zweimalgeborenen“ Menschen, der zu göttlicher Bestimmung geboren ist, fasst die Bhagavadgita folgendermaßen zusammen, wobei diese Beschreibung auch einen „idealen“ Brahmanen zu charakterisieren vermag.¹⁶

„Furchtlosigkeit, völlige Klarheit der Lichtkraft, Gegründetheit in Einung mit ‚Erkenntnis‘, Spenden und Beherrschtheit und Opfer, Rezitation, Kasteiung, Geradlinigkeit,

Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Zornlosigkeit, Verzicht, innerer Friede, Freiheit von übler Nachrede, Mitleid mit den Wesen, Habsuchtslosigkeit, Sanftmut, Scham, Fehlen von Wankelmütigkeit, Glut, Nachsicht, Durchhalten, Reinheit, Freiheit von Feindseligkeit, keine übermäßige

diese sind jenem zu eigen, oh Nachkomme des Bharata, der zu göttlicher Bestimmung geboren ist.“

2.2. Ritualkompetenz

Neben der Lehrkompetenz wird der Brahmane auch durch seine Ritualkompetenz charakterisiert, da darauf in vielen Aspekten des religiösen Lebens von den „Laien“

Bezug genommen werden muss. Die *upanayana* Zeremonie ist bis heute Aufgabe der Brahmanen, die nach wie vor häufig nachgefragt wird, auch wenn andere Aufgabenbereiche der Brahmanen einen Bedeutungsverlust erfahren haben. Im Mittelpunkt der brahmanischen Tätigkeit stehen Praktiken des Eheschließungsrituals und die Durchführung des Totenrituals.

Erwähnenswert ist jedoch, dass die „priesterliche Ritualkompetenz“ nicht ausschließlich Sache der Brahmanen ist, da die rituelle Praxis im eigenen Haus vor dem Hausaltar die religiöse Pflicht des Familienvaters bzw. „Hausalters“ (des „zweimalgeborenen“ *grhastā*) ist, um am Morgen und am Abend die Familiengottheit zu verehren. Die Dauer und Komplexität dieser Verehrung hängt mit dem sozialen Stand der Familien zusammen. Brahmanen, und zwar nicht nur solche, die in einem Tempel angestellt sind, sondern auch jene, die im modernen Indien längst einen „profanen“ Beruf ausüben, führen dabei zu Hause umfangreichere Riten zur Verehrung der Gottheit durch als Angehörige niedriger Kasten. Dies sieht man etwa daran, dass Häuser von Brahmanen manchmal einen eigenen „Kultraum“ besitzen, während in Häusern von Angehörigen niedrigerer Kasten „nur“ eine kleine Nische für die Gottheit reserviert ist. Soweit es baulich möglich ist, steht dieser Kultplatz in einem engen Bezug zur Küche, die – wegen des offenen Herdfeuers – als Mittelpunkt des Hauses und der Familie gilt, auch wenn aufgrund des wirtschaftlichen Wandels inzwischen in vielen Küchen ein Gas- oder Elektroherd vorhanden ist. Die Verwendung von Feuer als Symbol der Reinheit und der Ehrerbietung an die Gottheit macht dabei deutlich, dass die Verehrung derselben im Hinduismus einen unmittelbaren Familienbezug hat. Der Hauskult und die damit verbundenen Aufgaben des *grhastā* lassen zugleich erkennen, dass die „priesterliche“ Kompetenz der Brahmanen zwar elitär, aber nicht grundsätzlich exklusiv ist.

Die öffentliche Verehrung einer Gottheit durch eine „Gottesdienstgemeinde“ ist eine sekundäre Entwicklung, für die jedoch Brahmanen Ritualkompetenz beanspruchen, was ihren priesterlichen Machtzuwachs erweitert. Denn deutlicher als der Hausaltar ist der Tempel jener Ort, an dem Götter ihre sichtbare und fassbare Gestalt annehmen.¹⁷ Während des Rituals ist die Gottheit in ihrem Bild (*murti*) im Tempel anwesend, wobei das Allerheiligste nur von den Priestern betreten werden darf. Kulthandlungen (*pūjā*) in



Prof. Dr. theol. Dr. phil. Manfred Hutter, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn; Webseite: IOA – Abteilung für Religionswissenschaft Universität Bonn, <http://www.ioa.uni-bonn.de/abteilungen/religionswissenschaft/>; E-Mail: mhutter@uni-bonn.de

einem Tempel sollen wenigstens einmal täglich, in großen Tempeln bis zu achtmal stattfinden. Der Tempelkult verläuft nach einem – trotz vieler abweichender Details – gewissen Grundschema.

(1) Als vorbereitender Akt ist die Reinigung der Gläubigen und des Platzes der *pūjā* zu nennen. Die rituelle Reinheit wird durch ein Bad, durch das Schlürfen von Weihwasser und vorherige sexuelle Enthaltbarkeit erreicht. Die Reinigung des Kultplatzes kann durch die Rezitation von Mantras, d.h. heilsbringender Formeln geschehen, aber auch durch Reinigungsmittel, die aus fünf Produkten der Kuh stammen:

Milch, geronnene Milch, Butter(schmalz), Rindsurin und Rinderkot. Diese Reinigungsmittel müssen für die Reinigung besonders vorbereitet werden.

(2) Auch Speisevorschriften und Fasten können als reinigende Vorbereitung für die Durchführung von Riten angesehen werden. Nahrung ist nicht nur etwas Materielles, sondern transportiert auch Spirituelles; systematisch heißt dies, jede Nahrung ist zu charakterisieren, ob sie entweder *sattva* („Reinheit“, „Wahrheit“), *rajas* („Leidenschaft“) oder *tamas* („Finsternis“) fördert und so auf das Verhalten des Menschen wirkt. Generell gilt vegetarische oder fleischlose Nahrung (z.B. Eier, Milch) als „reiner“ als fleischliche Nahrung.¹⁸ Speisegebote unter solchen Reinheitsvorstellungen gelten dabei – theoretisch – für alle Bereiche des Lebens, vor der Durchführung von *pūjā* und besonders an zentralen religiösen Feiertagen (z.B. auch an den Tagen des Vollmondes) berücksichtigt man solche Speisevorschriften als Vorbereitung auf den Kult jedoch möglichst exakt – nicht nur als Brahmane; aber es sind gerade auch die Speisevorschriften, die traditionell zur Abgrenzung des Brahmanenstandes gegenüber „niedrigeren“ Kasten beigetragen haben.

(3) Nach diesen Vorbereitungen wird die zu verehrende Gottheit als Gast behandelt, d.h. man lädt sie ein, bietet der Gottheit einen Sitzplatz sowie Wasser zum Waschen der Füße bzw. ein Bad an. Im Tempel beginnen solche Handlungen im letzten Abschnitt der Nacht. Aber auch zu Mittag finden diese Tempelrituale statt, wobei die Gläubigen der Gottheit Speisen als Opfer darbringen. Der amtierende Brahmane bringt diese Opfergaben in das Allerheiligste des Hauptschreines, bietet der Gottheit davon an und bringt danach das Tablett mit den Opfergaben – Früchte, Blumen, San-

Im Mittelpunkt der brahmanischen Tätigkeiten stehen Praktiken des Eheschließungsrituals und die Durchführung des Totenrituals.

Manfred Hutter

delholz, eventuell Aromata den Gläubigen zurück, die die geweihte Opfergabe, von der die Gottheit einen Teil angenommen hat, als *prasāda* nach Hause nehmen und mit der Familie und Freunden teilen und essen.

Der reguläre Gottesdienst dient primär der „Versorgung“ und „Betreuung“ der Gottheit durch die professionellen Brahmanen, die die Zeremonien und die Rezitationen aus den Heiligen Schriften der Hindus für die Gottheit ausführen. Daher handelt es sich dabei um einen Gottesdienst für die Gottheit und nicht um eine „Gemeindeliturgie“. Der „Zweck“ der Teilnahme der Gläubigen an diesem Gottesdienst besteht praktisch darin, die Gottheit zu schauen und durch wechselseitigen Blickkontakt mit ihr in Kommunikation zu treten. Da aber nur der Brahmane den Gottesdienst für die Gottheit durchführt, wird er zum notwendigen Vermittler des Kontaktes, der sicherstellt, dass die Gottheit vom Gläubigen „gesehen“ werden kann und die Gaben des Einzelnen annimmt und (als *prasada*) wieder zurückgibt. In dieser Mittlerfunktion ist die Rolle des Brahmanen unbedingt notwendig, was sein religiöses Prestige schafft und erhöht.

3. Die Macht- und Aufgabenveränderung der Brahmanen

3.1. Anspruch auf „allgemeines Priestertum“

Wenn in verschiedenen Religionen die Vorstellung von einem „allgemeinen Priestertum“ vorhanden ist, so wird dies – auf den Hinduismus übertragen – zugleich eine Herausforderung des Brahmanenstandes. Schon die Upanishaden hatten mit dieser Infragestellung begonnen, da der Guru als „spiritueller“ Lehrer nicht mehr exklusiv ein Brahmane sein musste. Auch die Bhaktifrömmigkeit, die durch ihre Überschreitung weltlich-sozialer Grenzen aufgrund der göttlichen Liebe und Gnade charakterisiert werden kann, kommt ohne „Priester“ (aus dem Brahmanenstand) aus. Allerdings hebt die Bhakti-Frömmigkeit noch stärker als die upanishadische Tradition die heilsnotwendige Rolle des Guru hervor: Im Guru spiegelt sich der *sat-guru*, der „wahre Guru“, d.h. Gott, wieder, so dass der Guru den Gläubigen zur Einheit mit Gott führen kann. Dabei entwickeln sich zwar wiederum gesellschaftlich-hierarchische Strukturen durch die „richtige“ Guru-Abfolge und die Übergabe des Guru-Amtes an einen Nachfolger, allerdings ist diese Nachfolge theoretisch allen offen – und nicht von vornherein nur einer bestimmten Gruppe. Die Popularität der Bhaktifrömmigkeit, die sich bei der Verehrung der Gottheit zwar auch der Tempelrituale durch

Brahmanen bedient, reduziert jedoch potenziell die Rolle der Brahmanen, da es – im Anspruch auf ein „allgemeines“ Priestertum – möglich ist, dass jeder, der die Kompetenz und das Wissen hat, in der liebenden Hingabe an die Gottheit die Rituale zur Verehrung und Pflege der Gottheit durchführen kann. Damit beinhaltet die Bhakti-Frömmigkeit das Potenzial zur Kritik am ausschließlichen Priestertum der Brahmanen, da die Ritueltätigkeit „demokratisiert“ und die „Lehrtätigkeit“ auf den Guru (und den *sat-guru*) „transferiert“ wird. Brahmanen im klassischen Sinne als Vermittler auf dem Weg zur Erlösung werden dadurch – konsequent zu Ende gedacht hier – wie in der „intellektuellen oder philosophischen“ Mystik der Upanishaden¹⁹ überflüssig.

3.2. Die Diskrepanz zwischen Lehrkompetenz und „weltlichem“ Fortschritt

Der angesehene Gelehrte ist der *pandita* (Pandit), der aufgrund mündlicher Überlieferung die geheiligte Tradition kennt.²⁰ Der Pandit ist dabei in erster Linie der Vermittler und Überlieferer „intellektuellen“ Wissens, d.h. er fungiert als derjenige, der den richtigen („wörtlichen“) Inhalt der Veden und Upanishaden oder der Ritualtexte kennt. Ihm gegenüber steht der *ācārya* als der „weltliche“ Lehrer, auch wenn seine Gelehrsamkeit ursprünglich im religiösen Bereich verankert war. Somit kann man sagen, dass sich im Hinduismus schon früh eine „Aufspaltung“ der Lehrkompetenz zu entwickeln begann, die die religiöse Lehrkompetenz der Brahmanen nicht unhinterfragt lässt. Ein Brahmane, der als *pandita* anerkannt ist oder der als *guru* geschätzt wird, besetzt weiterhin ein prestigebeladenes Segment des religiösen Feldes. Ist diese Verbindung jedoch nicht gegeben, so führt der „Geburtsvorteil“ als Brahmane in der modernen Welt nicht mehr automatisch zu einem religiösen Vorteil.

Daraus ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine paradoxe Situation entstanden: Einerseits haben damals Brahmanen – aufgrund ihrer traditionellen Verbindung mit Lehrkompetenz – begonnen, sich erfolgreich im Erziehungs- und Bildungswesen zu engagieren.²¹ Zugleich trugen sie dadurch zum Entstehen einer neuen nicht-brahmanischen Bildungselite bei, wodurch das Lehrmonopol der Brahmanen in den Hintergrund trat, so dass sie dadurch ihre hervorgehobene Stellung als gesellschaftliche Klasse verloren. Denn Brahmanen in „weltlichen“ Berufen – im weltlichen Bildungsbereich, in Verwaltung oder in den Naturwissenschaften – gewinnen ihre soziale Akzeptanz in der modernen Welt genauso wie andere Berufsgruppen aufgrund dieser „weltlichen“ Fähigkeiten.

4. Zusammenfassung

Mit dem Wandel der Religion im Allgemeinen, veränderte sich im Laufe der Geschichte das Bild und die Funktion der Brahmanen. Als Ganzes ist die Gruppe „Brahmanen“ keine ausschließliche „religiöse Elite“ mehr, die von den anderen „Zweimalgeborenen“ als exklusiv notwendige Heilsvermittler abgegrenzt wird. Als religiöse und rituelle Spezialisten bleiben Brahmanen zwar im Bereich des Tempelkults bzw. im familiären Ritual bei Initiation, Eheschließung und Tod mit ihren Tätigkeiten weiterhin gefragt, allerdings betrifft diese priesterliche Tätigkeit nur eine ganz kleine Zahl von Brahmanen in der Gegenwart. Obwohl auch Lehrkompetenz von unterschiedlichen sozialen Gruppen Indiens weitergegeben wird, sind Brahmanen auch weiterhin in der intellektuellen Elite Indiens mit einem höheren Prozentsatz vertreten, als es ihrem Gesamtanteil an der Bevölkerung entspricht. Hochrangige Politiker wie beispielsweise der erste Premierminister Jawaharlal Nehru (Amtszeit: 1947-1964) oder Premierminister P.V. Narasimha Rao (1991-1996), der Religionsphilosoph und Staatspräsident Sarvepalli Radhakrishnan (1962-1967), der Yogalehrer B.K. S. Iyengar (geb. 1918), der Chemie-Nobelpreisträger Venkatraman Ramakrishnan (2009), viele Cricket-Stars dieser in Indien hochgeschätzten Sportart oder der weltberühmte Musiker Ravi Shankar (geb. 1920) waren bzw. sind Brahmanen. Auch der Mörder von Mahatma Gandhi, Nathuram Godse (hingerichtet 1949), war ein Brahmane. Neben solchen Persönlichkeiten von internationaler Bekanntheit findet man aber Brahmanen auch in einem großen Spektrum weniger finanzstarker Berufe, wobei – aus finanziellen Gründen – auch Fabriks- und Hilfsarbeit nicht ausgeschlossen ist. Beliebt sind Brahmanen als Köche, wobei diese Berufsausübung wegen der indirekten Bewahrung eines traditionellen Aspekts des Brahmanentums von Brahmanen und Nicht-Brahmanen in gleicher Weise geschätzt wird: Von Brahmanen zubereitete Speisen waren (und sind) innerhalb der Speise- und Reinheitsvorschriften des Hinduismus auch unbedenklich für alle Angehörigen „niedrigerer“ Kasten zu essen. Aus der Sorge von Brahmanen um traditionelle Reinheitsvorschriften spielt aber auch „moderne“ Hygiene in ihrem Lebensfeld in der Regel eine wichtige Rolle. Daher bringt man ihnen im gesellschaftlichen Segment „Nahrungszubereitung“ großes Vertrauen entgegen, so dass sich daraus ein beliebtes Berufsfeld für Brahmanen der Gegenwart ergeben hat. Solche Beispiele zeigen, dass zwar eine Reduktion der „brahmanischen Macht“ als Ausdruck der Wandelbarkeit von Religionen in der modernen Welt unvermeidlich geworden ist, dass es ihnen aber auch gelungen ist, Teilaspekte der brahmanischen Kompetenz für neue Berufsfelder im gegenwärtigen Indien zu nutzen. ◀

Anmerkungen

- ¹ Axel Michaels, Brahmane, in: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1, Tübingen 1998, 1724.
- ² Karl F. Geldner (Übers.): Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt, Wiesbaden 1951, 288.
- ³ Vgl. Wilhelm Halbfass: India and Europe, Albany 1988, 179f.; vgl. Jan C. Heesterman: Kaste und Karma. Max Webers Analyse der indischen Sozialstruktur, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus, Frankfurt 1984, 72-86, hier, 80f.; auch einige Stelle des Atharva-Veda (Maurice Bloomfield [Übers.]: Hymns of the Atharva-Veda, Oxford 1897), des jüngsten Teils der vedischen Hymnensammlung, spiegeln diese Veränderungen wieder, z.B. AV IV 20,4.8; XIX 62,1.
- Vgl. dazu William K. Mahony: Hindu Dharma, in: M. Eliade (Hrsg.): Encyclopaedia of Religion. Bd. 4, New York 1987, 329-332, hier 330f.; Paul Hacker: Dharma im Hinduismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 49 (1965) 93-106, hier 95.
- ⁴ Vgl. dazu Mahony, Hindu Dharma ..., 329f.; Hacker, Dharma ..., 95f.; Halbfass, India ..., 320.
- ⁵ Bhg. 3,35 bzw. 18,47, zit. nach Peter Schreiner (Übers.): Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen, Zürich 1991, 70 bzw. 133.
- ⁶ Vgl. Reuven Kahane: Priesthood and Social Change. The Case of the Brahmins, in: Religion 11 (1981) 353-366, hier 356f.
- ⁷ Zur vedischen Literatur im Allgemeinen siehe Klaus Mylius: Geschichte der Literatur im Alten Indien, Leipzig 1983, 25-96; vgl. auch Konrad und Marion Meisig: Hinduismus, in: Klaus Ebeling (Hrsg.): Orientierung Weltreligionen, Stuttgart 2010, 133-162, hier 136-138.
- ⁸ Axel Michaels: Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 108.
- ⁹ Vgl. Ralph M. Steinmann: Guru-Śikṣa-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus, Wiesbaden 1986, 73-75.
- ¹⁰ Michael von Brück: Zum Verständnis des Guru, in: Zeitschrift für Mission 13 (1987) 12-21, hier 12f.; John D. Mlecko: The Guru in Hindu Tradition, in: Numen 29 (1982) 33-61, hier 37f.
- ¹¹ Michaels, Hinduismus ..., 91-93.
- ¹² Vgl. Mlecko, Guru ..., 33; Steinmann, Guru ..., 101f.
- ¹³ BAU IV 4,22, zit. nach Alfred Hillebrandt (Übers.): Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder, Köln 1984, 86f.; vgl. Steinmann, Guru ..., 64f.
- ¹⁴ von Brück, Verständnis ..., 16; Steinmann, Guru ..., 32.
- ¹⁵ Bhg. 16,1-3, zit. nach Schreiner, Bhagavad-Gita ..., 122. Im ursprünglichen Kontext bezieht sich die Stelle zunächst auf den Krieger Arjuna, darf aber m.E. verallgemeinert werden.
- ¹⁶ Vgl. George Michell: Der Hindu-Tempel. Bauformen und Bedeutung, Köln 1979, 59ff., 87ff.
- ¹⁷ Vgl. Michaels, Hinduismus ..., 200-204.
- ¹⁸ Vgl. Manfred Hutter: Mystik und Gottesliebe. Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgita, in: Religionen Unterwegs Nr. 2 (Mai) 1997, 14-19, hier 15f.
- ¹⁹ Vgl. William Cenkner: The Pandit. The Embodiment of Oral Tradition, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 34 (1982) 118-129, hier 120, 126; Axel Michaels (Hrsg.): The Pandit. Traditional Scholarship in India, New Delhi 2001.
- ²⁰ Vgl. Kahane, Priesthood ..., 354, 360.