Sophia Siebert

Kaste, Karma, Kremation

Die soziale und kulturelle Dimension des Todes in Nordindien

Tectum

Sophia Siebert

Kaste, Karma, Kremation. Die soziale und kulturelle Dimension des Todes in Nordindien

Umschlagabbildung: © Yann Charbonnier

© Tectum Verlag Marburg, 2011

ISBN 978-3-8288-5454-3

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-2784-4 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Inhalt

Abbildungsverzeichnis IX

1 Einleitung 1

Aufbau des Buches 4

2 Feldforschung, Forschungsstand und theoretische Rahmung 9

2.1 Zur Feldforschung 9
2.2 Herleitung der Fragestellung 13
2.3 Forschungsstand 14
2.4 Theoretische Rahmung der Forschung 19
2.5 Methodologie und Zugang zum Feld 21
2.6 Disziplinäre Verortung 26

3 Sterben in Varanasi: Verkörperte Mythen 31

3.1 Die Mythologie der Stadt Kashi: das Versprechen Shivas 31
3.2 Körper und Seele vor und nach dem Tod 37
3.3 Der ‚gute' und der ‚schlechte' Tod 43
3.4 Das Stadtbild von Varanasi 46
3.5 Orte des Sterbens 50
3.6 Verkörperte Mythen 55

4 Das Leben am Verbrennungsplatz 63

4.1 Der Verbrennungsplatz 63
4.2 Der Begriff der ‚Kaste': Grundlagen und Umsetzung 67
4.3 Die Meister des Verbrennungsplatzes: Doms 71
4.3.1 Imagepflege 1: Saubere Straßen als positiver Ausnahmezustand 76

4.3.2 Imagepflege 2:
Schmutziger Humor macht das Stigma kontrollierbar 79

4.3.3 Imagepflege 3:
Respektlosigkeit als ‚negative Imagepflege' 81

4.4 Arbeit am Verbrennungsplatz:
Verhandeln um Geld und Macht..... 84

4.5 Die alltägliche Erschaffung der Hölle..... 88

4.6 Das Ende des Körpers ist das Ende der Macht..... 89

4.7 Exkurs:
Emotionen am und auf dem Verbrennungsplatz 93

5 Der Widerspruch von Karma und Erlösung: Alltägliche Umdeutungen..... 97

5.1 Karma und Erlösung (Moksha): ein Paradox 98

5.2 Wege aus dem Dilemma: Alltagsbezogene Umdeutungen..... 104

5.2.1 Der alleinlebende Asket 105

5.2.2 Der Zyniker im Ashram 106

5.2.3 Der Ritualspezialist am Manikarnika Ghat..... 107

5.2.4 Der junge Seidenhändler..... 109

5.2.5 Die junge Hilfsarbeiterin im Tempel..... 110

5.2.6 Der Manager des Altenheimes..... 111

5.3 Diskussion der Einzelbeispiele 112

5.4 Die Aghoris: Programmatische Umdeutungen..... 114

6 Resümee 123

7 Literatur 129

8 Anhang..... 139

8.1 Forschungsorte (Beobachtungen und Interviews)..... 139

8.2 Übersicht InterviewpartnerInnen und Protokolle 140

8.3 Preistafel 141
8.4 ‚Hunde' und ‚Kühe' 141
8.5 Weiteres Bildmaterial zur Forschung 149

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Skizze der Steinstufen (Ghats), die zum Ganges hinunterführen. In: Singh 1998: 80 1

Abb. 2: Kashi. In: Parry 2004: 14 3

Abb. 3: Alltäglicher Anblick: Männer tragen eine Bahre zum Verbrennungsplatz. In: Garder 2001: 74 5

Abb. 4: Schiff im Nebel. In: Gardner 2001: 19 17

Abb. 5: Yama. In: Freed und Freed 1993: Titelbild 36

Abb. 6: Halb sechs Uhr morgens am Mir Ghat. Auf den Stufen liegen die letzten Schlafenden 49

Abb. 7: Das Holz für die Kremation wird rund um den Verbrennungsplatz gelagert. Diese Altstadtstrasse befindet sich am Manikarnika Ghat 61

Abb. 8: Ein paar Meter weiter befindet man sich im Holzlager oberhalb des Verbrennungsplatzes. In: Ackerman 1999: 114 61

Abb. 9: Die Boote mit TouristInnen vor dem Verbrennungsplatz am Manikarnika Ghat 64

Abb. 10: Der blumengeschmückte Leichnam wird vor der Verbrennung in den Fluß Ganga getaucht. In: Gardner: 2001: 89 66

Abb. 11: Hari Chand mit seinem Neffen (Mitte) und einem jungen Freund. Er trägt die erwähnte Halskette 83

Abb. 12: Der Zusammenhang von Karma und Wiedergeburt. Schema von Justice (1997: 84), das er auf Grundlage einer Interviewanalyse erstellte 102

Abb. 13: Der von Schädel-Skulpturen eingerahmte Eingang des Aghori-Tempel ***Kinaram Mandir*** 119

Abb. 14 und 15: „The cow devouring the garland of marigolds." (Gardner 2001: 68), und der Gegensatz: „[...] the dog gnawing at some suspicious piece of dead meat" (ibid.: 64) 146

Abb. 16: „The water buffalo […] swivels a sad eye towards the camera". In: Gardner 2001: 94 147

Abb. 17: Michael Ackermans Bild der Benarsi Hunde. In: Ackerman 1999: 19..... 148

Abb. 18: Handlungsanweisung zur Emotionsbewältigung nach dem Tod eines Angehörigen. Abschrift eines Handzettels, in Justice 1997: 105. 149

Abb. 19: Ein der Dom Kaste zugehöriger Mann kocht das wöchentlich zubereitete Khicri..... 150

Abb. 20: Kinder essen Khicri. Sie sitzen im Schatten des Krematoriumshauses, das sich oberhalb des Verbrennungsplatzes befindet. 150

Abb. 21: Ein Aghori Interviewpartner. Er lebt im Ashram auf der ‚anderen' Flussseite (Parao)..... 150

Abb. 22 und 23: Der Harishchandra Ghat Verbrennungsplatz..... 151

Abb. 24: Ein Aghori-Guru legt scherzhaft dem Übersetzer Nandan (links) und seinem Freund Vishnu die Hand auf den Kopf. Im Hintergrund drei Männer, die in seinem Ashram leben. 152

Abb. 25 und 26: Das Hospiz Kashi-Labh Muktibhavan (hinten mittig im Bild). Links: mein Foto vom April 2008; rechts: Gardners Aufnahme von 1985. In Gardner 2001: 59. 152

Abb. 27: Sadikul Ji, der Rikshafahrer und wunderbare Helfer. 153

Abb. 28: Moksha..... 153

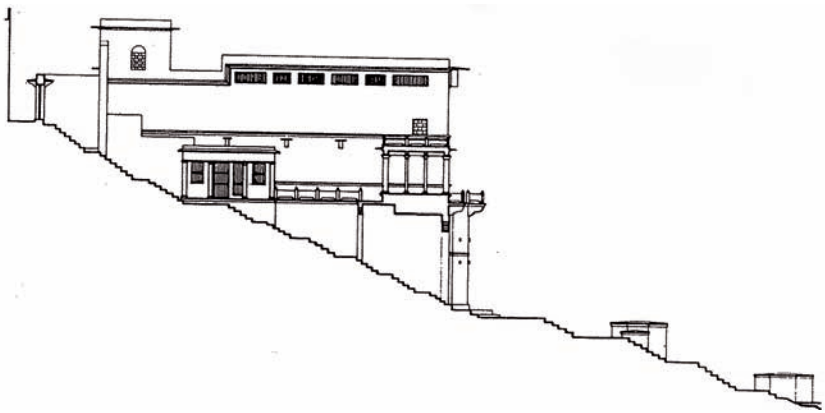

Abb. 1: Skizze der Steinstufen (Ghats), die zum Ganges hinunterführen.
In: Singh 1998: 80.

1 Einleitung

„Inevitable is death for the one born;
inevitable also is re-birth for the one who dies."
(Bhagavadgītā II.27)[1]

Varanasi ist eine heilige Stadt. Sie gilt als Wohnort des Gottes Shiva und ist Pilgerziel von Hindus aus ganz Indien, besonders aber aus Nordindien. Abgesehen von den PilgerInnen leben hier 1.5 Millionen Menschen. Die Großstadt ist ringartig um die Altstadt entstanden, um das religiöse Zentrum der Stadt, direkt am Flussufer gelegen. Varanasi hat eine einzigartige Mythologie, die besagt, dass die hier Sterbenden direkt aus dem Kreislauf der Wiedergeburt erlöst werden (vgl. Eck 2006: 388). Die im Eingangszitat beschriebene Unausweichlichkeit der Wiedergeburt ist in Varanasi aufgehoben. Ein göttliches Erlösungsversprechen veranlasst viele Pilgerinnen und Pilger, den Rest ihres Lebens in Varanasi zu verbringen.

1 „Jātasya hi dhruvo mṛtyu dhruvo janma mṛtasya ca." Das Zitat stammt aus Ghosh 2002: 223. Nach der Bhagavadgita wird nur Solchen Erlösung gewährt, die sich durch Askese und Wissen von ihren Bedürfnissen befreit haben. Freed und Freed beschreiben die Bhagavadgītā als eine der heiligsten hinduistischen Schriften bzw. als ‚Essenz' der Veden und Upanishaden (1993: 349).

Die vorliegende ethnographische Studie beschäftigt sich mit sozialen und kulturellen Transformationen, die von in Varanasi lebenden AkteurInnen vollzogen und erlebt werden, in deren Alltag der Tod stets gegenwärtig ist – bedingt etwa durch den eigenen Beruf am Verbrennungsplatz, im Hospiz, oder durch den eigenen bevorstehenden Tod. In diesem Buch werden einerseits Umgangsweisen mit Stigmatisierung durch Todesnähe, andererseits Vorstellungen über Tod, Erlösung und Wiedergeburt im sozialen und kulturellen Kontext analysiert. Die Menschen, deren Äußerungen und Alltagswelten dieser Studie zugrunde liegen, nehmen verschiedene Positionen gegenüber dem Tod ein. Einige sind in ihrer momentanen Lebenssituation mit dem Tod konfrontiert; andere definieren sich über eine Auseinandersetzung mit dem Tod, und wieder andere werden unfreiwillig darüber definiert, dass sie berufsbedingt mit dem Tod in Verbindung stehen. Alle teilen, dass sie BürgerInnen einer heiligen Stadt sind, die dafür berühmt ist, dass dort der Tod ‚überwunden' werden kann. Es wird diskutiert, in welchem Verhältnis die Erlösungsidee in Varanasi zu dem gesellschaftsstrukturierenden System von Karma und Kaste steht, und welche Umdeutungen von den Akteuren vorgenommen werden, um die dabei entstehenden Widersprüche für sich zu erklären bzw. aufzulösen. Davon ausgehend wird nach den sozialen und kulturellen Gründen dieser Transformationen gesucht. Das Denken über den Tod begründet, wandelt und manifestiert sich täglich neu.

Die dem Buch zugrundeliegende Feldforschung wurde in der Stadt Varanasi im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh durchgeführt. Die Stadt hat vier gängige Namen: Varanasi, Benares, Banaras und Kashi. Sie werden in dieser Arbeit alle verwendet, da sie auch alle in der Stadt kontextgebunden benutzt werden. Der Name Varanasi bezeichnet die topographischen Grenzen. Im Norden der Stadt fließt der Fluss Varuna in den Ganges (Ganga)[2], im Süden der Fluss Assi[3]. Die englisch-koloniale Variante des Namens Varanasi ist Benares (oder Banaras) und ebenfalls weiterhin gängig. Der Name Kāshi wird von Einheimischen

2 Für Hindus ist der Fluss Ganges die manifestierte Göttin Ganga. Der Fluss wird dementsprechend in Indien in der femininen Form benannt. Göttin, Wasser und Fluss werden nicht getrennt gedacht (siehe Kap. 3). Im Weiteren werde ich dementsprechend die weibliche Form des Namens verwenden.

3 „Dem Mythos zufolge wurden die Flüsse von den Göttern geschaffen und so gelegt, dass sie den Eintritt des Bösen verhindern. Der eine Fluss wurde ‚Schwert' (asi) genannt, und der andere ‚Abwehr' (Varana)." (Eck 2006: 45).

und religiösen Spezialisten des Landes benutzt: Dieser Name bezieht sich auf die Mythologie der Stadt und bedeutet „die Erleuchtete“.[4]

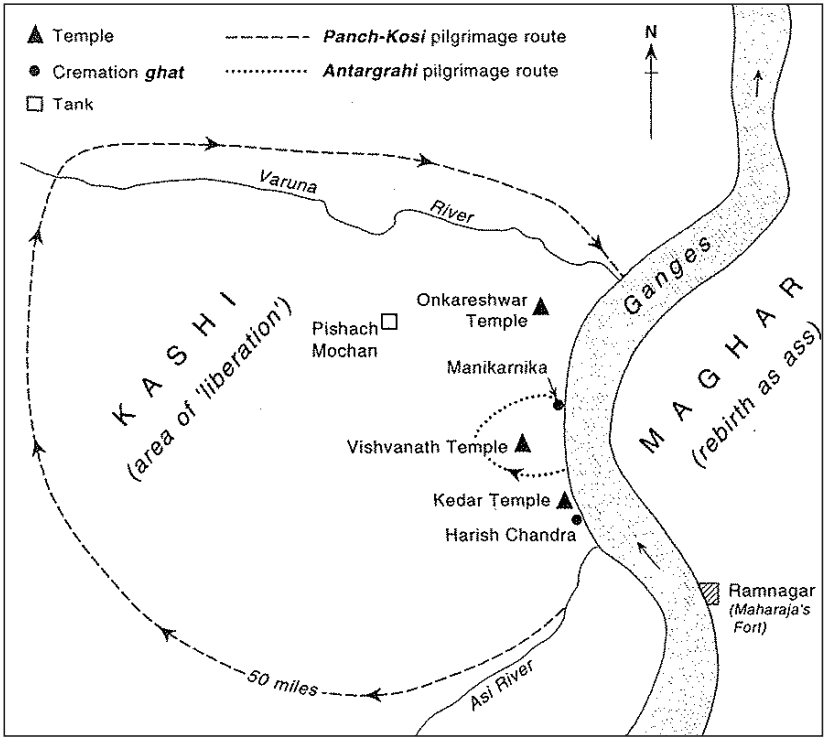

Abb. 2: Kashi. In: Parry 2004: 14.

Der Ausspruch „‘In Kashi sterben bedeutet Erlösung’ [Kāshyām maranam muktih]“ (Eck 2006: 378) wird von den BewohnerInnen und BesucherInnen der Stadt oft zitiert. Muslimische wie hinduistische BewohnerInnen[5] der Stadt identifizieren sich mit der Definition von Varanasi als Stadt der Befreiung. Nach Varanasi zu kommen, um hier

4 Die Sanskrit-Wurzel kash bedeutet „leuchten, scheinen, glänzen“ (vgl. ibid.: 43). Der Name Kashi „wurde vor fast 3000 Jahren verwendet und bezog sich auf das Königreich, dessen Hauptstadt Banaras war. Später wurde der Name auf die Hauptstadt selber angewendet“ (ibid.).

5 Ich werde in diesem Buch das Binnen-I verwenden. Sollte ich entweder nur Männer meinen, oder argumentiere ich mit Interviewmaterial, das sich nur auf Gespräche mit Männern bezieht, verwende ich die männliche Form.

zu sterben, gilt als eine der wertvollsten religiösen Handlungen eines Hindus (ibid.: 378 ff.), und D. P. Dubey nennt Varanasi die heiligste Stadt der Hindus (1993: 29). Religiös motivierter Selbstmord findet regelmäßig statt, obwohl er von Priesterschaft und weltlichen Autoritäten verurteilt (und tabuisiert) wird (vgl. Parry 1994: 163). Das Geschäft rund um das Sterben stellt für viele Familien die Lebensgrundlage dar. Jonathan Parry bezeichnet den Tod in Varanasi sogar als „big business" (ibid.: 70). Für die Benarsi Priester[6] sei das Wissen über die Fahrpläne der Züge, in denen die Pilger anreisen, wertvoller als das Kennen der Sanskrit-Mantras (ibid.: 104). Pilger reisen nach Kashi, um entsprechend dem Ritualkalender die Tempel, insbesondere aber den Vishvanath-Tempel des Gottes Shiva zu besuchen, die Göttin Ganga zu verehren oder Angehörige auf den Verbrennungsplätzen bestatten zu lassen (vgl. Justice 1997: 19f).

Eine ausschließliche Charakterisierung Varanasis als ‚Stadt des Todes' wäre eine orientalistische Zuschreibung und soll vermieden werden (siehe *Disziplinäre Verortung*). Je nach Kontext und Perspektive kann die Beziehung zu Tod und Transzendenz des Todes jedoch als zentraler Bezugspunkt für die „heilige Identität der Stadt" (ibid.: 30) bezeichnet werden. Die besondere Bedeutung Kashis im hinduistischen Glauben als einzigem Ort der direkten Erlösung nach dem Tod muss damit in die Untersuchung alltäglicher Erscheinungsformen und Interpretationen des Todes im Hinblick auf das in ihnen enthaltene soziale und kulturelle Transformationspotential einbezogen werden.

Aufbau des Buches

Im zweiten Kapitel werden die theoretischen und methodologischen Grundlagen der durchgeführten Forschung erklärt. Die Schilderung des Forschungsstands umfasst Literatur der Indologie, Anthropologie, Soziologie, Kulturgeographie, der *Anthropology of Emotions*, und der *Medical Anthropology*. Im Anschluss daran wird der theoretische Rahmen der Arbeit erläutert und in Konzepte von Margaret Lock und Nancy Sheper-Hughes, Mary Douglas, Norbert Elias und Erving Goffman eingeführt. Die Wahl der Forschungsorte, der Zugang zum Feld und die Entwicklung der Fragestellung werden ausführlich beschrieben. In diesem Rahmen werden Geschlechterkonstellationen in der Forschung ebenso thematisiert wie das ‚Fremd-Sein' im Rahmen ei-

6 „Benarsi Priester" ist wie „Berliner Priester" zu lesen. Die EinwohnerInnen werden „Benarsis" genannt.

ner disziplinären Verortung mit Bezug auf Pierre Bourdieu. Auch die grundsätzliche Motivation, in Benares zu forschen, wird problematisiert. Nicht zuletzt wird der Ansatz und das Anliegen von ethnographischer und (religions-)anthropologischer Forschung mit Rückgriff auf Pierre Bourdieu, George Marcus, Clifford Geertz und Edward Said beleuchtet. Der forschende Mensch ist immer auch ein ‚positioniertes Subjekt' und muss dementsprechend das Feld, die Disziplin und auch sich selbst verorten. In diesem Sinne dient das erste Kapitel einer Reflektion der Rolle als Forscherin, einer Schilderung der fachlichen Hintergründe sowie einer Prüfung der Motivation zu dieser Forschung.

Im dritten Kapitel wird daten- und literaturbasiert das Stadtbild von Varanasi als „Faith- und Deathscape" beschrieben (Singh 1993: 6). Hierzu gehört eine Zusammenfassung der themenrelevanten Mythologie der Stadt. Außerdem wird erklärt, wie in den hinduistischen Quelltexten der Tod und Todesrituale konzeptualisiert sind. Konzepte vom ‚guten' und vom ‚schlechten' Tod sowie verschiedene Nachtodkonzeptionen werden hier herausgearbeitet, die im vierten und fünften Kapitel dann bei der Auswertung der ethnographischen Daten wieder aufgegriffen werden. Es muss nochmals betont werden, dass die lebhafte Stadt Varanasi keineswegs vom Tod ‚dominiert' ist. Es handelt sich zwar um ein integrales, jedoch nicht um ein ausschließlich relevantes Charakteristikum dieser Stadt. Die blumengeschmückten Totenbahren werden zügig durch die Straßen transportiert und gehören zum Stadtbild wie Fahrzeuge und Gebäude, Menschen und Tiere. Sie sind kein Anlass für Benarsis, täglich über den Tod zu sinnieren.

Abb. 3: Alltäglicher Anblick: Männer tragen eine Bahre zum Verbrennungsplatz. In Garder 2001: 74.

Orte und Menschen wurden gemäß der Fragestellung gezielt aufgesucht und in den Fokus gerückt.[7] Dementsprechend haftet einer Hervorhebung dieses Charakteristikums ein Konstruktionsmoment an, wie auch in Kapitel fünf anhand entsprechender Daten deutlich gemacht wird. Dass dennoch der Charakter der Stadt Kashi durch die Mythologie mitkonstituiert ist, wird im Abschnitt *Verkörperte Mythen* diskutiert.

Im vierten Kapitel, *Das Leben am Verbrennungsplatz*, werden zunächst Ort und Informanten der Forschung beschrieben. Für die weitere Argumentation werden Hintergrund und Handhabung der Begrifflichkeit ‚Kaste' beleuchtet. Im Folgenden wird die Gruppe (Kaste) der Doms, der Spezialisten der Kremation, beschrieben.

Die Kastenbezeichnung ‚Dom' meint allgemein einen niedrigen sozialen Status. Je nach Region variieren die Berufe, die von Angehörigen dieser Kaste ausgeführt werden. Dom-Männer können als Weber, Korbmacher, Musiker oder Verbrennungsspezialisten arbeiten. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Dom ist ‚Trommel' und verweist auf den Musikerberuf. Die Doms in Benares arbeiten ausschließlich als Verbrennungsspezialisten. Sie verbringen nicht nur ihre Arbeitszeit, sondern auch große Teile ihrer Freizeit am Verbrennungsplatz. Bereits diese Merkmale machen sie zu einer Außenseitergruppe der Gesellschaft. Ihr Umgang mit dieser Position und mit Stigmatisierung und Ächtung wird im dritten Kapitel mithilfe von Erving Goffmans Theorie der „Imagepflege" diskutiert. Hierbei werden Notizen von Beobachtungen ihrer Arbeit, und außerdem Beobachtungen ihrer Interaktion mit mir in informellen Gesprächen einbezogen. Humor, Respektlosigkeit und Sauberkeit werden als Strategien und Methoden der Imagepflege interpretiert. Im Weiteren wird gezeigt, wie die Doms ihren kurzen Moment der Macht gestalten, und wie hierbei Geld als „boundary object" zwischen Dom und KlientInnen fungiert. Der für die Doms zentrale Moment der Machtverkehrung endet abrupt mit dem rituellen Todesmoment. Michel Foucaults These, der Tod sei das Ende der Macht, wird an dieser Stelle kontrovers diskutiert. Abschließend wird geschildert, wie die Doms eine spezifische Nachtod-Idee (‚Hölle') konstruieren, und diese mit der mythologisch begründeten

7 Eine komplexere stadtethnographische Studie würde helfen, den wissenschaftlich und ästhetisch manifestierten Mythos über Varanasi als Stadt des Todes aufzuklären und die alltägliche ‚Lebhaftigkeit' weiter herauszustellen.

Erlösungstheorie kombinieren. Es wird argumentiert, dass diese Konstruktion im Zusammenhang mit der schlechten Position der Doms im Sozialgefüge verstehbar wird.

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Widerspruch von Karma und Erlösung, sowie mit den in der Feldforschung ergründeten alltäglichen Umdeutungen dieser Vorstellungen.[8] Es wird zunächst unter Rückgriff auf religiöse Texte und Fachliteratur hergeleitet, was das Varanasi-spezifische Paradox zwischen Karma und Erlösung bedeutet. Im Weiteren werden sechs verschiedene Umdeutungen präsentiert, die von BewohnerInnen der Stadt entwickelt wurden.[9] Ich argumentiere, dass sich die hybriden Theorien und Ideen[10] aus der sozialen Position der von mir Interviewten heraus begründen lässt. Menschen definieren, je nach Lebensbedingungen, das Konzept der Erlösung (Moksha) auf unterschiedliche Art, und gehen dabei auch mit dem gesellschaftsstrukturierenden ‚Karma'-Konzept flexibel um. Shivas Versprechen, jede Seele zu erlösen, macht das Karma-System prinzipiell überflüssig. Ich vertrete die These, dass die BewohnerInnen der Stadt jedoch diese Aufhebung des Karma-Prinzips nicht akzeptieren können, da dieses die gesellschaftliche Struktur und Alltagskultur grundlegend beherrscht. Die BewohnerInnen der Stadt Kashi, so wird gezeigt, schaffen hybride Theorien über das Leben nach dem Tod, und geben hierbei dem Moksha-Konzept keine Priorität. Statt dessen wird meist die Karma-Theorie reproduziert oder bevorzugt, welche die

8 Erlösung, Moksha, bedeutet Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt, und ist nur durch intensive religiöse Praxis zu erlangen (hier gibt es verschiedene Wege, vgl. Kap. 3). Prinzipiell erlangen nur Asketen diese Art der Erlösung. Alle Anderen werden je nach „Karma" (hier gibt es verschiedene Typen, vgl. Kap. 4), in einem neuen Körper wiedergeboren. Der Widerspruch besteht also darin, dass in Benares auch solche, die es nicht „verdient" haben, erlöst werden.

9 Als Einstieg diente hier die ethnographische Studie über ein Benarsi Hospiz von Christopher Justice, „Dying the Good Death" (1997).

10 Ich verwende den Begriff ‚hybrid' wie folgt: Aus Bestandteilen zweier Theorien ist eine neue Form geschaffen worden; die Entwicklung dieser neuen Form wurde durch verschiedene bestimmbare Faktoren in Zeit und Raum generiert und kann deshalb nicht vereinfachend als eine „Kombination" zweier Theorien bezeichnet werden. Ich möchte durch die Verwendung dieses Wortes auf die kulturelle Dynamik verweisen, die sich mit Umdeutungen von Traditionen verbindet. Homi Bhabha (2002) hat in den Postcolonial Studies ein Konzept der Hybridität formuliert, das hier jedoch nicht aufgegriffen wird. Es umfasst eine generelle Kritik „kultureller Authentizität".

Grundlage indischer Identität darstellt. Moksh[11] (Erlösung) wird in dieser Arbeit als eine Verhandlungs- und Interpretationsmasse präsentiert. Verschiedene Konzepte werden verglichen und in ihrer Beziehung zu den Lebenswelten der AkteurInnen diskutiert. Als Erweiterung zu den Einzelbeispielen wird eine religiöse Gruppe (Aghor) genauer betrachtet. Sie zeichnen sich durch einen besonderen Umgang sowohl mit dem Kastenwesen als auch mit dem Tod aus. Wie die anderen Beispiele wird diese Gruppe auch darauf hin betrachtet, wie sie mit dem Paradox zwischen Karma und Erlösungsversprechen umgeht. Ich argumentiere, dass der von den Aghoris propagierte Karmabegriff ihrer Philosophie von Gleichberechtigung und Chancengleichheit entspricht.

11 ‚Moksh' oder ‚Moksha' ist dasselbe. Das o wird lang gesprochen, das „a" am Ende beim Sprechen fast verschluckt und deshalb je nach AutorIn ausgeschrieben oder eben nicht.