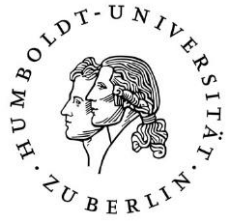


Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Philosophische Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin



Der Tod im Kulturvergleich

Süd- und Südostasiatische Perspektiven

Benjamin Baumann,
Stefan Hoffmann und Maren Wilger
(Hrsg.)

Südostasien Working Papers No. 51
Berlin 2013

SÜDOSTASIEN Working Papers

ISSN: 1432-2811

published by the Department of Southeast Asian Studies

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

10999 Berlin, Germany

Tel. +49-30-2093 66031

Fax +49-30-2093 66049

Email: hiwi-soa@rz.hu-berlin.de

Cover photograph: Copyright © 2012 Benjamin Baumann

Layout: Maren Wilger

The Working Papers do not necessarily express the views of the editors or the Institute of Asian and African Studies. Although the editors are responsible for their selection, responsibility for the opinions expressed in the Papers rests with the authors.

Any kind of reproduction without permission is prohibited.

Benjamin Baumann, Stefan Hoffmann und Maren Wilger (Hrsg.)

Der Tod im Kulturvergleich

Süd- und Südostasiatische Perspektiven

Südostasien Working Papers No. 51

Berlin 2013

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Prof. Dr. Vincent Houben 6

Glossar 7

Einleitung

Benjamin Baumann, Stefan Hoffmann 13

Der Householder und der Renouncer

Zwei Philosophien vom Leben und Sterben in Varanasi

Nora Große Harmann 18

Tod und das Konzept der Person in Südasien

Hindu-Totenrituale in Varanasi

Sabine Ellahe Wahdat 31

Liminalität und Hierarchie im hinduistischen Todesritual in Varanasi

Simon Paa 42

Trauer im Kulturvergleich

Eigenschaften und universelle Elemente der Trauerpraxis

Hannah Schwarz 54

Der Untod im Kulturvergleich

Vampire in Südosteuropa und Südostasien

Maren Wilger 66

SÜDOSTASIEN Working Papers 83

Vorwort

Dieses Working Paper bezweckt, die wissenschaftlich-didaktischen Ertragsmöglichkeiten des transregionalen Ansatzes im Bachelor-Studiengang „Regionalstudien Asien/Afrika“ am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin unter Beweis zu stellen.

Nach meinem Erachten werden mindestens zwei zentrale Fragen in dieser Bündelung von studentischen Beiträgen auf überzeugende Weise gelöst. Die erste Frage spiegelt die Produktivität des Humboldt Exzellenzmottos: „Bildung durch Wissenschaft“ wider. Das vorliegende Working Paper zeigt, dass nichts dagegen spricht, Studierende schon früh im Studium wissenschaftliche Forschung betreiben zu lassen. Vielmehr zeigt es, dass unter professioneller Anleitung von engagierten Dozent_Innen die Ergebnisse erster wissenschaftlicher Erkundungen wissenschaftlich wertvoll sein können.

Die zweite Frage betrifft die Weiterentwicklung der sogenannten „area studies“ und die Rolle des Instituts für Asien- und Afrikawissenschaften dabei. Da die außereuropäischen Regionalwissenschaften in Deutschland in den letzten Jahren erneut im Hinblick auf ihre Erkenntnispotentiale intensiv debattiert werden, gilt es, Bachelor-Studierende schon früh mit theoretisch sowie methodisch innovativen Wissenschaftspraktiken in Kontakt zu bringen. Der hier verfolgte Ansatz, regionen- sowie disziplinübergreifende Zugänge in einem konkreten Forschungsthema zusammenzuführen, ist viel debattiert, aber bis jetzt kaum praktisch eingelöst worden. Es ist bemerkenswert, dass dies hier Nachwuchswissenschaftlern in ihrer Lehrveranstaltung gelungen ist und dieses Working Paper zeigt, dass Studierende dabei eine aktive Rolle gespielt haben.

Ich hoffe, dass dieses Working Paper das Erste in einer längeren Reihe von Arbeiten sein wird, in der die „neuen Regionalwissenschaften“ an unserem Institut ihre Konkretisierung erfahren werden. Ich danke den Herausgeber_Innen für ihren engagierten Einsatz und hoffe auf eine breite Rezeption dieser wichtigen Publikation.

Prof. Dr. Vincent Houben

Glossar

<i>Āśrama</i>	Sanskrit: Ort der Anstrengung; hinduistisches Kloster/Meditationszentrum
<i>akāl mṛtyu</i>	Tod zur falschen Zeit, „schlechter“ Tod
<i>ātman</i>	Sanskrit: Selbst, Atem; ewiger Teil der Persönlichkeit
<i>bhairava</i>	Sanskrit: der Schreckliche, Fürchterliche; Aspekt von <i>śiva</i>
<i>brahman</i>	höchste Existenz, absolute Realität, Essenz des Lebens
<i>cakra-pūjā</i>	Reihe von Ritualen der <i>Aghori</i> , darunter u.a. <i>maithunā</i> (Geschlechtsverkehr)
<i>caraṇ-amṛta</i>	Flüssigkeit, in der ein Bildnis einer Gottheit gebadet wurde
<i>dān</i>	rituelle Gabe
<i>ḍom</i>	„Unberührbare“, Kastenlose; in Varanasi verantwortlich für die Errichtung der Scheiterhaufen zur Verbrennung der Toten und Instandhaltung der Feuer
<i>dvija</i>	Sanskrit: zweimal geboren; bezeichnet männliche Hindus nach Erhalt der Opferschnur bei der rituellen Initiation, welche als zweite, geistige Geburt gilt
<i>gaṇeśa</i>	Sanskrit: Herr der Scharen/des Gefolges; elefantenköpfiger Gott im Hinduismus, Sohn von <i>śiva</i> und <i>pārvatī</i>
<i>ghāṭ</i>	Badestufen an Flussufern
<i>Ghoul</i>	Dämonen, die sich von Menschenfleisch ernähren, vergleichbar mit dem popkulturellen Zombie

<i>Glückshaube</i>	Bei der Geburt am Kopf des Kindes zurückgebliebenes Stück der Plazenta bzw. die Plazenta bedeckt bei der Geburt den Kopf des Kindes. Je nach Kulturkreis unterschiedliche Bedeutungen, die sowohl positive als auch negative Konnotationen haben können, meist aber eine übernatürliche Begabung des Kindes implizieren. Rumänischen Erzählungen nach muss die Glückshaube, wenn sie auftritt, sofort zerstört werden. Falls der Säugling sie verschluckt würde er unweigerlich zu einem <i>↑Vampir</i> werden.
<i>hariśchandra ghāṭ</i>	Verbrennungsort Varanasi am Ufer des Ganges
<i>jajmān</i>	(von Sanskrit <i>yajamāna</i>) Opferer, Opfernder; jemand, der den Dienst einer dienenden Kaste, z.B. eines Brahmanenpriesters/Barbiers, in Anspruch nimmt
<i>jajmānī</i>	(von Sanskrit <i>yajmānī</i>) Tätigkeit/Dienst eines <i>kamīn</i> , z.B. Opferpriester/Barbier (gegenüber dem <i>jajmān</i>); <i>↑yajmānī</i> -System
<i>jajmānī</i> -System	System des reziproken Austauschs sozialer und ökonomischer Leistungen zwischen Familien unterschiedlicher Kasten in indischen Dorfgemeinschaften, häufig in Form von rituellen Diensten brahmanischer Priester oder landwirtschaftlicher Waren gegen Dienstleistungen und Arbeitskraft.
<i>kailāś</i>	Berg im Himalaya; Aufenthaltsort des Gottes <i>śiva</i> , an den er sich für die Meditation zurückzieht
<i>kamīn</i>	erbringt in einer Dorfgemeinschaft Dienstleistungen für andere (z.B. Barbier, Wasserträger)
<i>kapāla kṛiya</i>	Ritual des Zerbrechens des Schädels; erfolgt i.d.R. durch Stockschlag auf den Schädel des Leichnams während seiner Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, um den <i>preta</i> des Verstorbenen zu befreien.
<i>karma</i>	Sanskrit: Tat; Philosophie der Determinierung der Zukunft als Resultat vergangener guter oder schlechter Taten; eng verbunden mit den Konzepten von <i>saṃsāra</i> und <i>mokṣa</i>
<i>kārtikeya</i>	Gott im Hinduismus, Sohn von <i>śiva</i> und <i>pārvatī</i>
<i>kāśī lābha</i>	der Nutzen von <i>kāśī</i> (Varanasi); bezogen auf den Glauben, jeder in Varanasi Sterbende erreiche <i>mokṣa</i>

<i>kāśīvāsī</i>	in <i>kāśī</i> (Varanasi) lebend; bezieht sich auf diejenigen, die in hohem Alter nach Varanasi kommen um dort zu sterben
<i>maithunā</i>	Sanskrit: Paarung, Geschlechtsverkehr, Coitus; ritueller Geschlechtsverkehr bei den <i>Aghori</i>
<i>mallaah</i>	Mischkaste, traditionell Fischer und Bootsfahrer; bringen in Varanasi die Asche der Toten nach der Verbrennung in die Flussmitte des Ganges um sie dort zu versenken
<i>maṇḍala</i>	Sanskrit: Kreis; kreisförmiges Meditationsobjekt
<i>maṇikarṇikā ghāṭ</i>	Verbrennungsort Varanasis am Ufer des Ganges
<i>mantra</i>	heilige Formel oder Äußerung; <i>Gebet</i>
<i>mokṣa</i>	Erlösung oder Befreiung (<i>aus saṃsāra</i>)
<i>mukti</i>	Erlösung oder Befreiung (<i>aus saṃsāra</i>)
<i>Nachtmahr/Alb</i>	Drückgeister, die sich auf Schlafende setzen, deren Blut trinken und sexuelle oder Alb(!)träume verursachen. Werden in <i>Succubus</i> (weiblich) und <i>Incubus</i> (männlich) unterschieden.
<i>nau</i>	in Varanasi Zuständiger für das Scheren der Köpfe von Pilgern, Trauernden und Toten
<i>ojhā</i>	Untergruppe der Brahmanen; befassen sich mit Zauberei, fungieren im Falle eines „schlechten“ Todes als spirituelles Medium
<i>paṇḍit</i>	Brahmane, Priester; führt im Auftrag von Pilgern religiöse Rituale aus
<i>pārvatī</i>	Sanskrit: Tochter der Berge; Gemahlin des Gottes <i>śiva</i>
<i>piṇḍa</i>	kleines Bällchen aus Reis oder anderem Getreide; Opfergabe an den <i>preta</i> des Toten

<i>pitṛ</i>	Sanskrit; Vater; Vorfahr, Ahne
<i>pitṛ loka</i>	Sanskrit: Welt (physisch, mythisch) der Vorfahren/Ahnen
<i>Pontianak</i>	(synonym: <i>Langsuir, Kuntilanak, Matianak</i>). Bahasa Melayu: „(Perepuan) mati beranak“ („Frau, die im Kindbett gestorben ist“) Ähnliche Wesen <i>Leyak, Pananggalan, Kuntilanak</i> (Indonesien, Malaysia), <i>Grasue</i> (Thailand), <i>Aswang</i> (Philippinen). Alle Wesen sind vorwiegend weibliche, furiose Geister, die von Lebenden zehren.
<i>pitṛ pakṣ</i>	Sanskrit: Zwei Wochen der Ahnen; Zeitraum von 16 lunaren Tagen, an denen den Ahnen Opfer gebracht werden
<i>preta</i>	Lebenshauch, nicht inkorporierter Geist
<i>sādhana</i>	Sanskrit: Mittel um etwas zu erreichen; spirituelle Praxis
<i>sādhu</i>	Asket, hinduistischer Mönch
<i>śakti</i>	Sanskrit: Kraft, Stärke, Energie; im Hinduismus Assoziation mit der weiblichen Kraft/Energie
<i>samādhi</i>	Sanskrit: Versunkenheit, Sammlung, Meditation; achte Stufe des Yoga; zeitloser Zustand, in dem weder Geburt noch Tod eine Rolle spielen
<i>saṃskara</i>	16 Rituale des Lebenszyklus zur Entwicklung und Vervollkommnung der Person
<i>saṃsāra</i>	Zyklus des Lebens aus Geburt, Tod und Wiedergeburt
<i>sapīṇḍakaraṇa</i>	Ritual am zwölften Tag nach der Verbrennung zur Transformation des Verstorbenen zum Ahn und seine Inkorporation in deren Welt
<i>savār-sadhṇā</i>	Ritual der <i>Aghori</i> -Asketen, bei dem auf einem Leichnam sitzend gebetet wird
<i>siddhi</i>	durch spirituelle Praxis erlangte übernatürliche Kräfte

<i>sindhu</i>	Sanskrit: Indus (Fluss); etymologischer Vorläufer der Bezeichnung Hindu
<i>śiva</i>	Sanskrit: der Glückverheißende; einer der drei Hauptgötter des Hinduismus neben <i>brahmā</i> und <i>viṣṇu</i>
<i>śrāddha</i>	Todesritual
<i>Strigoi/Strigoaica</i>	(Synonyme: <i>moroi/moroaia</i>) rumänische Bezeichnung für Hexen, Zauberer, Geister, reanimierte Tote und Vampire. Unterteilung <i>Strigoi viu</i> : Hexe/Hexer, <i>Strigoi mort</i> : Vampir. Ähnliche Wesen: <i>Upir, Upior</i> (Slowakei), <i>Wieszczy</i> (Polen), <i>Kruvnik</i> (Bulgarien), <i>Lampir</i> (Bosnien)
<i>Strix/Striges</i>	(lateinisch: Eule), von Ovid als blutsaugende und Kinder stehlende Nachtenten beschrieben, die die Brüste stillender Frauen fressen würden.
<i>sūtaka</i>	Sanskrit: Geburt; (durch Geburt verursachte) Unreinheit
<i>tap/tapas/tapasyā</i>	Sanskrit: Hitze; Askese; im Kontext spiritueller Übungen negative Energien verbrennendes Feuer
<i>tāraka mantra</i>	heilige Formel für den Übergang bzw. die Überquerung; wird dem Glauben nach den in Varanasi Verstorbenen von <i>śiva</i> persönlich auf dem Scheiterhaufen ins Ohr geflüstert
<i>tīrth-purohit</i>	stellt als Brahmane, Priester, Genealoge am Gangesufer seine Dienste zur Verfügung
<i>uttarāyana</i>	Wintersonnenwende; Sommerhalbjahr in dem sich die Sonne nördlich des Äquators befindet
<i>vaitaraṇī</i>	schrecklicher Höllenfluss; muss vom <i>preta</i> auf dem Weg ins Reich der Ahnen überquert werden
<i>varṇa</i>	Sanskrit: Farbe; vier theoretische Hauptkategorien oder Klassen/Kasten der Hindu-Gesellschaft in Abfolge ihrer rituellen Bedeutung: <i>brāhmaṇ</i> höchste Kaste der Priester und Gelehrten <i>kṣatriya</i> traditionell als regierende Militärkaste zu verstehen

vaiśya Kaste der Händler und Geschäftsleute
śūdra niedrigste Kaste der Arbeiter und Diener

Vampir Überbegriff für verschiedenste Wesen aus Volkserzählungen, die untod seien, nächtlich aktiv und in verschiedener Weise vom Menschen zehren und diesen so schwächen (z.B. Energie, Blut). Durch zeitgenössische Darstellungen in Literatur und Film stark mit Assoziationen eines „populären Vampirs“ behangen. Generell werden Verbindungen zu Nachtmahren/Alb, Werwesen, Hexen/Zauberern und Ghoulen hergestellt.

viṣṇu Sanskrit: der Alldurchdringende; einer der drei Hauptgötter des Hinduismus neben *brahmā* und *śiva*

Werwesen Wesen der Volkserzählungen, die ihre Form wandeln können. Bestes Beispiel ist der Werwolf.

yajña vedisches Feueropfer, bei dem der Gottheit *agni* Opfer dargebracht werden

yajñopavītam brahmanische Opferschnur

Einleitung*

Benjamin Baumann, Stefan Hoffmann

Es ist nichts Morbides dabei, an den Tod zu denken und über ihn zu sprechen.

(Walter Kaufmann 1959: 388)

„Das Thema Tod bündelt Forschungsfragen von herausragender kultur- und sozialwissenschaftlicher Bedeutung, wie beispielsweise die Frage nach gesellschaftlichen Brüchen und Kontinuitäten, nach der ‚Natur‘ von Emotionalität und Erfahrung, nach Vorstellungen von Person und Geschlecht und schließlich auch von gut und böse. Aufgrund der Bedeutung, die dem Tod als zentralem Übergangsphänomen in den meisten Gesellschaften beigemessen wird, bietet er als Thema sozialwissenschaftlicher Forschungen einen prädestinierten Zugang zur kulturspezifischen Logik indigener Sinnsysteme.“

Mit dieser Kursbeschreibung kündigten wir im Sommersemester 2010 unsere gemeinsame Lehrveranstaltung mit dem Titel „Der Tod im Kulturvergleich“ im BA-Studiengang Regionalstudien Asien/Afrika am Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin an. Aufgrund seiner Transregionalität und Multidisziplinarität vermittelt der Studiengang den Studierenden Grundbegriffe aus drei Lehrgebieten (Gesellschaft/Transformation, Kultur/Identität, Sprache/Kommunikation) vor dem Hintergrund einer immensen kulturellen und gesellschaftlichen Vielfalt, die die behandelten Regionen kennzeichnet. Der Studiengang hat das Ziel, Studierende in die Lage zu versetzen, Texte aus einer ganzen Reihe von Fachtraditionen über sehr unterschiedliche Orte/Regionen zu verstehen, einzuordnen sowie für eigene Argumentationszwecke zu nutzen. Obwohl die Regionen „Asien“ und „Afrika“ im Zentrum des Studiengangs stehen, hatten wir als wissenschaftliche Mitarbeiter lange das Gefühl, dass ein Vergleich beider für den Studiengang konstitutiver Regionen, bzw. das in Bezug setzen von asiatischen und afrikanischen Gesellschaften innerhalb einzelner Lehrveranstaltungen, lange unterrepräsentiert war. Als Antwort auf diesen Missstand konzipierten wir daher einen Aufbaukurs im Modul „Kultur/Identität“, der explizit transregional und vergleichend aufgebaut war, um so die Studierenden an den kritischen Umgang mit ethnologischen Texten heranzuführen. Ein so ambitionierter Studiengang, der die Hälfte der Länder und die Hälfte der Weltbevölkerung abdeckt, stellt jedoch hohe Anforderungen an die Repräsentativität des Lehrstoffes. Bedingung für Repräsentativität ist daher die theoretische Einbettung der ethnografischen Beispiele – nur so sind sie mehr als willkürlich ausgewählte ethnografische Fälle. Ein Oszillieren zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten, zwischen dem Ethnografischen, Soziologischen und dem Kulturtheoretischen zeichnete daher die Inhalte der Lehrveranstaltung und demzufolge auch die Arbeiten dieses Sammelbandes aus.

Doch wie setzt man die geforderte theoretische Einbettung in einem Studiengang um, der als Teil der Regionalstudien zu einer wissenschaftlichen Disziplin gehört, die gemeinhin für die Heterogenität ihres theoretischen Repertoires kritisiert wird? Als Ethnologen entschieden wir uns dafür, im Anschluss an eine intensive Einführung in den ethnologischen Diskurs zum Thema Tod, in jeder Sitzung empirische Fallbeispiele aus Asien¹ und Afrika unter einem theoretischen Oberthema aufeinander zu beziehen und versuchten so, die Spezifität der Fallbeispiele nicht nur durch den ohnehin immer gegebenen impliziten Vergleich mit der symbolischen Ordnung und gesellschaftlichen Praxis des Westens herauszuarbeiten, sondern zusätzlich die lokalen Praktiken durch andere nichtwestliche Praktiken schärfer zu konturieren. Daneben versuchten wir aber auch, ein Bewusstsein für transregionale Analo-

* Die Herausgeber_Innen danken Gryt Chuentim für die große Hilfe beim Editieren und Korrigieren.

¹ Aufgrund unserer regionalen Expertise behandelten wir, neben afrikanischen, ausschließlich süd- und südostasiatische Gesellschaften. Obwohl wir ungefähr gleich viele ethnografische Beispiele aus Süd- und Südostasien behandelten, überwogen in diesem Band dennoch Arbeiten, die sich mit südasiatischen Gesellschaften beschäftigen. Ein Grund dafür liegt sicher darin, dass die Mehrheit der Beiträge von Student_Innen geschrieben wurde, die kurz vor dem Seminar eine längere Zeit in Indien verbrachten.

gien symbolischer Strukturen zu stärken, die bei einer oberflächlichen Betrachtung der stark voneinander abweichenden rituellen Praktiken im Kontext des Todes leicht verloren gehen können. Dennoch war es nicht unser Ziel, menschliche Universalien im Umgang mit dem Tod zu identifizieren, sondern vielmehr Raum für die Möglichkeit einer genuinen Andersartigkeit unterschiedlicher Sozioskulturen im Umgang mit dem Tod zu lassen. Desweiteren strebten wir an, bei den Student_Innen ein Bewusstsein für das erkenntnistheoretische Potential des Themenfeldes „Tod“ zu fördern, das über eine bloße Faszination für die scheinbare Exotik lokaler Praktiken hinausgeht. Für diesen selbstreflexiven Schritt musste aber erst die moderne Faszination daran, „wie andere sterben“ (Fabian 1973) kritisch hinterfragt werden. Zu diesem Zweck thematisierten wir die kollektive Verbannung des Todes aus dem öffentlichen Raum westlicher Gesellschaften, aber auch die Rolle, die das Thema Tod bei der Genese der wissenschaftlichen Disziplin Ethnologie spielte (Bräunlein/Lauser 1996). Eine weitere Leitfrage des Seminars, die sich erst im Laufe des Semesters herauskristallisierte, wurde die kulturspezifische Unterscheidung zwischen dem „guten“ und dem „schlechten“ Tod, wie diese Unterscheidung in den verschiedenen behandelten Gesellschaften getroffen wird und wie sich die soziokulturelle Bedeutung beider Phänomene erst aus ihrer Beziehung ergibt.

Die schriftlichen Ergebnisse des Seminars waren ausgezeichnet und haben unsere, nach dem sehr guten Verlauf des Seminars bereits hochgesteckten Erwartungen noch übertroffen. Die existentielle Dimension des Themas an sich und der Vergleich scheinbar so verschiedener Gesellschaften führte uns unweigerlich zu den „großen Themen“ der Ethnologie, was gleichsam auch die theoretische Basis ist, auf der wir Vergleichbarkeit gewährleisten wollten, da uns die Vergleichbarkeit so heterogener soziokultureller Praktiken nur im Rahmen eines theoretischen Diskurses möglich schien. Diese theoretische Einbettung brachte ehrgeizige und fleißige Arbeiten hervor, die sich sämtlich dadurch auszeichnen, dass sie die großen Themen der Ethnologie auf studentischem Niveau präsentieren und verständlich machen. Auch darum haben wir uns entschieden, diese sehr guten Arbeiten, in nochmals überarbeiteten Fassungen, als Working Paper anderen Student_Innen zugänglich zu machen, da die vom Studiengang angestrebte Kompetenz, zu erkennen, was in einer Arbeit wesentlich ist, bei den Autor_Innen des vorliegenden Bandes schon sehr gut entwickelt ist und sie so als Vorlage und Orientierung für kommende Semesterarbeiten dienen können.

Der erste Beitrag von **Nora Große Harmann** mit dem Titel „*Der Householder und der Renouncer – Zwei Philosophien vom Leben und Sterben in Varanasi*“ zeichnet sich durch eine Fülle von ethnografischen Informationen zum Leben und Sterben in Indien aus, die die Autorin geschickt mit theoretischen Betrachtungen grundlegender Aspekte der Hinduismus-Forschung verknüpft. Das Kapitel führt den Leser nach Varanasi, einem der heiligsten Orte Indiens, der als „Stadt des Sterbens“ auch in den folgenden zwei Beiträgen zu Südasien eine zentrale Rolle spielen wird. Große Harmanns einleitende Zusammenfassung der Bedeutung Varanasis bildet so nicht nur einen perfekten Ausgangspunkt für diesen Sammelband, sondern auch für ihre anschließende Diskussion, in der die Autorin die zwei antagonistischen männlichen Idealtypen der indischen Gesellschaft, den *Householder* und den *Renouncer*, gegenüberstellt und ihre Bedeutung für die hinduistische Philosophie vom Leben und Sterben herausarbeitet. Im Mittelpunkt stehen dabei Jonathan Parrys (1980, 1982, 1985, 1994) Arbeiten zum Tod im Hinduismus und insbesondere seine Betrachtungen der *Aghori*-Asketen, die als eine der extremsten Formen der Weltabgewandtheit im Hinduismus gesehen werden können. In ihrer Darstellung der *Aghori* und ihrer Assoziation mit dem Tod nutzt die Autorin Rodney Needhams (1976) Diskussion der Kopfjagd in Südostasien, um auf die analytischen Probleme hinzuweisen, die sich ergeben, wenn man versucht, die scheinbar „paradoxen“ Sinnstrukturen, die die rituelle Praxis der *Aghori* und ihrer Klienten strukturieren, auf Grundlage naturwissenschaftlicher Rationalität zu analysieren bzw. sie auf westlich/moderne Kausalitätsprinzipien zu reduzieren. Der Beitrag schlägt somit nicht nur eine regionale Brücke, indem er ethnografisches Material aus Süd- und Südostasien unter einer theoretischen Frage miteinander verbindet, sondern diskutiert mit den Arbeiten von Parry und Needham auch Kerntexte des Seminars, die die Autorin unter einer selbstgewählten Fragestellung stimmig aufeinander bezieht.

Sabine Ellahe Wahdat widmet sich im zweiten Beitrag zu Südasien einem zentralen theoretischen Thema des Seminars, der Bedeutung, die der Tod und die ihn begleitenden Rituale für die Konstitution kulturspezifischer Konzeptionen der Person haben. Unter dem Titel „*Tod und das Konzept der Person in Südasien – Hindu Totenrituale in Varanasi*“ bearbeitet die Autorin jedoch nicht nur die Seminarlek-

türe von Maurice Bloch (1988) zum Thema Tod und Person, sondern erweitert die im Seminar geführte Diskussion um selbständig bearbeitete Beiträge von Anjum Alvi (2001), La Fontaine und Marcel Mauss (1993). Dabei werden sowohl grundlegende Probleme der Südasienforschung als auch der Ethnologie angesprochen, z.B. die Unterscheidung in „individualistische“ und „holistische“ Gesellschaften, Konzepte des Individuums bzw. Dividuums und die Frage was den „guten“ vom „schlechten“ Tod unterscheidet. Obwohl die ersten drei Arbeiten auf das gleiche ethnografische Material zurückgreifen, Parrys Studien zum Tod in Varansi (1980, 1982, 1985, 1994), und so inhaltliche Redundanzen aufweisen, beleuchten sie doch jeweils spezifische Aspekte der hier stattfindenden rituellen Praktiken und der hinduistischen Ideologie. Die Herausarbeitung dieser Spezifika und ihre sinnvolle Einbettung in theoretische Diskurse, die weit über die Grenzen der im Seminar behandelten Texte hinausgehen, stellt eine besondere Leistung dieser und der folgenden Arbeit dar. Wahdat betont in ihrer theoretischen Diskussion dabei die Prozesshaftigkeit des Todes im hinduistischen Kontext, die sie der Vorstellung vom Tod als punktuelles Ereignis in westlichen Gesellschaften gegenüberstellt. Es ist diese Prozesshaftigkeit des Todes, die die Verbindung zu einer weiteren theoretischen Diskussion der Arbeit herstellt, van Genneps Konzept der „Liminalität“ (2005) und dessen Bedeutung für ein Verständnis der Todesrituale in Varanasi. Die Autorin zeigt anschaulich, dass das Konzept der Liminalität nicht nur zentral ist, um den Personenstatus des Toten zu verstehen, sondern auch, dass der Tote und seine Verwandten aufgrund einer Vorstellungen von geteilter Substanz miteinander verbunden sind und die mit dem Tod verbundenen rituellen Phasen daher von beiden sozialen Akteuren parallel durchlaufen werden müssen, um einerseits den Personenstatus des Toten über den Tod hinaus zu erhalten, andererseits um die soziale Gruppe nach dem Verlust eines Gruppenmitgliedes wieder zu komplementieren, indem die verlorene Substanz re-inkorporiert wird. Der Tod stellt im Hinduismus daher kein Ende dar, sondern ein für die soziale Gruppe und ihr Fortbestehen konstitutives Moment.

Simon Paas Arbeit mit dem Titel „Liminalität und Hierarchie im hinduistischen Todesritual in Varanasi“ ist ebenfalls von Jonathan Parrys Artikel „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites“ (1985) inspiriert und greift so die Kernthemen der ersten beiden Beiträge auf. Dieser Beitrag unterscheidet sich jedoch durch eine tiefe und ausgedehnte Einleitung und die detaillierte Darstellung ethnografischer Informationen. Dennoch sind die einleitenden Ausführungen zu den Konzepten „Brahman“ und „Brahmanismus“ im „Hinduismus“ eine sehr gute Erweiterung von bisher nur angerissenen Problematiken. Zusätzlich erläutert der Autor zentrale Aspekte des Kastensystems, die in den beiden ersten Arbeiten fehlen, für ein Verständnis des Todes in Südasien aber essentiell sind. Die Analyse des Kastensystems erfolgt auf Grundlage der für die Südasienforschung zentralen theoretischen Debatte zwischen Louis Dumont und Gloria Raheja. Im Zentrum dieser Debatte steht nach Paa die Bedeutung, die der Opposition Reinheit/Unreinheit für ein Verständnis der das Kastensystem strukturierenden Logik beigemessen wird. Der Verfasser geht mit seiner Diskussion somit weit über den theoretischen Rahmen des Seminars hinaus, da weder das Kastensystem noch Dumont und Raheja Teil der Seminarslektüre waren. Des Weiteren schafft es der Autor, anhand von Parrys ethnografischem Material zum *Mahabrahmanen* sowohl Rahejas als auch Dumonts Argumente gegenüberzustellen und so geschickt für eine Analyse der Todesrituale in Varanasi einzusetzen. Auch Wahdats Diskussion der Liminalität wird von Paa aufgegriffen und weitergeführt und die im Seminar geführte Diskussion somit in weiten Teilen bestätigt, jedoch von Paa auch ergänzt, indem er Victor Turners Diskussion der Liminalität (1969) einführt und so die Ambivalenz und potentielle Gefahr, die der *Mahabrahmane* trotz seines eigentlich hohen sozialem Status verkörpert, erklären kann. Nach Paa gründet die Ambivalenz des *Mahabrahmanen* in der andauernden Liminalität, in der er sich als ritueller Spezialist und Stellvertreter des Toten befindet. Diese Liminalität wird noch durch die Annahme von Dän verstärkt, mit der der *Mahabrahmane* auch das Unglück des Toten annimmt. Letztendlich verfügt der *Mahabrahmane* aber über die Möglichkeit, das in Form von Dän angenommen Unglück für sich, den Toten und seine Angehörigen zu verdauen und so das Todesritual und dessen Liminalität für alle Beteiligten zu beenden. Paa kommt auf Grundlage seiner Diskussion zu dem kreativen Schluss, dass es diese Katalysatorfunktion ist, die den *Mahabrahmanen* von einem gewöhnlichen Brahmanen unterscheidet und seine liminale soziale Position bedingt.

Parrys Text (1985) und seine Diskussion des *Chief-Mourners* und *Mahabrahmanen*, die die drei ersten Beiträge zu Südasien ausführlich behandeln, spielt auch im nächsten Beitrag von **Hannah Schwarz** eine zentrale Rolle. Ihre Arbeit „*Trauer im Kulturvergleich – Eigenschaften und universelle Elemente der Trauerpraxis*“, die als einzige keinen regionalen oder Länderschwerpunkt hat, sondern explizit

regionsübergreifend konzipiert ist, behandelt das Thema Trauer im Kontext des Todes. Dabei macht die Autorin gleich am Anfang klar, dass dabei nicht die Emotion „Trauer“ Gegenstand der Betrachtung sein kann, da sich individuelle Emotionen einer soziologischen oder kulturwissenschaftlichen Analyse verschließen und es sich beim Verstehen von Emotionen lediglich um eine gesellschaftlich konstruierte Übereinkunft handelt. Ausgehend von Stubbes (1985) Text, der nicht Teil der Seminarlektüre war, und seines Konzepts der „Traueruniversalien“ fragt der Beitrag daher nach der Möglichkeit universeller Elemente, die sich beim sozialen Umgang mit dem Tod in Form von Trauer Ritualen in allen Gesellschaften zeigen könnten. Schwarz greift in ihrer Argumentation sowohl auf Klassiker der Soziologie (Durkheim 1981) als auch der Ethnologie (Hertz 1960, van Gennep 2005) zurück. Bei ihrem Kulturvergleich von Trauerpraktiken konzentriert sich die Autorin auf die Aspekte Isolation, Askese, Weinen und Tod als öffentliche Bühne und zeigt anhand einer Vielzahl von ethnografischen Beispielen aus Ghana, Borneo, Indien, Ägypten und Thailand, dass Stubbes Konzept der Traueruniversalien nicht nur kritisch hinterfragt werden muss, sondern letztendlich unhaltbar ist, da sich der ritualisierte Umgang mit dem Tod in seiner äußeren Erscheinung zwar ähnelt, sich die Bewertungen dieser Praktiken jedoch drastisch unterscheiden können. Die Bedeutung dieser scheinbar so ähnlichen Praktiken geht weit über das offensichtliche hinaus und kann nur auf Grundlage eines tiefen Verständnisses der indigenen Sinnzusammenhänge entschlüsselt werden.

Der transregionale Vergleich und Fragen nach seinem Sinn und methodologischer Umsetzbarkeit stehen auch im Zentrum des letzten Beitrags dieses Sammelbandes. Mitherausgeberin **Maren Wilger** widmet sich in ihrem Beitrag „*Der Untod im Kulturvergleich – Vampire in Südosteuropa und Südostasien*“ dem wohl bekanntesten unheimlichen Wesen der westlichen Populärkultur, das untrennbar mit dem Tod assoziiert ist. Dabei fragt die Autorin, inwieweit es möglich ist, gemeinsame Charakteristika unheimlicher Wesen in Südosteuropa und Südostasien zu identifizieren, die eine regionsübergreifende analytische Klassifikation als Vampir legitimieren würden. Mit ihrem Vergleich von Mythen und Folklore zweier Regionen und ihre Beziehung zum populären Diskurs der westlichen Moderne knüpft Wilger in ihrer Arbeit an die strukturalistische Mythenforschung der modernen Ethnologie an und erweitert den Rahmen der im Seminar behandelten Themen somit um eine zentrale Dimension. Nach einer detaillierten Betrachtung südeuropäischer und südostasiatischer unheimlicher Wesen und ihrem Vergleich, kommt Wilger zu dem Schluss, dass es nicht die typischen Charakteristika des „populären Vampirs“ sind, die eine analytische und regionsübergreifende Klassifikation als Vampir rechtfertigen, sondern dass es die Personifikation der mit dem Tod assoziierten Ambiguität ist, die ein unheimliches Wesen als Vampir kennzeichnet. Wie sich diese Ambiguität konstituiert ist dabei von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden. Zentral dabei ist aber, dass die Genese eines Vampirs im lokalen Kontext meist auf Fehler bei der Durchführung der den Tod begleitenden Übergangsriten zurückgeführt werden kann. Fehler in diesem Kontext bedeuten, dass der Tote essentielle Übergänge nicht vollziehen kann und er somit in einer liminalen Phase gefangen bleibt. Wie wir schon gesehen haben, ist der Tote in nicht-westlichen Gesellschaften aufgrund der Vorstellung einer geteilten Substanz aber mit seinen Verwandten verbunden, sodass der Nichtvollzug des Übergangs auch für die Verwandten zutrifft, die somit nicht zu ihrem normalen Alltag zurückkehren können. Es ist die klassifikatorische Ambiguität, die aus einem schlechten Tod oder Fehlern bei der Durchführung der den Tod begleitenden Übergangsriten resultiert und somit den Rahmen lokaler Taxonomien sprengt, aus der sich die Unheimlichkeit dieses mythischen Wesens speist und seine analytische Klassifikation als Vampir rechtfertigt.

Bibliografie

- Bloch, Maurice und J. Parry (Hg.) (1982): *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bräunlein, Peter und Andrea Lauser (1996): „Einleitung“, in: *kea Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Ausgabe 9: Tod, I-VII.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

- Fabian, Johannes (1973): „How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death”, in: A. Mack (Hg.), *Death in American Experience*. New York, Schocken Books: S. 177-201.
- Gennep, Arnold van (2005) [1986]: *Übergangsriten. (Les rites de passage)*, 3. erg. Aufl., übersetzt von Klaus Schomburg und S. M. Schomburg-Scherff aus dem franz. Original „Les rites de passage“. 1981 [1909]. Frankfurt u.a., Campus Verlag.
- Hertz, Robert (1907): *Death and the right Hand*. Aberdeen, Cohen&West.
- Kaufmann, Walter (1959): *Der Glaube eines Ketzers*. München, Szczerzy Verlag.
- Mauss, Marcel. 1993 [1985]: „A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self”, übersetzt von W. D. Halls aus dem franz. Original „Une Catégorie de l’Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de ‚Moi‘“. 1938, in: M. Carrithers, S. Collins und S. Lukes (Hg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press: S. 1-25.
- Needham, Rodney (1976): „Skulls and Causality”, in: *MAN, New Series*, Vol. 11, No. 1. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 71-88.
- Parry, Jonathan (1980): „Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of Benares Funeral Priests.”, in: *MAN, New Series*, Vol. 15, No. 1. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 88-111.
- Parry, Jonathan (1982): „Sacrificial Death and the Necrophageous Ascetic.”, in: *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press: S.74-101.
- Parry, Jonathan (1985): „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites”, in: *MAN, New Series*, Vol. 20, No. 4. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 612-630.
- Parry, Jonathan (1994): *Death in Banaras*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stubbe, Hannes (1985): *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

Der Householder und der Renouncer

Zwei Philosophien vom Leben und Sterben in Varanasi

Nora Große Harmann¹

Varanasi – Stadt des Todes, Stadt des Sterbens. Wer hier stirbt, erlangt automatisch „Erlösung“ oder „Befreiung“ (*mukti, mokṣa*) (Parry 1982: 75) – wenn die Rituale rund um den Verbrennungsakt und das Werfen der Asche in den Ganges eingehalten werden. Doch wie sieht die Leichenverbrennung in Varanasi, einer der heiligsten Städte der Hindus und wichtigstes Pilgerzentrum, konkret aus? Um welche Rituale handelt es sich? Und wie stehen diese in Bezug zum Glauben der Hindus an den ewigen Kreislauf aus Leben und Tod?

Für den *Aghori*-Asketen zählt indes weder Tod, Leben, noch Wiedergeburt. Er lebt in strenger Askese nahe den Verbrennungsorten der Stadt, isst menschliche Leichen und Exkremente und trinkt seinen eigenen Urin. Wer ist der *Aghori* und warum genießt er trotz seiner „extremen“ Lebensweise unter Hindus eine derart hohe Beachtung? Wie unterscheiden sich die Leben-Sterben-Philosophien² von *Aghori* und *Householder*? Mit diesen Fragen möchte ich mich in Folge auseinandersetzen.

Mit dem englischen Begriff *Householder* sollen in dieser Arbeit gläubige Hindus bezeichnet werden, die zum Sterben nach Varanasi kommen und/oder deren Leichname in Varanasi an einem der beiden Verbrennungsghats verbrannt werden. Der *Aghori*-Asket wird indes als *Renouncer* verstanden, der-der-Welt-Entsagende. Zwar ist der *Renouncer* ebenfalls gläubiger Hindu, unterscheidet sich jedoch in seiner Lebensweise, seinen Praktiken und in seiner Philosophie vom *Householder*.

Bevor ich mit der Analyse beginne, möchte ich einen kurzen Überblick über Varanasi als Stadt des Sterbens und wichtigstes hinduistisches Pilgerzentrum geben. Als Grundlage für meine Untersuchung werde ich im Anschluss die Glaubensrichtung „Hinduismus“ definieren. Um besser nachvollziehen zu können, was genau bei einer Leichenverbrennung geschieht, möchte ich die Beteiligten beim Verbrennungsakt und ihre Funktionen erläutern, die wichtigsten Rituale skizzieren, auf die Bedeutung von „gutem“ und „schlechtem“ Tod eingehen und meine Erkenntnisse mit der hinduistischen Vorstellung von Leben und Tod als ewigem Kreislauf in Verbindung setzen. Anschließend möchte ich eine mögliche Definition des Begriffs „Asket“ geben, das Leben, die Rituale und die Philosophie des *Renouncer* darstellen und im Fazit die beiden von mir herausgearbeiteten Philosophien, die des *Householder* und die des *Renouncer*, im Kontext des Todes miteinander vergleichen. Am Beispiel des britischen Anthropologen Rodney Needham werde ich darüber hinaus Probleme, die sich aus der „westlichen“ Kausalität hinsichtlich wissenschaftlich-analytischer und in diesem Falle ethnologischer Herangehensweisen ergeben können, untersuchen und überlegen, inwieweit die Philosophie des *Renouncer* und des *Householder* ein Gegenentwurf zur Tabuisierung des Todes im „Westen“³ sein kann.

Die Untersuchung von Ritualen beim Verbrennungsakt und von Praktiken des *Aghori*-Asketen soll auf symbolischer Ebene und aus einer ethnologischen Perspektive erfolgen.

¹ Nora Große Harmann, B.A. hat von 2008 bis 2011 Regionalwissenschaften Asien/Afrika an der HU Berlin studiert. Den Fokus ihres Studiums legte sie dabei auf Medialität und Intermedialität in Süd- und Südostasien. Sie reiste 2010 mehrere Wochen durch Indien. Bei dieser Reise weckten die Totenverbrennungsrituale in Varanasi ihr Interesse. Im Wintersemester 2010/2011 hospitierte sie im ZDF-Studio in Singapur und begleitete dort den Dreh des Dokumentarfilms "Das verwundete Land – Pakistan nach der Flut". Ihre Bachelorarbeit schrieb sie daraufhin über die Katastrophenberichterstattung des Studios sowie Arbeitsweisen- und -bedingungen der ZDF-Redakteure in Singapur. Für ihr Masterstudium zog Nora Große Harmann nach Leipzig. Dort studierte sie den MA Journalistik und arbeitete als Moderatorin und Redakteurin bei mephisto 97.6, dem Lokalradio der Universität Leipzig. Aktuell volontiert sie im Bereich Hörfunk beim Mitteldeutschen Rundfunk. Ihre Masterarbeit schreibt sie zum Thema soziale Netzwerke und das neue Berufsbild des Social-Media-Redakteurs.

² „Philosophie“ verstehe ich in diesem Zusammenhang als „Weltanschauung“, bzw. als eine „Kategorie“ oder als ein „Konzept“ einer größeren, symbolischen „Ordnung“.

³ „Westen“ steht hier für Länder und Regionen, die mit kulturellen und geografischen, oft auch als „Abendland“ oder „Okzident“ bezeichneten Räumen assoziiert werden. Vgl. darüber hinaus (Michaels 2006: 20).

Varanasi als Stadt des Sterbens

Das religiöse Leben in Varanasi wird in erster Linie mit dem Tod assoziiert. Wie bereits erwähnt, ist Varanasi, eine Stadt mit circa drei Millionen Einwohnern, eines der wichtigsten Pilgerzentren gläubiger Hindus, Jains und Buddhisten. Varanasi, auch *Benares* oder *kaśi* genannt, liegt im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh und gilt mit mehreren tausend Jahren als eine der ältesten Städte im heutigen Indien. Jährlich strömen Millionen Gläubige dorthin, um an den Badestellen (*ghāṭ*) des heiligen Ganges ein Bad zu nehmen. Andere wiederum kommen, um die Asche verstorbener Verwandten in den Fluss zu werfen oder aber selbst in der Stadt zu sterben und auf dem Scheiterhaufen an einem der beiden Verbrennungsgghats, dem *manikarnika ghāṭ* oder dem kleineren *hariśchandra ghāṭ*, verbrannt zu werden. Dabei ist zu beachten, dass nicht jeder auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden darf: Kleinkinder, Leprakranke, Schwangere beziehungsweise all diejenigen, die an einem „schlechten“ Tod gestorben sind⁴ werden direkt im Ganges versenkt.

Varanasi ist auch die Stadt *śivas*, einem der wichtigsten und populärsten Götter im hinduistischen Pantheon. *śiva* gilt nicht nur als Zerstörer- und Erschaffergott, sondern auch als der große Asket, Herr der Verbrennungsgghats und Eroberer des Todes und wird sowohl vom *Householder* als auch von den *Aghori*-Asketen verehrt. *manikarnika ghāṭ* gilt als Ort, an dem *śiva* und seine Frau *pārvatī* das Universum schufen (Parry 1980: 89)⁵, und es heißt, dass der Leichnam des Universums hier am Ende der Zeit verbrennen wird.

Jedes Jahr werden mehrere tausend Leichen an den beiden Verbrennungsgghats eingeäschert. Diese Masse erfordert eine gut organisierte Arbeitsteilung – verschiedene Spezialisten aus unterschiedlichen Kasten sind verantwortlich für die Entsorgung des Leichnams, die Rituale während und nach der Verbrennung und die Betreuung der Trauernden. Wer hier verbrannt wird, erlangt *mukti* oder *mokśa*, was in etwa mit „Befreiung“ übersetzt werden kann (Parry 1982: 75). Dabei gibt es mehrere Erklärungen, um was für eine Art von Befreiung es sich genau handelt: Für die einen bedeutet der Tod in Varanasi eine Befreiung vom ewigen Zyklus der Wiedergeburt und ein dauerhaftes Verbleiben im Himmel, andere rechnen mit mehr Glück und Zufriedenheit im nächsten Leben auf der Erde (Parry 1980: 90). Daher ziehen viele alte Menschen „zum Sterben“ nach Varanasi oder die Leichen werden aus anderen Orten zum Verbrennen dorthin transportiert.

Was ist „Hinduismus“?

Hinduismus

Eine einheitliche Definition der Glaubensrichtung „Hinduismus“ zu liefern ist aufgrund der Komplexität dieser „Religion“ unmöglich. Dennoch möchte ich zumindest einen Erklärungsansatz bereitstellen, damit die folgende Argumentation dieser Arbeit besser verstanden werden kann. In Meyers Großes Taschenlexikon wird „Hinduismus“ als „Religion, der heute etwa 650 Mio. Menschen (überwiegend Indien) angehören“ (Meyers Großes Taschenlexikon 1999: Bd. 10, 7) bezeichnet. Des Weiteren heißt es, dass der Hinduismus „keine Stifterreligion [sei, N.G.H.], sondern (...) eine Synthese aus den Traditionen des Brahmanismus und volkstümlichen Kulturen“, keine „Dogmatik“ kenne und dessen „religiöse Grundelemente“ die „Lehre vom Karma und von der Wiedergeburt“ seien. Jedes Wesen durchwandere demnach „in ewigem Kreislauf die Welt, je nach seinen guten bzw. bösen Taten als Gott, Mensch, Tier oder in der Hölle“ (Meyers Großes Taschenlexikon 1999: Bd. 10, 8). Ziel sei es, „der endlosen Kette der Wiedergeburten, dem *samsāra*, zu entrinnen“ und *mokśa* zu erlangen – durch „Askese, Yoga, Gottesliebe (Bhakti) oder mag. Praktiken.“ Auf den in dieser Definition angesprochenen

⁴ Auf die Bedeutung von „gutem“ bzw. „schlechtem“ Tod wird in Folge noch einmal eingegangen.

⁵ Parry scheint sich bezüglich der Frage, wer genau im hinduistischen Glauben das Universum geschaffen hat, nicht ganz sicher zu sein: Er nennt in seinem Artikel „Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests“ *śiva* und *pārvatī* als die Erschaffer des Universums, in seinem Artikel „Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic“ allerdings den hinduistischen Gott *viṣṇu*: „It was here [*manikarnika ghāṭ*, N.G.H.] that at the beginning of the time Lord Viṣṇu sat for 5000 years performing the austerities by which he created the world, [...]“ (Parry 1982: 76). Es ist anzunehmen, dass es hier wohl mehrere Versionen gibt und auch unter gläubigen Hindus mehrere Versionen kursieren. Ich beziehe mich für diese Hausarbeit auf Parry 1980 und damit auf *śiva* als Erschaffer des Universums.

„ewigen Kreislauf“ und auf die Hindu-Kosmologie werde ich an späterer Stelle ausführlich eingehen. Laut Indologin Annemarie Etter bezeichnet der Hinduismus historisch gesehen „Religionsformen“, die sich „allmählich aus der alten vedischen Religion entwickelt haben“ (Etter 2003: 3). Für Südasienswissenschaftler Axel Michaels ist der traditionelle Hinduismus ein „Gegenmodell zur westlichen Welt, in der vorrangig das Individuum zählt, in der das Selbst gegenüber dem Nicht-Selbst bevorzugt wird, in der die Freiheit *in* der Welt wichtiger ist als die Befreiung *von* der Welt“ (Michaels 2006: 20).

Etymologisch gesehen hatte das Wort „Hindu“ zunächst keine religionspezifische Bedeutung, sondern eine geografische: Es leitet sich von dem Sanskrit-Wort *sindhu* ab, dem ursprünglichen Namen des Flusses Indus. Laut Stietencron bezeichneten die Perser im 5. Jahrhundert vor Christus diejenigen Menschen als „Hindus“, die jenseits dieses Flusses lebten (Stietencron 1989: 11-12). Erst im 19. Jahrhundert sei der Begriff „Hinduismus“ von Briten und anderen „westlichen“ Gelehrten verwandt worden, um einen „Namen“ für die Religion der in Indien lebenden Nicht-Muslime zu finden, der von ihnen dann im Zuge der Suche nach einer nationalen Identität übernommen worden sei:

As a result, western students saw Hinduism as a unity. The Indians had no reason to contradict this: to them, the religious and cultural unity by western scholars was highly welcome in their search for national identity in the period of struggle for a national union.

(Stietencron 1989: 15)

Der Asienwissenschaftler David Lorenzen stellt sich indes gegen die von Stietencron und anderen „westlichen“ Wissenschaftlern vertretene These, „Hinduismus“ sei eine von den Briten im Zuge der Kolonialzeit konstruierte, erfundene Religion, für die der Begriff „Hinduismus“ als eine einzelne Kategorie für eine Vielzahl an Glaubensrichtungen, Doktrinen, und Philosophien kreiert worden sei, welche die „Hindus“ selbst jedoch als völlig gegensätzlich und verschieden angesehen hätten (Lorenzen 2005: 52-54). Stattdessen behauptet Lorenzen wie Etter, die Glaubensrichtung basiere auf theologischen Texten wie den *Veden* und den *Puranas* und resultiere darüber hinaus aus der schon vor der Kolonialzeit herrschenden Rivalität zwischen Hindus und Muslimen (Lorenzen 2005: 53).

Lorenzen kommt zu dem Schluss, dass der Hinduismus aus einer historischen Wechselbeziehung zwischen bestimmten Grundvorstellungen und den vielfältigen Glaubensrichtungen auf dem südasiatischen Subkontinent entstanden ist:

In other words, it [Hinduism, N.G.H.] is an institution created out of a long historical interaction between a set of basic ideas and the infinitely complex and variegated socio-religious beliefs and practices that structure the everyday life of individuals and small, local groups.

(Lorenzen 2005: 76)

Hieraus wird deutlich, dass der Hinduismus nicht mit anderen Religionen, wie zum Beispiel dem Christentum oder dem Islam, verglichen werden kann: Er besitzt weder ein einheitliches Glaubensbekenntnis, noch eine einheitliche Philosophie oder eine zentrale Autorität wie den Papst im katholischen Christentum. Vielmehr besteht Hinduismus aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Glaubensansätzen und Weltanschauungen, was bereits an der Anbetung unterschiedlicher Götter zu erkennen ist. Simon Paa setzt sich in diesem Working Paper ebenfalls mit der Kategorie „Hinduismus“ auseinander. Die Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit im Hinduismus wird auch in Folge meiner Analyse über den *Householder* und den *Renouncer* zu erkennen sein: Beide sind gläubige „Hindus“, und doch verfolgen beide unterschiedliche Ziele und Konzepte innerhalb eines umfassenden hinduistischen Gedankensystems.

Shivaismus

Der moderne Hinduismus kann grob in drei „Hauptformen“ aufgeteilt werden: den Vishnuismus, den Shaktismus, und den Shivaismus.⁶ Diese Richtungen beziehen sich auf drei zentrale Gottheiten im Hinduismus: *viṣṇu*, der Erhalter, *śakti*, die weibliche Kraft und *śiva*, der Erschaffer und Zerstörer. Im Shivaismus, in dem wiederum mehrere Richtungen unterschieden werden können, wird *śiva* als zentrale und oberste Gottheit verehrt.

Betrachtet man die hinduistischen Mythen rund um *śiva*, so wird deutlich, dass dieser sehr gegensätzlich ist – zum einen verkörpert er den „Familienmenschen“ in Verbindung mit seiner Frau *pārvatī* und seinen Söhnen *kārtikeya* und *gaṇeśa*, zum anderen gilt er auch als Asket, der sich monatelang auf dem Berg *kailaś* zurückzieht, um zu meditieren:

Immersed in yoga, preoccupied with ascetism, dancing wildly with his ghastly companions in the cremation ground, Śiva is indifferent to his spouse, to the world, and to his devotees. In the presence of Pārvatī, in his role as her husband or Lord, Śiva is attentive to the world and to his devotees.

(Kinsley 1987: 53-54)

Kinsley beschreibt Śiva darüber hinaus als „wild“, „unberechenbar“ und „zerstörerisch“ (Kinsley 1987: 47), als Welt-Entsagenden, der lieber in Höhlen oder auf den Bergen lebt als in einem Haus und der sich auch sonst nicht nach der weltlichen Ordnung richtet:

As a world renouncer, Śiva does not behave according to the ways of the world, and his appearance is most unconventional. [...] Śiva, as is well known, does not have a house but prefers to live in caves, on mountains, or in forests or to wander the world as a homeless beggar.

(Kinsley 1987: 38, 48)

Hier treten große Ähnlichkeiten zwischen *śiva* und den Lebensweisen der *Aghori*-Asketen auf. Diese werden in Folge untersucht.

Der Householder: Leichenverbrennungen in Varanasi

Akteure

Ich werde nun die einzelnen Akteure, die bei einer Leichenverbrennung anwesend sind und beim Verbrennungsakt verschiedene rituelle Aufgaben übernehmen, näher beschreiben.

Die *dom*, kastenlos und als „Unberührbare“ bezeichnet, beschaffen das Holz für den Scheiterhaufen und sind während der Verbrennungszeremonie für die Instandhaltung des Feuers verantwortlich. *mallaah* sind Bootsfahrer, die die Asche der Toten nach der Verbrennung mit ihrem Boot in die Mitte des Ganges fahren und sie von dort aus in den Fluss werfen. Ihnen kommt insbesondere dann eine wichtige Rolle zu, wenn es darum geht, die Leichen nicht verbrannter Personen im Fluss zu versenken. Oft werden den Trauernden, aber auch dem Leichnam selbst, für die Verbrennung die Haare geschnitten, da es heißt, dass sich die Sünden in den Haaren befinden (Parry 1980: 92). Dies ist die Aufgabe des *nau*, der in vielen Fällen auch die Köpfe der Pilger an den Badeghats schert.

Wenn Angehörige „unterer“ oder „unreiner“ Kasten verbrannt werden sollen, übernimmt der *nau* auch die Rolle des Verbrennungspriesters. *mallaah* und *nau* gehören „mittlerer“ und „reinerer“ Kasten an. Der *ojhā*, ein spirituelles Medium meist aus einer „unreineren“ Kaste, kommt dann zum Einsatz, wenn die Verbrennungsrituale nicht richtig ausgeführt wurden oder wenn die Person einen „schlechten“ Tod gestorben ist. In diesem Fall kann der Geist des Toten nicht zu seinen Ahnen gelangen. *ojhā* bringen diese Geister zur Ruhe, sodass sie keine Gefahr für die Hinterbliebenen darstellen. So können sie einige der Konsequenzen eines schlechten Tods für die Hinterbliebenen abfangen.

⁶ Vgl. „Encyclopaedia Britannica“, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/518556/Shivaism> (letzter Zugriff: 26.09.2011)

Um alle Rituale bis hin zu dem Punkt, an dem der Geist des Toten zu den Ahnen gelangt und selbst ein Ahne wird, kümmert sich der *Mahabrahmane*, der Verbrennungspriester. Dabei „übernimmt“ der *Mahabrahmane* die Rolle des Verstorbenen, indem ihn die Trauernden wie den Verstorbenen verehren, kleiden und ihm sein Lieblingsgericht zu Essen geben – der Verbrennungspriester „ist“ somit der Geist des Verstorbenen selbst. Der Status des *Mahabrahmanen*⁷ ist sehr ambivalent: Obwohl er der „höchsten“ und „reinsten“ Kaste der Brahmanen angehört, wird er, so Parry, aufgrund seiner durch den Tod beschmutzten Identität in vielen Fällen wie ein „Unberührbarer“ behandelt: „*The Mahabrahman, then, is regarded with a mixture of fear and contempt (Parry 1980: 94).*“

Parry untersucht in seinen Artikeln „Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests“ (Parry 1980) und „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites“ (Parry 1985) den ambivalenten Status des *Mahabrahmanen*. Parry arbeitet unter anderem eine „Katalysatorwirkung“ des *Mahabrahmanen* heraus: Dadurch, dass er für den Verstorbenen isst, wird in seinem Magen das Reine vom Unreinen des Toten getrennt und so die Überführung in die Welt der Ahnen ermöglicht.

Die *panda*, ebenfalls Brahmanen, sind aufgrund ihres weiten Aufgabenfeldes und ihrer Heterogenität schwer eindeutig zu charakterisieren. Bei den Ritualen rund um den Sterbeprozess von Bedeutung ist hier der zu den *panda* gehörende *tīrth-purohit* (Priester der Pilger in Varanasi) der die Rituale von dem *Mahabrahmanen* übernimmt, sobald aus dem Geist des Verstorbenen ein Ahne wird (Parry 1980: 91-92).

Schließlich ist der *Chief Mourner* zu nennen. Er zündet den Scheiterhaufen an und ist im Idealfall der älteste Sohn des Verstorbenen. Damit der Tote erfolgreich vom Geist zum Ahnen werden kann, muss der *Chief Mourner* während der Trauerphase in Askese leben, darf sich nicht rasieren, keine Seife zum Waschen benutzen, auf dem Boden schlafen und keinen Geschlechtsverkehr haben. Hier wird die Parallelität von dem Toten und seinen Hinterbliebenen deutlich: Nicht nur der Verstorbene wird sämtlichen Ritualen unterzogen und wird mit seinem Tod aus der „Ordnung der Welt“ herausgenommen, sondern auch die am Verbrennungsakt beteiligten Hinterbliebenen entgleiten eine Zeit lang der „Ordnung der Welt“, indem sie durch rituelle Praxis vom „Alltagsleben“ abgeschnitten sind. Bezogen auf die rituellen Praktiken des *Chief Mourner* lassen sich auch Analogien zur Lebensweise des *Aghori*-Asketen feststellen, wie ich sie im späteren Verlauf ausführlicher thematisieren werde.

Rituale

Den Verbrennungsakt selbst begleiten verschiedene Rituale, die einen sicheren Übergang des Geists des Verstorbenen zum Ahnen garantieren sollen. Ich möchte auf das Ritual *kapāl kriyā* und das *pinḍa*-Ritual genauer eingehen, da sie beispielhaft die Vorstellung des *Householder* vom ewigen Kreislauf aus Leben und Tod und dem Tod als Prozess veranschaulichen.

Beim Tod wird die Seele des Verstorbenen zunächst ein körperloser Geist oder *preta*. In dieser Form gilt der Geist als gefährlich, sowohl für sich selbst als auch für seinen noch lebenden Verwandten. Durch die Rituale soll sich der *preta* zum *pitṛ* wandeln, das heißt vom körperlosen Geist zum ehrenwerten Ahnen. An dieser Stelle ist das Ritual *kapāl kriyā* zu nennen: Hier bricht der *Chief Mourner* während der Verbrennung den Schädel des Toten mit einem Stock auf, sodass der „Lebensatem“ den Körper verlassen kann. Erst nach diesem Ritual gilt es als angemessen, von einem körperlosen Geist, dem *preta*, zu sprechen.

In den ersten zehn Tagen nach dem Tod steht Nahrungsaufnahme im Mittelpunkt der Rituale für den Toten, wobei durch den Verzehr bestimmter Speisen durch die Trauernden ein Körper für dessen Geist geschaffen wird. Dabei ist das *pinḍa*-Ritual besonders hervorzuheben: Hier werden unter anderem täglich Kugeln aus Reis oder Mehl (*pinḍa*) im Namen des Verstorbenen gegessen – diese Kugeln repräsentieren die verschiedenen Gliedmaßen und Körperteile des Toten. Ihr Verzehr führt zu einer stückweisen (Neu-)Erschaffung seines Körpers im Jenseits und so seine Transformation zum ehren-

⁷ Simon Paa befasst sich in diesem Band genauer mit der kulturellen Institution des *Mahabrahmanen* nach Parry.

werten Ahnen. Am zehnten Tag ist der Körper komplett, am elften Tag erhält er neuen Lebensatem. Der zwölfte Tag beinhaltet ein besonderes Totenritual, das der *purohit* beaufsichtigt. Dabei schneidet der *Chief Mourner* eine Reiskugel, die den Verstorbenen repräsentiert, in drei Teile und fügt sie mit drei anderen Reiskugeln, die den Vater des Toten, den Vater des Vaters und den Vater des Vaters des Vaters repräsentieren, zusammen. Auf diese Weise ist der körperlose Geist zum Ahnen geworden, dessen Substanz sich mit der Patrilinie (wieder-)vereinigt hat. So macht er sich auf den langen Weg in das Ahnenreich, wo er am Jahrestag seines Todes ankommt. Das *piṇḍa*-Ritual symbolisiert damit sowohl die Reintegration des Verstorbenen in die Welt der Ahnen, als auch die Reintegration der Hinterbliebenen in ihr „Alltagsleben“ – die liminale Phase, die Zwischenphase zwischen Leben und Tod, in der der Geist des Toten eine Gefahr für die Hinterbliebenen darstellen kann, ist vorbei, der soziale Prozess des „Sterbens“ vollendet und die aus dem Tod resultierende Gefahr für die Hinterbliebenen gebannt. Unklar bleibt an dieser Stelle, wann genau das „*piṇḍa*-Essen“ beginnt – am tatsächlichen Sterbetag oder am Tag der Verbrennung? Parry schreibt hierzu:

The purpose of the rituals of the first ten days is to reconstruct a body for this ethereal spirit. On the twelfth day after death a rite is performed which enables the deceased to rejoin his ancestors and to become an ancestor (...) himself.

(Parry 1980: 91)

Demzufolge müsste das Ritual am Tag des Todes starten. In einem anderen Artikel heißt es jedoch nur „The purpose of the rituals of the first ten days is to reconstruct a physical form for this ethereal spirit (...)“ (Parry 1982: 84), ohne den Zusatz „nach dem Tod“. Zu fragen ist hier, wann ein Mensch dem hinduistischen Glauben nach als „tot“ bezeichnet wird. Laut Parry ist dies der Zeitpunkt, wenn der Lebensatem während *kapāl kriyā* den Körper verlässt (Parry 1982: 79). Nach intensiver Recherche und Überlegungen zu dieser Frage denke ich jedoch, dass der Tod im Hinduismus nicht als punktueller Zeitpunkt, sondern als „Prozess“ angesehen werden muss. Es ist zu vermuten, dass dieser Kreislauf aus Leben und Tod dann vollzogen ist, wenn der *preta* zum *pitṛ* geworden und im Ahnenreich angekommen ist.

„Guter“ und „schlechter“ Tod

Im Hinduismus spielt nicht nur der Tod selbst, sondern auch die Art und Weise, wie man stirbt, der Zeitpunkt und der Ort eine wichtige Rolle. Unterschieden wird generell zwischen „gutem“ und „schlechtem“ Tod. Wer eines „guten“ Todes stirbt, kommt zum Sterben im Idealfall nach Varanasi und bereitet sich rituell auf den Tod vor. Der Tod sollte am besten unter freiem Himmel und auf „reinem“ Boden stattfinden (Parry 1982: 83). Als Zeitpunkt eignen sich die „zwei Wochen der Ahnen“ (*pitṛi-pakṣa*) oder die sechs Monate beginnend mit der Wintersonnenwende (*uttarāyaṇa*) besonders gut (Parry 1982: 83).

Ein gläubiger Hindu stirbt dann einen „guten“ Tod, wenn er oder sie sich dem Tod freiwillig hingibt, als ein Selbstopfer für die Götter. Um den Körper so zu schwächen, dass der „Lebensatem“ ihn leichter verlassen kann, vermeidet der Sterbende jedwedes Essen und trinkt idealerweise nur Wasser aus dem Ganges und *charān-amrit*, eine Mixtur, in der ein Bild einer Gottheit gebadet wurde. Dadurch befreit sich der Sterbende auch von den übrig gebliebenen Fäkalien in seinen Körper: Er wird, so Parry, zu einem „worthy sacrificial object free of foul and faecal matter“ (Parry 1982: 82). Eines „guten“ Todes zu sterben bedeutet folglich, die Ordnung und Normen rund um den Tod zu akzeptieren und den stofflichen Körper „bewusst“ zu verlassen, das heißt „bewusst“ zu sterben.

Im Kontrast umfasst ein „schlechter“ Tod all solche Tode, auf die man sich nicht rituell vorbereitet hat, zum Beispiel Tod durch Gewalt oder einen plötzlichen Unfall. Hier tritt der „Lebensatem“ nicht durch den vom *Chief Mourner* aufgebrochenen Schädel aus, sondern in Form von Exkrementen oder Erbrochenem durch den Anus oder den Mund des Verstorbenen. Bei einem „schlechten“ Tod wird der Geist des Toten, wie in der liminalen Phase beim „guten“ Tod, zu einem gefährlichen Geist, der auch Unglück über die noch lebenden Verwandten bringen kann. In diesem Fall sind spezielle Rituale nötig, um den Geist friedlich zu stimmen. Waren diese nicht erfolgreich, ist der Geist fähig, das Leben der Verwandten zu schädigen, sodass auch diese eines „schlechten“ Todes sterben könnten. Mehrere

„schlechte“ Tode kommen demnach häufig innerhalb einer Familie vor. Ein „schlechter“ Tod wird auch als *akāl mṛityu* bezeichnet, ein „Tod zur falschen Zeit“.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nicht das Alter einer Person entscheidend für einen „guten“ Tod ist, sondern die Art und Weise des Sterbens. Auch bestimmt die Qualität des Lebens sowohl seine Dauer als auch die Qualität des Sterbens (Parry 1982: 84). Der gläubige Hindu stirbt einen „guten“ Tod, wenn er seine Pflichten auf der Erde erfüllt hat, seinem stofflichen Körper entsagt und zur „richtigen Zeit“ am „richtigen Ort“ stirbt. Im Gegensatz dazu ist der „schlechte“ Tod ein Tod, von dem der Mensch regelrecht „überrascht“ wird, ein Tod, der eintritt, bevor der Mensch seine Pflichten auf der Erde erfüllen konnte. Eines „guten“ Todes zu sterben bedeutet dabei nicht nur, wiedergeboren werden zu können, sondern bewirkt auch eine „Erneuerung“ der Welt der noch Lebenden. Ein „schlechter“ Tod hingegen bedeutet nicht nur Verlust der Chancen auf „Erneuerung“ der Welt, sondern kann sich sogar als „Bedrohung“ für die Fruchtbarkeit der Hinterbliebenen auswirken (Bloch, Parry 1980:16).

Eine besondere Kategorie des „schlechten“ Todes ist hierbei der Selbstmord. Laut Bloch und Parry ist Selbstmord für gläubige Hindus der schlechte Tod „par excellence“, und wird als etwas komplett anderes verstanden als der gute, „bewusste“ Tod. Während der Selbstmord einer Kapitulation vor einem von Enttäuschung geprägten Leben gleichkommt, charakterisiert das „bewusste“ Sterben eine gewisse Gleichgültigkeit bezüglich der eigenen Existenz auf Erden. Der „gute“ Tod ist demnach eine Art „Übergabe“ der eigenen Lebenskraft, die nun im „ewigen Kreislauf“ aus Leben und Sterben wiederhergestellt werden kann. Im Gegensatz dazu agiert der Suizident für sich allein, und verliert somit seine regenerative Lebenskraft (Bloch, Parry 1980: 17).

Hindu-Kosmologie

Für gläubige Hindus sind Leben und Tod ein ständiger Kreislauf und bedingen einander. Während der Schwangerschaft tritt demnach der „Lebensatem“ durch die Schädelnaht des ungeborenen Kindes ein, beim Tod verlässt er ihn, indem der *Chief Mourner* während der Verbrennung den Schädel mit einem Stock aufbricht. Vor der Verbrennung wird der Tote mit dem Kopf zuerst zum Verbrennungsort getragen, weil bei der Geburt das Kind in den meisten Fällen mit dem Kopf zuerst zur Welt kommt. Auf seinem Weg in das Ahnenreich muss der *pitr* den so genannten *vaitarni* Fluss durchqueren, ein Fluss, in dem Blut fließt – hier ist eine Parallele zum Geburtsvorgang, zum Dringen des Kindes durch den Geburtskanal, zu erkennen. Auch steht das Wort *pinḍa*, so Parry, nicht nur für die Reiskugeln, aus denen ein Körper für den Geist des Toten wiederhergestellt wird, sondern auch für einen Embryo (Parry 1982:85). Hier lassen sich Parallelen zwischen der Geburt und dem Tod beobachten, die die Philosophie vom Leben und Tod als Kreislauf verdeutlichen.

Beim „*pinḍa*-Ritual“ ist dieser Kreislauf folgendermaßen zu beobachten: Der Rauch des Scheiterhaufens, auf dem der Tote verbrennt, setzt sich dem Glauben nach auf den Reisfeldern nieder. Dadurch, dass die Brahmanen die Reiskugeln essen, essen sie den Verstorbenen selbst, ermöglichen die Überführung des Geistes in das Ahnenreich und sorgen für die „Wiedergeburt“ des Menschen. Parry beschreibt diesen Kreislauf folgendermaßen: „If death regenerates life, it is equally clear that in turn the regeneration of life causes death (Parry 1982: 81).“ Parry verdeutlicht an dieser Stelle die hinduistische „Kreislauf-Philosophie“: Tod bildet Leben neu, die Neubildung von Leben verursacht Tod.

Vor diesem Hintergrund muss auch die hinduistische Idee von einer Homologie zwischen Körper und Kosmos erwähnt werden. Der Körper und der Kosmos unterliegen demnach denselben Gesetzen und etwas, was in dem einen existiert, muss auch ein Teil des Anderen sein. Somit sind sowohl göttliche Kräfte als auch das Universum im Körper vereint. Wenn folglich jemand stirbt, „stirbt“ auch der Kosmos, und wenn jemand wiedergeboren wird, wird auch der Kosmos neu geschaffen: „Body and cosmos are thus equated (Parry 1982: 76).“ Die Homologie von Körper und Kosmos kann auch mit den Leichenverbrennungen in Varanasi beobachtet werden. Das Feuer zerstört hier sowohl den Mikrokosmos des physischen Körpers als auch symbolisch, als Großfeuer, das Universum selbst, um es dann wieder neu zu regenerieren:

But just as the world's annihilation by fire and flood is a necessary prelude to its re-creation, so the deceased is cremated and his ashes immersed in water in order that he may be restored to life.

Since the body is the cosmos the last rites become the symbolic equivalent of the destruction and rejuvenation of the universe.

(Parry 1982:76)

Der „Renouncer“: *Aghori*-Asketen

Was ist ein Asket?

Bevor ich mich den Ritualen und der Philosophie der *Aghori*-Asketen zuwende, werde ich zunächst eine abendländische Definition des Wortes *Asket* beziehungsweise *Askese* geben.

Die etymologische Herkunft des Wortes *Askese* liegt im Altgriechischen und wird vom Verb *askein*, was mit „üben“ oder „sich befließen“ übersetzt werden kann, abgeleitet. Über die Antike hinaus entwickelte sich der Begriff dahingehend, dass er heute vorwiegend mit einem freiwilligen Verzicht auf etwas, der Unterdrückung von bestimmten Bedürfnissen, die als „normal“ gelten, in Verbindung gebracht wird. Zu solchen Bedürfnissen können unter anderem bestimmte Essgewohnheiten zählen oder die Ausübung des Geschlechtsverkehrs. „Asketische“ Praktiken können somit die sexuelle Enthaltsamkeit und das Fasten sein, aber auch der Verzicht auf Rausch- und Genussmittel aus religiös oder weltanschaulich motivierten Gründen. Ziel eines *Asketen* ist, durch den Verzicht auf oben Genanntes eine Art „Tugend“ zu erlangen, einen „höheren“ Zustand, der ihn zu einem „besseren“ und befriedigendem „Ziel“ führt. Manche *Asketen* wollen sich durch ihre Praktiken von den Grenzen der Körperlichkeit gar ganz lösen oder erlösen.

Der *Asket* muss nicht nur hinsichtlich des eigenen Körpers, das heißt in Form von Nahrungsmittelverzicht oder sexueller Enthaltsamkeit, „asketisch“ sein, sondern kann auch durch Verzicht auf Eigentum, Kommunikation und Heimat, insbesondere als „Bettelmönch“ oder Wanderprediger, *Askese* betreiben. Wichtig an dieser Stelle ist, dass der *Asket* freiwillig auf diese Dinge verzichtet.

Im Laufe meiner Untersuchungen wird sich herausstellen, dass diese abendländische Definition nur partiell auf die *Aghori*-Asketen zutrifft. Ich werde in Folge noch einmal darauf zurückkommen.

Wer sind die *Aghoris*?

Parry bezeichnet die *Aghori*-Asketen als „Orden“ und „Sekte“ (Parry 1982: 87). Aufgrund der negativen Assoziation mit dem Begriff „Sekte“ bezeichne ich die *Aghoris* als „Gemeinschaft“ oder „Bewegung“ innerhalb der hinduistisch-asketischen *sādhu*, Mönche oder Wanderprediger, die ihr Leben vollständig der Erlangung von *mokṣa* widmen.

In Varanasi lebten 1982 etwa fünfzehn *Aghoris*, die meisten von ihnen an einem der beiden Verbrennungsgahats. Die Bewegung ist offen für beide Geschlechter und kastenunabhängig, laut Parry sind die meisten *Aghoris* jedoch männlich und kommen aus den „höheren“ Kasten (Parry 1982: 87). Ein *Aghori* wird mit übernatürlichen Kräften, den so genannten *siddhi*, assoziiert. Zu den *siddhi* zählen unter anderem das Gedankenlesen, das Heilen von kranken Menschen, die Kontrolle böser Geister oder das Wiedererwecken eines Toten zum neuen Leben. Aufgrund der *siddhi* und vermutlich gerade wegen seiner im Widerspruch zum Normsystem des *Householder* stehenden, „extremen“ Praktiken hat der *Aghori* viele Anhänger.

Aghoris sind Anhänger von *śiva* – sie verehren ihn als „Großen Asketen“ und „Herr des Verbrennungsortes“. Ihre Gemeinschaft wurde angeblich von einem Asketen namens *kina rām* gegründet, der im Alter von 150 Jahren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gestorben und eine Inkarnation von *śiva* selbst gewesen sein soll. *kina rām* gründete einen *āśram* in Varanasi – das wichtigste Zentrum der *Aghoris* und Grab des Asketen.

Aghoris leben in strenger *Askese*, sie sind nackt oder tragen ein Leichentuch, leben meist am Leichenverbrennungsort, tragen Ketten aus Knochen und reiben sich mit der Asche der Toten ein. Charakteristisches Markenzeichen ist ein ausgehöhlter Totenschädel, den ein *Aghori* bei sich trägt, aus ihm isst und um Almosen bettelt. Hier ist hervorzuheben, dass der Schädel in der Regel einer Person gehörte, die an einem „schlechten“ Tod gestorben ist. Im Normalfall stammt der Schädel von einer Leiche, die

von den Bootsfahrern im Ganges versenkt wurde. *Aghoris* verhalten sich völlig gleichgültig gegenüber dem, was sie essen: So betrachten sie nicht nur gewöhnliches Essen als Nahrung, sondern gleichwohl Aas, angeblich auch menschliche Leichen, Exkremente, Erbrochenes und eigenen Urin, wobei diese nicht als Alltagsnahrung fungieren, sondern zu rituellen Anlässen verzehrt werden. Wutausbrüche, Beschimpfungen oder anderes grobes Verhalten gegenüber seinen Anhängern gelten darüber hinaus als glücksverheißend.

Viele dieser Gewohnheiten erscheinen, gemessen an „westlichen“ Normen- und Wertevorstellungen, höchst „unorthodox“ – der amerikanische Anthropologe Ron Barrett betont allerdings, dass die *kina rām Aghoris* ihre Praktiken im Laufe der letzten Jahrzehnte reformiert haben und sich nun auch sozial und medizinisch für sogenannte „Unberührbare“ engagieren:

Where they [the Aghori, N.G.H.] once embraced untouchable substances on the cremation grounds, they have more recently come to embrace untouchable people through social service, providing education for street children and medical care to people with leprosy, vitiligo, and other stigmatized diseases.

(Barrett 2008: 4)

Darüber hinaus beobachtet Barrett, dass sich die Anhängerschaft der *Aghoris* bis in den Mainstream der indischen Gesellschaft erweitert habe. Die Gemeinschaft sei demnach nicht nur auf sozialer Ebene aktiv, sondern gewinne auch auf politischer Ebene an Einfluss:

[...] the Kina Ram Aghori expanded into more than a hundred and fifty ashrams throughout northern India, with a membership that includes three former state governors and a former prime minister of India.

(Barrett 2008: 4)

Es lässt sich daraus eine Art Institutionalisierung der *Aghori*-Philosophie ableiten – was eine Erklärung dafür liefert, warum die *Aghoris*, obwohl es offenbar so wenige von ihnen gibt, eine so große Anhängerschaft besitzen.

Rituale

Wie schon erwähnt, wird gemeinhin angenommen, dass *Aghori*-Asketen übernatürliche Kräfte besitzen. Diese erlangen sie durch verschiedene Rituale, die meist direkt mit dem Tod assoziiert sind. Beim Ritual *sava-sāadhanā* setzt sich der Asket auf den Körper eines Leichnams, um zu beten. Dadurch wird er fähig, die absolute Kontrolle über den Geist des Verstorbenen zu gewinnen und durch ihn mit anderen Geistern zu kommunizieren. Die *cakra-pūjā* sind eine Reihe von Ritualen, welche auch von Anhängern des tantrischen Hinduismus durchgeführt werden sollen. Dabei isst der *Aghori* zunächst bestimmte Nahrungsmittel mit aphrodisierender Wirkung, um dann im Ritual *maithuna* mit einer menstruierenden Prostituierten rituellen Geschlechtsverkehr zu haben. Dabei gilt es, auch durch den angestrebten *coitus reservatus*, möglichst viele Körpersubstanzen bei sich zu behalten – worunter auch das Trinken des eigenen Urins fällt. Der Geschlechtsakt dient im Ritual nicht der Fortpflanzung, was die Menstruation der Prostituierten und damit ihre Nicht-Empfänglichkeit und der *coitus reservatus* deutlich machen. Der *Aghori* erlangt durch den rituellen Verkehr und die darin enthaltenen Umkehrungen spirituelle Macht und verkehrt die kosmische Ordnung.

Philosophie

Welche Philosophie steht nun aber hinter den Praktiken des *Aghori*-Asketen? Ziel eines *Aghoris* ist, anstelle des Todes *samādhi* zu erreichen – einen zeitlosen Zustand, in dem weder Geburt noch Tod eine Rolle spielt. Demnach sterben *Aghoris* nicht, sondern verweilen, sobald sie dieses Ziel erreicht haben, in tiefer Meditation. *Aghori*-Asketen werden daher weder verbrannt, noch zerschlägt der *Chief Mourner* ihre Schädel, um den „Lebensatem“ freizulassen. Stattdessen wird der *Aghori* begraben.

Die *Aghori*-Philosophie kann als monistisch beschrieben werden: Alle weltlichen Vorgänge basieren auf einem Grundprinzip. Für die Asketen verkörpert *śiva* dieses Prinzip. Da, wie oben schon erwähnt, *Aghoris śiva* als höchste Gottheit verehren, richten sie auch ihre Lebensweise darauf aus: der Gott ist „Herr der Verbrennungsghats“ und der „große Asket“ – *Aghoris* „wohnen“ auf den Verbrennungsorten und leben auch auf ihre Weise asketisch. Parry hebt sogar hervor, dass *Aghoris* durch ihre Praktiken danach streben, *śiva* selbst zu sein: „[...] it is not difficult to see that the *Aghori* is merely playing the role which was written for *Siva* – as well he might, for we shall find that he aspires to be *Siva*.“ (Parry 1982: 95). Die Praktiken und Rituale der *Aghoris* stellen demnach die extremste Form der Gläubigkeit dar – ihre totale Hingabe zu *śiva*.

Für die *Aghoris* ist jede Seele identisch mit dem absolut Göttlichen, alle Unterscheidungen sind Illusion und hinter allen Polaritäten steht eine ultimative Einheit. *Aghoris* setzen diesen Monismus um, indem sie Gegensätzlichkeit erfahren und zwischen den Gegensätzlichkeiten eine Einheit vermuten: Somit wird der Verbrennungsort zum Anbetungsort von *Śiva*, der Totenschädel zur Nahrungsschüssel und Exkrement zu Essen. Dadurch, dass der *Aghori* nicht zwischen „richtiger“ Nahrung und Exkrementen, nicht zwischen „gut“ und „schlecht“ und zu guter letzt nicht zwischen Leben und Tod unterscheidet, entsagt er sich gleich zweierlei: auf der ersten Stufe von der Welt und auf der zweiten Stufe von den Kräften, die durch diese Entsagung benötigt werden. Die Aufhebung der Zeit und die Überwindung des Todes durch die Überwindung des Lebens sind die Ziele des *Aghori*-Asketen.

Bleibt die Frage, ob der *Aghori* der zuvor genannten, abendländischen Definition nach ein *Asket* ist. Dafür sprechen seine Praktiken, durch die er zu seinen übernatürlichen Kräften, den *siddhis*, gelangt: das Bewahren von Körperflüssigkeiten, indem er eigenen Urin trinkt und beim rituellen Geschlechtsverkehr den Samen durch *coitus reservatus* zurückhält. Die beiden hier aufgeführten Rituale, das Beten auf dem Körper eines Toten und der rituelle Geschlechtsverkehr, dienen einem Ziel: der Erreichung von *samādhi*, also einem „besseren“ oder „höheren“ Zustand und der Loslösung von der Welt. Auch hier muss davon ausgegangen werden, dass der *Aghori* diese Praktiken und Rituale freiwillig vollzieht.

Gegen die Definition „Asket“ spricht meiner Auffassung nach, dass es in der *Aghori*-Philosophie nicht wirklich um einen „Verzicht“ auf etwas geht. Der *Aghori* verzichtet demnach nicht auf bestimmte Nahrungsmittel, sondern verhält sich gegenüber dem, was er zu sich nimmt, völlig indifferent. Ein *Aghori* lebt auch nicht unbedingt sexuell enthaltsam – immerhin kommt es im Ritual *maithuna* zum Geschlechtsverkehr. Darüber hinaus möchte ich anführen, dass die von mir zuvor genannte Asketen-Eigenschaft „Unterdrückung von „normal“ geltenden Bedürfnissen“ höchst problematisch ist. Zum einen variiert die Ansicht, was „normal“ und was „unnormal“ ist, je nach sozial-gesellschaftlichem Hintergrund. Zum anderen bezweifle ich, dass *Aghoris* und auch andere Asketen ihre Lebensweise selbst als „unterdrückt“ empfinden. Es lässt sich an diesem Punkt festhalten, dass der Begriff *Askese* je nach sozialem, gesellschaftlichem und kulturellem Hintergrund unterschiedlich definiert werden muss. Die abendländische Definition von *Askese* sollte aus den oben genannten Gründen nicht auf die *Aghoris* angewandt werden.

„Westliche“ Kausalität und Verständnisprobleme

An dieser Stelle möchte ich mich der „westlichen“ Kausalität und damit Verständnisproblemen zuwenden, die sich für einen „westlichen“ Wissenschaftler hinsichtlich der Untersuchung kultureller Phänomene, die sich von seiner eigenen kulturellen und sozialen Herkunft unterscheiden, ergeben können.

Wie vielleicht im Laufe dieser Arbeit deutlich wurde, fiel es zuweilen schwer, Sinnstrukturen hinter den Praktiken und Ritualen sowohl der *Renouncer* als auch der *Householder* nachzuvollziehen: Wie können die *Aghoris*, den Naturgesetzen nach doch wohl sterbliche Menschen, durch übernatürliche Kräfte Gedanken lesen oder die Toten zum Leben erwecken? Wie ist es möglich, aus Reisbällen einen Körper wiederherzustellen? Und warum stirbt ein *Aghori* nicht?

In seinem Artikel „Skulls and Causality“ untersucht der britische Sozialanthropologe Rodney Needham „westliche“ Verständnisprobleme anhand verschiedener Fallbeispiele aus Südostasien. Dabei geht

es um Gesellschaften, die Kopffjagd praktizieren oder aus religiösen, spirituellen und weltanschaulichen Gründen eine besondere Einstellung zum Kopf eines Menschen besitzen. Ausgehend von der Annahme, dass die von ihm angeführten Gesellschaften Kopffjagd betreiben, weil von Köpfen eine mystische Kraft ausgeht und sich in ihnen eine Art „Seelensubstanz“ oder „Lebensenergie“ (Needham 1976: 72) befindet, und dass die Köpfe somit Reichtum, in welcher Art auch immer, garantieren, stößt er bei seinen Überlegungen zu den Kenyah in Borneo an eine Verständnisgrenze:

The causal connexion between head-hunting and prosperity was thus perfectly plain to me, and there could be no doubt that in the minds of the Kenyah the practice had led directly to what they conceived and desired as its beneficial consequences. But what could never be made plain, by any means of analogy or linguistic equivalents or in any way whatever, was just how the cause produced the effect.

(Needham 1976: 78)

Needham veranschaulicht hier, dass der kausative Zusammenhang zwischen „Kopffjagd“ und „Reichtum“ für den „westlich“ kultivierten Menschen schwer verständlich ist – wie produziert der Anlass „Kopffjagd“ den Effekt „Reichtum“? Der Sozialanthropologe arbeitet heraus, dass für die Kenyah der Kopf weder „Seelensubstanz“ noch „Lebensenergie“ beinhaltet. Vielmehr sei es die Logik der Kenyah, dass man durch Kopffjagd zu Wohlergehen gelangt – nicht mehr und nicht weniger:

An evident conclusion, therefore, is that when the Kenyah could tell [...] practically nothing about the conceptual foundations of head-hunting, this was because there was really nothing further to tell. The taking of heads secured well-being, and that was that.

(Needham 1976: 78)

Die Idee, dass ein Kopf die „Seelensubstanz“ beinhaltet, sei, so Needham, demnach ein von „westlichen“ Wissenschaftlern interpretierter Faktor, um das „Wie“ hinter der Frage, wie ein Kopf Reichtum schafft, zu erklären. Dass dies eine rein „westliche“, kausal und naturwissenschaftlich geprägte Logik ist und dass in anderen Kulturräumen durchaus andere Logiken existieren können, verdeutlicht Needham in seinem Artikel.

Die von dem Wissenschaftler untersuchte Problematik lässt sich gut auf die Philosophien von *Householder* und *Renouncer* übertragen. Genau wie die Kenyah bei Needham keinen „Grund“ angeben, warum Kopffjagd Wohlergehen bringt, so ist zu vermuten, dass ein *Aghori* und seine Anhänger keine naturwissenschaftlich belegbare Erklärung dafür liefern können, dass der *Aghori* Gedanken lesen kann. Auch für die Überzeugung gläubiger Hindus, dass durch den Verzehr der *pinda* ein Körper für den Verstorbenen erschaffen werden kann, für die Homologie zwischen Körper und Kosmos und für den Glauben an die Wiedergeburt wird sich vermutlich keine „westlich“ logisch erscheinende Erklärung finden lassen.

Die Aufgabe von Ethnologen und Ethnologiestudierenden besteht demzufolge darin, sich bewusst zu werden, dass es mehrere Logiken geben und dass man die eigene, kulturell konstruierte Logik nicht ohne weiteres auf die Lebensumstände anderer Kulturen anwenden kann. Die Gegenüberstellung *Householder* – *Renouncer* macht deutlich, dass selbst in einem kulturellen Raum, in diesem Beispiel die nordindische Stadt Varanasi, konkurrierende Todes-Vorstellungen nebeneinander existieren können: Beide, *Householder* und *Renouncer*, sind gläubige Hindus, und doch unterscheiden sich ihre Vorstellungen vom Leben und vom Sterben drastisch. Beide kommen am *manikarnika ghāt* zusammen – dennoch sind ihre Rituale und Lebensgewohnheiten völlig verschieden. Indem sie genaue Gegenteile voneinander sind, stehen sie aber dennoch in Beziehung zueinander und in Beziehung zu einem Ganzen, das sie so artikulieren. Diese wechselseitige Beziehung wird aber weder vom *Aghori* noch vom *Householder* anerkannt. Der *Renouncer* genießt beim *Householder* einfach einen großen Respekt, weil er übernatürliche Kräfte besitzt. Nicht mehr und nicht weniger.

Fazit

Ich habe in dieser Arbeit versucht zu zeigen, dass der *Householder* und der *Renouncer* zwei grundlegend unterschiedliche Philosophien vom Leben und vom Sterben besitzen, die als genaue Gegenteile

aber dennoch in Beziehung zueinander stehen. Während die Totenrituale des *Householder* die Wiederherstellung des Verstorbenen repräsentieren, die Erneuerung der Zeit und die Regeneration des Kosmos, setzt der *Renouncer* mit seiner Philosophie jegliche Zeitlichkeit außer Kraft. Der *Aghori* entsagt dem Kreislauf aus Leben und Tod und erreicht *samādhi*, wo es zwischen Leben und Tod keinen Unterschied mehr gibt. Indes ist der *Householder* ein Teil dieses Kreislaufes, seine Rituale sind dazu da, dem Toten den Übergang in ein neues Leben zu ermöglichen.

Während der *Mahabrahmane* mit seiner „Katalysatorfunktion“ ein Teil dieses ewigen Kreislaufes ist, für den Toten isst und das Reine vom Unreinen des Verstorbenen trennt, isst der *Aghori*-Asket verfaulte Leichen, um genau diesen Kreislauf zu überwinden. Mit seiner „extremen“ Lebensweise gibt sich der *Aghori* voll und ganz seinem Glauben hin und entsagt der Welt – der *Householder* ist durch seine Rituale ein ewiger Teil dieser. Der *Householder* stirbt und wird wiedergeboren – der *Renouncer* stirbt nicht, sondern überwindet den Tod. Da sich beide jedoch trotz ihrer unterschiedlichen Weltanschauungen als gläubige Hindus bezeichnen, könnten die zwei Philosophien auch als gegenteilige Enden einer einzigen Philosophie betrachtet werden: Der Glaube an eine kosmische Ordnung steht dabei an dem einem Ende und das Widerrufen eben dieser am anderen.

Aghoris wollen durch ihre Lebensweise vollkommen unabhängig von der Welt und ihren Gesetzen sein. Trotzdem bleiben sie dahingehend abhängig von der gesellschaftlichen Ordnung, als dass sie für ihre Rituale auf das angewiesen sind, was von den Totenritualen am Verbrennungsort zurückbleibt: Eine vollkommene Autonomie ist daher nur symbolisch möglich (Parry 1982: 97).

Beschäftigt man sich mit der Tabuisierung des Todes in „westlichen“ Gesellschaften, so stellen die beiden Philosophien durchaus einen Gegenentwurf dar. Im gegenwärtigen „Westen“ wird der Tod meist tabuisiert, er erzeugt Unbehagen und wird oft mit „Verlust“ assoziiert. Für den *Householder* ist der Tod ein Teil des Wiedergeburtenszyklus und bildet den Übergang zum nächsten Leben – was ihn „greifbar“ macht und ihm eine andere „Dramatik“ verleiht.

Bibliografie

- Barrett, Ron (2008): *Aghor Medicine*. Berkely, Los Angeles, London, University of California Press.
- Burghart, Richard (1983): „Renunciation in the Religious Traditions of South Asia“, in: *MAN, New Series*, Vol. 18, No. 4. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 635-653.
- Etter, Annemarie (2003): *Kosmosvorstellungen im Hinduismus*. Vortrag am Collegium generale der Universität Bern vom 11.12.1991, neu überarbeitet Februar 2003. [<http://www.annemarie-etter.ch/publikationen/kosmosvorstellungen.pdf>, 14.09.2011].
- Gesler, Wilbert M. und Pierce, Margaret (2000): „Hindu Varanasi“, in: *Geographical Review*, Vol. 90, No. 2. New York, American Geographical Society: S. 222-237.
- Kinsley, David (1987): *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi, Motilal Barnasidass, University of California Press: S. 35-54.
- Lorenzen, David N. (2005): „Who invented Hinduism?“, in: J.E. Llewellyn (Hg.), *Defining Hinduism. A Reader*. London, Equinox: S. 53-77.
- Meyers Großes Taschenlexikon. In 25 Bänden (1999): Mannheim, u.a., B.I. Taschenbuchverlag.
- Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München, C.H. Beck.
- Needham, Rodney (1976): „Skulls and Causality“, in: *MAN, New Series*, Vol. 11, No. 1. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 71-88.

- Parry, Jonathan (1980): „Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of Benares Funeral Priests”, in: *MAN, New Series*, Vol. 15, No. 1. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 88-111.
- Parry, Jonathan (1982): „Sacrificial Death and the Necrophageous Ascetic”, in: *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press: S.74-101.
- Parry, Jonathan (1985): „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites”, in: *MAN, New Series*, Vol. 20, No. 4. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 612-630.
- Parry, Jonathan (1994): *Death in Banaras*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stietencron, Heinrich von (1989): „Hinduism: ‚On a proper use of a deceptive term’,” in: Günther D. Sontheimer/Hermann Kulke (Hg.), *Hinduism reconsidered*. New Delhi, South Asia Books.

Tod und das Konzept der Person in Südasien

Hindu-Totenrituale in Varanasi

*Sabine Ellahe Wahdat*⁸

Der Tod hat den Menschen⁹ die Entwicklung angemessener Strategien für die Hinterbliebenen abverlangt, sowohl für den Umgang mit dem Toten selbst, als auch für die Bewältigung individueller Emotionen und sozialer Konsequenzen. In den individualisierten Gesellschaften der westlichen Moderne ist der Umgang mit dem Verlust eines Menschen und die damit einhergehende Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit sehr viel stärker zu einer privaten Angelegenheit geworden als dies in holistischen¹⁰ Gesellschaften der Fall ist. Axel Michaels bezeichnet dies als eine Tendenz zur „Enritualisierung“ (Michaels 2005: 13) der Trauer. In vielen Gesellschaften der Erde sind Trauer- und Totenrituale jedoch noch immer integraler Bestandteil des sozialen Lebens. Den das Todesgeschehen begleitenden rituellen Handlungen kommt in Bezug auf den Erklärungswert indigener kultureller Sinnsysteme und Handlungsmuster eine zentrale Bedeutung zu, offenbaren sie doch „die Quintessenz jener Vorstellungen vom wahren Leben, die ansonsten in vielen Einzelbeobachtungen erfaßt [sic] werden müssen“ (Pfeffer in Berger/Kottmann 2000: v). Daher bietet eine Analyse ihrer Symbolik einen besonders guten Ansatz, um mehr über die Vorstellungen der Beteiligten von Leben, Tod und Jenseits, aber auch gesellschaftskonstitutive Aspekte zu erfahren. Selbstverständlich ist diese Analyse in erster Linie eine Interpretation der Symbole und darf daher niemals kontextunabhängig erfolgen, denn erst durch den Kontext kann deren Bedeutung erschlossen werden. Die Gefahr hierbei besteht – wie bei jeder Interpretation – in einer Fehldeutung aufgrund fehlender kultureller, religiöser, mythologischer oder gesellschaftlicher bzw. gesellschaftsstruktureller Kenntnisse. Dies gilt natürlich in besonderem Maße für die Betrachtung von außerhalb der eigenen Gesellschaft lokalisierten Gruppen, die mit den eigenen kulturell konstruierten Kategorien meist nicht erfasst werden können und deren Beschreibung durch nicht-existente linguistische Äquivalente zusätzlich erschwert wird.

Ich habe mich für die Untersuchung des Totenrituals der Hindus in Varanasi entschieden, bei welchem der scheinbare Verlust durch den Tod rituell zur Regeneration des Lebens transformiert wird. Auffallend ist hierbei, dass der Tod nicht – wie in den meisten individualisierten westlichen Gesellschaften – als punktuelles Ereignis angesehen wird, welchem das Ende der physiologischen Funktionen des physischen Körpers zu Grunde gelegt wird. Vielmehr wird der Tod als Prozess verstanden, der sich im Sinne Arnold van Genneps aus dem Dreischritt der Ablösung des Toten von der Welt der Lebenden, einer Übergangs- oder Schwellenphase und einer Eingliederung des Geistes des Toten in die Welt der Ahnen zusammensetzt und sich am rituellen Handeln der Hinterbliebenen beobachten lässt (Gennep 2005 [1986]: 21).

Bei dieser Beobachtung stellt sich die Frage, auf welcher Grundlage derart unterschiedliche kulturelle Konzeptionen des Todes basieren. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dieser Frage

⁸ Sabine Wahdat studierte von 2008 bis 2012 im Bachelorstudiengang Regionalstudien Asien/Afrika der Humboldt-Universität zu Berlin. Dabei beschäftigte sie sich schwerpunktmäßig mit den Kulturen Südasiens und verschiedenen Konzeptionen von Körper, Gesundheit und Krankheit aus medizinethnologischer Perspektive. Ihre Abschlussarbeit verfasste sie zum Thema „Gift oder Immuncocktail? Diskurse um die ‚erste‘ Milch bei indischen Frauen und der Weltgesundheitsorganisation“. Seit 2013 arbeitet sie bei einer Nichtregierungsorganisation im Bereich Wasser, Sanitärversorgung und Hygiene (WASH).

⁹ Mit dem Begriff Menschen beziehe ich mich hier auf die Gattung *Homo sapiens*. Paläoanthropologischen Untersuchungen zufolge konnten bei dieser Gattung erstmals Bestattungen der Toten bzw. Grabbeigaben nachgewiesen werden. Dies unterscheidet die Gattung vom *Homo erectus* und sei ein erster Hinweis auf die Entstehung von Religion auf der Grundlage der damit verbundenen Annahme eines existierenden Jenseits. Ob aufgrund fehlender Hinweise auf Bestattungen beim *Homo erectus* eine solche Unterscheidung sinnvoll ist, bleibt fraglich. Siehe hierzu auch: (Wunn 2000).

¹⁰ Der Begriff ‚holistisch‘ soll hier Gesellschaften bezeichnen, deren Wertekonfiguration stärker am Wohlergehen des Kollektivs als an der individuellen Einzigartigkeit ihrer Mitglieder orientiert ist. Für eine ausführliche Beschreibung der Entstehung der Opposition von Holismus und Individualismus in der Soziologie und den zu Grunde liegenden Fehlannahmen siehe: (Dumont 1974 [1970]: 8-11).

kommt Maurice Bloch zu dem Ergebnis, dass dies auf die Existenz unterschiedlicher Personenkonzepte zurückzuführen sei (Bloch 1988: 16). In Anlehnung an diese Argumentation werde ich in meiner Arbeit diese Unterschiede aufzeigen und auf die Bedeutung von *samskara* für das Hindu-Personenkonzept eingehen. In einem weiteren Schritt möchte ich die Besonderheiten der Vorstellung von Person auf Hindu-Totenrituale in Varanasi beziehen. Ziel meiner Argumentation ist es, darzustellen, dass sich die Vorstellungen von Person bei Hindus in den rituellen Handlungen der Hinterbliebenen bei der Ausführung von Totenritualen offenbaren und ursächlich für die Variation von Totenritualen sind. Besonders deutlich wird dies in der indigenen Klassifizierung von Tod als „gutem“ oder „schlechtem“ Tod und den daraus resultierenden Unterschieden im rituellen Umgang mit diesen. Darüber hinaus soll die folgende Darstellung die bereits angesprochene Relevanz der Analyse des Umgangs mit dem Tod für das Verständnis indigener Sinn- und Wertesysteme illustrieren.

Für die Wahl von Totenritualen in Varanasi als Thema dieser Arbeit lassen sich mehrere Gründe angeben. Zum einen entspricht es dem Ideal der meisten Hindus, dort zu sterben und bestattet zu werden. Der Stadt kommt in Bezug auf die Kosmologie und Eschatologie gläubiger Hindus enorme Bedeutung zu. Hierauf wird im Laufe der Arbeit noch eingegangen werden. Zum anderen bezieht sich ein Großteil der Literatur zum Tod und Totenritual bei Hindus auf Varanasi.

An dieser Stelle soll noch kurz auf die Verwendung problematischer Begriffe im Kontext dieser Arbeit eingegangen werden. Die Unterscheidung von Gesellschaften in ‚individualistisch‘ und ‚holistisch‘ soll hier keiner absoluten Dichotomisierung gleichkommen, sondern eher Tendenzen der jeweiligen Leitideologien kennzeichnen, die sich gegenseitig aber niemals völlig ausschließen. In der wissenschaftlichen Literatur ist immer wieder auf die Gefahr einer Überbetonung der Unterschiede zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ hingewiesen worden. Dass hier dennoch zwischen ‚unseren‘ und ‚deren‘ Personenvorstellungen unterschieden wird ist weniger der Nichtexistenz von Gemeinsamkeiten, als dem notwendigen Fokus der Argumentation geschuldet.¹¹

Auch die Verwendung des Terminus ‚Hindus‘ ist problematisch, bezeichnet er doch keineswegs eine einheitliche, homogene Gruppe von Menschen oder Anhänger einer ebensolchen Religion oder Philosophie, deren Bezeichnung als ‚Hinduismus‘ ebenso vage bleibt.¹² Da ich meine Arbeit nicht auf eigene Daten und Beobachtungen stützen kann, werde ich hier die Begriffe ‚Hindu‘ und ‚Hinduismus‘ ohne weitere Definition oder Differenzierung verwenden und mich auf diejenigen Vorstellungen und rituellen Handlungen stützen, die – wie aus der mir vorliegenden Literatur deutlich wird – offenbar von übergeordneter Wichtigkeit sind und innerhalb des Hinduismus weitreichende Gültigkeit haben. Meine Darstellung erhebt daher keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit oder Gültigkeit, weder für alle Hindus, noch für eine bestimmte Untergruppe. Vielmehr ist sie ein Versuch, dominante und für einen Großteil der Hindus in Indien repräsentative Vorstellungen und Handlungen, die den Tod begleiten, zusammenzufassen.

Zum Konzept der Person

Grundlegendes zu Personenvorstellungen

Marcel Mauss gilt als einer der ersten Wissenschaftler, der sich – in der Tradition der französischen Schule der *Année Sociologique* – mit der sozialhistorischen Entwicklung unterschiedlicher Vorstellungen von Person¹³ befasst hat. Er verweist auf den soziokulturell konstruierten Charakter der Person als Kategorie und legt somit den Grundstein für das Verständnis unterschiedlicher Personenkonzepte in verschiedenen soziokulturellen Kontexten. So habe die römisch-christlich geprägte abendländische Kultur – vor allem unter dem Einfluss des entstandenen Zivilrechts für alle Personen, der Ausbreitung

¹¹ Für eine weitergehende Diskussion der Begriffe und der zu Grunde liegenden Problematik siehe auch: Bloch 1988: 18-26 und Said 1996: 20-36.

¹² Tatsächlich handelt es sich beim Hinduismus um eine konstruierte westliche Kategorie. Für eine Diskussion dieses Problems siehe: Stietencron 1989: 11-27

¹³ Um begriffsbedingten Irreführungen vorzubeugen sei an dieser Stelle angemerkt, dass Person in diesem Kontext die Art und Weise in der Welt zu sein meint (inklusive symbolischer, ritueller und praktischer Aspekte).

des Christentums und der Aufklärung – zur Entstehung einer Vorstellung von Person geführt, deren Einzelbestandteile, wie beispielsweise Körper und Seele, in einer unteilbaren Einheit verbunden und unabhängig von anderen In-Dividuen existieren. Personenkonzepte in Regionen der Erde, die anderen historischen Einflüssen ausgesetzt waren, beinhalten neben individuellen meist auch kollektive Komponenten der Person, wie zum Beispiel eine begrenzte Anzahl von Clannamen, die das irdische Leben ihrer Träger überdauern und somit vom Individuum getrennt existieren können (Mauss 1993 [1985]: 1-22).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis darauf, dass der Status einer Person nicht überall ausschließlich aus der Tatsache ein lebendes In-dividuum zu sein resultieren muss, sondern häufig eine graduelle Transformation in diesen Status erfordert:

It is the long-drawn-out character of this transformation of the individual into a person which characterises non-Western societies. In Western societies the conferring of a name serves to achieve the same end; personhood and individuality are thus identified from the beginning.

(La Fontaine 1993 [1985]: 132)

Die Konstituierung einer Person ist dabei meist an das Erreichen bestimmter Lebensziele in Form von Übergängen, wie zum Beispiel Initiation, Heirat oder Elternschaft gekoppelt, aus welchen die graduelle Vervollständigung der Person resultiert. Des Weiteren kann der überhaupt zu erreichende Personenstatus auch von Faktoren wie der allgemeinen Stellung innerhalb der Gesellschaft oder dem Geschlecht des Einzelnen abhängen (La Fontaine 1993 [1985]: 130-132). Diese Unterschiede in den Personenvorstellungen ziehen zwei für unser Verständnis wichtige Implikationen nach sich. Zum einen ist das Erreichen des Status einer vollständigen Person ein Prozess, in dem sich die Wertevorstellungen, Normen und der Verhaltenskodex einer Gesellschaft offenbaren und verfestigen. Zum anderen ist es dadurch möglich, dass einzelne Mitglieder der Gesellschaft nicht als vollwertige Person kategorisiert werden können und somit in jeder lokal als relevant verstandenen Weise nicht als solche gelten.

Das Konzept der Person und das Verständnis von Tod

Derartige Unterschiede in den Konzeptionen des Selbst und der Person wirken sich immer auch auf das jeweilige Verständnis von Tod aus. So stellt Maurice Bloch fest, dass der Tod in individualisierten Gesellschaften punktuell verstanden und mit dem Ende der physiologischen Funktionen des Körpers gleichgesetzt werde, wohingegen er in vielen Gesellschaften Asiens und Afrikas als transformativer, häufig lange andauernder Prozess verstanden werde, bei dem eine eindeutige Zuordnung des Verstorbenen zu den Lebenden oder den Toten nicht zu jedem Zeitpunkt möglich sei (Bloch 1988: 11-12). Das punktuelle Verständnis des Todes sieht Bloch in der zu Grunde liegenden Personenkonzeption begründet:

This is because such a view focuses exclusively on the in-divisibility of the individual and this creates a unique and very sharp boundary between life and death. One is either an individual with all the parts joined, or one is divided, which in our system means being nothing at all, or in other words, death. There cannot be an in-between, and beliefs [...] which make death merely a stage in a dialectic transformation process, are unthinkable.

(Bloch 1988: 16)

Die Vorstellung einer klaren Grenze zwischen lebend und tot resultiere also aus der Trennung der die Person ausmachenden Einzelbestandteile wie beispielsweise Körper und Seele. Ein Verständnis von Person als Produkt individueller wie kollektiver Elemente ermögliche hingegen – im Gegensatz zum Verständnis von Person als stofflich klar von der Gesamtgruppe abgrenzbare Einheit – eine prozesshafte Vorstellung des Todes:

However, when the constituents which make up the person are at the same time constituent parts of a different kind of cross cutting whole, then the end of the person need not be the end of the constituents themselves or of that other totality.

Bei einer solchen Konzeption von Person endet lediglich der individuelle Teil des Daseins, zum Beispiel der physische Körper. Komponenten, welche Bestandteil der dem Individuum übergeordneten Gruppe sind, können in dieser weiterexistieren.¹⁴ Hieran verdeutlicht sich nicht nur der regenerative Aspekt des Todesverständnisses, sondern auch die Perspektive auf Tod als Transformation. Durch die Möglichkeit der ‚Neukomposition‘ kollektiver Elemente zu neuen Daseinsformen, zum Beispiel in Form von Reinkarnation oder Vereinigung des Verstorbenen mit den Ahnen, wird Tod als Übergang in die folgende Daseinsform, wie auch immer diese konkret aussehen mag, vorstellbar und ist somit nichts anderes als Regeneration des Lebens. Eine solche Transformation durch ‚Neukomposition‘ der Einzelbestandteile findet durch rituelle Handlungen der Hinterbliebenen statt und soll eine erfolgreiche Integration des Verstorbenen in die neue Daseinsform gewährleisten. Die ausgeführten Riten stellen dabei aber keine reine Pflichterfüllung der Hinterbliebenen dem Verstorbenen gegenüber dar, sondern dienen auch deren eigenem Erhalt. Durch die Separation holistischer Komponenten von ihren individuellen Trägern können die Hinterbliebenen weiterexistieren, und dies bedeutet eine fortgesetzte Existenz auch für die soziale Gruppe als Ganzes. So stellt auch Bloch fest: „The death of the individual is the source of rebirth of the group“ (Bloch 1988: 24). Häufig ist mit den ausgeführten Riten aber auch die Annahme verbunden, der Geist müsse an dem für ihn vorgesehenen Ort ankommen, um von einem übelwollenden in einen wohlwollenden Zustand transformiert zu werden. Andernfalls kann von ihm Gefahr für die Überlebenden ausgehen. Da die Riten Regeneration nicht nur für den Toten, sondern auch für die Hinterbliebenen gewährleisten sollen, befinden sich beide Parteien meist parallel in den jeweiligen Stadien des transformativen Prozesses und den an das Ende der Schwellenphase anschließenden Reintegrationen in einen jeweils neuen Status. Hierauf wird an späterer Stelle noch ausführlicher eingegangen werden.

Das Hindu-Konzept der Person und Hindu-Eschatologie

Viele der bisher genannten Aspekte der Personenkonzeption in nicht individualisierten Gesellschaften treffen auch auf Konzepte der Person bei Hindus zu. Die konstitutiven Bestandteile von Person werden nicht ausschließlich in Relation zum Individuum definiert, vielmehr sind sie zugleich integraler Bestandteil der übergeordneten Gruppe, Kaste oder gar des gesamten Kosmos. Dies liegt im Glauben der stofflichen Verbundenheit des Individuums mit dem jeweils übergeordneten Ganzen begründet. Die Homologie zwischen Körper und Kosmos verdeutlicht sich beispielsweise in der Annahme, beide seien aus denselben fünf Elementen zusammengesetzt. Das Ende des physischen Körpers durch Tod und Verbrennung ist demnach eine Befreiung dieser fünf Elemente aus der Bindung an das Individuum, wobei die Elemente wieder für neue Körper von Individuen verfügbar werden (Parry 1994: 172). Eine weitere gängige Annahme ist die der Konstituierung von Individuen einer Gruppe aus derselben Substanz, beispielsweise durch Verwandtschaft oder Kommensalität. Die Einnahme desselben Essens wird mit der Inkorporation gleicher Substanz assoziiert und bewirkt eine Zusammensetzung aller Mitessenden aus den selben Partikeln und somit auch stoffliche Verbundenheit über die Grenzen individueller Körper hinaus. Der stoffliche Charakter der Verbundenheit mit einer übergeordneten Gruppe offenbart sich auch in der unter vielen Hindus weit verbreiteten Auffassung, eine Frau sei ab ihrer Hochzeit Blutsverwandte ihres Ehemannes und seiner Agnaten¹⁵, und nicht mehr wie bisher ihrer Geburtsfamilie (Carter 1983: 123). Substanz kann demnach aktiv verändert werden und entsprechende Veränderung und Anpassung stofflicher Zugehörigkeit bewirken. Zugehörigkeiten zu übergeordneten Kategorien, egal ob Verwandtschaft, Kaste oder Kosmos, sind damit nicht rein sozial oder emotional, sondern basieren immer auch auf einer vom Kollektiv geteilten Substanz. Ausgehend hiervon wird auch deutlich, warum das Ende des irdischen Lebens eines Individuums von Hindus nicht als Ende all seiner Bestandteile gesehen wird, denn vom Kollektiv geteilte Bestandteile existieren über diese Gebundenheit an einen individuellen Körper in diesem weiter.

¹⁴ Hier ist nicht die soziale Zugehörigkeit des Verstorbenen zur Gruppe gemeint, vielmehr sind die kollektiven Elemente ein integraler stofflicher Bestandteil der Substanz der Gruppe. Siehe hierzu auch: Bloch 1988: 17.

¹⁵ Männlicher Blutsverwandter der männlichen Linie.

Dies gilt natürlich ebenso auch für immaterielle Bestandteile von Personen. Auch die Seele einer Person überdauert, dem Hindu-Glauben nach, das irdische Dasein des Körpers dem sie innewohnt durch Reinkarnation und damit fortgesetzte Verbundenheit mit den Lebenden, oder aber durch Inkorporation in die Welt der Ahnen und somit fortgesetzte Verbundenheit mit diesen. Die Trennung der personenkonstitutiven Komponenten durch die Verbrennung des Körpers bei der Hindu-Bestattung markiert demzufolge zwar das Ende der Person, nicht aber ihrer Bestandteile. Im Gegenteil ist sie sogar die Voraussetzung dafür, dass diese über den Tod hinaus fortexistieren können. Hieran verdeutlicht sich auch, wie stark Hindu-Vorstellungen von Person und Hindu-Eschatologie zusammenhängen und in Relation zueinander sinnstiftend wirken. Dies gilt sowohl für das Verständnis von Tod, als auch für das von Person.

Eine weitere wichtige Besonderheit der Hindu-Vorstellung von einer vollständigen Person betrifft die Möglichkeit der Erreichbarkeit dieses Zustands für alle Menschen: „some human beings [...] fail to achieve, or having achieved, transcend or forfeit personhood“ (Carter 1983: 122). Dies impliziert, dass eine Person zu sein kein durch Geburt gegebener Status ist, sondern erst im Laufe eines Lebens erreicht (und überwunden) werden kann und unterschiedliche Stadien des Lebens mit unterschiedlichen Stadien der Vollständigkeit einhergehen. Wichtig für die Transformation zur vollständigen Person sind hierbei vor allem Lebensabschnittsriten, sog. *samskara* (Parry 1994: 152). Hierbei handelt es sich um 16 über das Leben verteilte Zeremonien, die jeweils mit einer Transformation des Status einhergehen, zum Beispiel die rituelle Initiation in den Status der Zweimalgeborenen¹⁶ oder die Transformation eines jungen Mannes vom Schüler zum Vorstand eines eigenen Haushalts durch die Hochzeitsriten. Wichtig ist hierbei, dass nicht nur der soziale Status, sondern auch das Wesen von Person verändert wird. Eines der wichtigsten *samskara* ist das der Hochzeit. Unverheirateten ist es der verbreiteten Auffassung nach nicht möglich eine vollständige Person zu werden (Carter 1983: 129). Eine ähnlich wichtige Rolle spielen auch die letzten Riten im Hindu-Totenritual: „In brief, the achievement of full personhood and its proper termination are marked by funeral obsequies centering upon cremation“ (Carter 1983: 129). Nur wer im Laufe seines Lebens den Status einer vollständigen Person erreicht hat, kann also die letzten Riten bei der Bestattung erhalten, was zur Variation der Rituale durch Tode entsprechend unvollständiger Personen führt und die Unterscheidung zwischen „guten“ und „schlechten“ Toden ermöglicht. Die Voraussetzungen sind dabei – ebenso wie die Berechtigung für die *samskara* – nicht für alle Hindus gleich und unterscheiden sich vor allem nach den Kategorien Geschlecht und *varṇa*. So entfallen für die nicht-zweimalgeborenen *śūdra* alle mit der Instruktion in die Veden verbundenen *samskara*, ebenso wie für Frauen aller *varṇa* (Carter 1983: 128). Zweimalgeborene können demnach einen vollständigeren Personenstatus erreichen als *śūdra* und Männer prinzipiell einen vollständigeren als Frauen (Carter 1983: 132). Das muss aber nicht heißen, dass nur zweimalgeborene Männer den Status einer vollständigen Person erreichen können, vielmehr unterscheiden sich die jeweiligen Kategorien von vollständiger Person auf der qualitativen Ebene. Das Ende der Person wird durch den Erhalt der letzten Riten markiert, die je nach Geschlecht oder *varṇa* variieren können. Die Ausführung dieser Riten erfolgt normalerweise im Rahmen der Hindu-Bestattung. Ein Hindu kann der sozialen Welt aber schon vor seinem Tod entsagen und sein Dasein als Person beenden, wie dies bei Asketen der Fall ist.

Was aus den bisherigen Ausführungen der Hindu-Vorstellungen von Person klar werden dürfte, ist ein Verständnis von Tod als nur einem von vielen transformativen Prozessen des Daseins. Legt man den Glauben an die fortgesetzte Existenz personenkonstitutiver Bestandteile zu Grunde, wird auch nachvollziehbar, dass diese Bestandteile rituell in den Folgezustand überführt werden müssen, ebenso wie sie im Laufe des Lebens durch rituelles Handeln hin zur Vollständigkeit transformiert werden mussten. Nicht nur das Leben ist dieser Vorstellung nach ein Prozess – der Tod ist es auch.

Da sich Totenrituale häufig an der Qualität und Vollständigkeit der Person des Verstorbenen orientieren und in ihrer Symbolik viele dafür relevante Aspekte offenbaren, kommt ihnen bei der Analyse von Personenkonzepten eine zentrale Bedeutung zu. Einige Besonderheiten der Hindu-Vorstellungen von Person resultieren auch aus Varanasis besonderer Stellung in der Hindu-Kosmologie und Eschatologie, weshalb hierauf im Folgenden kurz eingegangen werden soll.

¹⁶ Aufgrund des Verständnisses der rituellen Initiation von Mitgliedern der ersten drei *varṇa* als zweite, geistige Geburt, werden diese als Zweimalgeborene bezeichnet.

Die Bedeutung Varanasis für Hindus

Varanasi – „Ursprung des Kosmos“

Die Stadt Varanasi (auch Banaras, Kashi) gilt als einer der ältesten permanent besiedelten Orte der Erde und ist heute weit über die Grenzen Indiens hinaus bekannt als die ‚Stadt des Todes‘. Für gläubige Hindus ist sie die heiligste aller heiligen Städte Indiens und schon seit über 2500 Jahren ein bedeutendes Pilgerzentrum (Eck 1993: 4). Die enorme Bedeutung dieser Stadt resultiert aus dem Glauben, sie sei der Ursprung des Kosmos und der Ort seines Untergangs am Ende der Zeit (Parry 1993: 104). Varanasi transzendiere die Erde und beinhalte alle Zeit und allen Raum und somit den gesamten Kosmos (Eck 1993: 296). Durch die in Indien weitverbreitete Annahme der Homologie zwischen Körper und Kosmos ergeben sich hieraus einige Analogien, auf deren Basis der konstitutive Charakter Varanasis für die Kosmologie und Eschatologie der Hindus nachvollziehbar wird. Diese Analogien betreffen immer auch das Personenkonzept, denn Vorstellungen von der Welt und des Jenseits existieren niemals isoliert vom jeweiligen Konzept der Person, vielmehr orientieren sie sich aneinander und bringen Leben, Tod und die Rolle der Personen innerhalb dieser Sphären in Übereinstimmung.

Die Bedeutung Varanasis für die Hindu-Eschatologie und -Personenkonzeption

In Varanasi zu sterben und verbrannt zu werden entspricht der Idealvorstellung der meisten Hindus vom Tod. Aus diesem Grund streben viele Hindus einen Lebensabend als *kāśivāsī* an, oder sie begeben sich im Sterben liegend nach Varanasi, um *kāśī lābha* zu erlangen (Eck 1993: 329). Es geht dabei um den Austritt aus *samsāra*, dem ewigen Kreislauf des Lebens und der Wiedergeburt, der durch den Tod in Varanasi gewährleistet ist, denn dem Glauben nach erreicht jede in Varanasi sterbende Kreatur *mokṣa* (Eck 1993: 334).

Dies ist insoweit von eschatologischer Relevanz, als dass diese Annahme auf den ersten Blick im Widerspruch zum Konzept des *karma* steht, denn es ist *karma*, welches den Status der Person nach der Wiedergeburt oder eben ihren Austritt aus *samsāra* als Konsequenz früherer Taten bestimmt. Parry vermutet, es sei der alle Zeit transzendierende Charakter Varanasis, der für die scheinbare Aufhebung der Konsequenzen des *karma* verantwortlich sei (Parry 1993: 107). Er selbst merkt aber auch an, dass es zahlreiche dialektische Versuche gebe, diesen Widerspruch anders zu überwinden, zum Beispiel durch die Annahme, entsprechendes *karma* ermögliche erst den Tod in Varanasi, oder durch eine zwischen Tod und Erlösung geschaltete Zeit der Reinigung der Seele in Form eines bösen Geistes, oder durch Bestrafung des Sünders durch eine fürchterliche Erscheinungsform von *śiva*, *bhairava* (Parry 1993: 114-115 und Eck 1993: 337-339). Diana L. Eck kommt nach ausgiebiger Quellenstudie zu dem Ergebnis, es sei das tiefe, allumfassende Wissen von *ātman* und *brahman*, welches Personen für die Erlangung von *mokṣa* qualifiziere. Jeder in Varanasi Verstorbene empfangt dieses Wissen in Form des *tāraka mantra* auf dem Scheiterhaufen von *śiva* selbst, der ihm dieses ins Ohr flüstere (Eck 1993: 332-334). Interessant ist hierbei die Ähnlichkeit, die Parry zum Ritus der Initiation feststellt, bei welchem der Schüler durch das von seinem Brahmanen ins Ohr geflüsterte *mantra* zu einem Zweimalgeborenen transformiert wird (Parry 1993: 111).

Auch für die Vorstellung der Hindus von der Bedeutung der Zerstörung des Körpers als Grundlage für die Regeneration des Lebens bietet Varanasi geeignete Analogien. So gilt das *maṅikarṇikā ghāt*, heute wichtigster Verbrennungsort Varanasis, als der Ort, an dem *viṣṇu* den Kosmos erschaffen haben soll und an dem dieser am Ende der Zeit durch Feuer vernichtet werde. *Viṣṇu* brannte dabei im Feuer seiner Askese und bewirkte so die Neuschaffung des Universums nach dessen Zerfall in Einzelelemente durch Neukomposition dieser zum vollständigen Kosmos. Dies impliziert nicht nur die Notwendigkeit der Zerstörung des Alten als Grundlage für seine Erneuerung und Revitalisierung, sondern auch, dass diese Zerstörung idealerweise durch die Selbstopferung im Feuer erfolgen soll. Tatsächlich ist die Auffassung von Tod und Verbrennung als Opfer im Hinduismus weit verbreitet: „one important theme in the death ritual is the offering of the dead person, through means of a sacrifice to the gods and the ancestors“ (Das 1976: 254). Die letzten Riten nach dem Tod zu erhalten erfordert also neben einem vorgabengemäß gelebten Leben und dem Erhalt notwendiger *samskara* auch eine gezielte Vorbereitung auf den Tod und die freiwillige Opferung des eigenen Körpers. Dies wird durch die mythische

Bedeutung Varanasis nahegelegt und ist ein wichtiger Bestandteil der Hindu-Vorstellung vom idealen Ende der Person. An der Stellung Varanasis in der Hindu-Kosmologie verdeutlicht sich nicht nur die Wichtigkeit für Hindus, gerade dort zu sterben, sondern auch ihr Verständnis von Tod, der nicht als endgültiges Ende allen Seins aufgefasst wird, sondern als Transformation in eine andere Daseinsform und zugleich deren Beginn.

Im Folgenden sollen die genannten Aspekte der Hindu-Person auf das Hindu-Totenritual in Varanasi bezogen werden. Ziel ist dabei aufzuzeigen, wie Personenvorstellungen in den rituellen Handlungen der Hinterbliebenen im Umgang mit dem Tod zum Ausdruck gebracht werden. Die Darstellung des Hindu-Totenrituals wird sich daher auf diejenigen Handlungen beschränken, die für das Verständnis zu Grunde liegender Personenvorstellungen relevant sind.

Das Hindu-Konzept der Person im Totenritual in Varanasi

Ausdruck stofflicher Zugehörigkeiten im Totenritual

Die Auffassung der Verbundenheit einer Person mit übergeordneten Kategorien wie Verwandtschaftsgruppe oder Kosmos findet im Hindu-Totenritual in Varanasi vielfache Repräsentationen. Ziel allen rituellen Handelns ist dabei, den Toten aus seiner bisherigen kategorialen Zugehörigkeit in eine andere zu überführen. Dieser Übergang erfolgt nach einem laut van Gennep für alle Übergänge charakteristischen Ablauf:

Übergangsriten erfolgen also, theoretisch zumindest, in drei Schritten: Trennungsriten kennzeichnen die Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten die Zwischenphase (die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase) und Angliederungsriten die Integrationsphase.

(Gennep 2005 [1986]: 21)

Bezogen auf Hindu-Totenrituale gliedern sich diese strukturell in Trennungsriten, welche der Ablösung des Toten von der Welt der Lebenden bewirken, seine rituelle Transformation zum Ahnen und anschließende rituelle Inkorporation in deren Gruppe. Der Tote, seine Seele und die Hinterbliebenen machen diesen von van Gennep beschriebenen Dreischritt dabei, wie Robert Hertz feststellte, häufig parallel durch: „the close relatives, because they are as it were one with the deceased, share his condition“ (Hertz 1960: 39). Dies kann hier direkt auf die Hindu-Vorstellung der Person von stofflicher Verbundenheit des Toten mit seinen Hinterbliebenen zurückgeführt werden, die nun für seine erfolgreiche Transformation zu einem Ahnen verantwortlich sind. Die Identifikation zwischen Toten und Lebenden äußert sich dabei vor allem in der Person des *Chief Mourner*, der im Idealfall der älteste Sohn des Verstorbenen und Hauptverantwortlicher für dessen erfolgreiche Transformation zum Ahnen ist. Mit der Abtrennung des Verstorbenen von der Gesellschaft und seinen Agnaten erfolgt auch seine vorübergehende Trennung von der Welt der Lebenden. Der *Chief Mourner* trägt für die Verbrennung und die darauf folgenden zwölf Trauertage ein Teil des Leichentuchs als Kleidung, isst täglich für den Verstorbenen und wird nicht bei seinem Namen genannt oder formell begrüßt (Parry 1994: 183). Die Ablösung des Toten von den Lebenden erfolgt aber nicht allein durch seinen biologischen Tod, sondern wird von den Hinterbliebenen aktiv rituell vorangetrieben. Vor der Prozession zum Verbrennungsort am Ganges wird der Leichnam von gleichgeschlechtlichen Verwandten gewaschen, gemäß Geschlecht und Status gekleidet, von seinen engsten Agnaten umrundet und dabei geehrt und verabschiedet. Der Leichnam wird dann in Analogie zur Geburt mit dem Kopf voraus getragen, was als Vorstellung einer Geburt in eine neue Daseinsform interpretiert werden kann (Parry 1994: 174-175). Auch die Verbrennung selbst hat ablösende Funktion, denn sie bewirkt die Trennung der Bestandteile des Körpers und der Seele. Der wohl wichtigste Bestandteil der Verbrennung ist daher das Ritual *kapāla kṛiya*, bei welchem der *preta* des Verstorbenen vom *Chief Mourner* aus dem Schädel befreit wird (Parry 1994: 177). Am Ende der Verbrennung signalisiert der *Chief Mourner* dem Verstorbenen das Ende ihrer Verbundenheit, indem er einen mit Gangeswasser gefüllten Tontopf von seiner Schulter aus rückwärts auf den noch brennenden Scheiterhaufen fallen lässt und den Verbrennungsplatz im Anschluss ohne zurückzublicken verlässt (Parry 1994: 177).

Mit der Trennung der einzelnen Komponenten der Person beginnt die gefährliche liminale¹⁷ Phase für den *preta* des Toten, aber auch für die Hinterbliebenen, denn der *preta* befindet sich in einem ambivalenten Zustand. Er ist zu diesem Zeitpunkt weder Bestandteil der Gruppe der Lebenden, noch der Welt der Ahnen, und es ist nun die Aufgabe der Hinterbliebenen, ihn in einen permanenten Zustand zu überführen (Parkin 1996: 90-91). Auch dabei befinden sich die Trauernden in einem parallelen Zustand: „The closest relatives of the deceased are [...] temporarily set apart from the rest of humanity. They are no longer a part of the community and may not eat nor behave generally as normal people.” (Parkin 1996: 90).

So hält der Haushalt des Verstorbenen Diät und kleidet sich in unauffälligen Farben. Die strengsten Auflagen gelten auch hier für den *Chief Mourner*, der in vielfacher Hinsicht mit dem Verstorbenen identifiziert wird. Auch er muss sich an spezifische Kleidungs- und Reinigungsvorschriften halten, und es wird davon ausgegangen, dass er täglich für den *preta* isst und verdaut, da angenommen wird, dass dieser immer hungrig und durstig ist. Die Trauernden sind von der Gesamtgesellschaft in vielerlei Hinsicht isoliert, sie suchen keine Tempel auf und essen ausschließlich unter sich (Parry 1994: 198-199). Analog hierzu konstituiert sich die Gruppe der Trauernden durch ein gemeinsames Mahl am Tag der Verbrennung des Toten, was die bereits angesprochene Wichtigkeit von Kommensalität im Sinne der Aufnahme gleicher Substanz für die Zugehörigkeit offenbart (Parry 1994: 195). Der Status der Hinterbliebenen symbolisiert demnach direkt den marginalen Zustand des *preta*, der sich ebenfalls in einem Stadium der Isolation befindet und dessen Zugehörigkeit zur Gruppe der Lebenden beendet ist und zur Gruppe der Ahnen noch nicht begonnen hat. Der marginale Zustand des Verstorbenen verdeutlicht sich aber nicht nur am symbolischen Parallelstadium der Hinterbliebenen, sondern auch dadurch, dass er während dieser Phase ausschließlich als *preta* bezeichnet wird und die Verwendung verwandtschaftlicher Namen oder Kastennamen zu seiner Bezeichnung von den Hinterbliebenen vermieden wird (Parry 1994: 175). Der durch die Verbrennung körperlos gewordene *preta* braucht nun einen neuen Körper, um vom übelwollenden *preta* in einen wohlwollenden Ahnen transformiert zu werden. Zur Schaffung dieses Körpers werden an den zehn auf die Verbrennung folgenden Tagen kleine Reisbällchen, sogenannte *pinḍa* geopfert. Die *pinḍa* dienen einerseits als Nahrung für den hungrigen *preta* und konstituieren andererseits die einzelnen Körperteile seines neu zu erschaffenden Körpers. Die Reihenfolge der durch *pinḍa* geschaffenen Körperteile erfolgt dabei analog zur Bildung dieser im Mutterleib in den zehn lunaren Schwangerschaftsmonaten (Parry 1994: 196). Am zehnten Tag ist der neue Körper vollständig und bereit für seine Reise in die Welt der Ahnen. Die Inkorporation in die Welt der Ahnen und die damit einhergehende Transformation des *preta* zum *pitṛ* erfolgt im Ritual *sapinḍakarāṇa* am zwölften Tag nach der Verbrennung. Ein großer *pinḍa*, welchem der Geist des Verstorbenen rituell eingehaucht wird und welcher den neuen Körper des Verstorbenen symbolisieren soll, wird dabei in drei Stücke geteilt und jeweils mit drei kleinen *pinḍa*, welche den Vater, Großvater und Urgroßvater des Verstorbenen symbolisieren, gemischt (Parry 1994: 204-205). Dadurch wird der *preta* zum *pitṛ* transformiert, und dessen stoffliche Verbundenheit mit den Ahnen symbolisch im Ritual repräsentiert. Dies belegt den stofflichen Charakter der Vorstellung von Zugehörigkeit zu übergeordneten verwandtschaftlichen Kategorien, in diesem Fall zur Kategorie der Agnaten. Wie die stoffliche Zugehörigkeit zu den lebenden Verwandten durch Verbrennung und begleitende Riten aufgehoben werden musste, so wird sie in diesem Ritual zu den Ahnen hergestellt. Analog zum Ende des marginalen Status des *preta* endet auch die marginale Stellung der Trauernden. Durch ein im Anschluss stattfindendes kommensales Mahl mit Verwandten, Nachbarn und Kastenmitgliedern endet die Trauerphase, und die Trauernden werden wieder in die Gesellschaft inkorporiert, von der sie während des Trauerns isoliert waren (Parry 1994: 207).

„Guter“ und „schlechter“ Tod

Möchte man das Hindu-Totenritual hinsichtlich zu Grunde liegender Personenvorstellungen analysieren, kommt den Variationen des Rituals besondere Bedeutung zu. Es wurde bereits darauf eingegan-

¹⁷ Hiermit ist die intermediäre Phase des Übergangsritus gemeint, die sog. Schwellen- oder Umwandlungsphase nach Genep. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Liminalität und den damit verbundenen Gefahren siehe auch Paa (*śrādhā*) im vorliegenden Band.

gen, dass das Erreichen eines vollständigen Personenstatus durch ein den sozialen Normen entsprechendes Leben und Erhalt vorgesehener *samskara* die Voraussetzung für den Erhalt der letzten Riten bildet, und entsprechende Defizite mit Variationen in den Todesriten einhergehen. Die bisherigen Ausführungen bezogen sich auf den normalen oder „guten“ Tod einer vollständigen Person, wobei deren endgültige Vervollständigung durch das rituelle Handeln der Hinterbliebenen nach dem Tod erfolgt: „if a deceased person does not receive the complete funeral rites, he or she remains an incomplete person“ (Alvi 2001: 61). Ein „schlechter“ Tod ist im Gegensatz dazu jeder verfrühte oder unvorhergesehene Tod, wobei dies sowohl auf die Unvollständigkeit der Person durch nicht erhaltene *samskara* zurückgeführt werden kann, als auch auf die Tatsache, dass ein solcher „schlechter“ Tod keine freiwillige Opferung des Sterbenden ermöglicht.¹⁸ Was auch immer die Grundlage für die Definition eines Todes als „schlecht“ bildet – allein die Tatsache der Unterscheidung zwischen „gutem“ und „schlechtem“ Tod und die übereinstimmende Meinung, bestimmte Arten von Tod seien generell „schlecht“, legt nahe, dass hier auch unterschiedliche graduelle Abstufungen im Personenstatus des Verstorbenen ursächlich sind. Dies bestätigt sich bei der Analyse der Totenrituale, welche sich bei „schlechtem“ Tod signifikant unterscheiden und immer rituelle Handlungen beinhalten, die den „schlechten“ in einen „guten“ Tod transformieren bzw. die Auswirkungen des „schlechten“ Todes aufheben sollen.

Die Körper derer, die einen „schlechten“ Tod gestorben sind, werden nicht wie üblich auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Ihr Leichnam wird ebenso wie bei einem „guten“ Tod direkt vor der Verbrennung vom *Chief Mourner* mit dem Feuer in der Hand umrundet und verabschiedet, im Anschluss daran jedoch nicht auf dem Scheiterhaufen verbrannt, sondern im Ganges versenkt (Parry 1994: 184). Das Ritual der Verbrennung folgt darauf mit einem Substitut des Verstorbenen. Ein Brahmane der Familie des Verstorbenen fertigt aus einer festgelegten Anzahl von Bestandteilen eine detaillierte Puppe nach dem Abbild des Verstorbenen. Dieser wird rituell der Geist des Verstorbenen eingehaucht, um so seinen Tod nachzustellen. Im Anschluss erfolgt die Verbrennung des Abbildes auf dem Scheiterhaufen und alle im Anschluss vorgesehenen Riten in exakt derselben rituellen Form und Reihenfolge, wie diese auch bei einem „guten“ Tod erfolgt wären (Parry 1994: 186).

Inwiefern Variationen des Totenrituals die Qualität der Person des Verstorbenen widerspiegeln erschließt sich bei der Betrachtung der Kategorien von „schlechtem“ Tod. Sie beinhalten beispielsweise den Tod von Kindern, Jungen vor der Initiation oder unverheirateten Frauen. Allen diesen Kategorien ist gemein, dass die nötige Vervollständigung ihres Personenstatus durch entsprechende *samskara* nicht erfolgen konnte. Der Tod von Kindern wird häufig als Fehlstart angesehen: „a small child [...] is regarded as not really a person“ (Carter 1983: 129). Der „schlechte“ Tod einer unverheirateten Frau oder eines Jungen vor der Initiation dagegen kann durch posthume Ausführung fehlender *samskara* in einen „guten“ Tod transformiert werden und zur entsprechenden Variation des Totenrituals führen (Carter 1983: 130). Eine weitere durch die Qualität der Hindu-Person beeinflusste Kategorie „schlechter“ Tode beinhaltet auf unnatürliche Weise Verstorbene, beispielsweise durch Unfälle oder Krankheiten. Dem Ideal des Todes als aktive Entsagung und freiwilliges Opfer, welches wichtiger Bestandteil des Personenkonzepts vieler Hindus ist, konnte hier nicht entsprochen werden, was wiederum Konsequenzen für das Totenritual nach sich zieht:

It is significant that in cases of sudden death, unnatural death, or in the case of sinners, when either one is not deemed fit to be a sacrificial object or where one's intention to sacrifice oneself through death is not established, one is not allowed to be cremated.

(Das 1976: 255)

In diesen Fällen kann die Verbrennung des Verstorbenen nur mit dem Substitut der Puppe erfolgen, welcher aus diesem Grund vor der Verbrennung Leben eingehaucht wird. Dem Verstorbenen wird so nachträglich die Möglichkeit gegeben, seinem Leben zu entsagen und sich freiwillig dem Feuer zu opfern. Des Weiteren entsprechen die durch Unfall oder Krankheit entstellten Körper keiner angemessenen Opfergabe und müssen daher durch den einer Opferung würdigen Körper des Abbildes ersetzt werden (Parry 1994: 186). Eine Änderung im vorgesehenen Ritualablauf nach dem Tod betrifft auch den Tod von Asketen. Ihr Ableben fällt zwar nicht in die Kategorie „schlechter“ Tod, aber ihr Perso-

¹⁸ Für verschiedene Möglichkeiten der freiwilligen Entsagung und Opferung des eigenen Lebens siehe auch: Parry 1994: 158-159.

nenstatus ist dennoch dafür verantwortlich, dass ihre Körper nicht verbrannt, sondern im Ganges versenkt werden. Asketen führen bei der Initiation in diesen Status ihre eigenen Totenriten aus und gelten der sozialen Welt von da an als tot (Parry 1994: 184). Die Totenriten erfolgen ebenfalls am eigenen Abbild und führen sowohl zur Vervollständigung, als auch zum Ende ihres sozialen Daseins. Sie haben somit den Status einer vollständigen Person ‚überwunden‘ und hinter sich gelassen.

Zusammenfassung und Ausblick

Bei der Analyse des rituellen Umgangs mit dem Tod bei Hindus offenbart sich dem Betrachter ein Verständnis des Todes, das nicht ausschließlich auf das punktuelle Ende der physiologischen Funktionen des Körpers reduziert werden kann. Vielmehr verstehen Hindus den Tod als einen von vielen zirkulären Übergängen in andere Daseinsformen, die das Leben kennzeichnen, die Person transformieren und immer weiter vervollständigen. Interessant ist hierbei vor allem, dass die Trennung der Einzelkomponenten der Person die fortgesetzte Existenz ihrer Bestandteile nicht verhindert, sondern durch gleichzeitige stofflich-substanzielle Verankerung im übergeordneten Kollektiv im Gegenteil erst ermöglicht. Tod und Neukomposition der personenkonstitutiven Elemente bedeuten damit immer auch Revitalisierung, sowohl des Kollektivs dem die Person angehört, als auch der Einzelbestandteile selbst, denn in dieser prozesshaften, zyklischen Vorstellung von Tod werden die Fortexistenz der Einzelbestandteile der Person des Verstorbenen, ebenso wie die der Gruppe der Hinterbliebenen gesichert. Durch die Vorstellung vieler Hindus von einer Homologie zwischen Körper und Kosmos, die auch in der Annahme ihrer gleichen stofflichen Zusammensetzung Ausdruck findet, hat jeder Akt der Zerstörung individueller Körper auch erhaltende bzw. neuschaffende Funktion für den Kosmos und ist somit wie Parry bemerkt immer auch ein Akt der Kosmogonie¹⁹ (Parry 1993: 116).

Die Analyse des rituellen Handelns der Hinterbliebenen im Hindu-Totenritual ist für das Verständnis vieler dieser grundlegenden Annahmen von zentraler Bedeutung. Gerade weil die Totenrituale der Hinterbliebenen mit dem Personenstatus des Verstorbenen korrespondieren, sind anhand ihrer Variationen wertvolle Rückschlüsse auf indigene Sinnsysteme möglich. Dies betrifft bei Weitem nicht nur Todes- und Jenseitsvorstellungen. Vielmehr sind es zentrale Vorstellungen des guten oder richtigen Lebens, die sich im Umgang mit dem Tod offenbaren, wie die Rolle der *samskara* für den Personenstatus oder Zugehörigkeiten zu den dem Individuum übergeordneten Kategorien. Besonderen Erklärungswert für verinnerlichte kulturelle Werte und Normen liefert auch die Beschäftigung mit der indigenen Klassifikation „guter“ und „schlechter“ Tode mit ihren jeweiligen Voraussetzungen und rituellen Konsequenzen.

Bibliografie

- Alvi, Anjum (2001): „The Category of the Person in Rural Punjab“, *Social Anthropology* 9/1, S. 45-63.
- Berger, Peter und Rainer Kottmann (2000): *Die lange Reise der Toten. Zwei Studien zu Ideologie und Praxis des Todes in Süd- und Südostasien*, Herodot Wissenschaftliche Schriften zur Ethnologie und Anthropologie, Bd. 3. Hamburg, Verlag Dr. Kovač.
- Bloch, Maurice (1988): „Death and the Concept of Person“, in: S. Cederroth, C. Corlin und J. Lindström (Hg.), *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International: S. 11-29.
- Carter, Anthony T. (1983): „Hierarchy and the Concept of Person in Western India“, in: Á. Östor, L. Fruzzetti und S. Barnett (Hg.), *Concepts of Person. Kinship, Caste, and Marriage in India*, Harvard Studies in Cultural Anthropology 5. Delhi u.a., Oxford University Press: S. 118-142.

¹⁹ lit. „Weltzeugung“; Erklärungsmodell zur Entstehung bzw. dem Ursprung der Welt.

- Das, Veena (1976): „The Uses of Liminality. Society and Cosmos in Hinduism”, *Contributions to Indian Sociology* 10/2, S. 245-263.
- Dumont, Louis. 1974 [1970]: *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, 2. Aufl., übersetzt von Mark Sainsbury aus dem franz. Original „Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes”. 1966. Chicago, University of Chicago Press.
- Eck, Diana L. (1993): *Banaras. City of Light*. New Delhi u.a., Penguin Books.
- Gennep, Arnold van (2005) [1986]: *Übergangsriten. (Les rites de passage)*, 3. erg. Aufl., übersetzt von Klaus Schomburg und S. M. Schomburg-Scherff aus dem franz. Original „Les rites de passage“. 1981 [1909]. Frankfurt u.a., Campus Verlag.
- Hertz, Robert (1960): *Death and the Right Hand*, übersetzt von Rodney und Claudia Needham aus den franz. Originalen „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”. 1907., „La prééminence de la main droite”. 1909. London, Cohen & West.
- Kaushik, Meena (1993): „The Symbolic Representation of Death: The Doms of Banaras”, in: R.P.B. Singh (Hg.), *Banāras (Vārāṇasi). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*, Cultural Traditions of India Series, Pub. No. 5. Varanasi, Tara Book Agency: S. 123-139.
- La Fontaine, J.S. 1993 [1985]: „Person and Individual: some Anthropological Reflections”, in: M. Carrithers, S. Collins und S. Lukes (Hg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge u.a., Cambridge University Press: S. 123-140.
- Mauss, Marcel. 1993 [1985]: „A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self”, übersetzt von W. D. Halls aus dem franz. Original „Une Catégorie de l’Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de ‚Moi’”. 1938, in: M. Carrithers, S. Collins und S. Lukes (Hg.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge u.a., Cambridge University Press: S. 1-25.
- Michaels, Axel (2005): „Trauer und rituelle Trauer”, in: J. Assmann, F. Maciejewski und A. Michaels (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen, Wallstein Verlag: S. 7-15.
- Parkin, Robert (1996): *The Dark Side of Humanity. The Work of Robert Hertz and its Legacy*. Amsterdam u.a., Harwood Academic Publishers GmbH.
- Parry, Jonathan P. (1993): „Death and Cosmogony in Kashi”, in: Singh, Rana P. B. (Hg.), *Banāras (Vārāṇasi). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*, Cultural Traditions of India Series, Pub. No. 5. Varanasi, Tara Book Agency: S. 103-121.
- Parry, Jonathan P. (1994): *Death in Banaras*, Lewis Henry Morgan Lecture Series. Cambridge, Cambridge University Press.
- Said, Edward (1996): „From Orientalism”, in: Mongia, Padmini (Hg.), *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. London u.a.: Arnold, S. 20-36.
- Stietencron, Heinrich von (1989): „Hinduism. On the proper Use of a Deceptive Term”, in: G. D. Sontheimer und H. Kulke (Hg.), *Hinduism Reconsidered*. New Delhi, Manohar: S. 11-27.
- Wunn, Ina (2000): „Beginning of Religion”, *Numen* 47/4, S. 417-452.

Internet

Encyclopaedia Britannica Online. [<http://www.britannica.com/>, 25.09.2010]

Liminalität und Hierarchie im hinduistischen Todesritual in Varanasi

Simon Paa¹

Grundlage und Inspirationsquelle dieses Kapitels ist Jonathan Parrys Artikel „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites“ (1985). Ich werde mich in diesem Kapitel eingehend mit der in Parrys Text behandelten Thematik von Todesritualen in der nordindischen Stadt Varanasi auseinandersetzen.

Meine Argumentation kann dabei grob in drei Teile gegliedert werden. Im ersten Teil gebe ich eine Einführung in grundlegende Themen des Hinduismus. Dies erscheint mir essentiell, da diese zentralen Themen der religiösen Dogmatik Indiens die religiös motivierten Todesrituale entscheidend prägen und daher für ein eingehendes wissenschaftliches Verständnis obligatorisch sind. Folgende Themen werden dabei behandelt: die Religion des Hinduismus selbst, das indische Kastensystem und sein historischer Ursprung, die hinduistische Doktrin von *karma* und Wiedergeburt, die Aspekte von Reinheit und Unreinheit und deren Bedeutung für die indische Gesellschaft. Den zweiten Teil bildet die Vorstellung der Stadt Varanasi, dem Schauplatz der Todesrituale; insbesondere die mythologische Stadtgeschichte, die Varanasi erst zu einem besonderen Ort für Todesrituale macht.

Anschließend werde ich mich der von Arnold van Gennep und Victor Turner geprägten Theorie der Liminalität zuwenden, die sich wie ein roter Faden durch das Seminar „Der Tod im Kulturvergleich“ von Benjamin Baumann und Stefan Hoffmann zog. Ich werde zeigen, dass man die Todesrituale in Varanasi sehr gut anhand der Theorie der Liminalität untersuchen kann, wobei es mir wichtig ist, den Zusammenhang zwischen beiden aufzuzeigen. Des Weiteren stelle ich Louis Dumonts und Gloria Rahejas Definitionen des indischen Kastensystems gegenüber, deren Vergleich und die Ausarbeitung der Unterschiede nach meinem Erachten die Perspektive auf die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Dynamiken des indischen Todesrituals erweitern kann.

Abschließend werde ich das Todesritual selbst in Aufbau und Ablauf darstellen, dabei vereinzelt auf die von mir zuvor dargestellten Punkte Bezug nehmen und insbesondere auf die Person des Mahabrahmanen eingehen, dem im Todesritual eine Schlüsselrolle zukommt.

Brahman und Brahmanismus

„Der Hinduismus“ ist die drittgrößte Weltreligionen, alleine in Indien gibt es mehr als 700 Millionen Religionszugehörige, die als Anhänger zahlreicher und äußerst unterschiedlicher Traditionen, Schulen und Sekten das komplexe Bild des heutigen Hinduismus ausmachen (Malinar 2009: 13/18). Monier Williams bezeichnet Hinduismus als „Brahmanismus nach seinem Verfall“ und verweist damit auf eine komplizierte, polytheistische Struktur, die sich allmählich aus dem historischen Brahmanismus heraus entwickelte. Seine Beschreibungen treffen das Bild des Hinduismus, wie er sich dem Außenstehenden heutzutage präsentieren mag.

[...] patched, pieced, restored and enlarged in all directions, inlaid with every variety of idea, and, although looking as if ready at any moment to fall into ruins, still extending itself so as to cover every hole and corner of available ground, and still held together, and kept in place, because supported by a hard foundation of Brahmanism and caste.

(Williams 1971: 85)

¹ Simon Paa studierte von 2008 bis 2013 Regionalstudien Asien/Afrika an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Bachelorarbeit verfasste er zu dem Thema "Das Freiheitsverständnis der Bhagwan/Rajneesh-Bewegung: Anspruch und Realität". Im Anschluss an sein Bachelorabschluss studiert er nun im Master Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin.

Der vedische Brahmanismus basiert auf einer Sammlung von religiösen Texten, die Schätzungen zu Folge bis auf 1600 v. Chr. zurückgehen. Das Herzstück dieser Textsammlung sind die Veden², die auch heute noch für die meisten gläubigen Hindus als höchste spirituelle Autorität gelten (Williams 1971: 19/20).

Brahman, die Bezeichnung für das höchste, göttliche Prinzip des Absoluten, ist der Namensgeber für den Brahmanismus und findet sich zum ersten Mal in den *Upanishaden*³. Dieser Name ist es auch, der der sozialen Kaste der Brahmanen ihren Namen gibt und in dieser Herleitung lässt sich bereits ihre besondere soziale Stellung erahnen (Biardeau 1981: 19/20).

Williams Definition des Hinduismus ist trotz der vorhandenen Weitläufigkeit die einer zusammengehörenden Religion. Aber diese kurze Einführung wäre nicht vollständig, würde sie nicht den aktuellen wissenschaftlichen Diskurs erwähnen, der verschiedene Sichtweisen auf die Herleitung des Begriffes ermöglicht. Im Zentrum der Debatte steht die These, dass der Begriff Hinduismus im Zuge des Kolonialismus von westlichen Wissenschaftlern missverstehend geprägt wurde und sich die diversen religiösen Strömungen des indischen Subkontinents aufgrund ihrer doktrinären Verschiedenheit nicht von einem Überbegriff zusammenfassen lassen. Obwohl diese These völlig zutreffend den Facettenreichtum an religiösen Glaubenssystemen in den Vordergrund rückt, entgegenen viele Wissenschaftler, wie zum Beispiel Angelika Malinar in Anlehnung an Halbfass und Dumont, dass es sich bei dem Hinduismus um eine Unterschiede vereinende Religion handelt und verschiedene strukturgebende Elemente, wie das Kastensystem und die Veden, eine gemeinsame Basis schaffen, die die Verwendung des Begriffes im wissenschaftlichen Diskurs rechtfertigt. Malinar spricht in Anlehnung an Wittgenstein von einer „polythetischen“ Religion, die folgende Eigenschaften besitzt:

In einer polythetisch (definierten) Gruppe besitzen deren Mitglieder nicht notwendigerweise alle eine bestimmte Eigenschaft, und jedes Mitglied besitzt nicht alle jene Eigenschaften, die im allgemeinen die Mitglieder der Gruppe charakterisieren.

(Malinar 2009: 24)

Soziale Ordnung – Das Kastensystem

Das Wort Kaste wurde von portugiesischen Kolonialherren geprägt. Wörtlich übersetzt bedeutet es „Gattung“ und die Portugiesen beschrieben damit die sich ihnen dargebotene Gliederung der indischen Gesellschaft. Das Kastensystem hat sowohl soziale als auch religiöse Dimensionen, wobei sich beide gegenseitig bedingen und ihre Trennung auch nur analytisch möglich scheint (O'Malley 1932: 19). Mit dieser stehen der Person bestimmte Lebenszyklusrituale zu, durch die erst eine spezifische soziale und rituelle Identität entstehen kann. Seine historischen Wurzeln hat das indische Kastensystem in dem *Gesetzbuch des Manu*, einem religiösen Text aus dem *Dharmaśāstra*⁴ (O'Malley 1932: 11-13). Historischer Bezugspunkt für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Kastensystem ist häufig das System der *varṇas*, nach dem sich die vedische Gesellschaft aufgliederte. Nach Dumont verwechseln einige Wissenschaftler das Kastensystem mit dem System der *varṇas*, sie sind jedoch getrennt zu halten (Dumont 1991: 66).

² Die Veden sind eine zwischen 1600 und 600 v. Chr. entstandene Textsammlung, die für einige Jahrhunderte in mündlicher Überlieferung weitergegeben wurde, später jedoch auch verschriftlicht wurde. Unterschiedlichste religiöse Schriften wie Invokationen an Gottheiten, rituelle Anweisungen und metaphysische Philosophien machen ihren Inhalt aus. Die ältesten Quellen sprechen von drei vedischen Schriften, dem *Rgveda*, *Samaveda* und *Yajurveda*. Eine weitere, verbreitete Taxonomie spricht von „vier Veden“ und fügt die Textsammlung des *Atharvaveda* hinzu.

³ Die Upanishaden sind Bestandteil der Brāhmaṇas, Textsammlungen innerhalb der Veden, die sich mit Opfer- und Ritualhandlungen beschäftigen. Sie sind die Endstücke der jeweiligen Veden und werden auch *VeDānta* („Ende des Vedas“) genannt. Aufgrund ihrer zentralen Rolle in verschiedenen religiösen Traditionen bilden sie eine eigene Textgattung und werden auch unabhängig von den Brāhmaṇas verwendet.

⁴ Bei den Dharmaśāstras handelt es sich um eine wissenschaftliche Tradition und im Besonderen deren literaliterarische Veröffentlichungen, die sich mit dem dharma auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang bezeichnet der Begriff dharma bestimmte Gesetzmäßigkeiten, vedische Riten und Pflichten, die zur Aufrechterhaltung der sozialen und kosmischen Ordnung ausgeführt werden. Die genaue Entstehungszeit der Dharmaśāstras ist unklar, jedoch weiß man, dass es zum 3. Jh. n. Chr. eine literaliterarische Gattung gab, die sich mit der Idee des dharma auseinandersetzte. Brill's Encyclopedia of hinduism ordnet die Entstehung des Gesetzbuch des Manu dem 2. Jh. n. Chr. zu.

Ungeachtet dieser Unterschiede teilen beide Systeme die hierarchische Gliederung der Gesellschaft in vier oder fünf gesellschaftliche Gruppen, sofern man die Gruppe der „Unberührbaren“ mit einbezieht – die der *Brahmanen* (Priester und Gelehrte), *kṣatriya* (Krieger), *vaiśya* (Händler, Geschäftsleute) und *śūdra* (Diener). Hierbei ist jedoch zu beachten, dass regionale Besonderheiten zur Bildung von zahlreichen Unterkasten führen.

Um dem Leser einen tieferen Einblick in die zugrundeliegenden Strukturen des Kastensystems zu ermöglichen, möchte ich hier zwei wichtige und konkurrierende Sichtweisen vorstellen. Nach Louis Dumont unterscheidet sich das indische Kastensystem von politischen oder ökonomischen Machtstrukturen, da hier spirituelle Reinheit die Grundlage des Systems bildet und deshalb auch Geistliche die Spitze der Hierarchie bilden. Nach Dumont ist somit rituelle Reinheit der höchste Wert und das strukturierende Prinzip des indischen Gesellschaftssystems, was Dumont unter Bezugnahme auf klassische, hinduistische Texte in seinem Buch *Homo Hierarchicus* erarbeitet. Dabei ist anzumerken, dass die Reinheit zwar eine übergeordnete Stellung zur Unreinheit einnimmt, beide jedoch auch in einer Komplementärbeziehung zueinander stehen und sich gegenseitig bedingen (Malinar 2009b: 19/25). „Das Ganze ist auf der notwendigen und hierarchischen Co-Existenz der zwei Gegensätze begründet.“ (Dumont 1980: 43) Nach Malinar verweisen Reinheit und Unreinheit dabei auf die Eignung für bestimmte rituelle Handlungen, nicht auf den Grad physischer oder moralischer Reinheit (Malinar 2009: 196).

Die Bedeutung der rituellen Reinheit für das Kastensystem ergibt sich aus der zentralen Rolle des vedischen Feueropfers (*yajña*), bei dem der Gottheit *Agni* Opfer dargebracht werden.⁵ Die männlichen Angehörigen der obersten drei Kasten kommen nach ihrer Studienzeit bei einem brahmanischen Lehrer in den Besitz der Opferschnur (*yajñopavītam*), die ihre rituelle Reinheit bestätigt und sie zur Ausführung von Opferritualen im eigenen Haushalt ermächtigt. Die Erlangung der Opferschnur wird auch als Neugeburt verstanden, weshalb die männlichen Angehörigen der oberen drei Kasten nach deren Erhalt den sozialen Status von „Zweimalgeborenen“ (*dvija*) tragen. Entsprechend der sozialen Stellung des Einzelnen kommt es zu Abstufungen in der verkörperten rituellen Reinheit und damit auch zu einem unterschiedlichem Umfang an rituellen Rechten (Malinar 2009: 206).

Brahmanen stehen als die Verkörperung von Reinheit an der Spitze dieser Struktur und aufgrund dieser Stellung und ihres rituellen Wissens sind sie befähigt und autorisiert, Ritualhandlungen durchzuführen, wobei sie Unreines absorbieren und zu Reinem transformieren können. Nach Malinar ist es diese unterschiedliche Fähigkeit zur Absorption und Transformation von Unreinheit, die die Unterschiede im sozialen Status der verschiedenen Kasten bedingt (Malinar 2009: 196).

Im Zuge meiner Argumentation möchte ich jedoch eine weitere Sichtweise auf das Kastensystem aufgreifen. Gloria G. Raheja widerspricht auf Grundlage ihrer, in einem nordindischen Dorf gemachten, Feldforschung Dumonts Interpretation. Ihrer Meinung nach reduziert Dumonts Theorie das indische Gesellschaftssystem auf den Aspekt der rituellen Reinheit, der in der hierarchischen Gliederung der Gesellschaft (Kastensystem) seinen Ausdruck finden würde. Dabei handele es sich jedoch bloß um eine westliche Sichtweise, die sich nach Raheja bereits während Indiens Kolonialzeit gebildet hätte und in der Ethnologie des 20. Jahrhundert fortgeführt wurde (Raheja 1989: 79/80). Nach Raheja grenzt diese einseitige Sichtweise weitere ebenso bedeutende Konstituenten sozialer Ordnung aus, indem diese dem Prinzip von Reinheit untergeordnet werden. Sie führt an, dass das soziale Leben indischer Dörfer von mehreren, sich verändernden Strukturen (von denen die Opposition Reinheit/Unreinheit nur eine ist) geprägt wird und sich daraus verschiedene, definierende Einflüsse für das Kastensystem und die Gesellschaft ergeben (Raheja 1989: 81,82).

Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie in ihrer Studie den *jajmānī*-Beziehungen. Das *jajmānī*-System ist das auf Vererbung basierende System des Waren- und Dienstleistungsaustauschs zwischen den Kasten. Es regelt den wechselseitigen Austausch zwischen den dominierenden, Dienstleistungen emp-

⁵ Das Agnihotra ist das von Gläubigen am häufigsten durchgeführte vedische Ritual. Morgens und abends werden der Gottheit *Agni*, aber auch anderen Gottheiten oder Ahnen, eine Mischung aus Milch und Wasser in einem Feuerritual geopfert. In dem Glauben an die versöhnende Wirkung des Rituals wird so der Segen der Götter und eine glücksverheißende Zukunft erbeten. Zudem wird dem Ritual die Aufrechterhaltung der sozialen und natürlichen Ordnung zugesprochen (Frazier 2008: 17).

fangenden Kasten (*jajmān*) und den gebenden oder dienenden Kasten (*kameen* oder *prajan*). Es ist innerhalb ganz Indiens zu finden, trägt jedoch je nach Region unterschiedliche Namen; in Nordindien *jajmānī*. Raheja kritisiert, dass in der bisherigen ethnologischen Auseinandersetzung das Augenmerk ausschließlich auf den materiellen Austausch gerichtet wurde, der rituelle und kulturelle Charakter des Schenkens jedoch vernachlässigt wurde (Raheja 1988: 24). In der Auswertung ihrer Feldforschung kristallisierte sich für Raheja das Geschenk (*Dān*) und der Akt des Schenkens als ein zentraler Bezugspunkt für *jajmānī*-Beziehungen heraus (Raheja 1988: 31).

In direktem Zusammenhang mit dem Schenken steht die damit einhergehende Vorstellung von Glück und Unglück. *Dān*, das Geschenk, das zur Weitergabe von unglückverheißenden Einflüssen verwendet wird, spielt eine zentrale Rolle im indischen Alltag. Es kommt nicht nur bei Todesritualen, sondern auch noch bei zahlreichen weiteren Anlässen zum Einsatz, die das Potential haben, negative Folgen für die Beteiligten hervorzurufen. Zu nennen sind hier die in Indien als *Samskāras* bezeichneten Übergangsrituale, die das Heranwachsen eines jungen Hindus begleiten und seinen Personenstatus erschaffen. Innerhalb eines menschlichen Lebens gibt es 16 *Samskāras*, die als Übergänge bedeutende Lebensabschnitte kennzeichnen (Malinar 2009b: 23). Negative Folgen dieser Übergangsrituale können sich als Krankheiten, Wahnsinn, schlechte Ernten und Schmerzen offenbaren, wobei deren Quelle häufig auch ungünstige astrologische Begebenheiten sein können.

Empfänger von *Dān* im Kontext von Übergangsritualen sind dabei nicht ausschließlich Brahmanen. Auch Personen anderer Kastenzugehörigkeit nehmen *Dān* an (Parry 1986: 460). Was den Gaben von *Dān* gemein ist, ist die Identifikation des Gebenden mit dem Geschenk. Das Geschenk verkörpert den Schenkenden und dessen Sünden, die im Akt des Schenkens den Besitzer wechseln. Aus diesem Grund wird die Annahme von *Dān* auch als gefahrenträchtig angesehen und ist auf bestimmte Personen beschränkt. Jonathan Parry bezeichnet das Geben von *Dān* zudem als ein für die gegenwärtige, „degenerierte“ Zeit angemessenes Surrogat für das in vedischen Zeiten ausgeführte Feueropfer (Parry 1986: 460).

Ein zentraler Punkt Rahejas Arbeit, den ich mit dieser kurzen Einführung in ihre Feldforschung herausstellen möchte, ist die These, dass Glück und Unglück anstelle von Reinheit und Unreinheit das ideologische Zentrum der Beziehungen unter Kasten sind (Gregory 1992: 95).

Die Kastendominanz der mächtigsten, den Grund und Boden besitzenden Kaste⁶ und die Beziehungen zwischen den Kasten sind durch den, auf dem Geben von *Dān* begründeten, Transfer von Unglück gegliedert und nicht das Produkt hierarchischer Strukturen von Reinheit und Unreinheit (Raheja 1988: 12). Die dominante *jajmān* Kaste nimmt ihre zentrale Stellung ein, indem sie Unglück in Form von *Dān* an die dienenden Kasten abgibt. Gleichzeitig ist es der *jajmān*-Kaste auch nicht erlaubt *Dān* anzunehmen, wodurch deren zentrale Position gesichert ist. So etabliert sich ein asymmetrisches Gabentauschsystem, das für die einen die Abgabe von Unglück erlaubt, die anderen aber zur Annahme von Unglück verpflichtet.⁷ In dieser Position der „Opfernden“ oder „Gebenden“ wird die dominante Kaste auch als Beschützer der Stadt wahrgenommen (Raheja 1988: 25).

Dān, welches in der das Kasten- und Verwandtschaftssystem betreffenden Ethnographie bis zum Erscheinen Rahejas Studie größtenteils ignoriert wurde, findet in nahezu allen Lebenszyklus- und kalendarischen Ritualen Verwendung (Raheja 1988: 70). Es ist Angelpunkt und Höhepunkt fast aller rituellen Handlungen. Ich werde mich im abschließenden Teil meiner Argumentation daher eingehender mit der Rolle des Mahabrahmanen im Todesritual auseinandersetzen und hoffe, dass mit Hilfe der vorherigen Auseinandersetzung mit Rahejas Arbeit eine neue Perspektive auf das Todesritual, den darin enthaltenen Akt des Schenkens und das Kastensystem geschaffen werden kann.

⁶ Im Fall der Studie Rahejas sind dies die Gujar-Landbesitzer, die der Kaste der *kṣatriya* angehören.

⁷ Gegen Rahejas grundlegende Kritik an Dumont könnte hier jedoch eingewandt werden, dass Unglück auch eine Spielart der Unreinheit darstellt, bzw. mit Unreinheit gleichgesetzt werden kann.

Ewiger Kreislauf – Karma und Wiedergeburt

Dem indischen Gesellschaftssystem liegt die Vorstellung von zyklischen Zeitsträngen zu Grunde. Diese haben eine große Bedeutung für in das Kastensystem geborene Menschen, die im Laufe ihres Lebens, sechzehn *Samskāras* (Lebenszyklusrituale) durchlaufen, wodurch ihre soziale Identität geprägt wird. Die *Samskāras* werden jeweils an für die spätere Entwicklung bedeutenden Lebensabschnitten wie Geburt, Namensgebung, dem Erhalt der Opferschnur oder dem Beginn des Vedastudium zelebriert. Die in dieser Arbeit dargestellten Todesriten zählen neben dem Hochzeitsritual zu den wichtigsten Lebensabschnitten (Malinar 2009: 202-203).

Die Vorstellung von Wiedergeburt, der Reinkarnation der Seele (*ātman*) in physische Körper, ist prägendes Merkmal für die große Bedeutung der Todesrituale im Hinduismus, denn nur ein angemessener, von Ritualen begleiteter Tod bildet für den gläubigen Hindu den erfolgreichen Abschluss seines Lebens und die Voraussetzung für eine vielversprechende Wiedergeburt. Entscheidendes Kriterium und Maßstab für den erfolgreichen Verlauf der menschlichen Existenz ist die Doktrin von *karma*, der zufolge ein Individuum seiner Gedanken und Handlungen entsprechend positives oder negatives *karma* ansammelt, das sich auf die Qualität seiner zukünftigen Leben auswirkt. Der Tod kann als Zeitpunkt der Abrechnung betrachtet werden, wo sich das Ausmaß der, vom persönlichen *karma* geprägten, Anhaftung des Individuums an seine weltliche Existenz zeigt und diese durch Todesrituale gelöst oder vermindert werden kann. Um sich als Mensch angemessen auf den Übergang vorzubereiten, empfehlen deshalb verschieden hinduistische Texte, sich frühzeitig damit auseinanderzusetzen und ein gottergebenes Leben zu führen (Malinar 2009: 239-240).

Die Loslösung des *ātman* von der Anhaftung an die physische Existenz und demnach die Loslösung von wiederkehrenden Reinkarnationen wird in den verschiedenen hinduistischen Schulen als höchstes Ziel aller menschlichen Bestrebungen angesehen. Dieser über-bewusste Zustand wird *mukti* oder *Moksha* genannt. Voraussetzung hierfür ist die Befreiung von allem *karma*, sowohl positivem als auch negativem, und die Vereinigung mit dem Absoluten (*Brahman*). Unter vielen philosophischen Schulen Indiens herrscht Einigkeit darüber, dass diese Loslösung erst nach dem Tode stattfinden kann, was uns wiederum auf den besonderen Stellenwert der Todeserfahrung verweist (Malinar 2009: 240).

Das Erfahren von *moksha* oder *mukti* (Erleuchtung) bedarf oftmals einer intensiven und langjährigen spirituellen Praxis (*sādhana*), derentwegen besonders entschlossene Hindus ihre weltlichen Verpflichtungen hinter sich lassen und als Asket oder Mönch ein der spirituellen Selbstverwirklichung gewidmetes Leben führen⁸ Um diese fordernde Praxis zu umgehen, entschließen sich viele Hindus, die Stunde ihres Todes an einem heiligen Pilgerort zu verbringen, da der dortige Tod aufgrund des heiligen Charakters der Stadt ebenfalls die Loslösung von allen weltlichen Verpflichtungen sicherstellt (Malinar 2009: 165). Dem Pilgerort Varanasi, dem Schauplatz der in dieser Arbeit dargestellten Rituale, möchte ich im folgenden Kapitel meine Aufmerksamkeit widmen.

Varanasi

Varanasi liegt im Nordosten Indiens im Bundesstaat *Uttar Pradesh* und zählt mit 1,1 Millionen Einwohnern zwar nicht zu Indiens größten Städten, jedoch spielt sie aufgrund ihrer religiösen Bedeutung eine besondere Rolle im religiösen Indien. Die Stadtgeschichte Varanasis ist voller bedeutender Symbole. So wird Varanasi als Mittelpunkt der Welt, aus dessen Zentrum alle Himmelsrichtungen ihren Ursprung nehmen, angesehen. Es gilt als Mikrokosmos des Universums und Wissenschaftler erkennen in der differenzierten Stadtgeographie Varanasis Ähnlichkeiten zu einem religiösen *maṇḍala* (kreisförmige Zeichnung mit religiöser Bedeutung), welches zahlreichen Orten der Stadt spirituelle Bedeutung beimisst. Da Varanasi den Kosmos repräsentiert, ist alles, was als bedeutend und mächtig angesehen werden kann, in ihm vertreten (Gesler/Pierce 2000: 224-26).

⁸ Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit asketischen Lebensformen und einer Gegenüberstellung der Lebensformen von Householder und Renouncer siehe Große Harmann im vorliegenden Working Paper.

Von besonderer Bedeutung ist die im *Khashi Khandha*, einem Text aus dem *Skanda Purana*, beschriebene Rolle Varanasis als Geburtsstätte der Welt. Der historische Name Varanasis ist *Kashi*, „Stadt des Lichts“. Der im *Skanda Purana* beschriebene Schöpfungsmythos stellt *Brahman* als sich nach Zweisamkeit sehndendes, unpersönliches und göttliches Prinzip, dar, das in seiner personifizierten Form *Shiva* zusammen mit seiner göttlichen Gemahlin *pārvatī* die Stadt *Kashi* gründete und einen Sohn namens *Vishnu* hervorbrachte. Diese Trinität der Schöpfungsgeschichte spiegelt sich auch in der Dreiteilung der Stadt in die Teile *Omkara* im Norden, *Vishveshvara* im Zentrum und *Kedara* im Süden (Gesler/Pierce 2000: 226). *Vishnu* übt sich die nächsten 50.000 Jahre als Asket in *Kashi* und als seine Eltern ihn zum Ende seiner Übungen wieder aufsuchen, fällt dem vor Freude zitternden *Shiva* der Ohring in das von *Vishnu* gegrabene Wasserbecken. Der Legende nach hieß dieser Ort von da an *Marnikarnika* (Juwel des Ohrs) und gilt bis heute auf Wunsch *Vishnus* als Ort spiritueller Befreiung für gläubige Hindus.

Kashi trägt zudem den Namen *Mahashamshan* (großer Bestattungsplatz), denn hier nahm die Welt nicht nur ihren Ursprung, es ist auch der Ort, an dem sie ihr Ende finden wird. Nach Jonathan Parry ist *Marnikarnika Ghat*⁹ der Ort, an dem in der Form von Todesritualen täglich an Schöpfung und Zerfall des Kosmos erinnert wird (Parry 1994: 13-15).

In Varanasi sind *Harish Chandra* und *Marnikarnika* die für Todesrituale am bedeutendsten *Ghats*. Am *Marnikarnika Ghat* findet ein Großteil der täglichen Verbrennungen, für die Pilger aus dem Umland von Varanasi und auch ganz Indien anreisen, statt. Nicht selten wird die Asche Verstorbener, die zum Todeszeitpunkt nicht nach Varanasi kommen konnten, nach Varanasi transportiert und dort in den Ganges gestreut, da dies Verstorbene einen Platz im Himmel zusichern soll (Parry 1980: 90). Die übliche Fließrichtung des Ganges ist von West nach Ost, in Varanasi fließt er jedoch von Süden nach Norden, aus hinduistischer Sicht ist dies die Fließrichtung vom Tod in die Wiedergeburt, was als glücksverheißend angesehen wird.

Śrāddha (Todesritual)

Ich möchte den Abschnitt, der das Todesritual behandelt, mit einer Einführung und Diskussion der Theorie der Liminalität beginnen. Das Konzept der Liminalität wurde zum ersten Mal 1909 von Arnold van Gennep in seiner Arbeit *Le rites de passage* ausgearbeitet und 1964 entwickelte es der Ethnologe Victor Turner in *Betwixt and Between* weiter. Als Übergangsriten (*rites de passage*) bezeichnet Van Gennep „Riten, die einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleiten“ (Turner 1969: 94); er zeigt zudem auf, dass dieser Übergang in drei typische Phasen untergliedert werden kann: die Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase. Diese Aufteilung in drei, funktional unterschiedliche Phasen ist auch im hinduistischen Todesritual zu erkennen, und eine Auseinandersetzung mit Genneps und Turners Konzept trägt beträchtlich zu einem eingehenderen Verständnis indischer Todesriten bei.

Ein Übergangsritus gestaltet sich zusammengefasst folgendermaßen: Eine Person oder eine Gruppe von Personen verlässt zunächst ihre Position innerhalb der ihr vertrauten, sozialen und/oder kulturellen Struktur, um anschließend in eine von Ambiguität gekennzeichnete Schwellenphase überzugehen. Dieser Schwellenzustand, der das Hauptaugenmerk Turners bei seiner Arbeit mit Übergangsriten ist, weist eine Bezugslosigkeit zum vorhergehenden und künftigen Zustand und eine Unbestimmtheit den sozialen und kulturellen Normen gegenüber auf. Nach dem Verlassen dieser liminalen Phase ist es der Person bzw. der Gruppe wieder möglich, sich in die zuvor verlassene oder eine neue Sozialstruktur einzufügen.

Liminalität ist ein von Ambivalenz und potentieller Gefahr geprägter Zustand. Durch die Aufhebung der zuvor existierenden Ordnung geht von der betreffenden Person eine reale Gefahr aus, sowohl auf sein eigenes wie auch das Leben seiner sozialen Umgebung. Dieser Vorgang lässt sich auch auf das

⁹ Der Begriff *Ghat* beschreibt Abschnitte eines Flussufers, zu denen häufig Treppen hinunterführen und die Schauplätze für diverse religiöse Rituale sind.

Ereignis des Todes übertragen. Der Tote ist in einem Übergangszustand, der oft als Reise dargestellt wird, weder der Welt der Lebenden noch der der Toten angehörend. In diesem Zustand sind seine Hinterbliebenen und, im Fall der Todesrituale in Varanasi, der *Mahabrahmane* dafür verantwortlich, durch die angemessene Durchführung der Rituale den Eintritt des Toten in das Reich der Ahnen zu gewährleisten (Parkin 1996: 88-90; Parry 1980: 91-92).

Der Prozess der Verdauung ist dabei ein bedeutendes Symbol des Todesrituals. Die vollständige Verdauung des Toten ist es, die den erfolgreichen Übergang und damit den Abschluss der liminalen Phase ermöglicht. Während der Verstorbene in symbolischer Form von dem *Mahabrahmanen* verdaut wird, wird er seiner Sünden entledigt und in einen Zustand essenzieller Reinheit zurückversetzt. In diesem Zustand kann er sein vorheriges, weltliches Leben transzendieren und somit wieder als Quelle für neues Leben dienen. Der Magen des Brahmanen wird metaphorisch als Briefkasten oder Briefbote bezeichnet, da er es ist, der während *śrāddha* (Todesritual) den *preta* (körperloser Geist des Verstorbenen) zu einem *pitṛ* (Ahnen) „destilliert“ und ihm ermöglicht ins Reich der Ahnen (*pitṛ lok*) zurückzukehren. Nach Jonathan Parry kann man in diesem Prozess auch einen direkten Bezug zur Verbrennung am Ghat erkennen, da der Verdauungsprozess mit der Verbrennung am Scheiterhaufen assoziiert wird. Der *Mahabrahmane* wird während *śrāddha* mit dem Philosophenstein, Feuer und Kushā-Gras¹⁰ verglichen (Parry 1985: 614, 624-27).

Ernährung im Allgemeinen spielt in Indien eine wichtige gesellschaftliche Rolle, zum Beispiel bei gemeinsamen Mahlzeiten, wo die Kastenzugehörigkeit und damit rituelle Reinheit einer Person deren Status und Verhalten reguliert. Mitgliedern unterschiedlicher Kasten ist es nicht erlaubt, gemeinsam zu speisen. Weitere Faktoren, die sich auf die Qualität und Reinheit des Essens auswirken sind die Art der Zubereitung, zum Beispiel ob es sich um eine gekochte (*kachchā*) oder in Ghee gebratene (*pakkā*) Mahlzeit handelt beziehungsweise von wem die Mahlzeit zubereitet wurde. Mitglieder höherer Kasten sollten zum Beispiel keine, von Mitgliedern niederer Kasten zubereitete, Nahrungsmittel zu sich nehmen, da sie dadurch ihrem Gegenüber ihre Untergebenheit signalisieren würden (Malinar 2009: 199).

Die zentrale Metapher, die den Verdauungsprozess zu einer brauchbaren Analogie für den Übergang vom Leben zum Tod macht, ist die der Destillation. Zu Beginn dieses Kapitels erklärte ich, dass unter Hindus der Tod als unreines Ereignis wahrgenommen wird. Während der Verdauung werden nun die guten und schlechten, reinen und unreinen Aspekte des Toten voneinander getrennt, was eine Transformation des *preta* zum *pitṛ* erlaubt und diesen von da an wieder als für die Gesellschaft nützlichen Bestandteil, vor allem als möglicher Nachkomme, statuiert (Parry 1985: 627). Genauso wie für die Verdauung von Nahrung ist auch für die Verdauung des mit den unheilvollen Aspekten des Toten belasteten Geschenks (*Dān*) die im Verdauungstrakt des *Mahabrahmanen* gelegene Hitze verantwortlich. Diese Hitze (*tap/tapasyā*) kann durch die Ausführung von asketischen Übungen, wie zum Beispiel der Rezitation von Mantren, zur Wirkungssteigerung geschürt werden. Alternativ dazu sind aber auch gewöhnliche haushälterische Verpflichtungen für das Schüren des Feuers geeignet, weswegen *Dān* in der Regel ausschließlich an verheiratete Personen gegeben wird, die im indischen Kontext als „householder“ konzipiert werden (Raheja 1988: 91).

Der Ablauf des Todesrituals

Während des indischen Todesrituals kommt es zu zahlreichen Opfern. Während *piṇḍa-Dān* werden z.B. Bällchen (*piṇḍas*) aus Reis, Gerste oder einer Paste aus gekochter Milch dargebracht. Ein weiteres Opfer, das das Leid und Schicksal des Verstorbenen mit Geschenken lindern soll, richtet sich ausschließlich an die *Mahabrahmanen*. Der gesamte Ablauf umfasst die Opferung von insgesamt drei Mal sechzehn *piṇḍas*, die als die „unreinen Sechzehn“ (*Malin shodashi*), die „mittleren Sechzehn“ (*Madhyam shodashi*) und die „höchsten Sechzehn“ (*Uttam shodashi*) bezeichnet werden (Parry 1985: 615-616).

Die „unreinen Sechzehn“ schließen mit der Erschaffung eines metaphysischen Ersatzkörpers ab, der dem Geist des Verstorbenen auf seiner Reise in das Reich der Ahnen zur Verfügung steht und unge-

¹⁰ Ein als heilig verehrtes Gras, das zu Reinigungszwecken verwendet wird.

fähr die Größe eines Unterarms hat. Die *piṇḍas* teilen sich in *Khat piṇḍa* (sechs *piṇḍas*) und *Dasgātr piṇḍas* (zehn Körper *piṇḍas*). Die ersten sechs *piṇḍas* werden an verschiedenen Orten zwischen dem Ort des Todes und dem der Bestattung geopfert und obwohl Unklarheit über ihren Zweck und darüber, wer sie zu sich nimmt, besteht, werden sie meist mit der Besänftigung von böswilligen Geistern assoziiert, die den Verlauf der Bestattung stören könnten. Die letzten zehn *piṇḍas* werden üblicherweise am zehnten Tag nach der Bestattung dargebracht, obwohl den Schriften zufolge pro Tag nur eine gegeben werden sollte. Aus diesen zehn *piṇḍas*, die rund und aus dem gleichen Getreide sein müssen, soll der temporäre Körper des Verstorbenen entstehen. Sie bilden dabei sowohl die Substanz als auch die Nahrung des neuen Körpers und am zehnten Tag wird durch das Entstehen von Hunger und Durst der Schaffungsprozess vollendet. Erst durch die Prozesse von Nahrungsaufnahme und Verdauung wird der Körper lebendig. Üblicherweise werden die letzten zehn *piṇḍas* in einem Ritual abseits des Hauses von dem *Chief Mourner* auf einem Blatt Kushā-Gras, das einen Brahmanen verkörpert, geopfert und im Anschluss in einem Fluss versenkt oder einer Kuh gegeben, die als temporäre Verkörperung des *preta* gilt.

Die ersten sechzehn *piṇḍas* werden als die „unreinen Sechzehn“ beschrieben, da der Zeitraum zwischen Tod und der Erschaffung des temporären Körpers als die unreinste Phase angesehen wird. Während dieses Zeitraums haben die am Ritual Teilnehmenden einige Pflichten zu erfüllen und Tabus zu beachten. Der Haushalt des Verstorbenen hat strikte Ernährungs- und Verhaltensregeln zu befolgen. Dem *Mahabrahmanen*, der direkt mit dem Toten und seinen Sünden assoziiert ist, sind jedoch die meisten und gravierendsten rituellen Restriktionen aufgebürdet. Sie stehen für die temporäre Aufhebung von alltäglichen, weltlichen Bedürfnissen und umfassen Praktiken wie sexuelle Enthaltensamkeit, Verzicht auf Bett, Kleidung und körperliche Hygiene (Parry 1985: 616-619).

Nach Turner offenbart sich die Undifferenziertheit des Schwellenzustandes in der Unterbrechung der Geschlechtsbeziehungen und der fehlenden sexuellen Polarität. In vorindustriellen Gesellschaften, in solch einer auch das hinduistische Todesritual seinen Ursprung hat, ist das Verwandtschaftssystem ein zentraler Aspekt der Gruppenzugehörigkeit und mit dem Aufheben sexueller Aktivität geht auch eine Distanzierung von der verwandtschaftlichen Einbettung einher. Verwandtschaft wird so eines der wichtigsten Merkmale struktureller Differenzierung (Turner 1969: 103). Turner beantwortet auch die Frage, warum Vorschriften und Verbote fast überall auf der Welt die Schwellenphase begleiten und das Verhalten der Angehörigen reglementieren. Alle Manifestationen der *Communitas*¹¹ gelten für die nicht am Ritual beteiligte und damit in das Schwellendasein integrierte „Außenwelt“ als potentielle Gefahr für die vorherrschende Struktur. Außerdem werden Begebenheiten, die sich außerhalb gültiger symbolischer Klassifikationskategorien befinden, nahezu überall als Bedrohung wahrgenommen (Turner 1969: 107).

Die Darbringung der „mittleren Sechzehn“ besteht aus dem am elften Tag stattfindenden Ritual des *Vrishotsarga*, währenddessen es zu mehrmaligen Assoziationen des *Mahabrahmanen* mit dem Verstorbenen kommt. Ein Bulle, der den *preta* (körperloser Geist des Verstorbenen) symbolisiert, wird gebrandmarkt und einen Tag über frei laufen gelassen, was für die im elften Monat stattfindende Reise des *preta* in das *pitṛ lok* (Reich der Ahnen) steht. Höhepunkt der Reise bildet das mythologische Überqueren des mit Blut, Exkrementen und anderen unreinen Substanzen angefüllten Flusses *Vrishotsarga*, welcher in Form eines Imitates zusammen von dem Bullen, Beerdigungspriester und *Mahabrahmanen* überquert wird. Hier übernimmt der *Mahabrahmane* abermals die Rolle des ins Jenseits wechselnden *preta*. Zu dieser Gelegenheit wird üblicherweise lediglich ein *piṇḍa* geopfert, die übrigen fünfzehn *piṇḍas*, die verschiedenen Gottheiten geopfert werden sollen, werden oft ausgelassen. Zum Abschluss des Rituals des elften Tages wird der *Mahabrahmane* mit den Liebesspeisen des *preta* versorgt, um dessen Geist zu besänftigen. Verschiedenen Quellen zufolge werden diese Speisen als der tatsächliche Körper des Verstorbenen angesehen.

Während der *Mahabrahmane* die Speisen zu sich nimmt, beschwert er sich über deren abscheuliche Qualität und die üblen Konsequenzen, die mit dem Konsum einhergehen.

¹¹ *Communitas* ist der lateinische Ausdruck für eine undifferenzierte Gemeinschaft, in der alle Mitglieder gleichwertig sind. Turner verwendet ihn für die Gemeinschaft der am Ritual beteiligten, die sich in einem strukturlosen Zustand befinden.

Das dem *Mahabrahmanen* im Anschluss daran gegebene Geschenk aus Getreide und Haushaltswaren, das üblicherweise Gegenstand hitziger Verhandlungen ist, dient der Versorgung des *preta* während seiner einjährigen Reise zum *pity lok*. Mit der Gabe dieses Geschenks wird der *Mahabrahmane* letztendlich verabschiedet. Mit der Ankunft des *preta* im Reich der Ahnen kommt die liminale Phase und damit die Pflichten des *Mahabrahmanen* zu einem Abschluss. Die nächsten zwölf Monate wird der *Mahabrahmane* die ihm geschenkten Speisen im Namen des Verstorbenen konsumieren, die diesem so im Jenseits zukommen (Parry 1985: 619-621).

Auch die letzten sechzehn *piṇḍas*, die „höchsten *piṇḍas*“, dienen der Versorgung des Verstorbenen während seiner einjährigen Reise. Das im Anschluss daran stattfindende *Sapindikarana* sollte eigentlich nach der zwölfmonatigen Reise zelebriert werden, findet jedoch meistens am zwölften Tag statt. Es feiert die Vereinigung des Verstorbenen mit seinen Ahnen. Im Verlauf dieses Rituals werden vier *piṇḍas*, die den *preta*, dessen Vater, Großvater und Urgroßvater repräsentieren auf zwei Altären offeriert. Das *piṇḍa*, das den Verstorbenen repräsentiert, wird in drei Teile geteilt und mit den anderen drei *piṇḍas* der Ahnen vermischt. Der *preta* wird letztendlich mit seinen Ahnen vereinigt und im Anschluss daran riecht der *Chief Mourner* an mindestens einem der *piṇḍas*, um ihn symbolisch zu konsumieren. Parry nennt diesen Akt eine Wiederholung der Feuerbestattung, da die Konsumierenden abermals davon ausgehen, den richtigen Körper des Verstorbenen zu konsumieren.

„So strongly do they feel that the ‘body’ of the *preta* itself is cut, that they will not do the cutting themselves, but call in a man of a special caste (Katiliya) and pay him two or three rupees for performing this dire office; but once it is performed, they dismiss him, and the chief mourner will not even look at him, either then or ever“

(Parry 1985: 621-23)

In dieser Zusammenfassung des Todesrituals zeigt sich, dass es in dessen Verlauf mehrmals zur Analogie von Tod und Speisen/Verdauen kommt. Der *Mahabrahmane* verzehrt den Verstorbenen entweder „direkt“ oder er verzehrt die an ihn gerichteten Geschenke, die wiederum dem Verstorbenen im Jenseits zukommen. Der *Mahabrahmanen* nimmt dabei eine Katalysatorfunktion ein, denn alles, was vom *Mahabrahmanen* konsumiert wird, findet schließlich in gereinigter Form den Weg zurück ins Jenseits.

Im Anschluss möchte ich die zentrale Rolle des Mahabrahman unter Bezugnahme auf *Dān*, das im Todesritual eine starke symbolische Bedeutung einnimmt, diskutieren. In dieser Beziehung lassen sich die Rolle von Reinheit und Unreinheit und die Aspekte der liminalen Phase besonders gut erkennen.

Die Mahabrahmanen

Der *Mahabrahmane*, was übersetzt großer Brahmane bedeutet, ist während der ersten elf Tage (von insgesamt zwölf Tagen) des Rituals der Stellvertreter des Verstorbenen und empfängt alle an ihn gerichteten Opfer. Das Ritual begleitet die zwölfmonatige Reise des Geistes des Verstorbenen in die Welt der Ahnen. In dieser Funktion wird er als tatsächliche Verkörperung des Verstorbenen verehrt. Er trägt deshalb auch die Kleidung des Verstorbenen, ihm werden dessen Liebesspeisen serviert und von ihm gemachte Äußerungen werden als Nachrichten vom Geist des Verstorbenen interpretiert (Parry 1980: 93).

Obwohl *Mahabrahmanen* der Kaste der Brahmanen angehören, sind sie, aber auch alle anderen brahmanische Priester, großer Verunreinigung ausgesetzt und ihr soziales Ansehen entspricht eher dem von Unberührbaren. Bereits in „Manus Gesetzbuch“ werden brahmanische Priester in ihrer sozialen Stellung als wesentlich niedriger als die übrigen Brahmanen eingestuft (Fuller 1979: 471). Als Ursache für deren Verunreinigung werden im wissenschaftlichen Diskurs verschiedene Gründe genannt. Einer der Hauptgründe ist die Annahme und die damit einhergehende Abhängigkeit und Verunreinigung des im Kontext verschiedener Rituale angenommenen *Dān* (rituelles Geschenk). Der dienende Brahmane kann seiner Transzendenz repräsentierenden Rolle nicht gerecht werden, da er durch die Annahme von *Dān* zu einem Bestandteil der Gesellschaft wird. Aus Sicht der *Mahabrahmanen* ist die Durchführung von *śrāddhas* (Todesritual), die sie fortwährend mit *Sutak* (Todesenergie) der Verstorbenen konfrontiert, für deren rituelle Verunreinigung verantwortlich. Der Theorie nach sollte es dem

Mahabrahmanen möglich sein, sich nach dem Ritual von den dabei aufgenommenen Sünden des Verstorbenen zu befreien, indem er reinigende rituelle Handlungen ausführt und das angenommene Geschenk unter Zugabe an einen anderen Brahmanen weitergibt. Dies ist jedoch in der heutigen Zeit allein aus ökonomischen Gründen kaum mehr möglich (Parry 1986: 460, Parry 1994: 77, Fuller 1979: 471).

Auch in diesem Zusammenhang können wir uns wieder auf das Konzept der Liminalität berufen. Da der *Mahabrahmane* dazu verpflichtet ist, fortwährend *Dān* und damit die Unreinheit der Opfernden anzunehmen, befindet er sich auch nahezu dauerhaft in der, die Rituale begleitenden, Schwellenphase. Ich habe bereits aufgezeigt, dass die am Ritual Beteiligten für Außenstehende als potentielle Gefahr wahrgenommen werden, woraus sich auch die niedere gesellschaftliche Rolle der *Mahabrahmanen* erklären lässt. Für Turner ist die Schwellenphase auch durch eine Aufhebung von der sonst gültigen Hierarchie, von „Oben und Unten“, gekennzeichnet. Die an der Spitze der Hierarchie stehenden müssen deren unterste Stufe erfahren (Turner 1969: 96). So ergeht es auch den *Mahabrahmanen*, die, als Brahmanen eigentlich die Spitze des Kastensystems verkörpernd, während des Todesrituals und der daraus resultierenden Unreinheit jedoch ihr unterstes Glied darstellen. Die Sünden des Verstorbenen werden in Form eines Geschenks an den *Mahabrahmanen* weitergegeben, der dieses als Verkörperung des *preta* (körperloser Geist des Verstorbenen) stellvertretend annimmt. Im Kapitel zum Kastensystem zeigte ich, dass Brahmanen fähig sind aufgrund ihrer absoluten Reinheit die Unreinheit anderer zu transformieren.

Hier ergibt sich jedoch ein Widerspruch, weil es den Brahmanen zum einen möglich sein soll, aufgrund ihrer besonders reinen Stellung die Unreinheit anderer zu transformieren, ihn die aufgenommenen Sünden, derer er sich nicht vollständig entledigen kann, andererseits jedoch in seiner sozialen Stellung nahezu zu einem Unberührbaren machen. *Mahabrahmanen* sind nicht nur unrein, sondern auch höchst unglückverheißend. Schon alleine ihr Anblick oder das Aussprechen ihres Namens gilt als unheilvoll für den Hindu, was ihnen eine zwischen Angst und Verachtung gelegene soziale Stellung einbringt. Jeglicher Kontakt mit ihnen sollte gemieden werden und auch ihr Wohnsitz sollte möglichst außerhalb der Stadt in Richtung Süden, der Richtung des Todes, liegen (Parry 1994: 78).

Das Bild der Brahmanen als besonders reine Wesen ist auf einer Idealvorstellung begründet. Das Idealbild des Brahmanen ist eines der der Welt entsagenden Asketen, der frei von materiellen Interessen, die Geschenke seiner Untergebenen ablehnt und sie, sofern er sie doch einmal annimmt, an andere Brahmanen unter Zugabe weiterverschenkt (Parry 1986: 461).

Im Anschluss daran reinigt er sich durch Rezitationen und Rituale. Hierbei handelt es sich lediglich um eine Idealvorstellung. Der Brahmane ist nämlich auch aus finanziellen Gründen dazu verpflichtet, das *Dān* zu behalten. Andernfalls könnte er seine Familie nicht ernähren. Denn nur einem verheirateten *Mahabrahmanen* ist die Annahme von *Dān* erlaubt. In der Realität mangelt es den meisten Brahmanen auch an Zeit und Sanskrit-Kenntnissen, um die Reinigungsriten korrekt durchführen zu können. Nach Parry ist die gegenwärtige Situation für *Mahabrahmanen* jedoch harmloser als man zunächst vermuten mag. Obwohl ihnen ihre Berufung einen wahrlich unheilvollen Ruf einbringt, seien sie immer noch Brahmanen, was sich im gesellschaftlichen Leben vielerorts zeige (Parry 1980: 102-104).

Die bisherige Darstellung des *Mahabrahmanen* nimmt ausschließlich Bezug auf Dumonts Konzepte Reinheit/Unreinheit und veranschaulicht, dass der *Mahabrahmane* laut Dumonts Idealvorstellung als Verkörperung absoluter Reinheit gelten müsste. Dabei ergibt sich ein Widerspruch mit der real vorherrschenden Situation, in der den *Mahabrahmanen* nicht mit der Brahmanen eigentlich entsprechenden Ehrerbietung begegnet wird. Ich möchte mich hier nochmal der zuvor geschilderten Arbeit Rahejas zuwenden, da deren Erklärungsmodell des *jajmani*-Systems einen anderen Blickwinkel auf die Stellung des *Mahabrahmanen* ermöglicht. Nach Raheja entsteht die zugrundeliegende Struktur des Kastensystems aus dem Akt des Gebens heraus, bei dem die dominante, üblicherweise das Land besitzende Kaste (*jajmān*) in einem kontinuierlichen rituellen Austausch mit den untergebenen Kasten (*kameen* oder *prajan*) steht, die das *Dān* und damit das Unglück der *jajmān*-Kaste annehmen müssen (Raheja 1988: 12). In dem hier dargestellten Fall des indischen Todesrituals nimmt der *Mahabrahmane* eine vergleichbare, vom *jajmān* empfangende, Stellung ein und begibt sich in eine untergebene Stellung. Anders als bei Dumont bildet für Raheja nicht eine auf den Kategorien Reinheit und Unreinheit basierende Hierarchie die Logik des Kastensystems. Raheja beschreibt die Gliederung der indi-

schen Gesellschaft mit dem Begriff Zentralität. Der *jajmān* steht im Zentrum des Gefüges und je nach Qualifikation fügen sich die anderen Kasten in das Gefüge um den *jajmān* ein (Raheja 1988: 243/248). Das der Unreinheit eine andere Stellung zukommt, als zunächst z.B. bei Dumont angenommen, verdeutlicht Raheja mit Hilfe des Vokabulars, mit dem die Bewohner des Dorfes, in dem sie ihre Feldforschung durchführte, der Unreinheit begegnen. Wird von Unreinheit gesprochen deuten die verwendeten Verben – z.B. *hona* (sein) – vielmehr auf einen Seinszustand der abgewartet werden muss als auf einen durch Geschenke und Gaben abwendbaren Zustand hin. So verhält es sich nach Raheja auch bei der Verunreinigung durch Geburt oder Tod. Während das Maß an Unreinheit an die gegenwärtige Existenz gebunden ist, kann das Unglück hingegen durch die Ausführung ritueller Handlungen aktiv wegbefordert werden (Raheja 1988: 44-46).

Schlussbemerkung

Im Zuge dieser Arbeit behandelte ich Ablauf, Struktur und Form des hinduistischen Todesrituals in Varanasi. Von besonderer Bedeutung ist die dem Personenkonzept¹² des Hinduismus innewohnende Vorstellung, dass der Tod kein punktuell, den Personenstatus des Verstorbenen beendendes Ereignis ist. Er wird von einem länger andauernden Übergangsprozess begleitet, dessen glücklicher Verlauf von den Bemühungen und rituellen Handlungen der Angehörigen abhängt und letztendlich in die zyklische Wiedergeburt verstorbener Seelen mündet. Das Todesritual dient dazu, diesen prozesshaften Übergang zu ermöglichen.

Der *Mahabrahmane* kann aufgrund seiner, die Negativität des Todes transformierenden, Katalysatorfunktion als Wegbereiter ins Reich der Verstorbenen gesehen werden. In dieser für das Todesritual essentiellen Rolle lassen sich, an der Person des *Mahabrahmanen*, die das indische Kastensystem prägenden Kategorien von Reinheit/Unreinheit (Dumont) oder Glück/Unglück (Raheja) beobachten und untersuchen. Bei den die Identität der indischen Person prägenden *Samskāras* (Lebenszyklusrituale), zu denen auch das Todesritual gehört, wird die Bedeutung dieser Kategorien und die der sie konstituierenden Opposition besonders deutlich.

Ich habe mich in meinem Artikel für keine exklusive Verwendung der Theorien Dumonts und Rahejas entschieden, da ich sie beide als essentiell für das Verständnis des indischen Kastensystems und der Todesrituale erachte.

Beiden Paradigmen ist gemein, dass es sich um relationale Systeme handelt und damit die Dominanz und hierarchische Überlegenheit einer Gruppe – bei Raheja der *jajmāni* und bei Dumont der Brahmanen – von der Existenz und Mitarbeit der anderen, das System konstituierenden Gruppen abhängig sind. Letzteren kommt in ihrer rituellen Funktion eine idealtypische Bedeutung für das gesamte System zu. Demnach ist eben auch der *Mahabrahmane* trotz seiner niedrigen gesellschaftlichen Stellung essentiell für das Bestehen des gesamten Systems.

Im bisherigen wissenschaftlichen Diskurs spielte Dumonts Perspektive, die die auf dem Gegensatz von Reinheit und Unreinheit begründete Hierarchie des Kastensystems thematisiert, eine vorherrschende Rolle und auch Jonathan Parrys Arbeit, die Inspirationsquelle für meinen Artikel war, nimmt Dumonts Theorie als Ausgangspunkt. Nichtsdestotrotz äußert Raheja in ihrer Arbeit berechtigte Kritik an Dumonts Theorie, weswegen die Gegenüberstellung beider Modelle den Kern meiner Arbeit darstellt. Letztendlich zeigt aber auch Rahejas Studie, dass Hierarchie die zentrale Rolle für ein Verständnis der indischen Gesellschaft und der sie konstituierenden Rituale spielt, nur begründet sie diese Hierarchie nicht auf der Opposition rein/unrein, sondern Zentrum/Peripherie.

¹² Sabine Ellah Wahdat setzt sich in diesem Band ausführlich mit dem hinduistischen Personenkonzept auseinander.

Bibliografie

- Biardeau, Madeleine (1981): *Hinduism*. New York, Oxford University Press.
- Burghart, Richard (1983): „Renunciation in the Religious Traditions of South Asia”, in: *MAN, New Series, Vol. 18, No. 4*, S. 635-653.
- Dumont, Louis (1911): *Homo Hierarchicus*. Chicago and London, the University of Chicago Press.
- Gennep, Arnold van (2005) [1986]: *Übergangsriten. (Les rites de passage)*, 3. erg. Aufl., übersetzt von Klaus Schomburg und S. M. Schomburg-Scherff aus dem franz. Original „Les rites de passage“. 1981 [1909]. Frankfurt u.a., Campus Verlag.
- Gesler, Wilbert u. Pierce Margaret (2000): „Hindu Varanasi”; in: *The Geographical Review* 90 (2); American Geographical Society of New York, S. 222-237.
- Frazier, Jessica (2008): „Agnihotra”; in: J. Frazier, *Encyclopedia of Hinduism*. New York, Routledge: S. 17.
- Fuller, C. J. (1979): „On the Relation Between Hinduism and the Caste System”; in: *MAN, New Series, Vol. 14, No. 3*; Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, S. 459-476.
- Gregory, C.A (1992): „The Poison in Raheja’s Gift, A Review Article”; in: *Social Analysis*, No. 32, S. 95.
- Jacobsen, Knut A.(2010): *Brill’s Encyclopedia of Hinduism Vol. 2*. Leiden, Niederlande, Koninklijke Brill NV.
- Jajmani-System in rural Society*; [<http://www.sociologyguide.com/rural-sociology/jajmani-system-rural-society.php>, 31.10.2011].
- Malinar, Angelika (2009): *Hinduismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- O’Mallay, L. S. S. (1932): *Indian Caste Customs*. Delhi, Vikas Publishing House.
- Parkin, Robert (1996): „Death and the Analysis of Ritual”; in: R.Parkin, *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and its Legacy*. Amsterdam, Harwood Academic: S: 87-123.
- Parry, Jonathan (1980): „Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests”; in: *MAN, New Series, Vol. 15, No. 1*; Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London: S. 88-111.
- Parry, Jonathan (1985): „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites”, in: *MAN, New Series, Vol. 20, No. 4*. London: S. 612-630.
- Parry, Jonathan (1994): *Death in Banaras*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Raheja, Gloria Goodwin (1988): *The Poison in the Gift*. Chicago und London, University of Chicago Press.
- Raheja, Gloria Goodwin (1989): „Centrality, Mutuality and Hierarchy”, in: *Contributions to Indian Sociology* 23, New Delhi u.a., SAGE Publications: S. 79-101.
- Turner, Victor (1969): *Das Ritual*. Frankfurt/Main, Campus Verlag GmbH.
- Williams, Monier (1971): *Hinduism*. Delhi, Rare Books.

Trauer im Kulturvergleich

Eigenschaften und universelle Elemente der Trauerpraxis

Hannah Schwarz

Einleitung

Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Tote Menschen haben keine Probleme.

(Elias 1982: 10)

Der Tod eines Menschen markiert einen Einschnitt im Leben der Hinterbliebenen. Die Dimension dieses Einschnittes ist, je nach Kultur, unterschiedlich groß und mit verschiedenen Glaubensinhalten verknüpft. Eine Bewältigung des erfahrenen Verlustes in zeremonieller Form ist dennoch ein kulturübergreifendes Phänomen, welches in diesem Kapitel untersucht werden soll. „Der Mensch hat die Verarbeitung des Verlusts eines Artgenossen zu einer Kultur werden lassen.“ (Michaels 2005: 8)

In der Trauerzeremonie können Gefühle, Zusammenhalt und Solidarität innerhalb einer Gesellschaft oder Ängste im Hinblick auf den Tod ausgedrückt werden. Dieses Kapitel wird sich mit Trauerzeremonien in verschiedenen Kulturkreisen befassen und diese vergleichen. Ziel ist, etwaige Gemeinsamkeiten aufzudecken und so darzulegen, dass sich einige Merkmale zeremonieller Trauer in mehreren Kulturen wiederfinden lassen. Aus später dargestellten Gründen, kann es sich dabei aber nur um die äußerliche, also die institutionalisierte Trauer handeln, nicht aber das Gefühl „Trauer“ erfassen, welches als universelles Gefühl nicht existiert. Des Weiteren soll lediglich das im persönlichen Umfeld der verstorbenen Person praktizierte Traueritual untersucht werden, jedoch keine öffentlichen Gedenkfeiern, die an Heilige oder Nationalhelden erinnern sollen.

Eine Studie von Hannes Stubbe (1985) dient dabei als Orientierung. Stubbe unternimmt den Versuch, das menschliche Trauerverhalten in seiner Vielfältigkeit zu beschreiben und zu kategorisieren. Besonders interessant für diese Arbeit ist dabei der erste Teil, in dem der Autor von „Traueruniversalien“ spricht: „Wir können aber dennoch einige wesentliche Merkmale der Trauer herauskristallisieren, sogenannte Traueruniversalien, d.h. Formen der Trauer, die sich in allen Kulturregionen finden lassen.“ (Stubbe 1985: 13)

Die Oberbegriffe zu Stubbes Traueruniversalien werden im Laufe dieses Kapitels erläutert werden, wobei jedoch nur eine kleine Auswahl derer behandelt werden kann. Anhand dieser Auswahl lässt sich feststellen, dass es gewisse grundlegende Attribute einer Trauerpraxis¹ zu geben scheint, die in verschiedenen Gesellschaften anzutreffen sind, wobei sie jeweils spezifisch angewandt und erweitert werden. Es wird sich dennoch zeigen, dass Stubbes Untersuchung zwar als oberflächliche Richtlinie geeignet ist, letztendlich aber nicht ausreichend Material sowie ethnologische Kenntnis liefern kann um endgültige Schlüsse zu einem universellen Trauerverhalten zu ziehen.

Im Folgenden soll zuerst eine dem Kapitel zugrunde liegende Definition des Begriffs „Trauer“ gegeben und die Mehrdeutigkeit des Begriffs erläutert werden, die durch eine Unterscheidung zwischen emotionaler/innerlicher und institutionalisierter/äußerlicher Trauer entsteht. Hierbei ist zu bemerken, dass beide Komponenten des Phänomens „Trauer“ miteinander verbunden sind und eine Trennung nur aus analytischer Perspektive möglich ist. Dennoch denke ich, dass sie getrennt voneinander behandelt werden sollten, da sie unterschiedlich gut beobachtbar und analysierbar sind.

Im darauf folgenden Hauptteil des Kapitels sollen Trauerzeremonien anhand konkreter Beispiele dargestellt und miteinander verglichen werden.

¹ Trauerpraxis meint hier und im Folgenden das gemeinschaftlich praktizierte Traueritual.

Begriffsdefinition

Beim Umgang mit dem Phänomen „Trauer“ bietet es sich an, einleitend die emotionale Trauer zu betrachten, da die Kategorie Trauer im westlichen Verständnis eng an das Gefühl „Trauer“ geknüpft ist. Dessen Definition bietet somit einen ersten Zugang zum Thema dieses Kapitels. Im Lexikon wird Trauer als „*das schmerzliche Wahrnehmen eines Verlustes von Dingen, Lebensumständen und vor allem von geliebten Personen sowie die damit zusammenhängenden Ausdrucksphänomene*“ erklärt. Weiter werden Ausdrücke von Trauer aufgezählt, die hier als „typisch menschlich“ bezeichnet werden, darunter „*stille Zurückgezogenheit, Weinen, Langsamkeit der Bewegungen, Beeinträchtigung des Schlafes und des Appetits, Desinteresse an anderen Eindrücken oder Gefühlen.*“ (Meyers Großes Taschenlexikon 2003: 7636)

The Corsini Encyclopedia of Psychology bestimmt *grief* als „*a person's constellation of responses to bereavement*“ und fügt hinzu: „*As a universal human phenomenon, grief has biological, cultural, and uniquely individual components.*“ (The Corsini Encyclopedia of Psychology 2001: 725-726)

Beide Definitionen beschreiben das Gefühl „Trauer“. Die zweite präzisiert dahingehend, dass dem Gefühl kulturspezifische Eigenschaften zugeschrieben werden. Im Hinblick auf meine Argumentation ist dieser Zusatz relevant, da hier Trauer kulturübergreifend und relativ betrachtet wird.

Obwohl dieser rein psychologische Aspekt der Trauer hier in den Hintergrund gestellt und der Fokus auf das Trauerverhalten im gesellschaftlichen Rahmen gelegt werden soll, ist der Einstieg über die Emotion „Trauer“ eine geeignete Grundlage für die Untersuchung von Trauer Ritualen. Dies wird im Folgenden erläutert, wo ein Zusammenhang zwischen Trauer als Emotion und ihrer sozialen Bedeutung als gesellschaftliches Ritual hergestellt werden soll.

Emotion und Ritual

Die soziale Funktion der Emotion

Es ist unmöglich, die Emotion „Trauer“ im Kulturvergleich zu untersuchen, da bereits der seelische Zustand einer vertrauten Person, eines Angehörigen der gleichen Kultur und Sprechers der eigenen Sprache, ist niemals vollständig nachvollziehbar. Eine „Horizontverschmelzung“ auf der emotionalen Ebene kann nicht stattfinden. Zwar gibt es ein kulturell geprägtes Repertoire an Zeichen, das andere glauben macht, innere Vorgänge ihrer Mitmenschen zu verstehen, jenes „Verstehen“ ist jedoch vielmehr eine gesellschaftlich konstruierte Übereinkunft.

In *The social construction of emotion* beschreibt Rom Harré ein zusätzliches Problem, nämlich die sich daraus ergebende Schwierigkeit, die Emotion eines Menschen einer anderen Kultur mit anderen Moralvorstellungen und anderen symbolischen Kategorien zu verstehen. Ein Gefühl kann sprachlich nur begrenzt beschrieben werden, Worte sind Annäherungen, die stets in den Kontexten untersucht werden müssen, in denen sie benutzt werden. An dieser Stelle offenbaren sich dann kultureigene Sinn- und Wertevorstellungen.

The very idea of an emotion as a response suffered by a passive participant in some emotive event is itself part of the social strategies by which emotions and emotion declarations are used by people in certain interactions. [The] effects [raised heartbeat, increased sweating, swollen tear ducts] are incidental to what it is to be in this or that emotional state. It turns out that the dominant contribution to the way that aspect of our lives unfolds comes from the local social world, by way of its linguistic practices and the moral judgements in the course of which the emotion quality of encounters is defined.[...] The involvement of the local moral order, both in the differentiation of emotions in the situationally relative pre- and proscription of emotions, indicates that there is a third set of conditions for the use of emotion words – namely, local systems of rights, obligations, duties and conventions of evaluation.

(Harré 1986: 5/8)

Eine weitere Sicht auf Emotion als gesellschaftliches Phänomen eröffnet Claire Armon-Jones im gleichen Band. Im Kapitel *The social function of emotion* setzt sich Armon-Jones mit einer sozialpsycho-

logischen Theorie auseinander, die die soziale Funktion von Emotionen betont. Demnach repräsentieren und erhalten Emotionen die Moralvorstellungen einer bestimmten Gemeinschaft nach außen und nach innen.

Emotions are explained [...] as functional in that they are constituted and prescribed in such a way as to sustain and endorse cultural systems of belief and value. In particular, emotions are alleged to involve internalized social values so that the agent capable of feeling the appropriate emotion provides an autonomous and reliable adherent to the values marked by the emotion.

(Armon-Jones 1986: 57)

Im gemeinsamen Ritual werden die je nach Kultur als angemessen bewerteten Emotionen kollektiv praktiziert. Durch die öffentliche Reflexion und Repräsentation von Empfindungen wird sozialer Zusammenhalt geschaffen und ein entstandener Ausnahmezustand gemeinsam verarbeitet. Die innerliche Trauer des Einzelnen kann im Traueritual, wenn überhaupt, nur bis zu einem gewissen Grad ausgedrückt werden. Die Trauer muss also in ihrer rituellen Ausdrucksweise und somit als gesellschaftlich konstruierte Erscheinung betrachtet werden und nicht als individuelle Emotion.

Birgit Heller verdeutlicht in einer Schrift über den Zweck von Trauer Ritualen die Notwendigkeit einer Trennung der beiden Komponenten. Sie thematisiert ebenfalls die kulturelle Prägung der Emotion „Trauer“. Allgemeingültige Annahmen über das Trauerverhalten, so die Autorin, seien im Kulturvergleich kaum möglich, da Gefühle unterschiedlichen kulturspezifischen Wertungen unterliegen und davon deren Äußerung abhängt. Der soziologische Standpunkt, der das Ritual als ein von der Gesellschaft hervorgebrachtes und sie erhaltendes Phänomen beschreibt (Durkheim 1981: 28), so Heller, macht gleichzeitig die Kluft zwischen gesellschaftlichen Erwartungen und individuellen Bedürfnissen deutlich, da letztere dabei in den Hintergrund treten.

Rituelle und individuelle Trauerprozesse können prinzipiell stark auseinander klaffen. [...] Aus soziologischer Sicht dienen Rituale in erster Linie der Gesellschaft, sie halten die soziale Ordnung aufrecht. [...] Kulturelle Normen ziehen aber immer auch Grenzen für individuelle Erfahrungen und Bedürfnisse.

(Heller 2007: 23)

Das Trauer Ritual und seine gesellschaftliche Relevanz

Robert Parkin verweist in *The dark side of humanity* auf Durkheim, der das Ritual als ein Ereignis bezeichnet, über das sich eine Gesellschaft definiert. Es ist eine Handlung, die nur innerhalb einer versammelten Gruppe stattfindet und dazu dient, „bestimmte Geisteszustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.“ (Durkheim 1981: 28). Stubbe stützt sich in seinem Kapitel *Trauer als soziale Institution* ebenfalls auf Durkheim und seine Schrift *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Trauer, so Durkheim, sei „kein spontaner Ausdruck individueller Gefühle [...], keine natürliche Bewegung der persönlichen Sensibilität [...], sondern eine Pflicht, die von der Gruppe auferlegt wird.“ (Durkheim 1981: 532).

Das Ritual wird hier als bindungsstiftend bezeichnet und dient dazu, gegenseitige Anteilnahme zu demonstrieren. Insbesondere das Trauerverhalten wird in sämtlichen menschlichen Kulturen in hohem Maße rituell betrieben (Stubbe 1985: 218).

Trauer Rituale sind heterogene Phänomene, deren Erscheinungsformen abhängig sind von kulturspezifischen Faktoren. Diese basieren auf verschiedenen Konzepten der Person, ihren Eigenschaften und Komponenten, auf der Religion und ihren Jenseitsvorstellungen, sowie auf der jeweiligen Bewertung von Leben und Tod und deren Bezug zueinander.

Birgit Heller stellt einige mögliche Inhalte der Trauerpraxis dar. Trauer Rituale sind eine gemeinsame Krisenbewältigung, die die Regulierung und Bändigung entstehender Reaktionen auf den Tod zum Ziel hat sowie die abschließende „Reintegration der Trauernden und der Toten“. Je nach Glaubens- und Wertevorstellungen wird das Augenmerk dabei entweder auf die Verstorbenen oder die Hinterbliebenen gelegt. Somit kann einerseits die „Totenfürsorge“ und Solidarität mit den Toten -bis hin zur Identifikation mit ihnen- einen Schwerpunkt der Trauerpraxis bilden. Andererseits beinhaltet sie häufig die Bemühung, die Rückkehr der Toten, sowie die vom Tod ausgelöste „Verunreinigung“ der Hin-

terbliebenen durch den Tod zu verhindern oder aufzuheben. Heller bezeichnet dieses Verhalten als Verdrängung und gar als Abwehr des Todes. Allgemein lässt sich jedoch feststellen, dass Trauerritten nach dem Tod einer Person -somit einer gesellschaftsinternen „Störung“- zur Strukturierung und Neu-Orientierung der Gesellschaft dienen. Damit gehen gesellschaftliche Regeln einher, denn *„Orientierung ist nur um den Preis der Normierung zu haben“* (Heller 2007: 9-23).

Axel Michaels bezweifelt, dass Rituale bei der Überwindung von schmerzhafter Trauer tatsächlich hilfreich seien. Er betont außerdem, dass das Todesritual stets Ausdruck von Irritation und Unsicherheit im Umgang mit dem Tod ist:

Ratlosigkeit, Unsicherheit, Ambivalenz, Tabuisierung, Sprachlosigkeit – das gab und gibt es auch in anderen Kulturen mit ihren Totenritualen. Gerade diese Spannungen machen die Dynamik der Rituale aus, führen immer wieder und überall zu neuen Ritualen, Wandlungen und Wanderungen.

(Michaels 2007: 75/87)

Die bisherigen Überlegungen haben zunächst einmal deutlich gemacht, welche Grenzen einer universalistischen Untersuchung des Phänomens „Trauer“ gesetzt sind. Dabei ist klar geworden, dass davon abgesehen werden muss, ein Gefühl „Trauer“ zu untersuchen, da Gefühle im allgemeinen kulturspezifischen Wertungen unterliegen und darüber hinaus individuell geprägt sind. Dennoch findet eine Verknüpfung zwischen innerlicher Emotion und äußerlicher Praxis statt. Armon-Jones erläutert die soziale Funktion der Emotion und macht damit deutlich, dass eine artikulierte Emotion unter anderem dazu dient, einer Gemeinschaft den Zusammenhalt und das gegenseitige Verständnis zu gewährleisten. Die artikulierte Emotion auf gesellschaftlicher Ebene ist das Ritual. Zwar kann das Trauerritual die Emotion „Trauer“ nicht tatsächlich wiedergeben oder, wenn nötig, sie dem Einzelnen nehmen, dennoch fungiert es als Stütze, um die vom Tod ausgelösten Ambivalenzen im gesellschaftlichen Rahmen zu verarbeiten. Bei der Untersuchung von Ritualen ist es wichtig, zu verstehen, dass sie ein gemeinsamer Versuch sind, eine entstandene Unordnung zu bewältigen, einen Zustand wieder herzustellen oder, je nach Glaubensinhalt, zu verändern beziehungsweise zu erweitern. Dadurch wird verständlich, warum diese überhaupt existieren und in manchen Gesellschaften einen solchen Stellenwert einnehmen. Es ist auch hilfreich, sich bewusst zu machen, dass sich Trauerrituale -wie im Folgenden gezeigt werden wird-zwar zum Teil in ihrer äußeren Erscheinung ähneln, sich ihre Bewertungen jedoch drastisch unterscheiden können.

Trauerpraxis im Vergleich

In den folgenden Abschnitten werden anhand ethnografischer Beispiele Trauerpraktiken in unterschiedlichen Kulturen miteinander verglichen. Der Schwerpunkt liegt in dieser Arbeit auf der Isolation, den damit verbundenen Tabus und Maßregelungen, der äußerlichen und innerlichen Enthaltensamkeit sowie einer physischen Äußerung der Trauer, dem Weinen.

Bei der Untersuchung von Ritualen im Allgemeinen stellt sich die Frage nach deren Hintergrund und Motivation. Ihr intentionaler Gehalt lässt sich niemals endgültig erschließen. Manche Aspekte des Trauerverhaltens und der Trauerartikulation tauchen jedoch in verschiedenen Kulturen auf, wobei ihre Bedeutung variiert. Ich werde zeigen, dass weit verbreitete Motive einer Trauerpraxis identifizierbar scheinen, dass Stubbes Begriff der „Traueruniversalien“ dennoch kritisch zu betrachten ist, da es unmöglich ist, universelle Schlüsse alleine aus einer weiten Verbreitung zu ziehen. Dies machen drei ethnografische Beispiele deutlich, die am Schluss der Untersuchung vorgestellt werden. Sie stehen im starken Gegensatz zu den anderen Beispielen, zeigen damit die Vielseitigkeit des Umgangs mit Trauer und relativieren den Begriff der Universalität.

Isolation

Allgemein kann man feststellen, dass ein hervorstechendes Element der Trauerpraxis die Isolation ist, sowohl die der Toten von den Lebenden als auch die der nächsten Hinterbliebenen von ihrer Umgebung. Die Trauernden, manchmal auch einzelne, nahestehende Trauernde, geben sich häufig zu-

nächst in einen von der Gesellschaft abgespaltenen Zustand. Die Abschottung der Trauernden vom Rest der Gesellschaft hat häufig den Hintergrund, dass sie eine Gefahr für die Lebenden darstellen, da sie in Verbindung mit dem Tod stehen und man sich dementsprechend von ihnen distanzieren muss. Die Hinterbliebenen gelten dann oft als „verunreinigt“ oder „kontaminiert“.

Des Weiteren entsteht durch diese Abspaltung auch eine Parallelität zwischen den Lebenden und den Toten, die Robert Hertz in *Contribution to the Study of the Collective Representation of Death* analysiert. Die Lebenden stellen durch ihre Isolation eine Solidarität mit den Toten her (Hertz 1960: 39). Parallel zum Toten begibt sich der Trauernde dabei in einen „Schwebezustand“, der von van Gennep als „liminale Phase“ bezeichnet wurde, und befindet sich dabei weder in der Welt der Lebenden noch der der Toten (Stubbe 1985: 247-248)². Ob es sich dabei um „Totenfürsorge“³ oder „Totenabwehr“⁴ (Heller 2007: 14/16) handelt, ist häufig schwer zu identifizieren. Die Isolation geht oft einher mit Verzicht und Abstinenz, zwei weit verbreitete Merkmale der institutionalisierten Trauer, die in diversen Kulturen zu finden sind.

So wird bei den ghanaischen Kasena eine Witwe während des Beerdigungsrituals an einen anderen Ort gebracht, wo sie sich entfernt vom trauernden Rest der Gemeinschaft aufhält (Abasi 1995: 459). Auch in islamischen Kulturen ist diese Reaktion verbreitet: die Hinterbliebenen schränken ihr gesellschaftliches Leben nach einem Tod in der Familie ein. Nach einer Beerdigung begeben sie sich für einen gewissen Zeitraum, der zwischen vierzig Tagen und ein bis zwei Jahren dauern kann, nicht auf gesellige Veranstaltungen (Omar 2004: 36).

Die Iban auf Borneo schreiben das Verhalten nach einem Todesfall durch strenge Regeln vor, deren Bruch unter anderem zu hohen Geldstrafen führen kann. Die Trauernden verpflichten sich so, den Verstorbenen und damit den Vorfahren Respekt zu zollen. Dadurch wird einerseits die Achtung der Gemeinschaft den nächsten Hinterbliebenen gegenüber sowie die Anerkennung und Verehrung der Ahnen kommuniziert und praktiziert. Die toten Vorfahren haben im Glauben der Iban einen starken Einfluss auf das Leben der Hinterbliebenen. Das praktizierte Trauerverhalten legt so also nur scheinbar seinen Fokus auf den Verstorbenen. Im Vordergrund stehen jedoch die relevanten Auswirkungen im Diesseits, wobei das angemessene Verhalten gegenüber der Toten über den Fortbestand der Gruppe und das Ansehen der Lebenden entscheidet.

Die erste Phase der Trauer bei den Iban stellt ebenfalls die Isolation dar, in die sich zunächst nur Mitglieder des *bilik*⁵ begeben. Hierbei handelt es sich um den engsten Kreis, um die „Herdgemeinschaft“ des Verstorbenen. Drei Tage lang sperren sich die Hinterbliebenen in ihrem verdunkelten *bilik* ein und gehen nicht nach draußen. Während dieser drei Tage wird im Haus des Verstorbenen kein Essen gemacht, weswegen die Trauernden von außen versorgt werden müssen. Die zweite Trauerphase betrifft die gesamte Langhaus-Gemeinschaft⁶ und auch in dieser Phase wird weiterhin eine Abschottung von der Außenwelt praktiziert, wobei den Mitgliedern des Langhauses Tabus auferlegt werden. Diese Trauer-Tabus regeln den Rückzug und die Mäßigung der Hinterbliebenen. Während dieser Trauerphase darf auch kein Wert auf überflüssige Äußerlichkeiten gelegt werden, so ist es verboten, feine Kleidung oder Schmuck zu tragen (Wadley 1999: 600). Dass Zurückhaltung in verschiedener Hinsicht nach einem Todesfall häufig als angemessener empfunden wird als Ausschweifung zeigt sich auch in den folgenden Beispielen. Auffällig bei den Iban ist, dass die Trauer durch das Verhängen von Sanktionen einen offiziellen und amtlichen Charakter bekommt.

In den drei angeführten ethnografischen Beispielen isolieren sich die Hinterbliebenen vom Rest der Gesellschaft. Der genaue Grund dafür ist meist nicht eindeutig bestimmbar. Somit handelt es sich um einen Aspekt ritualisierter Trauer, dem möglicherweise verschiedene Intentionen zugrunde liegen, der aber Verzicht im Allgemeinen und ästhetische Enthaltensamkeit, als Teil der Isolation betont.

² Zur *Liminalität* siehe. Paa und Wahdat in diesem Band.

³ Trauerrituale, die das Schicksal des Toten günstig beeinflussen sollen (Heller 2007: 16).

⁴ Verhinderung der Rückkehr der Toten, Angst vor verunreinigenden Kontakt mit ihnen (Heller 2007: 14)

⁵ Separates Apartment innerhalb eines *Langhauses*, dass von einer Gruppe nah miteinander Verwandter bewohnt wird

⁶ Mehrere Apartments ergeben ein *Langhaus*, dieses wiederum stellt nach außen hin eine Wohneinheit dar.

Ästhetische Enthaltensamkeit und allgemeine Askese

Die Rückbesinnung auf das Wesentliche, verhaltenes Benehmen und schlichtes Äußeres sind auch in westlichen Gesellschaften ein möglicher Ausdruck von Trauer. Während Hertz dies dahingehend interpretiert, dass dadurch eine Paralleltät zwischen Lebenden und Toten geschaffen wird (Hertz 1960: 39), bemerkt Stubbe zur Trauertracht, dass durch sie das Äußere „mit dem Zustand des Inneren in Einklang gebracht werden soll.“ (Stubbe 1985: 39).

Auch der sogenannte *Chief Mourner*⁷, der zum Teil in hinduistischen Gemeinschaften das Betrauern und Verabschieden der Toten leitet, hat sich während einer Trauerphase an Regeln zu halten, die seine Erscheinung betreffen. Er trägt weder Hemd noch Schuhe und es ist ihm nicht erlaubt, sich zu rasieren oder mit Seife zu waschen. Er trägt jedoch ein Stück des Leichentuches, was deutlich macht, dass er für den Zeitpunkt der Zeremonie in höchster Form mit dem Toten identifiziert wird (Parry 1982: 85/102).

Auch in islamischen Ländern soll die Witwe in der Trauerzeit, die in ihrer Länge variiert, das Haus für einige Zeit nicht verlassen, keine gefärbte Kleidung und keinen Schmuck tragen (Stubbe 1985: 51). Nicht nur die Kleidung, sondern auch das Haar wird häufig zum Symbol für Trauer. So verbietet beispielsweise die dritte Phase der Trauer bei den Iban der Witwe, ihre Haare zu schneiden oder ihre Augenbrauen zu zupfen (Wadley 1999: 602). Im Hinduismus ist es nicht nur der *Chief Mourner*, der sich während der Trauerphase die Haare nicht kürzt, sondern auch seine „Anhänger“, gemeinsam werden sie dann am zwölften Tag der Zeremonie von einem Friseur geschoren (Parry 1985: 616). Bei Trauerfällen in islamischen Kulturen kommt es vor, dass Männer sich ein bis zwei Wochen den Bart nicht rasieren (Omar 2004: 36). Stubbe bemerkt hierzu, dass das Wachsenlassen der Haare eine Annäherung an den Toten bedeuten kann, da bekanntlich nach dem Tod die Haare eines Menschen noch weiterwachsen. Andererseits steht mit langem Haar auch Verhüllung und Schutz in Verbindung. Es kommt auch eine umgekehrte Behandlung des Haares, also eine Haarschur vor. Deutungen hierzu, so Stubbe, begründen dies mit der Tatsache, dass das Haar oft als Symbol der Lebenskraft gesehen wird und somit eine Haarschur mit einem Menschenopfer gleichzusetzen ist (Stubbe 1985: 93). An diesem Beispiel wird deutlich, dass das Verständnis der lokalen symbolischen Ordnung notwendig ist, um das beobachtete Verhalten angemessen zu interpretieren.

Den Iban der Langhaus-Gemeinschaft des Toten ist es während der zweiten Trauerphase untersagt, laut zu reden oder zu singen, fernzusehen oder Radio zu hören (Wadley 1999: 600). Das Essensbeziehungswise Kochverbot der Iban im Umfeld eines Verstorbenen findet sich auch bei anderen Kulturen. Jonathan Parry erwähnt in seinem Aufsatz über die Relation zwischen Tod und Essen im Hinduismus eine ähnliche Regelung. Sobald ein Tod in einem Hause eintritt, wird der Herd bis zum Tage nach der Leichenverbrennung nicht benutzt. Die Nahestehenden nehmen jedoch während der Trauerzeremonien eine Mahlzeit zu sich, die absichtlich so zubereitet wird, dass sie besonders unappetitlich ist. Der wenig schmackhafte Charakter dieses Mahls muss während des Verzehrs laut ausgesprochen werden. Das Essen hat im hinduistischen Glauben jedoch ohnedies eine signifikante Bedeutung. Da der Mensch grundlegend aus dem besteht, was er zu sich nimmt, gibt es in hinduistischen Kulturen zahlreiche Verbindungen zwischen Essen und Tod⁸ (Parry 1985: 616).

Auch in islamischen Trauerritten gibt es diese Vorschrift. Nach der Beerdigung wird das Essen in das Haus des Toten von Nachbarn und Freunden geliefert, da dort erst einmal nicht gekocht werden darf (Omar 2004: 39).

Bei den sowohl muslimisch wie auch christlich geprägten Kasena, einem Volk im Nordosten Ghanas, ist das Kochen im Haus des Verstorbenen während der ersten Beerdigung⁹ ebenfalls untersagt. Außenstehende versorgen die Hinterbliebenen mit Essen (Abasi 1995: 462).

⁷ Zum *Chief Mourner* siehe Große Harmann und Wahdat in diesem Band.

⁸ Zum hinduistischen Todesritual und Essensvorschriften siehe auch Paa in diesem Band.

⁹ Abasi spricht hier von zwei Stadien der Beerdigung: der ersten Beerdigung („Fresh Funeral“) kurz nach dem Tod einer Person, der Zeit der Trauer der nahen Hinterbliebenen und schließlich der letzten Beerdigung („Dry Funeral“), die sich darum dreht, den Verstorbenen in der Welt der Ahnen zu etablieren (Abasi 1995: 453). Hertz hat das Phänomen der Sekundärbestattung untersucht. Demzufolge wird eine Leiche in vielen Kulturen zunächst provisorisch bestattet um sowohl den Hinterbliebenen die Zeit zu geben, in den neuen Zustand hineinzufinden, als auch die Seele des Verstorbenen auf einen sicheren

Das Weinen

Das Weinen ist als tatsächlich physisches Ereignis im Zusammenhang mit Trauer besonders interessant. In der westlichen Vorstellung ist das Trauern mit dem Weinen verknüpft, da Tränen ein affektiver menschlicher Ausdruck von Gefühlen sind und dem Anschein nach „von innen heraus“ kommen. Anhand mancher Beispiele kann jedoch vermutet werden, dass dies im Trauerverhalten nicht immer der Fall sein muss.

Stubbe stellt in seinem Kapitel zum Trauerweinen den Unterschied zwischen dem „natürlichen“ und dem „zeremoniellen“ Weinen heraus, was zu der Frage führt, ob es sich beim Weinen um ein angeborenes menschliches Verhalten handelt oder nicht. Das zeremonielle Weinen, so Stubbe, hat drei typische Eigenschaften: Die Künstlichkeit, die maßlose Übertreibung sowie die Tatsache, dass es stets demonstrativ ausgeführt wird. Das Weinen habe außerdem eine sozio-emotionale Funktion, da es eine laute Gebärde und somit ein Signal an die Umwelt ist, das zum Mitleiden oder zur Tröstungsbereitschaft aufruft (Omar 2004: 15, 18).

Claire Armon-Jones schreibt in ihrem Aufsatz über die soziale Funktion der Emotion: „An overt expression of emotion feeling is frequently a communicative act and hence leads to particular consequences. One effect of overt ‘sadness’ is consolation or commiseration from others.” (Armon-Jones 1986: 46). Der Umgang mit solch offensiven Gefühlsäußerungen ist unterschiedlich. Teilweise ist das Weinen eine stark reglementierte und formalisierte Angelegenheit, was die Frage aufwirft, inwiefern das Weinen überhaupt eine impulsive Artikulation der gefühlten Trauer ist. In manchen Kulturen wird es im Ablauf eines Trauerrituals vorgeschrieben, wann und wie geweint wird. Der bewusste Einsatz einer scheinbar emotionalen Trauerreaktion macht die Trauerzeremonie in diesem Fall beinahe zum Schauspiel und somit den Performanzcharakter der Trauer besonders deutlich.

Die Kasena beispielsweise verbieten das Weinen während der Zeremonie, bei der die Leiche von einem Zeremonienmeister gereinigt wird. Anschließend beginnt jedoch der älteste Sohn des oder der Toten offiziell mit dem lauten Klagen, die Trauergemeinschaft schließt sich dann an. Während der Aushebung des Grabes wird die Leiche von einer Gruppe älterer Frauen massiert und das Klagen darf in der Zeit zu keinem Ende kommen. Bei jeder Bewegung des toten Körpers gibt es ein lautes Aufschreien (Michaels 2007: 76).

In hinduistischen Totenritualen ist öffentliches Weinen hingegen eher ungewöhnlich. An den Orten, wo die Leichen verbrannt werden und auf den Wegen dorthin sind Tränen regelrecht untersagt. Axel Michaels berichtet von einem nepalesischen Rechtstext, der besagt, dass das Weinen auf dem „Totenweg“ eine Geldstrafe zur Folge hat, weiter zitiert er aus einem hinduistischen Text zum Totenritual: „Weil der Verstorbene gegen seinen Willen Schleim und Tränen, die die Verwandtschaft vergießen, verzehren muss, soll man Trauer nicht ohne Grund zeigen.“ (Michaels 2007: 21).

Aus arabischen und islamischen Ländern kennt man hier gängige Klischees von offensiven Klagegebärden, insbesondere von Frauen. Bei Stubbe ist von Trauerzeremonien in Ägypten die Rede, bei denen beinahe erwartet wird, dass beim Beklagen des Toten laut geschrien wird und die Beteiligten am Ende heiser sind. An dieser Stelle ist auch von den sogenannten Klageweibern die Rede. Hierbei handelt es sich um engagiertes Trauerpersonal, das in verschiedenen Texten über das Trauern immer wieder im Zusammenhang mit Trauerpraktiken in der islamischen Welt genannt wird (Stubbe 1985: 21).

Es gibt jedoch in islamischen Texten Vorschriften, die das Weinen betreffen. Omar erwähnt eine Regel, die es Frauen nicht erlaubt, dem Trauerzug zu folgen, da übertriebenes Weinen -welches offensichtlich nur den Frauen zugeschrieben wird- kein angemessenes Verhalten ist. Er fügt jedoch hinzu, dass diese Regelung variiert (Omar 2004: 57).

Weg zu führen – die Hintergründe unterscheiden sich. Der Zeitraum zwischen der ersten und der zweiten Beerdigung des Körpers beträgt zwischen einigen Tagen und mehreren Monaten (Hertz 1960: 31).

Zur Artikulation von Trauer steht im islamischen Totenbuch:

Wer seine Wangen schlägt und sein Gesicht zerkratzt, dem wird es Gott einst verweigern, sein heiliges Antlitz anzuschauen. [...] Lautes Klagegeschrei ist verboten, aber das Weinen über den Toten ist erlaubt, wenngleich Geduld das Beste ist.

(Werner 2009: 81)

Lila Abu-Lughod beschreibt ebenfalls das Trauerverhalten im muslimischen Kontext. In ihrer Studie über das westägyptische Beduinenvolk Awlād ʿAlī schildert sie den ambivalenten Umgang mit Verlust, der hier praktiziert wird. Wenn auch in der alltäglichen Begegnung mit Mitmenschen Indifferenz oder gar Ärger und Wut über den Verlust einer Person demonstriert werden, hat gleichzeitig in Form von Liedern und Gedichten, die Trauer, Sehnsucht oder Angst in dramatischer Form schildern, einen hohen Stellenwert. Das Weinen wird auch hier in kontrollierter und angeleiteter Form betrieben, dann jedoch äußerst intensiv. Abu-Lughod bezeichnet es als „*quintessential act of ritual mourning*.“ Es handelt sich eher um Klagelieder, die mit einem schrillen Jammern beginnen und dann übergehen in gemeinsam angestimmte Trauergesänge, die, so die Autorin, eine „herzzerreißende“ Ausprägung annehmen. Auffällig ist, dass von den Awlād ʿAlī diese Art der Trauerklage nicht als Weinen identifiziert wird, wenn sie auch eine gewisse Ähnlichkeit dazu ausmachen können. Abu-Lughod beschreibt beides als „strukturell gleichartig“, da in jedem Fall Traurigkeit artikuliert und die Aufmerksamkeit der Betroffenen selbst sowie die ihrer Umgebung eben darauf gelenkt wird. Den Männern ist es in der Regel ganz untersagt, zu weinen, da sie ihre Gefühle unter Kontrolle zu halten haben. Eine Ausnahme stellen öffentliche Trauerzeremonien dar, bei denen der Heiligen gedacht wird (Abu-Lughod 1985: 254).

Die Beerdigung als öffentliche Bühne

Ganz im Gegensatz zum Rückzug, der Stille und dem Verzicht, die zumindest aus mitteleuropäischer Sicht zum pietätvollen Verhalten nach einem Todesfall gehören, stehen folgende Beispiele, in denen Trauerzeremonien als Plattform dienen, um gesellschaftliche Machtkämpfe auszutragen und gewisse Positionen zu manifestieren und zu demonstrieren. Die Trauer und das sie begleitende Ritual gehen hier einher mit Prunk, Eigennützigkeit und einer gewissen Extravaganz, aber auch mit dem Bemühen um Statusaufbesserung des Toten.

Bonsu und Belk thematisieren in ihrem Aufsatz über Todesrituale der Asante in Ghana den Zusammenhang zwischen Tod, Konsumverhalten und materiellem Status. Eine Beerdigung dient hier sowohl der Familie des Verstorbenen als auch den Gästen dazu, die soziale Stellung zu definieren und den eigenen Wohlstand zu präsentieren. Dieser wird bei der Zeremonie unter anderem in Form von Kleidung, Transportmitteln oder Unterhaltungsprogramm zur Schau gestellt. Prominente Gäste, die als Sponsoren fungieren, werden gerne gesehen, über das vorhandene und gespendete Geld wird öffentlich gesprochen.

„*The emphasis in Asante death rituals is still placed on refining the social image of the deceased.*“ (Bonsu/Belk 2003: 45). Der Tote soll posthum in ein gutes Licht gerückt werden. Außerdem veranlasst die Trennung von einer verstorbenen Person die Hinterbliebenen auch dazu, Wert und Inhalt des Lebens sowie den Sinn des Todes darin neu zu durchleuchten: „*The bereaved also makes conscious effort to make sense of death in the human experience.*“ (Bonsu/Belk 2003: 41).

Die Ahnen beeinflussen und lenken das Geschehen in der Welt der Hinterbliebenen. Die Familien, die „ihre“ Toten nicht angemessen verabschieden, sind gesellschaftlicher Degradierung ausgesetzt – diejenigen, die eine prachtvolle Beerdigung ausrichten, sind hingegen auf der sicheren Seite. Der Tod wird in der Gesellschaft der Asante auch kaum gefürchtet, da er die Grundlage dafür darstellt, ein anerkannter Ahne zu werden. „*The family loves the dead*“, heißt ein Sprichwort, dementsprechend kann sich der Tote der Verehrung und guten Behandlung durch seine Familie sicher sein.

Die Autoren werfen konkret die Frage auf, wem die Großzügigkeit in Todes-bezogenen Ritualen letztlich zugute kommt, ob also der Fokus der Hinterbliebenen bei ihnen selber oder tatsächlich bei den Toten liegt. Zwar scheint die Zuwendung bei Beerdigungen vordergründig ausschließlich dem Toten

zu gelten, ähnlich wie bei den Iban wird jedoch in gewisser Hinsicht auch darauf spekuliert, dass die Lebenden, insbesondere die Familie des Verstorbenen, profitiert, sowohl im Hinblick auf die Stellung im gesellschaftlichen Leben sowie auch im Hinblick auf den eigenen Tod (Bonsu/ Belk 2003: 43-51).

Thamora Fishel schildert einen ähnlichen Sachverhalt bei thailändischen Beerdigungen. Auch hier wird Wert darauf gelegt, dass die Leichenverbrennung, die nach einer unterschiedlich langen Zeit der Leichenwache stattfindet, eine möglichst stattliche und gut besuchte Angelegenheit ist. Der Fokus der Autorin liegt bei Politikern, die sie während des Wahlkampfes begleitet und dabei erfährt, dass der Besuch von Beerdigungen ein wesentlicher Bestandteil des selbigen ist. Dies basiert auf der wechselseitigen Logik des *merit-making* die im Kontext der Beerdigungen besonders klar zu sehen ist. „*Going to funerals in order to make merit on behalf of the deceased, an act of generosity that in turn generates merit for the person attending the funeral.*“ (Fishel 2005: 144-145).

Weiter beschreibt die Autorin thailändische – besonders ländliche – Beerdigungen als lebhaftere Ereignisse, die, angelehnt an Beerdigungen innerhalb des Königshauses, begleitet werden von Tanz, Musik, Film und Feuerwerken. Städtische Zeremonien hingegen seien nüchterner und eher darauf angelegt, den Toten „abzufertigen“. Im Allgemeinen, so Fishel, findet in Thailand eine Rationalisierung und Institutionalisierung von Beerdigungen statt, die es wiederum vereinfacht, diese als Schauplatz für gesellschaftliche und politische Darstellung zugänglich zu machen (Fishel 2005: 156-157).

Der „mächtige Tote“ ist hier der Dreh- und Angelpunkt für das Wohlergehen und das soziale Ansehen der Lebenden. Bisher genannte Eigenschaften des offiziellen Trauerverhaltens werden in diesen Beispielen nicht aufgeführt, da das Augenmerk in Fishels Text auf den politischen Aspekten der Beerdigung liegt, ihre repräsentativen Möglichkeiten aufgezeigt werden und die Autorin daher deren äußerliche Erscheinungsform und nicht deren Inhalte betrachtet.

Die Gadaba im Ostindien zelebrieren den Abschied von den Toten mit großen Festivitäten. Unmittelbar nach einer Beerdigung wird der Tote in einer unspektakulären Zeremonie rasch verbrannt, diesem Ereignis wird nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Im liminalen Zustand zwischen Leben und Tod üben die Verstorbenen als Geister jedoch Druck auf die Bewohner des Dorfes aus (Pfeffer 2001: 132). Die einmal pro Generation stattfindende Feier des *gotr* manifestiert den Abschied von diesen Untoten in einem komplexen Handlungsablauf. Die eigentliche Trauerpraxis wird also nachträglich, oft erst Jahre später verrichtet. Dies geschieht im Rahmen einer großen mehrtägigen Feier, während derer ein rauer und lauter Umgang an der Tagesordnung ist. Dass Gedenken an die Toten wird dennoch erwartet und überprüft. Die Trauernden, meist in betrunkenem Zustand, werden dabei von ihren Familienangehörigen „gefüttert“ und gelegentlich durch körperliche Gewalt gezüchtigt (Pfeffer 2001: 139).

In den Abschnitten zu Isolation und Ästhetischer Enthaltbarkeit und allgemeiner Askese wurden hauptsächlich die von den Hinterbliebenen praktizierte Isolation, der Rückzug und die Entsagung im gesellschaftlichen Leben vorgestellt. Motive davon finden sich in all den dort vorgestellten Gesellschaften: Die Kasena und die Iban regeln die Abspaltung der Hinterbliebenen von der restlichen Gesellschaft explizit, wie es auch in islamischen Kulturen praktiziert wird. Die offensichtliche Vernachlässigung von Äußerlichkeiten, wie zum Beispiel die Haarschur oder der Nagelwuchs ist ebenfalls ein verbreitetes Phänomen sowie die Vorschrift, dass das Essen entweder nicht genossen oder gar nicht erst zu sich genommen wird. Im Abschnitt „Das Weinen“ wird die scheinbar affektive Natur des Prozesses in Frage gestellt. In den Abschnitten lassen sich gemeinsame Motive in verschiedenen Trauerri-tualen finden. Die in diesem Abschnitt aufgeführten Beerdigungen jedoch, die geprägt sind von Reichtum und Freude, von Eigenwerbung und gar von Brutalität, weisen wesentliche Merkmale auf, die sich zumindest in ihrer äußeren Form nicht mit den anderen Beispielen decken und machen damit die kulturelle Vielschichtigkeit der Trauerpraxis deutlich.

Fazit

Die auf einen menschlichen Verlust folgenden Empfindungen sind abweichend – man kann jedoch davon ausgehen, dass ein Verlust, nämlich der effektive und dauerhafte „Wegfall“ eines Menschen der näheren Umgebung, bemerkt und niemals indifferent hingenommen wird. Der Tod scheint kulturübergreifend ein Ereignis zu sein, das gewisse rituelle Handlung zur Folge hat, dem also aktiv begegnet

wird. Das zeremonielle Trauern, der inszenierte Abschied von einer Person bedeutet gemeinhin eine Bewältigung des Verlustes und ein „Zurechtrücken“ der entstandenen sozialen Unordnung. In vielen Fällen wird ein bestimmtes Ziel verfolgt, so zum Beispiel die Versöhnung mit Ahnen oder bösen Geistern, was wiederum eine Investition in die eigene Zukunft darstellt. Häufig sind damit komplexe Regelungen und Handlungsvorschriften verbunden, die miteinander verwoben sind und jeweils einen eigenen Zweck erfüllen. In vielen Fällen können von den Autoren, meist Ethnologen, keine Angaben zum genauen Hintergrund des Trauerrituals gemacht werden.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod und insbesondere mit dem Trauern führt immer wieder zur Emotionalität und zu einer „gefühlten“ Reaktion der Hinterbliebenen. Es erweist sich als schwierig, diese Assoziation bei der Untersuchung des Phänomens Trauer außen vor zu lassen. Zu Beginn dieses Kapitels wird eine dem Lexikon entnommene Definition des Begriffs „Trauer“ gegeben. Die in dieser Definition als „typisch menschlich“ bezeichneten Ausdrücke von Trauer finden in einigen der hier untersuchten offiziellen Trauerritualen teilweise ihre Entsprechung. So ist es beispielsweise interessant, dass in verschiedenen Kulturen ein Regelwerk zum Weinen vorliegt; oder dass die im Lexikon benannte „stille Zurückgezogenheit“ vielerorts durch die physische Abtrennung der Hinterbliebenen vom Rest der Gesellschaft symbolisiert wird. Auch scheinen die Haare sowie das Essen kulturübergreifend symbolische Funktionen im Kontext des Todes zu haben. Die ebenfalls aufgeführte „Beeinträchtigung des Appetits“ nimmt durch Kochverbote oder das absichtliche Zubereiten von geschmacklosen Speisen konkrete Gestalt an. Stubbe erläutert in seinem Kapitel *Zur Universalität des Trauerverhaltens und -erlebens* zahlreiche Standpunkte des wissenschaftlichen Diskurses bezüglich der menschlichen Emotion „Trauer“. Darin verweist er zum einen auf kulturrelativistische Ansätze, die die kulturelle Prägung des Menschen in seiner Emotionalität betonen, sowie zum anderen auf Theorien aus der kulturvergleichenden Anthropologie und Psychologie, die „psychologische Konstrukte [als] transkulturell invariant“ bezeichnen und macht damit deutlich, dass das Emotions- und hier speziell das Trauerverhalten im Kulturvergleich sehr unterschiedliche wissenschaftliche Thesen aufwirft (Stubbe 1985: 323-328).

Einige der Reaktionen, die wir typischerweise während der Trauer erfahren (z.B. Depression, Schlafstörungen, Apathie), haben ihren Ursprung in unserem biologischen Erbe [...] aber als kohärentes emotionales Syndrom ist die Trauer ebenso ein Produkt kultureller Schöpfung. [...] Der Hinterbliebene muss es lernen, entsprechend der von seiner Kultur diktierten Weise zu trauern.

(Averill 1993: 278)

Westliche, zumindest mitteleuropäische Gesellschaften scheinen von einer Furcht vor dem Tod geprägt zu sein, was dazu führt, dass dieser aus dem Leben „verbannt“ wird. Norbert Elias thematisiert dieses Phänomen unter anderem in seiner Schrift *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, und auch Philippe Ariès schreibt über „das Verbot des Todes“:

Im Bereich des neuen und modernen Todes versucht man, die zur Beseitigung des Körpers unvermeidlichen Maßnahmen auf ein dezentes Minimum zu reduzieren [...] Offenkundige Äußerungen von Trauer sind verpönt oder verflüchtigen sich. Man trägt keine dunkle Kleidung mehr, man gibt sich keinen anderen Habitus als den gewöhnlichen. Aller augenfälliger Schmerz ist [...] morbide [...] Die einsame und verschämte Trauer ist die einzige Zuflucht.

(Ariès 1995: 244)

Offensichtlich liegen dem Verhalten im Bezug auf den Tod divergierende Glaubensinhalte mit religiösen und ethischen Dimensionen zugrunde. Die in diesem Kapitel behandelten Gesellschaften räumen dem Tod nicht den im westlichen Verständnis vorherrschenden punktuellen und endgültigen Charakter ein.

Die Idee eines Fortschreitens nach dem Tod in irgendeiner Form beeinflusst das emotionale sowie das ritualisierte Trauerverhalten. Im Vergleich zum Abendland wird der Tod in vielen außereuropäischen Gesellschaften mehr ins Leben „integriert“ und Verstorbene spielen relevante soziale Rollen, wo der Glaube an eine Existenz nach dem Tode ausgeprägt ist.

Auch wenn sich diese Arbeit auf eine recht begrenzte Menge an Material stützt, kann darauf basierend zunächst festgehalten werden, dass sich manche Trauerverhaltensmuster im transkulturellen Vergleich

ähneln. Sowohl Isolation und Askese in mehr oder weniger stark reglementierter Form sind bei den Kasena in Ghana, bei den Iban und in islamischen Kulturen Teil der Trauerrituale. Vorschriften zur Zurückhaltung im Bezug auf Essen und die äußere Erscheinung gibt es ebenfalls in allen der aufgeführten und zusätzlich in hinduistischen Gesellschaften.

Im letzten Abschnitt des Vergleiches habe ich Trauerpraktiken beschrieben, die in starkem Gegensatz zu den zuvor behandelten stehen. Anhand dieser ethnografischen Beispiele – Thailand, Mittel-Indien, Ghana – wird deutlich, dass sich das Trauerverhalten zwar durchaus oberflächlich ähneln kann, jedoch letztendlich zu vielschichtig ist, als dass man von einem „universellen Trauerverhalten“ sprechen könnte. Zu Beginn der Arbeit wurde erläutert, dass es ebenso wenig eine „universelle Emotionalität“ gibt. Letztendlich ist es die kollektiv demonstrierte Einstellung dem Verlust gegenüber, dessen Analyse sich als fruchtbar erweist. Ob der Tod, dem einleitenden Zitat folgend, ein „Problem“ ist oder nicht, sei dahingestellt, in jedem Fall ist er aber ein Ereignis, dass die Lebenden zur Aktion anhält, zum sozialen Austausch und zur Reflexion der eigenen Werte- und Glaubensinhalte.

Bibliografie

Ariès, Philippe. 1995 [1980]: *Geschichte des Todes*. München und Wien, Hanser.

Abasi, Augustine Kututera (1995): „Lua-Lia, The ‘Fresh funeral’: Founding a house for the deceased among the Kasena of North-East Ghana”, in: *Africa: Journal of the International African Institute* 65 (3), Edinburgh University Press: S.448-475.

Abu-Lughod, Lila (1985): „Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society”, in: *American Ethnologist* 12 (4), Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association: S.245-261.

Assmann, Jan, F.Maciejewski und A. Michaels (Hg.) (2005): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen, Wallstein Verlag.

Averill, James R. und E. P. Nunley (1993): *Die Entdeckung der Gefühle. Ursprung und Entwicklung unserer Emotionen*. Hamburg, Ernst Kabel Verlag.

Bloch, Maurice und J. Parry (Hg.) (1982): *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bonsu, Samuel L. und R. W. Belk (2003): „Do not go cheaply into that Good Night: Death-Ritual Consumption in Asante, Ghana”, in: *The Journal of Consumer Research* 30 (1), The University of Chicago Press: S. 41-55.

Craighead, W. Edward und I. B. Weiner (Hg.) (2001): *The Corsini Encyclopedia of Psychology*. New York, Wiley.

Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Fishel, Thamora (2005): „Relocating Reciprocity. Politics and the Transformation of Thai Funerals”, in: Wilford/George (Hg.), *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, New York, Southeast Asia Program Publications: S.143-158.

Harré, Rom (Hg.) (1986): *The Social Construction of Emotion*. New York, Basil Blackwell.

Heller, Birgit und F. Winter (Hg.) (2007): „Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne“, in: *Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW)*, Band 2. Wien/Berlin, Lit Verlag.

Hertz, Robert (1907): *Death and the right Hand*. Aberdeen, Cohen&West.

- Meyers Lexikonredaktion (Hg.) (2003): Meyers Großes Taschenlexikon. Mannheim, Bibliographisches Institut und F.A. Brockhaus AG
- Omar, Kaplan (2004): *Tod im Islam*. Frankfurt am Main, Y. Landeck Verlag.
- Parkin, Robert (1996): Death and the Analysis of a Ritual, in: *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and its Legacy*. Amsterdam, OPA: S. 87-121.
- Parry, Jonathan (1985): „Death and Digestion: The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites”, in: *MAN, New Series*, Vol. 20, No. 4. London: S. 612-630.
- Pfeffer, Georg (2001): „A Ritual of Revival among the Gadaba of Koraput”, in: Kulke und Schnepel (Hg.), *Jaganath Revisited. Studying Society, Religion and State in Orissa*. S. 123-146.
- Stubbe, Hannes (1985): *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Wadley, Reed L. (1999): „Disrespecting the dead and the living. Iban Ancestor worship and the Violation of Mourning Taboos”, in: *The journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (4), Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: S. 595-610.
- Werner, Helmut (Hg.) (2009): *Das islamische Totenbuch*. Köln, Anaconda Verlag GmbH.

Der Untod im Kulturvergleich

Vampire in Südosteuropa und Südostasien

Maren Wilger¹

Einleitung

[The Vampire] An alien nocturnal species, sleeping in coffins, living in shadows, drinking our lives in secrecy, vampires are easy to stereotype, but it is their variety that makes them survivors.

(Auerbach 1995: 1)

Die Beschäftigung des Menschen mit der Nachwelt, dem Tod und insbesondere mit den Anomalien, die in seinem Zusammenhang auftreten, wird in der Paläoanthropologie gemeinhin als ein Charakteristikum für das Menschsein und die klassifikatorische Trennung zwischen Homo Sapiens und Homo Erectus genommen.² Im Kontext dieser Beschäftigung mit dem biologischen Tod des menschlichen Organismus sind im Laufe der Menschheitsgeschichte unzählige mythologische Wesen entstanden, die früher wie heute die (Zwischen-)Welt bevölkern und mit Tod und Sterben assoziiert werden. Dabei sind es gerade die *unheimlichen*³ Wesen und speziell *Vampire*⁴, welche immer wieder zu finden sind und die Menschen verschiedenster Kulturen zu faszinieren scheinen. Der *Vampir* bezeichnet dabei ein Zwischenwesen, das der natürlichen Ordnung der Dinge nach eigentlich tot sein sollte, trotzdem aber in Erzählungen und Gedanken vieler Kulturen als untotes und unsterbliches Wesen weiterlebt, um sich von den Lebenden zu ernähren.

Eine Stereotypisierung des *Vampirs*⁵ fällt einfach, wie Auerbach im Eingangszitat feststellt, eine einheitliche, gar universelle Darstellung dagegen schwer. Den größten Einfluss auf das moderne Bild des *Vampirs* hat in der westlichen Welt sicherlich Bram Stokers 1897 veröffentlichter Roman „*Dracula*“. Es gab aber bereits vor dessen Erscheinen in der Folklore⁶ verschiedenster Kulturen *Vampir*-Wesen,

¹ Maren Wilger studierte von 2008 bis 2012 den Bachelor "Regionalstudien Asien und Afrika" mit einem Fokus auf Südostasien an der Humboldt Universität zu Berlin. Während dieser Zeit beschäftigte sie sich mit Themen der pop- und queerculture sowie verschiedenste Formen des ‚Unheimlichen‘ innerhalb der Kulturen Südostasiens. Dementsprechend verfasste sie ihre Bachelorarbeit zu dem Thema „Repräsentationen von Weiblichkeit im indonesischen Horrorfilm – Hantu Sundelbolong während und nach der ‚Orde Baru‘“. Seit 2012 studiert sie den M.A. Studiengang „Moderne Süd- und Südostasienstudien“ an der Humboldt Universität und arbeitet seit 2010 als Studentische Hilfskraft am Seminar für Südostasienstudien.

² Vgl. Wahdat in diesem Band.

³ Der Begriff des „Unheimlichen“ wurde von Sigmund Freud geprägt. Treffend fasst Royle Freuds Verständnis zusammen: „*The uncanny is ghostly. It is concerned with the strange, weird and mysterious, with a flickering sense (but not conviction) of something supernatural. [...] But the uncanny is not simply an experience of strangeness and alienation. More specifically, it is peculiar commingling of the familiar and unfamiliar.*“ (Royle 2003: 1)

⁴ „*Vampir*“ ist ein Terminus, der stark mit Assoziationen behangen ist, daher im Folgenden kursiv geschrieben, um sich möglichst vom „populären *Vampir*“ zu distanzieren. Die Bezeichnung soll primär als Überbegriff dienen.

⁵ Als Stereotyp- oder „populären *Vampir*“ kategorisiere ich *Vampirdarstellungen*, besonders aus Literatur und Film, die ein bestimmtes Bild des *Vampirs* in der heutigen Vorstellung geprägt haben. Hierzu David Skal (in Browning/Picart 2009: ix): „*The word vampire has almost become synonymous with Dracula in the 111 years since Bram Stoker wrote his indestructible novel [...]. ‚Dracula‘ broke radically with an earlier, romantic conception of the vampire that had been popularized in literature, theater, and opera, but itself was preceded by an animalistic, zombie-like creature of European folklore.*“ Sowie Guiley (2005: xiii): „[...] *our impressions of vampires, and what we think we know about them, almost always derive solely from their portrayal in entertainment: brooding figures in sweeping capes with blood-dripping fangs; wealthy, magically empowered, and beautiful immortals, and so on. The real vampire is a much darker creature, a legitimate member of demonologies, folktales, myths, and superstitions around the world.*“

⁶ Zum Begriff: „[...] *Gottfried Herder promoted the idea of a Naturposie, by which he did not mean ‚nature poetry‘ but rather oral traditions of the common folk as found in folksongs, folktales, myths and legends, and other expressions, that would later come to be called ‚folklore.’*“ (Row 2006: 35). Dabei muss sich aber von Herders Standpunkt, dass die Folklore unberührt von Einflüssen aus der „modernen Zivilisation“ besteht, distanziert werden. Denn viele der oben genannten Elemente aus der Folklore wurden auch außerhalb ihres Kontextes präsentiert und sollten daher nicht nostalgisch und romantisiert betrachtet werden. „Folklore“ sind daher nicht nur in der Vergangenheit liegende Traditionen des Volkes, sondern unter-

die nicht viel mit dem heutigen „populären *Vampir*“ gemein haben. Letztendlich hat sich auch Stoker seiner Konzeption von Dracula auf diese folkloristischen Quellen gestützt und auch heute noch werden Elemente des Volksglaubens verschiedener Kulturen von Literatur und populärer Kultur adaptiert und auf unterschiedliche Weise rezipiert, sodass „*der fiktive Vampir [...] Resultat zahlreicher Entstellungen, Verzerrungen und Abweichungen von seiner ersten folkloristischen Form*“ ist (Fournier Kiss 2005: 8).

Oft werden die Balkanhalbinseln, bzw. die Südosteuropäische Region⁷ als Ursprung des *Vampirs* genannt. Vergleichbare Wesen kommen aber in Erzählungen, Mythen und Sagen der gesamten Welt vor. Eine unüberschaubare Vielzahl eigentlich toter, sich von den Lebenden ernährenden Wesen bevölkert die Mythen Afrikas, Südamerikas und Asiens (Summers 1928: 189-235; Pütz 1992: 14-16).

Dieses Kapitel soll sich um den Vergleich zweier dieser untoten *Vampir*-Wesen drehen und exemplarisch den südosteuropäischen *Strigoi* mit der südostasiatischen *Pontianak* vergleichen. Ziel ist, zu überprüfen, inwieweit bestimmte Charakteristika der *Vampir*-Wesen vergleichbar in beiden kulturellen Räumen bestehen, welche Symbolik sie in sich tragen und welche Elemente im Glauben an sie zentral sind. Dies soll Aufschluss über die Bedeutung der Wesen im gesellschaftlichen Kontext geben und versuchen, seine Existenz als „*Untoter*“ zwischen den Welten zu verorten.

Das Untote Vampir-Wesen- Ein Versuch der Eingrenzung

Die Bezeichnung „*Vampir*“⁸ soll im Folgenden als Übergriff dienen: Zwar ist dies ein vorgeprägter Begriff, der Assoziationen zum „populären *Vampir*“ hervorruft, trotzdem ist es auch die Bezeichnung, die – gerade wegen Bram Stoker – weltweit am geläufigsten geworden ist. Dies lässt sich auf die Prominenz des Wesens in populärkulturellen und wissenschaftlichen Diskursen zurückzuführen. Erst die Bedeutung des Terminus in der (früh-)modernen Populärkultur hat den „*Vampir*“ weltweit zu einer omnipräsenten Kategorie gemacht. Auch wenn die Wesen, die in diesem Kapitel beschrieben werden, meist nicht allein als *Vampir* bezeichnet werden können, nutze ich doch diesen Terminus, da sie alle *vampirische* Züge aufweisen und die Kategorie *Vampir* so eine Grundlage des Vergleichs ermöglicht. Somit ist die Kategorie *Vampir* eine analytische Kategorie und wurde von den verschiedenen Kulturkreisen nicht zwingend als Begriff verwendet. Erst wissenschaftliche Arbeiten (z.B. Summers 1928, Skeat 1984) haben die Kategorie weltweit für analoge Wesen festgesetzt.

Namentlich bereits eingegrenzt, bleibt aber weiterhin ein weites Feld möglicher Definitionen und Vorstellungen von „dem *Vampir*“. Um diese weiter zu differenzieren, sollen hier einige allgemeine Ansätze zur Erläuterung des in diesem Kapitel grundlegenden Verständnisses des *Vampires* folgen.

*Vampir*glauben tritt häufig im Zusammenhang mit und als Erklärung von Übergangsriten⁹ auf. Montague Summers bringt passend dazu in seinem Werk „*The Vampire, his kith and kin*“ den wichtigen Ansatz, dass der *Vampir* eine Art „Zwischenexistenz“ darstellt:

[...] he is neither ghost nor demon, but yet who partakes the dark natures and possesses the mysterious and terrible qualities of both. Around the vampire have clustered the most sombre superstitions, for he is a thing which belongs to no world at all.

(Summers 1928: 7)

liegen dauerhaft Veränderungen, Neuentdeckungen, Revitalisierungen und Kontextänderungen. Zur Entwicklung und Debatte über den Begriff „Folklore“ weiterführend: (Row 2006: 35-37).

⁷ Der Südosteuropäische Raum (SOE) – genauso wie der Südostasiatische (SOA) – soll als eine geografische Einteilung dienen; Wichtig dabei ist aber, dass dies in meinem Verständnis nicht ein in Staaten abgegrenzter Raum ist, sondern auch über die Grenzen hinaus ein wechselseitiger Austausch und kulturelle Beeinflussung mit anderen Räumen besteht.

⁸ „*The word Vampire (also vampyre) is from the Magyar vampir, a word of Slavonic origin occurring in the same form in Russian, Polish, Czech, Serbian, and Bulgarian [...].*“ (Summers 1928: 18) Die genaue etymologische Herleitung ist jedoch in der Literatur sehr vage.

⁹ Van Genneps „*Rites de Passage*“ (Van Gennep 2005: 20-21): Die Übergangsrituale bestehen nach van Genneps Verständnis universal aus drei begleiteten Phasen: Ablösungsphase, liminale Phase, Integrationsphase.

Der *Vampir* ist also ein ambivalentes Wesen, das es nicht geschafft hat, die Schwelle vom Leben zum Tod zu überschreiten. Die Geburt des *Vampirs* resultiert vielmehr aus dem Tod des vorherigen Menschen, somit treffen zwei Schwellenphasen – die Geburt und der Tod – aufeinander, die eigentlich Antithesen darstellen. Der *Vampir* ist somit weder tot noch lebendig und befindet sich kontinuierlich in einer Übergangsphase, aus der es für ihn aus eigener Kraft kein Entkommen zu geben scheint. Die gebräuchliche Bezeichnung „Un-Toter“ spiegelt das wider. Der *Vampir*, die personifizierte Ambiguität, kann somit als Manifestation zentraler Übergänge und ihrer Potenz verstanden werden.¹⁰

So werden zwar einerseits die körperlichen Eigenschaften einer Leiche zur Erkennung des *Vampirs* herangezogen, gleichzeitig kann er aber auch diese Form ablegen und seine Gestalt wandeln. Er ist also *temporär* und *körperlos*, bevor er sich in eine andere Form wandelt. So entzieht er sich wiederum einer folkloristischen Kategorisierung, die zwischen *Geistern* (die als körperlos charakterisiert werden (Ng 2009:169-170) und *Untoten* (die primär als körperlich verstanden werden) unterscheidet. In der volkstümlichen Taxonomie des Übernatürlichen stellt der Vampir also ebenfalls eine liminale Kategorie dar.

Als Grundlage für den Charakter des *Vampirs* soll noch eine weitere Definition, die eigentlich im Rahmen einer Religionsdefinition¹¹ von Melford Spiro gemacht wurde, vorgestellt werden. Für die ‚Natur‘ des *Vampirs* als ein Produkt des *Aber-Glaubens*¹², scheint Melford Spiros Definition von „*superhuman beings*“ treffend:

[...] Superhuman beings. These refer to any beings believed to possess power greater than man, who can work good and/or evil on man, [...]. The belief of any religious actor in the existence of these beings and his knowledge concerning their attributes are derived from and sanctioned by the cultural heritage of his social group. To that extent – and regardless of the objective existence of these beings, or of personal experiences which are interpreted as encounters with them – their existence is culturally postulated. Beliefs concerning the existence and attributes of these beings, and of the efficacy of certain types of behavior (ritual, for example) in influencing their relations with man, constitute a belief system.

(Spiro 1996: 96 -97)¹³

Der *Vampir* ist in der Wissenschaft und Literatur zumeist das personifizierte Andere, trotzdem sollte er nicht allein dadurch definiert werden. Die Tatsache, dass ihm übermenschliche oder übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben werden, muss bedacht werden: *Vampire* stehen als *superhuman-* oder *supernatural beings* somit in Interaktion mit den Glaubenden. Sie sind Teil eines Glaubenssystems, dessen Prämissen ihre Existenz erst ermöglicht. Diese Interaktion ist meines Erachtens wichtiger, als die Frage nach ihrer objektiven Existenz. Denn der Glaube an etwas macht es für den Glaubenden auch zu einer Realität, die bestimmte Verhaltensweisen und Rituale nach sich zieht. Dies spricht für einen religiösen Charakter des Glaubens an *Vampire*. Sie sind etwas Transzendentes, Übermenschliches, das dem Glaubenden Erklärungsmuster für Übergänge und ihre Durchführung bietet und so gleichzeitig Verhaltensnormen auferlegt. In das Glaubenssystem sind dabei immer Übergangsrituale eingebunden, die die Übergangsphasen begleiten und den Übergang von einem Lebensabschnitt in den nächsten überhaupt erst ermöglichen. Diese bestehen für gewöhnlich aus einer Ablösungs-, einer Schwellen- und einer Integrationsphase (van Gennep: 2005 [1986]: 115). Der Prozess der Hochzeit als Übergang wird von Van Gennep zum Beispiel folgendermaßen unterteilt: 1) Trennungsriten von der Familie

¹⁰ Ich danke Benjamin Baumann für den Hinweis, Ambiguität als Charakteristikum des Vampirs bzw. den Vampir als personifizierte Ambiguität zu verstehen.

¹¹ Im westlichen Raum steht ein *Vampir* als gottlose Kreatur und Dämon häufig im Gegensatz zum christlichen Glauben. So werden in der Beschreibung zur Abwehr häufig christliche Elemente, wie das Kreuz oder das Aufsagen religiöser Gebete aufgezählt. Trotzdem muss hier betont werden, dass *Vampir* und Christentum (zumindest im SOE- Raum) in einer engen Beziehung zueinander stehen und nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können.

¹² *Aber-Glauben* wird zumeist als Antithese vom religiösen Glauben betrachtet, als irrational, volkstümlich und nicht auf Wissen und Fakten basierend (Webster 2008: xi) Diese Definition lässt sich aber genauso auf Religionen übertragen. Daher die Betonung ‚*Aber-Glaube*‘. Der Glaube des ‚Anderen‘ wird so häufig als ‚falsch‘ abgetan, während der eigene als ‚der Richtige‘ gesehen wird. Die christliche Mission wollte ‚Primitive‘ vor ihrem Aber-Glauben befreien. Hierzu sagt Ananda Coomaraswamy treffend: „*The Gods of an older religion become the Devils of one that supersedes it.*“ (Coomaraswamy zit. In: Webster 2008: xii)

¹³ Ich danke Benjamin Baumann für den Hinweis auf Spiro’s Definition und ihre Anwendbarkeit im Kontext dieser Arbeit.

(Familien-, Klan-, Ortswechsel); 2) Schwellen- und Umwandlungsriten der Verlobungszeit und 3) Angliederungsriten der Hochzeitszeremonie, um so die endgültige Integration in die neue Umgebung (Bindung an neue/n Partner/Partnerin und Ortswechsel) zu gewährleisten (Van Genneep 2005 [1986]: 115).

Oftmals sind es Fehler oder die nicht ordnungsgemäße Durchführung innerhalb der Übergangsrituale, die dazu führen, dass ein *Vampir* entstehen kann. Wird ein Leichnam zum Beispiel nicht richtig präpariert, so kann es passieren, dass der ehemalige Mensch *zwischen* den Phasen Leben und Tod als *Vampir* verbleiben muss¹⁴. So ist er nicht von der Welt der Lebenden abgelöst und genauso wenig im Reich der Toten angelangt. Er gehört also, wie Summers es beschrieben hat, keiner der Welten an, weil keiner der Übergänge komplett vollzogen wurde.

Südosteuropäische Vampire

Der *Vampir* im südosteuropäischen Raum vereint in sich Elemente, die sich mit denen anderer Wesen aus Sagen und Mythen dieser Region vergleichen lassen. Letztlich variieren die Darstellungen und bilden häufig ein Konglomerat aus verschiedenen Wesen, so dass ein hybrides Ganzes entsteht. Die Frage ist immer, ob und wo die Grenze zu den verwandten Formen gezogen werden kann: Kategorisierungen in der Literatur stellen den untoten *Vampir* vorwiegend in Verbindung oder gleichwertig mit Hexen, Nachtmahren¹⁵, Ghoulen¹⁶ und Werwölfen dar (Senn 1982: 21).

Interessanterweise tauchen alle diese Wesen im Zusammenhang mit Schwellenphasen auf. Die Geschichten über sie befassen sich mit den Übergängen im Zusammenhang mit Tod, Traum und sozialer Transformation und vermitteln so normative Verhaltensweisen. Verschiedene Kategorien, wie ‚Hexe‘, ‚Werwolf‘ oder ‚Vampir‘ wurden als Erklärung für sehr ähnliche Phänomene herangezogen. So ist eine adäquate Trennung der Kategorien auch eigentlich nicht möglich.¹⁷ Es wird hier deutlich, dass der *Vampir* ein Bedeutungsfeld abdeckt, das aber auch von anderen Formen repräsentiert werden kann.

Je nach Region wird der *Vampir* anders benannt und beschrieben, eine „einheitliche“ Form lässt sich daher nur schwer identifizieren, bzw. würde dem eben beschriebenen Konglomerat nicht gerecht werden. Trotzdem wird im Folgenden die Kategorie *Vampir* von mir verwendet, da allen Wesen ‚vampirische Züge‘ gemein sind und sie im Zusammenhang mit Schwellenphasen stehen.

Auch wenn Rumänien/Transsylvanien als Herkunftsland des *Vampires* gilt, gibt es vergleichbare Wesen wie den slawischen *Upir* oder *Upior*, den polnischen *Wieszczycy*, den bulgarischen *Kruvnik* oder den *Lampir* aus Bosnien. Diese Wesen eint die nächtliche Aktivität sowie der Blutdurst (Senn 1982: 66).

Der *Vampir* aus der Folklore hat mit der modernen Vorstellung vom „populären *Vampir*“, dem gebildeten Aristokraten, nicht mehr viel gemein. Allein die Ernährung scheint noch dieselbe zu sein: Der gefährlich böartige Wiedergänger des Volksglaubens ernährt sich einzig vom Blut der Menschen und ruht tagsüber in seinem Grab, ohne Zeichen des Verwesens aufzuweisen.

Fehlende Verwesung ist eine ambivalente Kategorie und bedeutet nicht zwingend, dass der Tote zum *Vampir* wird: So wurden unverweste Leichen im Christentum auch als Reliquien verehrt. Ob ein Leichnam heilig gesprochen oder verdammt wird, hängt vom seinem „guten oder schlechten“ Leben und Tod ab. So spricht Angenendt davon, dass der Erhalt des Leibes bei zwei Personengruppen verehrt wird: „[...] bei den Enthaltssamen und den Märtyrern. Die Enthaltssamen haben sich vor aller Be-

¹⁴ Die soziale Bedeutung der den Tod begleitenden Übergangsrituale, die einen erfolgreichen Übergang von der Welt der Lebenden zur Welt der Toten gewährleisten sollen, wird in den Arbeiten zu Südasiens in diesem Sammelband im Detail behandelt.

¹⁵ Nachtmahre werden auch als *Alb* bezeichnet. Dies seien nach Tuczay (2010: 1) Drückegeister, die sich auf Schlafende setzen, ihr Blut trinken und ihnen schlechte Träume bescheren.

¹⁶ „*Ghoul: A demon who feeds on the flesh of human beings, especially travelers, children, or corpses stolen out of graves. [...] Ghouls are nocturnal creatures with long nails who inhabit graveyards, [...].*“ (Guiley 2004: 134-135)

¹⁷ Gerade die Verbindung von Werwolf und *Vampir* ist sehr stark ausgeprägt: „[...] *the Serbians believe that a man who has been a werewolf in his life will become a vampire after death, and so the two are very closely related. It was even thought in some distinct, [...] that those who had eaten the flesh of a sheep killed by a wolf might become vampires after death.*“ (Guiley 2004: 206)

fleckung des Leibes bewahrt, das heißt: sich nicht sexuell betätigt; so ist ihr Leib nicht polluiert und muß darum nicht verwesen.“ (Angenendt 1994: 151)

Auch Ranft (1734: 55) zitiert einen jüdischen Rabbi Manasse wie folgt: „*Von den Körpern derer, die recht und ehrlich gelebt haben, darf man nicht glauben, dass die Würmer Gewalt über sie haben.*“ Hier wird deutlich, dass der Grad zwischen Verehrung und Verdammung schmal ist und ein Indiz, z.B. die fehlende Verwesung, nicht zwingend ein bestimmtes Resultat, also die Transformation zum Vampir, zur Folge hat. Eine Kerndefinition für den südosteuropäischen *Vampir* ist also die fehlende Verwesung des Leichnams sowie die Ernährung von Blut der Menschen und Tiere (Pütz 1992: 14; Seidl 2003: 9)¹⁸.

Nach dem Volksglauben Südosteuropas soll eine Hexe nach ihrem Tode zu einem *Vampir* werden. Als Bindeglied sei hier die *mora*¹⁹ genannt: Sie ist ein Abkömmling des *Vampirs*. Die *mora* ist nach Seidl ein Mädchen, die als Seele ihren Körper verlassen kann und auf diesem Weg – losgelöst vom Körper – Menschen belästigt (Seidl 2003: 7). Die *mora* weist auch wichtige Parallelen zum *Alb* auf: So sind dies beides Geistwesen, die Schlafende belästigten und Tieren das Blut aussaugen (Tuczay 2010: 9). Eine linguistische Verbindung zwischen *mora* und *moroi/moroaica*²⁰, rumänischen Bezeichnungen für den *Vampir* liegt somit nahe, häufig wird aber gleichbedeutend *Strigoi* bzw. *Strigoaica* verwendet (Senn 1982: 125).

Der rumänische *Strigoi*

Strigoi is the Romanian word for „witch“, „wizard“, „ghost“, or „reanimated dead“ (vampire).

(Senn 1982: 125)

Wie bereits erwähnt, sind regional unterschiedliche Namen und Fähigkeiten des *Vampirs* in Südosteuropa zu beobachten. Ich werde die Bezeichnung *Strigoi* nutzen, obwohl die Rede auch vom *moroi* sein kann. Genauso überlagert sich die Beschreibung vom lebenden *Strigoi* (*Strigoi viu* ist die Bezeichnung für eine Hexe/einen Hexer) mit der vom Untoten *Strigoi* (*Strigoi mort* steht für *Vampire*). Unter der Bezeichnung *Strigoi* werden Hexen, Zauberer, Geister und reanimierte Tote/Untote zusammengefasst (Dundas 1998: 36; Senn 1982: 42, 125). Etymologisch lassen sich Parallelen zu *Strix* (lateinisch: *Eule*), bzw. *Striges* erkennen, die nach Ranft schon von Ovid als blutsaugende und Kinder stehlende Nachteulen beschrieben werden. Weiter sollen sie die Brüste stillender Frauen fressen und des Nachts einen großen Lärm machen (Ranft 1734: 38).

Charakteristika

Trotz einer Unterteilung von *Strigoi* und *Strigoaica* im Volksglauben Rumäniens, wird der *Strigoi mort*, also den *Vampir*, als primär männliches Phänomen beschrieben. Allein wenn es sich in den Beschreibungen um eine *Strigoi viu*, einen lebenden *Strigoi* – also eine Hexe/einen Hexer handelt, wird teilweise von weiblichen Wesen gesprochen. Auch Seidl sieht den südosteuropäischen *Vampir* als männlich geprägtes Phänomen an (Seidl 2003: 9).

Der *Strigoi* wird als solcher erkannt, wenn die Leiche im Grab rot von Blut und aufgeschwemmt ist. Weiter liegt der Leichnam falsch herum im Grab und hat Blut an den Lippen sowie entblößte Zähne (Dundas 1998: 43). In der Beschreibung nach Seidl kann ein *Strigoi* sein Grab nachts durch Löcher in der Erde verlassen, hierzu wandelt er seine Form in eine Tiergestalt. Dies kann ein fliegendes Tier, wie ein Schmetterling oder Nachtfalter sein, genauso aber – nachdem er das Grab verlassen hat – ein Vogel, Hund, Pferd, Schaf oder Mensch (Dundas 1998: 39; Seidl 2003: 11; Guiley 2004: 50). Darauf-

¹⁸ Ich danke Benjamin Baumann für den Hinweis auf den gesamten Sachverhalt in diesem Absatz.

¹⁹ Slowenisch: *môr/a*: *Albtraum, Quälgeist, Plagegeist* (PONS Slowenisch-Deutsch Lexikon)

²⁰ „*Moroi*: A Romanian Vampire that is returning dead. *Moroi* is used less often to describe vampires than the more prevalent term *Strigoi*.“ (Guiley 2004: 206)

hin erscheint der *Strigoi* seinen Opfern während der Nacht und verursacht Krankheiten und lässt häufig Verwandte sterben. Auch gibt es Erzählungen, in denen Verstorbene als *Strigoi* zurückkehren und die zurückgelassene Ehefrau oder Angehörige des Haushalts quälen, sich in manchen Fällen sogar eine neue Braut suchen, um ihr nach der Hochzeit das Blut auszusaugen. *Strigoi* sollen weiterhin die Milch von Schafen oder Kühen stehlen, wenn diese versiegt, saugen sie Blut (Dundas 1998: 32, 43).

Entstehung

Ein toter Körper wird in Rumänien aus verschiedensten Gründen zu einem *Vampir*: Aus Harry A. Senns Feldstudie „*Were-Wolf and Vampire in Romania*“ geht zum Beispiel hervor, dass viele der Befragten davon überzeugt sind, dass Kinder, die mit einem Schwanz (also verlängerter Wirbelsäule) geboren werden, unweigerlich nach ihrem Tode *Vampire* werden. Genauso ist die Geburt mit einer sog. Glückshaube ein Indiz dafür, dass der Mensch ein *Vampir* wird (Dundas 1998: 20; Seidl 2003: 10; Senn 1982: 114). Die Glückshaube ist ein am Kopf des Säuglings zurückgebliebenes Stück der Plazenta. Schon die Bezeichnung „Glückshaube“ macht deutlich, dass diese Anomalie bei der Geburt nicht zwingend ein *Vampir*-Dasein zur Folge haben muss: Bei Guiley ist folgendes zur „Glückshaube“ vermerkt:

„In folklore, persons ‘born with the caul’ are reputed to have special supernatural powers, either good or evil. [...] In Romanian lore, the caul of a newborn must be broken immediately. If the infant swallows it, he is doomed to be an evil vampire [...]. Others born with the caul are believed to be blessed with good fortune, to have the power to see evil spirits [...].“

(Guiley 2004: 60- 61)

Seidl fasst die Transformation zum *Vampir* treffend zusammen, indem sie vier Möglichkeiten hervorhebt, durch die Menschen unverschuldet zu einem *Vampir* werden können: a) bestimmte Umstände bei der Geburt, b) unvorsichtige Handhabung eines Begräbnisses, c) Opfer, die vor ihrer Zeit starben (z. B. Kinder, Ermordete), und d) Menschen, die einen *Vampir*biss zum Opfer fallen (Seidl 2003: 9). Selbstverantwortlich wurde man nur zum *Vampir*, wenn man bereits eine *Strigoi viu* (eine Hexe) war, oder ein unmoralisches Leben als Räuber, Dirne, oder Exkommunizierter geführt hat. Hier wird deutlich, dass jegliche Anomalien und Andersartigkeit bei Geburt, Leben oder Tod als Grundlage für die Entstehung eines *Vampirs* gedeutet werden. Ein *schlechtes* Leben/ein *schlechter* Tod²¹, genauso wie Fehler im Rahmen der liminalen Phasen, haben also eine Existenz *zwischen* Leben und Tod, also „Un-Tod“ zur Folge. Dadurch regt der *Vampir*-Glaube zu einem Verhalten und Leben gemäß gängiger Normen und Werte an.

Schutz- und Abwehrmaßnahmen

Als Schutz- und Abwehrmaßnahmen vor *Vampiren* sind die Beachtung verschiedener Verhaltensweisen zentral. Ein unlauteres Leben, genauso wie unvollständige oder falsche Ausführungen von Übergangsriten sind zu vermeiden. So müssen die liminale Phasen rechtmäßig ‚durchlebt‘ werden, damit die Transformation zu einem *Vampir* verhindert werden kann. Begleiter liminaler Phasen, wie zum Beispiel Hebammen, müssen für einen geregelten Ablauf sorgen: So muss die Hebamme gemäß der südosteuropäischen Symbolik die Glückshaube entfernen und zerstören, um das Kind vor dem Übel ein *Vampir* zu werden, zu schützen (Senn 1982: 5).

Wichtig ist genauso die Bewachung eines Verstorbenen bis zu seinem Begräbnis: Eine besondere Gefahr bedeuten Hunde oder Katzen, die über den Leichnam steigen. Dies würde den Leichnam zu einem *Vampir* machen und weitere Tode in der Familie bedeuten (Guiley 2004: 48- 49). Auch wird der Leichnam mit Knoblauch und Liebstöckel eingerieben, um ihn davor zu bewahren ein *Strigoi* zu werden (Dundas 1998: 37; Senn 1982: 54; Guiley 2004: 187).

²¹ Dies ist analog zum „guten und schlechten Tod“, siehe Große Harmann und Wahdat in diesem Band.

Wenn vermutet wird, dass ein Verstorbener bereits ein *Strigoi* ist, wird wie folgt vorgegangen: Die Leiche wird exhumiert, der Körper wird mit Nadeln oder einem Nagel durchstochen, oder ein Loch wird in den Magen der Leiche getrieben (Guiley 2004: 157). In den meisten Fällen wird das Herz des als *Strigoi* Verdächtigten mit einer Sichel durchtrennt und verbrannt, um die Asche den erkrankten Verwandten als Trunk zu reichen (Guiley 2004: 49).

Südostasiatische Vampire

Die Mythen- und Sagenwelt Südostasiens ist reich mit folkloristischen Geistern, Göttern und übernatürlichen Wesen bevölkert. Heutzutage kommen vermehrt Horrorfilme als Reproduktionsmedium dieser Wesen hinzu. Als Mythen- Historien und speziell Horrofilm erfreuen diese Themen sich wachsender Beliebtheit und locken Jahr für Jahr unzählige Besucher in die Kinos der Region. Die Darstellung der übernatürlichen Wesen ist dabei einem ständigen Wandel und wechselnden Trends unterworfen. Dies lässt sich auch auf die traditionelle Wissenstradierung von Mythen, Legenden und Volkserzählungen in Südostasien übertragen: Im malaiischen Raum fand diese häufig durch mündliche Überlieferungen²² statt. Als Ergebnis davon variieren heute die Namen, Charakteristika und Fähigkeiten der blutsaugenden Wesen der Region, ähnlich wie schon für den südosteuropäischen Raum beschrieben (Taslim/ Kok On 2006: 143, Nicholas/Kline 2010: 196).

Trotzdem gibt es viele Parallelen und Analogien zwischen den verschiedenen Geister- und *Vampir*-Wesen Südostasiens: So haben die indonesischen Wesen *Leyak/Langsuir*, *Penanggalan*, und *Kuntilanak* die Eigenschaft Blut von Menschen zu saugen. Genauso weisen der *Grasue* Thailands und der philippinische *Aswang* viele übereinstimmende und vergleichbare Fähigkeiten auf. Gemeinsam ist allen Wesen, dass sie im Zusammenhang mit Übergangsphasen, besonders der Geburt auftreten und weibliche, zumeist übernatürlich schöne Wesen sind. Alle trachten insbesondere nach dem Blut von ungeborenen Kindern oder Neugeborenen.

Alle diese Wesen müssen im kulturellen Sinne als hybride Wesen beschrieben werden, weil sie sich nur schwer in westliche Klassifizierungen, wie „*Untot*“, „*Geist*“ oder „*Vampir*“ hineinpressen lassen. Am besten wird dies an der *Pontianak* deutlich. Andrew Hock-Soon Ng vermerkt zur Klassifizierung des *Pontianaks* folgendes:

[...] it is evident that the pontianak has conflicting denotations that suggest that she is both vampire and ghost. For unlike a Western vampire, whose identity straddles between the living and the dead (hence, the undead), the pontianak embodies qualities of both the undead and the numinous. This is perhaps the unique feature of this Eastern vampire. I am inclined to call the pontianak a vampire, but mindful of her spectral affiliations as well. As much as traditional Malay culture does not view the natural and the supernatural as separate realms, it is perhaps not surprising that creatures of Malay folklore resist rigid classifications. The pontianak, vacillating between the (un)dead, the embodied, and the numinous, confirms this seamless transgression of sociocultural spaces.“

(Ng 2009: 170)

Hier wird deutlich, inwieweit sich die Wesen Südostasiens den Klassifizierungen „*Untot*“, „*Geist*“ oder „*Vampir*“ entziehen²³. Eine Unterscheidung von „*Natürlichem*“ und „*Übernatürlichem*“, wie sie häufig im westlichen Verständnis grundlegend ist, wird im Südostasiatischen meist gar nicht gemacht. So erfolgt die eine Bezeichnung als „*Vampir*“ oder „*Untod*“ in diesem Kapitel nur auf Grund von vergleichbaren Eigenschaften mit den südosteuropäischen Wesen. Dies geschieht, wie auch bei Ng, in dem Bewusstsein, dass *Pontianak* im Grunde eine Position *zwischen* den westlichen Kategorien *Geist*, *Untod*, und *Superhuman being* einnimmt.

²² „[...] Legends are continually being created orally, and the most popular contemporary legend concerns sinners. [...] These are urban legends that have deep Islamic moral tones and probably serve as social deterrent against vices and unethical conduct.“ (Taslim/Kok On 2006: 143)

²³ Bei Nicholas/Kline (2010: 199) wird *Pontianak* als *Geist* und *Vampir* kategorisiert, bei Skeat (1984: 327) als *Demon*, *Jin*, und *Birthspirit* und bei Lee/Nadeau (2011: xxxvii) als „*female undead*“. Zum Problem der (westlichen) Kategorisierungen siehe auch Baumann (2013).

Pontianak

Die *Pontianak* ist im malaiischen Raum²⁴ weit verbreitet, weitere Bezeichnungen, wie *Langsuir*, *Kuntilanak* und *Matianak* werden synonym verwendet. Daher wird *Pontianak* hier beispielhaft für die vergleichbaren Wesen der Region stehen. Etymologisch stammt *Pontianak* wahrscheinlich von (*Perepuan*) *mati beranak* („Frau, die im Kindbett gestorben ist“) ab (Ng 2009: 169; Skeat 1984: 325).

Charakteristika

Im Gegensatz zum *Strigoi* ist *Pontianak* nur als weibliches Phänomen dokumentiert. *Pontianak* sei eine außerordentlich schöne Frau mit langen spitz zulaufenden Nägeln und lockigem Haar, das bis zu ihren Köcheln reicht. Das Haar soll dazu dienen, ein Loch in ihrem Nacken zu verdecken, mit dessen Hilfe sie Blut (von Kindern) saugt (Skeat 1984: 326- 327; Summers 1928: 222).

Treffend charakterisiert auch Carsten den *Langsuir*: „[...] *She [the langsuir] lives in trees in the jungle and especially likes the blood of women who have just given birth. She can take any form, animal or human, but often appears as a beautiful woman. [...]*“ (Carsten 1995: 232). Speziell bei Summers (1928: 222) und Skeat (1984: 327) wird vermerkt, dass sie als eine Art Nachteule erscheint.

In malaiischen Geistergeschichten, die von Nicholas/Kline behandelt werden, wird beschrieben, dass die *Pontianak* laute Schreie ausstößt, wenn sie ihre Opfer attackiert. Ihre bevorzugten Aufenthaltsorte seien isolierte Straßen und Bäume, auf denen sie auf ein passendes Opfer wartet. Dabei seien neben Schwangeren oder Neugeborenen, auch junge Männer beliebte Opfer, die sie in die Falle lockt, um ihnen ihre Lebensenergie auszusaugen (Nicholas/Kline 2010:201- 202).

Nicholas/Kline gehen gezielt auf die Bedeutung von Geschichten über *Pontianak* ein und legen dar, dass die folkloristischen Geschichten als malaysisches Kulturgut betrachtet werden und somit die Macht haben, ‚soziale Wahrheiten‘ und somit patriarchale Vorstellungen über die ideale Frauenbildern ideologisch festzulegen (Nicholas/Kline 2010: 195-196). So verfestige sich durch die *Pontianak* Geschichten die binäre Opposition zwischen der monströsen und wilden *Pontianak* und der menschlichen und perfekten (Ehe)Frau. Dabei werden *Pontianak* all die Eigenschaften zugeschrieben, (unkontrolliert zu sein und die Kraft zu haben, zu tun, was immer sie wolle) die die Antithese der patriarchalischen Ideologie darstellen. Im Zentrum steht dabei immer *Pontianaks* Autonomie. Diese Autonomie sei aber dämonisch, und damit negativ konnotiert. So lässt sich laut Nicholas/Kline schließen, dass die Geschichten eine kontrollierte, rationale und ‚domestizierte‘ Hausfrau als *gut* charakterisieren, die *Pontianak* dagegen, gerade auch wegen der fehlenden männlichen Kontrolle über sie, als *schlecht* (Nicholas/Kline 2010: 202-203).

Entstehung

Nach Skeat ist *Pontianak* ein Kind vom *Langsuir* (wobei beide Bezeichnungen auch synonym verwendet werden). In seinem Buch *Malay Magic* stehen die Transformation zu *Langsuir* sowie *Pontianak* eng in Verbindung mit der Geburt, als eine Übergangsphase, sowie den dabei auftretenden Anomalien: So entsteht *Pontianak*, wenn eine Frau entweder während oder nach der Geburt ihres Kindes stirbt. Genauso wird auch der Schock, ein totes Kind zu gebären, als Erklärung zur Transformation verwendet: Diese unerwarteten und damit *schlechten* Tode, lassen Kind und/oder Mutter zu einem untoten Wesen werden (Skeat 1984: 325-326).

²⁴ „Malay or Melayu, is the primarily racial group inhabiting the Malay Peninsula, Singapore, the southern tip of Thailand, the southern islands of the Philippines, the eastern coast of Sumatra, the coastal area of Borneo, and the surrounding islands of the Malay Archipelago.“ (Taslim/Kok On 2006: 141) Der malaiische Raum ist natürlich -genau wie Südosteuropa und Südostasien- über nationale Grenzen hinaus präsent und spiegelt sich in der Kultur wieder.

Schutz- und Abwehrmaßnahmen

Es gibt einige Möglichkeiten, sich vor *Pontianaks* zu schützen: So ist Sorge zu tragen, dass Übergangsrituale, besonders die Geburt, von den Hebammen und Müttern „richtig“ durchgeführt werden. Die Hebamme muss diese liminale Phase zusammen mit ihrer Klientin durchführen, damit Mutter oder Kind nicht von *Pontianak* bedroht werden können. So werden scharfe metallische Objekte, wie Scheren, Nägel oder Nadeln in der Nähe der Frauen und Kinder platziert. Diese können eine *Pontianak* unschädlich machen, indem sie in das Loch im Nacken oder am Rücken dieser gerammt werden. Dies würde verhindern, dass *Pontianak* fliegen und damit fliehen kann (Carsten 1995: 232).

Weitere Möglichkeiten seien auch, Haare und Fingernägel von *Pontianak* abzuschneiden und diese mit einem Nagel in das Loch in Rücken oder Nacken zu stopfen, falls sie gefangen wird. Dies entspricht sehr bildlich einer Penetration, die nach Nicholas/Kline dementsprechend auch primär von Männern²⁵ durchgeführt wird, um *Pontianak* entweder unschädlich zu machen, oder sie zu einer „lebenden Frau“ zu transformieren, die heiraten und Kinder gebären kann. Der Sexualakt kommt dabei einer Domestizierung der Frau gleich, denn nach der Transformation repräsentiert sie eher ein Idealbild einer Frau, die ihrem männlichen ‚Besitzer‘ ergeben ist. Auf den Nagel als *Phallus* wird im Folgenden in dem Vergleich beider Wesen nochmals detailliert eingegangen. Sobald der Nagel, die Haare und Fingernägel jedoch aus dem Loch entfernt werden, die patriarchale Macht also nicht mehr über der Frau besteht, wird *Pontianak* von ihrer menschlichen zurück in die untote *vampirische* Form verwandelt (Nicholas/ Kline 2010: 202, Summers 1928: 223).

Auch zur Prävention gibt es bestimmte Techniken: Bei dem Begräbnis einer Frau, die unter dem Verdacht steht, untot wiederzukehren, wird ihr Leichnam auf eine bestimmte Weise präpariert. So sollen nach Skeat in diesem Fall Glasperlen in den Mund, Hühnereier unter die Achseln und Nadeln auf die Handflächen der Leiche gelegt werden. Dies verhindere, dass sie zurückkehrt und als *Pontianak* schreien oder fliegen könne (Summers 1928: 223; Skeat 1984: 327).

Während der Begräbniszeremonie werden verschiedene (Zauber-)Sprüche rezitiert, wie zum Beispiel der folgende:

O Pontianak the Stillborn,
May you be struck dead by the soil from the grave-mound.
Thus (we) cut the bamboo-joints, the long and the short,
To cook therein the liver [or ‘heart’; Anm. d. Verf.²⁶] of the Jin (Demon) Pontianak.
By the grace of ‘There is no god but God’

(zit. aus Skeat 1984: 327)

Diese sollen als Mittel dienen, die *Pontianak* an ihr Grab zu binden, ähnlich wie bereits erwähnte Präparation des Leichnams.

Vergleich beider Untoten

Die weltweite Verbreitung des *Vampirglaubens* ist ein Indiz für die Bedeutung dieser Wesen. Im Folgenden sollen die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede bestimmter Eigenschaften von *Pontianak* und *Strigoi* herausgearbeitet werden.

Grundlegend wird deutlich, dass beide Wesen, *Pontianak* und *Strigoi*, keine leicht zu kategorisierenden Erscheinungen sind. Sie unterliegen als meist oral tradierte Elemente des Volksglaubens einem ständigen Wandel durch regionale Variation von Namen und Charakteristika-, sowie literarischer- und (pop)kultureller Adaptationen. Ferner ist auch eine Abgrenzung zu anderen Wesen der Folklore, selbst

²⁵ “She [Pontianak as a human] is the perfect daughter or wife and mother for anyone (usually a man) who owns her (the person who has pierced her with the spike).” (Nicholas/Kline 2010: 202)

²⁶ Hierzu muss erwähnt werden, dass das malaysische Wort „hati“ für „Leber“ gleichbedeutend mit „Herz“ ist. „hati“ wird im malaysischen Originaltext im Appendix von Skeats „Malay Magic“ verwendet (Skeat 1984: 627).

im westlichen Kontext, nur schwer möglich. Die Eigenschaften und Fähigkeiten von *Pontianak* und *Strigoi* vermischen und überschneiden sich mit denen von Werwesen, Hexen und Zauberern, Geistern und reanimierten Toten.

Die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien sind jedoch fließend: Dies wird gerade bei der rumänischen Differenzierung *Strigoi viu* und *Strigoi mort* deutlich: Eine lebende Hexe und ein toter *Vampir*. Bei *Pontianak* sind Kategorisierungen, insbesondere westliche, noch weniger anwendbar: Wie bereits beschrieben, nimmt das weibliche Wesen eine Position zwischen *Geist*, *Untoter* und *Vampir* ein. All dies macht deutlich, dass die *Pontianak* eine Zwischenexistenz darstellt: Nicht nur zwischen den Schwellen Leben und Tod, sondern genauso in ihren Eigenschaften. Sie ist kein Geist, kein Dämon, aber auch kein Mensch. Jede Kategorisierung vom westlichen Standpunkt aus, kann also nur eine Annäherung sein, denn gerade die oben genannten trennenden Kategorien werden im südostasiatischen Raum häufig gar nicht gemacht.

Auch Verhaltensnormen spielen eine wichtige Rolle in den Erzählungen über *Strigoi* und *Pontianak*: So wird das „vampirische Andere“ in Kontrast zur gesellschaftlichen Norm gestellt, dem Mensch wird so die sozial gewünschte Verhaltensweise vermittelt, ein *gutes Leben* zu leben und einen *schlechten Tod* zu vermeiden. Für ein *gutes Leben* ist zentral, die liminale Phase rituell komplett zu durchleben- oder zu ‚durchsterben‘.

Gemeinsamkeiten

Anomalien und Liminalität

Anomalien während Übergangsriten, gerade im Rahmen der liminalen Phase, sind vorherrschende Gründe für das Entstehen von *Strigoi* und *Pontianak*: In Anlehnung an die bereits erwähnten ‚Gründe zur Entstehung von *Vampiren*‘ von Seidl (2003: 9), arbeite ich die Gründe für die Entstehung von *Vampir*-Wesen heraus:

a) *bestimmte Umstände bei der Geburt*: Im Bezug auf die Entstehung des *Strigoi*s wird beschrieben, dass Anomalien beim Neugeborenen (wie die Geburt mit einer Glückshaube oder einem Wirbelsäulenfortsatz) ein Zeichen für die *vampirische* ‚Natur‘ des Neugeborenen sind. Zu *Pontianak* können die Mutter und/oder das Kind werden, wenn Anomalien während der Geburt auftreten. Die Transformation zu einer *Pontianak* ist also vorbestimmt, wenn der Prozess der Geburt nicht dem natürlichen Wege folgt und Mutter oder Kind sterben. Die genannten Anomalien müssen möglichst von Hebammen, die der Geburt beiwohnen, verhindert werden. Hierzu muss die Hebamme Mutter und Kind rituell durch die liminale Phase der Geburt begleiten und sie vor *bösen* Einfluss bewahren.

b) *unvorsichtige Handhabung eines Begräbnisses*: Um zu verhindern, dass ein Toter zu einem *Strigoi* wird, muss auf die Umgebung des Leichnams geachtet werden. Der Leichnam muss bewacht werden und keine Tiere dürfen über oder unter ihm hindurch laufen. Auch die Balsamierung mit Liebstöckel und Knoblauch ist wichtig. Genauso ist bei den Geschichten zu *Pontianak* vermerkt, dass Sorge zu tragen ist, den Leichnam auf eine bestimmte Weise zu präparieren. Hierzu müssen Nadeln in die Handflächen, Hühnereier unter die Achseln und Glasperlen in den Mund des weiblichen Leichnams gelegt werden.

c) *Opfer, die vor ihrer Zeit starben*: Dies trifft zum Beispiel explizit auf die Entstehung von *Pontianak* zu, da beide Opfer, Mutter oder Kind, vor ihrer „eigentlichen Zeit“²⁷ sterben. Als Entstehungsursache ist ein *schlechter*, vorzeitiger Tod also zentral. Im Falle der *Strigoi* gibt es neben dem vorzeitigen Tod auch die Begründung, dass ein *schlechtes* Leben (z. B. als Hexe, Räuber oder Exkommunizierter) eine Existenz als *Vampir*-Wesen zur Folge hat.

²⁷ Sie sterben in der Hinsicht vor ihrer „eigentlichen Zeit“, als dass die Mutter eigentlich noch die Aufgabe hätte, ihr Kind großzuziehen, genauso wie das Kind noch am Beginn seines Lebens steht.

d) *Menschen, die einen Vampirbiss zum Opfer fallen*: Eine Vergiftung durch den *Vampirbiss* ist nur im Falle des *Strigois* beschrieben. In Ansätzen lässt sich die Übertragung von einer Mutter, die ihr Kind tot zur Welt bringt, und somit zum *Pontianak* macht, damit vergleichen.

Eine weitere Phase des Übergangs, die Hochzeit, wird auch im Zusammenhang mit *Strigois* sowie *Pontianak* erwähnt: Beide Wesen können einen Lebenden/eine Lebende heiraten, selbst nach ihrer Transformation. Der *Strigois* saugt dabei das Blut der Braut, *Pontianak* dagegen agiert als „normale Frau“, solange sie durch den Nagel/Phallus gebändigt ist. In beiden Fällen ist dies aber nur eine temporäre Phase, die durch den Tod des Opfers (beim *Strigois*) und das Entfernen des kontrollierenden Nagels (bei *Pontianak*) beendet wird.

Liminale Phasen, die von starken Emotionen, nicht erklärbaren Anomalien und starker Veränderung im Leben der Menschen geprägt sind, unterstützen und reproduzieren den Glauben an *Vampir*- Wesen. Ich vermute, dass die Wesen dabei die Ängste widerspiegeln, die im Zusammenhang mit liminalen Phasen aufkommen. Die Wesen geben eine Verhaltensnorm vor, wenn die Ordnung der Welt nicht länger gegeben ist. Sie machen deutlich, wie sich ein Akteur verhalten muss, legen fest, was ein *gutes* Leben und was ein *schlechter* Tod ist.

Ambivalenzen

Wie bereits festgehalten, sind die *Vampir*-Wesen stark von Ambivalenz geprägt. Die Ambivalenz, gerade die Position *zwischen* Leben und Tod, macht das *Vampir*-Wesen unheimlich und gefährlich. Das Wesen hat die rechtmäßige Ablösung von der irdischen Welt nicht geleistet und befindet sich in der Schwellenphase, trägt also noch gewohnte und bekannte, aber genauso unheimliche, unbekannte Charakterzüge in sich. Die Ambivalenzen, die den beiden *Vampir*-Wesen innewohnen, sind die folgenden:

a) *Leben und Tod*: Die *Vampire* nehmen eine Position ein, in der sie sich vom Blut und Leben der Menschen nähren, um so ihre Existenz zu erhalten. „Sie gehören zu keiner der Welten“, wie Summers sie definiert hat.

b) *Körperlich und Körperlos*: Die Wesen haben einen stofflichen Körper, *Strigois* den Leichnam, der grotesk und „anders“ für die Lebenden aussieht; *Pontianak* den schönen Frauenkörper. Gleichzeitig kann diese stoffliche Form aber auch abgelegt und gewandelt werden. *Pontianak* macht dies am besten deutlich, sie befindet sich zwischen den Kategorisierung *Untod* und *Geist*. Aber auch der *Strigois* zeigt Tendenzen, sich körperlichen oder körperlosen Kategorien zu entziehen, da er genauso seine Gestalt wandeln kann und in anderen Formen auftritt.

c) *religiöse/übernatürliche Existenz und Verdammung/dämonische Existenz*: Die fehlende Verwesung des Leichnams, die in Rumänien als Beweis für die Entstehung eines *Vampirs* gesehen wird, kann im christlichen Kontext eine Heiligsprechung des Toten bedeuten, wie bereits vermerkt. Hat der Mensch ein *gutes* Leben geführt oder ist ‚unbefleckt‘ gestorben, so kann der Leichnam auch heilig gesprochen werden. Genauso kann die „Glückshaube“ einerseits für positive Fügungen für den Säugling andererseits aber auch für die Verdammung zum *Vampir* stehen. Auch *Pontianak* lässt sich in ihrer Kategorie nicht rein dem „Bösen“ zuordnen, ihr wohnen auch übernatürliche Kräfte inne, die sie zu einem Wesen zwischen *Geist*, *Untod* und numinosen *superhuman being* machen und so keine eindeutige Einordnung nach westlichen Kategorien zulassen.

So lässt sich also zusammenfassend sagen, dass die in diesem Kapitel behandelten *Vampire* ZWISCHEN *Körperlich* und *Körperlos*, *Leben* und *Tod* sowie ZWISCHEN *religiöser/übernatürlicher Existenz* und *Verdammung/dämonischer Existenz* stehen. Die Ambivalenz ist also das zentrale, regionenübergreifenden Charakteristikum der *Vampir*-Wesen. Diese ambivalente ‚Natur‘ des *Vampirs* macht die breite Verbreitung und das Auftauchen in verschiedensten Glaubensgruppen und Zeitaltern erklärbar. Darüber hinaus spiegelt der *Vampir* in seinen verschiedenen Erscheinungsformen die, alle rituellen und sozialen Übergänge begleitenden, Ängste wider und dient so der Reproduktion gesellschaftlicher Verhaltensnormen, die diese ambivalenten sozialen Kontexte sicherer machen sollen.

Symbole

Innerhalb der Beschreibungen von *Strigoi* und *Pontianak* tauchen immer wieder vergleichbare und ähnliche Symbole auf. Symbole, die wie der *Vampir* selbst, von Ambivalenz geprägt sind und je nach Kulturkreis verschiedene und teilweise gegensätzliche Bedeutungen haben können. Trotzdem soll an dieser Stelle auf einige der bei beiden Wesen präsenten Symbole eingegangen werden. Dies soll verdeutlichen, dass sich bestimmte Symbole im Zusammenhang mit dem *Vampir*, und somit auch der Liminalität in den betrachteten Regionen wiederfinden lassen. So saugen beide Wesen Blut, haben die Fähigkeit ihre Form zu wandeln und werden mit spitzen Gegenständen unschädlich gemacht.

a) *Blut*: Das Blut hat seit jeher eine starke Symbolkraft, mit einem rituellem und auch religiösen Charakter²⁸. Es ist in vielen Kulturen der Inbegriff und Sitz des Lebens. Damit äquivalent wird es auch oft mit der Seele und magischen Kräften in Verbindung gebracht. Weiter birgt Blut auch die Kraft den menschlichen Körper zu beleben (Biedermann 2002: 71; Guiley 2004: 28).

Gerade aufgrund dieser Assoziationen haben sich wohl die Bilder der blutsaugenden Wesen, die von dem Blut profitieren, analog weltweit verbreitet. Denn durch die magische Kraft die dem Blut zugeschrieben wird, kann auch ein toter Körper laut der Folklore wiederbelebt werden: *Strigoi* und *Pontianak* zehren beide vom Blut der Lebenden. *Strigoi* von (Bluts-) Verwandten²⁹, *Pontianak* von dem Blut von Kindern, die als Inbegriff der Vitalität verstanden werden können. Guiley schreibt hierzu: „[...] *The vampire, by consuming the blood of a victim, wields not only the power of life and death, but magical power as well* [...].“ (Guiley 2004: 28).

So bemächtigen sich also beide *Vampir*-Wesen der Kraft der Lebenden, dem Blut, um ihren toten Körper zu erhalten. Sie besitzen dem Glauben nach also nicht selbst die Kraft des Blutes, sondern müssen diese stehlen, um in ihrer Zwischenexistenz zu verbleiben. Es liegt nahe, dass die magische Kraft die dem Blut weltweit nachgesagt wird, dazu beigetragen hat, dass der Glaube an Wesen entstanden ist, die sich eben diese Kraft zu nutze machen.

b) *Das Herz*: Das Herz wird – genauso wie das Blut – in verschiedenen Kulturen als Sitz der Seele und des Geistes gesehen. Es ist die Triebfeder für die Bewegung von Körperteilen und steht eng im Verbindung mit dem Blut (Biedermann 2002: 185- 186). Bei der Betrachtung, wie mit dem Herz von *Strigoi* oder *Pontianak* verfahren wird, fällt auf, dass dieses immer zerstört werden muss, wenn der Verdacht besteht, dass der Leichnam ein Untoter/eine Untote werden könnte. Es wird zerstoßen, mit einer Sichel durchtrennt, verbrannt und/oder gekocht, sowie Verwandten als Trunk gereicht. Alle Mittel scheinen dazu zu dienen, dem untoten Wesen die Triebfeder oder den Sitz der Seele³⁰, zu nehmen.

c) *Nägel, Nadeln und Sichel*: Zur Zerstörung oder Bändigung beider *Vampir*-Wesen werden spitze, meist eiserne Gegenstände verwendet. Sie werden ihnen in den Körper getrieben, um sie unschädlich zu machen. Nägel zum Beispiel werden als starkes magisches Mittel zur Abwehr gegen Geister und Hexen beschrieben (Webster 2008: 177). Im christlichen Glauben werden Nägel als „Arma Christi“ (Waffen Christi), die Werkzeuge die Christus an das Kreuz brachten, gesehen. Sie stehen für mächtige Waffen gegen die Sünde. Weiterhin steht eine Sense für das „Abschneiden des Lebens“ (Biedermann 2002: 36, 445). Ferner wird der Nagel bei Nicholas/Kline im Bezug auf *Pontianak* als phallisches Symbol gesehen, das Menschen (zumeist Männern) die Möglichkeit gebe, die unkontrollierte *Pontianak* zu unterwerfen und zu einer „domestizierten“ Hausfrau zu machen (Nicholas/Kline 2010: 204-205).

Hier lässt sich erkennen, dass analog in beiden Regionen spitze Gegenstände verwendet werden, der Körper des Wesen, und insbesondere der Sitz der Seele, das Herz, müssen hiermit zerstört werden. Dies könnte damit begründet werden, dass so die *Seele* des Wesens nicht mehr an diesen gebunden ist.

²⁸ Im christlichen Glauben ist das Blut Christi heilig, Opferblut spielt in vielen Ritualen eine zentrale Rolle und Menstruationsblut wird in vielen Kulturkreisen als „unrein“ empfunden (Biedermann 2002: 72).

²⁹ Verwandtschaft ist ein wichtiger Faktor, der in Verbindung zu Blut- und Nahrungsaufnahme steht. Zur Verwandtschaft unter den malaiischen Langkawi schreibt Carsten: „*The core substance of kinship in local perceptions is blood, and the major contribution to blood is food. Blood is always mutable and fluid -as is kinship itself.*“ (Carsten 1995: 224)

³⁰ Auch wenn der „populäre Vampir“ genauso wie andere Untote häufig als Seelenloses Wesen beschrieben werden, gibt es in der Beschreibung von *Pontianak* oder *Strigoi* keine Bezüge auf das Fehlen einer „Seele“.

Das Einstechen mit diesen Werkzeugen markiert also den Punkt, an dem die Seele vom Körper getrennt wird, und so nicht weiter in der Zwischenexistenz verweilen muss. Es wird deutlich, dass der Nagel, gerade auch wegen des Wertes von Eisen, als ein potentes Werkzeug gegen böse Geister und Wesen gesehen wird. Eisen ist ein Kulturgut und „repräsentiert in den Mythen von den Weltzeitaltern die letzte Stufe einer Entwicklung, die einst mit dem goldenen Zeitalter begonnen haben soll“ (Biederermann 2002: 115). So repräsentiert es also eine gehobene Stufe der Entwicklung, die voran gebrachte Kultur, die ein Mittel gegen die Geister der (zurückgebliebenen) Natur gesehen werden kann.

c) *Nachteulen/fliegende Wesen*: Beide Wesen wird die Fähigkeit nachgesagt, ihre Form zu wandeln. Explizit heißt es bei *Pontianak* und *Strigoi*, dass sie sich in Nachteulen verwandeln. Eulen stehen in der westlichen Folklore nicht nur für Weisheit, sondern bergen auch negative Assoziationen. Dies wird bei Webster gut deutlich:

The Roman thought the owl's nocturnal habits were suspicious, and felt that it might have links with the devil and evil spirits. They believed that the hoot of an owl signified death, [...]. The Romans also believed that witches could change into the form of owls, and in this guise drank the blood of babies. Owls are also associated with witches because of their nocturnal habits and haunting cry.

(Webster 2008: 192)

Die Eule scheint also in beiden Kulturkreisen ähnliche Assoziationen wachzurufen, da sie in beiden Fällen mit *Vampir*-Wesen in Verbindung gebracht wird. Sie ist ein Tier der Nacht, bewegt sich im Dunkeln. Genauso ist der *Strigoi* nachts aktiv. Der Schrei der Eule lässt sich mit dem von *Pontianak* vergleichen. Beide kündigen, den Erzählungen nach, Tod und Gefahr an. Genauso zeigt der bereits beschriebene *Strix* aus dem römischen Glauben klare Parallelen zu *Pontianak*. Beide saugen das Blut von Säuglingen in ihrer eulenartigen Gestalt.

Der Vergleich anhand von Ambivalenzen und Symbolen von *Pontianak* und *Strigoi* macht deutlich, dass es viele Charakteristika gibt, die sich ähneln. Bei diesen handeln sich aber eher um Analogien: *Pontianak* und *Strigoi* sind nicht direkt „verwandt“ und können nicht allein als *Vampir* bezeichnet werden, da wie beschrieben, viel mehr Kategorien, (wie ‚Geist‘, ‚Dämon‘ oder ‚Werwesen‘) in Ansätzen auf sie zutreffen. ‚Vampir‘ muss also primär als analytische Kategorie verstanden werden, die dazu beiträgt, vergleichende Merkmale beider Wesen heraus zu arbeiten. Essentiell ist, dass beide Wesen in den Kulturkreisen Südosteuropa und Südostasien bis zu einem gewissen Zeitpunkt unabhängig von einander entstanden sind und sich daraufhin reziprok beeinflusst und wohl immer mehr vermischt haben. Die Analogien von Anomalien, Charakteristika und Symbolen heben hervor, dass *Pontianak* und *Strigoi* ähnliche Ängste der Menschen ansprechen und Normvorstellungen bezogen auf Übergänge vermitteln.

Unterschiede

Neben vielen vergleichbaren Elementen, gibt es aber auch einige, die die beiden in diesem Kapitel vorgestellten Wesen unterscheidet. Diese geben Auskunft über die Rolle der Wesen und ihre soziokulturelle Bedeutungen für den jeweiligen Kulturkreis.

Erscheinung

Eine deutlicher Kontrast ist bei der Erscheinungsform beider Wesen zu beobachten: Während beim *Strigoi* vorwiegend das Aussehen des Leichnams beschrieben wird, der als grotesk aufgedunsen und blutüberströmt dargestellt wird, stellt *Pontianak* mit ihren langen Haaren und ausgesprochener Schönheit einen absoluten Gegensatz dar. Hier steht der weibliche schöne Körper der *Pontianak* gegen den aufgedunsenen des *Strigoi*. Während in Südosteuropa das *Hässliche*, *Andere*, *Groteske* als *Gefährlich* und *vampirartig* kategorisiert wird, ist es im südostasiatischen Raum die furiose und unkontrollierte untote Frau, über die es „Herr zu werden“ gilt. Dies beinhaltet sozial konstruierte Geschlechterrollen, die im folgenden kurz angesprochen werden sollen.

Geschlechterrollen

Ein herausstechender Unterschied beider Wesen ist das unterschiedliche Geschlecht. *Pontianak* wird als durchweg weibliches Phänomen beschrieben, während der *Strigoi* vorwiegend ein männliches zu sein scheint. Auch wenn es vom rumänischen *Vampir* eine binäre Unterteilung in *Strigoi* und *strigoaica* gibt und auch eine *strigoi viu*, eine Hexe zum *Vampir* werden kann, gibt es in der Literatur fast nur Beschreibungen männlicher *Strigoi*. In der südosteuropäischen Folklore scheint aber das kulturelle Geschlecht, das *Gender*³¹ weniger eine Rolle zu spielen, als bei *Pontianak*: Sie wird als furiose, unkontrollierte, aber schöne Frau beschrieben, die neben Säuglingen, auch junge Männer als Opfer wählt und sie mit ihrer Schönheit verführt. Hier agiert sie also, anders als von der gesellschaftlichen Norm vorgesehen, als aktive Verführerin, die nur durch einen Mann, der sie mit einem Nagel durchsticht, gebändigt werden kann.

In diesem Fall übernimmt der Nagel, wie bereits im Bezug auf seine Symbolik erwähnt, die Rolle eines Phallus, der das ausführende patriarchale Mittel ist, um *Pontianak* harmlos und kontrollierbar zu machen. Sobald sie von ihm unter Kontrolle gebracht wird, verhält sie sich wie eine „normale“ Frau, die der normativen Vorstellung einer guten Hausfrau und Mutter entspricht. Dabei markiert die ‚Penetration‘ mit dem Nagel die Trennung von unkontrollierter, *untoter* und domestizierter, menschlicher Frau. Das Vorhandensein des Phallus/der patriarchalen Ordnung ist hierbei dauerhaft nötig, um die unkontrollierte *Pontianak*/Frau zu bändigen. Sie besitzt selber nicht die Macht, sich von diesem Phallus/der patriarchalen Ordnung zu befreien und ist somit ihres eigenen Willens beraubt und mundtot gemacht (Nicholas/Kline 2010: 204).

Aus dem oben aufgeführten lässt sich schließen, dass eine Frau, die nicht unter dem ‚Schutz‘ und der Kontrolle eines Mannes steht, potenziell gefährdet und gefährlich für die moralische Ordnung betrachtet wird. Dies hat auch Andrew Hock-Soon Ng treffend zusammengefasst:

The pontianak's beauty/ugliness reveals the contradictory nature of the woman in the Malay imaginary: the Malay woman performs the symbolic role of upholding communal purity and integrity but because she is viewed as the 'weaker vessel' and her sexuality susceptible to easy compromise, any signification of autonomous or independent behavior (read: refusal to submit to patriarchal policing) is regarded with deep suspicion. [...] She is the beautiful wife and mother, but the unfaithfulness or absence of a spouse, coupled by her strong independent streak, result in her becoming, in the end, the pontianak – a woman whose resourcefulness and autonomy relegate her as dangerously 'unfeminine', and emplaces her invisibly at the margins of society.

(Ng 2009: 173)

Letztlich werden beim *Strigoi* eher generelle normative Verhaltensweisen vermittelt (ein *gutes* Leben führen, die Beachtung von rituellen Verhaltensweisen bei Geburt und Tod von Menschen). Die Betonung des „Anderen“ in Abgrenzung zum korrekten moralischen Verhalten spielt in diesem Fall scheinbar eine wichtigere Rolle, als die Behandlung von Rollenaufteilungen zwischen Mann und Frau. Bei *Pontianak* hingegen wird – neben generellen normativen Verhaltensweisen – ein besonderer Fokus auf die Rolle der Frau gelegt. Durch die Erzählungen über *Pontianak* werden Rollenbilder reproduziert und weiter in der Gesellschaft verfestigt.

Jagd und Opfer

Letztlich unterscheiden sich die Wesen in weiteren bestimmten Belangen: So ist bei der Literatur zu *Pontianak* nicht vermerkt, ob sie nachts oder während des Tages auf der Jagd nach Opfern ist. Ver-

³¹ „Gender is customary behavior frequently learned through folk- that is, informal- channels. Though expectations linked to gender are often assumed to be 'natural' they are actually culturally created. Gendered expectations and behaviors have historically been considered universal, but ethnographic data demonstrate that this is not the case. Looking at gender customs cross-culturally reveals that gender is not innate and is highly variable.“ (Thomas 2006: 39-41)

mutlich geschieht dies, aufgrund ihrer Assoziation mit Nachteulen, eher nachts, dies ist aber nicht explizit vermerkt und somit nicht direkt vergleichbar. Der *Strigoi* dagegen ist nachts aktiv. Seine Opfer sind oft Verwandte, Ehepartner oder nicht weiter identifizierte Menschen und Tiere. *Pontianak* dagegen wird mit einer besonderen Vorliebe für Neugeborene und Männer beschrieben. Die männlichen Opfer, die der Schönheit *Pontianaks* verfallen, bringen eine sexuelle Komponente ein. Schönheit ist somit an sich verdächtig, genauso wie zu stark selbstbestimmte, „unkontrollierte“ und unverheiratete Frauen. Diese müssen durch den oben genannten Nagel/Phallus zur der patriarchalen Ordnung geleitet werden.

Die genannten Unterschiede machen deutlich, dass bestimmte Normvorstellungen, die durch die Geschichten über beide Wesen vermittelt werden, verschiedene Schwerpunkte setzen. Dies veranschaulicht, dass durch die Mythen und Sagen die Normen der jeweiligen Gesellschaft kommuniziert und reproduziert werden. Im Falle vom *Strigoi* liegt ein Fokus auf der richtigen Lebensführung und der korrekten Durchführung von Ritualen. Bei der *Pontianak* ist primär Augenmerk auf die Konstruktion der Rolle der Frau innerhalb der malaiischen Gesellschaft und die Gefahren der Geburt gelegt.

Abschließende Beobachtungen

[...] The cyclical reappearances of the Vampire not only reflect changed circumstances in the outer world, but also hint at some intrinsic and eternally valid truths inherent in the figure of the Vampire which are already grounded in folklore.

(Waltje 2005: 3)

Die *vampirischen* Wesen dieses Kapitels machen deutlich, dass das Aufkommen solcher keineswegs ein zeitlich oder regional beschränktes Phänomen ist. Heute ist der *Vampir* im westlichen Raum, – genauso wie im asiatischen – populär wie nie. Die zyklische Wiederkehr des *Vampires*, wie Waltje sie beschreibt, zeichnet einen *Vampir*, der dauerhafter Veränderung unterworfen ist. Diese globalisierungsbedingten Transformationsprozesse, machen deutlich, dass der *Vampir* ein Teil des jeweiligen *Zeitgeistes* ist. Die andauernden Veränderungen machen es wiederum schwer, eine gezielte Differenzierung der einzelnen südostasiatischen und südosteuropäischen Wesen zu machen. Es sollte aber auch gar keine Beschreibung eines „Universalen *Vampirs*“, der weltweite Gültigkeit hat, gemacht werden. Es kann nur eine Annäherung an die Darstellungen beider Regionen geben – trotz der Entfernung zu einander – starke Analogien in ihrer Symbolik aufweisen.

Die andauernden Veränderungen bedeuten auch eine Vielfalt der *Vampir*-Wesen, um auf das Ausgangszitat Auerbachs zurückzukommen: Erst die Hybridität lässt sie als „Untote überleben“. Gerade die aus den Volkserzählungen stammenden *Vampire*, in diesem Fall *Pontianak* und *Strigoi*, können beispielhaft deutlich machen, dass sich bestimmte Konzepte und Charakteristika analog entwickelt haben und, wie Waltje es sagt, intrinsische und gültige Wahrheiten vermitteln können.

Eine gültige Aussage in diesem Kapitel war, dass *Strigoi* und *Pontianak* immer in Verbindung mit Ambivalenzen während der liminalen Phase auftauchen: Während der Geburt, der Hochzeit und dem Tod werden vertraute Strukturen verlassen, die Individuen finden sich in einem Schwellenzustand wieder. Die angestammte Ordnung der Dinge, die dadurch nicht mehr vorhanden ist, genauso wie die Gefahr des Schwellenzustandes, sind Nährboden für die Existenz der *Vampir*-Wesen. Denn *Pontianak* und *Strigoi* bieten Erklärungsmuster für diesen Zustand der Schweben, der in diesem Kapitel mit der liminalen Phase beschrieben wurde. Darum müssen sich Hinterbliebene um die Leichen der Toten und Hebammen um die Geburt von Kindern kümmern: Meiner Meinung nach, sollen sie dabei nicht das Auftauchen des ‚Vampirs‘ verhindern, sondern primär diese ambivalenten, gefährlichen und unheimlichen Umstände begleiten und überbrücken, um so zu gewährleisten, dass eine ‚natürliche Ordnung der Dinge‘ wieder hergestellt werden kann. Der *Vampir* als Ambivalenz *par excellence* verkörpert also die Ambiguität der Übergangsphasen und macht sie somit für die Glaubenden begreifbar. Genauso passt er sich durch seine Hybridität und Ambivalenz Ort und Zeit an. Somit ist ‚der *Vampir*‘ zu einer Kate-

gorie geworden, die übertragbar auf die verschiedenen blutsaugenden Wesen der verschiedenen Kulturkreise weltweit ist.

Weiter wurde deutlich, dass die Entstehung von *Strigoi* und *Pontianak* vorwiegend in einen Zusammenhang mit der Lebensführung der Menschen gebracht wird. Ein *gutes* Leben soll angestrebt und ein *schlechter* Tod vermieden werden. Hier spiegeln sich die gesellschaftlichen Moralvorstellungen von Südosteuropa und Südostasien wider. Durch die Geschichten von *Pontianak* wird ein Rollenbild für die Frau entworfen und perpetuiert, bei den Erzählungen über den *Strigoi* wird betont, kein ‚unlautes‘ Leben zu führen bzw. dessen Konsequenzen beschrieben.

Auch die Symbolik, die sich um die Kategorie ‚*Vampir*‘ entwickelt hat, zeigt viele Parallelen: Das Blut als mystisches Mittel, einen Untoten in seiner Zwischenexistenz festzuhalten, findet sich in den Geschichten über *Strigoi* und *Pontianak*. Es ist, der Symbolik zufolge, genauso wie das Herz, der Sitz der Seele und der Lebensenergie. Deutlich stach auch der Nagel als Abwehrmaßnahme hervor. Dieser kann im Fall von der *Pontianak* als phallisches Kontrollinstrument, im Fall vom *Strigoi* als ein christlich magisches Mittel, um die liminale Phase zu beenden, verstanden werden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Vampir ein Sinnbild und Spiegel der Menschen und ihrer Ängste ist: Die Anpassungsfähigkeit des Wesen, lässt es immer wieder im Zusammenhang mit Liminalität auftreten. So werden Ambivalenzen und Anomalien während dieser Phase zu einem Wesen kondensiert, welches im Laufe der Zeit immer mehr zu einer globalen Kategorie geworden ist. Durch popkulturellen Adaptationen, wie in Literatur oder Film, wird die Verbreitung eines ‚globalisierten *Vampirs*‘ vorangetrieben. Daher kann trotz weltweit verschiedener folkloristischen Erzählungen die Kategorie ‚*Vampir*‘ inzwischen durchaus zur analytischen Beschreibung der Kategorie Untod verwendet werden.

Bibliografie

- Angenendt, Arnold (1994): *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München, Beck.
- Auerbach, Nina (1995): *Our Vampires, Ourselves*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Baumann, Benjamin (2013) „Tamnan Krasue – Constructing a Khmer Ghost for a Thai Film“, in: *Kyoto Review of Southeast Asia*, Issue 14 [http://kyotoreview.org/issue-14/tamnan-krasue-constructing-a-khmer-ghost-for-a-thai-film/, 20.11.13]
- Browning, John E. und Caroline J. Picart (Hg.) (2009): *Draculas, Vampires, and Other Undead Forms. Essays on Gender, Race and Culture*. UK, The Scarecrow Press.
- Carsten, Janet (1995): „The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi“, *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2. S. 223-241.
- Dundas, Alan (1998): *Vampires: A Casebook*. USA, The University of Wisconsin Press.
- Gennep, Arnold van (2005) [1986]: *Übergangsriten. (Les rites de passage)*, 3. erg. Aufl., übersetzt von Klaus Schomburg und S. M. Schomburg-Scherff aus dem franz. Original „Les rites de passage“. 1981 [1909]. Frankfurt u.a., Campus Verlag.
- Fournier Kiss, Corinne (2005): „Die Vampire in der Geschichte, in der Folklore und in der Literatur der Slaven“, Beitrag zur 7. Tagung des jungen Forums slavistische Literaturwissenschaft in Freiburg, Schweiz.
- Ng, Andrew Hock-Soon (2009): „‘Death and the Maiden‘: the Pontianak as Excess in Malay Popular Culture“, in: J. Browning, C. J. Picart (Hg.), *Draculas, Vampires, and Other Undead Forms. Essays on Gender, Race and Culture*. S. 167-187. UK, The Scarecrow Press.

- Nicholas, Cheryl L. und Kimberly N. Kline (2010): „Cerita Pontianak: Cultural Contradictions and-Partiarchy in a Malay Ghost Story.“, *Storytelling, Self, society An Interdisciplinary Journal of Storytelling Studies*, 6:3: S. 194-211.
- Pütz, Susanne (1992): *Vampire und ihre Opfer: Der Blutsauger als literarische Figur*. Bielefeld, Aisthesis Verlag.
- Ranft, Michael (2006) [1734]: *Traktat von dem Kauen und Schmatzen der Toten in Gräbern (1734)*, übersetzt aus dem Lateinischen Original von Nicolaus Equiamicus. Diedorf, Ubooks-Verlag.
- Row, James R. (2006): „Folklorism“, in: W. M. Clements (Hg.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Volume 1. USA, Greenwood Press: S. 35-37.
- Royle, Nicholas (2003): *The Uncanny*. New York, Routledge.
- Seidl, Sabine (2003): „Hexen(vorstellungen) und Magie in Südosteuropa.“, in: K. Moeller (Hg.), Reihe: Wissenschaftliche Qualifizierungsarbeiten zum Hexen- und Magieglauben.
- Skeat, Walter William (1984): *Malay Magic*. Singapore, Oxford University Press.
- Summers, Montague (1928): *The Vampire. His Kith and Kin*. New York, E.P. Dutton & Co.
- Taslim, Noriah und Low Kok On (2006): „Malay“, in: W. M. Clements (Hg.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Volume 2. USA, Greenwood Press: S. 141-145.
- Thomas, Jeannie Banks (2006): „Gender“, in: Clements, William M. (Hg.) *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Volume 1. USA, Greenwood Press: S. 39- 41.
- Tuczay, Christa (2010): „Alb und Albtraum.“, in: G. Gersmann, K. Moeller und J.-M. Schmidt (Hg.), *Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*. [<http://www.histori-cum.net/themen/-hexenforschung/lexikon>, 16.10.11]
- Waltje, Jörg (2005): *Blood Obsession. Vampires, Serial Murder, and the Popular Imagination*. New York, Peter Lang Publishing.

Nachschlagewerke

- Biedermann, Hans (2002): *Knaurs Lexikon der Symbole*. München, Droemer Knauer Verlag.
- Grieve, Margaret (1971): *A Modern Herbal: The Medicinal, Culinary, Cosmetic and Economic Properties, Cultivation and Folk-Lore of Herbs, Grasses, Fungi, Shrubs & Trees with Their Modern Scientific Uses*. Vol. 1&2. England, Dover Publications.
- Guiley, Rosemary (2005): *The Encyclopedia of Vampires, werewolves and other monsters*. USA, Factson File Inc.
- PONS. Online Slowenisch-Deutsch Lexikon. [<http://de.pons.eu/>, 27.09.11]
- Clements, William M. (Hg.) (2006): *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Volume 1&2. USA, Greenwood Press.
- Lee, Jonothan H.X. und Kathleen M. Nadeau (2011): *Encyclopedia of Asian American folklore and folklife*. USA, Greenwood Publishing Group.
- Webster, Richard (2008): *The Encyclopedia of Superstitions*. USA: Llewellyn Publications.

SÜDOSTASIEN Working Papers

1. **Hans-Dieter Kubitscheck** (1996) Das Südostasien-Institut an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zur Geschichte der Südostasienwissenschaften.
2. **Andreas Schneider** (1996) Reintegration. Untersuchungen am Beispiel laotischer Absolventendeutscher Bildungseinrichtungen.
3. **Ingrid Wessel** (1996) State and Islam in Indonesia. On the interpretation of ICMI.
4. **Nguyen Minh Hà** (1996) Die Ergänzungsglieder im vietnamesischen Satz.
5. **Ursula Lies** (1996) Vietnamese Studies in Australia.
6. **Martin Klein** (1997) Javanismus und Herrschaft in Indonesien. Zum Zusammenhang von Kulturinterpretation und Ideologie. Vorstudien zu einer Kritik der politischen Praxis der Neuen Ordnung Indonesiens.
7. **Thomas Engelbert** (1997) Staatskapitalismus unter der Führung einer nationalistischen Partei. Zur gegenwärtigen Diskussion des Zusammenhanges zwischen ökonomischem Pragmatismus und politischer Legitimierung der Kommunistischen Partei in Vietnam.
8. **Nguyen Minh Hà** (1997) Zur Entwicklung der vietnamesischen Sprache und Schrift.
9. **Jean-Dominique Giacometti** (1998) La Bataille de la Piastre 1918-1928. Réalités économiques et perceptions politiques dans l'Empire colonial Français.
10. **Georgia Wimhöfer** (1998) Wissenschaft und Religiosität im Werk von Y.B. Mangunwijaya.
11. **Uta Gärtner**, Myanmar verstehen: Sprachlehrbuch. (11/1&2). Glossar und Schlüssel (11/3). 2. Auflage.
12. **Nguyen Minh Hà** (2003) Einführung in die Phonetik der vietnamesischen Sprache. 4. Auflage.
13. **Kristina Chhim** (1998) Die 2. Parlamentswahlen Kambodschas. Hoffnung oder Farce?
14. **Stefan Hell** (1998) Siam und der Völkerbund, 1920-1946.
15. **Claudia Götze-Sam** (2002) Welche grammatischen Relationen verbergen sich hinter den sog. Passivkonstruktionen im Khmer? 2. Auflage.
16. **Nguyen Minh Hà** (1999) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 1.

17. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 2.
18. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 3.
19. **Michael Steinmetz** (2000) Siam im Jahr 2475 (1932): Das Ende der absoluten Monarchie.
20. **Johannes Herrmann** (2000) Staat und Menschenrechte im Demokratisierungsprozess in Indonesien.
21. **Andreas Schneider** (2001) Laos im 20. Jahrhundert: Kolonie und Königreich, Befreite Zone und Volksrepublik.
22. **Heinz Schütte** (2003) Hundred Flowers in Vietnam, 1955-1957.
23. **Thomas Engelbert and Jana Raendchen**, Hrsg. (2003) Colloquium and Round-Table Discussion on Ethnic Minorities and Politics in Southeast Asia.
24. **Verena Beittinger** (2004) Zwietracht in der Vielfalt: Indonesiens chinesische Minderheit, das Masalah Cina und die Maiunruhen 1998.
25. **Dirk Heidersbach** (2004) Widerstand, Assimilation & die Frage nach der Legitimität: Die Rolle der religiösen Traditionen Nordthailands zwischen 1874 und 1892.
26. **Anja Herbst** (2004) Das Konfliktfeld Aceh im Rahmen der Dezentralisierungspolitik in Indonesien.
27. **Nguyen Thanh Duc** (2005) Privatisierung in Ostdeutschland und einige Schlussfolgerungen für Vietnam.
28. **Gunnar Stange** (2005) Islamistischer Terrorismus vor dem Hintergrund der Demokratisierung in Indonesien.
29. **Antje Mißbach, Eva Streifeneder, Ragnar K. Willer**, Hrsg. (2006) Indonesia – sedang mengapa? Neuste Forschungsbeiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien.
30. **Johann Friedrich Herling** (2006) Staudämme in der Oberen Mekong-Region. Analyse der Auswirkungen auf die Anrainerstaaten des Mekongs.
31. **Sindy Herrmann und Frederik Holst**, Hrsg. (2007) Gesellschaft und Politik in Südostasien. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Ingrid Wessel.
32. **Frederik Holst und Eva Streifeneder**, Hrsg. (2007) Myanmar. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Dr. Uta Gärtner.
33. **Serhat Ünaldi** (2008) Reconstructing Angkor. Images of the Past and Their Impact on Thai-Cambodian Relations.

34. **Barbara Zeus** (2008) Identities in Exil. De- and Reterritorialising Ethnic Identity and the Case of Burmese Forced Migrants in Thailand.
35. **Eva Streifeneder und Boryano Rickum**, Hrsg. (2009) Quo Vadis, Indonesien? Neuste Beiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien.
36. **Hans-Bernd Zöllner** (2009) Neither Saffron Nor Revolution. A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations in Myanmar in 2007 and their Background. PART I.
37. **Hans-Bernd Zöllner** (2009) Neither Saffron Nor Revolution. A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations in Myanmar in 2007 and their Background. PART II: Documents.
38. **Muhammad Febriansyah** (2009) Performing Arts and Politics. Compromise and Resistance.
39. **Frederik Holst** (2010) Ethnicization and Identity Politics in Malaysia.
40. **Benjamin Baumann** (2010) On Centrism and Dualism – A Critical Reassessment of Structural Anthropology's Contribution to the Study of South-east Asian Societies.
41. **Carola von der Dick, Jörg-Ch. Lanca** (2011) RE-evaluating research directions in the Study of Malaysia: An overview of the workshop „Malaysia out of the Box“ held in Berlin in November 2009.
42. **Ik Tien Ngu** (2011) Global trade and political continuity: The rise of timber tycoons in Sarawak, 1945-1963.
43. **Norzarina Mohd-Zaharim** (2011) Religiosity and Religious Coping among Malaysians.
44. **Claudia Seise** (2011) Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia: An Introduction to its Thoughts and Activities.
45. **Prof. Vincent Houben, Dr. Ambeth Ocampo, Prof. Bernhard Dahm** (2011) Dr. Jose Rizal „Connecting the Philippines and Germany“: An Overview of a Symposium held in Berlin on 14 June 2011.
46. **Azeem Fazwan Ahmad Farouk** (2011) Culture and Politics: An Analysis of United Malays National Organisation (UMNO) 1946 – 1999.
47. **Azmil Tayeb** (2012) Shari'ah Law in Comparative Perspective: The Apostasy Cases in Egypt and Malaysia.
48. **Hamoon Khelghat-Doost** (2012) Malaysia's Environmental NGOs: Case Studies for Communication and Participatory Approach toward Sustainability in Penang.

49. **Gowindran Jegatesen (2012)** Communicating Sustainability from the Perspective of Indigenous Groups: The Kensiu People of Kampung Lubok Legong, Kedah, Malaysia.
50. **Brooke Nolan (2013)** Women's Agency and Power in Sendang Biru, East Java.
51. **Benjamin Baumann, Stefan Hoffmann, Maren Wilger, Hrsg. (2013)** Der Tod im Kulturvergleich. Süd- und Südostasiatische Perspektiven.