

Sophia Siebert

Kaste, Karma, Kremation

Die soziale und kulturelle Dimension des Todes in Nordindien

Sophia Siebert

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

Umschlagabbildung: © Yann Charbonnier

© Tectum Verlag Marburg, 2011

ISBN 978-3-8288-5454-3

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

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Inhalt

Abbildungsverzeichnis	IX
1 Einleitung	1
Aufbau des Buches	4
2 Feldforschung, Forschungsstand und theoretische Rahmung	9
2.1 Zur Feldforschung	9
2.2 Herleitung der Fragestellung.....	13
2.3 Forschungsstand	14
2.4 Theoretische Rahmung der Forschung.....	19
2.5 Methodologie und Zugang zum Feld.....	21
2.6 Disziplinäre Verortung	26
3 Sterben in Varanasi: Verkörperte Mythen	31
3.1 Die Mythologie der Stadt Kashi: das Versprechen Shivas.....	31
3.2 Körper und Seele vor und nach dem Tod	37
3.3 Der ‚gute‘ und der ‚schlechte‘ Tod	43
3.4 Das Stadtbild von Varanasi	46
3.5 Orte des Sterbens	50
3.6 Verkörperte Mythen	55
4 Das Leben am Verbrennungsplatz	63
4.1 Der Verbrennungsplatz.....	63
4.2 Der Begriff der ‚Kaste‘: Grundlagen und Umsetzung.....	67
4.3 Die Meister des Verbrennungsplatzes: Doms	71
4.3.1 Imagepflege 1: Saubere Straßen als positiver Ausnahmezustand	76

4.3.2	Imagepflege 2: Schmutziger Humor macht das Stigma kontrollierbar	79
4.3.3	Imagepflege 3: Respektlosigkeit als ‚negative Imagepflege‘	81
4.4	Arbeit am Verbrennungsplatz: Verhandeln um Geld und Macht.....	84
4.5	Die alltägliche Erschaffung der Hölle.....	88
4.6	Das Ende des Körpers ist das Ende der Macht.....	89
4.7	Exkurs: Emotionen am und auf dem Verbrennungsplatz	93
5	Der Widerspruch von Karma und Erlösung: Alltägliche Umdeutungen.....	97
5.1	Karma und Erlösung (Moksha): ein Paradox	98
5.2	Wege aus dem Dilemma: Alltagsbezogene Umdeutungen.....	104
5.2.1	Der alleinlebende Asket	105
5.2.2	Der Zyniker im Ashram	106
5.2.3	Der Ritualspezialist am Manikarnika Ghat.....	107
5.2.4	Der junge Seidenhändler.....	109
5.2.5	Die junge Hilfsarbeiterin im Tempel.....	110
5.2.6	Der Manager des Altenheimes.....	111
5.3	Diskussion der Einzelbeispiele	112
5.4	Die Aghoris: Programmatische Umdeutungen.....	114
6	Resümee	123
7	Literatur	129
8	Anhang.....	139
8.1	Forschungsorte (Beobachtungen und Interviews).....	139
8.2	Übersicht InterviewpartnerInnen und Protokolle	140

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

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Skizze der Steinstufen (Ghats), die zum Ganges hinunterführen. In: Singh 1998: 80.....	1
Abb. 2: Kashi. In: Parry 2004: 14	3
Abb. 3: Alltäglicher Anblick: Männer tragen eine Bahre zum Verbrennungsplatz. In: Garder 2001: 74	5
Abb. 4: Schiff im Nebel. In: Gardner 2001: 19	17
Abb. 5: Yama. In: Freed und Freed 1993: Titelbild.....	36
Abb. 6: Halb sechs Uhr morgens am Mir Ghat. Auf den Stufen liegen die letzten Schlafenden	49
Abb. 7: Das Holz für die Kremation wird rund um den Verbrennungsplatz gelagert. Diese Altstadtstrasse befindet sich am Manikarnika Ghat	61
Abb. 8: Ein paar Meter weiter befindet man sich im Holzlager oberhalb des Verbrennungsplatzes. In: Ackerman 1999: 114.....	61
Abb. 9: Die Boote mit TouristInnen vor dem Verbrennungsplatz am Manikarnika Ghat.....	64
Abb. 10: Der blumengeschmückte Leichnam wird vor der Verbrennung in den Fluß Ganga getaucht. In: Gardner: 2001: 89	66
Abb. 11: Hari Chand mit seinem Neffen (Mitte) und einem jungen Freund. Er trägt die erwähnte Halskette	83
Abb. 12: Der Zusammenhang von Karma und Wiedergeburt. Schema von Justice (1997: 84), das er auf Grundlage einer Interviewanalyse erstellte	102
Abb. 13: Der von Schädel-Skulpturen eingerahmte Eingang des Aghori-Tempel <i>Kinaram Mandir</i>	119
Abb. 14 und 15: „The cow devouring the garland of marigolds.“ (Gardner 2001: 68), und der Gegensatz: „[...] the dog gnawing at some suspicious piece of dead meat“ (ibid.: 64)	146

Abb. 16: „The water buffalo [...] swivels a sad eye towards the camera”. In: Gardner 2001: 94	147
Abb. 17: Michael Ackermans Bild der Benarsi Hunde. In: Ackerman 1999: 19.....	148
Abb. 18: Handlungsanweisung zur Emotionsbewältigung nach dem Tod eines Angehörigen. Abschrift eines Handzettels, in Justice 1997: 105.	149
Abb. 19: Ein der Dom Kaste zugehöriger Mann kocht das wöchentlich zubereitete Khicri.....	150
Abb. 20: Kinder essen Khicri. Sie sitzen im Schatten des Krematoriumshauses, das sich oberhalb des Verbrennungsplatzes befindet.	150
Abb. 21: Ein Aghori Interviewpartner. Er lebt im Ashram auf der ‚anderen‘ Flussseite (Parao).....	150
Abb. 22 und 23: Der Harishchandra Ghat Verbrennungsplatz.....	151
Abb. 24: Ein Aghori-Guru legt scherzhaft dem Übersetzer Nandan (links) und seinem Freund Vishnu die Hand auf den Kopf. Im Hintergrund drei Männer, die in seinem Ashram leben.	152
Abb. 25 und 26: Das Hospiz Kashi-Labh Muktibhavan (hinten mittig im Bild). Links: mein Foto vom April 2008; rechts: Gardners Aufnahme von 1985. In Gardner 2001: 59.	152
Abb. 27: Sadikul Ji, der Rikshafahrer und wunderbare Helfer.	153
Abb. 28: Moksha.....	153

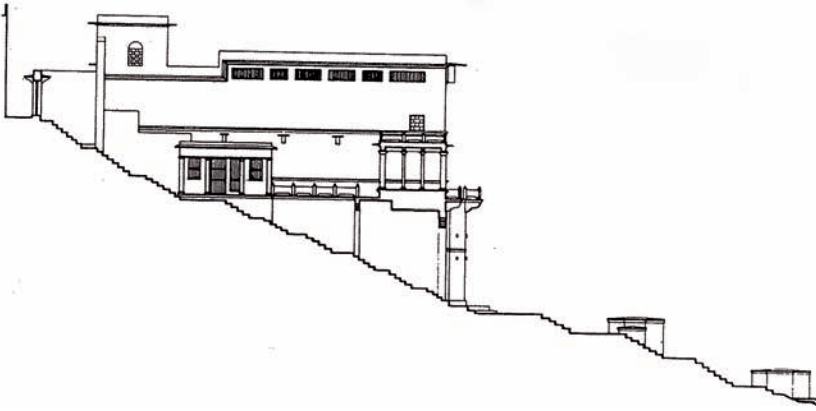


Abb. 1: Skizze der Steinstufen (Ghats), die zum Ganges hinunterführen.
In: Singh 1998: 80.

1 Einleitung

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

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

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

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

Die dem Buch zugrundeliegende Feldforschung wurde in der Stadt Varanasi im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh durchgeführt. Die Stadt hat vier gängige Namen: Varanasi, Benares, Banaras und Kashi. Sie werden in dieser Arbeit alle verwendet, da sie auch alle in der Stadt kontextgebunden benutzt werden. Der Name Varanasi bezeichnet die topographischen Grenzen. Im Norden der Stadt fließt der Fluss Varuna in den Ganges (Ganga)², im Süden der Fluss Assi³. Die englisch-koloniale Variante des Namens Varanasi ist Benares (oder Banaras) und ebenfalls weiterhin gängig. Der Name Kāshi wird von Einheimischen

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

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

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

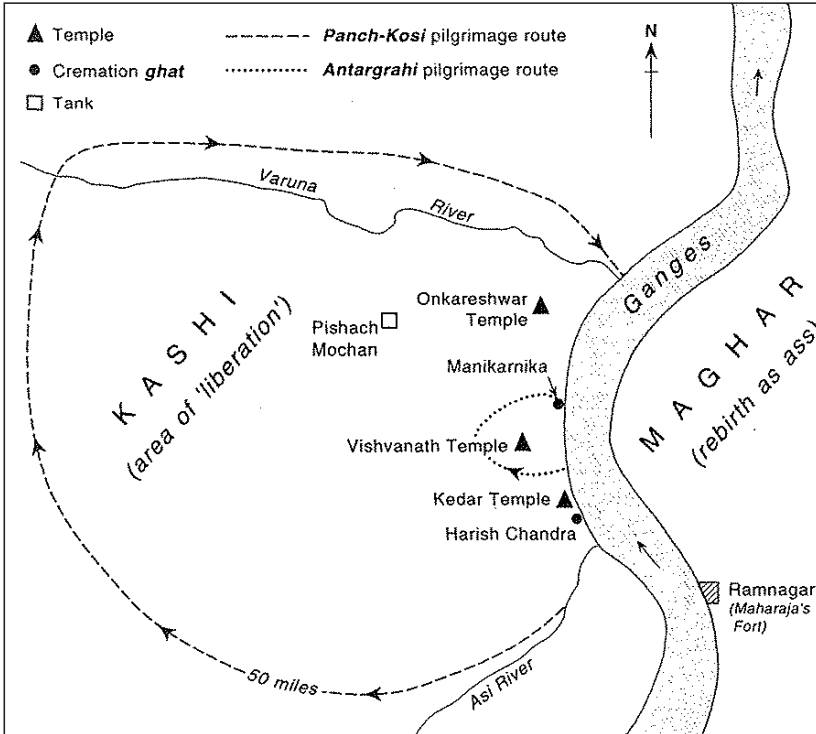


Abb. 2: Kashi. In: Parry 2004: 14.

Der Ausspruch „In Kashi sterben bedeutet Erlösung“ [Kāshyām maranam muktih]“ (Eck 2006: 378) wird von den BewohnerInnen und BesucherInnen der Stadt oft zitiert. Muslimische wie hinduistische BewohnerInnen⁵ der Stadt identifizieren sich mit der Definition von Varanasi als Stadt der Befreiung. Nach Varanasi zu kommen, um hier

- 4 Die Sanskrit-Wurzel *kash* bedeutet „leuchten, scheinen, glänzen“ (vgl. *ibid.*: 43). Der Name Kashi „wurde vor fast 3000 Jahren verwendet und bezog sich auf das Königreich, dessen Hauptstadt Banaras war. Später wurde der Name auf die Hauptstadt selber angewendet“ (*ibid.*).
- 5 Ich werde in diesem Buch das Binnen-I verwenden. Sollte ich entweder nur Männer meinen, oder argumentiere ich mit Interviewmaterial, das sich nur auf Gespräche mit Männern bezieht, verwende ich die männliche Form.

zu sterben, gilt als eine der wertvollsten religiösen Handlungen eines Hindus (ibid.: 378 ff.), und D. P. Dubey nennt Varanasi die heiligste Stadt der Hindus (1993: 29). Religiös motivierter Selbstmord findet regelmäßig statt, obwohl er von Priesterschaft und weltlichen Autoritäten verurteilt (und tabuisiert) wird (vgl. Parry 1994: 163). Das Geschäft rund um das Sterben stellt für viele Familien die Lebensgrundlage dar. Jonathan Parry bezeichnet den Tod in Varanasi sogar als „big business“ (ibid.: 70). Für die Benarsi Priester⁶ sei das Wissen über die Fahrpläne der Züge, in denen die Pilger anreisen, wertvoller als das Kennen der Sanskrit-Mantras (ibid.: 104). Pilger reisen nach Kashi, um entsprechend dem Ritualkalender die Tempel, insbesondere aber den Vishvanath-Tempel des Gottes Shiva zu besuchen, die Göttin Ganga zu verehren oder Angehörige auf den Verbrennungsplätzen bestatten zu lassen (vgl. Justice 1997: 19f).

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

Aufbau des Buches

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Widerspruch von Karma und Erlösung, sowie mit den in der Feldforschung ergründeten alltäglichen Umdeutungen dieser Vorstellungen.⁸ Es wird zunächst unter Rückgriff auf religiöse Texte und Fachliteratur hergeleitet, was das Varanasi-spezifische Paradox zwischen Karma und Erlösung bedeutet. Im Weiteren werden sechs verschiedene Umdeutungen präsentiert, die von BewohnerInnen der Stadt entwickelt wurden.⁹ Ich argumentiere, dass sich die hybriden Theorien und Ideen¹⁰ aus der sozialen Position der von mir Interviewten heraus begründen lässt. Menschen definieren, je nach Lebensbedingungen, das Konzept der Erlösung (Moksha) auf unterschiedliche Art, und gehen dabei auch mit dem gesellschaftsstrukturierenden ‚Karma‘-Konzept flexibel um. Shivas Versprechen, jede Seele zu erlösen, macht das Karma-System prinzipiell überflüssig. Ich vertrete die These, dass die BewohnerInnen der Stadt jedoch diese Aufhebung des Karma-Prinzips nicht akzeptieren könnten, da dieses die gesellschaftliche Struktur und Alltagskultur grundlegend beherrscht. Die BewohnerInnen der Stadt Kashi, so wird gezeigt, schaffen hybride Theorien über das Leben nach dem Tod, und geben hierbei dem Moksha-Konzept keine Priorität. Statt dessen wird meist die Karma-Theorie reproduziert oder bevorzugt, welche die

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

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

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

Grundlage indischer Identität darstellt. Moksh¹¹ (Erlösung) wird in dieser Arbeit als eine Verhandlungs- und Interpretationsmasse präsentiert. Verschiedene Konzepte werden verglichen und in ihrer Beziehung zu den Lebenswelten der AkteurInnen diskutiert. Als Erweiterung zu den Einzelbeispielen wird eine religiöse Gruppe (Aghor) genauer betrachtet. Sie zeichnen sich durch einen besonderen Umgang sowohl mit dem Kastenwesen als auch mit dem Tod aus. Wie die anderen Beispiele wird diese Gruppe auch darauf hin betrachtet, wie sie mit dem Paradox zwischen Karma und Erlösungsversprechen umgeht. Ich argumentiere, dass der von den Aghoris propagierte Karmabegriff ihrer Philosophie von Gleichberechtigung und Chancengleichheit entspricht.

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

2 Feldforschung, Forschungsstand und theoretische Rahmung

2.1 Zur Feldforschung

Ethnographische Forschung generiert durch Teilnahme und Beobachtung ein spezifisches Wissen, das aus den beobachteten Praktiken hervorgeht. Hierbei werden persönliche Erfahrung und Details des beobachteten Alltags mit analytischen Tools und theoretischen Konzepten aus dem akademischen Kontext verbunden. Der Prozess der Wissensgenerierung sollte hierbei reflektiert werden.

„Ethnography uses the analysis of the particular to elucidate the very general aspects of the human condition, as temporary and precarious as the results must always remain.“
(Eschenbruch 2007: VII)

Nach Bourdieu können bei der Transformation empirischer Erfahrung bis zur anthropologischen Theorie drei Ebenen unterschieden werden. Auf einer ersten Ebene stehen die Regeln und Theorien derer, die ‚studiert‘ werden. Daneben müssen als zweite Ebene die Regeln und Theorien des Ethnologen/der Ethnologin betrachtet werden, sowie als dritte Ebene die Regeln und Methoden der Fachdisziplin (Bourdieu 1977: 3-9). In diesem Buch werden alle drei Ebenen explizit: als Material aus der Feldforschung, als genutzte Theorie und als Reflektion.

Die Feldforschung habe ich ab 2007 inhaltlich vorbereitet und im April 2008 durchgeführt.¹² Die Daten sind in vier Wochen intensiver, täglicher Feldforschung gesammelt worden. Für diese Arbeit wurde die induktive Methode gewählt, bei der die Ergebnisse der Feldforschung bei der Entwicklung der Argumentation im Vordergrund stehen.¹³ Die vorliegende Form der Studie ist aus einem Wechselspiel zwischen formuliertem Interesse, Feld und Forscherin hervorgegangen. Ich bin mit

12 In einem mehrwöchigen Aufenthalt im März / April 2007 habe ich mich bereits mit den Strukturen des Feldes vertraut machen können. Als Leitfaden für die Durchführung dienten die Arbeitspapiere von Beck und Knecht (2001) sowie von Knecht und Weltz (2001).

13 Es wurde nach der Methodologie der begründeten Theorie gearbeitet, die eine partielle Erweiterung der induktiven Methode bedeutet (vgl. Knoblauch 2003: 36). Zur Grounded Theory vgl. Peter Wiedemann in Flick 1995: 440 ff.