

Cyrus Mistrys Roman *Chronicle of a Corpse Bearer*

–

Ein literarisches Zeugnis zu der Frage nach den Grenzen der ethno-religiösen Parsen-Gemeinschaft Indiens

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Anja Döscher

aus
Schwerin

Bonn 2017

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

PD Dr. Günther Distelrath
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Heinz Werner Wessler
(Gutachter)

Prof. Dr. Konrad Klaus
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 30.06.2017

Für

Fabian, Jonathan und Sophia

Danksagung

„Bücher müssen schwer sein, weil die ganze Welt in ihnen steckt.“¹

Dass diese Arbeit entstehen konnte, verdanke ich vielen Menschen. Jenen, die sich dessen bewusst sind. Und jenen, die sich ahnungslos auf leisen Sohlen in meine Gedankenwelt hineingeschlichen haben und indirekt in die Arbeit eingeflossen sind – einfach, weil ich ihnen begegnet bin und jede dieser Begegnungen mich ein wenig verändert und meinen Horizont erweitert hat.

Im Entstehungsprozess bin ich unter anderem dank des *Deutschen Akademischen Austauschdienstes* (DAAD) auf engagierte (Nachwuchs-)Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen getroffen, die bereit waren, mein Forschungsvorhaben konstruktiv mit mir zu diskutieren und ganz wunderbare Fragen zu stellen, die mich zum Nachdenken angeregt haben. Es waren auch Menschen, die mir einen Einblick in ihre eigene Werkstatt gewährt und damit wichtige Impulse gesetzt haben. Menschen, die bereit waren, ihr Wissen zu teilen. Die schöne Idee, Wissen zu teilen und es für alle zugänglich zu machen, hat meine eigenen Vorstellungen zu dem, was Wissenschaft leisten soll, tief geprägt.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter, der den Entstehungsprozess meiner Arbeit stets zuverlässig fachlich begleitet und mit seinen kritischen Anmerkungen bereichert hat. Ebenso danke ich der *Universität Bonn* für ihre Unterstützung durch das einjährige Doktorandenstipendium. Das *Institut für Orient- und Asienwissenschaften* sowie die *Bonn International Graduate School – Oriental and Asian Studies* (BIGS-OAS) haben durch ihre offene Haltung maßgeblich dazu beigetragen, (Promotions-) Studium und Familie miteinander vereinbaren zu können.

Mein größter Dank gebührt meiner Familie – vor allem meinen Eltern und meinen Großeltern – für ihre Unterstützung in jeglicher Hinsicht. Ein ganz besonderer Dank gilt meinem Mann Fabian, mit dem ich mein Projekt zu unserem gemeinsamen, erfolgreichen Familienprojekt machen konnte. Und meinen Kindern Jonathan und Sophia – den immerfort sprudelnden (hüpfenden, lachenden, optimistischen...) Quellen meiner Inspiration und Motivation. Ihnen widme ich dieses Buch.

¹ FUNKE, Cornelia (2017, 10. Auflage): *Tintenherz*. Hamburg: Oetinger Taschenbuch. Das Zitat befindet sich auf Seite 28.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung – Cyrus Mistrys Roman <i>Chronicle of a Corpse Bearer</i> als Quelle für die Religionswissenschaft	9
1.1. Einbettung der Arbeit in die derzeitige Forschungslandschaft	10
1.2. Theoretischer Ansatz	15
1.2.1. Der indisch-englischsprachige Roman <i>Chronicle of a Corpse Bearer</i> – Wie die Sprache den Inhalt formt und der Inhalt die Sprache.....	18
1.2.2. Fiktionale Literatur als Trägermaterial von Religion.....	23
1.2.3. Literarische Historiografie – Eine literarische Darstellung der Geschichte der ethno-religiösen Parsen-Gemeinschaft Indiens	28
1.3. Literaturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft	36
1.4. Forschungsfragen.....	41
2. Der Autor Cyrus Mistry und sein Werk	44
2.1. Autor	44
2.2. Der Roman <i>Chronicle of a Corpse Bearer</i>	45
2.2.1. Inhaltsangabe	46
2.2.2. Zur besonderen Struktur des Romans	51
2.2.3. Die Bedeutung der <i>Zeit</i> – Mit Wiederholungen und Unterbrechungen vom Einzelteil zum Gesamtbild	54
2.3. Bisherige Rezeption des Werkes.....	59
3. Ein Abriss zur Geschichte der Parsen-Gemeinschaft	64
3.1. Parsen – Die indischen Zoroastrier	64
3.2. <i>Agīārī</i> /Feuertempel und <i>doongerwādī</i> /Bestattungsareal – Orte für die Rituale der Parsen-Gemeinschaft	72
3.3. Der Beruf des Leichenträgers und der Unterschied zum Beruf des Priesters	76
3.4. Die parsische Bestattung.....	80
3.5. Die Macht des <i>Bombay Parsi Punchayet</i> (BPP).....	88
3.6. Religiöse Vorstellungen der Parsen und die gesellschaftliche Schichtung innerhalb der Gemeinschaft	90
3.7. Die Identität der indischen Parsen-Gemeinschaft und die Frage nach dem Zugang zur religiösen Infrastruktur.....	92
4. An den physischen Grenzen der Parsen-Gemeinschaft – Das zoroastrische Raumkonzept in Mistrys Roman	98
4.1. Die zoroastrische Raumaufteilung im Roman	100
4.2. Der Feuertempel – Die Eröffnung des ‚reinen‘ Raumes.....	110
4.3. Der <i>doongerwādī</i> – Die Eröffnung des ‚unreinen‘ Raumes.....	116

4.3.1. Die Verbindung zwischen Bestattung und Paradies	116
4.3.2. Böse Tiere im Paradies? – Wo sich Menschen und Tiere im Romanraum treffen	119
4.3.3. Zwischen unreiner Sphäre im Diesseits und Bestrafung im Jenseits – Der <i>doongerwādī</i> als Ort des theologisch und juristisch strafbaren Verhaltens von Menschen	129
4.4. Das Schließen des religiösen Raumes.....	138
4.4.1. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel von Phiroze.....	138
4.4.2. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel von Rudabeh.....	139
4.4.3. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel Andersgläubiger.....	143
4.5. Das zoroastrische Raumkonzept in Mistrys Roman – Das Wandeln an den Grenzen der Räume <i>doongerwādī</i> und Feuertempel.....	145
5. An den geistigen Grenzen der Parsen-Gemeinschaft – Die Konversionsfrage im Roman	154
5.1. Religionskontakte in der Geschichte der Parsen und ihre Auswirkungen auf die Identität der Gemeinschaft	154
5.2. Mistrys Roman als Plattform für aktuelle Streitpunkte innerhalb der Parsen-Gemeinschaft – Die Frage der (Nicht-)Konversion in Mistrys Roman und in der Parsen-Gemeinschaft Mumbais am Beispiel der beiden Figuren Phiroze und Joseph	158
5.3. Konversion – Die erzählte religiöse Grenzüberschreitung	162
5.4. Phirozes ‚private‘ (Nicht-)Konversion.....	175
5.5. Josephs öffentliche (Nicht-)Konversion	186
5.6. Der Tod der Figur Joseph als Metapher für das Ende von Konzepten – Der Zustand einer Gemeinschaft, in der Konversion keine Option ist.....	193
5.7. Grenzgänger in der Parsen-Gemeinschaft.....	200
6. <i>Endgame</i> – Cyrus Mistrys „Endgame“ im Roman und Überlegungen zum Nutzen dieser Arbeit für Forschung, Lehre und Wissenstransfer.....	204
6.1. „Endgame“	204
6.1.1. Das demografische <i>Endgame</i> in Mistrys Roman und die Bestattungsrituale	205
6.1.2. Die komplexe Darstellung der Figur Phiroze und seines (Nicht-)Glaubens – (K)Ein <i>Endgame</i>	208
6.2. „ <i>Living Past</i> “ und „ <i>Future</i> “ – Der Ertrag dieser Arbeit für Forschung und Lehre.....	218
6.2.1. Der Ertrag dieser Arbeit für die religionswissenschaftliche Forschung.....	219
6.2.2. Der Ertrag dieser Arbeit für die religionswissenschaftliche Fachdidaktik im universitären Unterricht.....	226
6.2.3. Der Ertrag dieser Arbeit für die außeruniversitäre (Aus-)Bildung	228
Literaturverzeichnis	233

1. Einleitung – Cyrus Mistrys Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* als Quelle für die Religionswissenschaft

Im Februar 2015 stellte ich einen Aspekt meines Dissertationsprojektes unter dem Titel „Corpse Bearers in Cyrus Mistrys Roman und in der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais“ auf dem 11. Nachwuchssymposium des *Deutschen Akademischen Austauschdienstes* (DAAD) in der Germanistik an der *University of Delhi* (Indien) vor. Es ging um die religionswissenschaftliche Analyse des Romans *Chronicle of a Corpse Bearer* – eines Romans, geschrieben von einem Parsen über Parsen. So folgte ich während meines Vortrages der Erzählung eines Leichenträgers¹ der parsischen Gemeinschaft namens Phiroze, der zugleich Erzähler und Hauptfigur in Cyrus Mistrys Roman ist. Ich untersuchte mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Analysemodelle die ‚Biografie‘ der Figur Phiroze, ihr Handeln, ihr Denken, ihren Bezug zu den anderen Figuren aus der indischen Parsen-Gemeinschaft und anderen Religionsgemeinschaften. Der Leichenträger Phiroze; sein Vater, ein in einem Tempelkomplex lebender Priester; Phirozes Mutter Hilla; Phirozes Frau Sepideh, die Tochter eines Leichenträgers; Phirozes Tochter Farida; Phirozes Jugendfreund Rohinton... und viele andere Figuren haben mich literarisch in die Welt der Parsen-Gemeinschaft eintauchen lassen. Und damit konnte ich mich sowohl mit einem wunderbaren Lesevergnügen bereichern und mich forttragen lassen in die „Hidden World of a Parsi Untouchable“² als auch durch die religionswissenschaftliche Analyse einer literarischen Darstellung einen Blick durch eine nicht von der Orthodoxie geschärfte Linse auf eine religiöse Minderheit Indiens werfen. Vielleicht könnte man hinzufügen: Ich konnte einen ‚modernen‘ Blick auf eine religiöse Gemeinschaft werfen, die vom Iran nach Indien gekommen ist und die auf den vermutlich schon Jahrtausende alten Grundsätzen des Zoroastrismus – einer Religion, als deren Religionsstifter Zarathustra gilt und deren Anhänger in früheren Zeiten auch als ‚Feueranbeter‘³ bekannt waren – basiert.

¹ Wobei der Begriff *corpse bearer* in seiner deutschen Übersetzung im Kapitel 3.3. dieser Arbeit noch näher zu untersuchen ist.

² Es gibt einen Informations- und Werbefilm der *Aleph Book Company*. *Aleph Book Company* ist der Verlag, in dem Mistrys Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* erschienen ist. Der kurze Film über die Bestattungsanlagen und die Leichenträger Bombays/Mumbais trägt den Titel *Hidden World of a Parsi Untouchable* und ist unter folgender URL auf YouTube zu finden: <https://www.youtube.com/watch?v=uwuAks-gvvo>, 24.04.2016.

³ Auf den Begriff *Feueranbeter* verweist beispielsweise HAUG (1855: 683), wenn er über den Zoroastrismus als „die Religion der Feueranbeter, der Magismus oder Pársismus, in ihren Schriften [den Schriften der Zoroastrier] der Mazdajaçnische Glaube genannt d.i. der Glaube, in welchem Ohrmuzd [*Ahura Mazdā*] verehrt wird, auch schlechthin der gute Glaube genannt“ schreibt. STAUSBERG (2004: 258) weist auf den interessanten Punkt hin, dass man im Zusammenhang mit Zoroastriern zwar immer auf das Feuer – wie in „Feueranbeter“ – Bezug nahm, aber nie auf das Wasser, dem rituell eine ähnliche Bedeutung zukommt.

1.1. Einbettung der Arbeit in die derzeitige Forschungslandschaft

Auf dem genannten Nachwuchssymposium wurde ich gefragt, was *Religion* denn eigentlich sei. Eine vermeintlich eindeutige und vermeintlich simple Frage. Und dennoch lässt sie sich nicht mit einer einzigen, simplen Definition beantworten. Zur Enttäuschung meines Gegenübers, das sich eben eine solche klare, eindeutige Definition von mir erhofft hatte und auf meine Gegenfrage, was für ihn denn *Religion* sei und worin sie sich äußern würde, mit Kopfschütteln reagierte und fragte: „Wie, keine richtige Definition?“. Viel sinnvoller als eine pauschale Beantwortung der Frage ‚Was ist *Religion*?‘ mit kontroversen und schwammigen Definitionen erscheint es mir zu untersuchen, worin sich Elemente dessen, was von Gruppen und Individuen als ‚ihre‘ Religion definiert wird, spiegeln. STAUSBERG (2011a: 316) geht davon aus, dass Religion dynamisch ist und keinen festen Kern hat, was er in Verbindung mit dem Zoroastrismus, um den es auch in der vorliegenden Arbeit geht, folgendermaßen formuliert:

Meine Zugangsweise zum Zoroastrismus ist von der Grundannahme getragen, dass Religionen nicht angemessen verstanden werden können, wenn man ihnen einen zeitlosen Kern, eine Art Substanz und Essenz zuschreibt – eine oft von Spezialisten der jeweiligen Religionen angewandte Strategie –, sondern dass man sie als dynamische Gefüge interpretieren muss, deren Einheit stets Verhandlungssache ist, wobei diese Aushandlungen im Rahmen bestimmter Vorgaben unter Rückgriff auf ein bestimmtes semantisches und pragmatisches Repertoire und Programm erfolgen. (STAUSBERG 2011a: 316)

HOCK (2002: 10-14) weist zudem auf eine weitere Problematik hin, nämlich darauf, dass der Religionsbegriff oft aus der christlichen, eurozentrischen Denkweise heraus definiert wird. Somit stellt sich auch die Frage nach der universalen Gültigkeit des Begriffes *Religion*. Mit Blick auf den Zoroastrismus stellt STAUSBERG (2011a: 317) die europäische Handhabung der religiösen Schriften folgendermaßen dar:

Bei diesen ältesten [zoroastrischen] Quellen [in denen Zarathustra erwähnt wird] handelt es sich um Texte, die in einer alt-iranischen Sprache abgefasst sind, die den gleichen Namen trägt wie das später zur Niederschrift dieser über Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende mündlich überlieferten Texte entwickelte Spezialalphabet: den avestischen Texten. Man beachte, dass es sich hierbei nicht um eine Art Buch handelt, denn die verschiedenen in dieser Sprache und in diesem Alphabet überlieferten Texte wurden die längste Zeit in verschiedenen Textgruppen, oft auch mit Übersetzungen ins Mittelpersische und mit mittelpersischen Glossen und Kommentaren versehen, separat abgeschrieben beziehungsweise überliefert und erst von westlichen Forschern (seit 1771) zwischen Buchdeckel einer ‚heiligen Schrift‘ gepresst. (STAUSBERG 2011a: 317)

Dennoch schreibt STAUSBERG (2012: 37-38), dass der Begriff *Religion* heutzutage ein Begriff ist, der weltweit eingesetzt wird und nicht mehr nur im europäischen Kontext gültig ist. Doch schon der Begriff *Religion* selbst – unabhängig von dem geografischen Raum, in dem er angewandt wird – bereitet Schwierigkeiten, da er etymologisch aus dem Lateinischen ganz unterschiedlich abgeleitet werden kann – je nach kulturellem und zeitgeschichtlichem Kontext dessen, der den Versuch einer Begriffsdefinition wagt (HOCK 2002: 10-11). Auch läuft man mit der Definition des Begriffes *Religion* Gefahr, ein Konstrukt zu schaffen, das sich so nicht als Ganzes in einzelnen Religionen widerspiegeln kann. Religion wird also zu einem Überbegriff (HOCK 2002: 11-12). Derzeit gibt es zwei Richtungen, in die argumentiert werde, wenn es darum gehe, das zu benennen, was allen Einzelreligionen gemeinsam sei. Jedoch könne man auch in diesem Zusammenhang nur von „Bemühungen“ sprechen, so HOCK (2002: 14-15). Der eine Ansatz ist substanzieller/substanzialistischer Art, der andere funktionaler Art. Beim substanzialistischen Ansatz wird versucht, ein Wesen von Religion auszumachen. Dies ist vornehmlich das Kriterium, dass Religion einen „Gott“ oder auch „Geister“ oder „übernatürliche Wesen“ beinhaltet. Wobei hier eingewandt werden muss, dass nicht jede Religion auch tatsächlich so etwas beinhaltet. Im Gegensatz zu den substanzialistischen Definitionen, versuchen die funktionalen Definitionen nicht herauszufiltern, „was Religion ist, sondern was sie *tut* bzw. was sie *bewirkt*, also was sie leistet und welche Funktionen sie erfüllt“ (HOCK 2002: 16) und in diesem Sinne ist Religion auch ein Lösungsweg für Probleme, denen sich Individuen gegenüber sehen und die sich nicht unmittelbar lösen lassen. HOCK (2002: 16) führt dazu die Reaktion „auf Grundbedürfnisse, auf Sinnfragen, auf existenzielle Krisen“ an. Die Kritik an diesem Ansatz bezieht sich auf die kulturelle Vielfalt und weist darauf hin, dass solcherlei Fragen nicht in jeder Kultur gleich viel Bedeutung haben und damit die kulturelle Vielfalt wieder zu einer nicht eindeutigen Begriffsdefinition führt (HOCK 2002: 16-17). HOCK (2002: 17) fasst das ganze Problem der Begriffsdefinition von *Religion* so zusammen: „Sowohl substanzialistische als auch funktionale Religionsbestimmungen weisen offensichtlich eine Reihe von Problemen auf, die uns deutlich vor Augen führen, dass wir von einer klaren Definition von *Religion* wohl noch weit entfernt sind“. Daher muss in dieser Arbeit ein Analyserahmen angewandt werden, der sowohl funktionalen als auch substanzialistischen Definitionen gerecht wird; also auch Raum für weitere Überlegungen zur Begriffsbestimmung von *Religion* lässt – etwa, dass es sich bei Religion um ein Orientierungssystem handelt (HOCK 2002: 18-19). Denn dies ist zwingend notwendig: Was wäre denn also die Legitimation der Religionswissenschaft, wenn nicht irgendein Konsens

darüber bestünde, was zu untersuchen sei, so fragt HOCK (2002: 18) zu Recht. Demnach erklärt er Religion also erst einmal zu einem „wissenschaftlichen Konstrukt“, in dem all das zusammengefasst ist, was in der Religionswissenschaft untersucht werden kann. Des Weiteren wird auch betont, dass es sich bei Religion keinesfalls um einen fiktiven und nicht greifbaren Gegenstand handelt, sondern Religion auch „eine soziale Realität, ein spezifischer Kommunikationsprozess, der Wirklichkeiten schafft und durch soziale Handlungen selbst reale Gestalt gewinnt [,]“ ist (HOCK 2002: 20-21).

Religion – der abstrakte Begriff – benötigt demzufolge (wie es an anderer Stelle noch näher zu beleuchten gilt) ein Vehikel, das sie trägt und sichtbar macht, mit dem Individuen ihren religiösen Überzeugungen Ausdruck verleihen können – oder mit dem sie gegen religiöse Überzeugungen argumentieren können. Auch ein Vehikel, in dem ein Diskurs darüber stattfindet, was von einer Glaubensgemeinschaft als ‚ihre‘ Religion akzeptiert wird, und was nicht (mehr). Letzteres schließt auch an die Bedenken an, die BERNHARDT (2012: 187) bezüglich eines sehr „westlich“ geprägten Religionsbegriff äußert: Nämlich, ob es überhaupt möglich ist, „Religionen als klar strukturierte Glaubenssysteme mit scharfen Grenzen und normativen Heilslehren“ (BERNHARDT 2012: 187) zu definieren. Ebenso wie ROSE (2011: xvii-xx) in ihrer Monografie zum Zoroastrismus, verweist auch BERNHARDT (2012: 187) auf das Problem des Suffixes *-ismus*, eines Sammelbegriffes, der sämtliche Ausprägungen unter sich vereint und in sich Homogenität sowie Abgegrenztheit gegenüber anderen mit einem *-ismus* (oder auch *-tum*) behafteten Begriffen suggeriert⁴. Ein Problem, das später in der Analyse des Romans und mit Fokus auf die heutige Parsen-Gemeinschaft Mumbais nochmals aufgegriffen werden muss, wenn es um das Thema *Konversion* geht. Generell werden in dieser Arbeit Begriffe wie *Zoroastrismus*, *Hinduismus*, *Islam* und *Christentum* in Anlehnung an BERNHARDT (2012: 188) nur als „religionsanalytische Kategorien, die charakteristische Prägungen von Religionsformen benennen und als solche ihren heuristischen Wert haben“, genutzt. Wie Individuen ihre religiöse Identität aus

⁴ Die *Duden Grammatik* verweist darauf, dass das Suffix *-ismus* ein Marker für das maskuline Genus des Wortes ist. Ebenso kann das Suffix *-tum* ein Marker für das Neutrum sein (DUDENREDAKTION 2009: 163-166). Im *Duden Rechtschreibung* wird weder im Falle des Wortes *Zoroastrismus* oder *Parsismus* noch bei *Christentum* eine Pluralverwendung aufgeführt. So sind die Worte in ihrer grammatischen Form nur als Singular zu verwenden (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Zoroastrismus>; <http://www.duden.de/rechtschreibung/Parsismus>; <http://www.duden.de/rechtschreibung/Christentum>, 31.10.15). Jedoch ergibt sich aus der vielfältigen Verwendung der Bedarf einer Differenzierung innerhalb des singulären Begriffes. Hier lässt sich bereits erkennen, wie eng Sprache und die Definition der Religionen miteinander verbunden sind. Man kann hinterfragen, warum im Sprachgebrauch nur der Singular verfügbar ist. Vor allem vor dem Hintergrund, dass Sprache und Kultur miteinander verbunden sind (ROCHE 2013: 282-283), könnte man die Frage aufwerfen, ob sich das Religionsverständnis im Laufe der Zeit verändert hat und man zu einem mehr pluralistischen Denken gekommen ist – welches sich jedoch noch nicht im Sprachgebrauch widerspiegelt.

Verknüpfungen zwischen den einzelnen Blöcken konstruieren, wird anhand des Beispiels von Cyrus Mistrys Roman und seinen Figuren zu beschreiben sein. Die Gattung der Epik und noch spezifischer dabei die Form des Romans bieten die Möglichkeit, den Religionsbegriff zwar einerseits an der Materie Text zu manifestieren, andererseits aber drückt sich im Material das aus, was Religion zur Folge hat: Einfluss auf die zwischenmenschliche Interaktion und eventuell auch auf die vom Individuum wahrgenommene oder eben nicht wahrgenommene Interaktion zwischen sich und einer transzendenten Gestalt. Das, was die Leserin⁵ fesselt, was ihre Empathie⁶ weckt, ist das, was der Autor rund um die historischen Anhaltspunkte strickt; das, wo er die Religion hineinwebt. Wie im ‚richtigen‘ Leben, lässt der Autor auch seine Romanfiguren von Religion beeinflussen. Im Falle des vorliegenden Romans betrifft dies bereits die Umgebung, in der die Figuren jeweils angesiedelt sind, weiter den Beruf, weiter die Interaktion mit den anderen im Roman vorkommenden Figuren. Auf die Verstrickungen von Religion als Trägermaterial und literarischer Historiografie werde ich in diesem Kapitel an anderer Stelle eingehen.

Die Problematik des Religionsbegriffes und ROSEs (2011: 1) Einwand, dass die Frage nach der Definition des Zoroastrismus heutzutage eine ganze Gemeinschaft spaltet, wird in den beiden Kapiteln zu zoroastrischen Raumvorstellungen (Kapitel 4) und zur Konversionsfrage im Roman (Kapitel 5) wieder aufgegriffen. Denn die Frage nach der Definition der Religion ist vor allem bei den Parsen ganz entscheidend – nach ihr richtet sich, wer zur Gemeinschaft gehört und wer nicht. Mehr noch: Wer Zugang zur ethno-religiösen Infrastruktur wie Tempeln, Bestattungsort, Wohnraum und finanziellen Mitteln der Parsen-Gemeinschaft haben darf. LUHRMANN (2002: 861) schreibt treffend, dass die Schriften der Zoroastrier sich nicht ändern, jedoch deren Auslegung und Bedeutung für das tägliche Leben der Gläubigen. Nicht zuletzt liegt dies am Kontakt zu anderen Religionsgemeinschaften. Im Verlauf dieser Arbeit soll gezeigt werden, wie Cyrus Mistry die Grenzen der Parsen-Gemeinschaft literarisch darstellt und damit die Definition des parsischen Religionsbegriffes infrage stellt.

Auf die Suche nach Religion und dem Religionsbegriff in der Literatur begibt sich aus dem Kreise der Religionswissenschaftlerinnen beispielsweise SCHRÖTER (2015: *passim*). Sie liefert mit ihrer Dissertation *Religion im schwedischen Kriminalroman – Die Schwedenkrimis*

⁵ Der besseren Lesbarkeit halber wurde in dieser Arbeit nur die weibliche Form benutzt. Natürlich möge sich auch der männliche Leser angesprochen fühlen.

⁶ Zur Bedeutung der Empathie siehe SENFT (2016: 13) und Kapitel 1.2.3. der vorliegenden Arbeit.

von Larsson, Mankell und Nesser eine religionswissenschaftliche Analyse von Literatur. In ihrer Dissertation beschäftigt sich die Autorin mit Romanen, die zum Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts publiziert wurden und auf den ersten Blick wenig religiösen Bezug haben und zudem noch in die zu einem großen Teil als säkular geltenden Bevölkerung Schwedens eingebettet sind (SCHRÖTER 2015: 16; 21). Dieses Versteckte, so SCHRÖTER (2015: 16), stehe im starken Kontrast zu den Romanen, wie etwa Dan Brown sie geschrieben hat und deren religiöser Bezug durch das Aufgreifen von – unter anderem – *Opus Dei* der Leserin sofort einleuchtet. Nun ist dies zwar thematisch nicht die Richtung, in die die vorliegende Arbeit geht, da der Fokus bei Schröter nicht auf dem Zoroastrismus und auch nicht auf dem geografischen Gebiet Indien liegt. Schröter beschäftigt sich mit Kriminalromanen Schwedens mit Blick auf dortige religiöse Bewegungen (vor allem auf das Christentum). Doch zeigt dies, dass man einen Roman auch vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus analysieren kann und damit eine große Forschungslücke bedient. Denn auch im indischen Kontext mangelt es nicht an Analysen von Romanen – auch nicht von Romanen, die von Parsen in der Diaspora verfasst wurden. Dabei denke man an Bapsi Sidhwa und Rohinton Mistry. Sieht man sich in der Sekundärliteratur um, so wird allerdings schnell deutlich, dass es zwar eine Fülle von Analysen gibt, diese jedoch nicht von Vertreterinnen der Religionswissenschaft vorgenommen wurden. Diese Feststellung ist auch insofern in Bezug auf die Parsen-Gemeinschaft erstaunlich, als dass der Forscherin nur bedingt Möglichkeiten der empirischen Forschung zur Verfügung stehen – was unter anderem an dem Verbot für Nicht-Parsen/Nicht-Zoroastrier, die Ritualstätten (Feuertempel und Bestattungsanlagen) zu betreten, liegt. Insofern mag es naheliegen, neben Interviews mit Parsen, der Analyse von Schriftstücken des zoroastrischen Textkorpus und archäologischen Funden auch auf von Parsen und/oder über Parsen verfasste Prosa und andere – nicht dem eigentlichen zoroastrischen Textkorpus und nicht von der Orthodoxie verfasste – Schriftstücke zurückzugreifen. Diese Forschungslücke soll die vorliegende Arbeit bedienen. Methodisch, so wird im Folgenden gezeigt werden, möchte ich die von SCHRÖTER (2015: 30-31) gewählte Vorgehensweise einer Kombination von textimmanenter Analyse und der dann folgenden Hinzuziehung des kulturellen Kontextes spezifizieren, sie damit an meinem Forschungskontext ausrichten und in die derzeitigen Entwicklungen innerhalb der Religionswissenschaft einbetten. Somit verfolgt diese Arbeit nicht nur thematisch, geografisch und religionsbezogen andere Ansätze, sondern auch methodisch. Dennoch gibt es die gemeinsame Quintessenz, dass der Roman ein ausgezeichnetes Untersuchungsmedium für die Religionswissenschaft darstellt.

Ein weiteres Beispiel für eine religionswissenschaftliche Arbeit, die sich mit Literatur befasst, liefert der Essay *Hermann Hesse – Monte Verità. Wahrheitssuche abseits des Mainstreams zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, verfasst von Martin Radermacher und publiziert in der Zeitschrift für junge Religionswissenschaft. RADERMACHER (2011: Paragraf 7-14) untersucht hierbei die neue Sozialform von Religion, die die institutionalisierte Form von Religion (RADERMACHER 2011: Paragraf 7) ersetzt. Dabei stellt er die Legitimation seines Ansatzes folgendermaßen dar:

Was können ReligionswissenschaftlerInnen aus der Beschäftigung mit gegen- oder alternativkulturellen Bewegungen ziehen? Warum lohnt es sich, eine individuelle Biografie aufzuarbeiten und das literarische Werk Hesses auf Bezüge zu den ‚Naturmenschen‘ vom Monte Verità hin zu untersuchen? Weil das Beziehungsgeflecht ‚Hermann Hesse und der Monte Verità‘ viel über die Debatte verrät, wie Gegenentwürfe zu einem christlich-bürgerlich dominierten Mainstream ausgehandelt und kommuniziert werden. Wie geht der Mensch mit einer wahrgenommenen ‚Beschleunigung‘ und ‚Sinnentleerung‘ der Gesellschaft um? Wie ist individuelle Sinnsuche und Sinnggebung jenseits von institutionalisierten Religionsgemeinschaften möglich? (RADERMACHER 2011: Paragraf 4)

Es geht in meiner Arbeit nicht darum, die Biografie des Autors mit seinem Werk zu verbinden und auch geht es nicht um den christlich-bürgerlichen Mainstream Europas, doch auch Radermacher nutzt hier literarische Werke zur Beantwortung religionswissenschaftlicher Fragestellungen und es wird deutlich, dass diese Analyse einen Befund ergibt, der jenseits des Mainstreams angesiedelt ist und, wie RADERMACHER (2011: Paragraf 4) schreibt, „Gegenentwürfe“ zu sonst in der Gesellschaft gängigen Praktiken und jenseits der religiösen Institutionen zeichnet. Dass Mistrys Roman ein Träger von Religion und eine Art der Historiografie ist, wird im Folgenden zu zeigen sein. Und auch, dass Mistry einen Erzähler kreiert, der einen Gegenentwurf zum Mainstream und zur engen Eingrenzung der parsi-zoroastrischen Religionsgemeinschaft schafft.

1.2. Theoretischer Ansatz

KRECHs (2006: 103) These lautet, dass der Weg der Religionswissenschaft einer sein müsse, der sowohl die Vergangenheit/das Historische als auch Aktuelles/den Gegenwartsbezug in den Blick nehme und sich sowohl der Philologie als auch der sozialwissenschaftlichen Ansätze bediene. Er sieht in der Zusammenführung dieser vier Bestandteile die Erkenntnis der „Notwendigkeit der Unterscheidung und zugleich [...] der wechselseitigen

Komplementarität aller Glieder der beiden Alternativen“. Eine ebensolche theoretische Betrachtung lässt sich am Beispiel der vorliegenden Arbeit gezielt in der Praxis zeigen. Sie ergibt sich zudem ganz logisch und automatisch aus der Bearbeitung eines literarischen Werkes, wie dem, das dieser Arbeit zugrunde liegt: Es handelt sich dabei um einen indisch-englischsprachigen Roman, geschrieben von einem zeitgenössischen Mitglied einer ethno-religiösen Gemeinschaft über die Entwicklungen der religiösen Gemeinschaft von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart und analysiert im Rahmen der Religionswissenschaft durch eine Rezipientin der Gegenwart sowohl mit der textimmanenten Analyse als auch unter Berücksichtigung von durch sozialwissenschaftliche Analysemethoden erhobenen Daten der religionswissenschaftlichen Sekundärliteratur. Aufgrund seiner Komplexität und seiner Verknüpfung verschiedener religionswissenschaftlicher Zugänge scheint der Roman von Cyrus Mistry ein ausgezeichneter Untersuchungsgegenstand zu sein. Dass man sich bereits durch die Rolle als zeitgenössische Forschende und durch die Auswahl des Themenkomplexes und der Fragestellung dem Aktualitätsbezug nicht zu entziehen vermag, könne ebenfalls als Argument angeführt werden (KRECH 2006: 104). Die Arbeitsteilung, die KRECH (2006: 107) mit seiner Idee der Wissenssoziologie als Verbindung zwischen einer philologisch und einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft vorschlägt, leuchtet ein: Es werden nicht mehr nur Texte berücksichtigt, sondern es erfolgt auch ein Abgleich mit sozialwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnissen. Der Vorteil dieser Wissenssoziologie, so KRECH (2006: 107), ist folgender: „Überdies vermeidet eine wissenssoziologisch orientierte Religionswissenschaft einen Szientismus, der nicht berücksichtigt, daß es einen Unterschied zwischen Phänomenen und Begriffen gibt und Religion jenseits der wissenschaftlichen Objektivierung spricht“. Ich möchte bereits an dieser Stelle vorwegnehmen, dass der Autor Cyrus Mistry in jeder Hinsicht mit den Definitionen spielt, sich gar Definitionen vor allem zur religiösen Orientierung seiner Hauptfiguren, die stets sowohl ‚physisch‘ als auch ‚gedanklich‘ (natürlich im fiktionalen Sinne des Romans) den klaren Grenzen entzieht – ebenso wie sich der Religionswissenschaftlerin noch immer die Definition von Religion entzieht. Mistry zeichnet in seinem Roman die Komplexität des Lebens und damit auch die Schwierigkeit eindeutiger begrifflicher Zuordnungen nach: Die Lebens-, ‚realität‘, die der Roman der Leserin präsentiert, – und sogar der Roman selbst als zu untersuchendes Phänomen –, sind zu komplex, um mit definierten Begriffen in Schubladen einsortiert zu werden. Wie Cyrus Mistry dieses Entziehen von Begrifflichkeiten gelingt, werde ich in den beiden Kapiteln zu Raumvorstellungen und Konversion aufzeigen.

STAUSBERG (2011b: 36) schreibt über die Legitimität des Vergleichs zwischen Sprache und Religion und erläutert, dass sowohl Religion als auch Sprache so etwas wie ‚Kommunikationsstrukturen‘ bilden und dass „verschiedene religiöse ‚Sprachspiele‘ [...] unterschiedliche Welt-, Lebens- und Handlungsentwürfe [begründen]“ (STAUSBERG 2011b: 36). Von besonderer Bedeutung sind dabei „längere, erzählerisch geordnete Zusammenhänge“ (STAUSBERG 2011b: 36). Während STAUSBERG (2011b: 36-37) hierbei die Erzählung über den Exodus der Zoroastrier vom Iran nach Indien, die *Qeşsa-ye Sanjān* (Geschichte von Sanjan) nennt, möchte ich in der vorliegenden Arbeit eine etwas andere Form der „längere[n], erzählerisch geordnete[n] Zusammenhänge“ vorstellen. Noch dazu eine, die genau das dokumentiert und miteinander verwebt, was STAUSBERG (2011b: 37) im Vergleich zwischen Sprache und Religion herausarbeitet: Dass Sprachen und Religion gleichsam einem Wandel unterliegen – sie verändern sich und manchmal verschwinden sie sogar. Auch SCHLÖGL (2001: 273) verweist auf den sprachlichen Aspekt, speziell den der Geschichtsschreibung. Dieser vermag zwar nicht das subjektive religiöse Empfinden des Gläubigen zum Ausdruck zu bringen, sondern nur die kommunikative Seite des religiösen Erlebens darzustellen, doch weist er deutlich auf den Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft hin und stellt dessen Geschichte dar.

Warum ist der (indisch-englischsprachige) Roman (von Cyrus Mistry) ein geeigneter Untersuchungsgegenstand und literarisches Zeugnis für die Religionswissenschaft? Im Falle der Parsen-Gemeinschaft lässt sich diese Frage aus verschiedenen Blickwinkeln heraus beantworten. Der erste Blickwinkel ist sprachlicher Natur und durchzieht stets die beiden anderen Blickwinkel: Hierbei handelt es sich um die anglophile Haltung der Parsen-Gemeinschaft einschließlich der englischen Sprache – in welcher Cyrus Mistrys Roman verfasst ist –, die abgrenzend gegenüber anderen Religionsgemeinschaften wirkt. Neben der sprachlichen Abgrenzung als ein Charakteristikum der Parsen-Gemeinschaft gibt es zwei weitere Blickwinkel, die eine religionswissenschaftliche Analyse des fiktionalen Romans sinnvoll erscheinen lassen: Die Idee des Romans als Trägermaterial für Religion und die literarische Historiografie. Der zweite Blickwinkel bezieht sich darauf, dass Religion ein beliebiges Trägermaterial benötigt, um sichtbar zu werden – dies kann auch ein literarischer Text sein. Der dritte Blickwinkel betrifft die Publikumswirksamkeit eines literarischen Werkes und die Möglichkeit der literarischen Historiografie und damit auch die Möglichkeit für Mitglieder religiöser Gemeinschaften, sich selbst zu erzählen und die emische Perspektive fernab der sogenannten ‚Heiligen Schriften‘ oder ihrer theologischen Deutung durch eine

kleine, orthodoxe Elite darzulegen. Angepasst an diese drei vorgestellten Blickwinkel und den zu beschreibenden Romaninhalt sowie an die – bislang in der Religionswissenschaft eher weniger genutzte – Quelle *Roman*, werden in diesem Kapitel auch die religionswissenschaftlichen Fragestellungen und die unter anderem der Literaturwissenschaft entlehnten Analyseinstrumente zur Beantwortung dieser dargelegt. Was die Analyse von Erzähltexten betrifft, so handelt es sich um eine Aufgabe, die von WENZEL (2004a: 1) als äußerst schwierig und ebenso wichtig eingestuft wird, da „Erzählliteratur“ eine „Gattung“ sei, die – vor allem in Romanform – bei Leserinnen beliebter als andere literarische Gattungen sei. Dass unter anderem dieser von WENZEL (2004a: 1) hervorgehobene Aspekt der Beliebtheit von Erzähltexten auch Auswirkungen auf ihre Rolle in der Religionswissenschaft hat, werde ich im Folgenden aufzeigen.

1.2.1. Der indisch-englischsprachige Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* – Wie die Sprache den Inhalt formt und der Inhalt die Sprache

Mistry rekonstruiert in seinem Roman nicht nur ein zoroastrisches Raumkonzept und einen Abriss zur strittigen Frage der (Nicht-)Konversion – wie ich es in Kapitel 4 und 5 ausführlich erläutern werde –, sondern schafft auf einer Metaebene auch einen Brückenschlag zwischen dem kolonialen Indien und dem postkolonialen Indien sowie auch interkontinental zwischen dem kolonialisierenden Europa – Großbritannien – und dem kolonialisierten Asien – Indien. Dieser Brückenschlag gelingt ihm dadurch, dass er die erzählte Zeit⁷ über fast das komplette 20. Jahrhundert streckt. Und es handelt sich zudem um einen Autor, der nicht nur eine erzählte koloniale Zeit vor der indischen Unabhängigkeit 1947 und eine postkoloniale Zeit nach 1947 in den Roman integriert, sondern es handelt sich auch um einen Autor, der mit dem Wissen eines Parsen im Indien des 21. Jahrhundert schreibt. Sowohl durch die Darstellungen des indischen Unabhängigkeitskampfes und britischer Figuren im Roman als auch bereits allein durch die Sprache schafft Mistry den Brückenschlag nach Europa. Für die Religionswissenschaft ist ein solcher Brückenschlag insofern interessant, als dass mit dem Kulturkontakt auch ein Austausch zwischen religiösen Gemeinschaften stattfindet. So verweist LUHRMANN (2002: 861) hierbei etwa auf die Begegnung mit dem Christentum

⁷ BODE (2011: 97-98) nennt die „Manipulation der Zeit“ als „[e]ines der wichtigsten Verfahren im Roman“. Er unterteilt dabei in die Erzählzeit und die erzählte Zeit. Die Erzählzeit meint die Zeit, die das Erzählen der Geschichte in Anspruch nimmt. Wohingegen sich die erzählte Zeit auf den „Zeitraum, der in einer Erzählung narrativ abgedeckt wird“, bezieht.

durch die Briten, die die Parsen zu einer dem Christentum angeglichenen Darstellung ihrer Religion bewegt habe. Diese Bewegung gegen Christentum erfuhr später im 20. Jahrhundert durch Khojeste Mistry, der zu einer Abkehr des Glaubens an die Ähnlichkeit zwischen Zoroastrismus, Christentum und Hinduismus aufrief, eine Gegenbewegung. Wenngleich eine, die von vielen Parsen scharf kritisiert wurde (LUHRMANN 2002: 861). Dies ist nur ein Beispiel für Aktion und Reaktion des Religionskontaktes während der britischen Kolonialherrschaft. Sprachlich gestaltet Mistry den Roman so, dass er Englisch als Sprache wählt. Dies ist zum einen geprägt vom kolonialen Erbe der englischen Sprache in großen Teilen Indiens und zum anderen ist es sehr typisch für die Parsen, die eine besondere Beziehung zu den britischen Kolonialherren hatten.

HUNFELD (2004: 488) schreibt: „Die Einzelstimme der Literatur, die zum einzelnen Leser spricht, teilt ihm Neues mit, stellt aber auch Fragen an ihn“. Die Frage stellt sich bereits dort, wo die Stimme in einer bestimmten Sprache zur Leserin spricht. Der indische Roman Cyrus Mistrys weist – mit einem kurzen Blick auf seinen Titel erkennbar – eine Besonderheit auf: er ist auf Englisch abgefasst. Dies könnte man geflissentlich im Kontext einer globalisierten Welt und dem Englischen als einer Art *lingua franca* ignorieren – gäbe es nicht das Kapitel der britischen Kolonialzeit in Indien und die Idee einer der nahezu der „Anglomania“⁸ verfallenen indischen Parsen-Gemeinschaft. Durch die Geschichte der Parsen-Gemeinschaft Indiens – vor allem während der britischen Kolonialzeit – stellt sich daher die Frage danach, wer Rezipientin/Adressatin des Romans ist und aus welcher Perspektive heraus Autor und Erzähler ein Thema beleuchten. Ein auf Englisch abgefasster Roman bedeutet im Zusammenhang mit der Parsen-Gemeinschaft nicht automatisch, dass der Roman für ein internationales Publikum geschrieben wurde. Genauso gut kann sich der Roman auch an die zahlenmäßig sehr kleine und äußerst anglophile Parsen-Gemeinschaft selbst richten. Die anglophile Haltung zeigt sich auch darin, dass man sich innerhalb der Parsen-Gemeinschaft teilweise sogar als „bridge between the other Indians and the Europeans“ sah (LUHRMANN 1994: 339).

SAREEN (2011: 57) schreibt, dass auf Englisch verfasste Literatur eine 150-jährige Tradition in Indien hat. Dies liegt begründet in der kolonialen Vergangenheit des Subkontinents. Als Fixpunkt für den Beginn englischer Literatur geschrieben von indischen Literaten nimmt man das Jahr 1800 an – mit der historischen Begründung, dass zu diesem Zeitpunkt Indien

⁸ Siehe STAUSBERG (2002b: 62-65), der den Begriff benutzt.

geografisch, politisch und kulturell britisch dominiert war. Wobei die Einführung der englischen Sprache als wichtiges Moment gilt (MEHROTRA 2003: 1). Seit 1820 wurde die englische Sprache vermehrt genutzt, um sich literarisch zu artikulieren. Mit der englischen Sprache erlebte unter anderem auch die Prosa ihren Einzug in Indien (MEHROTRA 2003: 6-7). Dass mit dieser Anglisierung nicht nur vorteilhafte Errungenschaften wie die Erweiterung des Bewusstseins für die Ideen von Philosophen und Schriftstellern – unter anderem Aristoteles oder Homer – einhergingen, hebt SAREEN (2011: 57) hervor. So sei durch die Bewunderung solcher Ideen ein Defizit bei der Reflexion des Schadens oder Nutzens kolonialer Errungenschaften entstanden. Allerdings gereichte die koloniale Besetzung speziell den Parsen zu finanziellem Gewinn und hohem sozialen Ansehen (HINNELLS 2000: 175-176). Dieses Ansehen wird auch heute noch von der parsischen Gemeinschaft betont⁹. Wenngleich die Parsen einen Teil ihres Status nach der indischen Unabhängigkeit eingebüßt und ihren Wirtschaftsunternehmergeist verloren hätten, so LUHRMANN (1994: 335, 344). Auch Cyrus Mistry wendet sich in seinem Theaterstück *Doongaji House* dem (materiellen und demografischen) Abschwung der Gemeinschaft zu¹⁰. Und dennoch: Die gute Beziehung zu den Briten – und ihrer Sprache – neben der ohnehin bestehenden Tendenz der Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, sorgte für eine gewisse Exklusivität und kann als entscheidender Schritt zum ökonomischen Aufschwung der Parsen (wenngleich nicht für alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichermaßen) während der Kolonialzeit betrachtet werden (LUHRMANN 1994: 339-340). Diese Exklusivität wird auch literarisch im Roman von Cyrus Mistry verarbeitet:

Nonetheless, people stepped aside respectfully, some even muttering to themselves – ‘A Parsi corpse!’ – as though impressed that death had actually touched a member of that privileged and idiosyncratic community. (MISTRY 2012: 27)

Die Exklusivität wiederum spiegelte sich auch in der Sprache und im Lebensstil wider¹¹. LUHRMANN (1996: 37-38) weist darauf hin, dass damals wie heute ein Großteil der Parsen fließend Englisch spricht, englische Zeitungen liest und einige Parsen diese Sprache sogar besser beherrschen als ihre Muttersprache Parsi-Gujarati. Ebenso schreibt CHOKSY

⁹ So etwa in einem 2014 erschienenen Dokumentarfilm über aktuelle Diskurse innerhalb der parsischen Gemeinschaft: <http://www.youtube.com/watch?v=U-hT10XKZbA>, 30.10.2014.

¹⁰ MISTRY (1971/2006) als Primärquelle zum Theaterstück von 1978 und LUHRMANN (1994: 343) als Sekundärquelle zu *Doongaji House*.

¹¹ Siehe auch LUHRMANN (1994: 339).

(2015¹²), dass das Englische bei den Parsen mittlerweile sogar beliebter ist als das Parsi-Gujarati. Während des Unabhängigkeitskampfes ab 1870 und auch noch nach der Unabhängigkeit war das Englische teilweise verpönt (MEHROTRA 2003: 11). Nicht so bei den Parsen, wenn man LUHRMANNs (1996: 37-38) Aussage folgt. SAREEN (2011: 58-63) berichtet ebenfalls, dass es in den 1960er Jahren, also nach der Kolonialzeit, zu einer Gegenbewegung gekommen ist und englische Literatur sowie die Verwendung der englischen Sprache teilweise vehement abgelehnt wurden – stattdessen wurden indische Texttraditionen in den Vordergrund gestellt. MEHROTRA (2003: 13) führt eine solche Ablehnung nicht auf die englische Sprache selbst zurück, sondern geht davon aus, dass diese symbolisch für die Herrschaft der Briten in Indien steht und damit die politische Situation abgelehnt wurde. Man kann es auch so interpretieren, dass ehemals kolonialisierte Gesellschaften dazu neigen, ihre Identität über das zu definieren, was sie von der Kolonialmacht trennt (AHRENS 2011: 26-27). Damit rückt auch die Sprache in den Fokus, die als Identitätsmarker genutzt wird und möglichst wenig mondän gestaltet wird. Kurzum: Man distanziert sich in postkolonialen Gesellschaften von europäischen Gepflogenheiten und damit von Europa als dem kulturellen Zentrum. Im Zuge der Globalisierung erlebt die englische Sprache jedoch seit den 1990er Jahren wieder ein Comeback (SAREEN 2011: 59). In Mistrys Roman zeigt sich das, was SENFT (2016: 35) in Bezug auf seine Auswahl an indisch-englischsprachigen Werken betont: Nämlich, dass die moderne indisch-englischsprachige Literatur zwar vorwiegend in englischer Sprache gehalten sei, jedoch auch Elemente aus den indischen Sprachen hineingestreut würden und das Englische damit nicht mehr nur als Marker der Kolonialzeit gelten könne, sondern sich mit den indischen Sprachen vermische¹³. Um dies auf den vorliegenden Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* von Cyrus Mistry zu übertragen, möchte ich ein Beispiel aus selbigem anführen. Es geht dabei um eine Konversation zwischen den zwei Leichenträgern (*corpse bearers*) Farokh und Fali:

Meanwhile Farokh whispered something urgently to Fali in Gujarati, and Fali replied in English, [...]“ (MISTRY 2012: 220¹⁴)

¹² Die Literaturangabe bezieht sich auf die Online-Ausgabe *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, daher enthält sie keine Seitenangabe. Die URL zur Quelle sowie den Verweis auf die Printversion (sofern diese bereits erschienen ist) findet die Leserin im Literaturverzeichnis. So wird auch mit allen anderen Quellenangaben aus der *ENCYCLOPÆDIA IRANICA* verfahren.

¹³ Für eine komplexe Betrachtung des historischen Rahmens, in den die indisch-englischsprachige Literatur eingeflochten ist, und damit auch zur Motivation von indischen Autoren, in dieser oder jener Sprache zu schreiben, siehe beispielsweise SENFT (2016: 7-39).

¹⁴ Weitere Beispiele lassen sich bei MISTRY (2012: 93-96) finden, wobei die Sprachelemente aus den indischen Sprachen nur den Leichenträgern in den Mund gelegt werden.

Nun liegt allerdings die Vermutung nahe, dass die englische Sprache dazu befähigt, internationale Anerkennung zu erlangen, während sich der Bekanntheitsgrad der in den Regionalsprachen verfassten Literatur vielleicht doch eher auf Bekanntheit innerhalb der Landesgrenzen beschränkt. So besteht Mistry selbst laut der Zeitschrift *Parsiana* darauf, dass er nicht für wissende Mitglieder der Parsen-Gemeinschaft schreibt, sondern für die unbedarfte Leserin irgendwo in der Welt: „Mistry mentioned that he would not like the novel to be seen as one written by a Parsi for a Parsi audience.“¹⁵ Dies verweist auf den Anspruch, dass der Roman räumliche Grenzen überwindet, indem er sprachlich durch die Verwendung des Englischen einen Text global zugänglich macht und moderne Vertriebsmöglichkeiten der Verlage über das Internet nutzt, um den Text physisch in andere Teile der Welt zu befördern. Auf solcherlei Verquickungen, die sich aus der Globalisierung ergeben, verweist auch REZANIA (2014: 1). Der Roman kann somit auch als ein Material betrachtet werden, das durch eine breite, weltweite Leserschaft die zoroastrische Religion von Asien nach Europa ‚trägt‘, ebenso wie andersherum die Briten ihren Einfluss während der Kolonialzeit von Europa nach Asien getragen und den indischen Zoroastrismus beeinflusst haben. Die Frage nach Absender und Adressat – wie sie etwa im genannten Beitrag der *Parsiana* diskutiert wurde – ist demnach schwer zu beantworten, wirkt sich allerdings auf die Lesart des Textes aus. In dieser Arbeit steht die religionswissenschaftliche Analyse im Vordergrund und demnach soll der Fokus auf zoroastrischen/parsischen Elementen liegen – auch wenn dies nicht die einzige mögliche Lesart des Romans ist.

Durch die Vermischung der Sprachen an bestimmten Stellen (wie etwa der zuvor angeführten) ergibt sich mit Blick auf die Kolonialzeit folgender Befund: Zwar ist Mistrys Roman überwiegend in englischer Sprache verfasst, doch finden sich im Text immer wieder Sätze oder einzelne Wörter in Regionalsprachen. Diese werden vom homodiegetischen Erzähler mit seiner eigenen Stimme¹⁶ genutzt sowie den Figuren aus dem Milieu der Leichenexperten in den Mund gelegt. Es scheint, als müsste man doch immer wieder in die Kolonialzeit eintauchen. Wir haben es demnach mit einem Erzähler zu tun, der in Parsi-Tradition auf Englisch und noch dazu in einer anachronischen Erzählweise permanent die Grenzen zwischen Kolonialzeit und postkolonialer Zeit überwindet und damit auch Grenzen zwischen dem europäischen und asiatischen Kulturraum überschreitet. Dies findet allein auf

¹⁵ GANDAVIA, Firdaus (2012): Not just a ‘Parsi novel’. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=B7UGTABCp80=&issue=207>, 30.10.2014.

¹⁶ Zu den Submodi der Figurenrede siehe QUINKERTZ (2004: 152). Sie unterscheidet unter anderem zwischen dem Bericht des Erzählers, wörtlichen Rede und den Gedanken.

der rein sprachlichen Ebene statt¹⁷. Und wir haben es – auf einer inhaltlichen Ebene – mit einer Figur, Phiroze, zu tun, die sich durch ihr Handeln im Roman an, hinter und vor den Grenzen der von der Parsen-Gemeinschaft als ‚rein‘ und ‚unrein‘ festgelegten Räume bewegt. Und mit ein und derselben Figur, die auch die Grenzen der Parsen-Gemeinschaft überschreitet, indem sie die Definition dessen, was zur Identität der Gemeinschaft gehört und was nicht, herausfordert.

1.2.2. Fiktionale Literatur als Trägermaterial von Religion

Die Schwierigkeit der Definition des Begriffes *Religion*, wie sie zuvor bereits dargelegt wurde, ergibt sich auch aus dem, was SCHLÖGL (2001: 171) schreibt: Nämlich, dass man bei Religion zunächst einmal über einen Bereich spricht, der jenseits der materiellen Greifbarkeit liegt. „Religion“, so SCHLÖGL (2001: 171), „umschreibt zweifellos den fragilsten unter den individuellen Erfahrungsräumen, weil er im Ursprung, und man kann sagen ‚wesentlich‘, die Wahrnehmung des eben nicht sinnlich Wahrnehmbaren beherbergt. Religiöse Erfahrung bezieht sich auf das Transzendente, also auf das jenseits der (sinnlichen) Wahrnehmung Liegende“. Umso dringlicher erscheint es, das zu untersuchen, woran Religion letztendlich doch fassbar wird. MEYER/HOUTMAN (2012: 1-2) kritisieren die bisherige strikte Trennung von Religion als spirituelle Angelegenheit von der Materie. Die Einteilung „religion and things, spirituality and materiality“ ist insofern unhaltbar, als dass damit aus dem Blick verloren wird, dass Religion in irgendeiner Form phänotypisch zu Tage treten muss. Zudem spielt sich Religion nicht nur in privaten Räumen, sondern auch zunehmend in der Öffentlichkeit ab. Eine solche Öffentlichkeit stellt Mistry meines Erachtens mit der Publikation seines Romans her. WALTHERT (2010: *passim*) beispielsweise untersucht aktuelle Diskurse – unter anderem bezogen auf *daxmenešīnī* (Leichenaussetzung), Rolle von Priestern und Laien sowie die Definition der parsischen Gemeinschaft – innerhalb der Parsen-Gemeinschaft anhand der Printmedien, hier speziell anhand derer, die in Mumbai angesiedelt sind. Öffentlichkeit ist laut MEYER/HOUTMAN (2012: 2) nicht ein dem „Westen“ eigenes Konzept. Stattdessen schlagen sie also eine Verschmelzung beider bisher

¹⁷ MARSDEN (2004: 92-93) bezeichnet folgendes in Anlehnung an Gérard Genette als anachronisch: „Chronologische, also auch logische Abweichungen von einer solchen Reihenfolge [...]. Eine Anachronie liegt nach Genette vor, wenn nicht mehr linear erzählt wird, wenn sich also eine Textstelle mit einem Ereignis sozusagen ‚außer der Reihe‘, sprich: an einer anderen als dessen natürlicher bzw. logischer Stelle innerhalb der Erzählkette befasst.“

getrennten Kategorien – *Religion* und *Materie* – vor. GEERTZ (1976: 1478) beschreibt Öffentlichkeit insofern, als dass Erfahrungen so materialisiert werden, dass sie für alle sichtbar sind.

Im Zusammenhang mit literaturwissenschaftlichen, erzähltheoretischen Ideen möchte ich die Idee der materialisierten Religion als grundlegend für meine Arbeit nennen und damit unter anderem Clifford Geertz. Religion muss in irgendeiner Form sichtbar gemacht, also materialisiert werden. Diese Notwendigkeit der Materialität und die zentrale Rolle von Materialität in der Religionswissenschaft wird im Zusammenhang mit der Zeitschrift *Material Religion* folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

In short, there is no such thing as an immaterial religion (see Meyer, 2008). Religion is unable to do without things, places, or bodies, nor may it operate without theories about materiality. We need theoretical approaches for the study of religion that take materiality seriously. Needless to say that in our view, ‘material religion’ is not another subfield, but located in the heart of religious studies. (MEYER/MORGAN/PAINÉ/PLATE 2010: 210)

Somit ist der Text als solcher in diesem Fall das Material. Er ist ein Ausdruck von Religion und ein Produkt, das aufgrund von oder mit Blick auf Religion erzeugt wurde. Diesem Text, in Cyrus Mistrys Fall dem Roman, geht die Vorstellung des Autors von einer Sache voraus – und der Text, *Chronicle of a Corpse Bearer*, lässt wiederum bei der Rezipientin während des Lesens eine Vorstellung entstehen. TRAUT/WILKE (2015: 18) bezeichnen diese Vorstellungen als *Imagination* und sprechen der Imagination sogar „eine Schlüsselrolle“ im Zusammenhang mit Religion zu. Imagination mache „Nicht-Präsenzes anwesend“ und verwandele „Sinneswelten in Sinnsysteme [...] und Sinnsysteme in Sinneswelten [...]“. Dies sei auch etwas, das in den Religionen selbst gerne genutzt werde (TRAUT/WILKE 2015: 18). Dabei wird Imagination nicht nur als rein mental existent angesehen, sondern auch als etwas, das materiell ist – als „mentales Bild“ und „materielles Abbild“. TRAUT/WILKE (2015: 20) leiten dies unter anderem von der Etymologie des lateinischen Wortes *imago* ab – das Wort bedeutet nämlich Bild. Dies erscheint mit Blick auf den Roman nur logisch, wenn der Autor ein Bild im Kopf hat, es durch die Niederschrift in ein Buch materialisiert und das, was materialisiert wird, im Zusammenhang mit einer religiösen Gemeinschaft steht und von der Leserin rezipiert (sinnlich wahrgenommen) wird – auch wenn TRAUT/WILKE (2015: 21) betonen, dass die Verquickung von Imagination, Kunst und Ästhetik nicht die einzige mögliche sei. Das Verständnis, dass sich Ästhetik im Zusammenhang mit Religionsästhetik nicht nur auf „religiöse Literatur“ fokussiere, sondern im Sinne der griechischen Etymologie

aisthesis die „Imagination im Zusammenhang mit ihrer sinnlichen Wahrnehmung im Mittelpunkt steht“ (TRAUT/WILKE 2015: 21), kommt der Analyse des Romans zu Zwecken der Religionswissenschaft zudem sehr entgegen. Zu Recht weist SCHNEIDER (2013: 37) darauf hin, dass sich der „Sinn [...] nicht einfach ‚im‘ Text [befindet], denn dieser ist kein Container, in dem ein Autor einen Sinn zur späteren Entnahme hinterlegen könnte“. Vielmehr ergebe sich der Sinn des Textes aus dem Zutun der Rezipientin. Und diese Interaktion zwischen Text und Leserin sei in der Literaturwissenschaft allseits akzeptiert.

In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass der Roman Mistrys ein Zeugnis der Entwicklungen der Parsen-Gemeinschaft vom Bombay des 20. Jahrhunderts bis zum Mumbai des 21. Jahrhunderts ist, eine Historiografie der ethno-religiösen Gemeinschaft. Weiter gehe ich davon aus, dass sich neben diesem großen Ganzen der *Chronik* einer religiösen Gemeinschaft auch einzelne Aspekte der religiösen Gemeinschaft finden lassen, die ihren Ausdruck in Sprache/Literatur finden. Um diese einzelnen Aspekte – religiöse Raumvorstellungen und Konversion – wird es in den Kapiteln 4 und 5 sowie in Kapitel 6 gehen. Dass diese Aspekte in einem Roman verpackt sind, stellt die Wissenschaft vor die Herausforderung, einen interdisziplinären Ansatz zu wählen, mit dem es möglich ist, Religion (Zoroastrismus – im weitesten Sinne) am Medium (Roman) sichtbar zu machen. Wie es funktionieren kann, Religion mit Literatur zusammenzubringen und sinnvoll zu analysieren, möchte ich nun erläutern. Der Fokus bei der Verflechtung von Religion und Literatur liegt dabei auf der Religion – in Abgrenzung zu dem, was NEUMANN/NÜNNING (2006: 15) als zentralen Punkt einer kulturellen Literaturwissenschaft ausmachen, wenn sie schreiben, dass es dabei darum geht „das Verhältnis von literarischen Texten zu dem heterogenen Wissen einer Gesellschaft zu bestimmen und zu zeigen, wie Literatur das soziokulturelle Wissen ihrer Entstehungszeit aufnimmt und im Medium der Fiktion verarbeitet“. Wie dem zu entnehmen ist, steht Literatur klar im Vordergrund der Analyse. Hier wird die Literatur zum Gegenstand und mehr noch als das Aufnehmende und Verarbeitende zum Akteur. In der religionswissenschaftlichen Analyse eines fiktionalen Textes soll es aber nicht primär um den Gegenstand Literatur gehen, sondern darum, dass Literatur als Vehikel für den Gegenstand Religion fungiert und damit der Versprachlichung und Materialisierung religiöser Elemente dient. Dabei handelt es sich um einen anderen Fokus als in der Literaturwissenschaft, ohne aber der Befürchtung BACHMANN-MEDICKS (2004: 150-151) in Bezug auf „Literatur als Text der Kultur“ Rechnung tragen zu wollen, dass mit einer Themenorientierung die Gefahr aufkommt, „Literatur auf den Status einer historischen/kulturellen ‚Quelle‘ bzw. eines

Sozialreports zu verkürzen“. Somit ist Religion nicht einfach eines von vielen Themen, die im Roman analysiert werden. Religion ist das abstrakte wissenschaftliche Konstrukt, das durch die Literatur, durch sprachliche Äußerungen an Gestalt gewinnt und erst durch den sprachlichen Ausdruck des Romans für die Religionswissenschaftlerin sichtbar und analysierbar wird.

GEERTZ¹⁸ (1976: 1475) weist darauf hin, dass die Gefühle des Einzelnen, die unabdingbar auch die Gefühle einer Gemeinschaft seien, in die der Einzelne eingebunden sei, sich sowohl in der Kunst als auch in der Religion widerspiegeln würden, denn „no man is an island but a part of the main“. So gelangt er zu folgendem Schluss:

What this implies, among other things, is that the definition of art in any society is never wholly intra-aesthetic, and indeed but rarely more than marginally so. The chief problem presented by the sheer phenomenon of aesthetic force, in whatever form and result of whatever skill it may come, is how to place it within the other modes of social activity, how to incorporate it into the texture of a particular pattern of life. And such placing, the giving to art objects a cultural significance, is always a local matter [...]. (GEERTZ 1976: 1475)

Damit formuliert Geertz gleich drei Dinge, die für diese Arbeit von großer Bedeutung sind: Erstens erfolgt die Interpretation künstlerischer Erzeugnisse stets in ihrem Kontext. Zweitens ist Kunst Teil einer bestimmten Auffassung vom Leben. Drittens ist die Bedeutung von Kunst abhängig vom Ort, an dem sie wirkt. Der Autor bedient sich bei der Erschaffung seines Kunstwerkes an dem, was die Rezipientin mitbringt, um einen Text verstehen zu können. GEERTZ (1976: 1497) geht davon aus, dass solche Voraussetzungen, um einen Text verstehen zu können, dem Menschen angeboren sind und dann zur Geltung kommen, wenn der Mensch in Situationen des täglichen Lebens Dinge mit allen Sinnen wahrnimmt, sie überdenkt und letztlich auch auf das, was er wahrnimmt, reagiert. GEERTZ (1976: 1497) geht zudem davon aus, dass „art and the equipment to grasp it are made in the same shop“. Allerdings relativiert er, dass die Voraussetzung – er bezeichnet sie als Kapazitäten des Publikums –, um Kunst verstehen zu können, individuell unterschiedlich ausgeprägt seien:

The artist works with his audience's capacities – capacities to see, or hear, or touch, sometimes even to taste and smell, with understanding. And though elements of these capacities are indeed innate [...] they are brought into actual existence by the experience of living in the midst of certain sorts of things to look at, listen to, handle, think about, cope with, and react to; particular varieties of cabbages, particular sorts of kings. (GEERTZ 1976: 1497)

¹⁸ Zu einer Auseinandersetzung mit der Idee des Symbolsystems von Clifford Geertz siehe beispielsweise SCHLIETER (2016: *passim*). Siehe auch GEERTZ (1986: *passim*) und GEERTZ (1957: *passim*).

[Es ist ein Plädoyer] for seeking the roots of form not in some updated version of faculty psychology but in what I have called elsewhere ‘the social history of the imagination’ – that is, in the construction and destruction of symbolic systems as individuals and groups of individuals try to make some sense of the profusion of things that happen to them. (GEERTZ 1976: 1498)

So wird auch deutlich, warum die Frage nach der Rezipientin des Textes nicht maßgeblich für die Richtigkeit einer Interpretation ist, sondern jede Leserin auf ihre Weise den Text interpretieren kann und jede Lesart ihre Berechtigung hat.

Somit gehe ich davon aus, dass Literatur Trägermaterial für Religion sein kann und dass Mistrys indischer, englischsprachiger Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* als materialisierte Religion der Parsen-Gemeinschaft beziehungsweise zoroastrischer/parsischer Vorstellungen gelesen werden kann. Geschrieben von einem nicht mehr praktizierenden Parsen, lebend und schreibend in Indien, erreichen die im Roman verarbeiteten Informationen über die religiöse Gemeinschaft der Parsen, ihre Rituale und ihre (Identitäts-)Diskurse Rezipientinnen rund um den Globus. Und diese geografische Grenzüberschreitung von Religion vom ehemals kolonialisierten Indien in das ehemals kolonialisierende Europa funktioniert allein mit dem Vehikel des Textes. Religion braucht eine Materie; etwas, das sie sichtbar macht und – wie hier gezeigt – in vielfältiger Form über Kontinente hinwegträgt:

If there is a commonality it lies in the fact that certain activities everywhere seem specifically designed to demonstrate that ideas are visible, audible, and – one needs to make a word up here – tactile, that they can be cast in forms where the sense, and through the senses the emotions, can reflectively address them. The variety of artistic expression stems from the variety of conceptions men have about the way things are, and is indeed the same variety. (GEERTZ 1976: 1499)

Der russische Literatur- und Kulturtheoretiker Jurij Lotman, auf den ich später noch einmal zurückkommen werde, wenn es in Kapitel 4 um das zoroastrische Raumkonzept in Mistrys Roman geht, versteht die Kunst als Sprache, sagt allerdings gleichzeitig, dass zum Beispiel auch Religion eine Sprache sei. Dies begründet Lotman damit, dass das Bewusstsein des Menschen abhängig von sprachlicher Verarbeitung ist (SHUKMAN 1977: 120-122). Diese Trennung ist insofern bemerkenswert, als dass man Kunst so wie Geertz auch als kulturelles System auffassen kann, worin Religion künstlerisch zum Ausdruck gebracht wird.¹⁹

¹⁹ Somit ist gegen Lotmans Theorie vielleicht einzuwenden, dass sich die Kunst als Sprache mit einem Gegenstand – zum Beispiel Religion – beschäftigen muss, und es ist fraglich, ob es dann möglich ist, dass die Sprache *Religion* mit der Sprache *Kunst* zum Ausdruck gebracht wird. Eine Kombination der beiden Kulturtheorien von Geertz und Lotman lässt sich bereits bei SCHWARZ (2013: *passim*) finden, die die Verbindung beider Theorien in ihrem Essay kurz anreißt. Sie ordnet beide Theorien, die sich zwar ähnlich sind, aber sich in wesentlichen Punkten voneinander unterscheiden, in den Bereich der Semiotik als Kulturtheorie ein.

1.2.3. Literarische Historiografie – Eine literarische Darstellung der Geschichte der ethno-religiösen Parsen-Gemeinschaft Indiens

GEERTZ (1976: 1489) führt das Beispiel der Tradition von Dichtung im islamischen Kulturkreis an. Dass dort die Poesie und das Vortragen von Poesie einen so hohen Stellenwert besitzen, führt er auf den *Qur'ān* zurück, dessen Bedeutung er mit Rezitation übersetzt. Damit gleicht sich das Medium, das der Dichter benutzt – rezitierte Sprache – an den religiösen Kontext an. Denselben Mechanismus kann man auch im Falle von Mistrys Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* aufgreifen. Bereits der Titel des im Jahre 2012 erschienenen Romans nennt zwei wichtige Begriffe: Die Zeit, in Form einer schriftlichen (mehr oder weniger) ‚chronologischen‘ Darstellung von Ereignissen (*chronicle*) und die Hauptfigur des Romans (*corpse bearer*), die – wie die Leserin bei der Lektüre erfährt – den Raum *Bombay/Mumbai* füllt.

Es ist aus zweierlei Gründen höchst erstaunlich, dass Mistry seinen Roman mit der Geschichte der Leichenträger-Figur Phiroze als *chronicle* bezeichnet. Schlägt man das Wort einmal in Wörterbüchern nach, so ergeben sich daraus unter anderem folgende Begrifflichkeiten: Chronik, Zeitgeschichte, Aufzeichnung, Bericht. Bevor ich zur englischsprachigen, literaturwissenschaftlichen Deutung des Begriffes komme – was in Anbetracht dessen, dass es sich um einen englischsprachigen Roman handelt, nur logisch erscheint –, möchte ich zunächst eine Weile beim Begriff *Chronik* bleiben und ihn von meinem eigenen, muttersprachlichen Leserkontext im Deutschen beleuchten und ihn auch auf die etymologischen Wurzeln im Lateinischen und Griechischen zurückführen – was mir angesichts des Themas *Religion* durchaus als angemessen erscheint. Denn wie bereits erläutert, müssen wir uns nicht nur mit dem Phänomen *Religion* auseinandersetzen, sondern auch mit den dazugehörigen Begrifflichkeiten, deren etymologischer Ursprung bereits eine bestimmte Stoßrichtung vorgibt und beispielsweise eine gewisse Fixierung auf Europa deutlich macht. Dies ist beim Begriff *Religion* der Fall – und auch beim Begriff *chronicle/Chronik*. Der Begriff der *Chronik* weist laut *Duden*²⁰ zwei Bedeutungen auf: Erstens „geschichtliche Darstellung, in der die Ereignisse in zeitlich genauer Reihenfolge aufgezeichnet werden“ und zweitens „in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts entstandenes, später in zwei Bücher geteiltes Geschichtswerk des Alten Testaments; Abkürzung: Chr.“ Als

²⁰ Auszug aus <http://www.duden.de/rechtschreibung/Chronik>, 04.06.2014.

Synonyme nennt der *Duden*²¹ „Aufzeichnungen, Geschichte, Geschichtswerk, Jahrbuch; (bildungssprachlich) Annalen“. Und die Etymologie ist folgende: „mittelhochdeutsch krōnik(e); lateinisch *chronica* (Plural); griechisch *chronikà* (*biblíá*), zu: *chrónos* = Zeit“.

Nun ist es allerdings so, dass der Leserin weder in einer zeitlich genauen Reihenfolge die Handlung des Romans präsentiert wird, noch dass die *corpse bearer*-Figur Phiroze, deren Chronik erzählt werden soll, in – zumindest auf den ersten Blick – irgendeiner Form dem christlichen Kontext zuzuordnen ist. Somit würde der Begriff der *Chronik* zusammenhangslos (oder als bewusster Bruch) auf dem Buchdeckel stehen, wenn nicht auf GEERTZ (1976) zurückgegriffen werden könnte. Wirft man einen Blick auf den Hintergrund des Autors und den der Figur Phiroze, so handelt es sich um einen der Stadt Bombay/Mumbai zuzuordnenden zoroastrischen Hintergrund. Die in Bombay/Mumbai lebende parsische Gemeinschaft wird maßgeblich beeinflusst durch den *Bombay Parsi Punchayet*. Und eben dieser pflegt eine Chronik zur Geschichte der Parsen in Mumbai. Auch im Roman spielt der *Bombay Parsi Punchayet* eine Rolle. Damit erfolgt ein Rückgriff auf die Gepflogenheiten der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais. Des Weiteren gibt es die christlich getaufte, in Irland aufgewachsene und von einer christlichen Familie erzogene Figur Joseph. Nicht zuletzt kommt auch durch das Einbringen dieser Figur einmal mehr die anglophile Haltung der Parsen-Gemeinschaft mit Blick auf Europa ins Spiel. Es erscheint vor diesem Hintergrund nicht ungewöhnlich, dass auch Mistry seine Begrifflichkeiten wohl gewählt an den europäischen Kontext angleicht und sich für einen Begriff mit griechischen/lateinischen Wurzeln entscheidet. Soweit also zunächst zum Ursprung des Begriffes. Zur Deutung des Begriffes als zeitlich geordnetes Dokument zu Zwecken der Historiografie möchte ich nun kommen. Der Aspekt der literarischen Historiografie ist demnach eine Fährte, die Mistry selbst legt, wenn er seinen Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* betitelt. Mit Blick auf die zoroastrischen Vorstellungen, um die es in Kapitel 3 dieser Arbeit vertieft geht, kann man bereits eine Antithese im Titel des Romans herauslesen: Der Tod – und *corpse bearers* sind zwangsweise damit verbunden – sei eine große Gefahr für jegliche Ordnung und für jedes Individuum oder eine ganze religiöse Gemeinschaft. Er könne für großes Chaos innerhalb eines zeitlichen Rahmens sorgen, so CHOKSY (2003: 36). Damit sind *chronicle* und *corpse bearer* – zoroastrisch betrachtet – ein Gegensatz.

²¹ Auszug aus <http://www.duden.de/rechtschreibung/Chronik>, 04.06.2014.

Dem dritten von drei großen Abschnitten im Roman ist eine „Author’s Note“²² nachgelagert. Diese enthält Informationen zur Entstehung des Buches. Cyrus Mistry gibt darin an, dass er im Jahre 1991 einen Entwurf für eine Fernsehdokumentation über die Leichenexperten in Bombays Parsen-Gemeinschaft schreiben sollte, die Dokumentation letztendlich aber nicht gedreht wurde. Das Material aus seinen Nachforschungen zu diesem Thema jedoch hat Mistry in Form seines Romans weiterverarbeitet. Dabei hat Mistry sich die Lebensgeschichte eines Dock-Arbeiters, Mehli Cooper, herausgegriffen – erzählt von dessen Sohn, Aspi Cooper, der selbst kein Leichenexperte mehr ist. Mehli Cooper heiratete die Tochter eines *khāndhia*, eines Leichenträgers, und wurde von letzterem gezwungen, sein Dasein als Dock-Arbeiter gegen das eines *khāndhia* einzutauschen. Mehli Cooper hat einen Streik der *khāndhias* im Jahre 1942 organisiert, wurde dafür suspendiert und wieder eingestellt und blieb danach ein *khāndhia*. Mistry selbst schreibt, dass er den Streik für historische Wirklichkeit hält, betont aber auch, dass jener vom *Bombay Parsi Panchayet* nicht dokumentiert wurde.

Mistry weist trotz der realen Biografie hinter der Figur des Ich-Erzählers, Phiroze, deutlich auf den fiktionalen Charakter des Romans hin. So seien die Umstände rund um den Streik unbekannt und damit erfunden. Was die Beschreibung des *doongerwādī*²³ betrifft, so besteht Mistry ebenfalls auf Fiktionalität. Allerdings wird nicht deutlich, ob ihm die Gegend unbekannt ist – was durchaus zu vermuten wäre, da die Geschichte ab dem frühen 20. Jahrhundert spielt – oder ob Mistry die Beschreibung aufgrund eines nicht-zoroastrischen Publikums nicht preisgeben möchte – was ebenfalls möglich wäre, da er schreibt, dass der *doongerwādī* Nicht-Zoroastriern unbekannt bleiben müsse. Was die beschriebene, traditionelle Ritualpraxis der Parsen in Bezug auf den Umgang mit dem Leichnam im Roman betrifft, so hat Mistry sich von einem Experten beraten lassen, deutet aber auch an dieser Stelle an, dass die Praktiken deshalb nicht zwangsweise korrekt im Roman abgebildet sein müssen.

Der Titel des Werkes legt nicht nur die Sprache offen, in der es verfasst wird, sondern – zumindest in diesem Fall – auch noch das mutmaßliche Genre. Untersucht man den Aspekt der *Zeit* in *Chronicle of a Corpse Bearer*, so stößt man auf ganz unterschiedliche Ebenen, die sowohl den Inhalt des Romans als auch seine Form und Struktur betreffen. Hierbei ist es

²² Siehe MISTRY (2012: 246-247).

²³ Als *doongerwādī* wird der Ort bezeichnet, auf dem sich die sogenannten „Türme des Schweigens“, *daxmas*, sowie Gebäude zur Ritualausübungen und Behausungen für die Leichenträger und Leichenmeister, die *corpse bearers*, für die zoroastrische Bestattung befinden.

zunächst interessant, in den Blick zu nehmen, als welche Form von Literatur Mistry sein Werk an die Leserin heranträgt. Im Titel des Werkes deklariert der Autor den Roman zu *chronicle*. Die Definition, wie sie im Duden steht und vom Lateinischen und Griechischen abgeleitet ist, kennt die Leserin schon. Ich möchte diese Definition an dieser Stelle noch einmal aufgreifen und der Leserin auch die englischsprachige Definition präsentieren – ebenso wie ich gerne mit dem englischsprachigen Kommentar der Hauptfigur des Romans, Phiroze, daran anschließen möchte. *Chronicle* meint – wenn man den Fokus weglenkt von der bloßen Etymologie und hin zur literarischen Bedeutung: „A register of events in order of time, often composed contemporaneously with the events it records“ (CUDDON 2009: 134). Jedoch erscheint, wie bereits angedeutet, wenig an diesem Werk chronologisch geordnet. Diesen Aspekt möchte ich an dieser Stelle näher beleuchten und damit auch einen Blick auf die Faktizität im Roman werfen. Seinen ‚alten‘ Erzähler Phiroze lässt der Autor der Leserin gegenüber verkünden:

My sense of the chronology of events, too, has become rather muddled: I often find myself confused as to the correct sequence of historical events. I suppose it just doesn't matter enough to me – which came first: the chicken or the egg! (MISTRY 2012: 240)

Während sich diese Aussage nur auf die chronologische Anordnung bezieht, schwächen weitere Bemerkungen des Erzählers auch die Faktizität des Inhalts der Ereignisse ab – in welcher zeitlichen Reihenfolge auch immer sie sich präsentieren mögen. So tragen Phrasen wie „the whole episode only made me more taciturn than before“ (MISTRY 2012: 43) dazu bei. Auch liegt eine gewisse Abschwächung der Faktizität dadurch vor, dass der Erzähler Phiroze Ereignisse beschreibt, an deren Wahrheitsgehalt er ernsthafte Zweifel hat, da sie sich – wie der Erzähler die Leserin wissen lässt – bereits vor seiner Geburt abgespielt haben müssten und er sie nur aus den Erzählungen seiner Eltern Hilla und Framroze rekonstruiert haben kann: „The scene I seemed to recall having witnessed myself, but which I could not possibly have [...]“ (MISTRY 2012: 141). Oder auch: „How much of all that I imagined was factual, how much compounded by my own overwrought fancy I can't really tell“ (MISTRY 2012: 142). Die Figur Phiroze rekonstruiert die Vergangenheit mit Stücken, die „fit the vacant spaces of the puzzle“ (MISTRY 2012: 142). Ebenso gibt sie an, dass auch andere dies tun, um den vergangenen Ereignissen damit Sinn zu verleihen²⁴. Gespielt wird also auch mit dem Geisteszustand der Hauptfigur Phiroze, die sich selbst als verrückt bezeichnet und erzählt, dass andere ihr diese Eigenschaft des Verrücktseins ebenfalls zuschreiben. Dies führt

²⁴ Siehe MISTRY (2012: 142).

dazu, dass die Leserin die Wahrheit der Aussagen, die Zurechnungsfähigkeit und Zuverlässigkeit des Erzählers/der Hauptfigur infrage stellt²⁵. Somit scheidet der Ansatz aus, dass das Werk als exakte Historiografie dessen, was die Parsen-Gemeinschaft im 20. Jahrhundert bewegte, für die Religionswissenschaft fruchtbar gemacht werden kann. Neben diesem sehr engen Chronikbegriff gibt es jedoch auch die Möglichkeit, dass es sich trotz des fiktionalen Charakters, der chronologischen Unordnung und des literarischen Kunstgriffes in irgendeiner Form um eine Geschichtsschreibung handelt. Eine, die nicht danach sucht, was ‚wirklich‘ und in welcher zeitlichen Abfolge geschehen ist. Sondern eine, die dokumentiert, wie die Wahrnehmung von Ereignissen, welche möglicherweise stattgefunden haben, in den Diskursen der Gesellschaft erscheint und wie sie sich äußert. Und eben diese Wahrnehmung, eingehüllt in die künstlerische Darstellung in Form des Romans, gilt es zu ermitteln²⁶.

Ich wähle diesen Ansatz für meine Arbeit und begreife *chronicle* als eine Aufzeichnung dessen, was Cyrus Mistry in der Parsen-Gemeinschaft wahrnimmt und seinen Erzähler, Phiroze, der Leserin gegenüber präsentieren lässt. Ebenso wie SENFT (2016: 10) gehe ich davon aus, dass „literature can serve as one form of textual representation of the past, like other, more established or accepted historiographies“, und dass diese Repräsentation auf ganz unterschiedliche Weise literarisch zum Ausdruck gebracht werden kann (SENFT 2016: 10). Zudem vermutete ich in der literarischen Verarbeitung vergangener Geschehnisse auch Ansatzpunkte von Diskursen innerhalb der heutigen Parsen-Gemeinschaft, also nicht nur eine Repräsentation der Vergangenheit, sondern auch eine der Gegenwart. Eine Vergangenheit, die durch das Aufgreifen aktueller Diskurse zum Ausdruck gebracht wird.

In historical discourse, as in all other discourses, language is not an unproblematic and transparent medium, but one that always contains fictional elements. Accordingly, history is not so much a truthful operation of the mind, but a specific mode of using language, which, like metaphorical, symbolical or allegorical language, means more than it says. (SENFT 2016: 11)

Laut WHITE (1996: 67) ist das, was Geschichte ist, nur über Sprache zu erfahren. Somit ist es nicht möglich, Geschichte zu erfahren, aber nicht über sie zu reden. Eine Erfahrung ist demnach an den Diskurs darüber gekoppelt. „Die Übersetzung historischer Diskurse in eine schriftliche Form erzeugt einen spezifischen Gegenstand, den historiographischen Text, der seinerseits zum Stoff einer philosophischen oder kritischen Reflexion werden kann“ (WHITE

²⁵ Zu einer Auflistung von Faktoren, die einen Erzähler als unzuverlässig enttarnen, siehe beispielsweise STRASEN (2004: 134).

²⁶ Siehe GEERTZ (1976: 1498).

1996: 70). Historische Diskurse in ihrer literarischen Umsetzung haben keinesfalls den Anspruch, die Wirklichkeit abzubilden. Vielmehr geht es darum, die Wahrnehmung der Wirklichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit darzustellen und den Blick der Rezipientin darauf zu lenken (WHITE 1996: 74). Der Roman greift meines Erachtens diverse Diskurse auf und geht durch seine Rezeption selbst auch wieder in einen Diskurs ein. Es ist eben diese Besonderheit des literarischen Textes als Trägermaterial für Religion, die in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden soll, da der literarische Text noch ganz andere Möglichkeiten der Rezeption von Vergangenheit erlaubt. Gerade die historischen Lücken im literarischen Werk, so SENFT (2016: 12), böten die Möglichkeit, das Menschliche an Geschichte herauszubringen:

Moreover, transmodern literary historiography extends beyond evidence. Blanks become more important than facts, and contradiction, exaggeration or irony can be used to fill in these blanks. The aim is not to make up history, but to get closer to the humane and the sublime [...]. (SENFT 2016: 12)

Die Bedeutung der Leerstellen in einem Text heben auch TRAUT/WILKE (2015: 40) hervor, wenn sie mit dem literaturwissenschaftlichen Konzept des Anglisten und Literaturwissenschaftlers Wolfgang Iser im religionswissenschaftlichen Sinne argumentieren. So würden sich Text und Leserin stets ergänzen und die Leserin nutze die Leerstellen für ihre Vorstellungen, ebenso wie der Text (beziehungsweise der Autor, der ihn verfasst hat) die Vorstellungen der Leserin nutze (TRAUT/WILKE 2015: 40). Des Weiteren schreibt SENFT (2016: 13) über den Mehrwert der literarischen Werke, dass durch sie bei der Leserin Empathie erzeugt werde und diese Empathie schlussendlich dazu führe, auch Ansichten akzeptieren zu können, die sich nicht mit den eigenen decken würden. Auch würden literarische Werke zu einer Geschichtsschreibung führen, die Leserin und Autorin mit der Verantwortung betraue, sich Gedanken über die Vergangenheit zu machen. Nun habe nicht mehr nur eine Person die Deutungsfreiheit, sondern viele Personen könnten ihre persönliche Sicht auf die Vergangenheit – unzensiert – darlegen (SENFT 2016: 13). Zudem habe eine literarische Historiografie das Potenzial, mehr Rezipientinnen zu erreichen und damit das Wissen um die Vergangenheit einer größeren Gruppe zugänglich zu machen (SENFT 2016: 14-15), denn: „The more gripping historiography is, the more readers it attracts“ (SENFT 2016: 14). SENFT (2016: 15) verweist auch auf die Nuance, dass Historiografie zwar sehr wohl normativ ist, dies jedoch negiert und den Eindruck erweckt, nicht subjektiv zu sein; während die fiktionale Literatur, die die Vergangenheit verarbeitet, eine Normativität nicht abstreitet – im Gegenteil hinterfragt sie sie. Man könne auch, so SENFT (2016: 16), in

Betracht ziehen, dass Geschichtsschreiber, also auch Literaten, und Rezipienten gleichermaßen für das Lernen aus der Vergangenheit verantwortlich seien. Vor allem mit Blick auf den postkolonialen Zustand der Parsen-Gemeinschaft bekommt die fiktionale Historiografie eine tiefere Bedeutung, wenn man an die anglophile Haltung der Parsen denkt.

Even more importantly, transmodern literary historiography can be seen as an attempt to write differently about the past and to contribute towards democratising the analysis and production of historical knowledge. It aims to uncover and question the established hierarchies of epistemological systems in order to overcome colonial thinking. Whereas postmodern philosophy prefers to criticise the ontology of history from the inside by staying with epistemological parameters of European academia, postcolonial and subaltern studies have focussed on revealing and combating the imperialistic and discriminatory power structures that were so often linked to Eurocentric ideas of history. (SENF 2016: 18)

Es ist bemerkenswert, dass der Roman vorgibt, den Fokus auf die kleine Welt der Leichenträger zu legen – Phiroze zwischen *doongerwādī* und *agārī* (Feuertempel) – und die Geschichte Phirozes lose in den indischen Unabhängigkeitskampf einbettet. Und doch bricht die Figur Buchia (Phirozes Chef auf dem *doongerwādī*) diese Beschränkung auf die lokale Ebene herunter, indem sie durch das Motiv der Feminisierung des Orients den postkolonialen und damit global beeinflussten Identitätsdiskurs der Parsen-Gemeinschaft einwirft. Im Zusammenhang mit Parsen-Diskursen lässt sich die Wahl des Englischen über den Nutzen als *lingua franca* und Sprache, die ein großes globales Spektrum an Rezipientinnen potenziell erreichen kann, hinaus erklären. Hier wird, wie bereits erläutert, der indisch-englischsprachige Roman zu einer Brücke zwischen dem kolonialisierenden Europa und dem kolonialisierten Asien. Und zudem wird er zu einer zeitlichen Brücke: von der indischen Kolonialzeit zur indischen postkolonialen²⁷ Zeit und *vice-versa*. Ebenso wird eine territoriale Verbindung auch durch die erzählte Zeit, die die Figur Phiroze zunächst in der Kolonialzeit leben lässt und ihn schlussendlich in die postkoloniale Zeit überführt, geschaffen. Es wird ein Brückenschlag von Asien nach Europa vollzogen, indem die Geschichte der britischen Kolonialzeit in Indien in den Roman eingearbeitet wird. Auf die Verbindung zwischen lokaler Ebene und globalem Zusammenhang verweist SENFT (2016: 30) im allgemeinen Kontext indischer, englischsprachiger Romane und der von ihm gewählten Textbeispiele für transmoderne literarische Historiografie mit den Worten: „The examples of transmodern literary historiographies [...] can be read as ‚local histories‘ that include and reflect on

²⁷ *Postkolonial* – ein mehrdeutiger Begriff, wie KREUTZER (2004: 200-201) schreibt. Zum einen bezeichnet er die Zeit nach der Unabhängigkeit von den Kolonialmächten – also mehr im Sinne von „*post-independence*“. Zum anderen verweist der Begriff auf anti-imperialistische Überlegungen, also auf das Wechselspiel von Kolonialisierern und Kolonialisierten (KREUTZER 2004: 200-201).

„global designs“. WHITE (1996: 76) bringt die Gemeinsamkeiten von fiktionaler Literatur und akribischer Historiografie folgendermaßen auf den Punkt:

Beim Übergang von der Archivalsuche zur Entwicklung eines Diskurses und schließlich zu dessen Übersetzung in eine sprachliche Form müssen Historiker sich derselben sprachlichen Gestaltungsmittel bedienen wie die Verfasser fiktiver Texte, um ihren Diskursen die Art verborgener, sekundärer oder konnotativer Bedeutungen zu verleihen, die es erforderlich machen, daß ihre Schriften nicht nur als Botschaft *empfangen* werden, sondern auch als symbolische Gebilde *gelesen* werden. Die im historischen Diskurs enthaltene verborgene, sekundäre oder konnotative Bedeutung *ist* die Interpretation derjenigen Ereignisse, die seinen manifesten Inhalt bilden. Der vom historischen Diskurs typischerweise erzeugten Interpretation haben wir es zu verdanken, daß das, was ansonsten eine bloße chronologisch geordnete Abfolge von Ereignissen bliebe, jenen formalen Zusammenhalt erhält, dem wir in den Handlungsstrukturen fiktiver Erzählungen begegnen. Dieser Vorgang, in dem eine Chronik von Ereignissen mit einer Handlungsstruktur versehen wird und den ich *emplotment* nenne, ist das Ergebnis diskursiver Verfahren, die ihrer Natur nach eher tropologisch als logisch sind. (WHITE 1996: 76; Hervorhebungen von der Autorin)

Auch TRAUT/WILKE (2015: 41) weisen auf die Wichtigkeit der Forscherin und ihres Hintergrundes sowie ihrer eigenen Imagination in Bezug auf den von ihr untersuchten Gegenstand hin, sodass man Whites Idee von den Gemeinsamkeiten zwischen fiktionaler Literatur und akribischer Historiografie noch um den Punkt erweitern kann, dass die Objektivität der Geschichtswissenschaften durchaus infrage gestellt werden darf – als Teil der Selbstreflexion dieser Fächer nach der „Krise des Historismus und Postkolonialismus“, wie TRAUT/WILKE (2015: 41) den Zustand beschreiben.

In dieser Arbeit werden die religiösen Elemente im Roman von Cyrus Mistry mit Hilfe narratologischer Analyseinstrumente auf seine religiösen Inhalte hin überprüft, jedoch kann der Roman auch insgesamt und unabhängig von den einzelnen zoroastrischen Elementen, die er beinhaltet, als eine Dokumentation der Geschichte der Parsen im kolonialen Bombay und im postkolonialen Mumbai aufgefasst werden. In dieser Arbeit verstehe ich *Historiografie* auch als eine Dokumentation von (postkolonialen) Diskursen, die auf die Verquickung der Parsen mit der indischen Gesellschaft, moderne Entwicklungen innerhalb ihrer ethno-religiösen Gemeinschaft sowie auf ihre koloniale Vergangenheit verweisen. Es ist die literarische Historiografie der Entwicklung einer indischen ethno-religiösen Gemeinschaft mit iranischem Ursprung im Kontakt mit europäischen Kolonialherren in Form eines Romans – in einer sehr speziellen Form, die anderen Formen der Geschichtsschreibung gegenüber Vorteile hat:

One of the key ontological functions of transmodern literary historiography is literature's power to transgress the borders of thought and memory through imagination. Literature provides modes of aesthetic production that other forms of textual and historical representation do not offer. (SENF 2016: 11)

1.3. Literaturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft

SENF (2016: 11) schreibt, dass es nicht möglich ist, „to separate ‘what is said’ from ‘how it is said’ [...] It is necessary to analyse both together [...]“. Daher ist es notwendig, das Medium, auf dem religiöse Elemente dargestellt werden und das die Historiografie der Parsen-Gemeinschaft wiedergibt, in seiner Form angemessen zu würdigen und durch die literarische Analyse der Form den Inhalt zu erschließen. Was SENF (2016: 11) für den literaturwissenschaftlichen Bereich formuliert, verpackt KRECH (2006: 98) für die Religionswissenschaft folgendermaßen: „Ich vertrete die These, dass Geschichte und Gegenwart des Religiösen materialiter und formaliter aufeinander bezogen und folglich auch in der Lehre und Forschung in methodisch ausgewiesener Weise aufeinander zu beziehen sind“.

Zweifelsohne steht die Frage im Raum, inwieweit es legitim ist, dass ein ‚indischer‘ Roman mit Hilfe ‚europäischer‘ Analysemodelle untersucht wird. Womöglich werden wichtige Aspekte auch aufgrund des europäischen Blickwinkels gar nicht erfasst. Und es wäre ein berechtigter Einwand, dass der Roman nicht ganzheitlich erfasst werden kann und in der Analyse religiöser Elemente mögliche künstlerische Elemente kaum oder gar nicht zur Sprache kommen (können). Dies mag auf den ersten Blick problematisch sein, auf den zweiten Blick trennt es aber klar das Anliegen der Literaturwissenschaft vom Anspruch der Religionswissenschaft. Betrachtet man poststrukturalistische Ansätze in der Narratologie, so wird klar, dass diese Arbeit eine schmale Gratwanderung zwischen Religionswissenschaft und Literaturwissenschaft darstellt. Der Unterschied dieser Arbeit im Vergleich zu einer literaturwissenschaftlichen Arbeit liegt darin, dass es eben nicht um ein holistisches Verständnis des Romans mit Hilfe einiger Kenntnisse über die zoroastrierte Religion geht. In diesem Falle geht es um den Text und die Art seiner künstlerischen Ausgestaltung. Im Gegensatz dazu dient mir der Romantext als Träger von auf Religion bezogenen Gedanken und Diskursen, wie auch GEERTZ (1976: *passim*) es in seinem Beitrag *Art as a Cultural System* vorschlägt. Für mich ist der Text das Material, an dem Religion sichtbar wird. Ziel ist

die Betrachtung eines sehr begrenzten Analysematerials, um anhand dessen Fragen aufzuwerfen und zu entdecken, die sich auf textexterner Ebene befinden: Der Umgang mit aktuellen Problemen und Streitpunkten wie etwa der Problematik schwindender Mitgliederzahlen innerhalb der Parsen-Gemeinschaft. Daher ist das Ziel dieser Romananalyse nicht das holistische Verständnis des Romans, sondern die Dokumentation von religiösen Elementen, wobei der Fokus bei den Diskursen auf der Frage nach der (Nicht-)Konversion, die – wie noch gezeigt wird – eng mit der Frage nach dem Raum verbunden ist, liegt. Die erzähltheoretische Analyse des Romans (oder zumindest eines Teils davon) hilft dabei, den Fokus zu verengen und Anknüpfungspunkte zu finden, die intersubjektiv nachvollziehbar sind. Nicht zuletzt aber nützt die Narratologie, um zu verstehen, wie (Religions-)Geschichte geschrieben werden kann; jenseits der Idee, Historiografie müsste objektiv und akribisch genau darlegen, was tatsächlich geschehen ist. Ein Ziel dieser Arbeit soll es demnach auch sein, eine Alternative zum engen Historiografie-Begriff für die Religionswissenschaft zu bieten, so wie beispielsweise SENFT (2016: *passim*) es für die literaturwissenschaftliche Analyse indisch-englischsprachiger Romane vorschlägt. Es ist demnach nicht nur eine Frage dessen, *was* der Roman beinhaltet und auf *welche* religiösen Elemente innerhalb der Parsen-Gemeinschaft er verweist, sondern auch, *wie* er dies tut. *Wie* der Träger der Religion aussieht und *wie* der Literat den religiösen Inhalt einer breiten Leserschaft zugänglich macht, ist also von großer Bedeutung. Auch lassen sich zum Teil erst durch die literaturwissenschaftliche Analyse neue Ansatzpunkte für die Religionswissenschaft ausmachen. In dieser Arbeit soll die Frage nach religiösen Elementen von innen heraus untersucht werden – von der textimmanenten Darstellung zur textexternen Kenntnis über die ethno-religiöse Gemeinschaft der Parsen.

Ich habe mich für eine Kombination von verschiedenen Aspekten der Erzähltextanalyse entschieden, die allgemein – sowohl in der strukturalistisch als auch der poststrukturalistisch ausgerichteten Erzähltextanalyse – anerkannt sind. Wann immer es nötig war, habe ich dennoch weitere literaturwissenschaftliche Theorien und Modelle hinzugezogen, um einen Aspekt besonders herauszuarbeiten. So bediene ich mich etwa Jurij Lotmans Theorie des literarischen Raumes, wenn es um die Analyse des Romanraumes geht; oder auch Rafik Schamis Idee von der „Mosaik“-Struktur von Texten, wenn es um das Thema *Konversion* geht. Die Auswahl von Theorien und Modellen fällt je nach Feld der Untersuchung (Figuren, Handlung, Raum/Zeit) sehr unterschiedlich aus. Ein einziges Analyseschema für alle Aspekte dieser Arbeit ist schlichtweg nicht anwendbar, wenn man der Komplexität des Romans

gerecht werden möchte. Und auch wenn es nicht immer voll und ganz stimmig ist, in welche Kategorien Bestandteile des Romans eingeordnet werden, sondern nur mit Abstrichen in der Genauigkeit eine Kategorisierung vorgenommen werden kann, so steht am Schluss doch eines: Ordnung, System, Struktur²⁸. Auf diese Weise ist es möglich, das Kontinuum der Figuren zwischen Geburt und Tod zu verfolgen und verschiedene Aspekte zu ordnen: Leben/Tod, Sexualität, Arbeit, Gesundheit/Krankheit, Beschreibung der Figuren, Orte, an denen sich die Figuren aufhalten, und Handlungen, die sie vornehmen. Es geht also nicht darum, einen einzelnen Ansatz zu referieren. Vielmehr soll es möglich gemacht werden, herauszustellen, welche der Punkte in weiteren Kapiteln der Arbeit zu Raumvorstellungen und Konversion weiter ausgebaut und religionswissenschaftlich bearbeitet werden müssen. Eine ausgezeichnete Grundlage dafür bieten WENZELs (2004b: 5) Überlegungen *Zu den übergreifenden Modellen des Erzähltextes*, also zu Modellen, die auf eine breite Akzeptanz unter den verschiedenen Schulen stoßen. Die (meisten) folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Ansätze der aus dem klassischen Strukturalismus hervorgegangenen Erzähltheorie. WENZEL (2004b: 20) bemerkt hierzu, dass diese Art von Ansätzen und Modellen zwar Nachteile haben – zum Beispiel in Bezug darauf, dass alles in ein Schema gezwängt wird und dass die Beantwortung der Frage danach, wo etwas hineingezwängt wird, allein dem Analysierenden obliegt. Jedoch bieten diese Modelle die „Vorzüge[n] der ordnungsstiftenden Kraft“ (WENZEL 2004b: 20).

BODE (2011: 124) geht davon aus, dass Figuren nur zu einem bestimmten Teil der Absicht des Autors unterliegen und die Leserin sich beim Lesen des Romans ein Bild von der Figur macht. Dies kann die Leserin zum einen auf Basis der Beschreibung, die der Autor liefert, zum anderen aber integriert sie ihr Vorwissen beim Lesen des Romans und füllt die Figurenbeschreibung mit dem auf, was sie glaubt, wie die Figur dargestellt ist. In dieser Arbeit möchte ich die Figuren unter dem Aspekt des Wissens über die zoroastrische Religion komplettieren und ihre Beschreibung bewusst mit der Beschreibung zoroastrischer Elemente und der Geschichte der Parsen in Indien aus der Sekundärliteratur auffüllen. Im weiteren Verlauf wird dann auch auf die Handlungen der Figuren einzugehen sein. Denn wie BODE (2011: 25) schreibt, ist die bloße Beschreibung von Figuren durch den Autor die eine Sache, die allerdings nur einen Teil der Informationen liefert, die die Leserin zum Verständnis des Romans braucht. Die andere Sache ist es, die Figuren in Aktion zu ‚sehen‘ und vom Verhalten einer Figur in einer bestimmten Situation im Roman ein noch besseres Bild davon

²⁸ Ähnlich formuliert WENZEL (2004b: 20) diesen Vorteil.

zu erhalten, wie diese Figur eigentlich ‚funktioniert‘ und wie sie in ihrer (fiktiven) Persönlichkeit dargestellt beziehungsweise konstruiert werden kann. Demnach sind Figuren also auch die Träger von Handlungen im Roman. Weiter wird darauf einzugehen sein, in welcher Raum-Zeit sich die Figuren befinden. Für Raum und Zeit wird in Bezug auf die Raumstruktur wiederum der zoroastriische Hintergrund von Bedeutung sein. Für die Zeit sind die Kolonialgeschichte und die postkoloniale Geschichte Indiens im Kontext der Parsen-Gemeinschaft von großer Bedeutung. Schlussendlich muss auch analysiert werden, in welcher Beziehung sie zueinander stehen. Also geht es auch um die gesamte Erzählsituation, die BODE (2011: 142) als äußerst wichtig bei der Romananalyse einschätzt und ohne die eine vollständige Figurenanalyse nicht gelingen kann. Der Begriff *Figur* wurde bewusst gewählt, um den fiktionalen Gehalt des Romans deutlich zu machen und nicht dazu verführt zu werden, den Romaninhalt eins zu eins auf die ‚Wirklichkeit‘ übertragen zu wollen. Der Terminus entspringt aus genau diesem Grund dem strukturalistischen Bereich und widerspricht dem Begriff *Charakter*, wie BACHORZ (2004: 52-53) schreibt. Charakter impliziert, dass die Leserin die Figur zu einer wirklichen Person ergänzt und beispielsweise hinterfragt, was der Charakter in einer anderen Situation gemacht hätte. Jedoch ist es nicht mein Ziel, für die Figuren innerhalb des Romans andere mögliche Handlungen und Eigenschaften zu kreieren. Gleichwohl ist meine Grundannahme, dass all die Figuren und all die Handlungen dazu dienen, eine Historiografie der Parsen zu verfassen. Mir geht es also nicht um eine psychologische Ergänzung der Figuren hin zu Charakteren, sondern im Gegenteil um das Aushöhlen der Figuren hin zu einem Kontext außerhalb des Romans. Was die Personen in einem anderen Fall getan hätten, wofür sie sich bei Eintritt dieser oder jener Situation entschieden hätten und weitere Fragen, deren Fokus auf der empathischen Ergänzung und Ausschmückung der Figuren durch die Leserin liegt, sind nicht mein Fokus. Keine der Figuren ist – zumindest in dieser wissenschaftlichen Arbeit – eine Persönlichkeit, sondern ‚nur‘ ein Ausdruck von Konzepten, Meinungen, Spannungen und Historie, quasi Träger von Mistrays literarischer Historiografie zu einer Religionsgemeinschaft und diese ist wiederum in Form eines Textes der Träger von Religion. Daher wird sowohl im Raum- als auch im Konversionskapitel (Kapitel 4 und 5) sowie im „Endgame“ (Kapitel 6) auf die einzelnen Figuren als Träger von Konzepten eingegangen werden. Dennoch ist die Fähigkeit der Literatur, die Leserin zu fesseln, sie dazu zu motivieren, dem Text und speziell den Figuren im Text etwas Neues hinzuzufügen und eine eigene Bildergeschichte im Kopf zu

zaubern²⁹ etwas, das in der Wissenschaft Beachtung verdient und womit es sich zu beschäftigen lohnt. Dieser Aspekt zeigt sich etwa im Unterkapitel zur literarischen Historiografie und bei den Überlegungen zum Übertrag der Ergebnisse dieser Arbeit auf weitere Forschungsprojekte in Kapitel 6.

Neben der literaturwissenschaftlichen Analyse wird methodisch der Vergleich herangeführt. Wobei Vergleich hier nicht meint, dass der Zoroastrismus mit anderen religiösen Strömungen verglichen werden soll. Mein Vergleich setzt auf einer kleineren Ebene an und ist der Vergleich eines fiktionalen Textes mit nicht-fiktionalen Texten. Die nicht-fiktionalen Texte beziehen sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse und Fragestellungen zur Parsen-Gemeinschaft und sind nicht auf religionswissenschaftliche Studien beschränkt. Manchmal ist auch ein Vergleich nötig, der beispielsweise den Blick auf eine (reproduktions-)medizinische Fragestellung lenkt – etwa, wenn es um die Gründe für die schwindende Mitgliederzahl der Parsen-Gemeinschaft geht. Dies hilft, eine (mögliche) Antwort auf eine Fragestellung zu finden, die sich aus meinem eigentlichen religionswissenschaftlich (und nicht medizinisch) zu bearbeitenden Forschungsmaterial – dem Roman – ergibt. Die sich aus der literaturwissenschaftlichen Analyse ergebenden Auffälligkeiten und Fragestellungen aus dem Roman werden abgeglichen mit der wissenschaftlich fundierten Sekundärliteratur rund um die Parsen-Gemeinschaft. Dies ermöglicht mir eine umfassende religionswissenschaftliche Interpretation von Cyrus Mistrys literarischer Historiografie der Parsen-Gemeinschaft. Ebenso wie es Erklärungsansätze für die Leserin von Mistrys Roman liefert, und zwar zu Abschnitten, die nicht sofort beim ersten Lesen beziehungsweise ohne ein ausgedehntes Hintergrundwissen zur Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais zu erklären sind. Wohlgermerkt ist die vorliegende Arbeit nur eine von sicherlich sehr vielen Arten, Mistrys Roman zu lesen und zu verstehen. Und sicherlich ist meine Lesart beeinflusst durch meinen persönlichen (Forschungs-)Hintergrund. Doch auch hier zeigt sich wieder einmal die Berechtigung einer literarischen Historiografie: Objektive Geschichtsschreibung ist wohl eine Fiktion, ebenso wie Wissenschaft wohl nie frei von der subjektiven Empfindung der Wissenschaftlerin sein kann³⁰.

²⁹ Zu der Entstehung von Bildern als neuronale Prozesse in der rechten Gehirnhälfte beim Lesen siehe PÖPPEL (2006: 174, 407-408), der als emeritierter Professor im Fachbereich Medical Psychology zudem zwischen dem wissensorientierten Lesen (linke Gehirnhälfte) und dem mit Bildern und Geschichten entstehenden Lesen (rechte Gehirnhälfte) unterscheidet.

³⁰ Siehe zur Frage der Objektivität PÖPPEL (2006: 8) und VEVAINA (2016: 27-57) und Kapitel 3 der Arbeit.

1.4. Forschungsfragen

Wie aus den drei Blickwinkeln hervorgeht, gehe ich davon aus, dass der Roman als Allegorie zu verstehen ist; also, dass der Text etwas buchstäblich ausdrückt, jedoch zudem auch noch etwas anderes sagt. Letzteres ist das, was ‚zwischen den Zeilen steht‘. Demnach gibt es Buchstaben, die man lesen kann, den Text. Und es gibt die Bedeutung der Buchstaben, die man nicht lesen kann, sondern wissen muss, um beim Lesen zu verstehen. Dies nennt man Prätext. Dieser Prätext ist abhängig von dem kulturellen System, in dem sich die Rezipientin bewegt und das ihm diese Grundannahmen über die Bedeutung der einzelnen Wörter liefert (KURZ 2009: 44-45). Die Religionswissenschaft liefert durch die Kenntnisse im Bereich Zoroastrismus im Allgemeinen und zur Parsen-Gemeinschaft im Speziellen hervorragende Voraussetzungen für die Analyse eines Textes, in dem es genau um jene Themen geht³¹.

Im Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* geht es um die religiöse Praxis der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais. Denn obgleich die *story*³² über Ereignisse zu Beginn des 20. Jahrhunderts berichtet, greift der *plot*³³ – so meine These – die zeitgenössische Wahrnehmung und (Identitäts-)Diskurse einer postkolonialen, mit schwindenden Mitgliederzahlen kämpfenden, indischen (und in Mistrys Roman speziell der in Mumbai lebenden) Parsen-Gemeinschaft des 21. Jahrhunderts durch den Autor, Cyrus Mistry, auf. Diese Arbeit soll durch die ihr zugrunde liegende Einzelwerkanalyse, die sich der Narratologie bedient, auch ihrerseits einen Beitrag zur Narratologie liefern und exemplarisch aufzeigen, wie ein Erzähltext die Geschichte einer religiösen Gemeinschaft dokumentieren kann. Andersherum können die Einzelwerkanalyse und die Narratologie auch einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Methodik und Theoriebildung durch die Verwendung von narratologischen Vorgehensweisen leisten. Sie sollen helfen, der ReligionswissenschaftlerIn einen theoretischen und methodischen Rahmen zu liefern und Materialität somit für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen.

Die Forschungsfrage ist kurz und knapp auf den Punkt gebracht: Welche Informationen und Eindrücke kann der vom Parsen Cyrus Mistry verfasste Roman über die postkoloniale

³¹ Zur Kultursemiotik und der Bedeutung von Kenntnissen im Bereich der für die Textanalyse relevanten Kultur siehe beispielsweise NÜNNING/NÜNNING (2010: 297-298).

³² Der Begriff *story* wird bei WENZEL (2004b: 9) als eine temporale Abfolge von *events* (Ereignissen) definiert.

³³ Der Begriff *plot* wird hier als die gesamte *story* mit all ihren Verknüpfungen und Ursachen für Handlungen aufgefasst (WENZEL 2004b: 9).

Parsen-Gemeinschaft, ihre historische Entwicklung und ihre aktuellen Identitätsdiskurse bei der zoroastrismuskundigen Leserin hinterlassen? Und noch simpler ausgedrückt: Wie wird die Parsen-Gemeinschaft des 20. und 21. Jahrhunderts vom – vielleicht nicht ganz freiwilligen und eher mit einem Blick von außen auf die Gemeinschaft schauenden – ‚Insider‘ Cyrus Mistry dargestellt?

Und doch verbergen sich dahinter komplexe Grundannahmen und weitere Fragestellungen – allen voran die Annahme, dass ein literarisches, fiktionales Werk einen Aussagegehalt in der religionswissenschaftlichen Forschung hat. Zu fragen ist dabei zunächst danach, worin sich Religion im Roman äußert und wie religiöse Konzepte der Parsen-Gemeinschaft literarisch aufbereitet werden. Wo wird Religion also sichtbar für die Leserin? Auch ist zu fragen, welche Akzente der Text setzt. Welche Aspekte des Zoroastrismus werden von Cyrus Mistry im Roman direkt angesprochen und welche Aspekte werden (vielleicht bewusst) weggelassen? Gerade die Lücken sind, wie es im Unterkapitel zur literarischen Historiografie dargelegt wurde, vielleicht ein Ausdruck von Kritik an der religiösen Gemeinschaft und ihren Glaubensvorstellungen oder eine Dokumentation aktueller Entwicklungen innerhalb der Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang muss auch die Frage gestellt werden, inwiefern der Autor durch seine Figuren strittige Punkte innerhalb der Parsen-Gemeinschaft thematisiert und sie von den Figuren beziehungsweise dem Erzähler kommentieren lässt. Ich möchte mich hierbei auf die Aspekte *Raumvorstellungen* (Kapitel 4) und *Konversion* (Kapitel 5) fokussieren und anhand dieser Aspekte Mistrys Darstellung der Parsen-Gemeinschaft aufzeigen. Darüber hinausgehend muss reflektiert werden, wie die hier genutzte Methode für die weitere religionswissenschaftliche Forschung – unter anderem zur Parsen-Gemeinschaft, aber nicht nur – für die Religionswissenschaft und andere Wissenschaftsbereiche, die mit dem Thema *Religion* in Berührung kommen, fruchtbar gemacht werden kann.

Diese Arbeit kann und will nicht jeden einzelnen Aspekt des vorliegenden ‚Parsen-Romans‘ aufschlüsseln, sondern greift nur das heraus, was den Roman als Träger von Religion und literarischer Historiografie einer religiösen Gemeinschaft kennzeichnet. Dabei geht es speziell um die Aspekte *zoroastrische Raumdarstellung* und *Konversion*, die beide eng mit dem Thema *Grenzen/Grenzüberschreitungen* verbunden sind. Demnach spiegelt sie nur das wider, was die Geschichte der Parsen nachzeichnet und etwas zu den aktuell geführten Diskussionen innerhalb der Parsen-Gemeinschaft beitragen kann. Somit ist diese Arbeit eine Arbeit basierend auf einem von Cyrus Mistry kreierten Roman, erzählt von der Hauptfigur Phiroze sowie wahrgenommen und analysiert von mir. Denn das Schöne an Romanen – oder

vielleicht sollte man besser allgemein sprechen und sagen an Literatur – ist, dass ihre Auslegung der Fantasie und des Vorwissens der Leserin unterliegen und somit viele verschiedene Lesarten möglich sind. Dies ist nur eine mögliche Lesart – eine, aus der religionswissenschaftlichen Perspektive und eine mit dem Fokus auf den Grenzen der ethno-religiösen Parsen-Gemeinschaft betrachtet durch die erzählte Zeit im Roman vom Bombay zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum heutigen Mumbai.

2. Der Autor Cyrus Mistry und sein Werk

In diesem Kapitel geht es um den Autor Cyrus Mistry, sein Werk und die Rezeption seines Werkes. Zudem soll der Leserin eine Inhaltsangabe an die Hand gegeben werden, die an den für die vorliegende Arbeit wichtigen Punkten ausgerichtet ist. Da der Roman in seiner Struktur Besonderheiten aufweist, möchte ich auch darauf Bezug nehmen und die Leserin damit vertraut machen, wie Cyrus Mistry das Thema *Corpse Bearers*, auf dessen Wichtigkeit bereits die Erwähnung im Titel des Romans hinweist, mit anderen im Roman relevanten Themen verwebt. Hier soll – in Anlehnung an den Aspekt der Historiografie und damit der Zeit – analysiert werden, wie Mistry *Chronicle* – den zweiten wichtigen Begriff neben *Corpse Bearer*, der im Titel Erwähnung findet – immer wieder unterbricht, um dann doch zu einem Gesamtstück zu gelangen.

2.1. Autor

Im Jahre 2014 gewann das literarische Werk *Chronicle of a Corpse Bearer* von Cyrus Mistry den „Prize for South Asian Literature“ auf dem alljährlich stattfindenden *Jaipur Literature Festival*³⁴. Über den Autor des Romans war bislang nur wenig bekannt. Lediglich auf der Website des Verlages *Aleph Book Company*³⁵, der Mistrys zweiten Roman publiziert hatte, ließen sich eine kurze Biografie sowie ein paar persönliche Kommentare Mistrys zu seiner Person finden. Dies hat sich nun durch die Verleihung des mit 50.000 US-Dollar dotierten Preises geändert. Damit schaffte er es auf die (Internet-)Seiten der indischen Tageszeitungen. Cyrus Mistry wurde 1956 in Bombay (heute Mumbai, im Bundesstaat Maharashtra) geboren und ist Journalist, Verfasser von Theaterstücken und Schriftsteller. Auch noch heute lebt er in Indien – jedoch nicht mehr in Mumbai, sondern in Kodaikanal (im Bundesstaat Tamil Nadu). Mistry blieb im Gegensatz zu den besser bekannten Autoren – wie seinem älteren Bruder Rohinton Mistry³⁶ oder Bapsi Sidhwa³⁷, die beide selbst Parsen sind, über Parsen schreiben

³⁴ VAKIL, Sherene (2014a): Mistry's Novel wins Award. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=m3v87JTtRQI=&issue=242>, 30.10.2014.

³⁵ <http://alephbookcompany.com/cyrus-mistry>, 29.01.2014.

³⁶ Rohinton Mistry ist beispielsweise bekannt durch seine Werke *Das Gleichgewicht der Welt*, *Family Matters* und *Tales from Firozsha Baag*, die ebenfalls Bezug zur Parsen-Gemeinschaft aufweisen.

³⁷ Bapsi Sidhwa ist beispielsweise bekannt durch den Roman *Cracking India*, der sich auf Parsen in Pakistan bezieht.

und dabei in der Diaspora leben, in Indien. Mit 21 Jahren verfasste Cyrus Mistry sein erstes Theaterstück mit dem Titel *Doongaji House*³⁸, gefolgt von dem Theaterstück *The Legacy of Rage*³⁹ und seinem ersten Roman *The Radiance of Ashes*⁴⁰ im Jahr 2005. Erst 2012 erschien sein zweiter Roman *Chronicle of a Corpse Bearer*. 2014 wurde zudem eine Sammlung von Kurzgeschichten unter dem Titel *Passion Flower*⁴¹ veröffentlicht. Auch lässt sich im Sammelband *Masterpieces of Indian Literature* eine Kurzgeschichte von ihm finden: *Proposed for Condemnation*⁴². Seine Frau, Jill Misquitta, dreht Dokumentarfilme⁴³ und mit ihr heiratete Cyrus Mistry eine Nicht-Parsin (LUHRMANN 1996: 60). Dass seine Frau Christin ist und Cyrus Mistry seit er 16 Jahre alt ist nicht mehr die zoroastrische Religion ausübt, wird im Zusammenhang mit dem Medienrummel zur DSC-Preisverleihung erwähnt. Ebenso, dass sein Sohn nicht als Parse erzogen wird⁴⁴.

2.2. Der Roman *Chronicle of a Corpse Bearer*

Dieser Autor also, der über sich selbst preisgibt, kein praktizierender Parse mehr zu sein, jedoch im parsischen Umfeld Indiens aufgewachsen ist, schafft mit *Chronicle of a Corpse Bearer* eine kunstvolle Dokumentation der Entwicklungen in der postkolonialen Parsen-Gemeinschaft Mumbais. Er erschafft einen Text, der Träger zoroastrischer Glaubensvorstellungen ist – materialisierte Religion – und gleichzeitig die ganze Welt der Gefühle eines (fiktionalen) menschlichen Lebens mit ihnen verwebt: Cyrus Mistry lässt seinen Ich-Erzähler Phiroze Elchidana an die Leserin herantreten. Zum Zeitpunkt seiner Aufzeichnungen ist Phiroze ein alter Mann, der sich an das bisherige Leben erinnert. Diese Erinnerungen gelingen ihm mal mehr und mal weniger gut, wie er zugibt. Phiroze erzählt der Leserin und reflektiert für sich selbst in Form eines *notebook* – zumeist ohne Datumsangaben – seine Lebensgeschichte vom Baby zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Bombay bis zum Greis am Ende des 20. Jahrhunderts im postkolonialen Mumbai. Wobei sich der Leserin diese

³⁸ MISTRY (1971/2006).

³⁹ MISTRY (2010).

⁴⁰ MISTRY (2005).

⁴¹ MISTRY (2014b).

⁴² MISTRY (2014a).

⁴³ Siehe <http://alephbookcompany.com/cyrus-mistry>, 29.01.2014.

⁴⁴ Siehe <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers/>, 29.01.2014.

besondere autobiografische Erzählweise der Figur Phiroze erst am Ende des Romans offenbart.

2.2.1. Inhaltsangabe

Die Geschichte der Figur Phiroze beginnt in den späten 1910er Jahren in ihrer frühesten Kindheit, findet in den 1940ern bis 1960er Jahren ihren Schwerpunkt und endet in den späten 1990ern als er 80 Jahre alt ist, mit einem „Endgame“, wie Mistry diesen (vor der „Author’s Note“) letzten Abschnitt des Romans betitelt. Phiroze wird als Sohn eines Priesters in die Parsen-Gemeinschaft hineingeboren und verbringt seine Kindheit auf dem Areal eines Feuertempels (*agīārī*). Dort wird er von seinem Vater eingeweiht in die zoroastrischen Rituale. Er lebt im Feuertempelkomplex zusammen mit seinen Eltern und seinem in der Schule sehr erfolgreichen älteren Bruder Vispy. Wobei Vispy jedoch in Bezug auf eine Sache nicht sehr erfolgreich ist: Vispy hat keine Frau. Und die Frau, in die er sich verliebt hat, stirbt. Der Vater setzt alle Hoffnungen in Phiroze, dass auch er einmal zum Priester avancieren wird, doch bereits in der Kindheit bezeichnet die Familie Phiroze als geistig minderbemittelt, was an dem Umstand liegt, dass er in jeder passenden und unpassenden Situation kichert⁴⁵. Hinzu kommt, dass Phiroze mit vier Jahren versehentlich in seinem kindlichen Leichtsinn den Papagei der Familie, Hormaz, umbringt und im (Tempel-)Haus Blut und Federn des Papageis verteilt sind. Phiroze fällt wie als eine Art selbsterfüllender Prophezeiung trotz aller Gebete des Vaters auch durch das Schulabschlussexamen und statt zum Nachhilfeunterricht zu gehen, stromert er gemeinsam mit seinem Schulfreund Rohinton Kanga durch Bombay. Unter anderem kommen beide dabei zu den Docks in Bombay, wo ein Hafenarbeiter sie dafür, dass sie herumlungern, ausschimpft. In eben dieser Jugendzeit beginnt er, an den zoroastrischen Glaubensvorstellungen zu zweifeln und verlässt nicht nur gedanklich die Welt der zoroastrischen Rituale, sondern entfernt sich auch durch heimliche Ausflüge im kolonialen Bombay vom Feuertempel. Dabei besucht er unter anderem die Orte der Bestattung und des Gebetes anderer Religionsgemeinschaften, findet sich beim Geschlechtsverkehr mit einer Bananenverkäuferin wieder und überlegt, in das den zoroastrischen Glaubensvorstellungen nach so reine Feuer an einem Wegrand zu urinieren.

⁴⁵ Siehe MISTRY (2012: 44-45).

Jedoch kehrt er – wenngleich jedem Ritual der Reinigung nach dem Kontakt mit der ‚Welt draußen‘ trotzend – immer wieder zurück in sein Elternhaus.

Einen endgültigen Wechsel des Ortes vollzieht Phiroze dann, als er Sepideh bei einer Bestattung kennenlernt, zu der er seine Mutter auf das Bestattungsareal der Parsen, den *doongerwādī*, begleitet. Laut Phiroze ein Ort erschaffen für den Tod, aber selbst voller Leben und paradiesisch schön. Sepideh ist die Tochter des Leichenträgers Temoorus. Sofort verliebt er sich in sie und beide beginnen eine Beziehung. Als Phiroze bei Temoorus um die Hand Sepidehs anhält, fordert Temoorus, dass auch Phiroze ein Leichenträger wird, um seine Tochter heiraten zu dürfen. Phiroze ist bereit, auf diese Forderung einzugehen und teilt seinen Entschluss seinen Eltern, Framroze und Hilla, mit. Die Reaktionen der Eltern und auch die des Bruders Vispy zeigen blankes Entsetzen. Man versucht, ihn von der Idee abzubringen, und der Vater macht deutlich, dass Phiroze als Leichenträger keinen Kontakt mehr zu ihm, dem hoch angesehenen und im mit Reinheit assoziierten Feuertempel arbeitenden Priester, haben wird. Doch nicht nur der Leichenträgerberuf, den Phiroze aus Liebe zu Sepideh ergreift, wird in der Familie als problematisch erachtet. Auch stellt sich heraus, dass Temoorus der Schwager von Phirozes Vater und Sepideh somit Phirozes (Halb-)Cousine ist. Temoorus wurde von Phirozes Vater in die Leichenträgerbranche vermittelt, da dieser ihn als Alkoholiker für keinen anderen Job geeignet sah und die Wahl seiner (Halb-)Schwester Rudabeh, Temoorus zum Ehegatten zu nehmen, ihm missfiel – Framroze hatte sich nämlich selbst vor seiner Heirat mit Hilla in Rudabeh verliebt. Besonders problematisch daran ist, dass Phirozes Vater Rudabeh und Temoorus die finanzielle Unterstützung entzogen hatte und Rudabeh sich prostituieren musste, um Geld für die Familie zu verdienen. Als Sepideh klein war, wurde Rudabeh von einem Freier ermordet. Phiroze und dessen Familie betrachten die Bedingung, für die Heirat mit Sepideh zum Leichenträger werden zu müssen, als Racheakt seines Schwiegervaters Temoorus. Damit muss Phiroze entgegen der üblichen Gepflogenheit, dass sich bei Männern im Gegensatz zu den Frauen nach der Heirat nicht die soziale Schicht ändert, die soziale Schicht wechseln – vom Priestersohn wird er zum Leichenexperten, vom Feuertempel zieht er um auf das Bestattungsareal.

Vor Antritt seiner Leichenträgertätigkeit absolviert Phiroze in einem Feuertempel auf dem *doongerwādī* eine Ausbildung zum Leichenmeister. Er lernt dabei das Rezitieren der zoroastrischen Texte und wird initiiert. Damit wird er zu einem sogenannten *nasā-sālār* und erhält einen höheren Status als den des gewöhnlichen Leichenträgers (*khāndhia*). Mit dem Wechsel des Ortes vollzieht die Figur auch den Wechsel in eine andere soziale Schicht. War

die Figur zunächst im mit ritueller Reinheit verbundenen Feuertempel zu Hause und in Kontakt mit seinem Vater, der in der ethno-religiösen Gemeinschaft der Parsen als hoch angesehener Priester gilt, so gehört er nun zur unteren sozialen Schicht. Die Leichenträger werden nämlich wegen ihres steten Kontaktes zum Leichnam als unrein angesehen – trotz ihrer rituellen Bedeutung während der Totenrituale.

Nach der Heirat – im Jahre 1935 und im Alter von fast 19 Jahren, wie der Erzähler die Leserin wissen lässt – lebt er mit Sepideh und später mit der gemeinsamen Tochter Farida auf dem *doongerwādī*. Als Farida drei Jahre alt ist, wird Sepideh von einer Kobra gebissen. Phiroze ist zu diesem Zeitpunkt nicht zugegen und als er schließlich kommt, hat Temoorus bereits einen Fakir zur Heilung herangeholt. Da Phiroze es nicht wagt, seinen Vater um Gebete für Sepideh zu bitten, wird der Fakir in der Hoffnung auf Heilung auch weiterhin zu Rate gezogen. Doch letztendlich stirbt Sepideh. Temoorus und Phiroze sind nun enger als ihnen lieb ist miteinander verbunden, denn Temoorus, der trotz seiner Arbeitsunfähigkeit auf dem *doongerwādī* leben darf, betreut Farida während Phiroze seiner Arbeit nachgeht.

Der Job als Leichenexperte ist Routine und laut Phiroze physisch und psychisch äußerst anstrengend sowie verbunden mit der Verachtung der restlichen (parsischen) Bevölkerung. Phiroze beschreibt, wie er welche Bestattungsrituale – wie beispielsweise das Rezitieren der Schriften und das Ziehen eines magischen Kreises (*kaša*) rund um den Leichnam – durchführt. Während die zoroastrischen Regeln privat eher locker von Phiroze gehandhabt werden und ein gewisser Synkretismus deutlich wird, zeigt die Figur sich beruflich streng den zoroastrischen Ritualen verschrieben. Dennoch läuft bei der Durchführung der Rituale trotz allen professionellen Anspruchs nicht immer alles so glatt, wie es sollte. Bei den Beschreibungen der Rituale und zoroastrischen Glaubensvorstellungen, die sich auf Personen außerhalb von Phirozes Verwandten-/Bekanntenkreis beziehen, fließen immer wieder Anekdoten ein, was während der Berufsausübung so alles schiefläuft oder improvisiert wird: Mal fällt die Leiche von der Bahre, weil Phiroze aus Erschöpfung stolpert, mal berührt er versehentlich gedankenverloren den Fuß eines Priesters, mal wird die Bahre an die Wand gelehnt, damit die Leichenträger auf ihrem Weg zum *doongerwādī* Alkohol kaufen gehen können. Die von der Bahre gerutschte Leiche beschert Phiroze sogar die Aufmerksamkeit in der Tagespresse, eine zeitweise Suspension vom Dienst und einen unangenehmen Besuch bei den Trustees des *Bombay Parsi Punchayet* (BPP), bei dem man ihn der Beschmutzung der Gemeinschaft und des Alkoholmissbrauchs beschuldigt.

Auch aus dem Leben der anderen Leichenträger (*khāndhias*) und Leichenmeister (*nasā-sālārs*) weiß Phiroze zu berichten. So etwa von Vera, der Tochter eines anderen Leichenträgers. Sie hat es geschafft, außerhalb des *doongerwādī* eine Arbeit aufzunehmen und ihre Eltern sind sehr stolz auf sie. Vera verliebt sich in einen Mann und durch unglückliche Umstände erfährt ihr Arbeitgeber, wo sie zu Hause ist. Nun kann Vera weder mit dem Mann, den sie liebt, zusammen sein noch darf sie weiter dort arbeiten. Daraufhin bringt sie sich um. Ebenso berichtet Phiroze darüber, dass sein erbarmungsloser und eng mit dem *Bombay Parsi Punchayet* verbandelter Chef Buchia, der für das Rekrutieren der *khāndhias* und *nasā-sālārs* verantwortlich ist, ihm sexuelle Avancen macht und ihn erpresst.

Bei den Arbeitswegen von den Häusern der Verstorbenen zum *doongerwādī* werden die Leichenexperten mit dem Widerstand Mahatma Gandhis gegen die britische Kolonialmacht konfrontiert. Diese Beobachtungen des gewaltlosen Widerstandes im Unabhängigkeitskampf in den Straßen Bombays bleiben nicht ohne Folgen: Phiroze versucht die Arbeitsbedingungen der *khāndhias* und *nasā-sālārs* zu verbessern, indem er selbst einen Streik dieser organisiert. Auslöser waren eine hohe Arbeitslast, die sich unter anderem durch die geringe Zahl der *khāndhias*, weite Wege zu den Verstorbenen, permanent kaputte Leichenwagen und eine Cholera-Epidemie, die all diese Komponenten extrem verschärft, ergab. Nach nur wenigen Tagen dieser Machtdemonstration der Leichenträger und Leichenmeister lenkt der *Bombay Parsi Punchayet* ein und die *khāndhias* und *nasā-sālārs* können bessere Arbeitsbedingungen erwirken – was jedoch nach einiger Zeit wieder hinfällig wird, da die neuen Bedingungen nicht schriftlich fixiert wurden.

Kurz vor der indischen Unabhängigkeit 1947 trifft Phiroze seinen alten Schulfreund namens Rohinton Kanga wieder, mit dem er in seiner Jugend Bombay erkundet hat. Neben kryptischen Andeutungen eines geplanten Anschlags, die Rohinton macht, hat er auch ein besonderes Anliegen für Phiroze. Er bittet ihn darum, für seinen in Irland aufgewachsenen und dem Zoroastrismus wissenschaftlich und persönlich sehr zugewandten (Halb-)Bruder Joseph die zoroastrische Initiation, das *navjote*, durch Phirozes Vater zu organisieren. Joseph ist der Sohn von Rohintons Vater und einer irischen Christin und wurde in Irland christlich erzogen. Grund für die Initiation ist seine Krebserkrankung, die zum baldigen Tode führt. Der Halbbruder möchte gern parsisch bestattet werden und dazu muss er zunächst in die Parsen-Gemeinschaft aufgenommen werden. Die zoroastrische Initiation wäre problemlos möglich, denn – so Rohintons Argumentation – Joseph hat einen parsischen Vater. Phiroze stimmt zu und besucht seinen Vater, den er seit der Heirat nicht mehr kontaktiert hat. Der schlägt die

Bitte aus und gibt Phiroze zu verstehen, dass er als *nasā-sālār* keinen Priester zu kontaktieren hat. Der Vorfall führt zu einem weiteren: Der Halbbruder stirbt und nach einigem Hin und Her sowie finanziellen Anreizen soll er schlussendlich auch ohne Initiation parsisch bestattet werden. Die Position des *Bombay Parsi Panchayet*, so lässt Rohinton die Leserin wissen, wird durch das Angebot einer großzügigen Spende von Josephs Vater zugunsten Josephs gestimmt – was vonseiten der übrigen Parsen-Gemeinschaft zu Kritik am *Bombay Parsi Panchayet* und dem Verdacht der Bestechung führt. Allerdings wird der Leichnam aus dem *bungli*, dem Haus für die Bestattungsrituale auf dem *doongerwādī*, gestohlen. Die Übeltäter sind Buchia und einige der *khāndhias*. Nach reichlichen Problemen wird der Leichnam auf einem christlichen Friedhof verscharrt, wo ihn Josephs Vater auch ruhen lässt. Und auch für Buchia bleibt diese Nacht- und Nebelaktion nicht folgenlos – er verstirbt an einer Lungenentzündung, die er sich dabei zugezogen hat.

Die indische Unabhängigkeit kommt. Farida ist nun erwachsen und Phiroze möchte ihr eine gute Zukunft gewährleisten. Er findet im Haus seines verstorbenen Vaters ein Paar wertvolle Ohringe – mit Hilfe einer Eingebung, die er Sepideh zuschreibt. Um Phiroze herum sterben sämtliche *corpse bearers* und deren Familienmitglieder, Temoorus und auch Phirozes Eltern. Sowohl Temoorus als auch Phirozes Mutter Hilla sterben an Krebserkrankungen. Bei Temoorus beschreibt Phiroze unspezifisch einen immer größer werdenden Klumpen im Bauchraum und im Falle Hillas handelt es sich um ein Karzinom im Uterus. In beiden Fällen beschreibt Phiroze ein qualvolles Leiden.

Im Alter von 80 Jahren angelangt, verschmelzen Erzähler und handelnde Figur. Phiroze berichtet nun über seine Situation als Greis. Mit zahlreichen gesundheitlichen Problemen und einem lückenhaften Gedächtnis träumt Phiroze in Isolation vom Rest der Welt von Leichen, die sich in den ‚Türmen des Schweigens‘ (den Bestattungsanlagen) stapeln. Auch erklärt er der Leserin, dass Ornithologen vor einem Rückgang der Geierpopulation warnen und kommentiert dies damit, dass es Ironie ist, wenn die Geier vor der Parsen-Gemeinschaft aussterben. So fristet Phiroze den Rest seines Daseins, sinniert über seine (Nicht-)Religiosität, denkt an seine verstorbene Frau und Zeichen ihres möglichen Erscheinens aus dem Jenseits. Außer seiner Tochter Farida hat Phiroze nun niemanden sonst mehr, der auf sein Tun reagieren könnte. Und so wendet sich Phiroze direkt an die fiktive Adressatin⁴⁶ des

⁴⁶ Zum Kommunikations- und Zweiebenenmodell und damit zur erzählerischen Kommunikation siehe beispielsweise WENZEL (2004b: 6-13).

notebook, um ihr zu sagen, dass ihm ihre Meinung über ihn und das, woran er (nicht) glaubt, eigentlich egal ist.

2.2.2. Zur besonderen Struktur des Romans

Man unterteilt bei der Analyse in zwei Ebenen, die bearbeitet werden können: Zum einen in die Ebene der Geschichte, *story*. Zum anderen in die Ebene des Erzähldiskurses, *discourse* (WENZEL 2004b: 15-16). Beginnen möchte ich mit der Ebene des Erzähldiskurses (*discourse*), die sich darauf bezieht, wie die Geschichte (*story*) dargestellt wird. WENZEL (2004b: 15) führt hierbei im elaborierten Zweiebenenmodell folgende Kategorien auf: Auf der einen Seite das Medium der Umsetzung (*manifestation*), das im Fall von *Chronicle of a Corpse Bearer* ein Buch ist. Auf der anderen Seite gibt es die Struktur der Umsetzung (*structure of narrative transmission*). Diese enthält die Punkte Erzählreihenfolge (*order*), Erzähldauer (*duration*), Erzählfrequenz (*frequency*), Charakterisierung (*characterization*), Erzählinstanz (*narrator*), Erzählmodus (*mode*) sowie Erzählsprache (*style*). Die Bearbeitung des Erzähldiskurses (*discourse*) liefert eher einen Beitrag dazu, den Rahmen für das Verständnis der Geschichte (*story*) und meine Erläuterungen zu bilden. Zudem fließen die Kategorien des *discourse* auch in die *story* ein. Ebenso wichtig für meine religionswissenschaftliche Analyse ist die *story* mit den Handlungen der Figuren, den Zeit- und den Raumstrukturen. Nach WENZELs Modell (2004b: 15) gliedert sich die *story*-Ebene in Handlung (*events*) und Statische Konstituenten (*existents*). Im Folgenden soll das, was der Erzähler Phiroze beschreibt, also die Ebene der Geschichte, näher betrachtet werden. Dazu werden Handlungen der Figuren und unbeabsichtigte Ereignisse als dynamische sowie die Figuren und der Raum als statische Elemente gerechnet (WENZEL 2004b: 8). Zu den Figuren zähle ich in dieser Analyse menschliche Figuren und Tiere, weil ich in Verbindung mit dem Zoroastrismus und dessen kosmologischen Vorstellungen davon ausgehe, dass sowohl die menschlichen Figuren als auch die dargestellten Tiere gleichermaßen Konzepte verkörpern. Die Annahme, dass es sich bei dieser Arbeit um die Interpretation der Figuren als Widerspiegelung zoroastrischer Konzepte und nicht um die Ergänzung der Figuren zu „psychologisch realen Personen“ (BACHORZ 2004: 52) handelt, rechtfertigt zudem die Nutzung des strukturalistisch geprägten Begriffes *Figur* im Gegensatz zum Begriff *Charakter*, dem ein „mimetisches Figurenverständnis“ zugrunde liegt, wie BACHORZ

(2004: 52-54) schreibt. Wobei natürlich beide Begriffe ihre Berechtigung haben. Aufgeteilt wird in Handlungen (*events*) als gezielte Handlungen (*actions*) und Geschehnisse (*happenings*) sowie in Statische Konstituenten (*existents*), die wiederum in Figuren (*characters*) und Raum (*settings*) unterteilt werden. Neben dem Umstand, dass Erzählen selbst Zeit in Anspruch nimmt, spielt Zeit auch in der Erzählung selbst eine Rolle – etwa, wenn es darum geht, wie viel Zeit ein Geschehnis in Anspruch nimmt und wie viel Zeit diesem Geschehnis in der Erzählung gewidmet wird (MARTÍNEZ/SCHEFFEL 2012: 41-49).

Der Text kommuniziert über verschiedene Ebenen sowohl mit der fiktiven als auch mit der realen Leserin⁴⁷. Wobei nicht deutlich wird, wer mit dem Text als fiktive Leserin adressiert werden soll. Den Rahmen der Erzählung gibt Phiroze Elchidana vor, der im Greisenalter ein Buch über sein Leben verfasst. Dies erfährt die Leserin jedoch erst im letzten der drei großen Kapitel des Buches. MARTÍNEZ/SCHEFFEL (2012: 19) schreiben in diesem Zusammenhang, dass es sich auch bei einem fiktionalen Text – wie diesem Roman – zwar um eine reale Kommunikationssituation handelt, die zwischen einem tatsächlich existierenden Autor und einer ebenso tatsächlich existierenden Leserin besteht, jedoch die Komponente des Fiktiven hinzutritt und dieser fiktive Inhalt dementsprechend sowohl an die tatsächlich existierende Leserin als auch an eine fiktive Leserin adressiert wird. In diesem Fall ist der Autor, Cyrus Mistry, nicht identisch mit dem Erzähler Phiroze Elchidana. Dabei ist Phiroze – in Anlehnung an WENZEL (2004b: 7) – sowohl der Erzähler als auch eine der in der Handlung vorkommenden Figuren – sogar die Hauptfigur⁴⁸. Geht man nach Gérard Genette, kann man Phirozes homodiegetische Erzählung auch als speziellen Fall selbiger anführen, da der Erzähler seine eigene Geschichte erzählt. So wäre Phiroze – spezifischer eingeordnet – ein autodiegetischer Erzähler (STRASEN 2004: 120). Allerdings erzählt Phiroze nicht nur seine eigene Geschichte, sondern auch die Geschichte anderer Figuren – und schlussendlich auch die Geschichte einer ethno-religiösen Gemeinschaft.

⁴⁷ Für die Möglichkeiten zur Analyse nach dem Kommunikationsmodell beziehungsweise dem elaborierten Kommunikationsmodell siehe WENZEL (2004b: 6-14).

⁴⁸ Zur Definition des homodiegetischen Erzählers als in der Erzählung als Figur selbst vorkommender Erzähler in Anlehnung an Genette sowie zur Definitionsfrage des extra- und intradiegetischen Erzählers siehe beispielsweise BODE (2011: 209; 211-212).

Die Geschichte des homodiegetischen, bereits alten Erzählers Phiroze beginnt in *medias res*⁴⁹, als Phiroze 26 Jahre alt ist. Phiroze erwacht in seinem Schlaflager auf dem *doongerwādī* in Bombay und erzählt als homodiegetischer Erzähler (mehr oder weniger) chronologisch, was zwischen den 1940er und 1990er Jahren geschehen ist. Diese Chronologie wird jedoch immer wieder von Rückgriffen in die Vergangenheit (*Analepse*), und von Vorgriffen auf die Zukunft (*Prolepse*) unterbrochen, sodass es zu einer weiteren Anachronie – neben der, dass der Text in *medias res* beginnt – im Text kommt. Diese Anachronien sind an die Romanfigur Phiroze gebunden und sorgen für eine komplexe Verschachtelung. So schreibt die Figur Phiroze als Greis, was die Figur Phiroze als junger Mann getan und gedacht hat und die Figur des jungen Mannes Phiroze erinnert sich daran, was sie als Kind getan und gedacht hat. Durch diese Strukturen im Text lässt sich bereits vermuten, dass die Fokalisierung, also die Wahrnehmung (und Bewertung) einer Situation, von Phiroze in unterschiedlichen Altersstufen vorgenommen wird⁵⁰. Mal erzählt er aus der Sicht des Kindes Phiroze, mal aus der des Jugendlichen Phiroze, mal aus der des 26-jährigen Phirozes und so fort. Ändert sich einmal der Fokalisierer, so geschieht dies durch die Erzählung Phirozes mit dem Hinweis darauf, dass diese Leute dies über ihn sagten und jene Leute jenes über ihn berichteten. Allerdings schimmert trotz wechselnder Perspektiven immer der alte Erzähler Phiroze durch, der nicht an den Wahrnehmungshorizont der Figur Phiroze zu einem bestimmten Zeitpunkt der Erzählung gebunden ist. Besonders deutlich wird dies beispielsweise an den Beschreibungen der Umwelt, die das Baby Phiroze der Leserin an die Hand gibt. Wohl kaum hätte ein Baby den Brunnen auf dem Tempelareal des Vaters als Begriff *Brunnen* gedacht. Genau diese zeitliche Entwicklung gepaart mit den differierenden Fokalisierungen des homodiegetischen Erzählers und anderen Romanfiguren könnten auch auf die Entwicklung im Laufe des 20. Jahrhunderts in der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais hinweisen. Gespielt wird auch mit dem Geisteszustand der Hauptfigur Phiroze, die sich selbst als verrückt bezeichnet und erzählt, dass andere ihr ebendiese Eigenschaft des Verrücktseins ebenfalls zuschreiben. Dies führt dazu, dass die Leserin die

⁴⁹ Ein Schema zu den Erzählanfängen findet sich bei KRINGS (2004: 165). In *medias res* wird dabei definiert als die „Wahl eines bestimmten Zeitpunktes (Geschehensmomentes mitten in der Geschichte als Einsatzpunkt des Erzählens, Beginn einer Episode“. Zur Bedeutung des Erzählanfangs (und auch des Schlusses) ist zu sagen, dass ihm eine besondere Bedeutung zukommt, da die Leserin alles danach Gelesene darauf bezieht und dann mit dem Erzählschluss abgleicht.

⁵⁰ Für Details zur fokalisierenden Instanz siehe WENZEL (2004b: 13-14), der den Fokalisierer als „diejenige Person, aus deren Bewusstsein oder Blickwinkel die erzählten Ereignisse wahrgenommen werden[,]“ beschreibt. Wenzel weist zudem explizit darauf hin, dass es auch eine unterschiedliche Fokalisierung bei einem homodiegetischen Erzähler geben kann und nennt dabei das Beispiel, dass der Erzähler über ein Geschehen in seiner Kindheit spricht (WENZEL 2004b: 13). Zur Fokalisierung siehe auch STRASEN (2004: *passim*) und MARTÍNEZ/SCHEFFEL (2012: 66-70).

Wahrheit der Aussagen und die Zurechnungsfähigkeit des Erzählers infrage stellt und damit die Kernaussagen hinsichtlich zoroastrischer Traditionen im Kontext der Moderne nicht wahrgenommen werden. Zudem rechtfertigt dies die Unterbrechungen durch Gedankensprünge und Vor- und Rückgriffe – und damit das Springen in der zeitlichen Abfolge des Romans.

Als *happenings* werden die zahlreichen Todes- und Krankheitsfälle im Roman dargestellt. So wird kein Auslöser dafür angegeben, sondern eine Begebenheit und ihre Folgen geschildert. Dies ist etwa der Fall bei der Beschreibung von Sepidehs Tod – eine Schlange hat sie gebissen und daraufhin ist sie gestorben. Intendiert hingegen ist die Aktion, die zum Bruch mit der zoroastrischen Tradition – wieder im Privatleben Phirozes – führt. Der Dreh- und Angelpunkt liegt also darin, dass weder auf die zoroastrische Eschatologie noch andere zoroastrische Konzepte, die sich auf das Geschehen schlechter Ereignisse beziehen (sprich das Böse), Bezug genommen wird. Es geht schlichtweg nicht darum, *warum* etwas geschieht, sondern nur darum, *dass* es passiert. Auch geht es keinesfalls um Folgen der Geschehnisse auf einer transzendentalen Ebene – was so gar nicht zum Gut-Böse-Schema im Zoroastrismus passt. Der Erzähler gibt der Leserin dennoch eine Anleitung an die Hand gibt, wie er korrekt hätte handeln müssen, wie also die zoroastrischen Normen gelagert sind.

2.2.3. Die Bedeutung der *Zeit* – Mit Wiederholungen und Unterbrechungen vom Einzelteil zum Gesamtbild

Bereits die zum Teil kritische Rezeption des Werkes durch Mitglieder der Parsen-Gemeinschaft lässt darauf schließen, dass der Roman nicht völlig normkonform mit dem religiösen Mainstream zu sein scheint. Ein Beispiel innerhalb des Romans zeigt, welche Rolle *Zeit* in Mistrys *Chronicle* im Sinne der Literaturwissenschaft spielt – zusätzlich zum strukturierenden Moment der Kapitelüberschriften, die sich auf eine zeitliche Einteilung beziehen –, und wie der Autor die *Zeit* und *Fokalisierung* nutzt, um seinen Erzähler Phiroze gegenüber dem im Roman dargestellten *Bombay Parsi Punchayet* (einer wichtigen Institution für die Parsen-Gemeinschaft) und damit der Vertretung der offiziellen Parsen-Meinung in der Öffentlichkeit rebellieren zu lassen. Wie das Moment der *Zeit* hilft, verschiedene Perspektiven einer religiösen Gemeinschaft im Roman aufzuspüren, zeige ich der Leserin im Folgenden anhand einer kleinen Fallstudie. Zur Untersuchung der Geschichte (*story*) können,

wie erwähnt, zwei Kategorien herangezogen werden: Handlungen (*events*) als gezielte Handlungen (*actions*) und Geschehnisse (*happenings*) (WENZEL 2004b: 15). Gezielte Handlungen finden durch die Hauptfigur Phiroze statt, wann immer die Figur ein Ritual im Rahmen seiner Tätigkeit als *corpse bearer* auszuführen hat. Ein Fehler bei der Durchführung ritueller, beruflicher Pflichten wird vom Autor als nicht intendiert dargestellt und ist damit ein *happening*. So etwa, als die Figur Phiroze die Bahre mit dem Leichnam fallen lässt⁵¹ oder den Priester während seiner Rezitation bei der Bestattungszeremonie stört⁵². Wann immer es um einen Fehltritt im privaten Bereich geht, der zum Bruch mit der zoroastrischen Tradition führt, wird dieser als intendierte Handlung beschrieben. So etwa, als Phiroze nach einem seiner nächtlichen Streifzüge im Jugendalter auf dem Nachhauseweg den Drang verspürt, in ein Feuer zu urinieren⁵³. Allerdings greift dieses Prinzip nicht immer. Geht es beispielsweise um Liebesangelegenheiten, wird zunächst das unerwartete und unvermeidliche *happening* beschrieben und der unabsichtliche Bruch mit der zoroastrischen Tradition dargestellt. Um dann kurz darauf die Figur Phiroze darüber reflektieren zu lassen. Die Figur stellt dann fest, dass sie es so, wie es gelaufen ist, in Ordnung findet. Damit wird diese zunächst als Zufall dargestellte Handlung von einem *happening* fast zu einer Art *action*. Im Folgenden geht es um ein Missgeschick, das der Figur Phiroze ohne Vorsatz passiert, das aber im Nachhinein von Phiroze zwar reflektiert, aber nicht bereut wird. Das Geschehene wird im Roman mehrfach wiederholt. MARSDEN (2004: 103) ordnet diese Form unter den Begriff *Zeit* und dabei in die Erzählfrequenz (*frequency*) ein. Wenn etwas nur einmal passiert, aber diverse Male wiederholt wird, so bezeichnet man dies als „repetitive“ Form“.

Der Leichenträger Phiroze, die Hauptfigur des Romans, trägt eine Leiche vom Todesort zum *doongerwādī*. Phiroze fällt durch seine plötzliche Bewusstlosigkeit zu Boden und lässt damit versehentlich die Leiche von der Bahre fallen – etwas, das für die Vorstellungen der Parsen-Gemeinschaft absolut skandalös ist. Denn der Leichnam ist unreine Materie, befallen von der Leichendämonin *Nasu*, und darf keinesfalls mit dem reinen Element *Erde* in Berührung kommen. In mehreren Textpassagen des Romans wird das Ereignis immer wieder aufgegriffen und aus einer anderen Perspektive heraus erzählt. Es wird durch die Linse verschiedener Fokalisierer der Leserin präsentiert. Wobei hinzugefügt werden muss, dass alle Fokalisierer nochmals durch die Linse des Erzählers gebrochen werden. Trotz oder besser gerade durch die Wiederholungen wird die Geschichte vorangetrieben. Es handelt sich

⁵¹ Siehe MISTRY (2012: 30-31).

⁵² Siehe MISTRY (2012: 22).

⁵³ Siehe MISTRY (2012: 70-71).

hierbei um einen Erzählstrang im Roman, der aber ständig von anderen Ereignissen oder von Berichten des Erzählers beispielsweise über seine Kindheit unterbrochen und dann neu aufgegriffen wird. Die Unterbrechungen werden umso deutlicher, als dass der Erzähler in der repetitiven Erzählung immer dasselbe Alter hat, denn es geht nur um wenige Tage, über die sich das Ereignis und seine Folgen erstrecken. Zwischen der ersten Erzählung des Ereignisses und den darauf folgenden Wiederholungen berichtet der Erzähler unter anderem von seiner Kindheit und seiner Jugend und bezieht sich damit auf einen ganz anderen Zeitpunkt in seiner Lebensspanne. Dies trennt noch einmal deutlicher die Wiederholungen des Ereignisses voneinander. Die Leserin erfährt nur häppchenweise gestreckt über etwa 70 Seiten (das gesamte Buch hat 247 Seiten), wie die Geschichte weitergeht. Eben dieses repetitive Erzählen und die Verzögerung des Handlungsverlaufes durch Pausen werte ich als Zeichen dafür, dass es sich um ein entscheidendes Ereignis im Roman handelt. Mit folgendem Ereignis startet der Erzählstrang:

As I [*Phiroze*] crumpled to the ground – all this was reported to me only later – the corpse slid off the bier and turned turtle, causing a great uproar and commotion among passers-by. For me, the only odd impression which I still retain is that it wasn't a gradual tunnelling into darkness; rather, I felt overwhelmed by the intense, dazzling heat of an inferno – a fierce, blinding white light – that drew me to it relentlessly and then, at the very last moment when I felt I should be consumed by it, repelled me violently: plunging me into complete darkness. (MISTRY 2012: 31)

Dann gibt es die – religiös nicht näher eingeordneten – Zuschauer auf der Straße, die den Vorfall miterlebt haben und die anderen Leichenträger, die der Hauptfigur von den Reaktionen („murmuring“) berichten:

In all fairness, none of us [*Leichenträgern*] could possibly have expected the debacle of the corpse to go unnoticed. A dead body deserves some modicum of respect and deference. That's a belief that cuts across religious persuasion. Right there on the road where it happened, I'am told, it caused much righteous murmuring. (MISTRY 2012: 85)

Auch gibt es einen Artikel in einer Zeitung, die den Vorfall aufgreift. Diese wurde tatsächlich zu jener Zeit herausgegeben und nicht nur für Parsen verfasst. Der Artikel markiert auch einen Zeitpunkt vor der indischen Unabhängigkeit – wie der Artikel des *Bombay Chronicle* datiert auf 1942 zeigt – und damit auch noch einmal den historiografischen Aspekt durch die erzählte Zeit, denn der Greis Phiroze im postkolonialen Indien spricht über die Berichterstattung der Presse im kolonialen Indien:

The incident even got a brief mention in the next morning's *Bombay Chronicle* [...]:

Head over Heels

Bombay, 6th August 1942

Eyewitnesses stood flabbergasted – some even terror-stricken – when an unfortunate corpse toppled off a bier, falling flat on his face in the middle of a busy thoroughfare. Some claimed that the body immediately began to twitch, as though in great agony. Subsequent investigations revealed no substance to this claim, however, which originated, possibly, in some onlooker's imaginative fancy. The corpse was quickly returned to its place on the bier, and carried into the sprawling, Elysian demesne of the Parsi community at Malabar Hill [ein Stadtteil von Mumbai], wherein its members dispose of their dead. One corpse bearer, who had momentarily lost consciousness – and was probably responsible for the bier's collapse – soon revived. In a few minutes, traffic on the road began to move smoothly again. (MISTRY 2012: 85-86; Hervorhebungen vom Autor und der Verfasserin)

Nun erhält Phiroze auch noch einen Brief von seinem Chef, der den Vorfall aufgreift. In diesem wird Phiroze offenbart, dass er wegen des Vorfalls vom Dienst suspendiert und zu einem Verfahren im Gremium der Parsen, dem *Bombay Parsi Punchayet*, vorgeladen wird:

Mine [Phirozes Abmahnungsbrief wegen des Vorfalls mit der von der Bahre gefallenen Leiche], at least, said that I had been suspended pending an inquiry into the 'disgraceful' incident during which a corpse was allowed to tumble off a bier and onto the road, causing public outcry, and shaming the Zoroastrian community of the city. An inquiry [im Büro des Bombay Parsi Punchayet] was to be held on Saturday, at 10 a.m., and all concerned pall-bearers were expected to be present. (MISTRY 2012: 90)

Dann wird der Vorfall laut Erzähler vor dem *Bombay Parsi Punchayet* verhandelt. Der *Bombay Parsi Punchayet* ist ein einflussreiches Gremium der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais. Durch die Linse der Vorsitzenden wurde der Vorfall durch Alkoholkonsum verursacht:

Mr. Kavarana, your [Phirozes] warden, has given us [den Trustees des Bombay Parsi Punchayet] a full report of the unfortunate incident which all of us see as a serious blot on the community. Quite unprecedented. [...] Most of the trustees [Kuratoren/Treuhänder des Bombay Parsi Punchayet] felt you should be summarily dismissed from service. [...] This drinking problem with khandhias [Leichenträgern] has to be dealt with firmly. Drinking is sinful. It destroys man. [...] We can show you a way to control your habit, oh yes. [...] But it works only if you are ready to give it up completely. (MISTRY 2012: 98-99)

JÄGER (2012: 87) bezeichnet es als diskursive Knoten, wenn in einem Text nur ein einzelnes Thema behandelt wird, dieses jedoch verknüpft wird mit anderen Themen. Für den Roman bedeutet dies, dass es – wie im Titel des Romans angekündigt – um einen *corpse bearer* geht,

jedoch von der Beschreibung des Lebens des Leichenträgers Phiroze ausgehend Bezüge zu anderen Figuren hergestellt werden: Zu den religiös nicht näher eingeordneten Passanten, die den Unfall der Leiche beobachten; zu der indischen Presse, die den Vorfall kommentiert; zu der Leitung des Bestattungsareals, die Macht über die beteiligten Leichenträger hat und sie vom Dienst suspendiert; und schlussendlich zu den Mitgliedern des *Bombay Parsi Punchayet*, die Phiroze des Alkoholismus bezichtigen. Durch seine repetitive Erzählung mit unterschiedlichen Fokalisierungen verknüpft Cyrus Mistry seinen Erzähler und die Hauptfigur Phiroze mit anderen Figuren und das Thema *Corpse Bearer* mit anderen Themen. Und doch bleibt das Oberthema *Corpse Bearer* erhalten, da schlussendlich jede der unterschiedlichen Fokalisierungen vom Leichenträger Phiroze ausgeht – denn dieser erzählt in seinen Aufzeichnungen, was die anderen Figuren gesagt oder getan haben. Die Passanten und die Presse machen mit ihrer Aufmerksamkeit für das Ereignis zum einen deutlich, dass die Parsen keine vom Rest der indischen Gesellschaft abgeschottete Gemeinschaft sind, und zum anderen, dass etwas Wichtiges passiert ist, das auch nicht-parsische Zuschauer als ungewöhnlich einordnen können. Die Fokalisierungen von Phirozes Chef und dem *Bombay Parsi Punchayet* geben im Gegensatz zur Sicht der Zuschauer und des *Bombay Chronicle* (der Zeitung, in dem der Vorfall beschrieben wird) die Meinung innerhalb der Parsen-Gemeinschaft wieder. Der *Bombay Parsi Punchayet* besitzt zwar keine theologische Deutungshoheit, jedoch ist er Eigentümer der Bestattungsanlagen und äußerst einflussreich innerhalb der Parsen-Gemeinschaft. Die *Zeit*-Analyse führt somit zu einer Einteilung der beteiligten Personengruppen in parsisch und nicht-parsisch und damit auch zu den verschiedenen Interessen und Ansichten, die diese Gruppen vertreten. Wie Phiroze selbst das Geschehen und die Reaktionen innerhalb der Parsen-Gemeinschaft, vertreten durch seinen Chef und den *Bombay Parsi Punchayet*, einordnet, zeigt folgender Abschnitt:

Suddenly, I [*Phiroze*] remembered the name [*einer Frau unter den Trustees*] coming up in a conversation between my parents, some reference my father made to Aloo Pastakia being the ‘flatulent old battleaxe’ of the *Punchayet*. Staring wordlessly at my self-important interlocutors seated pompous and contented in their polished, cushioned chairs – all three screwing up their faces to appear oh-so terribly concerned for me, while at the same time slightly discomfited by the whiff of some unpleasant odour I had brought in – in one corner of my head, I could sense a reckless wave of giggles building up. (MISTRY 2012: 99)

Der Textabschnitt liefert der Leserin schon eine Ahnung davon, dass die Figur nicht ganz unkritisch mit der Parsen-Gemeinschaft umgeht. Diese kritische Haltung der Figur wird in den Kapiteln zum Raum und zur Konversion noch einmal mehr herausgestellt werden, wenn

es um die Veränderung der Figur, ihrer inneren Haltung und ihrem Wechsel zwischen den Räumen geht. Dabei lassen sich noch mehr provokante Textpassagen herausfiltern, die ich der Leserin an geeigneter Stelle präsentieren möchte.

2.3. Bisherige Rezeption des Werkes

Im Folgenden soll Bezug darauf genommen werden, wie Cyrus Mistry selbst seinen Roman beschreibt, welche Art von Texten bislang von ihm erschienen ist und was über seine Biografie bekannt ist. Solcherlei Informationen sind internetbasiert oder auch von Einleitungen, Schlussbemerkungen, Buchdeckeln bereits erschienener Werke entnommen – die ‚DSC Prize for South Asian Literature‘-Verleihung hat dazu geführt, dass Mistry in diversen Interviews zu alldem befragt wurde, was eine Datensammlung trotz fehlender Sekundärliteratur über Cyrus Mistry selbst oder auch über seine Werke möglich macht. Des Weiteren soll Bezug auf die bisherige Rezeption des Werkes genommen werden; dies auch in Abgrenzung der vorliegenden Arbeit zu anderen, bislang nicht-religionswissenschaftlichen beziehungsweise generell nicht-wissenschaftlichen Beiträgen. Auch in dieser Hinsicht ist das Internet sehr hilfreich⁵⁴. Mistry selbst legt den Fokus auf die Marginalisierung der Leichenträger und ordnet diese in eine Unterdrückung des indischen Kastensystems ein⁵⁵:

The khandhias are the lowest caste of the Parsi community, seen as ‘sources of contamination who are forbidden from normal interactions with others,’ explained Mr. Mistry. [...] ‘No one hears about the khandhias, it’s such a microscopic community within an already-small community... but it raises universal questions about life, love and death,’ said the 57-year-old writer.

Auch verengt Mistry den Fokus auf die Leichenträger und verweist auf sie als Platzhalter für universale Fragen rund um Liebe, Tod, Gerechtigkeit und die Frage nach dem Sinn des Lebens, wobei er gleichzeitig einräumt, dass Parsi-Elemente zweifelsohne leichter erkennbar

⁵⁴ Über *Google* lassen sich Dokumente von Research Scholars finden, die allerdings wenig elaboriert sind und meines Erachtens keine wissenschaftliche Ausarbeitung zum Roman liefern, so zum Beispiel unter: <http://www.researchscholar.co.in/downloads/89-kiran-deshwal.pdf>, 30.04.2016 oder <http://theijhss.com/april2014/20.HS1404-036.pdf>, 30.04.2016.

⁵⁵ SEERVAI, Shanoor (2014): Cyrus Mistry on Parsi Corpse Bearers. In: *Wall Street Journal*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers/>, 12.11.2014.

sein als in seinem vorherigen Roman (*The Radiance of Ashes*⁵⁶)⁵⁷:

[Frage des Journals:] How strong is the Parsi element in your works?

[Antwort von Cyrus Mistry:] In my first novel, *The Radiance of Ashes*, even though the protagonist is a Parsi, he's not a typical Parsi in anyway. A lot of other elements of social life are brought in. In the *Chronicles of a Corpse Bearer* the Parsi connection is more evident as it is specifically about the corpse bearers of the Parsi community. Thematically you could say that it is quite universal. It talks about life, death, questions of universal meaning and justice.

[Frage des Journals:] What are the two things that make this book special?

[Antwort von Cyrus Mistry:] One is that the Parsi community itself is very small. And this book is based on a small sub-caste of corpse bearers who used to be fully quarantined and segregated, living inside their quarters in the towers of silence. They were not allowed to mingle and mix with others. This is because of certain ancient beliefs that corpses are pollutant to other people. So I have taken a small area but raised very large universal questions. The other point is that the form of this novel is very special to me. When the novel begins, the protagonist's wife is already dead. The whole novel moves between different planes of time – the past, the present and the future. At the same time there are references of things from the outside world which would seem very relevant like historical events – the Quit India Movement and the agitation of the time. So even though it is not in linear form, the back and forth in time came out smoothly.

Hier greift der Autor eben jene spezielle Form des Romans auf, die ich in Kapitel 2.2.3. anhand des Beispiels der von der Bahre gefallenen Leiche dargelegt habe. Auch zeigt diese Antwort Mistrys noch einmal sehr schön, dass im Roman sowohl zoroastrische Vorstellungen, Marginalisierung von gesellschaftlichen Randgruppen wie den Leichenträgern aufgrund der Vorstellungen zu Reinheit und Unreinheit als auch Raum und Zeit verarbeitet werden. Dabei hebt Mistry den Aspekt der Bewegung besonders hervor. Wie wichtig diese Bewegung zwischen Räumen und Zeiten ist, werde ich in dieser Arbeit aufzeigen. Ebenfalls deutlich wird auch hier wieder der historiografische Aspekt. Zeigt sich dieser in unserem Beispiel anhand der Zeitung *Bombay Chronicle*, so verweist Mistry zudem auch auf den größeren, kolonialen Kontext Indiens, wenn er die *Quit India*-Bewegung nennt. Dass Mistry berichtet, er habe sich zwar einen kleinen Bereich ausgesucht, diesen jedoch auf universale Fragen des Lebens bezogen, wird uns bei der Frage nach (dem Tod) der die Gemeinschaft definierenden Konzepte weiter beschäftigen. Gefragt nach den rebellierenden Charakteren in

⁵⁶ MISTRY, Cyrus (2005): *The Radiance of Ashes*. London: Picador.

⁵⁷ BAXTER, Roxan Mukti (2014): Between the lines. Cyrus Mistry says he hopes to get back to writing soon. Cyrus Mistry talks about 'Chronicle of a Corpse Bearer', his second novel which won the DSC Prize and why the book is special to him. In: Livemint, http://www.livemint.com/Leisure/zu9fCjIe0AT0UY3pycMIIO/BETWEEN-THE-LINES--Cyrus-Mistry-says-he-hope-to-get-back-to.html?utm_source=copy, 12.11.2014.

seinen Werken, bejaht Mistry dies, meint jedoch, dass diesem Umstand keine Bedeutung beizumessen sei⁵⁸:

[Frage des Journals:] There is a strong theme of rebellion in your books. How intentional is it?

[Antwort von Cyrus Mistry:] The protagonists in both my novels have some element of rebellion. The fact that these characters are rebellious doesn't really mean anything. I think everyone has some amount of rebellion in them.

Dass Mistry seinen Figuren diese Rebellion eher eingeschränkt zugesteht, ist erstaunlich. Immerhin kreierte er – bezogen auf den hier relevanten Roman *Chronicle of a Corpse Bearer* – mit Phiroze einen Erzähler und eine Hauptfigur, die stets Grenzen überschreitet, der orthodoxen Autorität trotzt, Traditionen verletzt und dem Lebensstil der Eltern vollkommen zuwider handelt. Sie ist auch eine Figur, die die derzeitigen – vor allem demografischen – Probleme der Parsen-Gemeinschaft auf den Punkt bringt – und sie auch bewertet, wenngleich die Figur der Leserin etwas anderes glaubend machen will. Meine Lesart des Romans wird gerade diesen Aspekt des nicht Normkonformen und des gegen jede Definition Rebellierenden genauer unter die Lupe nehmen. Und dies ist eine Lesart, die Mistry doch auch kurz anklingen lässt, wenn er beispielsweise folgende Aussage trifft:

The novel ends with the narrator expressing concern that a rapidly dwindling population of vultures has forced the Parsi community to search for new methods to handle the dead. 'Solar receptors were installed at the Towers of Silence to help incinerate the bodies, but many orthodox Parsis don't believe this is appropriate,' said Mr. Mistry. (SEERVAI 2014)⁵⁹

Mistrys Verweis auf die universalen Themen, die im Roman anklingen, und der Verweis auf die Spaltung der Parsen-Gemeinschaft hinsichtlich bestimmter Themen – wie etwa der Frage nach der Form der Bestattung und der schwindenden Mitgliederzahl – deuten bereits eine tiefere Bedeutung des Romans an. Auch die Rezeption des Romans zeigt deutlich, dass Mistry sensible Themen verarbeitet: Zahlreiche Rezensionen des Buches, die sich im Internet finden lassen, weisen auf eine Interpretation ohne Berücksichtigung des zoroastrischen Kontextes hin – mit der Ausnahme der Erwähnung von *daxmas* (Türme des Schweigens, Bestattungsanlagen) und *daxmenešmī* (das Bestattungsritual der Parsen). Diese Rezensionen

⁵⁸ BAXTER, Roxan Mukti (2014): Between the lines. Cyrus Mistry says he hopes to get back to writing soon. Cyrus Mistry talks about 'Chronicle of a Corpse Bearer', his second novel which won the DSC Prize and why the book is special to him. In: Livemint, http://www.livemint.com/Leisure/zu9fCjIe0AT0UY3pycMlIO/BETWEEN-THE-LINES--Cyrus-Mistry-says-he-hope-to-get-back-to.html?utm_source=copy, 12.11.2014.

⁵⁹ SEERVAI, Shanoor (2014): Cyrus Mistry on Parsi Corpse Bearers. In: *Wall Street Journal*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers/>, 12.11.2014.

sind auf den Inhalt des Romans als dramatische Liebesgeschichte und die Darstellung der marginalisierten Berufsgruppe der Leichenträger beschränkt. Zumindest die Marginalisierung der Leichenträger lässt sich auch wissenschaftlich belegen⁶⁰ und deutet an, welche Interpretationsmöglichkeiten es noch geben könnte. Vielleicht ohne es zu reflektieren, verweisen Autorinnen solcher Rezensionen jedoch neben dem Verweis auf soziale Unterdrückung – also auf ein sozialwissenschaftliches Problemfeld – auf ein Missverhältnis zwischen religiösem Verdienst für die Gemeinschaft und der Wertschätzung der Personen, denen dieser Verdienst zuzuschreiben ist (den *corpse bearers*)⁶¹.

Auf der anderen Seite gibt es auch sehr differenzierte Reviews zum Roman, die tatsächlich die religiöse Gemeinschaft in den Vordergrund stellen und in einen südasiatischen Kontext einbetten. Zu nennen sind hier die beiden Artikel von ALIKHAN (2012⁶²) und MURAD (2012⁶³). Bezug auf zoroastrische Gepflogenheiten, die im Roman deutlich werden, nimmt die *Parsiana*⁶⁴ und korrigiert zum Teil auch Aussagen, die im Roman zu finden sind. So heißt es etwa: „Cyrus’ [gemeint ist Cyrus Mistry] recent novel, *Chronicle of a Corpse Bearer*, illustrates the necrophilic tendency in the community“⁶⁵. Dieser Punkt fügt sich ein in das Selbstbild, das beispielsweise in einer 2014 erschienenen Filmdokumentation⁶⁶ von Parsen entworfen wird. Die negative Kritik vonseiten der *Parsiana* bezieht sich unter anderem auf die Darstellung der Riten:

When he initially brings in details of priestly rituals, the purpose is to explain to the uninitiated the religious customs of the community. In the latter half of the novel he is able to skillfully weave this material into the story. There are, however, a few glaring errors in the text. Mistry states a bitch is brought to view the corpse during the paidust ceremony. Only dogs are permitted. He refers to the three-day death ceremonies.

⁶⁰ Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

⁶¹ Ein Beispiel für eine mehr auf die Liebesgeschichte fokussierte Rezension ist zu finden unter: <http://www.dnaindia.com/lifestyle/review-book-review-chronicle-of-a-corpse-bearer-1735601>, 30.04.2016.

⁶² Eine mehr auf das Leichenträgertum als fokussierte Darstellung mit der kritischen Bemerkung „it is an unflinching look at the lives of the nussesalars - the dirty little secret of the otherwise admirable Parsi community“ findet sich unter: ALIKHAN, Anvar (2012): *Lord of The Untouchable*. In: *India Today*, <http://indiatoday.intoday.in/story/anvar-alikhan-chronicle-of-a-corpse-bearer-by-cyrus-mistry/1/210602.html>, 29.04.2016.

⁶³ Eine weitere, differenzierte und auf Religion und den südasiatischen historischen Kontext fokussierte Analyse findet sich unter: MURAD, Mahvesh (2012): *Review: Chronicle of a Corpse Bearer*. In: *Dawn*, <http://www.dawn.com/news/753113/review-chronicle-of-a-corpse-bearer>, 29.04.2016.

⁶⁴ Die *Parsiana* versteht sich selbst als das führende vierundzwanzigmal im Jahr erscheinende Magazin, das die parsi-zoroastrische Gemeinschaft rund um den Globus miteinander verbindet. In dem Magazin wird über Politik, Religion, Kunst und Wirtschaft berichtet. Das Magazin gibt es seit 1964 und mittlerweile kann man die Magazin-Ausgaben auch online abrufen, was übrigens auch für Nicht-Zoroastrier/Nicht-Parsen möglich ist (<http://www.parsiana.com/registration/subscription-form.aspx>, 05.07.2016)

⁶⁵ VAKIL, Sherene (2014b): *Literary leanings*. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=9KULdLm0qXU=&issue=247>, 30.10.2014.

⁶⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=U-hT10XKZbA>, 30.10.2014.

These are normally referred to as four. But allowing for the fact that Mistry resides largely in Kodaikanal and keeps indifferent health, these errors should not detract from the merits of his work.⁶⁷

Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass der Roman tatsächlich (unter anderem) auch die Parsen-Gemeinschaft selbst als Rezipientin anspricht und – wie in diesem Fall – auf Kritik aus den ‚eigenen‘ Reihen stößt. Noch direkter drückt es ein Blogger im Internet zu einem Zeitungsartikel⁶⁸ über Mistry aus. Darin schreibt er:

It is people like Mistry who will drive the dying community further down in to the grave. He is denigrating the very community and its culture that nurtured him and made him what he is. Such Parsis are of no use to the community. Instead of a prize, I would like to garland him with a garland of old shoes.⁶⁹

Diese Kritik wird noch einmal mehr deutlich, wenn man sich die Zeitungsberichte zur Biografie des Autors und seinem (nicht-)zoroastrisches Selbstverständnis in Erinnerung ruft – und wenn man einen Blick auf die Entwicklungen der Parsen-Gemeinschaft sowie Mistris Verarbeitung dieser in seinem Roman wirft. Genau dies werden wir in den folgenden Kapiteln tun.

⁶⁷ EDITORIAL VIEWPOINT (2012): Fact and Fiction. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=zGkiO9O+LG8=&issue=208>, 30.10.2014.

⁶⁸ SEERVAI, Shanoor (2014): Cyrus Mistry on Parsi Corpse Bearers. In: *The Wall Street Journal India*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers>, 30.10.2014.

⁶⁹ <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers/tab/comments/>, 30.10.2014.

3. Ein Abriss zur Geschichte der Parsen-Gemeinschaft

Dieses Kapitel soll einen kurzen, für die Analyse des Romans relevanten Abriss zur Geschichte der Parsen-Gemeinschaft Indiens bieten und dabei – nicht nur, aber vor allem – den Fokus auf die Leichenträger legen, da sich anhand dieser und der traditionellen Bestattungspraxis wichtige Grundzüge der Parsen-Gemeinschaft, ihres Glaubens und ihrer Geschichte aufzeigen lassen. Somit hätte der Autor Cyrus Mistry keinen besseren Teil der Parsen-Gemeinschaft zum Titelhelden küren können als einen *corpse bearer*. Die nun folgenden Punkte, die ich im geschichtlichen Abriss behandeln möchte, richten sich also maßgeblich nach dem, was der Autor selbst in seinem Roman ‚anspricht‘ – nach der Historiografie also, die Cyrus Mistry in seinem literarischen Werk darlegt. Dass diese Zusammenstellung von dem, was Mistry im Roman aufgreift und was ich an dieser Stelle ausgewählt und mit der Sekundärliteratur kommentiert habe, nicht ohne die Gefahr der Verallgemeinerung sowie meiner persönlichen Einschätzung zur Wichtigkeit einzelner Textabschnitte⁷⁰ möglich ist und meiner Annahme, dass Historiografie sich der Objektivität entzieht, ein Stück weit zuwider läuft, ist mir bewusst. Die Leserin möge an dieser Stelle an meine einleitenden Worte zum Begriff *Religion* als dynamisches System denken und die vorgestellten Punkte nicht als Korsett betrachten, in das die Gemeinschaft hineingezwängt werden soll, sondern als dynamisch in Bezug auf Entwicklungen, die sich über einen langen Zeitraum der Religionsgeschichte der Parsen vollziehen und auch von Individuum zu Individuum unterschiedlich ausgeprägt sind.

3.1. Parsen – Die indischen Zoroastrier

Make way! Make way for the corpse...! By the time we [die Leichenträger] reached Kalbadevi, Rustom's [Rustom ist einer der Leichenträger] resounding bass had lost some of its operatic flair, his cries feebler and less frequent. My [Phirozes] own legs felt tentative and wobbly. Nonetheless, people stepped aside respectfully, some even muttering to themselves – 'A Parsi corpse!' – as though impressed that death had actually touched a

⁷⁰ Zur Objektivität der Wissenschaftlerin bemerkt PÖPPEL (2006: 8) mit spitzer Feder, dass bereits die Einschätzung dessen, was als berichtenswert gelte, der persönlichen Einschätzung der Wissenschaftlerin unterliege. Auch VEVAINA (2016: 27-57) nimmt sich der kritischen Frage an, wer im Innen und Außen einer Religion – und in diesem Fall bereits spezifisch auf den Zoroastrismus angewandt – ist, wenn man sie untersucht, und inwieweit dann Objektivität möglich ist.

member of that privileged and idiosyncratic community. (MISTRY 2012: 27)

So steht es relativ am Anfang des Romans *Chronicle of a Corpse Bearer*. Diese Textstelle verweist sowohl auf die Arbeit der Leichenträger – „make way for the corpse“ – innerhalb der parsischen Gemeinschaft als auch auf die Stellung der Parsen innerhalb der indischen Gesellschaft – „privileged and idiosyncratic community“ – und soll daher zum Anlass genommen werden, in diesem Kapitel vor der Analyse des Romans hinsichtlich seiner religiösen Elemente, einen Abriss zur Geschichte der Parsen-Gemeinschaft in Indien zu geben.

HINNELLS (2015: 157) schreibt, dass es sich bei den Parsen um eine der kleinsten religiösen Gruppen Indiens handelt. Dabei nennt er die Mitgliederzahl 69.601, die im indischen Zensus von 2001 ermittelt worden ist. Die meisten Parsen leben heute in Mumbai (ehemals Bombay), doch auch in Delhi, Pune, Surat, Kolkata und Chennai sind einige Parsen zu Hause. LUHRMANN (2002: 862) schreibt 2002 noch von ungefähr 76.000 Parsen in Indien und einer mit Indien verbundenen Parsi-Diaspora von ca. 20.000 Parsen in Großbritannien, den USA, Kanada, Teilen Afrikas und Hong Kong.

Die Geschichte der Zoroastrier in Indien und der weltweiten Diaspora beginnt allerdings nicht in Indien selbst. Ihr Ursprung führt uns zurück in die Gegend des heutigen Iran – und zurück in vergangene Zeiten, einige Jahrtausende vor der heutigen Zeit. Wie viele Jahrtausende? Wer weiß das schon. An dieser Frage der zeitlichen Einordnung scheiden sich noch immer die Geister der Gelehrten. Wie STAUSBERG (2011a: 316-317) schreibt, gilt Zarathustra (auch Zoroaster) oftmals als Religionsstifter oder auch als Prophet, wenngleich nicht ganz klar ist, ob es sich dabei um eine Person handelt, die tatsächlich gelebt hat, oder um eine „literarische Figur“, die lediglich in den religiösen Quellentexten auftaucht. LUHRMANN (2002: 863-864) verweist auf Zarathustra als Religionsstifter, dem sich im Alter von 30 Jahren *Ahura Mazdā* in seiner Dualität und die anderen *aməša spəntas*⁷¹ gezeigt haben sollen. Auch verweist sie auf das Konzept *aša*⁷², das noch immer von großer Bedeutung für die zoroastrische Identität ist. Dieses korrekte ethische Verhalten des einzelnen Zoroastriers beeinflusst maßgeblich, inwieweit das Gute über das Böse siegen kann (HUTTER 2007: 32). Ebenso spielen die Elemente aus der alten iranischen Tradition – vor allem Feuer und Wasser – eine große Rolle. Besonders das Feuer gilt heute noch als einer der

⁷¹ Informationen zu den *aməša spəntas* geben die *Gāthās* als Teil des *Avesta*.

⁷² *Aša* bedeutet Wahrheit und steht im Gegensatz zu *drug/drūj*, Lüge (SCHLERATH/SKJÆRVØ 2011: *passim*).

wichtigsten Marker der Identifikation mit dem Zoroastrismus (LUHRMANN 2002: 863-864). Zarathustra hat die Religion dann – vermutlich in der Sprache Avestisch – an andere Menschen weitergegeben (HINTZE 2013: 2). HINTZE (2015: 37) schreibt, dass dieser Fokus auf Zarathustra und seiner Betonung von *Ahura Mazda* sowie der Ablehnung der *daēuvas*⁷³ sich auch über den Wandel der Zeiten halten konnte. Dabei geht KREYENBROEK (2013: 10) von einer Datierung von Zarathustras Lebzeiten auf vor 1000 v. Chr. aus. Zarathustra hat vermutlich irgendwo im Nordosten der Region, die heute Iran ist, gelebt⁷⁴.

STAUSBERG (2011a: 317) weist darauf hin, dass sowohl die Datierung der Quellentexte als auch ihre exakte geografische Verortung bislang nicht eindeutig geklärt sind. Und damit auch nicht Zarathustras Datierung. Im Raum steht eine zeitliche Einordnung zwischen dem 17. und dem 6. Jahrhundert v. Chr., manchmal auch noch früher. HINTZE (2013: 3) liefert einen Ansatz, in dem sie den Ursprung des Zoroastrismus in der indo-iranischen Kultur des 2.-3. Jahrtausends v. Chr. verortet.

Personal hygiene and purity – the rules of which, according to my [*Phirozes*] father, were clearly laid down in our ancient texts – were essential prerequisites to spiritual progress. Naturally, I could not help being amused by the overblown logic or lack of it in some of these injunctions, which may have had good reason for being enjoined upon primitive pastoral tribes some three thousand or five thousand years ago, but didn't need to be glorified into obsessive, all-embracing moral codes. Their obvious rationale at the time would have been sanitary – it seemed evident even to me – not mystical, or 'scientific', as my father would have us [*Phiroze, seinen Bruder Vispy und deren Mutter Hilla*] believe. (MISTRY 2012: 45-46; Hervorhebung von der Verfasserin)

Weiter schreibt HINTZE (2013: 3), dass der Zoroastrismus lange vor dem Auftreten des Islam im 7. Jahrhundert n. Chr. existiert habe. Durch die verschiedenen Herrscherdynastien hinweg – beginnend bei den Achämeniden im 6. Jahrhundert v. Chr. und endend mit dem Verschwinden der Sassaniden im 7. Jahrhundert n. Chr. – habe der Zoroastrismus im Nahen und Mittleren Osten eine sehr große, zum Teil führende Rolle gespielt. Aus der Zeit der Achämeniden stammen auch die ersten sicheren Quellen zum Zoroastrismus (HINTZE 2013: 3). Allerdings geht man von einer langen mündlichen Überlieferung der zoroastrischen Schriften vor ihrer Verschriftlichung aus (KREYENBROEK 2013: 10).

⁷³ Zur Abgrenzung zwischen Gut und Böse und der Einordnung der *daēuvas* in den Bereich des Bösen siehe beispielsweise ROSE (2011: 7).

⁷⁴ Zu einer linguistischen Perspektive im Zusammenhang mit Zarathustra siehe beispielsweise HINTZE (2015: *passim*). Dabei möge man vor allem S. 33-34 beachten, die Bezug auf den Vergleich vedischer Texte des 2. Jahrtausends v. Chr. mit dem *Avesta* nehmen.

KREYENBROEK (2013: 10) schreibt, dass sich der Zoroastrismus aus der alten Religion iranischer Stämme herausgebildet habe und viele Gemeinsamkeiten zwischen Zoroastrismus und anderen iranischen Glaubensrichtungen bestehen würden. Als Neuerung des Zoroastrismus gegenüber anderen Religionen nennt er die Aufteilung der Welt in Gut und Böse, die stets im Kampf miteinander seien und bei denen der Mensch die Wahl habe, zu welcher Seite er gehören möchte. Des Weiteren gehe man im Zoroastrismus vom Konzept Himmel und Hölle aus (KREYENBROEK 2013: 10). Die Bedeutung der menschlichen Seele für die geistige Welt (*mēnōg*) und materielle Welt (*gētīg*) und die Reinheitsrituale in Verbindung mit Tod und Bestattung seien eine Besonderheit des Zoroastrismus, so STEWART (2013b: 34).

Unter den Sassaniden (224 n. Chr.-650 n. Chr.) wurde der Zoroastrismus zur Legitimation der Herrschaft genutzt. Nach dem Tod des letzten Sassaniden-Herrschers, Yazdegird III., im 7. Jahrhundert n. Chr. und der damit besiegelten Machtübernahme durch arabische Muslime verloren die Zoroastrier ihre Stellung als herrschende Bevölkerungsgruppe und es zog viele Zoroastrier fort von ihrer Heimat (ROSE 2011: xxii). Auch LUHRMANN (2002: 862) führt die zoroastrische Diaspora in Indien auf die muslimische Herrschaft zurück, nennt dafür aber das 10. Jahrhundert. In einer parsischen Selbstdarstellung der eigenen Religionsgeschichte von den Anfängen im Iran bis zur heutigen Zeit, dem Buch *Joyous Flame. The Parsi Zoroastrians* von SHROFF/MEHTA (2011/2014: 9-10)⁷⁵ wird der Exodus ebenfalls auf die Eroberung durch die Muslime zurückgeführt. Manche Zoroastrier kamen vielleicht auch schon vorher nach Indien, da zuvor bereits rege Handelsbeziehungen nach Surat in Indien bestanden (ROSE 2011: 189-191). Diesem Argumentationsstrang folgt auch HINNELLS (2015: 157) und gibt an, dass es sich den neuesten Erkenntnissen nach mehr um eine graduelle Migration aufgrund von Handelsbeziehungen als um eine plötzliche Migration aufgrund von Vertreibung durch muslimische Herrscher handele. So waren es zum einen die Händler, die sich in Indien ansiedelten. Zum anderen auch „boat people“, wie ROSE (2011: 191) schreibt. Und diese werden auch in der *Qeşsa-ye Sanjān* erwähnt. LUHRMANN (2002: 862-863) schreibt zudem, dass die ersten Zoroastrier, die sich in Gujarat ansiedelten, ihren Lebensunterhalt nicht nur mit Handel bestritten, sondern auch mit Landwirtschaft und

⁷⁵ Das Buch ist laut Vorwort von einigen Parsen verfasst worden, die ihren Kindern und den Kindern anderer Glaubensgemeinschaften die Parsen-Gemeinschaft näherbringen möchten. Es erhebt nicht den Anspruch, eine wissenschaftliche Aufbereitung zum Zoroastrismus darzustellen. Das Buch enthält neben Informationen (aus emischer Perspektive) zur Religionsgeschichte, Ritualausübungen und Geschichten auch viele bunte Bilder und anschauliche Darstellungen in Form von Zeitstrahl, Kartenmaterial, Familienstammbaum, beschrifteten Zeichnungen zu Ritualgegenständen und Begriffserläuterungen in einfacher Sprache.

Tätigkeit als Weber. Später, unter dem britischen Einfluss in Bombay, machten sich die Parsen auch als Geschäftsleute sowie in der Politik verdient. *Qeşsa-ye Sanjān* (Geschichte von Sanjan), so lautet der Titel eines bekannten Schriftstückes, das Auskunft über den Exodus der Zoroastrier aus dem Gebiet des heutigen Iran an die indische Westküste gibt. Es wurde – so steht es im Buch selbst – nach langer mündlicher Tradierung im Jahre 1600 niedergeschrieben (HINNELLS 2008). In seinem kürzlich erschienenen Artikel gibt HINNELLS (2015: 157) das Jahr 1599 und den Autor der Niederschrift, *Dastūr* Bahman Qobad Sanjana, an⁷⁶. Wann genau ein Teil der Zoroastrier nach Indien ausgewandert ist, ist bis heute unklar. Auch die *Qeşsa-ye Sanjān* gibt dazu keine genaue Auskunft. So variieren die Daten zwischen dem Ende des 8. Jahrhunderts n. Chr. und der Mitte des 10. Jahrhunderts n. Chr. (HINNELLS 2008). ROSE (2011: 190), setzt das früheste Datum sogar schon im 7. Jahrhundert an. Das einflussreiche Gremium der indischen Parsen-Gemeinschaft, der *Bombay Parsi Punchayet*, datiert den Exodus auf das Jahr 936 n. Chr.⁷⁷.

Die *Qeşsa-ye Sanjān* ist eine Quelle, die Schlussfolgerungen zulässt, wie die Parsen-Gemeinschaft sich nach dem Exodus selbst wahrgenommen hat (HINNELLS 2008). WILLIAMS (2013: 50-51) beschreibt sie als Form eines kollektiven Gedächtnisses und als Erklärung sowie Legitimation dafür, warum einige Zoroastrier ihr Heimatland Iran verließen. Die Geschichte⁷⁸ ist in Form von Versen als Gedicht abgefasst (WILLIAMS 2013: 50-51). Und dabei unterliegt sie einer sprachlich sehr speziellen Form: „It remains something of a linguistic oddity, having been composed by a mother-tongue Gujarati speaker, in a style of Persian that was learned literary-religious survival in a centuries-old Zoroastrian tradition of Persian verse composition“ (WILLIAMS 2009: 1). Allerdings macht WILLIAMS (2009: 16) auch deutlich, dass es sich bei der *Qeşsa-ye Sanjān* um ein unter anderem vom *Shahname* inspiriertes Werk handelt, jedoch historisch – abgesehen von der Zeit des Autors Bahman Qobad Sanjanas, der Entstehung im Dezember 1599 – keine Aussagekraft besitzt (WILLIAMS 2009: 18). Es ist ein identitätsstiftendes Element, das in den verschiedensten Variationen und blumigen Ausschmückungen existiert (WILLIAMS 2009: 2). Zudem gilt es laut WILLIAMS (2009: 6) auch als die einzige Quelle, die den Parsen zur Verfügung steht, um die Geschichte ihres Exodus zu rekonstruieren. Wie identitätsstiftend dieser Blick zurück auf die Wurzeln der Parsen in Indien ist, zeigt sich vielleicht auch an der Terminologie, wer

⁷⁶ Auch WILLIAMS (2013: 50) nennt das Jahr 1599 und als Autor den Hohepriester Bahman Key Qobad aus der Stadt Navsari (Gujarat, Indien).

⁷⁷ http://bombayparsipunchayet.com/bpp_today.html, 26.06.2015.

⁷⁸ *Qesseh/Qeşsa* bedeutet Geschichte im Sinne von *story* und nicht im Sinne von *history* (WILLIAMS 2013: 50).

als Parse und wer als Irani bezeichnet wird. Alle Zoroastrier, die erst im 19. und 20. Jahrhundert ihren Weg nach Indien fanden, werden als Iranis und nicht als *Parsen/Parsis/Parsees* bezeichnet (HINNELLS 2015: 167). Heutzutage kann man die *Qeşşaye Sanjān* in einer doppelten Funktion lesen: Zum einen wird an die Wurzeln der Parsen als Iraner und Zoroastrier erinnert, zum anderen wird aber auch die Loslösung vom Iran dokumentiert und damit die Selbstständigkeit der Parsen – wenngleich Rituale aus der zoroastrisch-iranischen Tradition im indischen Kontext weiterhin existieren (WILLIAMS 2009: 8).

1662 übernahmen die Briten Bombay von den Portugiesen. Dies war insofern ein lukratives Geschäft, als dass Bombay einen Hafen hatte, der den Handel florieren ließ. Die Briten waren es dann auch, die im Bombay des 18. Jahrhunderts Docks bauen ließen und den Schiffbau vorantrieben. Dabei waren vor allem die Wadia-Familie sowie die Readymoney-Familie, beides parsische Familien, beteiligt und auch andere Parsen stiegen in den Schiffbaubetrieb ein. Besonders stark beteiligt waren die Parsen am Seehandel mit China (HINNELLS 2015: 161-162). Auch LUHRMANN (2002: 864-865) hebt den Schiffbau und Seehandel hervor und berichtet, dass die Wadia-Familie von Beginn des 18. Jahrhunderts bis ins späte 19. Jahrhundert das einzige große Dock in Bombay unter ihrer Kontrolle hatte und die Parsen fast so viele Schiffe in den Handel mit China eingebracht hatten wie die Briten.

Finally, tiring of our [*Phiroze und sein Schulfreund Rohinton*] feeble distractions, we would venture outside, taking long exploratory rambles through the dock areas of Mazagaon. [...] we became aware of an odd-looking man standing some distance away, staring. [...] Was he a friend of my father's, by any chance? [...] the most menacing aspect of the man was, by far, his bulging eyes: bloodshot and popping out of their sockets [...]. (MISTRY 2012: 58-59)

JESSE (2008: 52) schreibt über die ökonomische Verbindung zwischen den Parsen und den Briten und speziell darüber, dass die Parsen im 18. Jahrhundert Schiffe mit Unterstützung der Briten bauten und durch die technischen Entwicklungen im Schiffbau hervorgehoben worden sei, wie technisch innovativ die Parsen in Indien waren. Weiter schreibt JESSE (2008: 52), dass die Parsen zu Beginn des 19. Jahrhunderts so viele Schiffbauunternehmen inne hatten, dass sie alle Docks des Hafens kontrollierten. Diese technische Fortschrittlichkeit beschreibt JESSE (2008: 52) sogar als einen Identitätsmarker der Parsen-Gemeinschaft. Gleichzeitig steht der Hafen scheinbar auch wieder für ein spannungsreiches Verhältnis zwischen der indischen Bevölkerung – einschließlich der Parsen – und den Briten, da es den Parsen verboten war, direkt über die Seefahrt mit den Europäern zu handeln. Dies war nämlich die

Domäne der *East India Company*; gehandelt wurde daher mit China. Dieser Handel kam dann wiederum den Briten zugute, die auf Güter aus dem Osten angewiesen waren, wengleich ihr Fokus auf den Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem europäischen Kontinent lag (JESSE 2008: 52-53). Dabei zeigt LUHRMANN (2002: 864-865) auch die Verwicklung der Parsen in den Drogenhandel, genauer den Opiumhandel, mit China auf und verweist auf dessen Zutun zum Reichtum einiger Parsen⁷⁹. LUHRMANN (2002: 861) spricht im Falle der Parsen vom Phänomen der „native identification with the colonizer“ und verweist darauf, dass die Parsen sich vermutlich besser an die britische Herrschaft angepasst haben als andere Teile der indischen Bevölkerung. Jedoch schreibt sie in diesem Zusammenhang auch von der Problematik, dass die Parsen sich zwar an die Briten in Indien angepasst haben, jedoch ihrerseits nicht von den Briten in vollem Umfang in die britische Gemeinschaft aufgenommen wurden und die Anpassung somit nur einseitig war und daher auch partiell gescheitert ist.

For the year I [*der Leichenträger Phiroze*] speak of was, I think, 1945, or '46: the war was over, the British were engaged in talks with Indian leaders to find a face-saving and ostensibly fair formula under which to withdraw and return to its own people 'the jewel of the British empire', which they had zealously guarded for so long. (MISTRY 2012: 186)

Mit der indischen Unabhängigkeit 1947 kam es zu einem historischen Schnitt für die Parsen-Gemeinschaft, die bis dato in der Gunst der Briten gestanden hatte. STAUSBERG (2002b: 77) beschreibt diese Veränderung jedoch nicht als einen Grund für die erschütterte Identität der Parsen, sondern als ein Ereignis, das die ohnehin bereits bröckelnde sozio-ökonomische Vormachtstellung der Parsen in Indien deutlich sichtbar machte (STAUSBERG 2002b: 77). Das demografische Problem, das uns in Kapitel 5.6. noch einmal beschäftigen wird, verschärft sich zusehends. An diesem Punkt setzt meine Arbeit an, wie ich in den Folgekapiteln zeigen werde. STAUSBERG (2002b: 79) beschreibt diesen Zustand als über

⁷⁹ Auch MISTREE (2013: *passim*) verweist immer wieder auf den Opiumhandel zwischen Indien und China und auf die führende Rolle der Parsen dabei; ebenso verweist er auch auf die Rolle der *East India Company* der Briten. Neben dem Gewinn von Gütern wie Opium, Tee und Baumwolle (MISTREE 2013: 61) werden im gesamten Essay aber auch die Einflüsse chinesischer Kunst auf die Parsi-Kunst dargelegt (MISTREE 2013: *passim*). Besucht man die *Parzor Foundation* in Delhi, die Stiftung zum Erhalt der parsi-zoroastrischen Gemeinschaft, so werden nicht ohne Stolz neben Büchern, CDs und Informationsbroschüren über den Zoroastrismus und die parsi-zoroastrische Gemeinschaft auch bestickte Taschen, Bilder, Karten und Stolen zum Verkauf angeboten, auf denen der chinesische Einfluss deutlich erkennbar ist. Siehe dazu auch die Website der *Parzor Foundation*, die ihre Ware folgendermaßen beschreibt: „Parsi embroidery is an artistic and cultural amalgamation of three unique design traditions – Iranian, Chinese and European“ (<http://unescoparzor.com/parzor-craft/>, 10.06.2016). Weitere Beispiele finden sich auch in STEWARTs (2013a: *passim*) Ausstellungskatalog *The Everlasting Flame* sowie auf dem Cover der Paperback-Ausgabe von Mistrys *Roman Chronicle of a Corpse Bearer*.

den Parsen hängendes Damoklesschwert. Dass die Parsen-Gemeinschaft schrumpft, daran lässt auch beispielsweise der Versuch des *UNESCO Parsi Zoroastrian Project*⁸⁰, den Zoroastrismus als Weltkulturerbe zu bewahren, keinen Zweifel. Die Initiatoren des Projektes gehen davon aus, dass nur 0,01 Prozent aller Inder der Parsen-Gemeinschaft zugehörig sind und die Zahl der Parsen in Indien mit jedem Herauskommen eines neuen indischen Zensus um ganze zehn Prozent sinkt⁸¹. Das *Parzor*-Projekt wurde 1999 auf Initiative der *UNESCO New Delhi* als Reaktion auf die sinkende Zahl von Parsen/Zoroastriern ins Leben gerufen und trägt den Titel *Preservation of Parsi Zoroastrian Heritage – Campaigns and International Conventions*. Es zielt darauf ab, wieder Interesse an der Religionsgemeinschaft zu wecken und Zoroastrier weltweit zu verknüpfen. Mit dem Projekt will man nicht nur die Geschichte der Parsen-Gemeinschaft dokumentieren und das Interesse der Öffentlichkeit auf eben jene lenken. Man will wieder „Back to the Roots“⁸², so steht es auf der Website des Projektes, und gleichzeitig auch – trotz starker ethno-religiöser Abgrenzung gegenüber anderen Gemeinschaften – den „multicultural ethos that makes the unique ethnic and cultural identity of the Parsi-Zoroastrians“⁸³ stärken. Somit sollen die Verbindungen zu anderen zoroastrischen Gemeinschaften weltweit⁸⁴ gestärkt werden – insbesondere zu den Gemeinschaften in Asien⁸⁵.

Auch LUHRMANN (1994: 334, 344-345) nimmt auf das Ende der Kolonialzeit Bezug und geht dabei sogar noch ein Stück weiter, indem sie auf Streitigkeiten innerhalb der Parsen-Gemeinschaft verweist: Unter britischer Herrschaft wurde die Parsen-Gemeinschaft zu einer der erfolgreichsten und wohlhabendsten Gemeinschaften – zumindest, was die Parsen-Gemeinschaft in Bombay betraf. Als die Briten Indien verließen, wurde die Parsen-Identität erschüttert, wie LUHRMANN (1994: 334, 344-345) schreibt. Sie berichtet sogar darüber, dass junge Parsen-Männer von ihrer de-kolonialisierten Gemeinschaft bezichtigt werden, den einstigen Erfolg nicht mehr aufrecht erhalten zu können, weil sie zu „Mama’s boys“ geworden seien und nicht mehr dem Männlichkeitsideal nach britischem Vorbild entsprechen würden (LUHRMANN 1994: 334). Diese Feminisierung des Orients, wie LUHRMANN

⁸⁰ Informationen zum Projekt finden sich beispielsweise unter anderem unter <http://www.unesco.org/new/en/newdelhi/areas-of-action/culture/heritage-in-danger/parsi-zoroastrian/>, 27.11.2016.

⁸¹ <http://unescoparzor.com/>, 19.02.2016.

⁸² <http://unescoparzor.com/>, 19.02.2016.

⁸³ <http://unescoparzor.com/>, 19.02.2016.

⁸⁴ Eine Tabelle mit den Zahlen von Zoroastriern weltweit befindet sich auf der Website der Parsen-Gemeinschaft Delhis unter <http://delhiparsis.com/>, 19.02.2016.

⁸⁵ <http://unescoparzor.com/>, 19.02.2016.

(1994: 333) es nennt, kann als eine Hinterlassenschaft der Briten in der postkolonialen Parsen-Gemeinschaft gedeutet werden – neben der Anlehnung vor und auch nach der Unabhängigkeit, bei der die Parsen die englische Sprache adaptiert sowie den britischen Lebensstil beispielsweise mit Kleidung und Einrichtungsstil übernommen haben.

3.2. *Agīārī*/Feuertempel und *doongerwādī*/Bestattungsareal – Orte für die Rituale der Parsen-Gemeinschaft

Die Parsen sind eine sehr von Reinheitsvorstellungen geprägte Gemeinschaft. Ihren Vorstellungen liegt die Dualität des Zoroastrismus zugrunde – wobei auf die Frage, inwieweit es sich tatsächlich um einen Dualismus handelt sowie auf die Negation des Begriffes Dualismus durch Mitglieder der parsi-zoroastrischen Gemeinschaft noch einzugehen sein wird –, die davon ausgeht, dass es das Gute auf der einen Seite und das Böse auf der anderen Seite gibt. Laut HUTTER (2007: 21-22) liegt dem Zoroastrismus ein Dualismus zugrunde, bei dem seit frühester Zeit im Alten Iran des ersten Jahrtausends v. Chr. zwischen Gut und Böse unterteilt wurde, was mit Blick auf die europäische Begriffsgeschichte sowie die Begriffsgeschichte im Alten Nahen Osten von „Dämon“ als äußerst ungewöhnlich zu betrachten ist. Hat dort der Begriff *Dämon* zunächst keine *per se* negative Konnotation, so ist die Welt der Dämonen im Zoroastrismus und im Alten Iran verknüpft mit *Angra Mainyu*, der Gestalt des Bösen, die sie als *daēuiuas* umgeben. Wobei das Gute (*Ahura Mazda*) und das Böse (*Angra Mainyu*) die übergeordneten Prinzipien darstellen, die permanent miteinander ringen (SKJÆRVØ 2013a: 313). Während die Personifizierung des Guten, *Ahura Mazda*, umgeben ist von *aməša spəntas* und *yazatas*, also wie HUTTER (2007: 22) schreibt, „immortal and holy spirits“ und „devine beings“, bildet *Angra Mainyu* hingegen die Spitze der Dämonen-Hierarchie und ist verantwortlich für jede Form von Krankheit (HUTTER 2007: 27). Alle Dämonen des *Avesta*⁸⁶ verbindet, dass sie der Dämonin der Lüge, *drūj*, nahestehen. *Drūj* wird ab der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. auch mit der Dämonin des Todes, *Nasu*, in Verbindung gebracht (HUTTER 2007: 27). HUTTER (2007: 29) erklärt die Konstruktion von Dämonen damit, dass sie für Menschen eine

⁸⁶ Das *Avesta* ist eine Sammlung alter zoroastrischer Texte – von KELLENS (1986: *passim*) als „the holy book of the Zoroastrians“ bezeichnet – eine sicherlich anfechtbare Formulierung, doch gibt sie meines Erachtens der Leserin eine Idee zur Wichtigkeit dieser Textsammlung. Die kommentierte Pahlavi-Übersetzung des *Avesta* wird mit dem Zusatz *Zand* versehen (KELLENS 1986: *passim*). Eine Erläuterung zu dieser zoroastrischen Exegese des *Avesta* findet sich bei KREYENBROEK (1999: *passim*).

Personifizierung dessen sind, was andernfalls schwer zu (be-)greifen ist, wie Tod oder Krankheit. Vor allem in Bezug auf Krankheiten werden Dämonen im Zoroastrismus genannt. Auch die Dämonin des Todes wird in die Kategorie der Krankheitsdämonen, die von *Angra Mainyu* erschaffen wurden, eingeordnet (HUTTER 2007: 29). In diesem Zusammenhang spielen Rituale und die Orte der (Reinheits-)Rituale eine wichtige Rolle, da sich das Gleichnis Gut gleich Reinheit und Böse gleich Unreinheit ziehen lässt (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 34). Das, was am meisten dem Konzept *drūj* entspricht, ist laut LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 44) einst lebende und nun tote Materie. Der toten Materie entspringt die Gestalt der Leichendämonin, die als *Drūj-i Nasu* bezeichnet wird. *Drūj* verweist dabei auf den Begriff Dämon (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 44).

Im Folgenden möchte ich die beiden Orte Feuertempel (*agīārī*⁸⁷) und Bestattungsareal (*doongerwādī*) vorstellen, die sehr wichtig für die Rituale sind.

During All Soul's Week – which with us Zoroastrians actually lasts an entire ten days preceding New Year – Father's small temple was virtually besieged by earnest supplicants entreating him to requisition for their dear departed. [...] The regular customers had booked their date and time weeks in advance. But every year saw an additional influx of believers who, by word of mouth, had heard stories of the fire temple's wondrous aura of immaculate purity, where prayers were weighted with so much more sincerity (and so well articulated) that they were actually known to elicit results. (MISTRY 2012: 51)

1673 wurde der erste Feuertempel in Bombay/Mumbai eingeweiht und auch ein *daxma* (im Volksmund als ‚Turm des Schweigens‘ bezeichnet)⁸⁸ zur Bestattung der verstorbenen Parsen wurde erbaut. Dies lag an der steigenden Zahl der Parsen, die sich in Bombay angesiedelt hatten. Nochmals nahm die Zahl der Parsen dort im 18. Jahrhundert zu und belief sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf über 10.000 (HINNELLS 2015: 161).

Der Tod ist in der zoroastrischen Religion verbunden mit einem hohen Grad an Unreinheit. Ein Leichnam soll nach den religiösen Normen weder mit dem Wasser noch mit der Erde oder dem Feuer in Berührung kommen, um diese Elemente nicht zu verunreinigen (HUTTER 2011: 138). Der Gedanke dahinter ist, dass sich im Leichnam – den Leichnam bezeichnet

⁸⁷ *Agīārī/Agiary* ist der Gujarati-Begriff für einen Feuertempel, der sich bei der Parsen-Gemeinschaft durchgesetzt hat. Ihm gehen verschiedene andere Begriffe wie beispielsweise *ātaškada* (von BOYCE (1987/2011) als „house of fire“ übersetzt) oder *Dar-e Mehr* voraus. Eine ausführliche Übersicht über die diversen Bezeichnungen für einen Feuertempel, also für ein geweihtes Gebäude, in dem ein ewiges Feuer brennt, findet sich bei BOYCE (1987/2011: *passim*).

⁸⁸ Der Begriff *Turm des Schweigens* ist eine ‚europäische‘ Erfindung britischer Reisender, die ein *daxma* als „Tower of Silence“ beschrieben (HINNELLS 2015: 158). Diese Bezeichnung verweist allerdings nicht auf die innerhalb der Parsen-Gemeinschaft so zentrale Unreinheit des Todes.

man als *nasā*, den zukünftigen Körper als *tan ī pasēn* (HUTTER 2009: 17) – die Leichendämonin, *Nasu*, manifestiert und von dort aus alles und jeden, das/der mit dem Leichnam Kontakt hat, kontaminiert (BOYCE: 1993/2011)⁸⁹. Daher gibt es in Bombay/Mumbai zur Bestattung der Parsen die sogenannten ‚Türme des Schweigens‘ (*daxmas*)⁹⁰. Gerade der *doongerwādī* – das Areal in Bombay/Mumbai, auf dem sich die Türme des Schweigens befinden – ist eng verbunden mit dem Tod und mit den Totenritualen (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 65). Am Ort der Bestattung beziehungsweise am Ort der Leichenaussetzung – beide Bedeutungen sind im *Avesta* erfasst – ist auch *Nasu*, die bereits im Zusammenhang mit *drūj* erwähnte Leichendämonin, präsent, wenngleich der Begriff *daxma* nicht immer eine negative Konnotation im *Avesta* aufweist (HUTTER 2009: 19-20). Der *doongerwādī* befindet sich in einem Stadtteil namens Malabar Hill. Dort sind touristische Führungen nicht möglich und auch, wer nur einen Blick in das Innere werfen möchte, benötigt die Erlaubnis der Verwaltung des *doongerwādī*. Beim *doongerwādī* handelt es sich übrigens nicht nur um eine Bestattungsanlage, sondern auch um ein regelrechtes Biotop, wie LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 65-66) schreiben. Dieser Umstand wird uns im 4. Kapitel zu den Räumen im Roman weiter beschäftigen, da Phiroze eine ähnliche Beschreibung des *doongerwādī* wählt.

Die Idee eines *daxma* als befestigte Anlage zur Auslegung des Leichnams gibt es in dieser Form vermutlich aber erst seit der Zeit nach der arabischen Eroberung des Iran (STEWART 2013b: 37-38). Auch RUSSELL (1990) geht davon aus, dass *daxmas* erst durch die Gefahr, die die muslimischen Eroberer für die zoroastrische Bevölkerung darstellten, auftauchten. Und HUTTER (2009: 22) schreibt weiter, dass ein *daxma* die Verstorbenen in der Zeit nach der Sassaniden-Herrschaft schützte. STAUSBERG (2004: 210) argumentiert, dass durch eine solche geschlossene Struktur vermutlich sowohl die Leichenschändung als auch das Forttragen von Leichnamen durch wilde Tiere zu einem gewissen Grad verhindert werden konnten. Zuvor war ein *daxma* einfach eine offene, unbefestigte Struktur (STEWART 2013b: 37-38). LILAOWALA/CAMA (2013: 75) beschreiben ein *daxma* folgendermaßen: Der

⁸⁹ Aus den Darstellungen SKJÆRVØs (2013a: 337) geht hervor, dass die Seele nicht in gleicher Weise wie der Körper vom Tod betroffen ist. SKJÆRVØ (2013a: 337) stützt sich dabei auf die Ausführungen im Pahlavi-Text *Wirzirkerd ī dēnīg*.

⁹⁰ Eine Auflistung dieser findet man auf der Website des *Bombay Parsi Punchayet* unter <http://www.bombayparsipunchayet.com/doongerwādī.html>, 07.12.2013. Die ‚Türme des Schweigens‘ befinden sich auf einem großen, abgegrenzten Areal, das *doongerwādī* genannt wird und neben den *daxmas* auch Gebäude zur Waschung umfasst (LÜDDECKENS 2004: 161). Auf der Website des *Bombay Parsi Punchayet* werden diese Gebäude für ein- oder viertägige Zeremonien als *bungli* bezeichnet (<http://www.bombayparsipunchayet.com/doongerwādī.html>, 07.12.2013).

äußere Rand der kreisförmigen Anlage hat einen Durchmesser von etwa 90 Metern. Die Anlage enthält einen ‚Brunnen‘ mit drei Reihen von geweihten, flachen Behältern. In der äußeren Reihe werden männliche Verstorbene ausgelegt, in der mittleren Reihe weibliche Verstorbene und in der inneren und kleinsten Reihe verstorbene Kinder (LILAOWALA/CAMA 2013: 75⁹¹). Zudem gibt es einen zentralen ‚Brunnen‘ in der Mitte des *daxma* (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 69⁹²). Ein *daxma* wird auf einem zuvor durch Priester geweihten Boden errichtet und enthält am Boden 301 verstreute Eisennägel, um die eine Schnur gewickelt ist (LILAOWALA/CAMA 2013: 75).

Des Weiteren gibt es nicht nur diese befestigten Bestattungsanlagen in Indien, sondern auch Berufsgruppen, die sich der Bestattung der Leichen annehmen. Die Bestattung wird als Mittel zur Entsorgung des Leichnams betrachtet, jedoch entfaltet sich bei diesem rein physischen Prozess auch die Komponente, dass der Verstorbene und die Trauernden getrennt werden sollen (HUTTER 2009: 13). Der Leichnam wird als verunreinigende Materie wahrgenommen und HUTTER (2009: 14) weist darauf hin, dass aus diesem Grund zum Schutz von Angehörigen und Elementen⁹³ die spezielle Bestattungsform der Parsen gewählt wird. Es ist die Pflicht des Zoroastriers, sich vor Unreinheit zu schützen und Unreinheit zu beseitigen. Damit wird der kosmologischen Vorstellung im Zoroastrismus Rechnung getragen, denn die Beseitigung von Unreinheit ist Teil des Kampfes gegen das Böse, verkörpert durch *Angra Mainyu* (HUTTER 2009: 17). Unreinheit drückt sich in drei Kategorien von Dämonen aus, die wie folgt aufgelistet werden können: *Xrafstra* steht für alle Anti-Götter und schädlichen Tiere. *Hixra* bezeichnet die Ausscheidungen, die zu Unreinheit führen. *Nasu* bezeichnet alles, was der Unreinheit von Tod und Leichnam zuzuschreiben ist. Je frommer der Verstorbene, desto größer die Unreinheit und die Kräfte des Bösen, denn das stark vertretene Gute kann nur vom stark vertretenen Bösen überwältigt werden. Die eintretende Unreinheit nach dem Tod ist der Startpunkt für die Bestattungsrituale und auch der Startpunkt für die Rituale, die die Seele des Verstorbenen ins Jenseits überleiten sollen (HUTTER 2009: 18). Der Körper – zumindest solange er vital ist – gilt als eine Hülle zur Abwehr des Bösen und damit wird auch die Seele vor dem Eindringen des Bösen geschützt. Dieser Schutz ist allerdings nicht mehr gegeben, wenn eine Person verstirbt und der Körper sich in tote Materie verwandelt

⁹¹ Die Beschreibung wird ergänzt durch ein Bild (LILAOWALA/CAMA 2013: 72-73) von einem mit Palmen umgebenen *daxma*, auf dem viele Geier sitzen. Zudem gibt es eine Darstellung (LILAOWALA 2013: 74), wie ein *daxma* von innen aussieht. Dies allerdings nur in Form einer Zeichnung und nicht in Form eines Fotos.

⁹² Auch LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 69) liefern eine Abbildung zum Aufbau eines *daxma*. Diese ist auch beschriftet. Zudem gibt es bei LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 67) auch eine beschriftete Abbildung zum Aufbau des *doongerwādī*.

⁹³ Zu den Elementen siehe auch SHAKI (1998/2011).

(LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 34; 36). Die Person kann sich nicht mehr selbst durch den Körper und reinigende Rituale schützen. Er bedarf nun zum reibungslosen Übergang der Seele des Verstorbenen vom Diesseits ins Jenseits des Schutzes von Seiten anderer Personen. Und dieser Schutz wird in Form von *Rites de Passage*, in diesem Fall Totenritualen, geboten. Durch die Totenrituale wird die – im kritischen Moment des Todes empfindlich gestörte – kosmische Ordnung wiederhergestellt und das Böse beseitigt (CHOKSY 2002: 59). Abgesehen von diesen kosmologischen und eschatologischen Vorstellungen, bestimmen die *Rites de Passage* als Reinigungsrituale bei Bestattungen die Identität einer Gemeinschaft maßgeblich mit (GIESEN 1999: 20-21). In Abgrenzung zu den anderen Glaubensgemeinschaften Indiens trifft dies vor allem auf das Ritual der Leichenauslegung bei den Parsen zu, da dieses – wie erwähnt – weltweit nur noch von der zoroastrischen Gemeinschaft in Indien und Pakistan praktiziert wird. So bezeichnet STAUSBERG (2011b: 62) etwa die mit Dämonen assoziierte Bestattung als „bis in die jüngere Vergangenheit“ konstitutiv für die zoroastrische Identität.

3.3. Der Beruf des Leichenträgers und der Unterschied zum Beruf des Priesters

By rights, of course, I [*der Leichenträger, nasā-sālār beziehungsweise im Roman nussesalar geschrieben, Phiroze*] do rank higher than a mere corpse bearer. Before joining service at the Towers, I went through five weeks of training at the fire temple built on an eminence in this vast, forested estate, just a stone's throw from the Towers themselves. After several days in solitary retreat and ritual purification, after committing to memory several runic hymns in a dead language, I was initiated by the high priest of the temple and formally proclaimed a nussesalar. This strange word from the ancient Avestan means 'Lord of the Unclean'. Nussesalars are corpse bearers, too, make no mistake about that, but invested with several ritualistic, priest-like duties. In our faith, dead matter is considered unclean. Segregation of the ceremonially purified corpse, to prevent its re-contamination at the hands of overly emotive mourners, is only one of my duties. More important is the responsibility I have of protecting the *living* from the contamination supposedly spewed by corpses. (MISTRY 2012: 17; Hervorhebung vom Autor)

Im *Buch der Pflichten* von *Dastūr* Darab, einem indischen zoroastrischen Priester, werden drei Berufsgruppen genannt, die bei der Bestattung von Bedeutung sind: Die eine Gruppe sind die Leichenmeister (*nasā-sālār*, eventuell eine Kurzform des Pahlavi-Begriffes *nasā-kašān-sālār* (BOYCE: 1993/2011)) – zuständig für den Transport der Leiche heraus aus dem

Haus und hinein in den *daxma*. Die zweite Gruppe sind die Leichenwäscher (*morda-šur*) und die dritte Gruppe sind die Leichenträger, die mit der Leiche den Weg zwischen Haus und *daxma* bewältigen. Letztere werden unter anderem mit dem Parsi-Gujarati-Begriff *khāndhia* bezeichnet (STAUSBERG 2004: 230)⁹⁴. LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 76-77) unterteilen die *corpse bearers* in zwei Gruppen. Zum einen in die Gruppe der *khāndhias*; zum anderen in die Gruppe der *nasā-sālārs*. Wobei die beiden Autorinnen LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 77) hinzufügen, dass diese Unterscheidung heutzutage keine große Bedeutung mehr hat. STAUSBERG (2014) verweist darauf, dass die *corpse bearers* (wie auch immer man sie einteilen mag) immer männlich sind.

The choice was thrust on me [*Phiroze, den Sohn eines Priesters*], and I embraced it with both arms – because that was the condition Seppy’s father [*Sepidehs Vater, ein auf dem doongerwādī lebender Leichenträger*] stipulated: if I wanted to be with her, I was to marry her first, and be willing to live and work at the Towers of Silence. I didn’t take long to discuss or debate this proposal with my elders, or even with myself. My response was: if that’s the choice, so be it [...] (MISTRY 2012: 77). [*Die Reaktion der Priesterfamilie auf Phirozes Wunsch, Leichenträger zu werden, um Sepideh heiraten zu können:*] ‘But why?’ asked Mother [...] ‘Don’t you want to study, be like your brother, and finish your matric? What did we do wrong? [...] It’s okay if you have failed once. Second time you’ll definitely pass. [...]’ (MISTRY 2012: 79). ‘He has gone completely mad,’ screamed Mother. ‘Shameful...’ muttered Vispy [*Phirozes Bruder*] [...] (MISTRY 2012: 82). ‘Do you know what it means to live the life of a khandhia?’ [*fragt der Vater Phiroze und Phiroze antwortet:*] ‘I was thinking, Father... if I have to, maybe I could train to become a nussesalar? It’s the closest I’ll ever come to being a priest.’ (MISTRY 2012: 83)

Leichenexperten – und damit sind die Leichenmeister gemeint, denn leider beschäftigen sich die zoroastrischen Quellentexte lediglich mit diesen, was eine Aussage über die anderen beiden Berufsgruppen erschwert – sind Profis in den zoroastrischen Ritualen und ebenso eine Minderheitengruppe wie die Priester unter den Parsen. Eben jene Nähe zwischen Leichenmeister und Priester deutet der Roman an, wenn die Figur Phiroze sagt, dass der Beruf des Leichenmeisters eine Möglichkeit ist, sehr dicht an die rituellen Pflichten eines Priesters zu gelangen – als Beruf, der dem des Priesters am nächsten ist. Der Unterschied ist nur, dass erstere einen geringen sozialen Status und letztere einen hohen sozialen Status besitzen (STAUSBERG 2004: 228).

Already I [*der Leichenträger Phiroze*] feel like a pack animal. I am twenty-six years old and strong like an ox, but the work’s definitely telling on me, on each of us [*Leichenträger*]... No, I don’t mean the physical strain – that can be rough, no doubt – so much as the

⁹⁴ Für weitere Bezeichnungen siehe BOYCE (1993/2011).

contempt and abuse we receive for doing a job no one else would touch. (MISTRY 2012: 12)

LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 71-72) schreiben, dass für die Bestattungsrituale, auch als „Four Day Death Ceremonies“ bezeichnet, sowie alle Rituale, die zum Wohle des Verstorbenen auch nach der Bestattung im *doongerwādī* durchgeführt werden, Priester verschiedenster Art benötigt werden. Allgemein gelten Priester im Zoroastrismus als diejenigen, die in spezieller Weise durch eine Initiation und die Weitergabe des Ritualwissens dazu befähigt wurden. Der Beruf wird vom Vater auf den Sohn vererbt. Priester sind verantwortlich für Erlösung oder *vice-versa* Verderben. LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 72) erwähnen zur Verdeutlichung von Erlösung und Verderben die Gleichung „purity = salvation and impurity = perdition“. Dies macht bereits die Bedeutung des sakralen Raumes ‚Feuertempel‘ deutlich: Es ist das Areal des Priesters und wird mit Reinheit assoziiert. Priester sorgen zudem sowohl für das stetige Brennen des Ritualfeuers als auch für die Rituale zugunsten der Toten sowie für private Anliegen der Gläubigen (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 73).

It had always been a hereditary profession. Generations of inbreeding within families belonging to the small sub-caste of corpse bearers – together with a self-imposed and socially enforced isolation – had rendered them freakish, awkward and genetically unsound. How completely sad and despairing then, that corpse bearers continue to squirm and thrash about while trying to find ways to escape its inherited tyranny. My [*Phirozes*] own case was completely unusual, of course: people were usually shocked and disbelieving when they learned that I voluntarily chose to marry a khandhia’s daughter, opting for a life at the Towers of Silence. (MISTRY 2012: 16-17)

Normalerweise gehören Männer ein Leben lang zu der Priesterklasse oder zu den Laien. Die Zugehörigkeit hängt dabei von der Herkunftsfamilie ab. Anders verhält es sich dagegen mit den Frauen, die bei Heirat automatisch in die Klasse des Mannes wechseln (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 72). Die Priesterschaft bleibt den Männern vorbehalten, wengleich es beispielsweise zur Zeit der Sassaniden Frauen gab, die bei Ritualen eine maßgebliche Rolle spielten. Auch kürzlich wurden im Iran wieder Frauen mit priesterlichen Aufgaben betraut (STAUSBERG 2014).

Das *navjote*⁹⁵ gehört in den Bereich des Priesters und ist ein Initiationsritus, bei dem ein Kind in den Glauben eingeführt wird. Während es in Indien üblich ist, das *navjote* bei einem sieben- bis elfjährigen Kind zu vollziehen, ist es im Iran zwischen zwölf und 15 Jahren

⁹⁵ Im Iran wird es als *sedreh pushi* bezeichnet (STEWART 2013a: 206). SHROFF/MEHTA (2011/2014: 51) übersetzen das Wort mit *nao* gleich „new“ und *zot* gleich „worshipper“.

üblich. Das Kind erhält ein feines Baumwollshirt, *sudreh*⁹⁶, das auch eine Tasche hat, die mit guten Taten gefüllt werden kann. Weiter bekommt das Kind eine mit dem Spinnrad gesponnene Wollschnur, *kusti*⁹⁷. Die Schnur wird dreimal um den Körper gewickelt und vorne und hinten mit einem vierfachen Knoten befestigt. Zu jedem Gebet, im Idealfall fünfmal täglich, wird die *kusti* neu gebunden und dabei Gebete namens *Kemna Mazda*⁹⁸ (beim Lösen der *kusti*) und *Ohrmazd Khoday*⁹⁹ (beim Binden der *kusti*) sowie andere avestische Gebete gesprochen. Beim *navjote* müssen die Kinder die gängigen *kusti*-Gebete kennen, ein rituelles Bad zur Reinigung nehmen und zur weiteren Reinigung eine kleine Menge *nirang* (Urin vom Rind) trinken. Dann geht das Kind in einen Feuertempel und im Anschluss daran gibt es eine Feier mit Geschenken (STEWART 2013a: 206-207¹⁰⁰). SHROFF/MEHTA (2011/2014: 51) betonen, dass die Zeremonie sowohl bei Jungen als auch bei Mädchen durchgeführt werde und ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens an *Ahura Mazda* sei und dass das Kind nun eigenverantwortlich seine Gebete an *Ahura Mazda* richten müsse. Heutzutage ist ein Priester für die Durchführung des *navjote* verantwortlich.

The real disappointment, though, that irked my father [*den Priester*] was not so much my [*Phirozes*] dismal performance at school as the fact that though I was already sixteen I was not even a *naavar* yet. This is the first test one negotiates on the road to full-fledged priesthood – being ordained a novitiate priest. Not that my father wanted either of his sons to become full-time priests like himself: he knew only too well how low his profession had slumped in our burgeoning city of commerce [*Bombay/Mumbai*]. There was no money in it and not much respect either. Nevertheless, in those days, every family of the priestly caste deemed it necessary and appropriate for their sons to go through at least this first stage of ritual training and initiation. (MISTRY 2012: 50)

⁹⁶ Eine kurze, prägnante Erklärung zu *sudreh* findet sich auch bei LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 81).

⁹⁷ Eine kurze, prägnante Erklärung zu *kusti* findet sich auch bei LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 81-82).

⁹⁸ Auch *Kem Na Mazda*. Eine Übersetzung findet sich beispielsweise bei SHROFF/MEHTA (2011/2014: 48): „O all wise Mazda, the world full of evil and temptation. Who will protect me against this except your Holy Fire and the gift of Vohu Mana or the Good Mind? Help me respect the Holy Fire so that the divine spark in me can provide me with guidance. Help me to cultivate the Good Mind so that I can follow the path of Ashaa and truth. May all evil and wickedness be destroyed. May the divine law of virtue and righteousness prevail. I ask for your help to reject evil and serve truth with all humility“.

⁹⁹ Auch *Ahura Mazda Khoday*. Eine Übersetzung findet sich beispielsweise bei SHROFF/MEHTA (2011/2014: 49): „Dear Ahura Mazda, may Ahriman, the creator of evil, and all those who are wicked and sinful, willfully blind and willfully deaf, all tyrants, cruel people, evildoers and enemies of truth be defeated and removed from us. May I suffer if I entertain evil. Almighty Mazda, I am a weak person, prone to fall into temptation. Forgive me for any weakness of thought, unkind words or bad deeds and help me reject Angra Mainyu. I am sorry for all my wrongdoings and I will try to follow the path of truth. I know that Ahura Mazda’s spirit is all powerful. May He be praised and all evil be destroyed. Ahura’s religion is based on goodness in every aspect of life. It is my sacred duty to serve my fellowmen and share in their joys and sorrows“. Es folgen bei diesem Gebet noch das *Ashem Vohu* und *Yatha Ahu Vairyō*, wie SHROFF/MEHTA (2011/2014: 49) schreiben.

¹⁰⁰ Neben diesen Erklärungen zum *navjote* finden sich im Ausstellungskatalog von STEWART (2013a: 206-207) sehr schöne Abbildungen zu den Dingen, die für das *navjote* benötigt werden.

Trotz der hohen Stellung der Priester in der Gesellschaft gibt es auch innerhalb der Priesterschicht Probleme. Die Zahl der Priester geht stetig zurück (STAUSBERG 2014). Durch die strengen Reinheitsgebote, die ein ‚normales‘ Leben kaum möglich machen, und den teilweise schlechten Ruf der Priester wegen ihrer vermeintlich schlechten Ausbildung und Habsucht, nimmt die Zahl der Priester bei den Parsen stetig ab (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 73). Priester, die als ‚abtrünnig‘ gelten und damit eher liberal entgegen der orthodoxen Sichtweise handeln, werden zumeist für Grenzfälle frequentiert, wenn sehr traditionsgebundene Priester ihre Dienste verweigern. LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 74) nennen hierbei etwa den Fall, wenn es um Kinder nicht-parsischer Väter geht, da bei ihnen die Frage gestellt wird, ob sie überhaupt Zugang zur Infrastruktur der Parsen-Gemeinschaft erhalten dürfen. Ob die strikte Regelung, dass das Priesteramt nur von Männern besetzt werden darf, als ein Faktor auszumachen ist, der zu Problemen bei der Neubesetzung von Priesterämtern führt, könnte man ebenfalls hinterfragen.

3.4. Die parsische Bestattung

Die Parsen praktizieren auch heutzutage noch ein Bestattungsritual, das als *daxmenešīnī* bezeichnet wird. Die Bestattungspraxis *daxmenešīnī* wurde in allen anderen zoroastrischen Gemeinschaften außerhalb Indiens und Pakistans aufgegeben (RUSSELL 1990; LÜDDECKENS-KARANJIA 2011: 21-22). Dies liegt an ästhetischen und hygienischen Bedenken und an einer sinkenden Geierpopulation (STAUSBERG 2004: 238-239¹⁰¹), auf die ich noch einmal zurückkommen werde. In Indien ist die Bestattungspraxis mittlerweile so umstritten, dass die Parsen-Gemeinschaft elektrische Krematorien und Solaranlagen als Alternativen in Erwägung zieht¹⁰². Dazu muss auch erwähnt werden, dass es nicht um ein rein ökologisches, hygienisches oder ästhetisches Problem geht. Auch die soziale Bedeutung der Bestattung spielt hier eine große Rolle. All jene, die keinen Zugang zu diesen parsischen Bestattungsanlagen haben, weil der Zugang zur Infrastruktur den strengen ethno-religiösen Regelungen zum Innen und Außen der Gemeinschaft unterliegt, sehen in einer Veränderung

¹⁰¹ Für eine Darstellung der Debatten rund um die Bestattungspraxis siehe WALTHERT (2010: 89-102).

¹⁰² Zur Bestattungspraxis auf Friedhöfen im Iran und in der weltweiten Diaspora sowie in Teilen Indiens siehe STAUSBERG (2004: 241-245).

der Bestattungsrituale auch eine Chance für sich selbst, zu partizipieren (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 21-22).

Der Hintergrund der Bestattungsrituale ergibt sich aus den parsi-zoroastrischen Reinheitsvorstellungen. Der beste Schutz gegen Unreinheit ist durch die rituelle Reinheit gegeben. Daher sind Reinheitsrituale im Zusammenhang mit dem Tod besonders wichtig. Das Böse versucht stets, den Menschen anzugreifen. Solange der Mensch am Leben ist, kann er sich selbst dagegen schützen. Tritt der Tod ein, ist dies nicht mehr möglich und der Verstorbene benötigt die Hilfe anderer, um sich gegen das Böse zu verteidigen. In eben dieser kritischen Phase des Übergangs der Seele vom Diesseits in das Jenseits kommen die Totenrituale ins Spiel. Dabei wird das Böse in Schach gehalten, indem man die Ordnung befolgt (CHOKSY 2002: 59). Ganz davon abgesehen, dass Übergangsrituale, sogenannte *Rites de Passage*, maßgeblich zur Definition einer Gemeinschaft beitragen (GIESEN 1999: 20-21). Des Weiteren stellt tote Materie eine Gefahr für die Elemente Feuer, Erde und Wasser dar und es sollte vermieden werden, dass sie diese Elemente kontaminiert (HUTTER 2011: 138). Dabei gilt jegliche tote Materie, wie beispielsweise auch abgeschnittenes Haar, als aufgeladen mit Unreinheit (SKJÆRVØ 2013a: 316).

Dass diese – doch sehr gut greifbaren Vorstellungen der Unreinheit des Todes in Form der *Nasu* dem Roman fast vollständig abgehen, wird im Verlauf dieser Arbeit noch tiefergehend thematisiert werden. So beschreibt der Erzähler Phiroze zwar die Folgen, die auf Basis der Vorstellung von *Nasu* entstehen, aber nicht den Ursprung der rituellen Vorgaben in den kosmologischen Vorstellungen von Gut und Böse. Diese möchte ich der Leserin an dieser Stelle an die Hand geben. *Nasu* ist die Leichendämonin in Form einer Fliege. Wunderbar plastisch und literarisch ansprechend liest sich der Abschnitt im *Vidēvdād*¹⁰³. Umso

¹⁰³ Das *Vidēvdād* ist das „Gesetz zur Verstoßung der Dämonen“. Es handelt sich um einen (jung-)avestischen Text, der auch in einer kommentierten mittelpersischen Übersetzung vorliegt, wie STAUSBERG (2004: 266) schreibt. In ihm werden Reinheitsvorschriften mit Bezug auf Dämonen dargelegt (STAUSBERG 2004: 266-268). Das *Vidēvdād* ist ein Teil des sassanidischen *Avesta* und gehört zur Gruppe der Rechtstexte (MOAZAMI 2014: 2). Die Datierung des Textes ist ein schwieriges Unterfangen. Datierungsvorschläge befinden sich in der Bandbreite zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. Grob gesprochen, kann das *Vidēvdād* als vermutlich jüngster Teil des *Avesta* angesehen werden (MOAZAMI 2014: 6-8). Allerdings kam es vermutlich erst im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr., also in der Periode der mittelpersischen Texte und damit der Pahlavi-Texte zu einer Niederschrift des avestischen Textkorpus. Eine sehr nützliche Zeitleiste zur Texttradition im Zoroastrismus liefert ROSE (2011: 243-244).

auffälliger ist es, dass sich in Mistrys Roman kaum ein Verweis auf diese sehr konkrete Gestalt des abstrakten Begriffes der Unreinheit ausfindig machen lässt¹⁰⁴:

The Evil Spirit [*Angra Mainyu*] and his demons manifest themselves as evil animals such as frogs and flies. The female carrion demon, Nasu, rushes on a dead body from the direction of the north in the form of a swift fly, with crooked knees, projecting buttocks, and unlimited phlegm. She enters the body through one of its openings and attacks anyone or anything that comes in contact with it. (MOAZAMI 2005: 314)

Eine der meines Erachtens prägnantesten, kurz auf den Punkt gebrachten Beschreibungen und zudem noch eine Beschreibung aus der emischen Perspektive einer religiösen Gemeinschaft heraus zur traditionellen parsischen Bestattung liefern LILAOWALA/CAMA (2013: 73-74):

Zoroastrianism, also lays stress on the principle of purity, and believes that the corpse is putrefying matter which is likely to spread contamination. The religion proposes that the corpse should be disposed as quickly and efficiently as possible, with minimal fuss as is consistent with dignity. The corpse is washed and then given a final bath, before being dressed in old but clean clothes (unnecessary wastage of cloth is forbidden). (LILAOWALA/CAMA 2013: 73)

[*Die Figur Phiroze zu ihrem Beruf Leichenträger:*] It's a job that takes courage and strength, believe you me – rubbing the dead man's forehead, his chest, palms and the soles of his feet with strong-smelling bull's urine, anointing every orifice of the body with it before dressing him up again in fresh muslins and knotting the sacred thread around his waist. All the while making sure the pile of faggots on the censer breathes easy and the oil lamp stays alive through the night; all this, before we retire ourselves well past midnight [...] One side of my head was throbbing, raw; felt a bit of a corpse myself. (MISTRY 2012: 10-11)

Diese Ritualsequenz, bezeichnet als *sačkār*, wird ebenfalls in Anlehnung an den Glauben an *Nasu* durchgeführt. *Sačkār* meint die Waschung und das Anziehen des Leichnams. Dabei wird der Leichnam – wie auch im Roman beschrieben – mit dem Urin eines Stiers, *gōmēz*, gereinigt. Hinzu kommt, dass erst nach dieser Reinigung eine Reinigung mit Wasser durchgeführt werden darf. Dies hat damit zu tun, dass Wasser im Zoroastrismus (neben Feuer und Erde) als reines Element gilt, das nicht in Kontakt mit unreiner Materie kommen darf (HUTTER 2011: 138). *Gōmēz* reinigt den Leichnam und sorgt dadurch für einen Stopp der Verbreitung von Unreinheit durch *Nasu*. Selbige Waschungsvorgaben gelten im Übrigen auch für die Leichenträger selbst sowie Anwesende der Bestattungszeremonie, die Kontakt

¹⁰⁴ Auch STAUSBERG (2011b: 65) schreibt von einer fleckigen, mit Schwanz und angewinkelten Beinen ausgestatteten Fliege. Sehr plastisch und literarisch ansprechend liest sich der Abschnitt im *Vidēvdād* auch nach WOLFF (1910: 356). Letztere Quelle ist allerdings eine alte Übersetzung, deren Umschrift es der Leserin zum Teil sehr schwierig macht, zu folgen.

zum Leichnam hatten. Damit fällt den Leichenträgern die Aufgabe zu, durch solcherlei Rituale *Ahura Mazdās* Schöpfung Schutz zu bieten (HUTTER 2009: 19).

After the corpse is dressed, the *kusti* prayer is recited – by a male member closest to the deceased (if male) or by a female member of the family (if female). The body is then handed over to the *khandhias*. Two *khandhias*, having recited their prayers and holding the *paivand* (a cord) between them, cover the corpse with a shroud, leaving the face uncovered. The corpse is laid on a stone slab, and while reciting the *Yatha Ahu Vairyo*¹⁰⁵, a *kash* (boundary) is drawn by circling the corpse three times with an iron nail. This process is called the *kash khenchvu* (‘drawing the boundary’). The nail is then kept near the corpse, to indicate that the ground within the demarcated space is out of bounds for the mourners. (LILAOWALA/CAMA 2013: 73)

Standing outside the funeral chamber, I [*Phiroze*] hurriedly untied and re-knotted the sacred girdle around my waist. [...] Gripping a hefty, three-inch-long iron nail [...] I [...] described a circle on the floor at a radius of about three feet around the supine body in an anticlockwise direction. Fardoon [*ein Kollege Phirozes, beide Leichenmeister/nasā-sālārs*] tagged behind me at the end of a long white cloth tape, both of us softly reciting, in tandem, thirty-three *Yatha Ahu Vairyo*s – one of the prescribed ancient hymns that keeps the demon of foulness [*gemeint ist vermutlich Nasu*] at bay. This magic circle, once drawn, firmly seals in the invisible contamination emanating from the corpse, or so it is believed. [...] I wasn’t going to be needed again, until it was time to carry the corpse up to the tower. [...] One of the *khandhias* [*einfache Leichenträger ohne spezielle rituelle Ausbildung wie sie etwa Phiroze hat*] [...] would have been assigned the task of bringing up Moti the bitch on a leash [*eine Hündin*¹⁰⁶], to show her the corpse once the priests were through. [...] Holding a long white handkerchief between them, they swayed from side to side, chanting a prayer of penitence beseeching forgiveness from the Almighty on behalf of the large, dead man whose name was Peshotan Pavri. (MISTRY 2012: 20-21)

This is followed by the *sagdid*, in which the body is presented (*did*) to a dog (*sag*). Traditionally, a white dog with two brown marks over the eyes should be used for this purpose. It is believed that the dog senses if there is any life in the corpse and this ritual aims to ensure that the person is truly dead. The *sagdid* is also performed in every *geh*¹⁰⁷ before the body is taken to the tower. (LILAOWALA/CAMA 2013: 73-74)

Wenn es nun also eine böse Kreatur gibt, die in die parsischen Bestattungsrituale involviert ist, so gibt es auch gute Kreaturen, da es sich beim Zoroastrismus um ein dualistisches

¹⁰⁵ Eine Übersetzung des Gebetes aus emischer Perspektive liefern SHROFF/MEHTA (2011/2014: 47): „Ahura is the lord of all creation who has given all of us on earth the power and wisdom to follow the path of truth. The blessings of the Good Mind will come to those who help the poor and needy and serve their fellow human beings“.

¹⁰⁶ Ein entsprechender Kommentar dazu, dass der Autor statt eines Hundes eine Hündin in die Ritualpraxis einsetzt, findet sich unter: EDITORIAL VIEWPOINT (2012): Fact and Fiction. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=zGkiO9O+LG8=&issue=208>, 30.10.2014.

¹⁰⁷ *Geh* bedeutet „Traditional divisions of the day“ (LILAOWALA/CAMA 2013: 150; *Glossar*).

System handelt und es für Tiere – anders als für Menschen – nicht möglich ist, keinem der beiden Bereiche, also entweder dem guten Bereich *Ahura Mazdās* oder dem bösen Bereich *Angra Mainyus*, anzugehören. Eines dieser guten Wesen ist der Hund (MOAZAMI 2005: 312)¹⁰⁸. Im Zoroastrismus existiert das Konzept der *amāša spəntas*, oft übersetzt als *Beneficent Immortals* oder *Wohltätige Unsterbliche*. Einer dieser *Wohltätigen Unsterblichen* ist *Ahura Mazdā*, der für alle Menschen verantwortlich ist. Es wird betont, dass der Mensch über alle Kreaturen der Welt gestellt wird und die Fähigkeit besitzt, zu denken und zu sprechen. Ein anderer *Wohltätiger Unsterblicher* ist *Vohū Manah*, der verantwortlich ist für die guten Tiere und der diese auch repräsentiert. Wann immer ein Gläubiger für diese guten Tiere sorgt, sorgt er auch für den *Wohltätigen Unsterblichen*, *Vohū Manah*. Der Hund beispielsweise wird fast auf eine Ebene mit dem Menschen gehoben (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 34-35). Er ist eines der guten Tiere, die gegen das Böse kämpfen. LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 101) schreiben dazu: „The dog is an animal which is highly respected in the Zoroastrian tradition, since it is entrusted with the work of fighting the evil“. Die (fast) Gleichwertigkeit von Hund und Mensch wird im *Vidēvdād* deutlich (MOAZAMI 2005: 305). So gibt es also während der parsischen Bestattung die zuvor beschriebene Ritualsequenz mit einem Hund, die als *sagdīd* bezeichnet wird. Durch die Anwesenheit des Hundes während der Bestattung wird das Böse von den an der Bestattung Beteiligten ferngehalten. MOAZAMI (2014: 13) schreibt hingegen, dass der Hund *Nasu* fernhalten kann, indem er einen Blick auf das Gesicht des Verstorbenen wirft. Am beliebtesten sind dabei Hunde mit mehr als zwei Augen, also jene, die dementsprechend farbige Flecken im Fell haben, sodass der Anschein von zusätzlichen Augen entsteht. Wie auch immer die Vorstellungen differieren mögen – der Hund schützt als gutes Tier vor der Unreinheit und dem Bösen, verkörpert durch *Nasu*.

Es ist sehr interessant, dass das Böse und die Unreinheit durch das Bild einer Fliege quasi materialisiert und damit durch ein – tatsächlich sichtbares – Tier, den Hund, bekämpfbar gemacht werden. Man könnte es allegorisch als Kampf zwischen Hund und Fliege bezeichnen. Trotzdem wäre es durchaus berechtigt, den Einwand zu erheben, dass die Fliege kein real existierendes Tier ist – wie es im Gegensatz dazu der Hund ist – und dass dadurch die Unreinheit trotz des Platzhalters *Nasu* weiterhin unsichtbar bleibt. Es ist allerdings möglich, die Materialisierung von Unreinheit beziehungsweise des Bösen als ein

¹⁰⁸ Für eine detaillierte Darstellung des Hundes in zoroastrischen Vorstellungen siehe auch MOAZAMI (2007: *passim*).

Greifbarmachen des andernfalls Unbegreiflichen des Todes zu betrachten. Man kann davon ausgehen, dass die Verbreitung von Unreinheit, der Tod und das Böse von *Nasu* verkörpert werden. Die lepröse Fliege ist eines der mystischen und monströsen Wesen, die von der metaphysischen Ebene zu einer physischen Erscheinungsform geführt wurden und sich jeglicher zoologischen Beschreibung und Einteilung entziehen (MOAZAMI 2005: 316-317). Auch fällt eine Fliege nicht in das klassische Jäger-Beute-Profil, da man eine Fliege in vielen Regionen der Welt vielleicht als eher harmlos einstufen würde. Auf diese Einteilung der Tierwelt, die von MOAZAMI (2005: *passim*) dargelegt wird, werde ich im Kapitel zu den zoroastrischen Raumvorstellungen noch einmal zurückkommen und sie dort weiterführen.

Nobody quite remembers how the custom of showing a corpse to a dog began, but it's probably as old as ancient Persia itself. Before modern medicine reserved that right for itself, it was canines that were believed to have any uncanny ability to sniff out the slightest flicker of vitality persisting in a body presumed dead. Hence, not once, but thrice in the course of the funerary ceremonies my Moti [*hier: eine Hündin*] is brought before the corpse. Invariably though, after no more than a moment's hesitation, she wrinkles her snout and looks away. (MISTRY 2012: 29)

Damit trägt der Hund maßgeblich dazu bei, den Zustand der Reinheit zu fördern (MOAZAMI 2014: 12). Der Hund spielt allerdings nicht nur bei der Durchführung der Bestattungsrituale eine Rolle, sondern auch bei den eschatologischen Vorstellungen der zoroastrischen Gemeinschaft. Es gibt im Zoroastrismus die Vorstellung, dass die Verstorbenen zunächst zur *Činwat*-Brücke kommen, vor welcher die *daēnā*, eine junge Frau, in Gesellschaft von einem Hund oder zwei Hunden steht und an der es sich entscheidet, ob der Verstorbene in das Paradies oder in die Hölle kommt¹⁰⁹. ANDRÉS-TOLEDO (2013: 14-16) schreibt, dass der Hund die Aufgabe hat, die Verstorbenen im Jenseits vor dem Einfluss der Dämonen zu schützen.

A fire is brought into the room after the first *sagdid* and kept burning to fumigate the place; a priest sits some distance from the corpse and recites the prayers. (LILAOWALA/CAMA 2013: 74)

[*Phiroze in der Funktion des Leichenträgers, genauer Leichenmeisters, im Haus eines Verstorbenen:*] Nearby, a small fire crackled in a thurible on a silver tray. The cleansing smell of smoke and incense and sandal was everywhere (MISTRY 2012: 20). [...] before we [*Leichenträger*] could make our exit through the crowded funeral cottage, two robed priests padded in, not willing to wait anymore (MISTRY 2012: 21). [...] Lost in thought,

¹⁰⁹ Zur Debatte über die Frage, ob es sich um einen Hund oder zwei Hunde handelt, siehe beispielsweise ANDRÉS-TOLEDO (2013: 21).

I didn't notice a particularly lean, cadaverous man with a large mole on his forehead seated on the veranda among crowds of family and friends, nor did he see me approach. Perhaps he was merely inattentive or too abstracted from long hours of prayer? One leg hoisted over the other, vigorously wagging his cocked foot at the ankle while silently moving his lips, he was completely engrossed in a thick, but diminutive prayer book. As I passed him, my leg brushed against this man's oscillating shoe. Accidentally, of course, but the man who had seemed so lost in prayer, so oblivious of his surroundings, suddenly sprang to life. With suddenness of a spring-operated toy he leapt to his feet, and began trembling like a leaf (MISTRY 2012: 22). [...] He was saying something to me, abusing me in all probability [...] – but all wordlessly [...]. Having once trained for priesthood myself, I was familiar with this routine practiced by the most devout: the hallowed chain of prayer they have been so diligently weaving must not be interrupted by profane utterances of everyday speech [...]. I felt like embracing this strangely awkward man so terrified of the 'demon' of putrefaction; smothering him in a friendly bear hug, and saying: Do you seriously believe you won't need me one day? (MISTRY 2012: 23)

After the prayers the body is carried to the towers by the *khandhias* in a *gehan* (bier), which is made of iron. The mourning family, relatives, and friends follow the corpse in procession. They walk in pairs, each couple joined hand in hand by holding a white handkerchief between them in token of sympathetic grief. The corpse is always consigned to the tower during the daytime, where it is placed naked to be consumed by birds and be decomposed by the sun. (LILAOWALA/CAMA 2013: 74)

LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 90-91) erklären, dass von dem Glauben an *Nasu* einige Praktiken abhängen: So ist es nicht erlaubt, den Kopf der Verstorbenen in Richtung Norden auszurichten, da der Norden die Sphäre ist, in der die Sonne niemals scheint und w dementsprechend das Böse zu Hause ist (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 90-91). STAUSBERG (2004: 198-199) weist zudem auf die theologische Deutung der Sonne hin und darauf, dass es in Pahlavi-Texten die Vorstellung gibt, bei Nacht kämen *Angra Mainyu* und die Dämonen hervor, während mit dem Aufgang der Sonne *Ahura Mazdā* verbunden wird (STAUSBERG 2004: 198). Auch herrscht der Glaube vor, dass *Nasu* stets im Zentrum angreift und ein Leichnam niemals allein gehandelt werden darf. Mindestens zwei, aber eher vier oder sechs, Leichenträger müssen gemeinsam ihre Arbeit ausführen und dabei stets in einem rituellen Kontakt miteinander stehen. Diesen rituellen Kontakt bezeichnet man als *paivand* (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 91-93). Man glaubt, dass die Seele nach dem Tod vom Körper getrennt wird und drei Tage und drei Nächte ab dem Eintritt des Todes noch im Diesseits verweilt, bis sie am vierten Tag ihren Weg ins Jenseits beginnt. Dabei wird zunächst die Seele auf ihre guten und schlechten Taten im Diesseits hin gewogen (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 49-51). An dieser Stelle erscheint auch die *Činwat*-Brücke, die ich im Zusammenhang mit dem *sagdīd*-Ritual bereits erwähnt habe. Dort trifft

die Seele des Verstorbenen die *daēnā* – entweder als schöne junge Frau, wenn der Verstorbene ein tugendhaftes Leben im Diesseits zu verzeichnen hat, oder als hässliches Etwas, wenn das irdische Leben eher weniger nach dem Pfad von *aša* – gutes Denken, gutes Reden, gutes Handeln – geführt wurde und die Verstorbenen *drūj* folgten. Nur bei *aša*-Anhängern wird die Seele zu *Ahura Mazda* geführt (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 52-54). Bevor dieser metaphysische Aspekt ins Spiel kommt, muss der Leichnam die Bestattungsrituale durchlaufen. Traditionell enden diese – zumindest physisch für den Verstorbenen – mit dem *daxmenešīnī*, der Leichenaussetzung in einem *daxma* und somit mit der Entfleischung des Leichnams durch Geier.

The corpse is completely stripped of its flesh by vultures within a few hours. The bones are allowed to dry in the sun and then deposited in the central well. Over time, the bones gradually crumble into dust. (LILAOWALA/CAMA 2013: 74)

But this job [*der Beruf des Leichenträgers*] makes you aware that all that self-importance is nothing but illusion. What is a man in the end, Phiroze, but the powder of a few dried bones...? (MISTRY 2012: 171)

Wer allerdings das – mittlerweile als Alternative in der Megacity Mumbai gehandelte – Krematorium und nicht etwa ein *daxma* bevorzugt, darf die Riten nicht auf dem *doongerwādī* vollziehen lassen (HUTTER 2011: 145; BOYCE: 1993/2011). Es ist hinzuzufügen, dass auch früher schon nicht überall die Aussetzung der Leichen gang und gäbe war. Den Gedanken, dass die Leichenaussetzung verbunden mit dem Weg ins Paradies ist, hat Zarathustra hervorgebracht. Damit galt ab diesem Zeitpunkt diese Form der Bestattung als den anderen Formen überlegen (HUTTER 2009: 21). Die Dramatik, die *daxmas* nicht zur Bestattung nutzen zu können, wird deutlich, wenn man im *Avesta* nachliest. Im *Vidēvdād* wird es als große Sünde angesehen, sich nicht in einem angemessenen *daxma* bestatten und von Vögeln entfleischen zu lassen. Diese Sünde kommt dem Mord an einem frommen Gläubigen gleich (HUTTER 2009: 20). Dies ist etwas, das sich in Indien bis heute durchgesetzt zu haben scheint – wengleich es auch dort derzeit Diskussionen um das Für und Wider der Nutzung dieser Bestattungsanlagen gibt (WALTHERT 2010: 89-102¹¹⁰). Das liegt unter anderem an dem Missverhältnis von einer steigenden Zahl an Todesfällen im Vergleich zu den Geburten und der sinkenden Zahl der Geierpopulation. Die Zahl der Geier, die die Leichen entfleischen, nimmt durch das Schmerzmittel Diclofenac, das die Geier zusammen mit dem

¹¹⁰ WALTHERT (2010: *passim*) liefert eine umfassende Analyse aktueller Diskurse innerhalb der Parsen-Gemeinschaft, widergespiegelt in deren Printmedien. Zum *daxmenešīnī* und den verschiedenen Ansichten zur Bestattungspraxis siehe besonders Seite 89-102, das Kapitel 6 „Dokhmenashini“.

Aas konsumieren und das ihren Organismus tödlich schädigt, stetig ab¹¹¹. Es gibt Hinweise darauf, dass Leichen nicht mehr komplett entfleischt werden und damit das Bestattungsritual nicht vorschriftsmäßig vollzogen werden kann (WALTHERT 2010: 91; 100). Des Weiteren gibt es auch ästhetische Vorbehalte gegenüber dieser Bestattungspraxis. Als Alternative werden derzeit Solaranlagen (*solar panels*) und elektrische Krematorien gehandelt. Ob sich diese in Zukunft durchsetzen werden, muss sich erst noch zeigen (WALTHERT 2010: 89-90). Im Iran hat sich die Praxis entwickelt, Leichname in Betonsarkophagen, *ārāmgāhs*, zu bestatten, nachdem man sie gewaschen und in weiße Leichentücher gewickelt hat. Diese Praxis wird von CHOKSY (2015) auf den westlichen Einfluss und die Übernahme muslimischer Praktiken zurückgeführt. So kommen die Leichname weder mit dem reinen Element Feuer (wie es bei der Leichenverbrennung der Fall wäre) noch mit dem Element Erde (wie es bei der Beerdigung der Fall wäre) in Kontakt. RUSSELL (1990) betont die Bedeutung der Erde als Teil der *amāša spāntas* und dass eine Kontamination mit toter Materie in jedem Fall vermieden werden muss. Ebenso verhält es sich mit Feuer und Wasser. Dort, wo die Bestattung im *daxma* nicht möglich ist, greift man unter anderem auf Säurebäder und Laserstrahlen zurück, die nicht exakt den Elementen Wasser und Feuer entsprechen (RUSSELL 1990).

3.5. Die Macht des *Bombay Parsi Punchayet* (BPP)

Die Bestattungsanlagen sind Eigentum des *Bombay Parsi Punchayet* (BPP) und unterliegen seiner Verwaltung (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 66)¹¹². Der *Bombay Parsi Punchayet* ist laut HINNELLS (2015: 164) die größte nicht-staatliche Organisation, die den Landbesitzmarkt im heutigen Mumbai bestimmt. HINNELLS (1989) schreibt vom *Bombay Parsi Punchayet* als der einflussreichsten und finanzstärksten Organisation der Zoroastrier weltweit. Entstanden ist die Organisation im 17. Jahrhundert, als zunehmend Parsen vom

¹¹¹ Zu diesem Umstand der sinkenden Geierpopulation sind in dem parsi-zoroastrischen Magazin *Parsiana* mehrere Artikel erschienen. Unter anderem diese hier: VAKIL, Sherene (2014c): Lethal for vultures. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=mEb2/X3bKO4=&issue=243>, 20.06.2016 und VAKIL, Sherene (2015): Vulture chicks starve. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=G80w/FhO0SU=&issue=285>, 20.06.2016.

¹¹² So ist es beispielsweise auch in einer Selbstdarstellung des *Bombay Parsi Punchayet*, „BPP Today – The Historical Background“, auf dessen eigener Website nachzulesen, http://bombayparsipunchayet.com/bpp_today.html, 24.04.2016.

ländlichen Gujarat in die Metropole Bombay drängten¹¹³. Der *Bombay Parsi Punchayet* sollte den Parsen in dieser Zeit des Umbruchs dabei helfen, sich an den zoroastrischen Werten zu orientieren. Im Laufe des 20. Jahrhunderts rückte mehr und mehr der Gedanke des gesellschaftlichen Engagements, *charity*, in den Vordergrund (HINNELLS 1989). *Charity* – von STAUSBERG (2002b: 46-47) mit dem *Caritas*-Gedanken des christlichen Kontextes in Verbindung gebracht, den Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft sowie auch Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften gegenüber – ist fester Bestandteil der Parsen-Identität geworden (STAUSBERG 2002b: 46-47). Schon für das Jahr 1983 schätzt HINNELLS (1989) das Vermögen des *Bombay Parsi Punchayet* auf 88.090.560 INR, umgerechnet etwa 1,2 Millionen Euro. Zudem verfügt der *Bombay Parsi Punchayet* zu diesem Zeitpunkt über 200 Angestellte in seinen Büros in Bombay. Die Zeit der britischen Herrschaft in Bombay führte dazu, dass überhaupt erst eine Selbstverwaltung religiöser Gemeinschaften notwendig wurde, da die Briten sich weder für soziale noch für religiöse Belange der indischen Bevölkerung interessierten und die Menschen zur Selbstorganisation aufriefen (DESAI 1963: 1). DESAI (1963: 1) schreibt weiter, dass der *Bombay Parsi Punchayet* dieser Aufgabe nachging und im 18. und 19. Jahrhundert zu einer mächtigen Organisation heranwuchs, die für Recht und Ordnung innerhalb der Parsen-Gemeinschaft sorgte, wo es sonst von den Briten her keine Gesetzgebung gab. Ganz deutlich hebt DESAI (1963: 1) den Aspekt hervor, dass die „wrong-doers of the community in the social and religious sphere“ abgestraft wurden. Weiter schreibt HINNELLS (2015: 164), dass der *Bombay Parsi Punchayet* versucht, die Belange der Parsen öffentlich und auch gegenüber der indischen Regierung deutlich zu machen. STAUSBERG (2002b: 40) betont allerdings, dass der *Bombay Parsi Punchayet* eine von vielen parsi-zoroastrischen Organisationen ist. Dies ist unter anderem auf verschiedene Interessengruppen innerhalb der Gemeinschaft sowie ‚Krisen‘ des *Bombay Parsi Punchayet* zurückzuführen. Dennoch ist der *Bombay Parsi Punchayet* noch immer das führende Gremium in Mumbai, während andere Organisationen kamen und gingen. Auch in der indienweiten parsi-zoroastrischen Organisation, die alle indischen Organisationen unter einem Dach zu verbinden sucht, *Federation of Zoroastrian Anjumans of India*, dominiert der *Bombay Parsi Punchayet* (STAUSBERG 2002b: 40-41). STAUSBERG (2002b: 41-42) fügt allerdings auch hinzu, dass es Probleme mit der Legitimität des *Bombay Parsi Punchayet* gibt, da trotz der im Laufe der Zeit überarbeiteten

¹¹³ Der *Bombay Parsi Punchayet* datiert in seiner Selbstdarstellung auf der eigenen Website die Entstehung auf das Jahr 1672 (http://bombayparsipunchayet.com/bpp_today.html, 26.06.2014), im Layout aber auf 1681 (<http://bombayparsipunchayet.com/default.aspx>, 26.06.2015).

Regelungen zum Ablauf der Mitgliederwahlen eher keine tatsächlich demokratische Wahl stattfindet. Zwar hat der *Bombay Parsi Punchayet* im 19. Jahrhundert Autorität eingebüßt und die Presse macht es einfach, dass Meinungsverschiedenheiten innerhalb des *Bombay Parsi Punchayet* nach außen hin transparent werden, doch ist nicht zu unterschätzen, dass der *Bombay Parsi Punchayet* noch immer Macht in Bezug auf sein Eigentum ausüben kann. Somit ist es durchaus möglich, dass der *Bombay Parsi Punchayet* Strafen gegenüber Mitgliedern der Gemeinschaft verhängt, wenn es um sein Eigentum, zum Beispiel den von ihm verwalteten *doongerwādī*, geht (WALTHERT 2010: 71). Hinzu kommt, wie WALTHERT (2010: 71) es auf den Punkt bringt, dass der *Bombay Parsi Punchayet* mit dem *doongerwādī* die einzige Infrastruktur in seiner Hand hat, mit der Verstorbene traditionell bestattet werden können¹¹⁴.

3.6. Religiöse Vorstellungen der Parsen und die gesellschaftliche Schichtung innerhalb der Gemeinschaft

‘This drinking problem with kandhias has to be dealt with firmly. Drinking is sinful. It destroys man’ [*sagt ein anderer Trustee*] [...]. ‘Well, be that as it may, we [*der Bombay Parsi Punchayet*] have to take some corrective steps’ [*sagt nun wieder die Frau*]. (MISTRY 2012: 99-100)

Schon lange waren die schlechten Lebensbedingungen und die psychischen Auswirkungen in Berufen rund um die Bestattung mitsamt dem Weg in den Alkoholismus bekannt. In den 1990er Jahren wurden sie öffentlich thematisiert. Jedoch verebbte das Bestreben der Zoroastrier, diese Berufsgruppen finanziell zu unterstützen, schnell wieder (STAUSBERG 2004: 234-235). Die Nicht-Bewältigung des Problems hat aber Konsequenzen für die Parsen-Gemeinschaft.

*All corpses radiate an invisible but harmful effluvium, according to the scriptures. Through prescribed ablutions, prophylactics and prayers, I’m [*Phiroze*] supposed to protect the general populace – and myself – from the noxious effects of the dead; indeed, you could say the nussesalar [*nasā-sālar*] shields the community from all that evil and putrefication by absorbing it into his own being. In return for which noble service, the scriptures promise, his soul will not be reborn. The nussesalar who performs his duties*

¹¹⁴ Neben dem *doongerwādī* ist der *Bombay Parsi Punchayet* auch für das Bereitstellen von kostengünstigem Wohnraum in parsischen Wohnkolonien zuständig (STAUSBERG 2002b: 48-49).

scrupulously, forever escapes the cycle of rebirth¹¹⁵, decrepitude and death. What the scriptures forget to mention, though, is that in this, his final incarnation, his fellow men will treat him as dirt, the very embodiment of shit: in other words, untouchable to the core. Ordinary corpse bearers don't have it any easier, believe me. That's how our people feel about their dead – and all who come in contact with corpses. You could say, though, that as a nussesalar, I am a glorified untouchable. (MISTRY 2012: 17-18; Hervorhebung vom Autor)

Khāndias und *nasā-sālars* sind zwar Teil der parsischen Gemeinschaft, jedoch wird eine interne Schichtung deutlich, da diese Berufsgruppen – die ausgerechnet zur Durchführung dieser *Rites de Passage* beitragen und demnach auch Anteil an der Konstruktion einer gemeinschaftlichen Identität haben (müssten) – als minderwertig angesehen werden. Oft gelten sie als Personen mit schlechter Bildung und als eher zwielichtige Gestalten. Die Aufstiegschancen sind gering (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 76-77). Dennoch machen LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 77) eine leichte Verbesserung der Situation der Leichenträger aus sowie eine Organisation als Interessengruppe: „Nasāsālars have begun over the last two or three years to organise themselves along trade unions lines“ (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 77).

Never before, and never since, have the corpse bearers of Doongerwadi, the Towers of Silence, gone on strike. In August 1942 [...], we corpse bearers were completely united amongst ourselves in launching a hartaal – a complete stoppage of work. Our decision to ‘down tools’, as it were – or rather, not lift corpses – took [...] the entire Parsi Punchayet completely by surprise. [...] Fortunately for us, in our line of work, no lockout or closure can be imposed by the management. For the assembly line of corpses keeps moving, regardless of whether the latter are disposed of or not. Calls to Buchia’s office [*das Büro der Aufsichtsperson namens Buchia und damit des Vorgesetzten der Leichenträger*], reporting deaths and asking for the corpse to be carried away continued as usual, followed by persistent and progressively impatient reminders. But no corpses were removed from the homes of the bereaved on that day, or for the next three days. [...] It wouldn't be easy to find replacements [*für die Leichenträger*] from within the Parsi community in a hurry; nor would any self-respecting Parsi allow his near-and-dear ones to be handled by an untouchable Hindu or Muslim beggar. [...] Many of them [*die Leser/Leserinnen der Zeitungen, die über den Streik berichten*] condemned the Parsi Punchayet [*in Leserbriefen*] [...] for treating the corpse bearing

¹¹⁵ Diese Nennung des Zyklus der Wiedergeburt ist äußerst interessant, wenn man beispielsweise einen Blick auf die Website von *UNESCO Parzor* wirft, in der die Existenz eines Kreislaufes der Wiedergeburten im Zoroastrismus vehement negiert wird: „There are no cycles of rebirth in Zoroastrianism by which a man can work out his karma, nor is there a Saviour who will bear the cross for the sins of humankind“ (<http://unescoparzor.com/the-project/religion-and-priesthood/>, 21.06.2016). Diese Idee der Wiedergeburt könnte also als Anpassung einer Minderheitsreligion an die hinduistische Mehrheit in Indien gelesen werden. STAUSBERG (2011b: 19) äußert sich ebenfalls dazu und gibt an, dass tatsächlich viele Parsen und Zoroastrier andernorts an eine Reinkarnation glauben würden – und dass dies in bestimmten einflussreichen Kreisen als nicht dem zoroastrischen Glauben entsprechend angesehen werde.

caste with so much contumely and contempt that they had no option but to fight for their rights by refusing to work. But the voice of orthodoxy was overwhelmingly represented, too, people who felt enraged that khandhias had actually dared to 'hold the community to ransom' (MISTRY 2012: 112-113). The strike lasted only three-and-a-half days before the trustees [*des Bombay Parsi Panchayet*] climbed down and granted all our demands [*Forderungen der streikenden Leichenträger*], including the provisions for overtime, casual leave [...]. (MISTRY 2012: 114-115)

Die soziale Ausgrenzung wegen des Kontaktes mit dem unreinen Leichnam und schlechte Bezahlung sorgen dafür, dass Personen, die bereit sind, als Leichenträger zu arbeiten, nur noch schwer zu finden sind. Noch schwieriger ist es in der heutigen Zeit, denn dank Bildung wird beispielsweise das Amt des Leichenmeisters zusehends weniger an die Kinder der Amtierenden „vererbt“ (STAUSBERG 2004: 232). Die sinkenden Mitgliederzahlen der zoroastrischen Gemeinschaft dürften nicht unwesentlich zum Problem beitragen, da aus einer geringeren Gesamtzahl von Parsen diejenigen, die sich der Leichen zur Bestattung annehmen, rekrutiert werden müssen¹¹⁶. Die Frage danach, ob man diesen Mangel an Bestattungspersonal nicht durch Mitglieder anderer religiöser Gemeinschaften ersetzen könnte, führt direkt zur Frage nach den Grenzen der Parsen-Gemeinschaft und dem Selbstverständnis der Parsen. An dem Bestattungsbeispiel möchte ich im Folgenden kurz mit Hilfe der Theorie von den primordialen Codes die Grenzen der Parsen-Gemeinschaft umreißen.

3.7. Die Identität der indischen Parsen-Gemeinschaft und die Frage nach dem Zugang zur religiösen Infrastruktur

Glaubt man den Quellentexten, so haben bereits die indischen Parsen in frühester Zeit über das Heranziehen von Andersgläubigen für die parsische Bestattung nachgedacht. STAUSBERG (2004: 229) schreibt von einem der neupersischen Sendschreiben, *Rivāyats*, aus dem 15. bis 18. Jahrhundert von iranischen zoroastrischen Priestern, die den indischen Parsen vorwarfen, Andersgläubige als Leichenmeister und Leichenträger zu beschäftigen. Dies wurde von den Iranern als äußerst verwerflich angesehen und es wurde scharf darauf hingewiesen, dass man mit dem Einsatz Andersgläubiger die Verunreinigung der Elemente riskiere. Man könnte daher durchaus Zweifel daran äußern, dass die Parsen eine so ‚reine‘

¹¹⁶ Auf das demografische Problem der Parsen weist HINNELLS (2008) hin.

Gemeinschaft sind, wie es zum Teil scheint, und auch Zweifel daran, dass andere Religionen nie eine Chance gehabt hätten, Einfluss auf die Parsen-Gemeinschaft auszuüben. Auch weitere Aspekte der zoroastrischen Religionsgeschichte lassen Zweifel zu. Zum einen erscheine es nicht glaubwürdig, dass nur ein paar Zoroastrier – in Booten übergesiedelt vom Iran nach Indien, ohne Frauen an Bord gehabt zu haben – den Bestand der Religionsgemeinschaft über ein Jahrtausend in Indien hätten sichern können, so schreibt SHAHANI (2003: 3463). Diese Idee wird in der *Qeşsa-ye Sanjān*, dem Gedicht zum Exodus der Zoroastrier vom Iran nach Indien, dargelegt (WILLIAMS 2013: 53-54). Zum anderen ist 1478 der Gesandte Noshirvan Hormusji in den Iran geschickt worden, um iranische zoroastriische Priester nach ihrer Meinung zur Konversion zu befragen. Die *Persian Rivāyats*, die Antworten der Priester auf solcherlei Fragen, verlauteten, dass Leibeigene und Diener insofern sie Glauben in die zoroastrischen Vorstellungen hätten, initiiert werden sollten (SHAHANI 2003: 3463). Auch STAUSBERG (2002b: 89) gibt – unabhängig von der Frage des Religionskontaktes durch Konversion – an, dass allgemein über Zoroastrismus verbreitet werde, es sei eine reine Religion ohne den Einfluss anderer Religionen. Dies sei aber im Falle des indischen Zoroastrismus nicht korrekt und dort bediene man sich sehr wohl der Dienste von Muslimen, Hindus und Christen. Laut STAUSBERG (2002b: 89-92) reichen diese Kontakte vom Aufsuchen von Hindu-Astrologen über den Besuch von Pilgerstätten anderer religiöser Gemeinschaften bis hin zur Anstellung von andersgläubigen Hausdienern durch Parsen. Von dieser Seite her betrachtet, erscheint eine Einbindung von Andersgläubigen in die Bestattungspraktiken gar nicht so abwegig – vor allem dann nicht, wenn es nicht einmal um Konversion, sondern lediglich um die Ausübung einer Tätigkeit für die Parsen als Bedienstete geht. Dies untermauert auch die Praxis der Zoroastrier in nicht-iranischen und nicht-indischen Gebieten. Diese Diaspora ist gezwungen, ihre Bestattungen von den vor Ort ansässigen Bestattern in einem Krematorium durchführen zu lassen (BOYCE: 1993/2011; HINNELLS: 2008). LÜDDECKENS (2004: 163) schreibt lediglich von einem Betretungsverbot für Andersgläubige auf der Strecke zwischen dem *bungli* und dem *daxma*. Und laut *Dastūr* Darabs Aufgabenteilung würden die Leichenträger sowieso nie in diesen Bereich gelangen, da dort die Aufgabe des Leichenmeisters beginnt (STAUSBERG 2004: 229-230). Ebenso wenig ist es Aufgabe der Leichenträger, dem laut LÜDDECKENS (2004: 168-169) rituell höchst empfindlichen Moment des Umbettens und Herausragens des Leichnams aus dem Haus der Angehörigen beizuwohnen. Denn auch dies obliegt den Leichenmeistern.

Wurde zunächst die Möglichkeit der Bestattung durch Andersgläubige diskutiert, so ist es nun Zeit, auch die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Bestattung durch Andersgläubige in den Blick zu nehmen. Dazu kann man der Abgrenzung der Gemeinschaft der Parsen nach außen hin ein größeres Gewicht verleihen, als es bislang getan wurde, und den Fokus eher auf die Konstruktion einer gemeinschaftlichen Identität legen als auf die gesellschaftliche Realität, in der man als Individuum ganz privat und ‚heimlich‘ auch zu anderen Religionen schießt. GIESEN (1999: 13) bezeichnet die Identitätsbildung durch die Abgrenzung zwischen dem Innen (der Gemeinschaft) und dem Außen als wichtigen Bestandteil einer sozialen Wirklichkeit. Zur Abgrenzung zwischen innen und außen können Gemeinschaften primordiale Codes nutzen (GIESEN 1999: 18). Dabei geht GIESEN (1999: 18) davon aus, dass die Grenze zwischen der Gemeinschaft und der restlichen Bevölkerung auf Faktoren wie Ethnizität oder „Rasse“ beruht. Diese Grenze wird als unverrückbar wahrgenommen und alles, was die Grenze verwischen könnte, ist unerwünscht (GIESEN 1999: 19-20). Sie dient dazu, das Unreine fernzuhalten (GIESEN 1999: 21). STAUSBERG (2002b: 93) weist darauf hin, dass Religion von einem Großteil der Parsen als etwas angesehen wird, was die Gemeinschaft ethnisch bestimmt, und auch HUTTER (2011: 141) beschreibt die Parsen als eine „ethno-religiöse Gemeinschaft“. Laut STAUSBERG (2002b: 93) glauben viele Parsen, jede Ethnie sei mit einer bestimmten Religion belegt worden. Demnach kann man zwar nicht konvertieren, jedoch ruhigen Gewissens auch die Dienstleistungen Andersgläubiger wahrnehmen.

Somit ist Religion primordial codiert und wird als vererbbar dargestellt. Es kann laut STAUSBERG (2002b: 93) nicht schädlich sein, einen Seitenblick auf andere Religionen zu werfen. Nach den Ausführungen zu primordialen Codes von GIESEN (1999: 18-20) wäre es nicht möglich, die feste Bande der Natur/Ethnie durch eine andere Religion zu durchbrechen. Der Zoroastrismus ist angeboren, die andere Religion nicht. Dies klingt zunächst sehr aufgeschlossen; nahezu perfekt, um Andersgläubige für ‚unreine‘ Arbeiten zu rekrutieren. Und die Leserin fragt sich vielleicht, warum nun ausgerechnet die primordiale Codierung nicht nur ein Pro-Argument zur Bestattung durch Andersgläubige sein sollte, sondern auch ein einschlägiges Contra-Argument. Im Falle der Parsen warnt WRITER (1989: 129): „The religion must therefore be considered the infrastructure upon which was erected the evolving social patterns of the group. Their relationship with India and the other Indian peoples was conditioned by their internalized view of themselves as Zoroastrians [...]“. Kann die primordiale Codierung also für das Individuum die Möglichkeit des interreligiösen Kontaktes

eröffnen, so grenzt sie eine ganze Gruppe von Individuen gegen andere Gruppen von Individuen ab. Religion ist also etwas, das jeden anderen Lebensbereich, der die gesamte Gemeinschaft betrifft, umschließt. Bestattungen scheinen einen Bereich zu bilden, der die gesamte Gemeinschaft betrifft, da die Gefährlichkeit des Leichnams alle Mitglieder bedroht. Doch nicht nur die Ethnie/Religion selbst grenzt Andersgläubige aus. Man kann davon ausgehen, dass Wissen über die Religion auch in Verbindung mit Tod und Sterben erforderlich ist. Und so kommt es auch insofern zu einer Abgrenzung nach außen hin, als dass Muslime, Hindus, Christen, oder welche Religionsgemeinschaften auch immer man einsetzen möge, wohl größtenteils nicht über dieses Insider-Wissen der Parsen um ihre Traditionen und Möglichkeiten der (rituellen) Reinigung verfügen. Man kann den Gruppen unterstellen, durch das fehlende Insider-Wissen nicht die Bedeutung der parsischen Bestattung erfassen zu können, geschweige denn zu wissen, was man tun muss, um das Seelenheil der Verstorbenen sowie die Elemente und die anwesende Trauergemeinde nicht zu gefährden. Über Leichenmeister wird gesagt, sie müssten um die zoroastrische Religion mitsamt ihrer Rituale, Kenntnis der Heiligen Schriften und Gebete wissen (STAUSBERG 2004: 231). Hinzu käme noch, dass die Leichenberufe einen festen Platz im Bestattungsritual der Parsen einnehmen. Denn nach Möglichkeit sollen die Leichen bereits am Todestag zu einem Turm des Schweigens gebracht werden (STAUSBERG 2005: 118). Bekräftigt wird diese Sichtweise durch die Beschreibung der vielen Rituale rund um die Behandlung des Verstorbenen in seinem Zuhause, in die Priester und Leichenexperten involviert sind (BOYCE: 1993/2011). Leichenträger werden insofern in die Rituale miteinbezogen, als dass mit den von den Hinterbliebenen zu erstattenden Kosten für die Bestattung unter anderem auch den Leichenträgern ein neues Gewand finanziert wird. Eine großzügige Spende zur Erhaltung des *doongerwādī*-Komplexes, also zum Wohle der zoroastrischen Gemeinschaft, gilt zudem als dem Seelenheil sehr zuträglich¹¹⁷. Demnach ‚beseitigen‘ Leichenträger – und alle anderen mit dem Leichnam in Kontakt kommenden Berufsgruppen – nicht einfach nur unreine Materie, sondern sind eingebunden in die Riten der Parsen-Gemeinschaft und die Richtlinien des *Bombay Parsi Panchayet*. Ein weiterer Punkt wäre nicht nur der Schutz des Seelenheils der verstorbenen Parsen durch korrekte Ausführung der Rituale, sondern auch der Schutz der Seelen Andersgläubiger. LÜDDECKENS (2004: 163-164) schreibt von einer Distanzierung des Leichnams von den Lebenden. So wird der Leichnam vom *bungli* zum

¹¹⁷ Die Regeln für Angehörige, die die Bestattung eines Verstorbenen zu organisieren haben, sind auf der Website des *Bombay Parsi Panchayet* einzusehen (<http://www.bombayparsipanchayet.com/doongerwādī.html>, 07.12.2013).

daxma überführt. Dabei sei es Andersgläubigen verboten, diesen Weg des Leichnams einzuschlagen. Begründet wird dies damit, dass der Tod nun nicht mehr nur am Leichnam selbst präsent ist, sondern die Umgebung erfüllt. Daran könnten Andersgläubige Schaden nehmen. Wohingegen der Weg aller an der Bestattung teilnehmenden Parsen erst kurz vor der Aussetzung der Leiche im Inneren des *daxmas* endet und erst danach nur noch die Leichenmeister die Verstorbenen begleiten. Diese Ausführungen sind bezüglich primordialer Codierung insofern bemerkenswert, als dass die Parsen sich zum einen zwar massiv durch ihre Religion gegenüber Andersgläubigen abgrenzen, jedoch ebendiese in ihr religiöses System einbauen und davon ausgehen, dass die Leichendämonin die Seelen der Andersgläubigen ebenso schädigen könnte – auch, wenn die Andersgläubigen womöglich gar nicht daran glauben. Vielleicht liegt diese Haltung daran, dass in der primordial codierten Gemeinschaft Außenstehende nicht als schuldig angesehen werden, sich für eine Zugehörigkeit zu einer anderen Gruppe bekannt zu haben (GIESEN 1999: 22).

Wer allerdings glaubt, es gäbe immer ein harmonisches Zusammenleben mit anderen Religionsgemeinschaften und Andersgläubige wären automatisch Schutzbefohlene der Parsen, der wird enttäuscht. Ein Teil der primordialen Codierungen ist die Dämonisierung. Dabei werden der Gemeinschaft fremde Personen als Gefahr angesehen und in ein schlechtes Licht gerückt. Diese Dämonisierung bildet eine Grenze rund um die Gemeinschaft. So kann man im Falle der Parsen bezogen auf ihre Beziehung zu Muslimen eventuell von einem ‚kollektiven Gedächtnis‘ ausgehen. Ansatzpunkt hierbei ist die Verfolgung der Zoroastrier im Iran durch Muslime. Die Parsen interpretieren beispielsweise die Praxis der iranischen Zoroastrier, die Beine des Verstorbenen im Schneidersitz zu kreuzen, als besser geeignet für den Transport der Leiche auf Vieh mitten in der Nacht – aus Angst vor dem Angriff von Muslimen (BOYCE: 1993/2011). Vielleicht ließe sich daraus auf eine gewisse Abneigung zumindest in Bezug auf die religiöse Gemeinschaft der Muslime schließen – was sie für eine Anstellung als Bestatter der Parsen eher ausschließen würde. Auch in der *Qeşsa-ye Sanjān*, der Exodus-Geschichte, geht es um die Vertreibung der Zoroastrier durch Muslime (WILLIAMS 2013: 50; 53), wiewohl dies – wie ich zu Beginn im Zusammenhang mit dem Exodus bereits hingewiesen habe – nicht den wissenschaftlichen Befunden entsprechen muss¹¹⁸.

¹¹⁸ Siehe ROSE (2011: 189-191) und HINNELLS (2015: 157) und Kapitel 3.1. dieser Arbeit.

Erstaunlich ist die Ausgrenzung der Leichenträger aus den eigenen Reihen, wenn man beachtet, dass GIESEN (1999: 21-22) auch die Homogenität innerhalb einer primordial codierten Gemeinschaft und die Seltenheit einer Schichtung betont. Diese Gleichheit ergibt sich aus der Durchführung von Reinigungsritualen beispielsweise bei den *Rites de Passage* während der Bestattungen (GIESEN 1999: 20-21). Dass es dennoch eine Schichtung innerhalb der Parsen-Gemeinschaft gibt, zeigt nicht nur die religionswissenschaftliche Sekundärliteratur, sondern diese Schichtung fällt auch den Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft auf und wird beispielsweise in einem Beitrag der *Parsiana*¹¹⁹ dargestellt. Es wird angemerkt, es sei unschicklich für die Parsen-Gemeinschaft, jene zu verachten, die die zur Bestattung gehörenden Tätigkeiten als *khāndhias* und *nasā-sālars* übernehmen, und die parsische Gesellschaft somit in einen besseren und einen schlechteren Teil zu spalten. Es bleibt abzuwarten, wie sich parsische Laienschaft, *Bombay Parsi Punchayet* und Priestertum mit dem Problem auseinandersetzen und von wem welcher Lösungsweg bevorzugt und unter dem Modernisierungsdruck der Stadt Mumbai sowie der Veränderung der demografischen Struktur der Gemeinschaft gewählt wird¹²⁰.

¹¹⁹ Der Beitrag ist auf der Homepage der Zeitschrift *Parsiana* zu finden unter <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=130&issue=17> (Ausgabe 01.05.2004), 21.12.2013.

¹²⁰ Zu Konflikten innerhalb der Parsen-Gemeinschaft in der Stadt Mumbai siehe beispielsweise HUTTER (2011: 138).

4. An den physischen Grenzen der Parsen-Gemeinschaft – Das zoroastrische Raumkonzept in Mistrys Roman

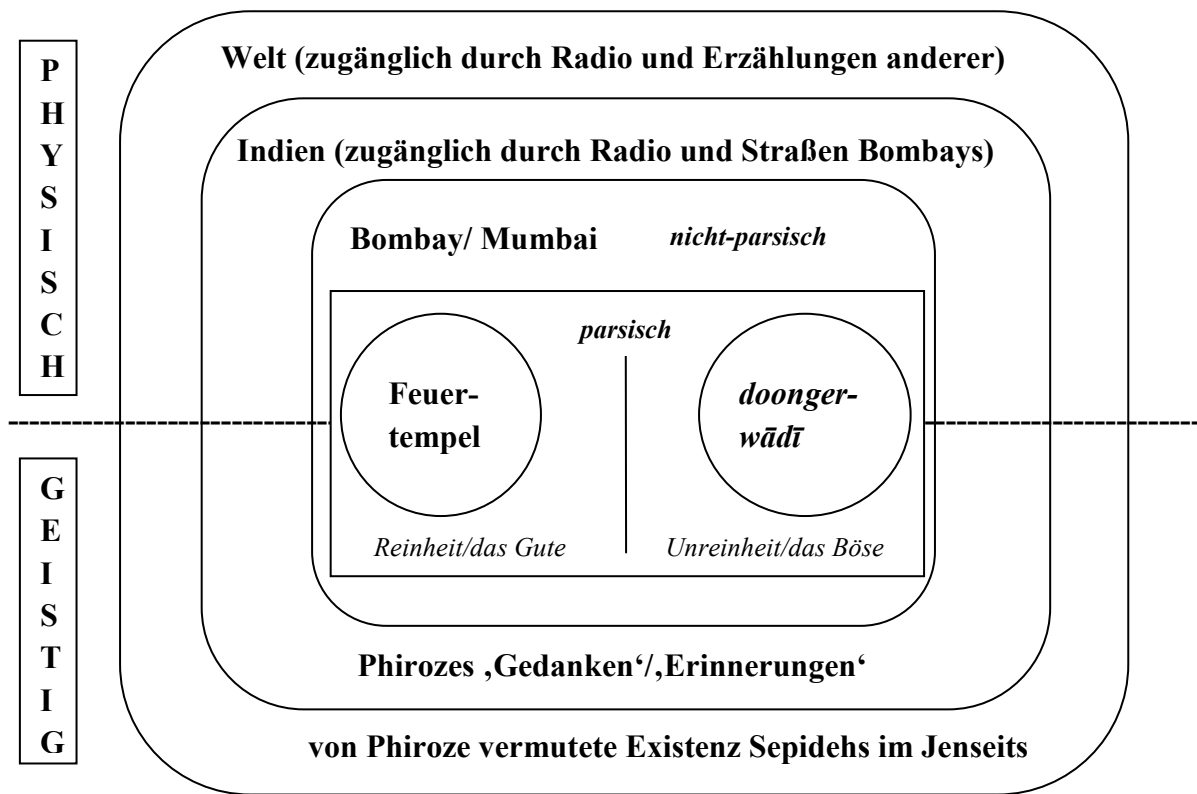
Raum und *Zeit* sind Kategorien, die maßgeblich unser Verständnis eines literarischen Werkes mitbestimmen und die sich nicht nur darauf beschränken, dass etwas an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geschieht (BRIDGEMAN 2007: 52). Auf die Zeit bin ich bereits in Kapitel 2 eingegangen. Sie ist im Zusammenhang mit dem Raum natürlich auch ein wichtiger Faktor und wird uns durch die Entwicklung der Figur Phiroze in der erzählten Zeit auch in diesem Kapitel weiter begleiten, doch möchte ich mich in diesem Kapitel vor allem dem Raumkonzept im Roman zuwenden. Im Roman verändern sich nicht nur die Räume durch die in ihnen handelnden menschlichen Figuren und Tiere, sondern auch die Raumwahrnehmung der Figur Phiroze verändert sich im Laufe der erzählten Zeit. Während das, was im Raum selbst geschieht und welche Figuren wann in welchem Raum handeln, in diesem Kapitel beleuchtet werden soll, wird die veränderte Wahrnehmung des Raumes durch die Figur Phiroze Gegenstand des 5. Kapitels zum Thema *Konversion* sein. So führt die Analyse des Raumes schlussendlich zur Möglichkeit einer Verflechtung räumlicher Grenzen der Parsen-Gemeinschaft mit den geistigen Grenzen selbiger – wer also zur Gemeinschaft gehört und wer nicht.

GEHLEN (1998: 377-378) betont die große Bedeutung des Raumes sowohl für das menschliche Denken als auch für das menschliche Handeln. Er verweist dabei auf eine Abgrenzung zwischen der Bedeutung des Begriffes *Ort* und der des Begriffes *Raum*. Ein Ort bezeichnet demnach einen einzelnen Punkt im Raum und ist damit im Raum angesiedelt. FROW (1982: 27-28) schreibt, dass der Raum in der künstlerischen Darstellung, zum Beispiel in einem Roman, zum einen als eine Grenze hin zum nicht-künstlerischen Raum fungiert, also zur Außenwelt. Zum anderen aber ist diese Grenze auch ein Teil der künstlerischen Welt, in diesem Fall der Romanwelt. Die fiktionale Welt des Romans ist demnach äußerst begrenzt und in dieser Begrenzung sind es eben jene Elemente, die der Roman trotz der Begrenzung miteinschließt, die ein großes Gewicht erhalten. Durch die gezielte Auswahl der Elemente ergibt sich auch die Bedeutung dieser (FROW 1982: 27-28). Dies hat aber auch zur Folge, dass der Rahmen der Handlung nicht nur den fiktionalen Raum begrenzt, sondern eine permeable Grenze zwischen dem Außen der nicht-fiktionalen Welt und der fiktionalen Romanwelt darstellt (FROW 1982: 28). Die Figur Phiroze beschreibt in ihrer begrenzten Romanwelt verschiedene Räume, in denen sie sich aufhält beziehungsweise

in Aktion tritt. Dies ist die ‚physische‘ Welt, die Phiroze der Leserin zugänglich macht. Des Weiteren gibt er gegenüber der Leserin auch seine gedankliche Welt preis, indem er bei der Beschreibung des ‚Ist-Zustandes‘ und des Raumes immer wieder gedanklich abgleitet und über seine Erinnerungen berichtet. Durch die Struktur des Romans ist alles erinnerte Zeit und erinnertes Raum, jedoch erfährt die Leserin erst zum Ende hin, dass der alte Phiroze in *notebook*-Form über Leben und Umfeld des jungen beziehungsweise des alternden Phiroze berichtet. In diesem Kapitel möchte ich versuchen, eine Art Schablone auf den Roman zu legen und zu untersuchen, inwieweit die offensichtlich dualistisch angelegte und zunächst textimmanent zu untersuchende Roman-Konstruktion mit dem kosmologischen Dualismus im Zoroastrismus übereinstimmt. An Bedeutung gewinnen die Räume im Roman dadurch, dass sie eng mit den Ritualen verbunden sind – dabei entspricht die Verbindung zwischen Raum und Ritual im Roman auch der Verbindung von Raum und Ritual außerhalb der Romanwelt. Der Feuertempel des Vaters von Phiroze ist ein Ort der priesterlichen Ritualausübung – vom Vater mit äußerster Sorgfalt und auf Reinheit bedacht geführt – und der *doongerwādī* ist ein Ort der Ritualausübung im Zusammenhang mit dem Leichnam.

Die genannten (Reinheits-)Rituale im parsischen Symbolsystem und damit auch die Abgrenzung der Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften spielen sich bei den Parsen hauptsächlich in den beiden sakralen Räumen *agīārī/Feuertempel* und *doongerwādī/Bestattungsareal* ab und daher sollen diese nun näher erklärt werden. Es ist auch jene Zweiteilung des religiösen Raumes, die uns im Laufe der folgenden Romananalyse begleiten wird. Das folgende Schema lässt sich für die Räume im Roman erstellen:

4.1. Die zoroastrische Raumaufteilung im Roman



(eigene Darstellung der Raumaufteilung im Roman; alle Rahmen und Trennstriche markieren Grenzbereiche)

In vielen Kulturen lässt sich eine Vierteilung des Raumes auffindig machen. Dieses Viererschema muss allerdings nicht immer nach Körperteilen oder Himmelsrichtungen aufgegliedert sein (GEHLEN 1998: 385). ROSE (2011: 7) beispielsweise legt ein plausibles Viererschema zur Aufteilung zwischen physischer und metaphysischer Sphäre sowie guter und böser Sphäre zugrunde, das sie als „Diagram of the ‚two worlds‘ and the ‚two forces““ bezeichnet. STEWART (2013b: 34) schreibt, dass die spirituelle Ebene als *mēnōg* bezeichnet wird, während die materielle Sphäre *gētīg* heißt. STAUSBERG (2002a: 326) übersetzt die Begriffe unter anderem mit „unsichtbar“ versus „sichtbar“. Die Idee dahinter ist, dass *Ahura Mazda* die Welt auf einer geistigen Ebene erschaffen hat, aber dass das Böse auf der materiellen Ebene besiegt wird. Somit hat der Tod eines Menschen beziehungsweise die Seele (*urvan*) beim Verlassen des menschlichen Körpers sowohl Einfluss auf das individuelle Schicksal des Menschen im Jenseits als auch auf das Schicksal des Universums. Wie das Schicksal der Seele ausfällt, hängt vom Verhalten des Verstorbenen zu seinen Lebzeiten auf

der Erde ab. So kann die Seele entweder belohnt oder bestraft werden (STEWART 2013b: 34).

Ähnlich habe ich in Anlehnung daran auch mein Schema aufgebaut. So gibt es eine physische Ebene, indem der Erzähler sich als Figur in unterschiedlichen Lebensabschnitten im Raum bewegen lässt. Das ist der Raum, der der Leserin vermittelt wird. Dahinter steht insofern die geistige Sphäre, als dass Phiroze in Erinnerung an Ereignisse in dem entsprechenden Raum schwelgt, wobei diese Dimension der Leserin erst am Ende des Romans bewusst wird. Eine weitere geistige Dimension ergibt sich aus Phirozes Verbindung zum Jenseits nach Sepidehs Tod. Des Weiteren beschreibt SKJÆRVØ (2013a: 317), dass es im Zoroastrismus, beschrieben im *Avesta*, die „pre-soul“ gibt. Sie wird mit dem Begriff *frauuāši* bezeichnet. Die *frauuāši* existiert bereits im Jenseits, begibt sich dann aber für kurze Zeit in das Diesseits, um Nachkommen zu schaffen und dann nach dem Tod wieder in das Jenseits zurückzukehren. Laut ROSE (2011: 29) hat jeder Mann und jede Frau eine *frauuāši*. Der Terminus bezieht sich auch immer auf *Ahura Mazdā*, auf dessen Seite die *frauuāši* steht (ROSE 2011: 29). Dies ist vor allem deshalb interessant, weil Phiroze diese Auffassung durchaus zu teilen scheint, wenn er davon ausgeht, dass die Seele Sepidehs trotz ihres Todes präsent ist und er ihrer Hilfe den Fund der Ohringe zuschreibt, mit denen er der gemeinsamen Tochter Farida finanziell helfen kann¹²¹ – doch dieser Besonderheit wird sich das 6. Kapitel widmen.

Der Roman weist des Weiteren deutlich eine Einteilung zwischen Feuertempel und *doongerwādī* als parsische, aber dennoch strikt getrennte Räume auf. Dies entspricht ebenfalls dem Schema von ROSE (2011: 7), denn die Unreinheit (des Bestattungsareals) und die Reinheit (des Tempelkomplexes) sind eng verbunden mit den Sphären des Guten und des Bösen¹²². Zusätzlich dazu ergibt sich noch die Einteilung in einen parsischen und einen nicht-parsischen Raum – etwa, wenn sich die Leichenträger zwischen dem Haus eines verstorbenen Parsen und dem *doongerwādī* bewegen, um den Leichnam zum *doongerwādī* zu überführen. Der Raum im Roman wird allerdings noch etwas komplizierter auf unterschiedlichen Ebenen, die nicht nur die religiöse Gemeinschaft im Blick haben, konstruiert. Zum einen gibt es die Ebene der Welt. Diese Ebene ist nur erreichbar durch das Radio, das die Romanfigur Temoorus (Temoo), Phirozes Schwiegervater, besitzt. Aus den Radiosendungen können die

¹²¹ Siehe MISTRY (2012: 240-245).

¹²² Siehe HUTTER (2009: 19), der die Verbreitung der Unreinheit durch *Nasu* über die „whole good creation“ sowie auch die rituellen Gegenmaßnahmen und den Status der Leichenträger beschreibt.

Romanfiguren unter anderem entnehmen, was während des Zweiten Weltkrieges in Europa passiert¹²³.

And as far as the world outside was concerned, by no stretch of imagination or experience, was that our [*Sepidehs und Phirozes*] domain. Cut off, completely and irrevocably from it, all the news that ever filtered in from that world came by word of mouth, or emanated from the large wooden cabinet of a box-like radio that Temoo [*Temoorus, der Schwiegervater von Phiroze*] owned. (MISTRY 2012: 120)

Somit werden Indien, Bombay und die Parsen-Gemeinschaft in einen globalen Kontext eingeordnet. Die nächstkleinere Ebene bildet Indien. Was im Zusammenhang mit dem Indischen Unabhängigkeitskampf geschieht, sehen die Leichenträger auf ihren Wegen zwischen dem *doongerwādī* und den Häusern, aus denen sie die Verstorbenen abholen müssen. Denn es finden Straßendemonstrationen statt, denen die Leichenträger auf ihren weitläufigen Wegen durch ganz Bombay begegnen. Die ersten beiden Ebenen beeinflussen kaum das Romangeschehen, enthalten jedoch für die Leserin entscheidende Hinweise darauf, welche Zeit und welches Zeitgeschehen den Raum füllt¹²⁴. Es gibt eine äußere Welt, die beschrieben wird und in der historische Ereignisse geschildert werden, und eine innere Welt, in der das Leben der *khāndhias* dargelegt wird und die den *doongerwādī* umfasst. Die Welt wird für den Leichenträger Phiroze zwar durch das Radio zugänglich gemacht und hier erfährt die Leserin, was gerade in der Welt passiert, jedoch berühren diese Ereignisse die Hauptfigur nicht. Sie haben keinen Einfluss auf den geschützten Raum *doongerwādī*. Etwas mehr Einfluss haben die Geschehnisse in Indien auf Phiroze und die übrigen Leichenträger auf dem *doongerwādī*. Auf ihren Wegen durch die Stadt vom *doongerwādī* zum Haus der Verstorbenen (und *vice-versa*) kommen die Leichenträger an Demonstrationen gegen die britische Kolonialherrschaft vorbei¹²⁵. Die Demonstrationen scheinen insofern einen Einfluss auf die Welt der Leichenträger zu haben, als dass auch sie beschließen, in einen Streik für bessere Arbeitsbedingungen zu treten. Zudem präsentiert Mistry damit der Leserin den indischen geschichtlichen Rahmen – also die Kolonialzeit und die durch sie hervorgerufenen Phänomene wie den Unabhängigkeitskampf. Als der Streik der *khāndhias* für bessere Arbeitsbedingungen initiiert wird, wird dies ganz explizit mit dem Vorbild des gewaltlosen Widerstandes von Gandhi in Verbindung gebracht:

¹²³ Siehe MISTRY (2012: 120-124; speziell S. 123 und zudem S. 127).

¹²⁴ Inhaltlich weisen die Kapitelüberschriften auf den Lebensweg des Erzählers hin – vom jungen Mann, zum älteren Mann, zum Greis.

¹²⁵ Siehe MISTRY (2012: 28). An dieser Stelle wird die Widerstandsbewegung gegen die britische Herrschaft beschrieben, wie sie von den Leichenexperten auf ihren Wegen zwischen den Häusern der Verstorbenen und dem *doongerwādī* wahrgenommen wird.

A phrase we had all heard on Temoo's radio in the context of Gandhiji's exertions for home rule had been running in my head. And so it was that the idea of some sort of 'peaceful non-cooperation' took root among the corpse bearers, though none of us had any clue what form it should take. (MISTRY 2012: 104)

Auch in der Jugendzeit von Phiroze gibt es ein Innen und ein Außen: das Innen im Tempelkomplex seines Vaters und das Außen in Form der Stadt Bombay, die Phiroze erkundet anstatt für die Wiederholungsprüfung seines Abschlussexamens zu lernen. Mehr als auf der Makroebene spielt der Roman sich auf einer Mikroebene ab. Diese Mikroebene, beziehungsweise Mikroebenen, liegen auf der letzten Ebene: der Stadt Bombay. Was in Bombay passiert, lässt die Tagespresse verlauten¹²⁶. Im Parsen-Bombay teilt sich die Ebene in zwei Mikroebenen: Zum einen in die Mikroebene des Feuertempelkomplexes, in dem der Vater der Figur Phiroze mit der Familie lebt; zum anderen in die Mikroebene des *doongerwādī*, in die Phiroze schlussendlich vom Feuertempel aus übersiedelt. Die Möglichkeiten, die beiden (Mikro-)Räume zu verlassen, sind äußerst beschränkt. Das Verlassen des Feuertempelkomplexes ist nur legal – mit Erlaubnis der Eltern – über den Weg zur Schule möglich. Illegal ist es dadurch möglich, dass Phiroze die Schule schwänzt und stattdessen ohne das Wissen seiner Eltern Bombay erkundet.

GEHLEN (1998: 384) weist darauf hin, dass dem Raum im Zusammenhang mit religiösen Konzepten eine besondere Bedeutung zukommt, da mit ihm Ordnungen symbolisiert werden können. Dabei wird betont, dass die Teilung des Raumes maßgeblich soziokulturell beeinflusst ist. Diese soziokulturelle Komponente zeigt sich in der Darstellung Mistrys, *wie, wann, welche* Orte im Raum seine Figuren betreten dürfen (oder nicht). Dabei wird zudem die Religionspädagogik zweier Generationen dokumentiert: Einmal von Framroze zu Phiroze zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der das Kind die Religion mit allen Sinnen lehrt. Hierbei ist Framroze ein in der Gesellschaft hoch angesehener Priester¹²⁷. Und einmal von Phiroze zu Farida; ein marginalisierter Leichenträger, der seiner Tochter einen nicht-zoroastrischen Namen gibt, ihr den Tod der Mutter ganz naturwissenschaftlich erklärt und ihr keinen Zugang zur Religion über den Zugang zum Feuertempel verschafft beziehungsweise verschaffen kann¹²⁸. Während Phiroze der religiöse (und reine) Raum durch den Vater eröffnet wird und er dann später die Grenze vom ‚reinen‘ Raum (*agīārī*) zum ‚unreinen‘ Raum (*doongerwādī*)

¹²⁶ Siehe MISTRY (2012: 85-86) und Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit.

¹²⁷ Siehe MISTRY (2012: 32-33).

¹²⁸ Siehe MISTRY (2012: 146).

überschreitet, füllt seine Tochter Farida diesen religiösen Raum nicht aus und verbleibt stattdessen auf dem Bestattungsareal.

Als Phiroze alt und krank ist und sein Gesundheitszustand ihn (immer mehr) an den *doongerwādī* und sein Quartier fesselt – am Ende seiner erzählten Zeit und am Ende der Erzählzeit – liefert er der Leserin einen Bericht darüber, was mit der Parsen-Gemeinschaft und vornehmlich mit den Totenritualen des *daxmenešīnī* im dekolonialisierten Bombay/Mumbai geschehen ist. Es ist diese Erzähltechnik, bei der die zoroastrische Raumaufteilung und die parsischen Totenrituale durch die fiktionale Biografie des Leichenexperten Phiroze der Leserin nähergebracht werden; umrahmt von historischen Ereignissen, die die Welt der Parsen mit den Briten verbinden. Bereits hier wird deutlich, dass Mistry mit den zoroastrischen Konzepten zu Raum und zu historischen Begebenheiten – und somit auch mit der Zeit – spielt. Zoroastrische Raumkonzepte deshalb, weil es eine strikte Trennung zwischen dem ‚reinen‘ Feuertempel und dem ‚unreinen‘ Bestattungsareal, dem *doongerwādī*, gibt. Und die zeitliche Komponente wird daran deutlich, dass Cyrus Mistry in seinem Roman das 20. Jahrhundert vom kolonialen bis zum postkolonialen Indien abdeckt – geschrieben von einem Autor im 21. Jahrhundert.

Jedoch betritt Phiroze weder ‚physisch‘ die Welt außerhalb Indiens noch die außerhalb Bombays. Daher soll auf der Stadt Bombay/Mumbai und ihren für die Hauptfigur wichtigen Orten im Folgenden der Fokus liegen. Zunächst werden diese Orte und ihr Bezug zum zoroastrischen Raumkonzept beschrieben. Danach werde ich auf die Frage nach der Verbindung zwischen den drei Räumen – dem *agīārī*, den Straßen Bombays und dem *doongerwādī* – eingehen. Die Verbindung der separaten und im Roman mit klaren Grenzen versehenen Räume erfolgt in der voranschreitenden Lebenszeit der Hauptfigur. Wichtig sind hierbei die Übergänge zwischen den einzelnen Lebensphasen. Sie gehen sowohl mit der Überschreitung räumlicher Grenzen als auch mit der Überschreitung gedanklicher Grenzen in Bezug auf die Religionszugehörigkeit durch die Hauptfigur einher. Bezogen auf die Wahrnehmung des Raumes beruft GEHLEN (1998: 381) sich auf „psychophysiologische Leistungen“. Eine Wahrnehmung des Raumes gelingt nur durch das Zusammenspiel der dem Menschen zur Verfügung stehenden Sinnesorgane. Wie im Folgenden deutlich wird, spielt auch Cyrus Mistry mit allen Sinnen seines Erzählers. Des Weiteren verweist GEHLEN (1998: 382) darauf, dass die Entwicklung des Denkens vom Kind zum Erwachsenen eine erhebliche Rolle bei der Raumwahrnehmung spielt und das Kind zunächst sich selbst in das Zentrum seiner Wahrnehmung rückt. Die Konstruktion eines euklidischen Raumkonzeptes

hingegen erfolgt erst später, wenn das Kind nicht mehr egozentrisch denkt. Dieser Aspekt ist mit Blick auf die Entwicklung der Figur Phiroze vom Baby zum Greis im Romanraum wichtig. Ein phänomenologisches Modell zu den Wahrnehmungsformen im Raum liefert HAUPT (2004: 72) mit ihrer Einteilung in gestimmten Raum, Anschauungsraum und Aktionsraum. Gleichzeitig betont sie, dass die Trennung der Raumwahrnehmungsformen nicht immer vorhanden ist, sondern dass vor allem der Einfluss der voranschreitenden Zeit zu einem Verschmelzen der Kategorien führt. Dies ist vor allem in Hinblick auf den homodiegetischen Erzähler interessant, da dieser in einer Figur die Position unterschiedlicher Fokalisierer einnimmt – mal die Fokalisierung der Figur Phiroze als Kind, mal die der Figur Phiroze als Jugendlicher, mal die der Figur Phiroze als junger Mann, Ehemann und Vater. Die Sichtweisen der genannten Fokalisierer werden noch einmal durch den Fokalisierer Phiroze als alter Mann gebrochen. Denn seine Geschichte schreibt der Erzähler Phiroze als Greis am Ende des 20. Jahrhunderts nieder. Dabei kommentiert die Figur des Greises/der Erzähler das Tun der anderen Phiroze-Figuren als Fokalisierer.

Dass Mistry ausgerechnet jene beiden Orte, Feuertempel und *doongerwādī*, gegenüberstellt, kommt wohl nicht von ungefähr. ROSE (2011: 6-7) verweist in ihrer Beschreibung des kosmologischen Konzepts im Zoroastrismus sowohl auf eine räumliche Sphäre als auch auf das Konzept von Gut und Böse. Räumlich trennt ROSE (2011: 7) die körperlich erfahrbare Welt vom der geistig erfahrbaren Welt. In meinem Schema findet sich diese Trennung ebenfalls wieder. Damit möchte ich auf den Aspekt verweisen, dass Phiroze der Leserin den ‚Ist‘-Zustand erklärt, die Umgebung beschreibt und somit Bezug auf die (natürlich fiktionale) physische Romanwelt nimmt, währenddessen aber stets gedanklich abschweift und in Erinnerungen schwelgt – sich der Leserin also sowohl in einer physischen Sphäre als auch in einer geistigen Sphäre präsentiert. Beide räumlichen Sphären werden durchschnitten von dem Konzept von Gut und Böse. Das Gute wird verkörpert von *Ahura Mazdā*, das Böse von *Angra Mainyu*. Diesen übergeordneten Mächten, die ROSE (2011: 7) als „The Wise Lord“ (*Ahura Mazdā*) und „The Destructive Spirit“ (*Angra Mainyu*) bezeichnet, sind weitere Konzepte untergeordnet. Zum einen auf der guten Seite das der *aša* und *yazatas*; zum anderen auf der bösen Seite das der *drūj* und *daēuuas* (ROSE 2011: 7). LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 43) verweisen beim Konzept von *aša* auf das Konzept von Reinheit; beim Konzept von *drūj* auf das Konzept der Unreinheit. In den *Gāthās* (Yasna 30) steht, dass diese beiden Konzepte am Anfang vereinigt waren und das Leben und den Tod erschaffen haben (ROSE 2011: 43). Hier kommt dann auch der Dualismus zum Tragen:

Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Licht und Dunkelheit (SKJÆRVØ 2013a: 313). Die Untrennbarkeit der Räume ergibt sich im Roman aus den zahlreichen Todesfällen, also der Vergänglichkeit der Figuren und dem Kontinuum zwischen Gesundheit und Krankheit. Ebenso wie Mistry auch die Geburt, das Leben, an einem Ort des Todes geschehen lässt. Diese Untrennbarkeit wird besonders durch die Geburt von Phirozes Tochter Farida konstruiert. Auch hier verschmelzen Leben und Tod. Da der Feuertempel als Ort der Reinheit und damit des Guten betrachtet wird, habe ich diese Sphäre in meinem Schema mit den Bezeichnungen *Reinheit/das Gute* versehen. Im Gegensatz dazu ist der Leichnam unreine Materie und somit trägt der Ort der Bestattung die Bezeichnung *Unreinheit/das Böse* im Schema¹²⁹.

Das Gute wird mit Reinheit assoziiert und sorgt für eine Schwächung des Bösen. Erreicht wird der Zustand durch die Reinheit des Ritualortes und die Reinheit der das Ritual durchführenden Person (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 59-60). LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 60) betonen hierbei die Gefahr des Verlustes von Reinheit, wenn die Qualitäten *Reinheit* und *Unreinheit* zusammentreffen. Vor allem zu Zeiten des Übergangs von einer Lebensphase in die nächste seien Individuen ganz besonders anfällig für Unreinheit und nicht umsonst würden zu eben jener Zeit die sogenannten *Rites de Passage* (Übergangsriten) durchgeführt werden. Sie haben also maßgeblich mit Reinheit/Unreinheit zu tun (PRESTON 1987: 92). Auch SIMON (2012: 20) betont, dass als Faustregel dasjenige als unrein anzusehen ist, was keinem Reinigungsritual unterzogen worden ist. Wohingegen das, was rituell gereinigt wurde, auch als rein anzusehen ist. PRESTON (1987: 92) nennt drei Bereiche, in denen Unreinheit auftreten kann. Allerdings betont er, dass sich alle Bereiche überschneiden können und keine abgeschlossenen Kategorien bilden: Erstens bezüglich der physischen Konstitution des Menschen, zweitens bezüglich sozialer Netzwerke und drittens bezüglich der Aufrechterhaltung der Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen (PRESTON 1987: 92). Bei der Reinigung im Falle des ersten Bereiches, wird der Fokus nicht darauf gelegt, dass Unreinheit nicht mehr auftreten darf. Dies wäre unmöglich, da der menschliche Körper in irgendeiner Weise fortbestehen muss. Vielmehr geht es dabei darum, das Verunreinigte zu kontrollieren (PRESTON 1987: 92). GEERTZ (1987: 48) beschreibt Religion als ein Symbolsystem, „das darauf zielt, [...] starke umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, [...] indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und [...]

¹²⁹ Siehe dazu Kapitel 3 dieser Arbeit für weitere Details.

diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß [...] die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“. Allerdings bedarf es nach dieser Definition von Religion als ein Symbolsystem einer weiteren Definition: der des Symbols. Dazu schreibt GEERTZ (1987: 49), dass der Begriff Symbol in den verschiedensten Kontexten genutzt wird. In meiner Arbeit werde ich mich an die Definition halten, die GEERTZ (1987: 49) vorschlägt. Für ihn können Symbole sowohl „Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei die Vorstellung die ‚Bedeutung‘ des Symbols ist“ sein (GEERTZ 1987: 49). Doch GEERTZ (1987: 50-51) weist deutlich darauf hin, dass ein bloßes Objekt beziehungsweise ein Mensch keinesfalls ein Symbol an sich darstellt, sondern erst die Interaktion zwischen den Menschen ein Symbol und dann ein Symbolsystem ergibt. Soziale Systeme und Kulturmodelle sind so angelegt, dass sie eine subjektive Wahrnehmung verallgemeinern und als Wirklichkeit darstellen (GEERTZ 1987: 52-53). VON BRÜCK/VON BRÜCK (2011: 17-18) geben an, dass sich mehrere Symbole zu einem ganzen Symbolsystem verknüpfen. Ein Symbolsystem und somit ein Ritual kann sowohl integrativ als auch desintegrativ wirken, denn es wirkt identitätsstiftend. Eine Gemeinschaft findet eine gemeinsame Basis aufgrund derer sie andere Personen, die diese Basis nicht teilen sollen oder wollen, ausschließt. VON BRÜCK/VON BRÜCK (2011: 19-20) schreiben zudem, dass Religion sich in einer rituellen Praxis wiederfindet und nicht nur eine Gruppe von Individuen durch Rituale angesprochen wird, sondern auch das Individuum für sich genommen. So gibt ein Ritual dem Individuum die Möglichkeit, mit einer unvorhergesehenen und nicht verständlichen Situation umzugehen und eine neue Kausalität zu schaffen. Etwas ist dann als religiöses Symbol zu beschreiben, wenn jemand in einer Handlung ein „Symbol für transzendente Wahrheit“ sieht (GEERTZ 1987: 59). Als besonders wichtig erscheint dabei die Aussage von GEERTZ (1987: 60), dass Menschen extrem abhängig von Symbolen und Symbolsystemen sind und es als existenziell bedrohlich empfinden, wenn sie ohne diese Symbole keine Orientierung mehr in ihrem Leben haben. Allerdings verweist GEERTZ (1987: 64-65) auch auf die Ambivalenz religiöser Symbole. So können sie nicht nur dazu führen, schwierige Situationen besser zu ertragen, sondern auch dazu, zu zweifeln und wiederum der Gefahr ausgesetzt zu sein, die Orientierung zu verlieren.

Die Gedanken von Geertz zum Symbolsystem lassen sich auch mit dem Ansatz vereinbaren, dass Reinheit/Unreinheit der Sozialisation unterliegen. HAUSER (2012: 195) geht davon aus, dass das Konzept von Reinheit/Unreinheit nicht gezielt erlernt, sondern vielmehr durch

Beobachtung der Reaktionen anderer Menschen auf Situationen unbewusst wahrgenommen wird. Also bestimmt der Verhaltenskodex, was als rein oder *vice-versa* als unrein angesehen wird (HAUSER 2012: 195). Die genannten (Reinheits-)Rituale im parsischen Symbolsystem und damit auch die Abgrenzung der Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften spielen sich bei den Parsen hauptsächlich in den beiden sakralen Räumen ‚Feuertempel‘ und ‚*doongerwādī*‘ ab. Es ist auch jene Zweiteilung des religiösen Raumes, die uns im Laufe der Romananalyse stets begleiten wird und die durch die identitätsstiftenden Rituale, welche sich in ihnen abspielen, als sehr wichtig einzustufen sind. Hier sei also nochmals ausdrücklich auf die Verbindung zwischen Raum und Ritual hingewiesen¹³⁰.

Auch im Roman von Mistry liegt der Fokus auf diesen beiden Räumen, die sich zu Beginn der erzählten Zeit im kolonialen Bombay und im weiteren Verlauf im postkolonialen Bombay/Mumbai befinden. Damit greift Mistry zwei wesentliche Elemente der religiösen Infrastruktur und der kosmologischen Vorstellungen im Zoroastrismus auf. Zwar steht die Darstellung des Feuertempels nicht am Beginn des Romans, sondern wird der Leserin erst vorgestellt, nachdem sie den *doongerwādī* im ersten Kapitel des Romans kennengelernt hat, aber der Feuertempel steht am Beginn von Phirozes Leben. Er wird vom Baby Phiroze fokalisiert und steht ganz am Beginn der Entwicklung der Figur Phiroze. Daher möchte ich ihn dieser Chronologie folgend zuerst vorstellen. Dann möchte ich darauf eingehen, wie Phiroze im Roman den unreinen Raum der Bestattung eröffnet. Anschließend sollen Figuren und Tiere, die die (Un-)Ordnung im Raum markieren und somit zur Charakterisierung des Feuertempels und des Bestattungsareals beitragen, vorgestellt werden. Auch das Schließen des Raumes wird thematisiert. Im letzten Schritt dieses Kapitels wird es darum gehen, wie die Hauptfigur von einem Raum zum anderen kommt, also die Grenzen der Romanräume und religiöse Grenzen überschreitet.

REZANIA (2014: 3) fasst Raumvorstellungen so zusammen, dass es eine Konstruktion des mythischen Raumes durch die Unterteilung von heilig und profan, Verleihung von Bedeutung bestimmter Richtungen und Anordnungen im Raum sowie durch Grenzen im Raum gibt. Letzteres deutet auch auf die *Sujet*-Theorie Lotmans hin.

¹³⁰ Um beispielsweise die Unreinheit durch den Tod und die Leichendämonin zu bekämpfen, spielen nicht nur Rituale eine entscheidende Rolle, sondern auch der Ort, an dem diese Rituale durchgeführt werden (HUTTER 2009: 19).

Ordnung ist ein zentraler Begriff der Religion, unabhängig davon, welche Dimension von ihr vorrangig in Betracht gezogen wird: ihre soziale, kultische, theologisch-ideologische oder die der Tradition. In all diesen Domänen stiften Religionsexperten eine Ordnung und überwachen diese. Die Religionsangehörigen mitsamt den Spezialisten unter ihnen folgen ihr und stoßen sich gelegentlich an ihr. Die Letztgenannten legen Art und Maß der Buße für ordnungswidrige Handlungen fest. [...]. Raum ist nichts als die Ordnung der körperlichen Objekte, die jedoch überdies für jegliche Ordnungstiftung grundlegend ist: Die Räume sind die Ordnung und repräsentieren sie. Insofern lassen sich viele Ordnungen mit Raumbegriffen erschließen. (REZANIA 2014: 3-4)

Mit Blick auf diese Idee von Ordnung und Raum und den Hinweis auf eine soziale Dimension sowie auf die Religionsspezialisten und ihre Macht, Handlungen zu bewerten und gegebenenfalls zu sanktionieren, ist auch GEHLENs (1998: 388) Erwähnung der sozialen Bedeutung des Raumes interessant. So kann die Zuordnung von Individuen zu bestimmten Räumen etwas über den Status der Individuen in der Gesellschaft aussagen. Dabei schreibt er von einer „Abbildbarkeit der Sozialwelt“ und nimmt die Raumteilung als Äquivalent zur kosmologischen Einteilung an (GEHLEN 1998: 390-391). Besonders betont wird dabei die Bedeutung von Räumen zur Konstitution religiöser Identität. So haben bestimmte Bauten etwa das Potenzial, ein kollektives Gedächtnis oder einen Konsens zur Gruppenidentität zu schaffen (GEHLEN 1998: 393). In seinem Roman macht Mistry einen sehr interessanten Kunstgriff: Zum einen bestätigt er die zoroastrischen Raumvorstellungen und sorgt durch die Figuren und Handlungen dafür, dass eine Kongruenz zwischen Raumvorstellungen im Roman und zoroastrischen Raumvorstellungen, wie sie sich in der Sekundärliteratur finden lassen, entsteht. Zum anderen stellt Mistry das Konzept völlig auf den Kopf, indem überraschend Figuren, Tiere, Vorkommnisse und Handlungen auftreten, die nicht zur jeweiligen Sphäre – entweder *doongerwādī* oder Feuertempel – zu passen scheinen. Wie Mistry diese Räume entsprechend den zoroastrischen Vorstellungen oder ihnen gegenüber völlig konträr konstruiert, möchte ich nun aufzeigen. Da der Roman nicht nur eine Zweiteilung des Raumes in Bestattungsareal und Feuertempelkomplex aufweist, sondern auch einen nicht unerheblichen Anteil verstorbener Figuren, sei an dieser Stelle auf die Präsenz und das Handeln der menschlichen Figuren in den beiden großen Romanräumen verwiesen. Bei der Analyse der Figuren fällt auch auf, dass sie zum Teil eine sehr enge Verbindung zu den im Roman vorkommenden Tieren aufweisen. Um diese zoroastrische Weltanschauung zu verdeutlichen, kann ein Blick auf die Figuren geworfen werden, die jeweils die beiden Hauptschauplätze füllen. Dass im *doongerwādī* die Leichenexperten präsent sind und im Feuertempel ein Priester, ergibt sich aus den beruflichen Profilen der

beiden Arbeitsbereiche. Doch neben menschlichen Figuren, sind auch Tiere an beiden Schauplätzen zugegen. Diese Tiere – unabhängig von ihrem Schauplatz – werden stets mit dem Tod in Verbindung gebracht und fügen sich damit in die Todesthematik des Gesamtwerkes ein, auf die bereits der Titel des Romans schließen lässt. Eine nähere Betrachtung der besonders wichtigen Tiere soll im Folgenden ebenfalls vorgenommen werden. Dabei geht es noch um viel mehr als um die bloße Bezeichnung von Tieren im Roman. Mistry nennt in seinem Roman sowohl die Geier – bezeichnet als „birds“¹³¹ – die die Leichen entfleischen, als auch den Hund, unter anderem als „bitch“¹³² bezeichnet, der bei den Totenritualen zum Einsatz kommt. Doch dies sind nicht die einzigen Tiere im Romanraum.

4.2. Der Feuertempel – Die Eröffnung des ‚reinen‘ Raumes

Eines der prägnantesten Beispiele für die Wahrnehmung des Raumes im Roman liefert – passend zum Beispiel von HAUPT (2004: 72) zur Kirchenraumwahrnehmung – Phirozes Beschreibung des Feuertempels, in dem sein Vater als Priester tätig ist. Einzuordnen ist aus der Fokalisierung des Babys heraus¹³³ der Raum in die Kategorie des gestimmten Raumes. Der Erzähler eröffnet der Leserin den sakralen Raum wie folgt:

My [Phirozes] earliest memories are aural: a burst of startling thunder, the thrumming of torrential rain. Early evening, but already rather dark, a storm is raging outside. Father has just woken up from his afternoon nap. While Mother puts the kettle on for his tea, he carries me in his arms, strolling idly, but at the same time gripping me with what seems like excessive caution. He carries me through the cool, shadowy back rooms of the temple, and into the dry, thatched arbour of the open-air well. When he stops by the well to peer in, Father clutches me even more tightly. I squirm in his arms, lean forward and drink in a glimpse of its deep, dark emptiness. Another thunderclap and he moves away from the well. But I want to stay on: I twist my body in his fixed grasp, turning towards the sight we are walking away from. ‘What is it you want, Phiroze?’ asks Father. ‘All those sparkling jewels?’ All around the well are dozens of small tables with rows and rows of oil lamps, neatly arranged in tiny glasses. Most of the wicks are lit, their flames dancing in the draughty anteroom. This is deemed a holy well. There could be hundreds or thousands of lamps here –

¹³¹ Siehe MISTRY (2012: 103).

¹³² Siehe MISTRY (2012: 21; 29). Demnach ist der Hund bei Mistry eine Hündin.

¹³³ Hier sei nochmals auf Wenzel verwiesen, der als Beispiel für unterschiedliche Fokalisierungen bei einem homodiegetischen Erzähler nennt, dass der Erzähler über ein Geschehen in seiner Kindheit spricht. Legitimiert wird dies durch die Diskrepanz zwischen dem zumeist mit dem Bewusstsein eines Erwachsenen ausgestatteten Erzähler und seinem Alter als Figur (WENZEL 2004b: 13).

the light-and-fog halo of each [*jeder Öllampe*] dazzled my infant eyes, merging all into a magical chiaroscuro. [...] But right now, Father isn't interested in lingering by the sparkling lights around the well. Plodding along lazily in his soft velvet slippers, he carries me into the cool marble-tiled main hall, where huge framed portraits of Zarathustra and all the saints brood on the periphery of the sanctum sanctorum. Standing outside the dark chamber with its enormous gleaming fire vase, he whispers in my ear: 'Look Phiroze, look *there*', directing my gaze at an enfeebled but still penetrating fire, '*Khodaiji...*' After he has had his tea and said his prayers, I know that Father will enter this chamber, clean the excess ash and extinguished embers, stoke the fire and feed it with sandalwood and frankincense. Then, when it's blazing again, he'll pull the rope several times, softly ringing the bell suspended from high ceiling. But before any of this can happen, the silence of the temple is suddenly shattered by an unholy clatter. So deep, perhaps, is my father's own absorption in the palpating symbol of God he has just pointed out to me – or perhaps, so bemused after the nap he hasn't completely woken up from – that he jumps out of his skin at the loud report. The reverberating crash runs on for a while before dinning to a slow halt and I, too, experience the prickle of my father's momentary gooseflesh. I cling tighter, sinking deeper into the comforting largeness of his body. But Father has had a real start, and his voice cracks with anger and alarm as he yells in a wild and intemperate manner [...]. (MISTRY 2012: 32-34; Hervorhebungen vom Autor)

Phiroze wird in die Räumlichkeiten des Feuertempels eingeführt und erlebt ein Stück der zoroastrischen Liturgie. Der Erzähler Phiroze beschreibt auch sehr detailliert, was dem Baby Phiroze gezeigt wurde und erklärt der Leserin somit den Inhalt eines zoroastrischen Feuertempels in Indien. Etwas, das der nicht-parsischen Leserin andernfalls verschlossen bliebe, da sie aufgrund der strikten Regeln, die den Besuch eines Tempels von Nicht-Mitgliedern der (parsi-)zoroastrischen Gemeinschaft ausschließen, niemals in einen solchen Tempel gelangen würde. STAUSBERG (2004: 165) erwähnt die Schilder vor den Tempeln mit der Aufschrift, dass Nicht-Parsen keinen Zutritt haben. Für parsische Kinder – selbst ohne durchlaufenen Initiationsritus – gibt es jedoch keinerlei Einschränkungen für einen Tempelbesuch (STAUSBERG 2004: 178).

Der fokalisierende Baby-Phiroze mit der Stimme des erwachsenen Erzählers beschreibt vor allem die Licht- und Feuersymbolik. So berichtet er sowohl von den vielen Lampen im Tempel als auch von einem Feuer, das der Vater am Brennen hält, indem er dort Luft hineinbläst und es mit Sandelholz schürt. Dies entspricht durchaus der in der religionswissenschaftlichen Fachliteratur zu findenden Konstruktion eines zoroastrischen Tempels, in dem, wie STAUSBERG (2004: 126-127) schreibt, das Feuer das zentrale Element ist, das den Zoroastriern bei anderen Religionsgemeinschaften – im negativen Sinne – den Ruf als ‚Feueranbeter‘ einbrachte. Wohingegen die Zoroastrier argumentieren, dass sie

eine klare Trennung zwischen der Anbetung des Gottes *Ahura Mazdā* und der lediglich symbolischen Anbetung des Feuers vornehmen. Ob die Verwendung solcher Feuertempel jedoch schon bis zum Beginn der Religion zurückreicht, ist unklar. STAUSBERG (2004: 127) verweist darauf, dass das Feuer im Zoroastrismus sehr zentral ist und ohne die Verwendung von Feuer Rituale nicht durchführbar wären. Dass Mistry das Zuführen von Brennholz und Sandelholz – also Düften – beschreibt, entspricht den jungavestischen Texten sowie dem *Vidēvdād*, von STAUSBERG (2004: 130) als „Gesetz zur Verstoßung der Dämonen“ bezeichnet. Im *Vidēvdād* geht man davon aus, dass der Wind den Feuergeruch davonträgt und dadurch Dämonen getötet werden können. Auch die Bemühung des Vaters, das Feuer am Brennen zu halten, beschreibt Phiroze. Die avestischen Texte, unter ihnen auch das jungavestische *Vidēvdād*, verbieten es, ein Feuer erlöschen zu lassen (STAUSBERG 2004: 130). Im Zusammenhang mit der Bedeutung des Feuers wird auch noch einmal mehr die Abgrenzung zwischen dem reinen Feuertempel und dem unreinen Bestattungsareal, um das es im nächsten Unterkapitel gehen wird, deutlich: So muss, laut STAUSBERG (2004: 130-131), das Feuer unbedingt in sicherer Entfernung zum Leichnam und auch zu den Leichenträgern gehalten werden, um es vor Verunreinigung zu schützen. Auch außerhalb des Tempels wird das Feuer hochgeschätzt, jedoch machen moderne Technologien wie Elektroherde viele Vorsichtsmaßnahmen überflüssig, ebenso wie der Glaube an das Böse weniger stark ausgeprägt ist als früher und sich auch neue Bräuche durchgesetzt haben. STAUSBERG (2004: 131-132) verweist hier etwa auf das Ausblasen von Geburtstagskerzen, das sich in der Diaspora durchgesetzt hat, aber eigentlich vollkommen gegen ursprüngliche zoroastrische Vorstellungen geht. Im Zusammenhang mit Feuertempeln wird eine Dreiteilung der Sakralfeuer vorgenommen. So gibt es als höchste Stufe das *Ātaš Bahrām* (auch als *Wahrām*-Feuer bezeichnet), dann das *Ātaš Ādarān* und als niedrigste Stufe das *Ātaš Dādgāh*, letzteres scheint jedoch indienspezifisch im 19. und 20. Jahrhundert entstanden zu sein. Im Iran wird das Feuer nicht mehr unterteilt (STAUSBERG 2004: 138-139). Jeder Tempel beherbergt mindestens ein Sakralfeuer im Feuerraum, für die Ritualdurchführung können diese Feuer allerdings nicht verwendet werden. Nur das *Ātaš Dādgāh* als niedrigste Feuerkategorie darf zur Anwendung kommen (STAUSBERG 2004: 161¹³⁴). Der Erzähler Phiroze erzählt der Leserin auch von einer Feuervase. STAUSBERG (2004: 175-176) schreibt, dass diese Vasen aus Metall für indische Feuertempel typisch sind und sie sich mittlerweile auch in neueren Tempeln im Iran finden lassen. In den Vasen befindet sich das

¹³⁴ Zum Feuer siehe auch BOYCE (1987/2011).

Sakralfeuer des Tempels. Weiter schreibt STAUSBERG (2004: 202), dass diese vermutlich im 19. Jahrhundert in Indien aufgetauchten Feuervasen aus Metall mit dem Feuer darin auch auf Bildern außerhalb des Tempels dargestellt werden. Der Erzähler Phiroze gibt auch an, dass er bei seinem Rundgang auf dem Arm des Vaters in einen Brunnen gesehen hat. Auch ein solcher Brunnen ist in jedem indischen Feuertempel enthalten (STAUSBERG 2004: 166; 168). Was seine Funktion betrifft, so schreibt STAUSBERG (2004: 180), dass es beim Tempelbesuch ein Ritual gibt, das von den Gläubigen durchgeführt wird. Dieses nennt sich „Wasser-Preisung“, *Arduuīsūr Niyāyīšn*. Bei diesem Ritual werden von den Gläubigen Opfer wie Blumen oder Geld dargebracht und direkt im Brunnen versenkt (STAUSBERG 2004: 180).

Des Weiteren berichtet Phiroze von Zarathustras Porträt. STAUSBERG (2004: 180-182) schreibt, dass sich in der Tempelhalle ebensolche Porträts befinden und dass die Gläubigen sie auch berühren dürfen, um Zarathustras Kraft auf sich zu übertragen. Allerdings scheinen die Bilder in Feuertempel keine sehr lange Tradition zu haben und vielleicht waren sie sogar verpönt. Womöglich, so die Argumentation, ist dieser Wandel in Richtung zoroastrische Bildkunst mit der Anpassung an das Wirken christlicher Missionare im 19. Jahrhundert und an die Bildkunst in christlichen Kirchen zu erklären. Auch Brunnen, um daraus Wasser zur Durchführung von Ritualen zu schöpfen, waren laut STAUSBERG (2014) durchaus üblich. Allerdings habe man sie zur Kolonialzeit aus hygienischen Gründen verboten. Dies würde durchaus erklären, warum der Erzähler der Leserin die Leere des Brunnens mit den Worten „drink in a glimpse of its [des Brunnens] deep, dark emptiness¹³⁵“ beschreibt. Erstaunlich ist auch, dass der Erzähler Phiroze zudem von Porträts anderer Heiliger im Tempel berichtet: „[...] he carries me into the cool marble-tiled main hall, where huge framed portraits of Zarathustra and all the saints brood on the periphery of the sanctum sanctorum“ (MISTRY 2012: 33). STAUSBERG (2004: 180-181) erwähnt nur die Bilder von Ahnen. Dies könnte durchaus eine Anspielung auf die nicht ganz makellose Reinheit einer Gemeinschaft sein, die sich laut STAUSBERG (2002b: 91) durchaus gerne der Dienste von Mitgliedern anderer Gemeinschaften bedient.

So liefert der Erzähler der Leserin also eine durchaus mit der Fachliteratur korrelierende Beschreibung eines Feuertempels. Jedoch gibt es in dieser Beschreibung Brüche, auf die ich an dieser Stelle eingehen möchte, weil sie auf das hindeuten, was zwischen den Zeilen einer

¹³⁵ MISTRY (2012: 32).

bloßen Raumbeschreibung steht. Bereits das Eintreten in den sakralen Raum wird besonders gekennzeichnet durch die Wetterlage – es donnert. Ebenso besonders erscheint die Art, in der Phiroze den Raum betritt – so wird er, passiv, getragen. Obwohl Phiroze mit all seinen Sinnen den sakralen Raum wahrnimmt und dies durchaus als angenehm beschreibt (was sich im Verlauf der Entwicklung der Figur ändert), ist er nicht in der Lage, ihn selbst zu erkunden. Er als Baby muss die Reize aufnehmen, die ihm angeboten werden beziehungsweise das wahrnehmen, in dessen Nähe er gebracht wird. Der Vater bestimmt – auch gegen Protest des Kindes – an welchen Bereichen des Tempels Phiroze verweilen darf. Die Religion wird Phiroze übergestülpt. Ich interpretiere diese Textstelle als Zeichen von religiöser Immobilität. Phiroze ist als Baby nicht in der Lage zu entscheiden, ob er zoroastrisch religiös sein und die Räumlichkeiten, Gepflogenheiten und Riten kennenlernen möchte. Phiroze wird nicht nur ein physisch – mit einem Zaun – umgrenzter, sondern auch ein ideologisch von der Umwelt abgegrenzter Raum präsentiert, zu dem Leichenträger oder Prostituierte, wenngleich sie auch Parsen sind, keinen Zutritt haben. Es wird damit eine ethno-religiöse Gemeinschaft beschrieben, der sich die dort Hineingeborenen nicht entziehen können – ebensowenig wie sie sich der sozialen Schichtung der Gemeinschaft entziehen können.

Der Feuertempel ist im indischen Kontext nicht nur ein Ort des sakralen Feuers und eine Versammlungsstätte für die Gläubigen, sondern auch eine Möglichkeit, durch die Stiftung eines ebensolchen an gesellschaftlichem Ansehen zu gewinnen. Dies konnten sich einige Parsen durch den wirtschaftlichen Aufschwung durchaus leisten. Unter anderem damit erklärt STAUSBERG (2004: 191-192) den rasanten Anstieg der Zahl der Tempel in Indien vom 18. Jahrhundert bis 1947. Folgt man diesem Hinweis auf den monetären Aspekt, so zeigt sich, dass der Erzähler Phiroze noch einen weiteren interessanten Punkt im Zusammenhang mit dem Feuertempel darstellt. So berichtet er von einem Kästchen, in das die Gläubigen Geld einwerfen. STAUSBERG (2004: 202) berichtet von einem regelrechten „religiösen ‚Markt‘“ rund um die Dienste im Feuertempel.

Each oil lamp lit by a devotee, I later learned, represented an offering of thanksgiving, or a prayer of supplication, towards the cost of which, he or she was meant to slip a one paisa copper coin into the black slot of a large metal box placed on a table nearby. At the end of every month, Father would open this box with the large key suspended from the nail above it. When I was old enough, he enlisted my help in counting the total offerings. All of it, I was told, went to charity. (MISTRY 2012: 33)

Inwieweit dies als Kritik zu deuten ist, könnte man hinterfragen. Immerhin distanziert sich der Erzähler von der Aussage, alles sei für die „charity“, indem er ein „I was told“ hinzufügt. Andererseits wird die Leserin dadurch auf den in der Parsen-Gemeinschaft eine große Rolle spielenden Aspekt von „charity“ hingewiesen. Dieser Begriff wird allerdings nicht nur im monetären Sinne als ambivalent dargestellt, sondern auch im ethischen Sinne. Als sich Phiroze vor den Trustees des *Bombay Parsi Punchayet* rechtfertigen muss, warum er eine Leiche von der Bahre hat fallen lassen, unterstellen ihm die Trustees, dass der Vorfall aufgrund von Phirozes übermäßigem Alkoholkonsum passiert sei. Sie verschonen ihn allerdings von einer schweren Strafe mit der Begründung, man wolle ihm helfen, seine Sucht zu überkommen. Damit stellen sich die Trustees als gütig und helfend dar¹³⁶.

Neben dem Aspekt der Immobilität in Bezug auf die Religionszugehörigkeit am Beispiel des Babys Phiroze und dem Aspekt der als zweifelhaft dargestellten Idee von *Charity* am Beispiel der Trustees des *Bombay Parsi Punchayet* bringt Phiroze den Tod im Feuertempel ins Spiel. An diesem Punkt durchbricht Mistry das zoroastrische Konzept des ‚reinen‘ Feuertempels. Man erinnere sich daran, dass der Leichnam die Unreinheit in ihrer Vollendung ist und eigentlich in die Sphäre des *doongerwādī* gehört und nicht in den mit Reinheit assoziierten Feuertempel. Im Alter von etwa vier Jahren tötet Phiroze versehentlich den Familienpapagei namens Hormaz direkt im Feuertempelkomplex, wo die Familie wohnt.

Since I knew I could never put Vispy's kite up in the sky by my own efforts, and would have left it hopelessly mangled had I tried, it seemed far easier to try and fly a bird. The very next afternoon, soon after he had left for school, I took down the reel of thread from where it lay atop Vispy's cupboard, and approached Hormaz [*den Papagei der Familie*] quietly. Since there was no question of my being able to take the bird up to the terrace, I thought I would fly him right there in our front room. Mama and Papa were napping in the next one. With the trusting and slightly impatient indifference of an eighty-year-old [*so alt ist der Papagei*], the parrot refused, at first, to react: perhaps, he thought, this little brat – how can he hurt me? But when I had quickly wrapped the string thrice around his neck, he began to squawk in alarm. I hadn't bargained for all this noise. I had just wanted to fly Hormaz around the room at the end of my string. Instead, he began to flutter and trumpling, screaming his head off. I knew all this noise would wake up my parents. Before that happened, and they put an end to my experiment, I wanted Hormaz to fly up in the air just a bit and circumnavigate the room, maybe only a couple of times at the end of my string. So I tugged at the string, but he didn't move. Then I tugged harder. And this time he did take off; Hormaz flew up with a great deal of force. And suddenly there was blood everywhere. Not just on the feathers of the grey parrot lying on the floor, but

¹³⁶ MISTRY (2012: 98-100) sowie Kapitel 2.2.3. der vorliegenden Arbeit.

everywhere, on my fingers and hands as well. [...] That was my first experience with death [...]. (MISTRY 2012: 43)

Später kommt noch die Krebserkrankung der im Feuertempelkomplex lebenden Mutter Hilla hinzu, die ebenfalls die Reinheit des Feuertempels durchbricht.

4.3. Der *doongerwādī* – Die Eröffnung des ‚unreinen‘ Raumes

Im Zoroastrismus wird davon ausgegangen, dass es sowohl Paradies als auch Hölle gibt. Bevor der Tote jedoch in eines von beiden kommt, muss er die Sphäre zwischen Himmel und Erde durchqueren. Diese Sphäre ist der Tod (SKJÆRVØ 2013a: 314). Und der Ort der Bestattung, der dazu nötig ist, ist der *doongerwādī*. Diesen Ort der Unreinheit *par excellence* – stellt Mistry dem reinen Feuertempelkomplex gegenüber. Mistry platziert diesen unreinen Raum innerhalb des Romans sogar an erster Stelle. Ihn beschreiben die ersten Seiten des Romans. Wie die ersten Seiten ihn beschreiben, dürfte für die Leserin vielleicht überraschend sein, wenn nicht sogar paradox wirken. Mit der Platzierung im Roman wird auch die Gewichtung der beiden Räume im Roman deutlich – was mit dem Titel korreliert, der suggeriert, dass die *corpse bearers* und die Bestattungsanlagen im Fokus des Romans stehen. So ist der Feuertempel zwar der Beginn von Phirozes Entwicklung (in dessen fiktiver Biografie), doch nicht ihr Zentrum. Vielmehr ergibt sich die Bedeutung des Feuertempels im Roman aus dem Kontrast zum *doongerwādī* und damit aus dem Kontrast zwischen Reinheit und Unreinheit.

4.3.1. Die Verbindung zwischen Bestattung und Paradies

Die Darstellung des *doongerwādī* erfolgt, wie angedeutet, in einer besonderen Weise:

Early morning silence punctuated by a tittering of birds soothed my nerves, but my muscles still ached... Outside the wire-mashed window, a sprig of pale orange bougainvillea swayed slightly. As I climbed out of the bed, the rays of a fledgling sun touched the treetops lightly with a golden brush. The sky was deep blue and softly luminous, without speck of cloud. Had I really woken up from dreaming? Or was *this* a dream I was waking to? How beautiful and peaceful is this place – much of the time, at least – where the faithful consign their dead to the vultures in a final act of charity, their bones pulverized by the sun, then washed

away...subsumed elements [...] an enchanted place in which I was free to roam, marvelling at leisure of shapes, smells and colours of nature, the magnificent trees, birds, bushes and all that rocky wilderness. [...] Though death is its precise reason for existence, in this garden, live – overwhelmingly – is the victor. (MISTRY 2012: 11; Hervorhebungen vom Autor)

LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 66) formulieren das Erscheinungsbild des *doongerwādī* folgendermaßen: „[...] from a biological and zoological point of view this land is one of Bombay’s few remaining biotopes“. Dennoch möchte ich hinter die bloße biologische Betrachtungsweise als Biotop gehen und auf die theologische Deutungsebene als Paradies hinweisen. Das Paradies ist für all jene zugänglich, denen an der Brücke zum Jenseits das Gute bescheinigt wird (SKJÆRVØ 2013a: 318¹³⁷). In Anlehnung an die Paradiesvorstellungen könnte man den ersten Abschnitt im Roman lesen. Phiroze stellt dabei den *doongerwādī* als wunderschönen Garten dar. Dies ist vermutlich kein Zufall, denn der *doongerwādī* dient schlussendlich dazu, die Verstorbenen mit Hilfe der korrekten Form der Bestattung – in dem Fall der traditionellen Form des *daxmenešīnī* – und der damit einhergehenden Bestattungsrituale vom Diesseits ins Jenseits zu überführen. Die Darstellung des Paradieses erfolgt in den Pahlavi-Texten sehr sinnlich. Nachdem die *Činwat*-Brücke zum Paradies überquert wurde, sieht man eine junge Frau, die *daēnā*, (Sehen) und es umgibt die Seele ein duftender Wind (Duft riechen, Wind spüren) (SKJÆRVØ 2013a: 326). SKJÆRVØ (2013a: 320) verweist im Zusammenhang mit den Totenritualen auf die Wanderung der Seele am Morgen nach der dritten Nacht nach Eintritt des Todes, wie sie im *Avesta* dargestellt wird: „Then, at the dawn of the third night, the soul of a righteous person passes through sweet-smelling blooming meadows, where it is met by perfumed southerly winds. In that wind, their *daēnā* appears in the shape of a female whose appearance matches its good thoughts [...]“ (SKJÆRVØ 2013a: 320). Auch wird das Jenseits beschrieben als etwas, das Wasser und Pflanzen wie in einem Garten enthält (SKJÆRVØ 2013a: 326). Der erste Eindruck vom *doongerwādī* als Paradies, wie er der Leserin am Romananfang präsentiert wird, wird noch weitergeführt und die Verbindung mit der *daēnā* liegt sehr nahe. Phiroze sieht die junge Frau Sepideh, die er im Verlauf des Romans heiraten wird, das erste Mal auf dem *doongerwādī* – umgeben von einer reichen Flora und Fauna:

I first set eyes on my Seppy [*Sepideh*] in the forest on the Hill. [...] It was her home, in a more literal sense than I realized when I saw her first. I had caught glimpses of her before – wandering through overgrown banyan vines, running, once, at breathtaking speed after a peacock through tall grass. [...] Lovely as the breeze wafting

¹³⁷ Theologische Ausführungen dazu liefern die Pahlavi-Texte (SKJÆRVØ 2013a: 318).

through the trees, just as light and feathery, she seemed to me a gawky, yet beautiful child of nature, completely at in these woods in which I befriended her, and later became her lover. (MISTRY 2012: 12)

Auch was die Sinnlichkeit des von Phiroze beschriebenen *doongerwādī* ausmacht, so ist diese mit Sepideh verbunden, die Phirozes Aufmerksamkeit auf sich zieht. Und schlussendlich führt diese erste Begegnung auf dem *doongerwādī* zu ihrer gemeinsamen Beziehung.

The dense florescence we [*Sepideh und Phiroze*] were surrounded by – this could well have been a tropical forest in some remote part of the world – only heightened our sense of naturalness, our knowledge of the intrinsic validity of what we were about. We felt happily in-apprehensive of being disturbed by the world of adults. Spontaneously, and quite fearlessly, we discovered together, the tremendous world of sexual love. And we were adult enough not to shrink from it – from the responsibility of it – from understanding, in a complete sense, that from this moment on, there was no going back. (MISTRY 2012: 73)

So schreibt STEWART (2013b: 35), dass das Paradies völlig frei vom Bösen sei und die Hölle schlimmer sei als alles, was man an Bösem auf der Erde erfahren könne. Die Beschreibung des *doongerwādī*, wie man sie in Mistrys Roman findet, fällt nahezu paradiesisch aus, wenn man sie mit der Übersetzung von Teilen des *Avesta* vergleicht, die Bezug auf die Paradiesvorstellungen nehmen. Die Idee, dass die Leichenaussetzung eng mit dem Paradies verbunden ist, kommt von Zarathustra (HUTTER 2009: 21). So mag die Darstellung des *doongerwādī* als Paradies zwar auf der einen Seite nach einem völligen Bruch des zoroastrischen Raumkonzeptes aussehen, auf der anderen Seite aber ist es, wenn man Hutters Aussage betrachtet, durchaus eine Verbindung, die plausibel erscheint. Im folgenden Textabschnitt geht es darum, dass Zarathustra *Ahura Mazdā* befragt, was mit der Seele des Verstorbenen passiert. Zum Geschehen in der dritten Nacht nach dem Tod lautet die Aussage folgendermaßen:

[23.5] ‘... it seems as if all the most fragrant plants in the world were brought to this place, and he sits amid that fragrance of flowers, and he says: “This smell is so fragrant and pleasant which the breeze brings to my nose, never in the material world did I experience a fragrance such as this”’. [23.6] Ohrmazd said: ‘That breeze and fragrance was brought from Paradise. (WILLIAMS 1990: 47-48; STEWART 2013b: 35¹³⁸)

Die Begegnung der Seele des Verstorbenen mit der *daēnā* werde im *Avesta* dargestellt. Sie werde im *Vidēvdād* (Fargard 19.27-32) sowie im *Hādōxt Nask* beschrieben; zudem sei sie

¹³⁸ Stewart verweist in ihrem Essay auf die Übersetzung von Williams aus dem *Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig*, *HfM* 60:2, Chapter 23. Beim *Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig* handelt es sich um einen mittelpersischen Text (siehe Zeitleiste bei ROSE 2011: 243).

auch im *Vištāsp Yašt* (Fargard 8) zu finden, so HINTZE (2016: 79). Die Beschreibung im *Hādōxt Nask*¹³⁹ liest sich in der Übersetzung bei HINTZE (2016: 80-81) wie folgt:

[*Hādōxt Nask* 2.9:] In this wind appears to him advancing his own Belief in the form of a beautiful, majestic maiden, white-armed, strong, well-grown, upright, tall, with high breasts, of able body, noble, of glorious stock, of fifteen years in looks, in form so much more beautiful than the most beautiful creatures.

[*Hādōxt Nask* 2.10:] Then the soul of the truthful man, asking, says to her: ‘What woman are you, who (are) in body the most beautiful of the women I have ever seen?’

[*Hādōxt Nask* 2.11:] Then his own belief said to him: ‘I am indeed, O young man of good thought, good word, good deed, good belief, your own belief of your own self.’ – ‘Who loved you with such greatness, goodness, and beauty, with fragrance, victoriousness, resistance against hostilities, as you appear to me?’

Die Begegnung zwischen Phiroze und Sepideh ähnelt sehr stark dieser avestischen Beschreibung und zeigt damit nicht nur die Verbindung zwischen den beiden Figuren, sondern auch die Verbindung zwischen Tod – im Roman räumlich mit dem *doongerwādī* symbolisiert – und Paradies. Das Paradies wird sowohl durch die Beschreibung des Bestattungsareals als auch durch die Beschreibung Sepidehs, die der Beschreibung der *daēnā* ähnelt, symbolisiert. Zudem zeigt sich eine Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. Die Verbindung zwischen Disseits und Jenseits erscheint angesichts des Todes von Sepideh nach dem Schlangenbiss und Phirozes Idee von ihrer Präsenz trotz ihres Todes bemerkenswert. Auf diesen Punkt werde ich in Kapitel 6 zurückkommen.

4.3.2. Böse Tiere im Paradies? – Wo sich Menschen und Tiere im Romanraum treffen

Das ‚Paradies‘ wurde beschrieben. Doch ganz so paradiesisch, wie es das Bild der *daēnā* vermuten lässt, ist die Darstellung des *doongerwādī* nicht. Die Fauna verläuft bei näherer Betrachtung diametral zu den Paradiesvorstellungen, wenn man beachtet, welche Tiere Sepideh füttert. Hier wird sehr deutlich, dass der *doongerwādī* im Roman zwar paradiesische Züge trägt, aber in Wirklichkeit gefüllt ist mit Tieren, die klar der unreinen, bösen Sphäre zuzuordnen sind. Mistry zeichnet demnach wieder einen Grenzfall nach, bei dem die Vermischung von Elementen bei der Leserin Fragen nach der Definition aufwirft. Nach dem,

¹³⁹ Dieses ist nach ROSE (2011: 243) den jungavestischen Texten zuzuordnen.

was STEWART (2013b: 35) über die Zuschreibungen von Himmel und Hölle schreibt, lässt sich ableiten, dass Mistry das ganze Konzept der Räume im Roman zumindest teilweise umdeutet. Einen Bruch erlebt das paradiesische Bild durch die Tiere, die im Zusammenhang mit Sepideh auf dem *doongerwādī* angeführt werden – allen voran Schlangen, Katzen und generell wilde Tiere¹⁴⁰. Dies erinnert die zoroastrismuskundige Leserin dann wieder daran, dass sie sich immer noch auf der ‚unreinen‘ Seite befindet.

Tiere nehmen im Leben der Menschen einen wichtigen Status ein. Dies bezieht sich sowohl auf die einzelne gläubige Person als auch auf eine ganze Glaubensgemeinschaft. Das ist auch im Falle des Zoroastrismus so (MOAZAMI 2005: 300). MOAZAMI (2005: 301) ordnet die Tiere den beiden Komponenten *Gut* und *Böse* zu. So gibt es gute Tiere und böse Tiere. Böse Tiere gelten dabei als Träger und Verkörperung des Bösen und sind bestrebt, den Einflussbereich des Bösen auszudehnen. Ihr Ziel ist es, die kosmische Ordnung aus dem Gleichgewicht zu bringen. Dabei bedrohen sie nicht nur die guten Lebewesen, sondern stellen auch eine Bedrohung für die Elemente dar. MOAZAMI (2005: 301) schreibt, dass „they [die bösen Tiere] are vectors of pollution, impurity and calamity“. Daher gilt es als Aufgabe des guten Gläubigen, diese Tiere zu bekämpfen, schlussendlich sogar zu töten (MOAZAMI 2005: 301). Demnach spielen das Gute und das Böse eine entscheidende Rolle bei den Vorstellungen zu Tieren. Hier muss wieder auf das zoroastrische Raumkonzept zurückgegriffen werden, das die Welt in eine physische und geistige Sphäre unterteilt sowie in eine gute (*Ahura Mazdā*) und böse (*Angra Mainyu*) Sphäre. Tod und Unreinheit, die in Verbindung mit toter Materie entsteht, sind Teil der Sphäre *Angra Mainyus*. Leben und Reinheit gehören der Sphäre *Ahura Mazdās* an.

Wenn es um Menschen geht, so gibt es zunächst keine Klassifizierung¹⁴¹ dieser in Gut und Böse. Im Kontrast zu den Tieren wird der menschliche Körper an sich durchaus wertgeschätzt, wie LÜDDECKENS/KARANJIA (2011: 34-35) schreiben. Geht es um die Personen, die sich innerhalb der Parsen-Gemeinschaft befinden, so sind diese – anders als Tiere – nicht *per se* in ‚gute Menschen‘ und ‚böse Menschen‘ aufgeteilt, denn alle Menschen sind zunächst einmal eine Schöpfung *Ahura Mazdās*. Allerdings sind auch Menschen in einem ständigen Ringen zwischen Gut und Böse. Dies kommt vor allem mit Blick auf die Rituale zur Beseitigung der durch den Körper verursachten Unreinheit zum Ausdruck. Denn Reinheit – ein Zustand, der zwar nie dauerhaft und vollkommen erreicht werden kann, aber

¹⁴⁰ Siehe Aufzählung von MISTRY (2012: 12).

¹⁴¹ Zur Klassifizierung der Tierwelt siehe MOAZAMI (2005: *passim*).

dennoch auf einem Kontinuum zwischen Reinheit und Unreinheit ständig angestrebt werden sollte, wie SIMON (2012: 3¹⁴²) schreibt, ist Teil von *aša* (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 34). Auch SHROFF/MEHTA (2011/2014: 18) erwähnen das Prinzip *Humata, Hūxta, Huvaršta*, also „good thoughts, good words, good deeds“, und betonen in ihrem für Kinder geschriebenen Buch, dass es sich um einen der wichtigsten Punkte im zoroastrischen Glauben handele, der zudem noch enorm alltagspraktisch sei, direkten Bezug auf das tägliche Handeln nehme und zu einem glücklichen Leben führe.

Auch an dieser Stelle nennt der Roman nicht explizit eine Klassifizierung von Tieren, doch macht sich Cyrus Mistry scheinbar den Prätext – das Vorwissen – der Leserin zunutze und ordnet die Tiere der Raumaufteilung des Romans zu. Um eben dieses ‚Füllen‘ der unterschiedlichen Räume im Roman – wie sie im Kapitel zuvor definiert wurden – soll es im Folgenden gehen. Die Klassifizierung der Tiere bindet diese auch in die Vorstellungen zum Kampf zwischen Gut und Böse ein – und damit in die Ordnung und Unordnung in Räumen. So beschreibt etwa MOAZAMI (2005: 316-317), dass die Mensch-Tier-Beziehung im Zoroastrismus eine äußerst feindliche sei. Ein Tier, das der bösen Sphäre zugeordnet werde, stehe für Unreinheit und Bedrohung und sei ein sehr deutliches Zeichen dafür, dass die kosmische Ordnung gestört sei. Wenn ein als böse klassifiziertes Tier bekämpft werde, so stehe dies stellvertretend für den Kampf zwischen Gut und Böse. Und wenn es nicht bekämpft wird, dann sagt dies ebenfalls etwas aus. Im Gegensatz zu dieser feindlichen Beziehung nennt STAUSBERG (2011b: 40-41) auch die Idee von als gut klassifizierten Tieren. Die *Wohltätigen Unsterblichen*, die jeweils für einen Bereich der Welt zuständig und gar in ihm präsent sind, konstruieren das, was STAUSBERG (2011b: 41) als „kosmo-ökologische Ordnung“ bezeichnet. Dabei wird neben sechs anderen Unsterblichen – unter ihnen der für die Menschen zuständige *Ahura Mazda* – auch *Vohū Manah* genannt. Letzterer ist zuständig für und präsent im Bereich der wohltätigen Tiere und vertritt das Konzept des „Guten Denkens“. Wenn die wohltätigen Tiere gut behandelt werden, so kommt diese gute Behandlung auch dem Unsterblichen zu.

Nun stellt sich die Frage, was gute und was böse Tiere sind und inwiefern sie im Diesseits und Jenseits die Ordnung stören beziehungsweise inwiefern sie den Kampf zwischen Gut und Böse widerspiegeln. MOAZAMI (2005: 302) betont, dass die guten Tiere allerdings im

¹⁴² Für eine ausführliche Darstellung der Bedeutung von Reinheit/Unreinheit im Allgemeinen und speziell in verschiedenen religiösen Kontexten siehe folgenden Sammelband: RÖSCH, Petra/Udo SIMON (Hg.) (2012): *How Purity is Made*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Gegensatz zu den bösen Tieren sehr viel ausführlicher behandelt werden. In den jungavestischen sowie in den mittelpersischen Texten bezieht sich der Begriff *xrafstar*¹⁴³ auf Lebewesen, die als Amphibien und Reptilien zu klassifizieren sind (MOAZAMI 2005: 310). WILLIAMS (2015: 352) bezeichnet diese Kreaturen auch als „noxious creatures“ und als „harmful to humans and destructive of their animals and crops [...] such as snakes, scorpions, locusts, ants, and flies“ und weiter die „wolf species [...] that includes tigers, lions, panthers, and other predators down to the cat, the owl, and the crab“ (WILLIAMS 2015: 352). Genannt werden dabei also auch Schlangen – laut MOAZAMI (2005: 310) ist in den zoroastrischen Texten die Schlange als das Prinzip des Bösen, Feind des Menschen und unmittelbar verbunden mit *Angra Mainyu* beschrieben. „In general, any animal that crept, crawled, pricked, bit, or stung, and seemed hideous and repulsive to human beings, was a *xrafstar*“ (MOAZAMI 2005: 302). Es wurden auch Wölfe zu den bösen Tieren gezählt. Der Begriff *Wolf* bezieht sich allerdings nicht nur auf Wölfe im eigentlichen Sinne, sondern beispielsweise auch auf Katzen (MOAZAMI 2005: 302-303). Klassifiziert werden die bösen Tiere im *Avesta* und auch in den Schriften, die danach entstanden. MOAZAMI (2005: 303) bezieht sich auf eine Liste, die im *Vidēvdād* zusammengestellt wurde. Darin tauchen als böse Tiere beispielsweise Schildkröten, Schlangen und Fliegen auf. Laut *Vidēvdād* ist der als größtes Störfeld kosmischer Ordnung definierte Ort Mount Azur. Dies ist der Ort, an dem tote Hunde und Menschen bestattet werden. Ebenso wie dort die Dämonen zusammenkommen und auch die bösen Tiere beheimatet sind. An dieser Stelle wird deutlich, dass mit der Trennung der Tierwelt auch eine Trennung der Räume einhergeht. Nach dem *Zādspram* spricht man von jemandem als „*xrafstar*-killer“, wenn dieser Schlangen tötet. Hier wird also mit dem Begriff *xrafstar* deutlich auf die Definition Schlange hingewiesen (MOAZAMI 2005: 305). Das Bereinigen von Sünden kann laut der mittelpersischen Texte durch das Töten der bösen Tiere geschehen. Dieses wirkt sich auch positiv auf das Schicksal der Nachkommen aus. Wer eine Sünde begangen hat, der kann sie ausgleichen durch das Töten von Tieren, das somit gleichgestellt ist mit dem religiösen Verdienst durch andere gute Taten (MOAZAMI 2005: 306). Im Iran gab es früher sogar religiöse Feierlichkeiten, bei denen als böse klassifizierte Tiere gezielt getötet wurden. Heute übernehmen die Menschen allerdings eher aus modernen Hygienevorstellungen heraus das Töten der Tiere (STAUSBERG 2011b: 66).

¹⁴³ Im Avestischen *xrafstra*- (WILLIAMS 2015: 352).

„In the Zoroastrian Literature, evil animals belong to the darkness, and it is during the night that they intrigue and inspire more fear and aggression. These animals are agents of the Evil Spirit and the means of punishment of the wicked in hell“ (MOAZAMI 2005: 307). Im *Dēnkard* wird behauptet, dass in der Hölle – wegen ihrer Nähe zu Dämonen – die Seelen der Sünder in Form von Schlangen, Eidechsen, Skorpionen und anderen bösen Tieren erscheinen (MOAZAMI 2005: 307). *Ardā Wīrāz* beschreibt in diversen Kapiteln des *Ardā Wīrāz Nāmāg*¹⁴⁴ die zoroastrische Hölle und die schrecklichen Strafen, die die Sünder – „the wicked, namely, adulterers, fornicators, pederasts, liars, and those who have sex with a woman during her period“ – dort erwarten. An dieser Stelle ist auch zu erwähnen, dass ein immer wiederkehrendes Thema die Bestrafung von Frauen durch böse Tiere in der Hölle ist. Diese bösen Tiere „travel into the woman’s body and out again through the mouth, nose, ears, anus, and vagina“ (MOAZAMI 2005: 308). Dass die Bestrafung in Zusammenhang mit Tieren häufig mit Frauen in Verbindung gebracht wird, ist ein wichtiger Aspekt in Zusammenhang mit dem Roman. Denn außer Phiroze – während seiner Bestattungsrituale mit der abstrakten Unreinheit von *Nasu* (der Fliege), die allerdings nicht in der Form eines Tieres Erwähnung findet – haben nur die beiden Frauen Sepideh (seine Ehefrau) und Hilla (seine Mutter) Kontakt zu ‚bösen‘ Tieren oder aber zu ‚guten‘ Tieren, wobei sowohl Ehefrau als auch Mutter schlussendlich qualvoll versterben.

In Mistrys Roman lässt sich das Motiv der ‚Tierpflege‘ ausfindig machen. So erzählt Phiroze sowohl von seiner Mutter Hilla als auch von seiner Ehefrau Sepideh, dass sie eine ganze Schar von Tieren mit Nahrung versorgten. Auch Phiroze selbst versorgte – ohne seinen Bruder – die Tiere seiner Mutter, nachdem Vispy das Elternhaus verlassen hatte. Phiroze erzählt zudem, dass die Betreuung der Tiere mit einem emotionalen Moment verbunden gewesen sei – der Traurigkeit beim Verlust eines Tieres. Und dass ein solcher Verlust eine der wenigen Emotionen hervorrief, die er mit seiner Mutter teilte. Nun wäre zunächst aufzuführen, wer welche Tiere hegt und pflegt und wer welche Tiere nicht hegt und pflegt oder sie gar tötet. In einer Übersetzung der *Gāthās* von HUMBACH/ICHAPORIA (1994: 57) lassen sich folgende Zeilen des *Yasna* 39 zu Haustieren entnehmen:

39,1 Herewith we worship the soul of the cow and (her) fashioner. (We worship) our own souls and the souls of the domestic animals, which seek refuge with us to whom they belong and with us who belong to them.

¹⁴⁴ Zu *Ardā Wīrāz* und dem *Ardā Wīrāz Nāmāg* siehe GIGNOUX (1986/2011).

39,2 We worship the souls of the wild animals that are harmless [...]

Zu Hilla, der Mutter, erzählt die Figur Phiroze Folgendes, das nicht nur auf die Tiere Bezug nimmt, sondern auch auf die Bestattung der unreinen Materie in Form ihrer Leichname im Hinterhof des mit Reinheit assoziierten Feuertempelkomplexes:

Hilla, my mother, always had a soft spot for animals: to care for those dumb creatures who never complained about their personal woes seemed to her a worthy, ennobling activity. Over the years, she had accumulated a small menagerie of pets, housing them in the temple's small backyard: a goat, who gave us milk every morning, a dourly enigmatic tortoise who could stride about with astonishing celerity when he wished to, two frisky adopted strays who loved to render him inactive by knocking him onto his shell (for no apparent reason), and an African grey parrot, Hormaz, who had belonged to Hilla's father before her, and was estimated to be at least eighty years of age. At various times she also tried rearing rabbits, squirrels and hens, though somehow, the latter were always short-lived. The brief melancholy occasioned by the death of one of these minor pets (and its subsequent burial in the backyard), was a recurrent and heart-sinking motif that sounded like the temple bell through my child-hood, and one of the few intense emotions I regularly shared with Mother. (MISTRY 2012: 37; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Die Beschreibung von der Zuneigung seiner Frau Sepideh zu Tieren fällt dagegen folgendermaßen aus:

I [*Phiroze*] didn't know then she [*Sepideh*] considered animals her dearest friends. She fed as many as she could every day, often by her own hand: wild squirrels, pheasants, pye-dogs, stray cats, as though they were her personal pets. The first time I approached her she was stooped to the ground placing a small bowl of milk in a clearing. 'Who is that for?' I [*Phiroze*] asked [...] [*Sepideh antwortet:*] 'A snake. A big grass snake who comes and drinks it all up, whenever I have any to spare.' (MISTRY 2012: 12; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Man vergleiche nun diesen Abschnitt mit einem Abschnitt aus der Übersetzung zum *Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadeestan i Denig*, HfM 60:2, Chapter 23:

[23.17] 'Ohrmazd says: "Give (him) mares' milk, and cream and butter and sweet wine, or butter which is made in spring [...] because for the souls of the righteous when they depart from the material world, then this is the food for them until the Future Body.'" (WILLIAMS 1990: 49; STEWART 2013b: 36¹⁴⁵)

Die Kombination von Konzepten ist überraschend: Milch wird, wie STEWARTs Übersetzung zeigt, als Nahrung für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits betrachtet, ist

¹⁴⁵ Stewart verweist in ihrem Essay auf die Übersetzung von Williams aus dem *Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadeestan i Denig*, HfM 60:2, Chapter 23.

also durchaus in die gute Sphäre, nämlich für die „souls of the righteous“ (STEWART 2013b: 36), einzuordnen. Nun werfe man einen Blick auf den Empfänger, der von Sepideh mit Milch bedacht wird: Schlangen sind die Tiere, die im Roman lediglich auf dem Areal des von Phiroze als paradiesisch beschriebenen *doongerwādī* zu finden sind und zudem die, die als böse gelten. Wie STAUSBERG (2011a: 318-319) schreibt, werden im *Vidēvdād* die besten Landschaften genannt, die von *Ahura Mazdā* erschaffen wurden. Allerdings verfügt *Angra Mainyu* über die Fähigkeit, diese Landschaften zu verunreinigen, indem er Schlangen und dämonische Kreaturen dort ansiedelt. Diese wenn auch mit den bösen Kreaturen versetzte Landschaft gilt als die Wiege des Zoroastrismus, die man heute im Grenzgebiet des Iran und Pakistan vermutet.

Auch der Absatz zur Figur der Mutter erscheint äußerst emotionsgeladen mit Phrasen wie „soft spot for animals“, „personal woes“, „a worthy, ennobling activity“, „a recurrent and heart-sinking motif“, „one of the few intense emotions“. Allerdings sollte dies nicht über den zoroastrischen Kern der Textpassage hinwegtäuschen. Was also zunächst aussieht, wie eine Parallele zwischen Sepideh und Hilla, entpuppt sich als Unterschied zwischen den beiden Frauen-Figuren. Während Sepideh sich bewusst mit wilden Tieren und insbesondere mit einer Schlange – dem am meisten mit der Sphäre des Bösen assoziierten Tier¹⁴⁶ – umgibt, sie sogar nährt und pflegt, tut Hilla dies nicht. Im Gegenteil versorgt Hilla ihre Haustiere, darunter den Papagei Hormaz. Lediglich bei der Schildkröte, vielleicht noch bei den Streunern, wäre anzumerken, dass auch diese in den Bereich *Angra Mainyus* fallen. Allerdings begräbt Hilla die toten Tiere auf dem Tempelgelände – was mit Blick auf tote Materie als Gipfel der Unreinheit angesichts der Reinheit des Feuertempels problematisch erscheint. Somit ist auch Hilla über den Tod der Haustiere und deren Begräbnis im reinen Element Erde verbunden mit der Unreinheit des Todes. Und was wirkt, wie die Beschreibung einer fürsorglichen Sepideh, wird bei näherer Betrachtung zu einem den Vorstellungen des Zoroastrismus konträren Charakterzug Sepidehs. Normkonform handeln damit beide Frauen-Figuren nicht. Und beide Figuren sterben im Roman.

Doch bei der Beschreibung der Tierpflege endet der Einfluss der Schlange auf die Erzählung nicht. Im weiteren Verlauf berichtet Phiroze von Sepidehs Tod. Eine Kobra hat sie gebissen. Während des Übergangs von Tag zu Nacht – also von Licht (*Ahura Mazdā*) zu Dunkelheit (*Angra Mainyu*), verstirbt Sepideh am Schlangenbiss und geht vom Diesseits in das Jenseits

¹⁴⁶ Siehe MOAZAMI (2005: 310).

über¹⁴⁷, während Phiroze darüber nachdenkt, ob er sie nicht doch noch mit der heilenden Wirkung des Feuertempels retten könnte. Am Ende bleibt jedoch nur noch Ernüchterung, was den Glauben betrifft – nachdem Phiroze beim Übergang Sepidehs beinahe auch die Rückkehr zum Feuertempel gewagt hätte.

He [*Temoorus, der Schwiegervater von Phiroze*] was alone at home when she got bitten, and Seppy [*Phirozes Frau Sepideh*] compounded his panic when she told him she believed it was a cobra that had stung her. He was frantic. In those days antivenin serum was not available [...]. But in such emergencies, most people would resort to the services of witch doctors and shamans. To Temoo's credit, during my absence, he actually went out and found one, who claimed to be able to cure even the most poisonous of snakebites. And if it was a cobra that bit Seppy, it is remarkable that his unusual methods succeeded in prolonging her life for up to ten hours. [...]. When I came home at a half past three that afternoon, I was astonished to see a wild-looking faqeer [...]. On Temoo's cot lay my dear Sepideh. Her foot had turned purple [...]. As yet, the paralytic effect of the cobra venom had spread no further than her leg. [...]. I wanted to go back to the temple [*zum Feuertempel des Vaters*] and prostrate myself at the marble doorstep of the sanctorum – if that might have saved Seppy's life; I was almost certain it would. [...]. At 6 p.m., while there was still light [...] the cobra venom had spread to her diaphragm muscles, rendering them feeble and ineffectual; soon after, to her lungs; at six-thirty, she breathed her last. So much for the miracles of faith. (MISTRY 2012: 150-153; Hervorhebung von der Verfasserin)

Schlangen spielen also im Roman in Zusammenhang mit Sepideh eine große Rolle. Zum einen nährt Sepideh die Grasschlange, zum anderen tötet die Kobra Sepideh. In beiden Themen spiegelt sich das literarische Mittel des Spannungsaufbaus wider: Das Nähren der Grasschlange bedient den Spannungsaufbau durch *Fructus*, die Tötung Sepidehs durch die Kobra den des *Crimen*¹⁴⁸. Somit führt die mit dem Bösen assoziierte Kreatur *Schlange* zu Sepidehs Tod und dazu, dass Phiroze dies mit dem Versagen der Wunder durch den Glauben kommentiert. Während der *Fructus*-Aspekt auf den Tierpflege-Aspekt verweist, der bereits erläutert wurde, stößt der *Crimen*-Aspekt eine weitere Tür auf: Phirozes Reaktion auf den Tod Sepidehs durch eine Schlange ist keineswegs geprägt von zoroastrischen Gedanken, stattdessen antwortet Phiroze auf die Frage seiner Tochter Farida, warum die Schlange ihre Mutter gebissen hat, obwohl diese Tiere so sehr mochte, dies:

¹⁴⁷ Die Jenseitsvorstellungen im Zusammenhang mit Sepideh werden in Kapitel 6 dieser Arbeit ausführlich behandelt.

¹⁴⁸ Zum Spannungsaufbau durch *Sexus*, *Fructus* und *Crimen* siehe WENZEL (2004c: 184-185). WENZEL (2004c: 185) gibt in einer Fußnote zudem den Hinweis, dass diese drei Bereiche eine sehr hohe Attraktivität besitzen und es sich um Grenzüberschreitungen handelt. Die drei Bereiche umfassen „(1) Angriff und Flucht (CRIMEN) [...] [als] Auseinandersetzung; (2) Nahrungsaufnahme (FRUCTUS) [...] auch Ernährung und Aufzucht der Nachkommenschaft; (3) Fortpflanzung (SEXUS), der Triebbereich“ (WENZEL 2004c: 184).

[Phiroze sagt zu seiner Tochter:] 'He [die Kobra] didn't know... He was scared... And she didn't see him, until he bit her... Your mother loved all creatures. She would feed the squirrels with her own hand, and they were not scared to come up close and nibble... stray dogs, peacocks as well... This snake didn't know all this, you see...'. (MISTRY 2012: 146)

[Phiroze denkt still für sich:] how inhuman and cold Nature could be, how alien to man. (MISTRY 2012: 149)

Es fällt auf, dass in dieser Erklärung – passend zu Phirozes Bemerkung „So much for the miracles of faith.“¹⁴⁹ – jeglicher religionspädagogische Ansatz außen vor bleibt und stattdessen Bezug auf die Natur genommen wird. Keine Dämonisierung der Schlange wird vorgenommen und lediglich die These aufgestellt, dass sie nicht wusste, was sie tat. Wenngleich Mistry durch die Bildlichkeit der zoroastrischen Vorstellungen zur Unreinheit des Leichnams durch *Nasu* und der Klassifizierung von Tieren allen Grund gehabt hätte, dem Roman auch ein theologisches Element hinzuzufügen. STEWART (2013b: 36-37) beschreibt folgenden Fall im Zusammenhang mit der Begegnung zwischen Mensch und Reptil: „When Viraz sees the soul of a woman being gnawed by reptiles, he is told: ‚This is the soul of a wicked woman who in the world combed her locks of hair over the fire and threw hairs and lice and nits into fire, and she placed fire under her body and held her body over the fire“.

Was sich im Zusammenhang mit der Schlangenthematik und den Beschreibungen Phirozes vom *doongerwādī* als Paradies nahezu aufdrängt, sind die Vorstellungen aus dem Alten Testament. Eine Geschichte, die Cyrus Mistry, der eine Christin geheiratet hat, durchaus beeinflusst haben könnte. So symbolisiert die Schlange unter anderem den Kampf zwischen Gut und Böse. Dass der Banyan-Baum im *doongerwādī* ‚Paradies‘ dort ist, wo Sepideh von der Schlange gebissen wurde¹⁵⁰, könnte sich in die lange Tradition der Geschichten rund um die Symbolik mit der Schlange und dem Baum – einschließlich der vom Sündenfall Adams und Evas in der *Genesis* – einreihen. Solch ein Sündenfall wurde auch in der zoroastrischen Mythologie mit der Geschichte von Mashya und Mashyana beschrieben – wobei hier nicht die alleinige Schuld bei der Frau liegt. Dennoch können klare Parallelen zu Adam, Eva und der Schlange gezogen werden (CHOKSY 2002: 51-52). Auch in der neueren Entwicklung der parsischen Glaubensvorstellungen spielen Schlangen eine Rolle (KREYENBROEK 2001: 51). So wird von einer Parsin berichtet, die als *Nagrani* (Schlangenkönigin) bezeichnet wird, weil sie mit diesen Tieren Umgang hat. Ihre Anhänger rekrutieren sich hauptsächlich aus der benachteiligten Bevölkerungsschicht. Die *Nagrani* veranstaltet Zeremonien in Mumbai, die

¹⁴⁹ MISTRY (2012: 150-153).

¹⁵⁰ Siehe MISTRY (2012: 146-147).

KREYENBROEK (2001: 51) stark an die Durchführung des *kusti*-Rituals durch Priester erinnern. Auch KEUL/STAUSBERG (2010: 32) berichten von dem Phänomen einer parsizoroastrischen Gruppe als namenlose Neubildung, die ihre Wurzeln im Zoroastrismus hat und deren Handlungsbereich in Mumbai und Umgebung liegt. Diese Gruppe belegt ihre beiden zu „lebende[n] Gottheiten bzw. göttlich[en] Lichtgestalten“ erhobenen Personen Shri Gururani Nagkanya Yogini und Shri Jimmy Nagputhra Yogiraj mit der Schlangensymbolik, die einen deutlichen Bezug zum Hinduismus darstellt (KEUL/STAUSBERG 2010: 33). Dies zeigt bereits die Übersetzung der beiden Namen, die KEUL/STAUSBERG (2010: 33) anbieten: Ersterer wird von ihnen mit „die erhabene Königin der Gurus, Schlangenprinzessin, Yogini“ und letzterer mit „der erhabene Jimmy, Schlangensohn, König der Yogis“ übersetzt. In diesem Fall wird also eine Verbindung zwischen Zoroastrismus und Hinduismus durch die Schlangensymbolik hergestellt. Noch deutlicher wird dies in der Beschreibung von KEUL/STAUSBERG (2010: 39), dass die beiden in den Status von Göttern erhobenen Personen – die man oft in Verbindung mit Kobra-Köpfen abbildet beziehungsweise in deren Zeremonien die Abbildung von Schlangen und speziell Kobras eine große Rolle spielt – die Gläubigen explizit zur Loyalität gegenüber ihrer Ursprungsreligion animierten und sie dazu anhielten, alle dafür notwendigen Rituale durchzuführen (KEUL/STAUSBERG 2010: 39-40, 42, 53, 54). Dieser Ausflug in die Entwicklung des Zoroastrismus im Zusammenspiel mit anderen Religionen scheint mir ein durchaus zu berücksichtigender Aspekt zu sein, der sich ergänzend zu den christlichen Vorstellungen zur Schlangensymbolik und den zoroastrischen (Höllen-)Vorstellungen in Verbindung mit Schlangen im Roman herausarbeiten lässt. Umso mehr greift dies, wenn die Anhänger als „Gruppe mit dezidiert transreligiöser Ausrichtung“ (KEUL/STAUSBERG 2010: 72) bezeichnet werden können. Dies passt durchaus zur Figur Phiroze, die, wie wir im Kapitel zur Konversion noch sehen werden, in ihrer religiösen Ausrichtung nicht festgelegt ist und keine Einordnung in die eine oder andere Religionsgemeinschaft zulässt, denn Phiroze ist eben ein Grenzgänger.

4.3.3. Zwischen unreiner Sphäre im Diesseits und Bestrafung im Jenseits – Der *doongerwādt* als Ort des theologisch und juristisch strafbaren Verhaltens von Menschen

Man kann den Blick von der Fokalisierung aus auch zur Polyphonie gleiten lassen. Wer spricht im Roman? Wer hat eine Stimme? Hierbei liegt der Fokus auf den Stimmen der Figuren Phiroze und Buchia. Phirozes Chef, Buchia, erhält im Roman seine eigene Stimme – gepaart mit den Beschreibungen Phirozes zur Person Buchias. Dass der Tod nicht die einzige *Crimen*-Möglichkeit und Spannungskomponente im Roman ist, sondern man das Spannungsschema *Sexus, Fructus, Crimen* wiederholt im Roman in Bezug auf sämtliche Formen nicht-normkonformer Sexualität ausfindig machen kann, lässt sich am Beispiel von Homosexualität/Gay Identity darlegen. Zwar gibt es auch die Prostitution und Heirat innerhalb der Verwandtschaft, die – mit Blick auf parsische Ideale – nicht normkonform sind, jedoch ist die Homosexualität gerade mit Blick auf einen postkolonialen Diskurs der wohl prägnanteste Part und soll hier vorrangig untersucht werden. Eine Form der Spannung bezieht sich auf Naturtriebe. Man nennt sie *Thrill* und sie setzt sich zusammen aus *Sexus, Fructus, Crimen*. Noch zusätzlich erhöht wird die Spannung, wenn es Unterschiede im Status von zwei Personen gibt, also ein Machtgefälle entsteht, das potenziell der Figur, die der Leserin am nächsten ist (in diesem Fall Phiroze), Schaden zufügen könnte (WENZEL 2004c: 184).

Nach dem Tod seiner Frau lebt Phiroze allein mit seiner Tochter und lässt die Leserin mehrfach wissen, dass ihn der Tod seiner Frau durch einen Schlangenbiss sehr bekümmert und er darauf wartet, ihre Präsenz zu spüren. Dann jedoch hat er an einer Stelle im Roman Geschlechtsverkehr mit seinem Arbeitgeber, Buchia. Dieser Bruch der ‚Biografie‘ der Figur Phiroze wird noch einmal mehr verstärkt, indem die Figur Phiroze der Leserin mitteilt, dass sie solche Attitüden als pervers verurteilt. Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Cyrus Mistry erschafft noch eine zweite Seite. Ich möchte dies im Folgenden aufgreifen und näher beleuchten. Noch mehr Aufmerksamkeit als die Beschreibung der sexuellen Handlung selbst zieht die Vorbereitung dieser das Augenmerk der Leserin auf sich. Der Autor kreierte eine Spannung mit Hilfe des Verheimlichens, des Kriminalisierens. Diese Kriminalisierung zeigt folgender Abschnitt des Romans:

But I hadn't had the courage to disclose even to my closest friend events that had occurred [...]. It was all just a bit too complicated and convoluted, and finally, too distasteful a story for me to even attempt to narrate. Years had passed but I hadn't breathed a word about to a soul. (MISTRY 2012: 159-160)

An dieser Stelle wird deutlich, dass der Erzähler Informationen zurückhält. Dies wiederum sorgt für eine Stimmung von Kriminalität und Geheimnis, literarisch *Crimen*. Die sexuelle Handlung, die Phiroze schildert, lässt die Darstellung der Leserin vermuten, dass Phiroze aus einer Notsituation heraus so gehandelt hat und den zoroastrischen Normen aufgrund seiner Angst vor Sanktionen und Folgen für seine kleine Tochter widersprochen hat; Mistry kreiert ein Dilemma. Doch an anderer Stelle lässt Mistry seine Figur Phiroze darüber nachdenken, dass es eigentlich nicht so verwerflich gewesen sei, wieder menschliche Nähe zu spüren – eine unerwartete Wendung im Roman. Im Zusammenhang mit genannter literarischer Darstellung von Sexualität, soll nun ein Blick auf Verbindung zwischen (Homo-)Sexualität und Kriminalität geworfen werden. Dabei sind zwei Komponenten von Belang: Die Konformität homosexueller Handlungen mit religiösen Texten der Parsen-Gemeinschaft und die mit den Rechtsschriften in Indien spielen gleichermaßen eine Rolle.

Without warning, Buchia [*Phirozes Chef*] embraced me [*Phiroze*], and a tearful emotiveness crept into his voice. His shiny pate was right under my nose now, smelling of pomade. Until just a moment ago he had kept up a rather formal, avuncular manner; now suddenly, I found him sobbing in my arms, trembling like a wet, bristly puppy, and holding on to me as tightly as he could. (MISTRY 2012: 162-163)

An dieser Stelle benimmt sich Buchia eher wie ein kleines Kind und möchte von Phiroze getröstet und umsorgt werden (*Fructus*).

[*Buchia:*] ‘Why, why do you hate me so, Piloo? Don’t you like me at all...? Accept me as I am. We could be so happy together... so happy... Let me, let me just touch you... I can give you so much pleasure, you have no idea...’ And his hand moved to my [*Phirozes*] crotch. He began rubbing it and squeezing it. I didn’t react, I confess. I didn’t brush off. I suppose that makes me something of a whore. But the truth is only a minute ago he had given me a real scare, reminding me of his own potential viciousness. And besides, I didn’t have the heart to compound the contempt I suspected he must already feel for himself. I had always been aware of his perverse interest in me even before this evening’s melodrama was enacted; [...]. (MISTRY 2012: 163)

Hier beschreibt Phiroze Homosexualität als pervers und kriminalisiert diese Form der Sexualität, indem er sein Nicht-Reagieren reflektiert und sich als „whore“ bezeichnet.

[*Phiroze:*] [...] but this time he was begging of me, rather pathetically, to show some lenity. I didn’t react at all; just stood there frozen like a statue in some children’s game and let him have his way. The whole physical encounter didn’t last longer than a few minutes. I was wondering what I should do next to bring his sentimental incontinence to an end. As he was fiddling with the

buttons on my fly, he experienced a seizure of sorts that left him gasping; and me breathless, for he had tightened his embrace on me into a fierce, vice-like grip. Then very slowly, he released me and tenderly kissed my lips [...]. (MISTRY 2012: 163)

Was an dieser Textpassage auffällig ist, ist die provokante Sprache, die die Figur benutzt. Zudem wird auch ein Dilemma kreiert, das die Leserin dazu animieren könnte, darüber nachzudenken, ob ein theologisches Dogma die einzige Basis sein kann, auf der man entscheidet, ob etwas ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ ist. Cyrus Mistry liefert also erneut einen Grenzfall: Homosexuelle Handlungen werden im Zoroastrismus – zumindest in den alten Schriften – als problematisch angesehen. Sie werden in Mistrys Beispiel allerdings von einer Parsen-Figur (Buchia) durchgeführt, die im Roman enge Beziehungen zum *Bombay Parsi Punchayet* pflegt und die als Aufsichtsperson der Leichenträger und somit der Überwachung der Bestattungsrituale gegen die Unreinheit einen Teil zur Reinheit der Parsen-Gemeinschaft beiträgt. Aber es handelt sich hierbei um eine Figur, die sich nicht gerade den zoroastrischen Grundsätzen des guten Denkens, guten Redens und guten Handelns unterworfen zu haben scheint. Denn sie erpresst Phiroze, den für ein Kind sorgenden Witwer, mit dem Bleiberecht auf dem *doongerwādī* im Austausch gegen sexuelle Handlungen. Somit handelt Phiroze – so erscheint es zunächst – gegen seinen Willen und für seinen Arbeitsplatz, sein Quartier auf dem *doongerwādī* und eine gute Beziehung zu seinem Chef. Er scheint nur widerwillig den sexuellen Wünschen Buchias nachzugeben.

Und dann tut Mistry noch etwas Überraschendes und verändert wieder die Perspektive. Damit stellt er nicht nur die persönliche Lebenssituation von Individuen, auf die derlei (aus den Schriften hergeleitete) Dogmen angewandt werden, infrage, sondern zeigt zudem, dass die (homo-)sexuelle Handlung zwischen Buchia und Phiroze dazu führt, dass die Figur Phiroze sich ‚menschlich‘ fühlt und ihn der Gedanke an Buchias Handeln gar nicht so sehr abstößt – wenngleich Phiroze das Handeln zuvor deutlich als Erpressung eingestuft hat. Interessanterweise stellt die Figur im folgenden Abschnitt der – geht es nach den zoroastrischen Texten – verbotenen und der ‚bösen‘ Sphäre zuzuordnenden Homosexualität das Gefühl der Unreinheit als Leichenträger gegenüber. Dabei kommt heraus, dass die menschliche Berührung – egal, wie sie von den Rechtstexten eingestuft wird – dazu führt, dass die Leichenträger-Unreinheit nicht mehr so schwer wiegt:

I hadn't told anyone about this meeting with Buchia. [...] But now I have related Buchia's story to my notional readers – no one else knows about it, and I intend to keep it that way – I shouldn't leave out mention of the fact that it wasn't all odious or unpleasant. Nor

was I completely unmoved by his embracing and fondling and kissing. Strangely, I felt, after a very long time, human again; living again, grateful to Buchia that he saw me as more than just some cadaverous, unclean thing whose very breath it was undesirable to commingle with. (MISTRY 2012: 164-165)

SKJÆRVØ (2004) schreibt, dass Homosexualität in den Schriften des Zoroastrismus nur im Zusammenhang mit Rechtstexten erscheint. Sie gilt dabei als strafbare Handlung, die Konsequenzen im Jenseits nach sich zieht – dies trifft vor allem die Personen, die nicht aktiv, sondern passiv in homosexuelle Handlungen verstrickt waren. Dazu definiert das *Vidēvdād* Homosexualität als mit Samenerguss einhergehenden analen Geschlechtsverkehr zwischen zwei geschlechtsreifen Männern. Im *Vidēvdād* wird angegeben, dass Homosexualität eine Erscheinung ist, die von *Angra Mainyu* eingesetzt wurde, um einen der von *Ahura Mazdā* geschaffenen Landesteile des Iran anzugreifen. Damit wird Homosexualität der Sphäre des Bösen zugeordnet. Für Männer, die willentlich Geschlechtsverkehr haben, ist die damit begangene Sünde laut *Vidēvdād* nicht mehr wieder zu bereinigen. Die Strafe für erzwungenen Geschlechtsverkehr beläuft sich auf körperliche Züchtigung. Allerdings hat die Handlung sowohl für den, der sie ausführt, als auch für den, der sie über sich ergehen lässt, Folgen für das Jenseits. So schreibt das *Vidēvdād* vor, dass beide Männer nach dem Tod *daēuvas* bleiben und sich damit dem Bösen zugewandt haben. Im *Avesta* heißt es unter anderem, dass der passive Mann stirbt – und zwar, weil ihn keine Strafe ereilt. Dies führte dazu, dass im *Dādestān ī dēnīg* oder im *Saddar naṣr* die Erlaubnis erteilt wird, auch ohne die Absegnung der Tat durch König oder Hohepriester zwei Männer, die beim gemeinsamen Geschlechtsverkehr beobachtet werden, zu töten. Auch in der mittelpersischen Pahlavi-Literatur findet diese Form des Geschlechtsverkehrs – dort *kūn-marz* genannt – Erwähnung. Dort wird gesagt, dass *Angra Mainyu* sie einsetzte, um seine Dämonen und Lügen hervorzubringen. Laut SKJÆRVØ (2004) findet sich im *Dādestān ī dēnīg* die ausführlichste Darstellung zu Homosexualität. Es wird kommuniziert, dass Homosexualität die Zeugung von Kindern verhindert, da der Samen anderweitig verbraucht wird. In den Schriften des Zoroastrismus werden solche ‚Vergehen‘ mit Tieren wie Schlangen und Würmern in der Hölle abgestraft (SKJÆRVØ: 2004). Laut MOAZAMI (2014: 15) gehört der Geschlechtsverkehr zwischen Männern im Pahlavi-*Vidēvdād* zu einer der Sünden, die nicht wiedergutmachen sind und die sowohl im Diesseits als auch im Jenseits abgestraft werden – auch wenn MOAZAMI (2014: 15) bezweifelt, dass so harte Sanktionen, wie sie das *Vidēvdād* vorgibt, in der Realität überhaupt zur Anwendung gekommen sind.

Im *Vidēvdād* und anderen Texten wird also die Kriminalisierung von Homosexualität sichtbar, wobei streng genommen nur die letzte, im Folgenden aufgeführte Passage des *Vidēvdād* (32 (102)) eindeutig auf Homosexualität beziehungsweise auf das Ausleben dieser verweist. In Fargard VIII 26 (8.26), 27 (8.27) and 28 (8.28) steht geschrieben, dass jeder Samenverlust – freiwillig oder unfreiwillig – ein Verbrechen sei. Ich möchte den Darstellungen im *Vidēvdād* zu homosexuellen (gezwungenen) Handlungen die Darstellungen in Cyrus Mistrys Roman gegenüberstellen. Die folgende Übersetzung stammt von KÖNIG (2010: 222-229)¹⁵¹. KÖNIG (2010: 221) betont dabei die Ausführlichkeit des *Vidēvdād* – beispielsweise gegenüber dem *Dēnkard* – und fasst zusammen, dass Geschlechtsverkehr unter Männern als ein Verkehr mit den Dämonen (*daēuuas*) betrachtet wird.

[*Vidēvdād* 8.26:] Schöpfer,...*ašagerechter*. Wenn – ohne <seinen> Willen – <einer> *vifūieiti* und [...] *vaēpaiieiti*¹⁵², welches ist seine Strafe? Da sprach Ahura Mazda: ‚800 Schläge soll man ihm auferlegen mit der Pferdepeitsche, 800 mit dem *sraošo*. *Caranā*-.‘ (KÖNIG 2010: 222)

[*Vidēvdād* 8.26:] Schöpfer,...*ašagerechter*. Wenn einer ohne <seinen> Willen verführt wird oder verführt, welches ist seine Bußstrafe? Und Ohrmazd sagte: ‚800 Schläge sind ihm zu verabreichen <mit der> Pferdepeitsche, 800 <mit dem> *srōšōcarnām*.‘ (KÖNIG 2010: 222)

Im Roman heißt es im Zusammenhang mit der Freiwilligkeit:

I [*Phiroze*] didn't react, I confess. I didn't brush off. I suppose that makes me something of a whore. But the truth is only a minute ago he had given me a real scare, reminding me of his own potential viciousness. And besides, I didn't have the heart to compound the contempt I suspected he must already feel for himself. (MISTRY 2012: 162-163)

Es ist zwar deutlich geworden, dass Phiroze nicht freiwillig auf Buchias Angebot eingegangen ist, aber auch hier versagt wieder das letzte Zugeständnis des *Vidēvdād*.

[*Vidēvdād* 8.28:] ‚Wann <ist es> so?‘ ‚Wenn er ein Angelobter an die māzdayasnische Religion sein sollte oder einer, der <darin> unterrichtet wird. Wenn er jedoch ein Nichtangelobter an die māzdayasnische Religion sein sollte oder einer, der nicht <darin> unterrichtet wird, tilgt sie, < die māzdayasnische Religion >, <die Sünde> bei den sich an die māzdayasnische Religion Angelobenden <und> sodann die ungebührlichen Taten nicht mehr Begehenden.‘ (KÖNIG 2010: 224)

I [*Phiroze*] shouldn't leave out mention of the fact that it wasn't all odious unpleasant. Nor was I completely unmoved by his embracing and fondling and kissing. Strangely, I felt, after a very long time, human again; living again, grateful to Buchia that he saw me as more than just some cadaverous, unclean thing whose

¹⁵¹ Eine ältere Version der Übersetzung findet sich bei DARMESTETER (1969: 100-102).

¹⁵² DARMESTETER (1969: 100) nutzt in diesem Zusammenhang „involuntarily emits his seed“.

very breath it was undesirable to commingle with. (MISTRY 2012: 165)

[*Vidēvdād* 8.27:] ‚Schöpfer,... *ašagerechter!* Wenn – willentlich – <einer> *vifīeiti* und [...] *vaēpaiieiti*, welches ist seine Strafe?‘ ‚Dafür gibt es überhaupt keine <Vermögens->Strafe; dafür gibt es überhaupt keine <Leib>strafe; nicht gibt es dafür durch die unsühnbare <Un->Tat eine Purifikation für immer und ewig.‘ (KÖNIG 2010: 222-223)

[*Vidēvdād* 8.32:] Da sprach Ahura Mazda: ‚Der Mann *vīptō* und der Mann *vaēpaiiō*, o Spitama Zarathustra, der ist ein *Daēuua*, der ein *Daēuuaverehrer*, der eine Kanne der *Daēuua*s, der ein Topf der *Daēuua*s, der eine Hure der *Daēuua*s, der <ein den *Daēuua*s> gleichwertiger *Daēuua*, der wandelt sich nach dem Streben in einen geistigen *Daēuua*.‘ [*<Es ist dasselbe,> wenn ein Mann in enen <anderen> Mann Samen entlässt, oder wenn ein Mann vom Samen <anderer> Männer in sich aufnimmt.*] (KÖNIG 2010: 228)

[*Vidēvdād* 8.32:] Und es sprach Ohrmazd: ‚Der verführte (?) und der verführende (?) Mann, o Spitāmān Zarathustra, der ist ein *Dēw*, der ein *Dēwabeter*, der der *Dēw*s Kanne, der der *Dēw*s Topf, der der *Dēw*s Hure [d. h. wie die Frau dem Gatten ehrerbietig <ist, so ist> jener *Dēw* ehrerbietig], der dem *Dēw* ähnlich [durch die Sündtat], der ein vollkommener *Dēw* [durch die Sündtat], der ein vollkommener *Dēw* [durch die Schlechtigkeit], der vor dem Sterben ein *Dēw*, der wandelt sich nach dem Sterben in einen geistigen *Dēw*.‘ <Es ist dasselbe bei> dem Mann, der in Männer/Menschen Samen entlässt [in den Hintern], oder dem Mann/Menschen, der von Männern Samen in sich aufnimmt [in den Hintern]. (KÖNIG 2010: 228-229)¹⁵³

Dies dokumentiert auch die Trennung der Räume durch die Beziehungen, die die Personen in den unterschiedlichen Räumen haben. So gibt es die Ehe zwischen Hilla und Framroze, den Eltern von Phiroze, im Feuertempelkomplex. Und es gibt die Beziehungen der Personen auf dem *doongerwādī*, die innerhalb der Parsen-Gemeinschaft als verwerflich gelten; so etwa die Ehe zwischen der Prostituierten Rudabeh und dem Leichenträger Temoorus – Phirozes Schwiegereltern. Und zwischen Phiroze und seiner (Halb-)Cousine Sepideh. Und dann, was bereits näher erläutert wurde, die homosexuelle Begegnung zwischen Phiroze und Buchia.

Homosexualität ist in Indien ein brisantes Thema, das schon allein durch die gesetzliche Regelung eher vorsichtig behandelt wird. Homosexualität ist in Indien – seit 1860 nach

¹⁵³ Neben der älteren Übersetzung von DARMESTETER (1969) und der Übersetzung von KÖNIG (2010) legt MOAZAMI (2014: 35) eine neue *Pahlavi*-Übersetzung vor, die noch deutlicher auf Homosexualität Bezug nimmt:

1.11 (B) u-š pad ān ō petyāragīh frāz kīrrenīd gannāg mēnōg purr-marg ān ī wattar anābuhlagān wināh kē mard-wēpēg [kū kūn-marz nē šān pad dād be was kunēd].

1.11 (B) Then, the Evil Spirit, full of death, countercreated a bad, inexpressible sin, which is male intercourse [that is anal intercourse; it is not lawful, but they practice it much].

Zudem findet sich eine Beleuchtung der zu den genannten Abschnitten des *Vidēvdād* erschienenen Übersetzungen verschiedener Wissenschaftler bei KÖNIG (2010: 232-284). Der Schwerpunkt liegt hierbei auf sprachlichen Phänomenen wie Grammatik, Wortbildung, Herleitung von Begriffen.

britischer Gesetzgebung – verboten. Es gab allerdings eine kurze Periode, in der Homosexualität wieder erlaubt war, nämlich von 2009 bis 2013. 2009 erlaubte der Delhi High Court Homosexualität und erklärte den Paragrafen 377 des indischen Strafgesetzbuches für ungültig (MISRA 2009: 20¹⁵⁴). Großen Einfluss auf die Wahrnehmung von Homosexualität in Politik und Gesellschaft hatte das Auftreten von HIV/AIDS. Dadurch erreichte Homophobie eine größere Dimension (JOSEPH 1996: 2230). Ebenso erschien 1998 Deepa Mehtas umstrittener Film *Fire*, in dem es um die Liebe zwischen zwei Frauen geht¹⁵⁵. Der Film erregte sehr viel Aufsehen und Hindu-Fundamentalisten attackierten Zuschauer und zerstörten Kinos. Dies alles passierte genau dann, als Mistry sein Buch schrieb – vermutlich unter den Augen Mistrys, der wie bereits zu Beginn dieser Arbeit erwähnt, anders als andere Parsi-Autoren nie in die Diaspora abwanderte, sondern in Indien blieb. Im Jahre 2013 wurde Homosexualität schließlich wieder verboten und zu einem Verbrechen erklärt, unter anderem, weil religiöse Gruppen sich gegen diese liberale Gesetzgebung wehrten¹⁵⁶.

Die liberale Gesetzgebung fällt genau in den Zeitraum, in dem Mistrys Roman publiziert wurde – 2012. Demnach war das Thema der Rechtslage zu Homosexualität vielleicht ein Punkt, der in Mistrys Roman eingeflossen ist, da Mistry den Roman über einen sehr langen Zeitraum hinweg geschrieben hat. Er selbst schreibt am Ende des Romans von einer Zeitspanne ab 1990. Wenn man nun versucht, herauszufinden, worauf Mistry Bezug nimmt – auf die indische Perspektive zu Homosexualität oder auf die zoroastrische Perspektive zu Homosexualität, so darf nicht vergessen werden, dass die Parsen zum einen natürlich indische Staatsbürger sind, die demnach der indischen Gesetzgebung folgen müssen. Zum anderen sind sie aber auch eine religiöse Gemeinschaft, in der neben den Wertvorstellungen des indischen Staates auch noch die Vorstellungen, Traditionen und Auslegungen der religiösen Rechtstexte existieren.

An dieser Stelle ist es auch interessant, einen Blick auf den postkolonialen Identitätsdiskurs innerhalb der Parsen-Gemeinschaft zu werfen. Phiroze ist zwar den sexuellen Handlungen Buchias gegenüber durchaus nicht abgeneigt, jedoch stellt er sich nicht als homosexuell dar. Somit ist es für die Analyse interessanter, die Figur Buchia zu betrachten. Hier wird ganz

¹⁵⁴ Siehe auch Berichte indischer Zeitungen, so zum Beispiel: Hindustan Times, <http://www.hindustantimes.com/india/sc-hearing-on-gay-sex-today-india-s-struggle-with-sec-377-explained/story-PH220grwgs9mtNTBKXTM.html>, 12.10.2016.

¹⁵⁵ Siehe KAPUR (2000: *passim*), die den Film *Fire* in ihrem Artikel näher beleuchtet.

¹⁵⁶ Siehe zum Beispiel: <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/gerichtsurteil-in-indien-ist-homosexualitaet-jetzt-wieder-straftbar-a-938408.html>, 12.10.2016., oder auch: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-12/indien-homosexualitaet-straftbar>, 12.10.2016.

deutlich, inwieweit im postkolonialen Diskurs Feminisierung mit Homosexualität verbunden wird. Es wäre auch nicht das erste Mal, dass Mistry mit der Feminisierung¹⁵⁷ seiner Figuren in seinen Werken spielt. LUHRMANN (1994: 348) schreibt beispielsweise, dass Mistry von vielen Parsen für die Feminisierung seiner Figur Percy¹⁵⁸ in einer seiner Kurzgeschichten kritisiert wurde – vor allem nach deren Verfilmung. Man fragte sich, warum ausgerechnet dieser Film gedreht werden musste, wenn es doch sowieso schon so wenige Filme gebe und dann auch noch dieser, der die Gemeinschaft in ein schlechtes Licht rücke. Auch in seinem Roman *Chronicle of the Corpse Bearer* spielt Mistry mit Feminisierung, verbindet sie mit einer kriminalisierten Homosexualität – alles geschieht heimlich zwischen den beiden Romanfiguren Buchia und Phiroze – und schiebt die Homosexualität zudem in den zoroastrischen Raum. Noch dazu in den mit Unreinheit belegten zoroastrischen Raum *doongerwādī*. Hierbei kann man sich Phirozes Wortwahl zur Beschreibung des Geschehens zwischen den beiden Figuren ansehen: „[Buchia war] sobbing in my arms, trembling like a wet, bristly puppy, and holding on to me as tightly as he could“, „he was begging of me, rather pathetically, to show some lenity“, „androgynous voice“ (MISTRY 2012: 24), „teasing tone, tickling the nape of my [Phirozes] neck with his index finger, as if I were a kitten“ (MISTRY 2012: 25).

STAUSBERG (2002b: 65) schreibt, dass sich viele Parsen als sehr britisch ansahen und ansehen – sie sahen und sehen sich als männlicher als andere Inder, als reiner, als rationaler, als kultivierter. Auch schreibt STAUSBERG (2002b: 65), dass diese Anpassung an die britischen (Männlichkeits-)Ideale zu einem wichtigen Motiv in der Parsen-Literatur des 20. Jahrhunderts wurde. Es scheint evident zu sein, dass diese Identität nach dem Verschwinden der Briten aus Indien, also seit der indischen Unabhängigkeit 1947, stark erschüttert wurde (STAUSBERG 2002b: 77-78). LUHRMANN (1994: 333) formuliert es so, dass die Parsen die britischen Ideale von Maskulinität und männlicher Überlegenheit kopiert haben. Durch die demografischen Veränderungen, die nach der indischen Unabhängigkeit und damit nach dem Abzug der Briten aus Indien deutlich spürbar wurden, wandelte sich dieses Bild von Männlichkeit und die Wahrnehmung von Männern der heutigen Parsen-Gemeinschaft verschob sich Richtung „gay“, „mama’s boys“ und „effeminate“ (LUHRMANN 1994: 334). Damit wird ein interessanter Aspekt aufgeworfen. Nach der indischen Unabhängigkeit kam es also – zumindest in der Wahrnehmung einiger Parsen – zu einer Feminisierung der

¹⁵⁷ Stichwort „mama’s boy“ siehe LUHRMANN (1994: 334).

¹⁵⁸ Die Kurzgeschichte *Percy* ist im Band *Passion Flower* (MISTRY 2014b) enthalten.

indischen Gesellschaft. Dies äußerte sich unter anderem darin, dass Männer als homosexuell und verweicht dargestellt wurden. Das ist nahezu ein Paradoxon in Anbetracht dessen, dass die Parsen zu Kolonialzeiten die Männlichkeitsvorstellungen der Briten übernommen haben. Ziel solcher Verweichtungsvorwürfe, die vielleicht im Zusammenhang mit der niedrigen Geburtenrate der Parsen stehen, sind nach LUHRMANN (1994: 334) oft junge Männer. LUHRMANN (1994: 338) schreibt, dass zum Ende des 19. Jahrhunderts – auch in der Literatur – Eigenschaften eines guten Parsen propagiert wurden, die auf die Ähnlichkeit der parsischen Gemeinschaft mit den britischen Kolonialherren hindeuten sollen. Zu jenen „symbolic markers of identity“ gehören laut LUHRMANN (1994: 338) „truthfulness, purity, charity, and progressive improvement“. Und SHAHANI (2003: 3465) schreibt:

In the social spheres as well – in Parsi biographies, journalistic comments, histories, and in the popular imagination – the tendency was to conceive of Parsis as separate from other Indian communities. These readings set up the small community in neat binary opposition to the *other* – the westernised, educated Parsi versus the near-barbaric Hindu; the genteel English-speaking Parsi woman against the woman behind the *pardah*, the virile Loyalists to the British Crown versus the emasculated Nationalists whose desire for self-rule was seen as a failed dream. (SHAHANI 2003: 3465; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Dieser Aspekt der Feminisierung wird nicht nur im Raum *doongerwādī* mit der Figur Buchia widergespiegelt, sondern auch vom *doongerwādī* aus, also aus dem zoroastrischen Raum hinaus, in den Zwischenraum *Bombay* getragen. Eines Tages besucht die Figur Rohinton seinen Schulfreund Phiroze in dessen Haus auf dem *doongerwādī*, um mit ihm über seinen Bruder Joseph und dessen *navjote* zu sprechen und Phiroze darum zu bitten, seinen Vater, den Priester Framroze, zu Josephs *navjote* zu überreden. Rohinton nimmt Phiroze mit in ein Hotel in Bombay und berichtet ihm über eine ultra-nationale Gruppe, der er angehört und die von London aus das Ende der britischen Herrschaft in Indien plant.

Then he [*Rohinton*] started off about *his* life in London [...]. He told me of an ultra-nationalist group he was a part of, some of them Indian, others Irish, who met every week [...] to plan the overthrow of imperial rule in India. (MISTRY 2012: 207; Hervorhebung vom Autor)

Die Verbindung zwischen „the virile Loyalists to the British Crown versus the emasculated Nationalists“, die SHAHANI (2003: 3465) zieht, ist damit auch im Roman erkennbar. Oder zumindest wird die Verbindung zwischen Nationalismus und Feminisierung im Roman anhand der Figur Rohinton Kanga vollzogen. So gehört Rohinton zu der Parsen-Gemeinschaft, die von Mistry durch die Figur Buchia als feminisiert dargestellt wurde. Und

diese Figur Rohinton stellt sich auf die Seite der Nationalisten. Folgt man der Argumentation Shahanis in Bezug auf parsische Vorstellungen, so gilt dieser Nationalismus ebenso wie Homosexualität als unmännlich.

4.4. Das Schließen des religiösen Raumes

Es ist nicht nur so, dass man schwerlich aus dem Raum, aus dem *doongerwādī* oder dem Feuertempelkomplex, herauskommt. Man kommt auch in beide Bereiche schwer (wieder) hinein. Generell ist der Zugang zu Räumen, in denen Rituale vollzogen werden, nicht für alle offen – auch nicht für alle Gläubigen einer religiösen Gemeinschaft. Dies hängt vor allem mit Vorstellungen zu Reinheit und Unreinheit zusammen (CHOKSY 2003: 30). GEHLEN (1998: 395) hält fest, dass es nötig ist, Ordnung nicht nur durch das Festlegen eines Zentrums zu konstruieren, sondern einen Raum auch durch eine Grenze nach außen hin zu markieren. Als mögliche Grenzmarkierungen nennt GEHLEN (1998: 395) beispielsweise Zäune. Dies ist etwa bei der Darstellung des Feuertempels in Mistrys Roman der Fall. Der Zaun hält so etwa die Halbschwester von Phirozes Vater, eine Prostituierte, davon ab, den Feuertempelkomplex zu betreten. Und auch der *doongerwādī* ist ein umgrenztes und bewachtes Gebiet. Für das Schließen des (religiösen) Raumes möchte ich hier drei Beispiele anführen: Erstens das Beispiel Phirozes, nachdem er sich für die Heirat mit Sepideh entschieden hat und seitdem auf dem *doongerwādī* wohnt. Zweitens das Beispiel Rudabehs, die als Frau des Leichenträgers Temoorus und Prostituierte keinen Zutritt zum Feuertempelkomplex hat. Drittens das Beispiel von Andersgläubigen, die die Grenzen des *doongerwādī* zu überschreiten versuchen.

4.4.1. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel von Phiroze

Phirozes Vater warnt Phiroze aufgrund der drohenden Unreinheit mit dem Kontakt zur toten Materie vor der Umsetzung seiner Pläne, ein Leichenexperte zu werden:

[Gespräch zwischen Phiroze und seinem Vater vor der Heirat mit Sepideh:] ‘Nussesalar? Well, that might be preferable, I suppose, to being a mere khandhia,’ he *[Phirozes Vater]* nodded, approving sourly. ‘It’s supposed to be a noble vocation, that’s true... but you *[Phiroze]* would still remain an outcast, don’t forget. Ostracized

from society, unable to meet your family... [...] Even if you went through all the purificatory rites and rituals, and even if I was shure you had been through them diligently and precisely, without being lax or slipshod, I still wouldn't want you to enter my fire temple... do you understand?' (MISTRY 2012: 84)

Und tatsächlich bleibt der Vater auch nach Phirozes Übersiedlung zum *doongerwādī* bei seiner Meinung, dass Phiroze als Leichenexperte nicht mehr in das priesterliche Elternhaus zurückkehren darf:

[Phiroze spricht mit seinem Freund Rohinton über seinen Vater, Framroze:] 'I [Phiroze] could certainly speak to him [Framroze]. Ask him how he feels... The difficulty is that he doesn't like to even meet me... [...] I do keep up with news from home whenever I meet Vispy [den Bruder]'. (MISTRY 2012: 196)

So trennt der Beruf des Leichenexperten Phiroze räumlich von seinem priesterlichen Vater. Selbst nach der Durchführung sämtlicher Reinigungsrituale darf Phiroze nicht von seinem jetzigen Zuhause und Arbeitsplatz, dem Bestattungsareal, zum Zuhause und Arbeitsplatz des Vaters, dem Feuertempelkomplex, übertreten. Die Grenzen zwischen den beiden Räumen sind für Phiroze somit fast impermeabel. Ebenso wie auch Framroze diese Grenze – zumindest aus seiner priesterlichen Sicht – nicht überschreiten kann. Die einzige Ausnahme ist die Bestattung seiner Frau Hilla¹⁵⁹. Phirozes Mutter Hilla hingegen betrachtet die Grenzen als durchaus permeabel und entzieht sich damit ein Stück weit der strikten Trennung der beiden Räume:

[Framroze sagt zu Phiroze:] 'Even when your child was born, even when your wife died, I told her: don't live there in the khandhia's quarters, just meet Phiroze if you want to, have a bath and come home. But she was just too stubborn, Hilla, always not following these traditional practices...' (MISTRY 2012: 169)

4.4.2. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel von Rudabeh

Ein anderes Beispiel ist Rudabeh, Phirozes Tante/Schwiegermutter und Frau seines Schwiegervaters Temoorus. Sie arbeitet (vor ihrer Ermordung) als Prostituierte, da das Leichenträger-Gehalt von Temoorus nicht ausreichend ist. Zwar erhält sie monatlich eine kleine Summe Geld von Phirozes Vater, ihrem (Halb-)Bruder, doch darf Rudabeh niemals den Tempelkomplex betreten. Phiroze beschreibt eine Szene am Zaun des Feuertempels, die

¹⁵⁹ Siehe MISTRY 2012: 168-169): „After her [Hillas] funeral, when all the other mourners had left, we spent some time together as a family, Father, Vispy [der Bruder] and myself, seated in the pavilion, chatting. Temoo had sent a special chair for me from the storehouse, so that I [Phiroze] could sit with them without polluting the benches meant for the public. [Dann:] [...] they drove out the gates of the Towers of Silence in a taxi [...].“

er – wie er selbst der Leserin erzählt – nicht gesehen haben kann, weil sie sich noch vor seiner Geburt abspielte:

This was from the time after Rudabeh and Temoorus had moved into their quarters at the Towers, and a sort of thraw had set in their relations with my father. He had himself offered to give his sister a monthly handout of fifty rupees, or thereabouts, to help them tide over their financial difficulties. [...]. Rudabeh came to the temple gate and waited outside humbly, until Framroze came out and handed over some money, or sent it across with one of the temple boys if he was too busy. Mother didn't approve at all of the way he had treated his sister, [...] who visited the temple every month but wasn't allowed in [...]. The scene I seem to recall having witnessed myself, but which I could not possibly have, was one in which standing outside the imposing wrought iron gate under the sun, my aunt absentmindedly held with both hands, or leaned against, the gate's ornamental fluted columns. Just then, Father came out himself with the money, and was incensed by what he saw: 'Don't touch! Keep away! Don't press against the gate!' he yelled at her from across the prayer hall. 'What are you trying to do, girl? Have me reconsecrate my whole fire temple?!' Even before she left from there, he instructed one of the temple boys to start washing the entire gate thoroughly with soap and warm water. Her humiliation must have been so great she never came back for her dole again. (MISTRY 2012: 140-142)

Für diesen Abschnitt sind neben der Unreinheit Rudabehs durch ihr Leben auf dem *doongerwādī* zwei Dinge wichtig: Zum einen der Gegensatz zwischen Arm und Reich als Verknüpfung zwischen Reinheit und Unreinheit und zum anderen der Status der Prostituierten im Zoroastrismus. Der Textausschnitt macht deutlich, dass der Reichtum in der reinen Sphäre des Feuertempels zu verorten ist – Phirozes Vater ist der Geldgeber, der den Lebensunterhalt von Rudabeh sichert. Die Armut hingegen ist in der Sphäre des *doongerwādī* zu finden. Dort lebt Rudabeh, dort prostituiert sie sich, dort betrinkt sich ihr Mann Temoorus – und Rudabeh ist auf das Geld von Framroze, dem Priester, angewiesen. Reinheit/Unreinheit werden *non-verbal* kommuniziert, wobei äußere Zeichen der Schönheit – was auch Reichtum impliziert – bei Frauen identisch mit den Zeichen der Reinheit sind. Dieser Bezug zum Reichtum, mit dem man sich die äußeren Zeichen der Schönheit erkaufen kann, zeigt, dass Reinheit/Unreinheit nicht nur in religiösen Kategorien, sondern auch in säkularen gedacht werden (HAUSER 2012: 196). Auch diese Verbindung – jenseits der Thematik der Unreinheit durch den Tod – spielt im Roman eine Rolle. Somit korreliert der Besitz in der Sphäre des Feuertempels mit der Besitzlosigkeit in der Sphäre des *doongerwādī*. Diese Gegenüberstellung von Besitz und Besitzlosigkeit in Anbindung an die Raumvorstellungen spielt beim Schließen des religiösen Raumes eine Rolle. Mit Blick auf die Prostitution und das Betteln, so wie es im Roman mit Rudabeh dargestellt wird, lässt sich hervorheben, dass dies eher ungewöhnlich für die Parsen-Gemeinschaft ist. STAUSBERG (2002b: 43) etwa

schreibt, dass der *Bombay Parsi Punchayet* sich in seiner karitativen Arbeit zunächst vor allem darauf konzentriert habe, Parsen ohne finanzielle Mittel zu helfen. Es sei „Ehrensache, daß es weder Pārsi-Bettler noch Pārsi-Prostituierte gab“ (STAUSBERG 2002b: 43). Dies kann auch auf die zoroastrischen Vorstellungen zur Verbindung zwischen Dämonen und Prostitution zurückgeführt werden. HUTTER (2007: 29) schreibt, dass die Dämonin der Lust versuche, in ihrer Funktion als Prostituierte jemanden auf die Seite des Bösen zu ziehen. Demnach gebe es auch eine Dämonen-Kategorie, die sich auf die – im Zoroastrismus eigentlich nicht als etwas Böses angesehenen – sexuellen Aktivitäten beziehe.

Wird ein Blick darauf geworfen, was Prostitution für die Ehe bedeutet, so ist festzuhalten, dass Prostitution schon in einem mittelpersischen Text (10. Jahrhundert) als Scheidungsgrund galt. Der Mann konnte sich in diesem Fall ohne die Zustimmung seiner Frau von eben dieser scheiden lassen. Generell schienen Frauen einen schwierigen Status gehabt zu haben und man kann sogar Beschreibungen lesen, in denen es um harte Sanktionen für Frauen geht, die sich nicht normgerecht verhielten (STAUSBERG 2002b: 405-406). Allerdings ist Prostitution laut Gesetzgebung von 1936 auch dann ein Scheidungsgrund, wenn der Mann die Frau zur Prostitution zwingt (SHARAFI 2015: 302). Mit der Figur Rudabeh und dem Thema Prostitution fügt Cyrus Mistry also nicht nur die Dimension der Unreinheit – im öffentlichen Bereich – hinzu, sondern auch die des Umgangs mit Frauen in der Ehe – im privaten Bereich. Zudem tangiert die weibliche Sexualität auch das demografische Problem. KÖNIG (2010: 107) bringt die Problematik der Sexualsünden auf den Punkt, indem er beschreibt, dass bei Männern der Fokus auf der Sexualpraxis selbst liege und bei Frauen der Verstoß gegen „Institutionen“ wie die Ehe im Vordergrund stehe. Bei KÖNIG (2010: 101) findet sich eine Tabelle, in der es um die Personen geht, die laut der Quelle *Ardā Wīrāz Nāmag* Sünden begehen und damit zur Hölle verurteilt sind¹⁶⁰. Darunter fällt auch die „Frau, die Ehebruch und Hurerei beging“. Jedoch ist auch in diesem Zusammenhang mit der Sphäre *Angra Mainyus* nicht ganz klar – ebenso wie bei Phirozes erzwungenem Geschlechtsakt mit Buchia – wie die Leserin das Ereignis zu werten hat. Die Reaktion der Figur Framroze legt den Fokus jedoch auf die Bedeutung der Prostitution. Dieser Aspekt summiert sich mit dem Kontakt zu Leichenträgern und damit einer Unreinheit ‚anderer‘ Art. Und er weist auf die zoroastrischen Höllenvorstellungen hin. Framroze hebt hervor, dass Rudabeh ‚nur‘ eine Prostituierte gewesen sei:

¹⁶⁰ Darunter fällt beispielsweise auch die Frau, die „die Menstruationsvorschriften nicht beachtete“ (KÖNIG 2010: 101). Dies wird im Zusammenhang mit der Figur Hilla im Kapitel 6 noch eine Rolle spielen.

My [*Phirozes*] mother's voice, with shrewish sophistry was disinterring and dissecting some episode from my father's youth. [...] 'You should have let her [*Rudabeh*] know right then you were about to get married and start a family of your own. Instead you led her on... [*Framroze:*] 'Who're you talking about?' [*Hilla:*] 'As if you don't know. Your Rudabeh, of course' [...] [*Framroze:*] 'Please never mention that name again in my *agiari*! [...] What's wrong with you, Hilla? [...] That was twenty-five years ago and the woman [*Rudabeh*] has been dead for nineteen' [*Hilla:*] 'It's all your fault. All your fault... because you could not treat your own sister with some decency and respect' [*Framroze:*] 'Not sister,' Father corrected her 'Half-sister.' [*Hilla:*] 'Okay, half-sister, but you still didn't treat her right. You had no kindness in your heart for the woman you had once desired!' [*Framroze:*] 'Oh stop it, Hilla! She was a bloody tramp!' [*Hilla:*] 'That was later. We all know about that. She became the most sought-after harlot in Bombay. But before? When both of you were young? Don't think I know nothing about all that went on before you married me? [...] today my son has to pay a high price for your swinish conduct [*Framroze hat Temoorus den Leichenträgerjob besorgt und nun fordert Temoorus Phiroze, den Sohn des Priesters, auf, auch in dieses Milieu zu gehen*]. It was you who drove her to whoring, you beast! You! I know it! By your refusal to help when she was in trouble, by your heartless and spiteful conduct... [*gemeint ist, dass Framroze dem Ehemann von Rudabeh, Temoorus, einen Job als Leichenträger besorgt hat und Rudabeh die finanzielle Unterstützung entzogen hat, sodass sie zur Prostitution gezwungen wurde*¹⁶¹]. (MISTRY 2012: 134-135)

Durch die komplizierte Konstruktion der Beziehungen zwischen den Figuren entzieht sich die ganze Problematik von Rudabehs Prostitution und ihrem Leben auf dem *doongerwādī* wieder der genauen Bestimmung der zoroastrischen Raumaufteilung in rein (Feuertempel) und unrein (Bestattungsareal). So klagt Hilla Framroze an, Rudabeh erst durch sein schlechtes Verhalten in die Prostitution getrieben zu haben. Mistry konstruiert dies so, dass die Figur Rudabeh aufgrund der schlechtbezahlten Leichenträgertätigkeit ihres Mannes keine andere Wahl hatte, als sich zu prostituieren. Und ausgerechnet Framroze hat Temoorus diesen Leichenträgerjob – und bewusst keinen anderen – verschafft. Wie Hilla anklagt, liege das am Verhältnis zwischen Framroze und seiner (Halb-)Schwester Rudabeh. Framroze selbst habe Rudabeh einst begehrt, so lässt Hilla die Leserin in ihrer Figurenrede wissen. Der Autor wirft damit nicht nur die Frage danach auf, wer hier eigentlich nicht normkonform handelt – Rudabeh, weil sie sich prostituiert, oder Framroze, weil er sie in die Prostitution getrieben hat –, sondern auch wieder die Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen. Damit wird gleichzeitig die Endogamie-Thematik noch einmal aufgegriffen.

¹⁶¹ Siehe MISTRY (2012: 140-141).

4.4.3. Das Schließen des (religiösen) Raumes am Beispiel Andersgläubiger

Im Roman wird der Schauplatz *doongerwādī* und dabei vor allem die *daxmas* gegenüber (vermeintlich) Andersgläubigen gesperrt. Dies wird etwa deutlich am Widerstand der Leichenexperten, als Muslime das zoroastrische Areal betreten und dort einen Verkaufsstand errichten. Sie werden von den *khāndias* und *nasā-sālārs* zum Schutz der Raumgrenzen zusammengeschlagen. Andersgläubige werden im Roman also nicht nur durch die eschatologischen Vorstellungen vom parsischen Raum getrennt, sondern – wenn nötig – mit Gewalt vom Bestattungsareal ferngehalten.

*The end of World War II saw a spurt in building activity in Bombay. As land prices escalated, the vast wild acres of the Towers of Silence attracted several encroachment attempts. Almost all of this land had accrued to the Parsi Punchayet over the years, in bits and pieces as well as larger tracts, through the generosity of its wealthy donors. [...] Meanwhile, the Punchayet had an encroachment case pending in the High Court against a pair of Muslim brothers called Jameel and Ijaaz Sheikh [...]. The Sheikhs had owned, since their father's time, an adjacent plot on the Teen Batti side, on which stood a shop selling brass and copper vessels. Now the father was dead, and the sons had extended its rightful boundaries by about twenty feet into our grounds [*doongerwādī*], setting up there a makeshift hut made of bamboo, planks of wood and thatch. Here they had installed a desk and two chairs, with a painted signboard outside reading – if you please – *Real Estate!* [...]. Now it so happened that one morning when Buchia and Edul [*ein Leichenträger*] were measuring the boundaries of the said segment in order to have it fenced, they were rather rudely asked by the elder Sheikh brother to leave, since they were trespassing! Buchia was furious, and would have assaulted the man there and then, had Edul not intervened and restrained him. That afternoon Buchia organized a posse of about ten young and spirited corpse bearers, asking them to report to him at sundown; he said he had a plan that would show the encroachers their place. I [*Phiroze*] wasn't among those picked for this punitive mission. But, after dark, under Buchia's direction the boys, casually dressed in their sudrahs and shorts, created mayhem at the disputed site, ripping up the wood-thatch-and-bamboo cabin, smashing the table and chairs, pulling down the signboard advertising real estate and breaking it in two. (MISTRY 2012: 184-186; Hervorhebungen vom Autor)*

Auch die Figur Joseph Kanga, der getaufte Christ und Sohn einer christlichen Mutter sowie eines parsischen Vaters, hat es zwar bis zum *bungli* und damit sogar in den *doongerwādī* geschafft, jedoch ist die Figur niemals bis zum *daxma* gekommen und wurde stattdessen auf einem christlichen Friedhof verscharrt. Diese gescheiterte(n) beziehungsweise wieder rückgängig gemachte(n) Grenzüberschreitung(en) beschreibt MISTRY (2012: 210-224) in einem langen 13. Kapitel unter dem Buchabschnitt *Three Future Imperfect*. Auf diese

Textpassage im Roman möchte ich allerdings erst im Kapitel 5 zur Konversion näher eingehen. Nur an einer weiteren Stelle ist es für einen Andersgläubigen möglich, den *doongerwādī* lebend und unsanktioniert zu betreten: Als Sepideh von einer Kobra gebissen wird, holt Temoorus für den Versuch einer Heilung einen Fakir in sein Haus, das auf dem *doongerwādī* steht. Erfolgreich war der Fakir mit seinen heilenden Kräften auf dem Gelände der Parsen-Gemeinschaft allerdings nicht¹⁶².

Diese Grenzziehungen im Raum, wie Mistry sie in seinem Roman beschreibt, sind auch außerhalb der Romanwelt durchaus üblich. GEHLEN (1998: 394) gibt an, dass es immer ein Zentrum geben muss, wenn eine Ordnung besteht. Im Roman liegt in der Jugendzeit Phirozes eine Zentrierung des Feuertempels vor, von dem aus die Figur Phiroze ihre Umgebung erkundet und zu dem sie schlussendlich wieder zurückkommt. Bis zu dem Tag, an dem die Figur Phiroze die Tochter eines Leichenträgers heiratet und sich damit das Zentrum ihrer Existenz in Richtung des *doongerwādī* verschiebt. „Sozial hochrangige Personen sind schon allein daran erkenntlich, daß sie Inhaber von Zentren sind, während alle übrigen und alles nach den Wertvorstellungen einer Gesellschaft Irrelevante und Gefährliche vom Zentrum ausgeschlossen bleibt und an die Peripherie verwiesen wird“ (GEHLEN 1998: 394). Dies trifft klar auf den Priester Framroze zu. Er ist Machtinhaber des Feuertempels und seine Dienste sind bei den Gläubigen vor allem bei religiösen Festen sehr begehrt und hoch angesehen¹⁶³. Allerdings wird im Roman der *doongerwādī* an den Anfang gestellt und erhält durch die Eröffnung des Erzähltextes ein besonderes Gewicht, die Hauptfigur verbringt einen Großteil der erzählten Zeit dort und spricht auch noch am Ende der Erzählzeit vom *doongerwādī* zur Leserin, sodass der *doongerwādī* als überwiegend zentral angesehen werden kann. Im Gegensatz dazu verbringt die Figur nur wenig Zeit im *agīārī*. Diese Zentralität ergibt sich, obwohl der *doongerwādī* durch seine Unreinheit gefährlich ist, er andere Personen ausschließt und seine Bewohner, die *corpse bearers*, trotz beziehungsweise gerade wegen ihres Verdienstes für die Gemeinschaft nicht gerade als hochrangig angesehen werden. Es liegt im Falle der Leichenträger eine interessante Raumaufteilung vor, denn das Ritual des *daxmenešīnī* ist ein identitätskonstruierendes Element der Parsen-Gemeinschaft Bombays/Mumbais. Somit entspricht die Bedeutung des Raumes für die Gemeinschaft nicht dem Status der Personen, die in ihm platziert sind. Auf diesen Umstand weist Cyrus Mistry hin, indem er seine Leichenträger-Figuren ganz in der Tradition der indischen Religionen –

¹⁶² Siehe MISTRY (2012: 150-153) für die Beschreibung des Schlangensbisses und des unglücklichen Endes für die Figur Sepideh – trotz Bemühungen des Fakirs.

¹⁶³ Siehe MISTRY (2012: 51).

und entgegen den zoroastrischen Jenseitsvorstellungen – über die Bedeutung ihrer beruflichen Tätigkeit für ihre Reinkarnation diskutieren lässt. Dabei geht es darum, dass die *corpse bearers* die Parsen-Gemeinschaft vor der Gefahr, die vom Leichnam ausgeht, beschützen, also um ein hohes religiöses Verdienst. Aber vergelten tut die Parsen-Gemeinschaft es mit Verachtung und Ausgrenzung der *corpse bearers*¹⁶⁴. Anders verhält es sich im Falle des Feuertempelkomplexes. Dem Priester dort wird ebenfalls ein religiöses Verdienst zugeschrieben, doch wird es ihm ganz anders vergolten: Die Gläubigen preisen den Tempel, schwören auf seine Wirksamkeit und machen Phirozes Vater, den Priester, zu einem angesehenen Mann¹⁶⁵.

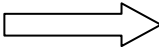
4.5. Das zoroastrische Raumkonzept in Mistrys Roman – Das Wandeln an den Grenzen der Räume *doongerwādī* und Feuertempel

Nun ist es allerdings nicht so, dass die Figur Phiroze sofort die Grenze vom Feuertempelkomplex zum Bestattungsareal überschreitet und dass sie sofort nach dem Überschreiten der Grenze des Feuertempels ausgeschlossen worden wäre. Vielmehr geht diesem Überschreiten der Raumgrenzen ein längerer Prozess des Hin- und Herwandels voraus, der – wie im Konversionskapitel gezeigt wird – mit den Grenzüberschreitungen religiöser Vorstellungen korreliert. Dieser Prozess lässt sich mit der Entwicklung der Figur Phiroze folgendermaßen verbildlichen:

¹⁶⁴ Siehe MISTRY (2012: 17-18).

¹⁶⁵ Siehe MISTRY (2012: 51).

Entwicklungsstufe:

Kind  **Jugendlicher**  **Erwachsener**

Im Roman hervorgehobener Raum auf der jeweiligen Entwicklungsstufe:

Feuertempel	Feuertempel	<i>doongerwādī</i>
Schule	Straßen Bombays Schule Orte der Bestattung und des Gebets anderer Glaubensgemeinschaften	Straßen Bombays
	<i>doongerwādī</i>	

Überwiegender Zustand auf der jeweiligen Entwicklungsstufe:

<i>Reinheit</i>	zoroastrische Traditionen herausforderndes Verhalten (Rituale zum Teil missachtet) <i>Reinheit/Unreinheit</i>	<i>Unreinheit</i>
-----------------	--	-------------------

Mobilität auf der jeweiligen Entwicklungsstufe:

passiv im Raum, kein Raumwechsel	Wandeln zwischen den beiden zoroastrischen Räumen, aktiver Wechsel der Räume	endgültiges Übersiedeln zum <i>doongerwādī</i> , keine Rückkehr möglich
-------------------------------------	--	---

(eigene Darstellung zum Überschreiten der Raumgrenzen durch die Figur Phiroze)

So geradlinig und einfach, wie es in der Darstellung erscheinen mag, ist der Weg vom Feuertempelkomplex zum *doongerwādī* allerdings nicht. Die Darstellung erfasst nicht das *Wie* dieses Umherwandels in seiner vollen Dimension, das heißt zunächst einmal in der literarischen Ausgestaltung und in einem weiteren Schritt dann in Bezug auf die religiösen Räume. Somit möchte ich zunächst an den bereits zuvor beschriebenen passiven Eintritt Phirozes in den religiösen Raum anschließen. Wie gezeigt wurde, nimmt die Figur den Raum als getragenes Baby als magisch wahr und der Raum scheint dem Baby Phiroze durchaus zu gefallen, da es dem Vater signalisiert, dort verweilen zu wollen. Diese Raumdarstellung kontrastiert die darauf folgenden Darstellungen des Feuertempelkomplexes und führt schlussendlich zum Bestattungsareal. Die Stimmung – also, dass Phiroze den Tempelraum im

positiven Sinne als etwas Magisches wahrnimmt – verändert sich im Laufe des Romans, obwohl keine Veränderung des Raumes stattgefunden hat. Demnach kann die Veränderung der Raumwahrnehmung auf die Entwicklung der Figur vom Kind zum Erwachsenen zurückgeführt werden. In Zeiten des Übergangs, an der Grenze zwischen Kind und Jugendlichen sowie Jugendlichen und Erwachsenen verändert sich auch die Wahrnehmung des Raumes durch Phiroze. Zudem wird deutlich, dass die Deutung der Raumbeschreibung eine kultur- beziehungsweise religionspezifische ist, so wie HAUPT (2004: 73) es im Zusammenhang mit der Beschreibung eines Raumes schreibt. In einem nicht-parsischen Kontext und ohne Vorkenntnisse zur Bedeutung von Reinheit/Unreinheit im Zoroastrismus und speziell innerhalb der Parsen-Gemeinschaft würde die Leserin die Ereignisse und Reinheitsvorstellungen vielleicht als weniger bedeutend einstufen, als Phiroze es tut.

I [*Phiroze*] had grown up in the rear of a fire temple which was revered and visited by scores of people daily. At all times of day and night, every nook and corner of the temple was sanitized by the cleansing perfume of sandal and incense. In our tiny quarters at the back as well, the air was redolent with the smell of piousness; and our lives tangled in an elaborate network of rules and proscriptions that had been instilled in us from a very young age. Everything was sanctified and respect-worthy. No room here for fatuity, or impiety. (MISTRY 2012: 45; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Im genannten Textabschnitt beschreibt Phiroze den Feuertempel, gekennzeichnet mit entsprechender Wortwahl, abwertend. Wohingegen die Beschreibung des Tempels, als Phiroze vom Vater durch den Tempel getragen wird, als magisch und positiv konnotiert beschrieben wird¹⁶⁶. Auch ist es interessant, dass auf das Fehlen von Raum für nicht mit dem Zoroastrismus konforme Denkweisen hingewiesen wird. Zudem wird in dieser Textstelle nochmals auf den religionspädagogischen Aspekt geblickt, indem Phiroze erklärt, dass die Reinheits- und Reinigungsgrundsätze bereits in frühester Kindheit anerzogen werden. Weiter heißt es im Roman mit Bezug auf die zoroastrischen Reinigungsrituale:

There were procedures for everything – for eating a meal, for pissing, for taking a crap, for washing one's arse, for how to wash one's hands after doing that, for taking a bath; and above all, for when and how frequently one must recite the prayers which would restore some measure of wholesomeness to one's sullied, contaminated self. (MISTRY 2012: 45; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Auch hier liegt eine wenig Wertschätzung zeigende Wortwahl zugrunde, die auf die Geringschätzung des Raumes Feuertempel und der damit verbundenen Reinigungsrituale durch

¹⁶⁶ Siehe MISTRY (2012: 32-34) und Erläuterungen in Kapitel 4.2. dieser Arbeit.

die Figur Phiroze hindeutet. Trotz der abwertenden Aussagen der Figur Phiroze beschreibt MISTRY (2012: 45) hier, was STAUSBERG (2014) neutral formuliert: Nämlich, dass die Reinheitsrituale eine enorm große Rolle spielen und sich auch im Alltagsleben wiederfinden. Einen großen Teil der Verunreinigung können Gläubige auch ohne priesterliche Hilfe durch Rituale beseitigen, für sehr gravierende Verunreinigungen bedarf es allerdings professioneller Hilfe (STAUSBERG 2014). Und selbst die Priester bleiben nicht unbeeinflusst von den strengen Regeln, die ein ‚normales‘ Leben in dieser Funktion schwerlich möglich machen und sogar mitverantwortlich für den Rückgang der Priesterzahlen sind (LÜDDECKENS/KARANJIA 2011: 73).

Personal hygiene and purity – the rules of which, according to my [*Phirozes*] father, were clearly laid down in our ancient texts – were essential prerequisites to spiritual progress. Naturally, I could not help being amused by the overblown logic or lack of it in some of these injunctions, which may have had good reason for being enjoined upon primitive pastoral tribes some three thousand or five thousand years ago, but didn't need to be glorified into obsessive, all-embracing moral codes. Their obvious rationale at the time would have been sanitary – it seemed evident even to me – not mystical, or 'scientific', as my father would have us [*Phiroze und seinen Bruder Vispy*] believe. (MISTRY 2012: 45-46; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Zum einen weist der Erzähler die Leserin auf die Reinheitsbestimmungen der Parsen-Gemeinschaft hin und liefert der Leserin dadurch Hintergrundwissen zu den Ritualen und Reinheitsvorstellungen der Gemeinschaft. Zum anderen klingt aber auch an, dass der Erzähler diese Vorstellungen für überholt hält und sie nicht als dem aktuellen Kontext entsprechend interpretiert ansieht. Vielmehr kritisiert der Erzähler, dass die Schriften noch immer im historischen Kontext von vor 3.000 bis 5.000 Jahren gedeutet würden.

Während der Jugendzeit erforscht Phiroze auch Orte außerhalb des Feuertempels. Die Orte, die die Figur des jugendlichen Phiroze besucht, kontrastieren stark den Ort des Feuertempels, da sie sowohl in die Sphäre anderer religiöser Gemeinschaften einzuordnen sind als auch in die Sphäre der Unreinheit des Todes. In der Todesthematik sieht die Figur Phiroze als Erzähler in der Rückschau auf ihr ‚Leben‘ sogar einen Vorboten, der ankündigt, dass sie komplett zum *doongerwādī* – dem Ort der parsischen Bestattung und damit des Todes – überwechselt:

Then again there were other places I wandered in, where you might least expect to find the son of a Zoroastrian high priest given the horror of contamination our people are susceptible to. The Muslim burial grounds at Charni Road, Chandanwadi, the Hindu cremation

field nearby, were pyres burn and smoulder at all hours of day and night, even the ruins of the burial ground for British soldiers at Land's End., beyond the Afghan War Memorial [...] Was it some prescient foreboding of my destiny that drew me to these terminal resting places? And afterwards when I returned home to sleep in my own bed at night, I never once cleansed myself, never took the ritual bath necessary to wash off such spiritual ordure as presumably clung to me, and I carried back into my father's fire temple. He would have been horrified, had he known of my polluting misdeeds. Even now, if there *is* an afterlife, and he has divined my awful secret, I'm not sure he'll forgive me. (MISTRY 2012: 69-70; Hervorhebung vom Autor)

Auch hier wird der Kontrast zwischen *doongerwādī* und Feuertempel aufgegriffen. Mit der Abwertung des Feuertempelkomplexes erfolgt ein Überschreiten der Grenzen hin zu den Bestattungsarealen anderer Religionsgemeinschaften. Wobei Phiroze immer wieder den Weg zurück zum Feuertempelkomplex wählt, es dort aber mit den Reinheitsvorschriften nicht mehr so genau nimmt. Hier geht es also nicht nur um die Figur Phiroze und ihre intendierten Handlungen, sondern auch um die Schauplätze, die sich in die zoroastrische Weltanschauung entweder der Seite des Guten oder des Bösen zuordnen lassen.

[...] what I really craved was something more robust than books. To find myself out-of-doors, unconfined by Father's fire temple with its holy smoke, salutary fragrances and workaday miracles: to be adult, free to go out and earn money, make my way in the world... (MISTRY 2012: 49)

Somit ist der endgültige Auszug aus dem Feuertempel für Phiroze nicht nur ein Wechseln der Räume, sondern auch ein Wechsel von einem Lebensabschnitt in den anderen, vom Jugendlichen zum Erwachsenen. Und es ist gleichzeitig der innerliche Abschied von der Religion, die ihm quasi in die Wiege gelegt wurde. Wenngleich Phiroze durch seine (rituellen) Tätigkeiten als Leichenträger äußerlich sehr stark, vielleicht mehr als noch zu seinen Zeiten im Feuertempelkomplex, mit der Parsen-Gemeinschaft verbunden ist. Letzterer Aspekt wird uns im Kapitel zur Konversion noch einmal beschäftigen.

Stets wird der Kontrast zwischen *doongerwādī* und Feuertempel aufgegriffen. Wir haben bereits als Schauplätze den *doongerwādī* und den Feuertempel sowie am Rande die Bestattungsstätten anderer religiöser Gemeinschaften ausgemacht. Nun ist es noch nötig, sich einmal anzusehen, was ‚dazwischen‘ ist – also wie die einzelnen Schauplätze miteinander verbunden sind. Den Schauplatz zwischen *doongerwādī* und Feuertempel bilden die Straßen Bombays, auf denen sich die Leichenexperten vom Haus des Verstorbenen, also einem weiteren Schauplatz, zum *doongerwādī* bewegen. Während des Leichenträgerdaseins kommt die Figur Phiroze mit den anderen Leichenträger-Figuren und einer Leiche auf der Eisenbahre

vom Haus eines Verstorbenen zum Areal der „Türme des Schweigens“. Mit diesem Vorfall des Herunterfallens des Leichnams von der Bahre aufgrund von Phirozes Bewusstlosigkeit, seiner Wichtigkeit in Bezug auf das Thema *Zeit* und mit der besonderen Struktur haben wir uns bereits in Kapitel 2 beschäftigt. Diesen Ausführungen möchte ich nun eine räumliche Dimension hinzufügen. Im Roman wird dabei ein Weg beschrieben, der sich gabelt. Je nachdem, welchen Zweig jemand begeht, wird er entweder zum Feuertempel des Vaters oder in Richtung *doongerwādī* geleitet:

Fatigue, dehydration and exhaustion – all that, yes, but something else, too: for I [*Phiroze*] went under at the very junction where one road bifurcates to Forjett Hill – towards the small fire temple where I grew up. Even on a normal day, if in the course of my work I happen to casually pass by the lane that leads to my father’s temple, the emotions that surge in me can be quite disordering. (MISTRY 2012: 30).

Dies verstärkt die Trennung der beiden Räume und damit auch das Wagnis des Überganges von einem Raum zum anderen durch die Figur Phiroze. In literaturwissenschaftlicher Hinsicht wird mit der Konstruktion einer Weggabelung auch die Fortbewegung im Raum erfasst, sowie die Zeit, in der die Fortbewegung stattfindet. Wichtige Schlagworte hierbei sind *Mobilität* und *Immobilität*, die mit der Frage einhergehen, ob eine Figur einen Weg einschlägt, weil sie es selbst für sich gewählt hat oder weil sie fremdbestimmt dazu gebracht wurde (HAUPT 2004: 80-81). Diese Frage ist für den Roman insofern schwierig zu beantworten, als dass die Figur Phiroze den Weg zum *doongerwādī* durch die freie Auswahl der Ehepartnerin selbst bestimmt hat. Dies korreliert mit der durch Lotmans Theorie der Grenzüberschreitung inspirierten Einteilung von MARTÍNEZ/SHEFFEL (2012: 158). Die Einteilung setzt einen Text voraus, der ein *Sujet* beinhaltet und bei dem es sich entweder um eine restitutive oder revolutionäre Grenzüberschreitung im Raum handelt. Wobei restitutig meint, dass die Grenzüberschreitung gescheitert ist oder durchgeführt und dann wieder rückgängig gemacht wurde. LOTMAN (1973: 344, 360) geht davon aus, dass ein Text ein *Sujet* hat, wenn ein semantisches Feld¹⁶⁷ vorliegt, dieses zudem in zwei gegensätzliche Unterbereiche aufgeteilt ist sowie eine normalerweise impermeable – aber durch die Hauptfigur überquerbare – Grenze mit einem dazu passenden „Handlung tragende[n] Held[en]“ vorliegen. Dieses *Sujet* könne man zusammenfassen als das „Überqueren der

¹⁶⁷ Das semantische Feld wird von MARTÍNEZ/SHEFFEL (2012: 156) als erzählte Welt definiert.

grundlegenden topologischen Grenze in seiner räumlichen Struktur“ (LOTMAN 1973: 357¹⁶⁸).

Das wichtigste topologische Merkmal des Raumes wird in diesem Fall die Grenze. Die Grenze teilt den ganzen Raum im Text in zwei disjunkte Unterräume. Ihre grundlegende Eigenschaft ist ihre Impermeabilität [...] die Grenze, die den Raum in zwei Teile teilt, muß impermeabel sein, und die interne Struktur jedes der Unterräume verschiedenartig sein. (LOTMAN 1973: 344)

Während die simpelste Version die ist, dass eine Figur einem Raum zuzordnen ist, gibt es auch komplizierter gelagerte Figuren- und Raumaufteilungen (LOTMAN 1973: 346). Wie wir gesehen haben, ist Phirozes ‚Biografie‘ und das Wandeln dieser Figur durch die Räume der kompliziertere Fall. Zwischen den einzelnen Räumen darf im Normalfall nicht einfach gewechselt werden, nur die bewegliche Figur, der „Held“, ist dazu im Roman fähig (LOTMAN 1973: 356-357, 360). Der Held kann die Grenze komplett überschreiten, er kann eine Grenzüberschreitung vollziehen und dann wieder zurückkehren oder aber an der Grenzüberschreitung scheitern (BUSSE 2004: 41-42¹⁶⁹). Bedeutend wird die Grenzüberschreitung dann, wenn sie mehr als nur topologisch (zum Beispiel Innen/Außen oder Oben/Unten) ist; wenn sie also auch ein semantischer Gegensatz ist (beispielsweise Gut/Böse) und wenn eine topografische Komponente (zum Beispiel Entfernung der Orte voneinander) hinzukommt. Wenn eine solche Grenze vorhanden ist und vom Helden (nicht) überwunden wurde, ist sie klassifikatorisch und unterscheidet sich von einer ‚normalen‘ Bewegung im Raum (MARTÍNEZ/SCHEFFEL 2012: 157-158). Auf Phiroze bezogen bedeutet dies, dass er als jugendlicher Held beweglich ist und die Räume selbstbestimmt wechseln kann, dies jedoch im Erwachsenenalter mit der Heirat Sepidehs und dem Übersiedeln auf den *doongerwādī* ein jähes Ende findet. Unumkehrbar durch seine Heirat mit der Leichenträger-Tochter Sepideh hat Phiroze sein Zuhause, den Feuertempelkomplex des Vaters, verlassen und ist zum *doongerwādī* übergetreten. Diese Räume haben nicht nur ein Innen und Außen begrenzt durch Zäune am Tempel oder wachsamen Leichenträger am Bestattungsareal, sondern sie liegen getrennt durch die Straßen Bombays voneinander entfernt. Zudem sind diese parsischen Räume mit dem Gegensatz Reinheit/Unreinheit und damit auch mit Gut/Böse konnotiert. Interessant ist, dass Phiroze mehrere Phasen durchläuft. Als Baby ist er vollends handlungsunfähig und eine Grenzüberschreitung ist nicht möglich.

¹⁶⁸ Ähnlich drückt Lotman es in seinem vielfach zitierten und vielleicht noch besser rezipierten Werk *Die Struktur literarischer Texte* aus: „Wichtig ist [...]: die Grenze, die den Raum teilt, muß unüberwindlich sein und die innere Struktur der beiden Teile verschieden“ (LOTMAN 1981: 327).

¹⁶⁹ BUSSE (2004: 41) hat diese Aspekte der Theorie Lotmans in einem Modell grafisch fixiert und mit Textbeispielen aus der englischsprachigen Literatur belegt.

Als Jugendlicher ist sie möglich, wird vollzogen und dann dadurch, dass Phiroze nach seinen Ausflügen in die Welt außerhalb des Feuertempels immer wieder zurückkehrt, wieder aufgehoben. Dies ist in Lotmans Schema ein restitutiver Text¹⁷⁰. Nach der Heirat mit Sepideh vollzieht Phiroze eine komplette Grenzüberschreitung, die die alte Ordnung durchbricht, indem er als Sohn eines Priesters im Feuertempel zu einem Leichenexperten auf dem Bestattungsareal wird. Dies bezeichnet Lotman als revolutionären Text. Als Phiroze nach seiner Heirat zwischen Feuertempel und Bestattungsareal steht, ist er nicht mehr fähig, die Grenze zum Feuertempel hin zu überschreiten, was man wieder als restitativ und dieses Mal als gescheitert einordnen könnte. Diesem Aspekt der Unmöglichkeit der Grenzüberschreitung durch Immobilität der Figur Phiroze möchte ich mich im Folgenden widmen.

Nicht selbstbestimmt und damit einer fremdbestimmten Form zuzuordnen ist das Tabu, den anderen Weg Richtung Feuertempel einzuschlagen, wengleich die Figur vielleicht zeitlich, räumlich und von ihrer Mobilität her die Möglichkeit hätte, dies zu tun. Dies wird von HAUPT (2004: 81) zusammengefasst mit den Worten: „In der fremdbestimmten Form richtet sie sich auf die Trennung des Einzelnen von der Gesellschaft und ihren Normen und äußert sich in Flucht und Verfolgung“. Denn die Immobilität, die MISTRY (2012: 81) im Roman beschreibt, ist keine permanente physische Immobilität:

As I [*Phiroze*] crumpled to the ground – all this was reported to me only later – the corpse slid off the bier and turned turtle, causing a great uproar and commotion among passers-by. For me, the only odd impression which I still retain is that it wasn't a gradual tunnelling into darkness; rather, I felt overwhelmed by the intense, dazzling heat of an inferno – a fierce, blinding white light – that drew me to it relentlessly and then, at the very last moment when I felt I should be consumed by it, repelled me violently: plunging me into complete darkness. (MISTRY 2012: 31)

Vielmehr ist von einer sozialen Immobilität auszugehen. Darauf deutet auch hin, dass die Räume klar begrenzt sind und nur bestimmte Personen Zutritt haben¹⁷¹. Im Falle des Bestattungsareals beschreibt Mistry eine Bewachung des Raumes durch die Leichenträger – bis zur Schlägerei mit Andersgläubigen, die die Grenze überschreiten und auf den *doongerwādī* gelangen. Blickt man auf die Situation, wie sie sich heute in Mumbai darstellt, so ist außerhalb der Romanwelt sogar von einer Begrenzung durch einen Zaun zu sprechen.

¹⁷⁰ Die Begrifflichkeiten „restitutiver Text“ (gescheiterte oder rückgängig gemachte Grenzüberschreitung) und „revolutionärer Text“ (vollzogene Grenzüberschreitung) sowie eine dazu passende grafische Darstellung finden sich bei MARTÍNEZ/SCHEFFEL (2012: 158).

¹⁷¹ Siehe Kapitel 4.4., in dem es um das Schließen des (religiösen) Raumes geht.

Dieser befindet sich in der Romanwelt als Umgrenzung des Feuertempelkomplexes¹⁷². Vor den Umgrenzungen müssen beispielsweise Andersgläubige haltmachen und ein Betreten wird sanktioniert. Aber auch Angehörige der gleichen Gemeinschaft haben nicht immer Zutritt zu den Räumen, wie die Beispiele Rudabeh und Phiroze in Bezug auf den Feuertempel zeigen. Diese harte Umgrenzung der Räume deutet HAUPT (2004: 81) literaturwissenschaftlich als Zeichen der Immobilität im Roman mit Verweis auf „gesellschaftliche Zwänge und Umstände“ (HAUPT 2004: 81). So ist es an dieser Stelle sinnvoll, einen Blick auf die Vorstellungen der Parsen-Gemeinschaft zu werfen. Die räumliche Trennung und damit auch die soziale Immobilität lassen sich auf die kosmologischen Vorstellungen der Parsen beziehen. Einen ersten Hinweis auf die religiöse Bedeutung des Raumes in Zusammenhang mit seiner Konstruktion durch den Romanautor liefert folgende Textpassage, die sich ebenfalls auf die Weggabelung bezieht:

And all through this vertiginous delirium, but one bleak and sorrowful awareness held me in thrall: the white marbled spotlessness of the fire temple where I had spent some of the happiest years of my life, and the all-pervading presence in it of my father, its head priest, who, in the last many years, had refused to speak to me, or even set eyes on me. When I came to, minutes later, I felt immense bereavement. All that immaculate purity and holiness was out of bounds for me. Everything I had once held dear was lost, and forever, I had become a pariah... (MISTRY 2012: 31; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Der genannte Begriff „purity“ verweist klar auf das religiöse Konzept von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit der Kindheit im Feuertempel, etwas, das von der Figur Phiroze als unbefleckt rein und heilig beschrieben wird und seiner jetzigen Tätigkeit, bei der er sich selbst als „pariah“, also als Unberührbaren beziehungsweise Dalit¹⁷³, einstuft, zuwiderläuft. Während Phiroze sich als Jugendlicher (verbotenerweise) frei zwischen den beiden Bereichen, *doongerwādī* (und anderen Bestattungsplätzen) und Feuertempel, bewegen konnte und somit immer wieder eine restitutive Grenzüberschreitung vorlag, gibt es nun kein Zurück mehr. Der *doongerwādī* ist der Raum, an den Phiroze nun gebunden ist.

¹⁷² Siehe MISTRY (2012: 142) zu Rudabeh, die vor dem Zaun rund um den Feuertempel von Framroze auf ihr Geld warten muss.

¹⁷³ Details dazu unter: <https://www.britannica.com/topic/pariah>, 12.10.2016.

5. An den geistigen Grenzen der Parsen-Gemeinschaft – Die Konversionsfrage im Roman

Um die Parsen als eine Gemeinschaft mit sinkenden Zahlen und ihr ambivalentes Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften geht es in diesem Kapitel. Die sinkende Zahl der Mitglieder der Parsen-Gemeinschaft ist in der Fachliteratur gut dokumentiert und wird auch von der Parsen-Gemeinschaft selbst immer wieder thematisiert¹⁷⁴. Mit diesem Umstand tritt auch die Frage danach auf, inwieweit Konversion und interreligiöse Heiraten – Religionskontakte – toleriert werden sollen, können oder sogar müssen. Hierzu möchte ich zunächst einen Blick auf die Parsen-Geschichte mit dem Fokus auf den Religionskontakten werfen. Daran anschließend werde ich die derzeitigen Strategien zur Bewältigung des Problems innerhalb der Parsen-Gemeinschaft vorstellen und dann analysieren, wie (anders) Cyrus Mistry das Problem in seinem Roman dreht und wendet. Dabei stelle ich mir den Autor Mistry als jemanden vor, der auf dem Rand einer Münze spazieren geht und immer einen Blick auf die eine Seite der Münze und dann auf die andere Seite der Münze wirft. Ein echter Grenzgänger eben – wie seine Romanfiguren auch. Was bleibt, sind am Ende Fragen nach einer eindeutigen Definition des Konversionsbegriffes und die Frage danach, welches Konzept zur Erhaltung der Gemeinschaft nun das passende wäre. Doch der Reihe nach.

5.1. Religionskontakte in der Geschichte der Parsen und ihre Auswirkungen auf die Identität der Gemeinschaft

Ein Schlüssel zur Tür, hinter der sich die Frage der Konversion verbirgt, ist sicher die Untersuchung der Parsen-Identität. Das Problem der Suche und Erhaltung von Identität der Parsen-Gemeinschaft wird an vielen Stellen deutlich. So etwa auch am Beispiel des vom *Bombay Parsi Punchayet* in Auftrag gegebenen Forschungsberichtes von SINGH/GOWRI (2000: 73-74)¹⁷⁵:

It has been observed that the Parsis who moved out Iran in eighth century migrated to different parts of world like in India, some countries in Europe and the Far East. Over

¹⁷⁴ Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

¹⁷⁵ SINGH/GOWRI vom *Tata Institute of Social Sciences (T.I.S.S.)* führten im Auftrag des *Bombay Parsi Punchayet* eine Studie zur Entwicklung der Parsen-Gemeinschaft im Großraum Mumbai durch und beschäftigten sich darin unter anderem mit der demografischen Situation (SINGH/GOWRI 2000: Foreword i sowie S. 70).

the years the Parsis who settled in Europe and in Far East have been assimilated with the local population and have adopted their traditions and culture. In India, however, they have been able to protect their culture, religion, and claim to be true descendents of the Parsis who moved to India centuries ago. To keep the traditions and purity of the race, it was essential that the Parsis discouraged conversion, insisted on marriage within the community and followed the traditional way of life for quite a few years. This enabled them to keep their religion and biological descendent intact. With education and westernization the life style of the families changed which effected the family formation the most, resulting in smaller families. Some means can be suggested to enhance the numerical strength of the community. For example, early marriage, early reproduction and non-use of contrace[p]tion to restrict the family size. [...] The marriage outside the community may be one of the solution to come out of the negative effect of consanguineous (i.e. the marriage within close relations) but will not retain the purity of the race. (SINGH/GOWRI 2000: 73-74)

SINGH/GOWRI (2000: 57) berichten, dass die Parsi-Orthodoxie interreligiöse Heiraten zwar nicht dulden will, doch dass laut *Parsi Marriage and Divorce Act* aus dem Jahre 1936 Kinder von männlichen Parsen und nicht-parsischen Ehefrauen auch ein *navjote*-Ritual erhalten und somit in die Parsen-Gemeinschaft aufgenommen werden. Der Bericht legt jedoch auch den Trend offen, dass mittlerweile auch die Kinder von weiblichen Parsen und nicht-parsischen Ehemännern als Mitglieder der Parsen-Gemeinschaft akzeptiert werden, insofern die Mutter die Kinder initiieren lässt und nachweislich den zoroastrischen Glauben tatsächlich noch praktiziert. Dies ist laut SINGH/GOWRI (2000: 57) erst seit einigen Jahrzehnten der Fall und nicht in der gesamten Gemeinschaft akzeptiert. SHAHANI (2003: 3463) berichtet allerdings von Versuchen in jüngerer Vergangenheit, die Initiationsriten von Kindern männlicher Parsen und ihren angeheirateten nicht-parsischen Frauen zu verbieten. Dies ist eher ungewöhnlich, denn im Laufe der Zeit hat es sich durchgesetzt, dass ‚nur‘ die Kinder weiblicher Parsinnen, die in interreligiöser Ehe mit einem männlichen Nicht-Parsen gezeugt wurden, nicht initiiert werden dürfen. Diese Geschlechterungleichheit wird unter anderem von SHAHANI (2003: 3464) an den Pranger gestellt. SHAHANI (2003: 3464) kommentiert eine solche Haltung und das Festhalten an über 1.000-jährigen Grundsätzen als kollektives Gedächtnis, das so weit getrieben worden sei, dass es die Entwicklungen, die von der Zeit vor über 1.000 Jahren bis heute stattgefunden hätten, negiert habe.

Die Tata-Familie, bekannt durch das 1868 von Jamsetji Tata gegründete und international sehr erfolgreiche Unternehmen Tata¹⁷⁶, bietet ein brisantes Konversionsbeispiel. So heiratet Ratanji Dadabhoy Tata zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Französin. Diese ‚konvertierte‘ zum Zoroastrismus und da sie das *navjote* durchlaufen hatte, sah sie sich als berechtigt an, die

¹⁷⁶ Siehe http://www.tata.com/aboutus/sub_index/Leadership-with-trust, 05.01.2017.

parsische Infrastruktur zu nutzen – also den Feuertempel zu frequentieren und nach ihrem Tod das Recht auf das *daxmenešīnī* zu haben. Dieser Fall von ‚Konversion‘ sorgte für viel Aufsehen und es wurde vom *Bombay Parsi Punchayet* geurteilt, dass es einen klaren Unterschied zwischen einer Konversion zum Zoroastrismus und dem richtigen ‚Parse sein‘ gibt. Zudem wurde ein Parse als jemand definiert, dessen Eltern sich der zoroastrischen Religion verschrieben hatten und der Abkömmling von Migranten aus dem Iran war. Iranis, die sich später in Indien niedergelassen hatten und auch die zoroastrische Religion praktizierten, wurden ebenfalls noch akzeptiert. Es gab jedoch auch gegenteilige Stimmen, die diese Haltung kritisierten und sich dafür aussprachen, lieber ausländischen Konvertiten den Zutritt zur parsischen Infrastruktur zu gewähren als Parsen und Iranis, deren Kenntnisse über ihre Religion und deren Verhalten zweifelhaft waren (HINNELLS 2015: 164-165).

Auch Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften sollen an dieser Stelle beleuchtet werden, da sie ebenfalls Teil des Identitätsdiskurses sind. HINNELLS (2015: 167) schreibt über John Wilson, den ersten christlichen Missionar in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Bombay. Wilson unterstellte den Parsen, dass der Zoroastrismus in Wirklichkeit keine monotheistische, sondern eine polytheistische Religion sei und Zarathustra mangels Wundertaten kein herausragender Religionsstifter gewesen sei. So etwas war für die Parsen nicht tragbar und man bemühte sich, das Gegenteil zu beweisen. HINNELLS (2015: 167) führt dabei zwei ‚westliche‘ Personen des 19. Jahrhunderts an, die die Parsen in ihrem Glauben verteidigten und sich dafür aussprachen, dass der Zoroastrismus eine monotheistische Religion ist und lediglich die Spannung zwischen Gut und Böse einem Dualismus unterliegt. Diese waren Martin Haug, deutscher Sanskrit-Professor, und Samuel Laing, britischer Autor. Im Zusammenhang mit dem Christentum schreibt LUHRMANN (2002: 869) sogar von einem „Protestantized Zoroastrianism“. Vielleicht als eine Art Gegenbewegung setzte sich in der modernen Parsen-Gemeinschaft *Ilm-e-Kshnoom* durch, eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründete und der theosophischen Bewegung nahestehende Strömung innerhalb des Zoroastrismus. LUHRMANN (2002: 871-872) gibt an, dass den Gläubigen die schwierige Lektüre avestischer und im Pahlavi verfasster Schriften erspart bleibt und zugleich eine Exegese der Schriften erfolgt, die einleuchtend klingt und den tieferen Sinn von Worten in den Schriften erklärt. Zudem, so LUHRMANNs (2002: 872) weiterer Gedankengang, könne man davon ausgehen, dass diese mystisch angehauchte Auslegung der Schriften einen Kontrast zum durch christliche Einflüsse entstandenen rationalisierten (protestantisierten) Zoroastrismus bieten. Des Weiteren wird von einer

Veranstaltung der *Kshnoom* auf dem parsischen Bestattungsareal berichtet. Jedoch weist *Kshnoom* auch das Element der Reinkarnation, wie etwa im Hinduismus zu finden, auf und viele Parsen akzeptieren diese Vorstellung (LUHRMANN 2002: 873-874). Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Parsen und anderen Religionsgemeinschaften in Indien verweist LUHRMANN (2002: 868) auch darauf, dass die Parsen versuchten, sich diesen gegenüber abzugrenzen. So könne man vor allem auf parsische Bestrebungen, „backward‘ Hindu customs“ zu beseitigen, hinweisen.

Auch SHAHANI (2003: *passim*) legt ihren Finger auf den wunden Punkt der Identitätsfrage und bringt sie in Verbindung mit der Frage nach Konversion und interreligiösen Heiraten¹⁷⁷ – unter der Prämisse, dass es dabei vielmehr um die eigene Geschichtsschreibung der Parsen und damit um das Kreieren von Mythen zur Aufrechterhaltung der Identität geht. SHAHANI (2003: 3463) formuliert dies folgendermaßen: „It might be relevant at this point to examine some aspects of the Parsi-Zoroastrian past, not so much its history as much as its historiography“. Für SHAHANI (2003:3463) erscheint es, wie bereits in Kapitel 3.7. erläutert, nicht glaubwürdig, dass ein paar Übersiedler die zoroastrische Religionsgemeinschaft hätten fortführen können, ohne sich mit der dort ansässigen Bevölkerung zu ‚vermischen‘. Und auch die *Persian Rivāyats* lassen Zweifel an strikter Nicht-Konversion zu (SHAHANI 2003: 3463)¹⁷⁸. Es ist in der Wahrnehmung der zoroastrischen Hohepriester ihre Aufgabe, die Reinheit der Gemeinschaft zu bewahren und gegen Konversion und interreligiöse Heiraten vorzugehen. SHAHANI (2003: 3463) wendet dagegen ein, dass dies das Problem der schwindenden Mitgliederzahlen nicht lösen werde, im Gegenteil, werde es dadurch auf die Spitze getrieben. Zu Recht bemerkt SHAHANI (2003: 3464-3465), dass auch ein Blick auf das zu werfen sei, was in Bezug auf Glauben und soziale Anpassung eben nicht hinreichend dokumentiert wurde: Die Zeit von der Ankunft der ersten Zoroastrier in Indien bis zum 19. Jahrhundert. In dieser Zeitspanne sei es nicht auszuschließen, dass durchaus Konversion und interreligiöse Beziehungen stattgefunden hätten, diese jedoch einfach nicht dokumentiert worden seien. Zudem sei auch auf die Lücken, auf das, was wenig Beachtung in der Glorifizierung der Parsen durch sich selbst erhält, verwiesen. So seien hierbei etwa die armen Parsen in Slums zu nennen. Auch bezögen sich die geschichtlichen Darstellungen der Parsen auf Gegensätze und auf eine sehr starke

¹⁷⁷ Siehe: <http://pulitzercenter.org/reporting/asia-india-parsi-interfaith-marriages>, 18.12.2016.

¹⁷⁸ Erläuterungen dazu siehe Kapitel 3.7. in dieser Arbeit.

Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. In diesen Darstellungen spielen ebenso die Anbindung an die Briten eine enorm große Rolle, so SHAHANI (2003: 3465).

5.2. Mistrys Roman als Plattform für aktuelle Streitpunkte innerhalb der Parsen-Gemeinschaft – Die Frage der (Nicht-)Konversion in Mistrys Roman und in der Parsen-Gemeinschaft Mumbais am Beispiel der beiden Figuren Phiroze und Joseph

Im vorherigen Kapitel zum zoroastrischen Raumkonzept wurden Phirozes Bewegungen zwischen *doongerwādī*, den Straßen Bombays, *agīārī* und Stätten anderer religiöser Gemeinschaften in Bombay analysiert. In diesem Kapitel geht es nun darum, inwieweit die Grenzen des Raumes mit den Grenzen der religiösen Gemeinschaft korrelieren. Es wird also das vorherige Kapitel – das (Nicht-)Überwinden von Grenzen des Raumes – mit dem (Nicht-)Überwinden der von einer religiösen Gemeinschaft festgelegten ‚geistigen‘ (Identitäts-)Grenzen in Verbindung gebracht. Eine Verbindung, die im Zusammenhang mit der Parsen-Gemeinschaft nur allzu logisch erscheint. Hierbei mag man an den Zugang zur Parsi-Infrastruktur denken. Für Nicht-Parsen endet beispielsweise der Ausflug zum *doongerwādī* in Malabar Hill, einem Stadtteil des heutigen Mumbais, vor einem großen Schild, auf dem zu lesen ist, dass der Zutritt nur Parsen gestattet ist. Ebenso verhält es sich, wenn es um den Zutritt zum Feuertempel geht – wobei dieser auch Zoroastriern gestattet ist, die nicht als Parsen gelten, wie man beispielsweise einem Schild vor dem *agīārī* in Delhi entnehmen kann. Mistry jedoch begnügt sich nicht allein mit diesem Aspekt. Mit Hilfe der Fiktion geht er hinter die Grenzen der Oberflächlichkeit eines solchen Schildes vor dem Eingang eines Bestattungsareals. Ich möchte Mistry in diesem Kapitel hinter die Grenzen folgen und aufzeigen, wie komplex die Grenzen einer religiösen Gemeinschaft sein können, wie sie herausgefordert und verschoben werden, wie sie neu gedacht oder alt bestärkt werden – und nicht zuletzt, wie die Grenzen einer religiösen Gemeinschaft in der fiktionalen Literatur der Leserin gegenüber aufbereitet werden. Der Schwerpunkt dieses Kapitels wird auf der Aufbereitung des Themas *Konversion* liegen: Konversion – das Überschreiten der Grenze einer Religionsgemeinschaft und der Gang hinter die Grenze einer anderen Religionsgemeinschaft, wobei der Begriff im Folgenden näher zu definieren sein wird. Der Roman ist natürlich fiktionale Literatur und kann nicht *per se* als ein Selbstzeugnis eines Autors oder einer anderen nicht-fiktionalen Person angenommen werden – wenngleich sich

in Mistrys eigener Abwendung von der Religionsgemeinschaft der Parsen durchaus Parallelen zur Figur Phiroze vermuten ließen. Dennoch bieten die fiktionalen Beispiele des Romans meines Erachtens einen guten Einblick in den Diskurs der Parsen-Gemeinschaft zum Thema *Konversion*. Es wird vermutlich auch kein Zufall sein, dass sich die Konversionsfrage auf den Übertritt vom Christentum zum Zoroastrismus dreht und dass der Roman auch christliche Paradiesvorstellungen widerspiegelt – wie die Analyse des Romanraumes im vorherigen Kapitel gezeigt hat. Der Wahrheitsgehalt der Fallbeispiele im Roman ist dabei als sekundär zu betrachten, da ich davon ausgehe, dass die Figuren im Roman und deren Handlungen auf ein Konzept, also einen größeren theoretischen Rahmen, hinweisen. So ist es möglich, den Roman als das zu betrachten, was er ist: fiktionale Literatur. FLUDERNIK (2008: 14) legt dar, dass es in Erzählungen „um fiktive Welten, in denen die Figuren leben, handeln, denken und fühlen“ geht. Schon der Begriff „Figur“ legt dabei nahe, dass es sich nicht um eine reale Person handelt (BACHORZ 2004: 51). FLUDERNIK (2008: 15) betont dabei zusätzlich, dass die Hauptfiguren im Roman menschlich sind oder zumindest menschliche Züge haben müssen, um der Leserin einen Einblick in ihre Gedankenwelt zu geben oder sie der Leserin kommunizieren zu können. Des Weiteren liegt einer Erzählung zugrunde, dass sie platziert ist in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Der Autor lässt auch keinen Zweifel an der Fiktionalität, wenn er seinen Erzähler zu einer unzuverlässigen Figur macht, die stets einstreut, dass sie sich nicht mehr genau erinnern könne oder dass sie auch nicht so viel wisse. Die fiktive Welt in Mistrys Roman – ihr Raum, ihre Zeit, ihre Figuren – wird kreiert von einem durch die Gesellschaft beeinflussten und mit der Parsen-Gemeinschaft bestens vertrauten Autor. Die Darstellungen des Autors speisen sich aus der Wahrnehmung eines Autors in einer nicht-fiktiven Welt. Und sie drehen sich um die fiktive ‚Biografie‘ der Figur Phiroze mit all ihren Grenzüberschreitungen.

Für all jene Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen würden, so JOHANNSEN (2013: 9), sei ein „Narrationsfokus“ schon wegen der Quellen plausibel. Hierbei könne man unter anderem die Quelle der Konversionsberichte nennen. In ihnen würden „Religionen und die sie tragenden Gemeinschaften als spezifische Erzählkulturen greifbar“. SCHASER/CARL (o. J.: *passim*) untersuchen in ihrer Studie Konversionsberichte von Konvertiten über ihre eigene Konversion, quasi Selbstzeugnisse und autobiografische Erzählungen. Ich möchte in meiner Forschung auf den Aspekt der fiktionalen Literatur als Zeugnis von Konversionsfragen hinweisen und damit ein größeres Spektrum an Literatur für die Erforschung von Konversion aufzeigen. Auch STROMBERG (2014: 125) weist auf

diesen Punkt hin, indem er schreibt, dass die Errungenschaften der Literaturwissenschaft bislang kaum Eingang in die Untersuchung von religiöser Konversion gefunden haben, dass aber genau dies ein hervorragendes Potenzial für die kommende Generation von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, die sich mit Konversion beschäftigen, sein kann.

Ich möchte an dieser Stelle, der Konversionserzählung, ein wenig verweilen und noch einmal auf die besondere Struktur des Romans zu sprechen kommen. Bereits im Methodenkapitel erwähnte ich die permanenten Brüche in der Erzählung. Der Erzähler springt stets zwischen Vergangenheit und ‚vermeintlicher‘ Gegenwart hin und her. ‚Vermeintliche‘ Gegenwart, weil auch die erzählte Gegenwart – wie die Leserin am Ende erfährt – eigentlich die Vergangenheit des jungen (beziehungsweise jüngeren) Phiroze ist, die vom alten Phiroze erzählt wird. Immer wieder wird der Handlungsverlauf unterbrochen. Im Methodenkapitel wies ich darauf hin, dass dies zur Verschachtelung des Romans beiträgt, dass es ihn komplexer macht. Man kann diese Brüche aber auch noch von einer anderen Seite her betrachten. Eine Betrachtung von der Seite, die ich nun darlegen werde, habe ich ausgerechnet einer Erzählung des Autors Rafik Schami mit dem Titel „Die Frau, die ihren Mann auf dem Flohmarkt verkaufte“ zu verdanken. Was hat nun eine solche Erzählung mit einem Roman über die Parsen-Gemeinschaft zu tun? Rafik Schami beschäftigt sich in seinem Werk mit dem Verhältnis von mündlicher Erzählkunst zu schriftlichen Zeugnissen. Dabei wird die mündliche Erzählung mit einem Mosaik verglichen. Die Erzählung liefert zwar ein komplettes Bild, hat aber viele Einzelteile, die in sich zwar geschlossene Erzählungen, aber dennoch miteinander verwoben sind. SCHAMI (2015: 123-124) nutzt auch das Bild des gewebten Teppichs. Sie ergeben eine große Einheit aus vielen kleinen Einheiten (SCHAMI 2015: 124). Eine ähnliche Struktur liegt in Mistrys Roman ebenfalls vor. Mistry lässt den Erzähler immer wieder in verschiedenste Ereignisse blicken, die für sich genommen eine Geschichte bilden, und die dennoch zum Gesamtgefüge dazugehören. So baut SCHAMI (2015: 124) nicht nur seine mündlichen Erzählungen so auf, sondern überträgt diese Form auch auf seine Romane. Und dann macht SCHAMI (2015: 125) den Brückenschlag zur Biografie: Er schreibt in Bezug auf einen seiner Romane, dass er sich für die „Mosaiktechnik“ entschieden habe, weil die Pausen innerhalb einer solchen Erzählung die Brüche einer Biografie nachzeichnen könnten. Dabei bezieht er sich nicht nur auf Brüche eines Individuums, sondern ordnet das Individuum in eine Generation, also in einen sozialen Kontext ein. Diesen Gedanken kann man auch mit Blick auf Phirozes ‚biografische Erzählung‘ weiterweben. Wie im Raumkapitel dargelegt wurde, wechselt Phiroze innerhalb

seiner erzählten Lebenszeit mehrfach die religiös konnotierten Räume der Parsen-Gemeinschaft sowie er auch die Räume anderer religiöser Gemeinschaften besucht. Dies geschieht aber nicht ‚in einem Rutsch‘, sondern wird immer wieder unterbrochen von anderen Erzählsträngen. Somit ist das Finden des passenden religiösen Raumes und Denkens – vielleicht könnte man auch schreiben das Finden der (religiösen) Identität – ein langer Prozess, der stets unterbrochen wird. Das Finden beziehungsweise das Ausleben von religiöser Identität wird also – sowohl bei Phiroze als auch bei der Figur Joseph – als hindernisreich dargestellt und unterliegt vielen biografischen Brüchen wie etwa Tod, Krankheit, Heirat, Geburt und historisch betrachtet auch dem Bruch der indischen Unabhängigkeit und der zoroastrischen Diaspora. Die Länge der erzählten Zeit, (fast) ein ‚Menschenleben‘ lang von Phiroze als Baby bis Phiroze als Greis, verweist dabei auch auf die Generation von Parsen, die sich sowohl privaten und individuellen Brüchen stellen musste als auch Brüchen wie der indischen Unabhängigkeit. Letzterer Bruch betrifft die ganze religiöse Gemeinschaft ebenso wie etwa das Problem der Abwanderung von Mitgliedern. HINNELLS (2015: 172) nennt als einen Grund für die schwindende Zahl der Parsen die Migrationsbewegung von jungen und gut qualifizierten Parsen Richtung Amerika. Dieser Punkt scheint zwar in Bezug auf Amerika keine Rolle in Mistrys Roman zu spielen, doch die Tatsache, dass Joseph als außerhalb Indiens lebender ‚Anwärter‘ auf die parsische/zoroastrische Initiation auftaucht, deutet an, dass die Frage der Diaspora ein Thema sein könnte. Diese wird ebenfalls dargelegt durch die Gegenüberstellung von Phirozes brüchiger (religiöser) ‚Biografie‘ in seiner vergleichsweise kleinen Lebenswelt zwischen Bestattungsorten, Feuertempel und den Häusern der Verstorbenen in Bombay/Mumbai und der im Vergleich dazu brüchigen (religiösen) Biografie Josephs in einer großen Lebenswelt zwischen den Kontinenten. Beide scheinen in etwa einer Generation anzugehören und einer der Brüche innerhalb dieser Generation in Bezug auf ihre Glaubensfragen stellt vielleicht die Frage nach der Diaspora und dem Verhältnis des Religionsverständnisses der zoroastrischen Diaspora-Gemeinschaft und dem der indischen Parsen-Gemeinschaft dar. Somit werden zwei Konversionsnarrative nebeneinander in eine ganze Generation von Parsen, anderen Zoroastriern und solchen, die es gern wären, eingeflochten.

5.3. Konversion – Die erzählte religiöse Grenzüberschreitung

SCHASER/CARL (o. J.: 2) geben an, dass eine einheitliche Definition des Konversionsbegriffes bis heute nicht gefunden worden ist. Das hat verschiedene Gründe. Zum einen liegt das an der emischen Perspektive der jeweiligen Religionsgemeinschaft, denn jede Religionsgemeinschaft versteht unter Konversion etwas anderes. Zum anderen ist die Problematik der Terminologie innerhalb der einzelnen Disziplinen zu nennen. So hat jeder Fachbereich, der sich in irgendeiner Form mit der Thematik *Konversion* beschäftigt, eine andere Grundannahme, was damit gemeint ist. Bislang gibt es nur eine einzige Schnittstelle zwischen allen Disziplinen; nämlich, dass Konversion einen Wandel bezeichnet (SCHASER/CARL o. J.: 2). SCHASER/CARL (o. J.: 3-4) erläutern weiter, dass Konversion oft mit Bekehrung vermischt wird, also mit der Abwendung vom Glauben und der erneuten Hinwendung zum Glauben nach einem bestimmten Ereignis. MORGENTHALER (2012: 203-205) nimmt sich der Konversion als etwas an, das untrennbar von der Sprache ist. Konversion wird erzählt, sie wird in apologetischen Schriften geschrieben. Konversion ist somit auch mit Sprache und der Literatur verwoben. Der Mensch ist ein „*homo narrans*“, wie MORGENTHALER (2012: 203) feststellt. Erst durch eine Erzählung von Konversion werden Prozesse, Definitionen und Ursachen von Konversion sichtbar für andere als den Konvertiten selbst. Der Konvertit teilt seine Erfahrungen und erzählt sich und sein Leben. STROMBERG (2014: 117) sieht durch die enge Verknüpfung zwischen Sprache, dem Ausdrucksmittel zur Beschreibung nicht sichtbarer Umwandlungsprozesse, und religiösen Erfahrungen – in diesem Fall speziell den Erfahrungen der religiösen Konversion – viele Vorteile für die Religionswissenschaft. Somit deklariert STROMBERG (2014: 117) die Analyse der zur Beschreibung von Konversion benutzten Sprache und damit sprachlichen Zeugnissen von Konversion zu einer reichhaltigen Ressource für die Religionswissenschaft. STROMBERG (2014: 127) nutzt hierbei auch die Metapher der Brücke, die Sprache herstellt – allerdings nicht im Kontext der englischen Sprache, sondern im Kontext der Veränderung, der Transformation, von Motiven ebenso wie für die Verknüpfung von Situationen (STROMBERG 2014: 127). Im Falle der Analyse eines Romans möchte ich auch auf die Verbindung zwischen Konversion und Kunst hinweisen, so wie beispielsweise APOSTOLOS-CAPPADONA (2014: 327-342) es tut, wenn sie vom „*homo aestheticus*“ schreibt. Auch sie sieht in dem Begriff „seeing“ eine große Bedeutung. Kunst hängt mit Sehen zusammen (APOSTOLOS-CAPPADONA 2014: 328-329). Dies fügt sich gut in die

Idee STROMBERGs (2014: 117) ein, der meint, dass Narrative unsichtbare Prozesse sichtbar machen.

STROMBERG (2014: 118-119) weist auf die Problematik des Konversionsbegriffes hin, die seiner Meinung nach durch die Vermischung des Prozesses der innerlichen Wandlung eines Menschen und seiner Sichtweise auf die Welt sowie dem äußerlichen Bekenntnis zu einer anderen Sichtweise, einer anderen Religion, entsteht. STROMBERG (2014: 118) spricht sich dafür aus, dass beide Aspekte nicht zwangsweise miteinander verbunden sein müssen. Des Weiteren weist STROMBERG (2014: 119) darauf hin, dass diese Vermischung auch dazu führt, dass Menschen über unterschiedliche Dinge sprechen, wenn sie von Konversion sprechen. Dass auch der Konversionsbegriff im Roman komplex ist und inwieweit die Parsen-Gemeinschaft (und nicht notwendigerweise der Autor Cyrus Mistry, der das Konversionsnarrativ durch seinen Roman erstellt hat) die Begriffe vermischt – zwangsweise vermischen muss, um die religiöse Infrastruktur nach außen hin zu schützen –, werde ich im Folgenden aufzeigen. So stellt sich immer die Frage danach, welchen Namen man dem Kinde nun geben soll. Für den Roman erscheint es mir sinnvoll, den Begriff *Konversion* sehr weit zu definieren, da Mistrys Text einige Besonderheiten aufweist, die es nun zu zeigen gilt.

All das, was bislang zur Frage des Raumes im Roman geschrieben wurde – die Grenzen und die Überwindung von Grenzen im Raum – korreliert interessanterweise mit dem Konzept von *Konversion*. Phiroze überschreitet die Grenze vom Kind zum Jugendlichen und in seiner Jugend beim Übertritt ins Erwachsenenalter auch die räumlichen Grenzen vom reinen Feuertempel zu (gleich mehreren) unreinen Bestattungsarealen, wobei er letztendlich auf dem *doongerwādī* bleibt. Auch im Falle der Konversion geht es um das Überschreiten von Grenzen. Um das Überschreiten der Grenzen des eigenen Denkens und um das Überschreiten von Grenzen der Religionsgemeinschaften. Phiroze etwa entfernt sich gemeinsam mit dem Übertritt von einem Lebensstadium ins nächste und von einem Raum in den anderen vom Zoroastrismus. Es geht um einen Wechsel von dem Innen der eigenen Religionsgemeinschaft zu dem Außen in den Leerraum zwischen den Religionen und wieder in das Innen einer anderen Religionsgemeinschaft. Jemand, der konvertiert, wird von der Definition der eigenen Religionsgemeinschaft ausgeschlossen. Denn jede religiöse Gemeinschaft hat eine eigene Definition ihrer Grenzen, um die Gemeinschaft zusammenzuhalten und sich von anderen Religionsgemeinschaften abzugrenzen. Im Idealfall kommt es nach Verlassen der Definition der einen Religion zu einer Aufnahme in die Definition der anderen Religionsgemeinschaft. Auch SCHASER/CARL (o. J.: 4) erwähnen das Thema Grenzen im Zusammenhang mit

Konversion. Sie schreiben, dass Konversion begünstigt wird, wenn eine Person mit mehreren Glaubenssystemen vertraut ist und mit Personen anderer Religionszugehörigkeit in Grenzgebieten in Kontakt kommt. Im Falle Josephs – der als Christ getauft, den Zoroastrismus studierenden und von einem Parsen abstammenden Figur – ist diese Form der Konversion missglückt. Im Falle Phirozes ist es nie offiziell zu einem Verlassen der Parsen-Gemeinschaft gekommen und daher konnte die Konversion auch nicht missglücken. Phiroze agiert nur gedanklich und seine Abkehr vom Zoroastrismus findet unter dem Deckmantel des Leichenträgertums statt. Bei dieser Arbeit führt Phiroze täglich völlig normkonform die zoroastrischen Rituale aus. Ob er nun daran glaubt oder nicht und ob er seiner persönlichen Meinung nach schon längst gedanklich nicht mehr der Religion anhängt, interessiert nicht. Das anstandslose Ausführen der Rituale führt zu einer Vermeidung des Verdachts, er hätte sich von der Parsen-Gemeinschaft entfernt.

SCHASER/CARL (o. J.: 5) sprechen im Zusammenhang mit Konversion innerhalb des Christentums nicht von einem Konflikt, der offengelegt wird, sondern von der Notwendigkeit der öffentlichen Bekanntgabe des Religionswechsels, dem öffentlichen Bekenntnis. In Falle der Konversion innerhalb des Christentums im Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts war es beispielsweise nicht genug, dass man sich nur innerlich der anderen Strömung des Christentums zuwandte (SCHASER/CARL o. J.: 5). Dieses öffentliche Bekenntnis zu einer anderen Religion gibt es bei Phiroze also nicht, bei Joseph hingegen schon. Ein öffentliches Bekenntnis bei Joseph (im Zusammenhang mit dem Zoroastrismus) schließt aber die Gefahr der Nichtanerkennung des Religionswechsels mit ein. SCHASER/CARL (o. J.: 13) untersuchten in ihrer Forschung Konversionsberichte als Selbstzeugnisse, gehen aber davon aus, dass die Konversionsberichte, die für die Öffentlichkeit geschrieben wurden, mit hoher Wahrscheinlichkeit weniger offen verfasst sind als die Berichte, die für den Privatgebrauch geschrieben wurden. Erstere haben eine bestimmte Intention, wie sich der Verfasser der Leserschaft gegenüber präsentieren möchte. Sicherlich könnte man den Roman Mistrys auch als persönliches Konversionszeugnis lesen – Mistry hat in Zeitungsinterviews kundgetan, er fühle sich dem Zoroastrismus nicht mehr zugewandt. Damit ist durchaus eine Parallele zur Hauptfigur Phiroze erkennbar. Auch dieser kehrt sich vom Zoroastrismus ab. Jedoch ist diese Abkehr nur innerlich möglich, da die Parsen-Gemeinschaft – abgesehen vom speziellen Fall ausgeheirateter Parsi-Frauen – einen Austritt aus der Religionsgemeinschaft nicht kennt. Wer als Parse in die ethno-religiöse Gemeinschaft hineingeboren wird, der bleibt auch Parse. Somit ist zwar der innerliche Übertritt zu einer anderen religiösen Gemeinschaft möglich,

jedoch impliziert dies aufgrund der ethno-religiösen Definition der Parsen-Gemeinschaft nicht, dass man danach kein Parse mehr ist. Man könnte somit sicher Vermutungen zum Gehalt des Romans als Selbstzeugnis Mistrys anstellen. Diese wären jedoch schwer nachzuweisen und würden zu Spekulationen zum Leben des Autors führen. Zudem läuft man Gefahr, der komplexen Persönlichkeit von Menschen und ihren religiösen Vorstellungen, wie ROOF (1993: *passim*) sie betont, nicht gerecht zu werden, wenn man die Figur Phiroze als authentisch begreift – abgesehen davon, dass im Roman ganz deutlich die Fiktionalität betont wird. An dieser Stelle gehe ich davon aus, dass Mistry sehr wohl ein Zeugnis der Konversion in Romanform darlegt und dass dieses Zeugnis eine Darstellung der Parsen-Gemeinschaft zu einem bestimmten Zweck verfolgt, doch dass dies nicht zwangsweise ein Selbstzeugnis des Autors sein muss. Ich lese den Roman als eine Dokumentation der Konversionsfrage innerhalb der Parsen-Gemeinschaft durch die Linse eines Autors aus seiner – zwangsweise – emischen Perspektive heraus.

SCHASER/CARL (o. J.: 22-23) berichten auch von der Bedeutung von Erkrankungen im Zusammenhang mit Konversion. So erwähnen sie etwa, dass Konvertiten in ihren Selbstzeugnissen davon berichten, das Leben innerhalb einer längst gedanklich abgelehnten Religionsgemeinschaft habe zur Krankheit geführt. Oder auch davon, dass erst schwere Erkrankungen zum Wunsch nach einem Konfessionswechsel geführt hätten. Bei Joseph ist dieser letztere Aspekt als Motivation zum Übertritt vom Christentum zum Zoroastrismus jedoch nicht gegeben, da er bereits vor der Feststellung der Krebserkrankung dem Zoroastrismus zugewandt war. Interessant wäre hier eher die erste Idee, dass erst die falsche Religionszugehörigkeit zu all dem Leid der Erkrankung geführt haben könnte. SCHASER/CARL (o. J.: 23-25) nennen noch einen weiteren – für diese Arbeit sehr fruchtbaren Aspekt: Ein langer Prozess der Konversion kann auch metaphorisch durch Krankheiten und Tod dargestellt werden. Anders als in den Fällen, in denen dargestellt wird, wie letztendlich die Konversion und die Gnade Gottes den Konvertiten von seinem Leid befreit hat (SCHASER/CARL o. J.: 24-25), gibt es bei Joseph – nach langer, schwerer Krankheit – kein glückliches Ende, sondern den Tod.

Es ist eine interessante Anmerkung, die SCHASER/CARL (o. J.: 26) in Verbindung mit christlichen Konvertiten des 19. Jahrhunderts machen: Der Konvertit ist nicht mehr Objekt wunderlicher Vorgänge, sondern stellt sich mondän dar und begründet seine Konversion mit wissenschaftlicher Expertise über die Zielreligion. Auch wenn Cyrus Mistrys Roman und die christlichen Konversionen im Deutschland des 19. Jahrhunderts vermutlich wenig

miteinander zu tun haben, ist dieser Gedankengang mit Blick auf die Figur Joseph äußerst interessant. Anders als Phiroze, der als Kind passiv das religiöse Wissen vom Vater vermittelt bekommt, hat Joseph einen wissenschaftlichen Anspruch und erarbeitet sich das Wissen um den Zoroastrismus selbst und aus freien Stücken. Er ist weder jemand, dem die Religion durch ethno-religiöse Kategorien übergestülpt wird, noch jemand, der passiv auf wundersame Weise und ohne jegliches Hintergrundwissen vom Christentum in den Zoroastrismus stolpert. Denkbar wären in Josephs Fall jedoch beide Optionen gewesen. Er ist zwar von der patrilinearen Abstammung Parse, hat aber nicht von Geburt an passiv die Rituale und Glaubensvorstellungen des indischen Zoroastrismus vermittelt bekommen (MISTRY 2012: 194). Stattdessen wurde er christlich erzogen und hat sich zusätzlich zum sozialisierten Wissen über das Christentum Wissen zum Zoroastrismus angeeignet. Damit erfüllt Joseph auch das Kriterium, dass ein Konvertit mindestens mit zwei Glaubenssystemen vertraut sein muss, wie SCHASER/CARL (o. J.: 4) es betonen. Zur Wissensaneignung über den Zoroastrismus heißt es in Mistrys Roman:

[Rohinton über seinen Bruder Joseph:] ‘Joseph claims he’s always felt a deep connection with my *[Rohintons – und auch Josephs]* dad *[einem Parsen]*, which he was able to renew only after so many years. In the meanwhile, at Oxford, he had studied World Religion, and even done a doctorate in Zoroastrianism...but then it was not so much his intellectual appreciation of our religion, as his visits to Bombay and his meetings with my dad that deepened his desire to convert to Zoroastrianism’. [...] *[Rohinton erzählt weiter:]* ‘In fact, two years ago, the last time Joseph was in India, they *[Joseph und sein Vater Nariman Kanga]* had planned for him *[Joseph]* a series of twenty lectures aimed at the average Parsi, on everyday as well as abstruse matters of faith... But it was indefinitely postponed when, during that very trip to India, a variant of the Hodgkin’s disease that had killed his mother some forty-odd years ago was detected in Joseph’. (MISTRY 2012: 193-194)

Es gibt einen weiteren sehr interessanten Gedankengang, den DUDLEY JENKINS (2008: *passim*) freilegt, wenn sie auf die rechtliche Lage zum Thema Konversion in Indien hinweist. Hier hat die indische Regierung Schritte eingeleitet, um sicherzustellen, dass niemand zwangskonvertiert. Demnach liegt die Annahme zugrunde, dass Konversion nicht immer freiwillig ist, und auch, dass es ganze Kategorien von Personen gibt, die besonders anfällig sind, als Gruppe zu konvertieren (DUDLEY JENKINS 2008: 109). Im Falle der Parsen ist dies nun gerade nicht der Fall: Man will gar nicht, dass Personen konvertieren. Im Gegenteil wird man nicht zu einer Konversion gezwungen, sondern gerade davon abgehalten. Gezwungen wird man durch die ethno-religiöse Kategorie, in der Gemeinschaft zu verbleiben. Es ist nicht möglich, einfach kein Parse mehr zu sein. Es gibt demnach also in

Indien zwar ein Gesetz, dass Konversion unter Zwang verbietet, aber keines, das Konversion aus freien Stücken erlaubt – entgegen dem Willen der religiösen Gemeinschaft, die den Konvertiten aufnehmen soll beziehungsweise zunächst die Konversion anerkennen muss. Es gibt also Debatten zu den Grenzen einer Religion und dazu, inwieweit Missionierung Teil der Religion sein muss. Die Rede ist hier von der Religionsfreiheit. Jegliche Gesetzgebung beeinflusst die Grenzziehung einer Religionsgemeinschaft und deren Selbstverständnis, denn: „Conversion allows people to cross this boundary, so laws regulating conversion put the state in the role of a gatekeeper“ (DUDLEY JENKINS 2008: 111). Auch SPULER-STEGEMANN (2010: 249-250) argumentiert, dass „das Menschenrecht auf Religionsfreiheit nur in einem säkularen Staatswesen auf der Basis säkularer Gesetzgebung durchgesetzt werden kann und darüber hinaus Religion Privatsache wird“. Diese Debatten beziehen jedoch anscheinend nicht mit ein, dass Religionsfreiheit auch von einer anderen Seite her gedacht werden könnte: Man darf nicht nur eine freie Wahl treffen, welcher Religion man angehören möchte, und man darf nicht nur nicht zur Konversion gezwungen werden, sondern man muss auch die Möglichkeit haben, seiner freien Wahl folgen zu können. BERNHARDT (2012: 184) hebt hervor, dass eine Religionsgemeinschaft mit zunehmendem „Exklusiv- oder Superioritätsanspruch“ ein abnehmendes Interesse daran hat, mit anderen Religionen verschmolzen zu werden. Ebenso trifft dies auf Gemeinschaften zu, die sich ethnisch definieren. All diese Faktoren, die einen interreligiösen Austausch behindern, lassen sich auch bei der Parsen-Gemeinschaft wiederfinden. So, wie man also eine Konversion erzwingen kann, so kann man sie auch verhindern. Es scheint nicht auszureichen, dass Indien sowohl in der offiziellen Staatsbezeichnung als auch laut Verfassung ein säkularer Staat ist; wengleich das Wort „säkular“ im indischen Kontext die Bedeutung hat, dass der Schutz religiöser Minderheiten gewährleistet ist; niemand darf diskriminiert werden, weil er zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft gehört, und die religiösen Minderheiten haben die Freiheit, religionsspezifische Angelegenheiten rechtlich nach ihren Wünschen zu gestalten (WAGNER 2006: 185-186). Es scheint auch nicht auszureichen, Religion als Privatsache zu denken. Dies zeigt das Beispiel Josephs aus Mistrys Roman sehr deutlich. Auch hier legt Mistry den Finger in eine Wunde: Was tun, wenn Religionsgemeinschaften die Religionsfreiheit beschneiden? Im Falle der Parsen-Gemeinschaft erscheint die Frage in zwei Kontexten: Einmal im religionsübergreifenden Kontext der Frage nach der Religionsfreiheit – also dem Wechsel von einer beliebigen Religion hin zum indischen Zoroastrismus. Und einmal im Parsen-Kontext mit Blick auf den Erhalt der Religionsgemeinschaft. Die Ablehnung von Konversion ist nämlich mit der Konsequenz verbunden, dass ein Zugewinn

von Mitgliedern der Gemeinschaft über den Weg der Konversion nicht möglich ist. Wirft man einen Blick auf die Romanfigur Joseph, so ist der Staat im Falle der Parsen-Gemeinschaft im Roman völlig funktionslos. Die Gesetze, wer die Grenze überschreiten darf, werden innerhalb der Gemeinschaft gemacht. So entscheidet im Roman die Orthodoxie, dass Joseph die Grenze nicht (noch weiter) überschreiten darf.

[Rohinton Kanga sagt zu Phiroze:] You see, the problem is that Joseph's navjote was never performed. His mother, and after her, her relations, brought him up as a Roman Catholic. Otherwise, technically, with a Parsi father, he should be perfectly eligible for a Parsi funeral. And now that he's on his deathbed, no Parsi priest will agree to perform his navjote.' (MISTRY 2012: 194)

Mistry erfasst hier genau das Problem der ethno-religiösen Kategorien im indischen Zoroastrismus und fügt ihm die starre Haltung der Orthodoxie hinzu. Denn wenngleich Joseph durch die Abstammung von einem parsischen Vater theoretisch initiiert werden könnte, scheitert er an den Priestern, die das Innen und Außen der Gemeinschaft durch ihre Macht, jemanden durch das *navjote* in die Gemeinschaft aufzunehmen oder durch das Nicht-Vollziehen des *navjote* aus der Gemeinschaft auszuschließen, bestimmen. Hier wird also zunächst das Priestertum zum Hüter der Grenzen der Religion. Dann kommt der *Bombay Parsi Punchayet* ins Spiel und öffnet die Grenze für Joseph zwar nicht spirituell mit der Einwilligung zum *navjote*, aber immerhin physisch durch das Öffnen der Tore hin zum *doongerwādī*. Mistry arbeitet hier in seinem Werk sehr genau den Unterschied zwischen dem Priestertum und dem *Bombay Parsi Punchayet* als parsische Institution heraus: Zwar besitzt der *Bombay Parsi Punchayet* keine theologische Funktion (etwa zur Auslegung von zoroastrischen Schriften), dennoch hat er großen Einfluss auf Entscheidungen zur Bestimmung der Grenzen der Gemeinschaft. Diese Macht des *Bombay Parsi Punchayet* demonstriert Mistry, indem er den *Bombay Parsi Punchayet* zwar nicht den Umstand verändern lässt, dass Joseph sein *navjote* verweigert wird, aber dass er den *doongerwādī* für Joseph öffnet. Dies kann er, weil dem *Bombay Parsi Punchayet* die Bestattungsanlagen der Parsen-Gemeinschaft in Bombay/Mumbai gehören. Und er kann es, weil Geld auch Macht bedeutet. Auch diesen monetären Aspekt legt Mistry seinen Figuren in den Mund, als Phiroze sich mit seinem Vater, einem Priester, über Josephs *navjote* unterhält:

[Phirozes Vater, der Priester Framroze, sagt:] 'Nariman Kanga [Josephs Vater] has already done the needful. Trustees [des Bombay Parsi Punchayet] know which side their bread is buttered on. Ho-ho-ho...' [...] [Phiroze antwortet:] 'But public opinion is against it [das navjote und die parsische Bestattung]. They [die Trustees des Bombay Parsi Punchayet] will be making reference to you, I believe. To the priests.' [Framroze sagt:] 'That's all

eyewash, Phiroze. *Show-shaa* for public consumption. Tell Rohinton, it'll be okay. Where there's so much money involved, why should they care for the opinion of priests? When Joseph dies, his body will be placed in the dokhma [*daxma*], and the three-day ceremonies too will be permitted. Whether he's had a *navjote* or not...? [*Phiroze sagt:*] 'But he hasn't, you know that.' [*Framroze erwidert:*] 'Who cares? Do you? Only those who care for the religion feel it matters. The founding fathers of the Panchayet had vision. Today's trustees are nothing but a bunch of banias. Panhandlers and money managers. I tell you, they'll allow the funeral to take place.' (MISTRY 2012: 203-204)

Framroze trennt hier klar zwischen der Meinung und dem Einfluss von Priestern, die in theologischer Hinsicht eine Art Vormachtstellung haben – auf die Phiroze im Dialog hinweist, indem er meint, die Trustees würden sicher Rat beim Vater als Priester suchen – und dem *Bombay Parsi Panchayet*, der die Finanzverwaltung innehat. Mehr noch: Framroze degradiert die Trustees zu Verkäufern von Kautabak und zu Managern, die gar kein Interesse an der Religion haben. Während er den Priestern und den Gründern des *Bombay Parsi Panchayet* ein echtes (theologisches) Interesse an der Religion zuspricht. Ganz deutlich verweist Framroze hier auf die Bestechlichkeit des *Bombay Parsi Panchayet*, indem er die großzügige Spende Nariman Kangas erwähnt und sie als Sicherheit dafür, dass Josephs *navjote* vollzogen wird, benennt.

So passiert Joseph schließlich – genau wie Framroze es vorausgesagt hat – also zumindest diese physische Grenze, indem sein Leichnam in das „For Parsis Only“-Gebiet *doongerwādī*, gebracht wird – aber nur solange, bis die Selbstjustiz der Leute zuschlägt, die auf dem *doongerwādī* arbeiten. Die Führung bei der Selbstjustiz übernimmt der Chef der *corpse bearers*, Buchia. Dieser hängt interessanterweise der Orthodoxie an, die Homosexualität den Schriften des Zoroastrismus nach verdammt. Buchia selbst macht Phiroze jedoch homosexuelle Avancen und erfüllt vollends den Vorwurf, den LUHRMANN (1994: 334) beschreibt: In der heutigen Parsen-Gemeinschaft komme es immer wieder zum Vorwurf, dass die parsischen Männer „mama's boys“ und „gay“ seien und deshalb nicht in der Lage seien, die Zahl der Parsen zu erhöhen. Und damit würden sie einen Teil der Schuld an den schwindenden Mitgliederzahlen der Parsen-Gemeinschaft tragen. Diese hochinteressante, weil sehr ambivalente Figur, stiftet also die Leichenträger dazu an, die Leiche Josephs zu entführen und auf einem christlichen Friedhof zu vergraben. Das ist etwas, was man normalerweise nach zoroastrischen Glaubensvorstellungen niemals tun dürfte: Unreine Materie, eine Leiche, in dem mit Reinheit assoziierten Element Erde verscharren. Noch dazu will die Gruppe der Entführer unter Buchia dies ohne Sarg tun. Hier zeigt sich, dass es

anscheinend mit dem Verlassen der Grenzen der eigenen Religion einen Leerraum gibt, in dem auch ein Vakuum der Moral herrscht und in dem alle Vorstellungen der eigenen Religionsgemeinschaft – Angst vor dem unreinen Leichnam und Notwendigkeit der Wiederherstellung relativer Reinheit durch Rituale nach der Berührung mit dem Leichnam – keine Gültigkeit mehr besitzen.

‘Where is the coffin, man?’ the caretaker [*des christlichen Friedhofs, auf dem Joseph Kanga begraben werden soll*] yelled in alarm when he saw Joseph’s corpse being carried out of the hearse on an open bier. ‘How can you bury a body without a coffin!’ ‘We don’t use coffins,’ said Buchia. ‘We feed them to vultures. Everyone has different systems, you see.’ ‘Then you should have followed your own!’ the caretaker snapped at Buchia, rudely. ‘Why bring him here? Can you see any vultures here?’ ‘But Gomes,’ that was the first time the others heard him address the caretaker by name. Realizing that he hadn’t taken into account a crucial requirement, Buchia continued to argue, ‘We’ll cover him in mud. The earth will be his coffin!’ ‘I cannot allow that,’ insisted Gomes, who seemed more than equal to Buchia in stubbornness. ‘What!’ exclaimed Buchia, both annoyed and aghast. ‘Where will I find a coffin at this time of night?’ ‘I cannot allow a body to be buried directly in the soil,’ repeated the caretaker stiffly. ‘It’s just not done – it’s an outrage for you to even think that’s possible!’ ‘But how does it help to put him into a box? Anyway the box will rot, and worms will get at him.’ ‘Stray dogs, hyenas, bandicoots would dig him up before that, if he’s not in a coffin. You have to put a body in a coffin. Or take it back! A rule’s a rule,’ the caretaker was emphatic and obdurate. ‘Otherwise take him back to your Towers, why don’t you and feed him to the birds... This is a Christian cemetery.’ (MISTRY 2012: 218-219)

Einen Leichnam direkt in der Erde zu bestatten, ist absolut untragbar mit Blick auf die zoroastrischen Reinheitsvorschriften. Während Buchia hier jegliche Reinheitsvorstellungen abgelegt hat, übernimmt der Friedhofswächter die mahnende Stimme und macht deutlich, dass ein solches Vorgehen nicht schicklich ist. Insofern könnte man sich an dieser Stelle fragen, inwieweit beim Namen *Gomes* eine Wortspielerei Mistrys vorliegt, denn *gōmēz* ist die Bezeichnung für Rinderurin, der bei der Parsen-Gemeinschaft – auch im Zusammenhang mit den *corpse bearers* und der Bestattung – zur rituellen Reinigung verwendet wird (STAUSBERG 2014¹⁷⁹). Und dieser Friedhofswächter namens Gomes sorgt – zwar aus anderen Motiven als ein Parse es tun würde, aber dennoch – für die Reinhaltung der Erde, indem er Buchia, dem Vorgesetzten der Leichenträger, verbietet, Josephs Leichnam ohne Sarg in die Erde zu legen. Auf die Möglichkeit, dass ein Name zur Charakterisierung einer Figur hindeuten kann, weist BACHORZ (2004: 61) hin und bezeichnet diese Namensgebung

¹⁷⁹ Zur Bedeutung von *gōmēz* siehe STAUSBERG (2014).

als „telling/ticket name“¹⁸⁰. In diesem Fall handelt es sich nicht nur um eine Charakterisierung der Figur Gomes, sondern auch eine Übernahme der zoroastrischen Ritualpraxis, die sich – im Kontrast zur Figur Buchia – in der Figur Gomes als Träger des Konzeptes widerspiegelt. Zudem geht es auch darum, wie die beiden Figuren Gomes und Buchia durch ihre Reaktion in der Beerdigungssituation ihre Unterschiedlichkeit zeigen. Der Christ Gomes scheint sich ‚parsischer‘ zu verhalten als Buchia, der durch seine Nähe zum *Bombay Parsi Punchayet* ein hochrangiges Mitglied der Parsen-Gemeinschaft ist. Es ist auch nicht das erste Mal, dass Buchias Verhalten als äußerst untypisch für einen Parsen dargestellt wird. So denke man beispielsweise auch an die zoroastrischen Vorstellungen zur Homosexualität und Buchias sexuelle Handlungen¹⁸¹, die ich im Kapitel 4 zur Raumaufteilung im Roman angeführt habe. Der tote Joseph hat – wie zu Lebzeiten – auch hier keine Gelegenheit, über seine Identität zu verfügen. Stattdessen wird er zwischen den Religionszugehörigkeiten hin- und hergeschoben. Buchia, der Parse, sieht ihn nicht als Parsen an und will Joseph bei den Christen bestatten. Und Gomes, der christliche Friedhofswächter, will Joseph zur Bestattung den Parsen übergeben, was er noch einmal deutlich äußert, indem er zu Buchia sagt:

I'll return nineteen hundred [*Indische Rupien*] if you decide not to bury him here. (MISTRY 2012: 220)

Zudem zeigt sich hier auch, dass religiöse Vorstellungen zwar für einen kurzen Moment im Vakuum zwischen den Religionen abgelegt werden können, jedoch ein permanenter Wechsel der religiösen Vorstellungen durch Konversion durchaus schwieriger ist, als man annehmen sollte. DUDLEY JENKINS (2008: 113) geht davon aus, dass sich durch den Wechsel der Religionszugehörigkeit eigentlich vergleichsweise leichter ein Wechsel der eigenen Identität herbeiführen lässt – als Gegenbeispiele nennt DUDLEY JENKINS (2008: 113) etwa das Geschlecht oder die Nationalität. Hierbei stellt sich meines Erachtens die Frage danach, welche Grenzen schwieriger zu überwinden sind. Sowohl beim Geschlecht als auch bei der Nationalität geht es um physische Veränderungen: Man lässt beispielsweise eine Geschlechtsumwandlung des Körpers durchführen oder erhält einen neuen Reisepass, in dem

¹⁸⁰ Ein weiteres Beispiel für so eine Namensgebung wird im Kapitel 6 dargestellt, wenn es um Phirozes Kindheit und den Familienpapagei namens Hormaz geht.

¹⁸¹ Allerdings lässt sich diesbezüglich vielleicht auch ein Wandel der Vorstellungen zu Homosexualität verzeichnen. In einer Rundmail der FEZANA (*Federation of Zoroastrian Associations of North America*) nach dem Überfall eines Anhängers der Islamischen Staates (IS) im Juni 2016 auf einen Homosexuellen-Club in Orlando, Florida (USA), bezog die FEZANA klar Stellung zu dem Vorfall und verurteilte die derzeitigen Waffengesetze in den USA. Dieses Schreiben ist zu finden unter: <https://fezana.org/fezana-stands-in-solidarity-against-the-terrorist-attack-in-orlando-florida/>, 24.06.2016.

eben die neue Nationalität drinsteht, wie DUDLEY JENKINS (2008: 113) schreibt. Ebenso ist es für den verstorbenen Joseph einfacher, seinen Körper in den *doongerwādī* bringen zu lassen, als zu Lebzeiten die spirituelle Veränderung mit dem Segen des Priesters zu vollenden.

Wie bereits deutlich wurde, nimmt neben der Hauptfigur Phiroze, die gleichzeitig Erzähler ist, die Figur Joseph eine Schlüsselrolle ein, wenn es um Konversion geht. Sicher sind auch Sepideh sowie Vater und Mutter beider Ehepartner (Framroze und Hilla für Phiroze; Teemorus und Rudabeh für Sepideh) wichtige Figuren. Und natürlich sind auch die Handlungen anderer Personen (wie Vera, Rustom und andere *corpse bearers* und ihre Familien) wichtig, wenn man den Fokus der Analyse auf die Diskriminierung der Leichenexperten legen wollte. Für meine Analyse der Verbindung zwischen dem Raum und der Konversion im Roman haben sie allerdings keine allzu große Bedeutung. Sie erfüllen ihre Funktion eher in der Masse, wenn es dazu kommt, dass sich beispielsweise die Todesfälle häufen, der *Bombay Parsi Punchayet* kritisiert wird, Muslime bedrängt werden oder Alkoholismus illustriert wird. Daher konzentriere ich mich auf die Figuren Phiroze Elchidana und Joseph Kanga und stelle sie mit Blick auf das Thema *Konversion* in der Parsen-Gemeinschaft gegenüber.

Cyrus Mistrys Strukturierung des Romans mit ihrer Tendenz zur Unvollständigkeit und der Ungeordnetheit der ganzen Situation, die der Erzähler Phiroze auf der Handlungsebene beschreibt, lässt erwarten, dass es sich keinesfalls um ein geordnetes Konversionsnarrativ handelt. HINDMARSH (2015: 345-346) weist auf das von Aristoteles postulierte Schema von Konversionserzählungen hin: Anfang, Mitte, Ende. Alles schön geordnet. Dies ist im Falle von Mistrys Roman keinesfalls so. Der Roman beginnt in *medias res*, als Phiroze bereits verwitweter, alleinerziehender Leichenexperte ist und auf dem *doongerwādī* lebt und arbeitet. Zwar erzählt der Erzähler, der alte Phiroze, seine Geschichte insofern chronologisch, als dass er am Ende der Geschichte der Greis ist – ergo in seinem ‚Ist‘-Zustand angekommen ist, aber innerhalb der Erzählung kommt es zu vielen Brüchen. Wie ich es im Methodenkapitel mit Blick auf die Analyse der Struktur des Romans bereits dargelegt habe, ist der Roman voller Vor- und Rückgriffe, die mal in die Kindheit Phirozes gehen, mal zurück zu den Lebzeiten seiner Frau Sepideh. Auch die Struktur ist demnach wieder ein Grenzfall, an dem die Definitionen versagen. Zum einen ist der Roman in gewisser Weise chronologisch, zum anderen wirkt er völlig anachronisch durch Phirozes Gedankensprünge.

Damit ist der Roman zwar zum einen an die mündliche Erzählkunst angelehnt, zum anderen unterliegt er der Schriftlichkeit. Vielleicht ist es auch gerade diese *Notebook*-Form, die es dem Autor erlaubt, die Erzählung wie eine mündlich erzählte aufzubauen, aber sie trotzdem als Skript vorliegen zu haben. Auch gibt das Verhältnis zwischen Erzähler und Autor Authentizität vor. SCHAMI (2015: 126) fasst diese Spannung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit kunstvoll, bildlich und präzise zusammen, indem er schreibt, dass das gesprochene Wort von seiner Authentizität lebe, die nur im Kontext des Sprechaktes entstehe. Das geschriebene Wort hingegen sei auf andere Hilfsmittel als Stimme oder Atmosphäre angewiesen. Hierbei bediene sich der Autor des Hilfsmittels eines mündlich erzählenden Erzählers. Durch ihn ziehe sich der Autor aus der Erzählung zurück und werde zum Protokollführer (SCHAMI 2015: 126). Wobei Mistry im Roman der Protokollant des Protokollanten Phiroze ist, sich also doppelt hinter seinem Erzähler versteckt. So wird im Roman die Authentizität hergestellt, die der Leserin glaubhaft machen soll, dass der Erzähler die wahre Geschichte seines Lebens erzählt. Es ist auch sehr interessant, dass der Erzähler Phiroze sich als nicht besonders zuverlässig herausstellt, indem er stets die Leserin auf seine Erinnerungslücken hinweist. In der *Notebook*-Form muss dies jedoch nicht unbedingt die Authentizität schmälern. Vielleicht bewirkt es eher das Gegenteil, da vermutlich jede Leserin schon einmal die Erfahrung gemacht hat, dass einige ihrer Erinnerungen im Laufe der Zeit verblasst sind und nur schwerlich rekonstruiert werden können. Diese Lücken in der Erzählstruktur machen den Erzähler der (Nicht-)Konversionsfälle zum einen unzuverlässig, zum anderen aber durch seine menschlichen Züge authentisch. Es ist auch bemerkenswert, dass der Roman trotz der Erinnerungslücken und der Gedankensprünge eine Gliederung in Kapitel enthält, die den Schein von Ordnung liefert. Im Zusammenhang mit dem Tod spielt Zeit eine Rolle – auch in Mistrys Roman, wie folgende Darstellung in einem Unterkapitel, das der Autor mit „Endgame“ betitelt hat, zeigt:

It wasn't until the late 1980s that an amateur ornithologist in Bombay observed a steep decline in the population of vultures. He was immediately denounced by Zoroastrian orthodoxy as an agent provocateur set up by the reformist faction to bring disrepute to an ancient system of corpse disposal that was immaculate in its efficiency, hygienic and, moreover, ecologically sound. Vested interests were behind such propaganda, they claimed, intent on fomenting dissatisfaction with the ancient system to replace it with such offensive alternatives as stinky, polluting crematoria. These vested interests actually had their eyes on the vast commercial potential of the valuable real estate of the Towers of Silence, which was held in trust for the community by the Parsi Panchayet. By the mid-nineties, the issue had become a talking point in the small community of Bombay Parsis, especially as there was a visible

reduction in flocks of vultures that congregated at the Towers whenever there was a funeral. There was an incident as well, in which a middle-aged Parsi woman, who had recently lost her own mother, entered the restricted space of one of the Towers and took photographs of half-eaten corpses in an advanced state of decomposition. The photographs, published by a Parsi tabloid, immediately caused a great furore. They are fake, most Parsis claimed, shocked by the temerity of the woman. It's so easy in this day and age of computers to execute such visual tricks, they said. We are not fooled. Besides, the rays of the sun, above all, are powerful enough to destroy any residual corruption – vultures or no vultures. The trustees, moreover, had installed three powerful magnifying lenses high atop skyscrapers around the Towers to catch the rays of the sun and aim them directly onto the steps of the Towers where bodies were exposed to birds. Kurshed Nagirashni, the heavenly spirit of solar fusion, will do her cleansing work, they said, not to worry. But on this point, I myself remain sceptical. With pollution and smog growing thicker by the day in Bombay, besides four months of cloudy, monsoon skies, how can the sun's purifying power actually pulverize entire corpses, if there are no vultures left to aid it? Meanwhile security has been heavily beefed up at the Towers, especially around its restricted areas, to prevent a recurrence of any such unauthorized intrusion. The culpable watchmen who allowed this outrage to take place have been duly sacked. What is the truth, you ask? I confess I don't know myself. (MISTRY 2012: 238-239)

Der Erzähler führt weiter aus, inwieweit ihn seine körperlichen Gebrechen im Alter daran hindern, die Situation adäquat beurteilen zu können. Auch stellt er seine Kompetenz der chronologischen Auflistung von Ereignissen infrage, wodurch der Autor seinen Erzähler wiederum ein Stück weit unglaubwürdig erscheinen lässt:

My sense of the chronology of events, too, has become rather muddled: I often find myself confused as to the correct sequence of historical events. I suppose it just doesn't matter enough to me – which came first: the chicken or the egg! (MISTRY 2012: 240)

Nach diesem kurzen Einschub der erzählerischen Unzuverlässigkeit kommt der Erzähler Phiroze ein zweites Mal auf die Zustände in den *daxmas* zu sprechen, jedoch auch hier wieder mit der Einschränkung, die Aussagen von anderen Parsen nicht beurteilen zu können:

For years, demographers have been giving warning of the dwindling numbers among Parsis. All that sound and fury, and contentious dialectic on the issue – with the usual stridency of disagreement between reformist and orthodox camps – about whether or not to permit conversion of non-Parsis into the community has remained unresolved. It's a sad irony, I suppose, though pretty amusing as well: vultures have become extinct, even before Parsis could. A core element of our communal identity, a distinguishing feature of our ancient creed is lost. Three thousand years or more of a precious tradition is at end because of a certain drug much used in veterinary compounds, which causes kidney failure in vultures that consume animal carcasses packed with it. My quarters are just too far from the Towers for any stench

of half-eaten rotten corpses to waft my way in the evening breeze.
(MISTRY 2012: 240)

Wenngleich die Beurteilungsfähigkeit des Erzählers vom Autor gegenüber der Leserin infrage gestellt wird, ist die Repetition des Themas auffällig und verdient eine nähere Beleuchtung. Vor allem, wenn man in Betracht zieht, dass der Erzähler Phiroze immer dann vorgibt, sein Gedächtnis sei nicht mehr so gut, wenn es um heikle Fragen der Demografie und um den Zugang zur religiösen Infrastruktur geht – also immer im Zusammenhang mit den Punkten, die eng mit der Konversionsfrage (von Joseph) verknüpft sind. Unter Berücksichtigung dieser Textstellen erhält auch die Struktur des Romans eine neue Bedeutung. Obwohl die Kapitel des Romans auf unterschiedliche Zeitformen hinweisen, ist das Buch überwiegend in der Vergangenheitsform verfasst – denn der Erzähler ‚schreibt‘ über die Erinnerungen an vergangene Tage. Man könnte durchaus darüber nachdenken, ob diese Bezeichnungen der Romankapitel nicht nur für die Zeitabschnitte in der ‚Biografie‘ von Phiroze stehen, sondern zudem Bezug nehmen auf die ‚Biografie‘ der Parsen-Gemeinschaft und zudem eine Wertung enthalten, wie Cyrus Mistry die aktuelle Situation der Parsen einschätzt – diese aktuelle Situation ist dann auch von der Figur Phiroze in der Gegenwartsform gehalten. Ein Beispiel ist die Kapitelüberschrift „Future Imperfect“¹⁸². Zum einen „imperfect“ im Sinne, dass es in dem Moment, in dem Phiroze sein Notizbuch füllt, bereits wieder Vergangenheit, ‚Imperfekt‘, ist. Zum anderen „imperfect“ insofern, als dass Phiroze nicht seine ganze Zukunft vorhersagt beziehungsweise immer noch ‚lebt‘, um das zu schreiben, und dieses Kapitel ‚unvollkommen‘ ist. Und schließlich „imperfect“ im Sinne von ‚mangelhaft‘ – nicht weit hergeholt, wenn Phiroze in diesem Kapitel schreibt, er hätte geträumt, dass sich die Leichen in den Türmen des *doongerwādī* stapeln. Ein Umstand, der alles andere als fiktiv ist.

5.4. Phirozes ‚private‘ (Nicht-)Konversion

Phiroze ist eine Figur, die die Definition des Konversionsbegriffes definitiv herausfordert. Wenn wir von Phirozes Glaubensvorstellungen sprechen, so ist Phiroze natürlich Parse, da er Sohn eines Parsen und einer Parsin ist. Phiroze heiratet innerhalb der Gemeinschaft und selbst wenn er außerhalb der Gemeinschaft heiraten würde, wäre dies für seinen Status als

¹⁸² Diese Bezeichnung findet sich bei MISTRY (2012: 181).

Parsen absolut ohne Bedeutung, da die Parsi-Identität in einem solchen Fall lediglich bei weiblichen Mitgliedern der Gemeinschaft infrage steht. Frauen heiraten in der Regel aus, wengleich dies heutzutage umstritten ist. Durch seine Heirat wechselt Phiroze nur die soziale Schicht von der ‚reinen‘ Spitze der Gesellschaft zur ‚unreinen‘ Basis der Parsen-Gemeinschaft. Wobei *Basis* vielleicht kein schlechter Terminus ist, denn immerhin bilden Rituale einer religiösen Gemeinschaft einen Teil ihrer Basis. Dies gilt vor allem für die Übergangsriten. Und eben für einen Teil der Übergangsriten zwischen Leben und Tod, zwischen Diesseits und Jenseits, ist Phiroze als Leichenexperte zuständig. Statt also den Status als Parsen zu verlieren, wird Phiroze eigentlich noch mehr in das Parsentum integriert, als es vor seiner Tätigkeit als Leichenexperte der Fall war. Erst mit dem Eintritt in den *doongerwādī* wird Phiroze durch das *navjote* offiziell in die Gemeinschaft initiiert. Soweit also zu dem, was Phiroze nach außen hin repräsentiert. Vielleicht ein perfekter Deckmantel, um das zu verdecken, was bei der Figur Phiroze ‚im Inneren‘ passiert. Im Gegensatz zu Joseph Kanga, seinem Gegenstück, kann Phiroze die Grenze der Religionszugehörigkeit beruflich nicht überschreiten, sondern er ist strikt an die korrekte Durchführung zoroastrischer Rituale gebunden. Jedoch handhabt er seine private Beziehung zu anderen Religionsgemeinschaften sehr flexibel. In seiner Jugendzeit besucht er muslimische und christliche Friedhöfe, geht zu Verbrennungsplätzen der Hindus und in einen Baba-Tempel; ohne sich jedoch danach von der Unreinheit dieser Orte freizuwaschen, wie er der Leserin erklärt. Als Sepideh von der Kobra gebissen wird, lässt er gemeinsam mit seinem Schwiegervater einen Fakir kommen. Als seine Tochter Farida ihn nach der Bösartigkeit der Schlange fragt, erläutert er naturwissenschaftlich sachlich, dass die Schlange nicht absichtlich die Mutter, Sepideh, gebissen hat. Genauso gut hätte Phiroze aber die zoroastrische Trennung zwischen Gut und Böse, guten und bösen Tieren aufgreifen können¹⁸³. Oder die Figur hätte den Zeitpunkt des Todes – bei Einbruch der Dunkelheit – in den Fokus rücken und damit Licht und Dunkelheit in die Sphären von *Ahura Mazdā* (Licht) und *Angra Mainyu* (Dunkelheit) theologisch deuten können¹⁸⁴.

Joseph hingegen ist beruflich in der Lage, sich dem Zoroastrismus zu widmen. Jedoch schafft er es nie, privat diese Grenze zu überschreiten; trotz Expertenwissen und Abkehr vom christlichen Glauben seiner Verwandtschaft und Erziehung. Hier ein Abschnitt, der Phirozes Streifzüge dokumentiert, auch mit dem Zusatz, dass kein Parse, der in irgendeiner Form

¹⁸³ Siehe MISTRY (2012: 146).

¹⁸⁴ Siehe Erläuterungen zu Gut und Böse in Kapitel 4 dieser Arbeit.

noch etwas auf sich halte, jemals solche Orte besuchen würde und dass diese Ausflüge angesichts der überzogenen Moralvorstellung im Elternhaus als jugendliche Gegenreaktion nicht gerade ungewöhnlich seien:

[Phiroze beschreibt seine Erlebnisse in einem Sufi-Tempel als er 17 Jahre alt ist:] This was but one unusual experience I had during my explorations of the city: my discovery of a revered nineteenth century Sufi saint whose grace relieved mental suffering through the medium of orgiastic drumming and dancing. Coming as it did [...] the spectacle of the crazy women made a deep impression on me. But my fascination with the strange and unfamiliar took me to many other places as well [...]. If my activities of the last eight months were found out, would *my* parents too conclude I was not in my right mind, that someone ‘had laid a black spell on me’, and chain me here in Sufi Baba’s durgah for treatment? Unlikely. They would probably rely on the restorative powers of my father’s Zoroastrian prayers. Though, if they thought to consult me – again, unlikely – I might feel more sanguine about dancing at sundown to those unstoppable drumbeats as a method for mending my dislocated priorities. [...] I chose [...] to discover seedier segments of the inner city [*Bombay*], and its outskirts. Places where no self-respecting Parsi would care to be seen: slums, shanty towns, areas in which low life and sin and poverty flourished; dens of vice and iniquity, where gambling, boozing and whoring thrived. On the other hand, it may have been no accident given the daily overdose of morality and righteous living I was forced at home that I deliberately sought out these very areas and activities – if only to find out to what extent indulgence in vice was truly pleasurable, and if it really resulted in the dreadful aftermath so often predicted. (MISTRY 2012: 68-69; Unterstreichungen von der Verfasserin, Kursivdruck vom Autor)

Weitere Orte anderer Religionsgemeinschaften besucht Phiroze ebenfalls:

Then again, there were other places I [*Phiroze*] wandered in, where you might least expect to find the son of a Zoroastrian high priest given the horror of contamination our people are susceptible to. The Muslim burial grounds at Charni Road, Chandanwadi, the Hindu cremation field nearby, where pyres burn and smoulder at all hours of day and night, even the ruins of the burial ground for British soldiers at Land’s End, beyond the Afghan War Memorial. I spent several hours here trying to read the quaintly sentimental or eerie inscriptions on broken tombstones and defaced engravings embedded in the earth. (MISTRY 2012: 69)

Und weiter erzählt Phiroze der Leserin:

I went to a Parsi-run school, but I was more than familiar with certain Biblical sayings: ‘As you sow, so shall you reap’. When I think of all that went awry in my life, I wonder sometimes if those cruel twists and turns of fate were not simply meet punishment for a fatuous giggler who even in the face of the divine could never contain his asinine impulses. (MISTRY 2012: 70)

Seine Ausflüge fernab des Feuertempelkomplexes und der Schule kommentiert der Erzähler Phiroze folgendermaßen:

Was it some prescient foreboding of my [*Phirozes*] destiny that drew me to these terminal resting places? And afterwards, when I returned home to sleep in my own bed at night, I never once cleansed myself, never took the ritual bath necessary to wash off such spiritual ordure as presumably clung to me, and I carried back into my father's fire temple. He would have been horrified, had he known of my polluting misdeeds. Even now, if there *is* an afterlife, and he has divined my awful secret, I'm not sure he'll forgive me. (MISTRY 2012: 69-70; Hervorhebung vom Autor)

Die Entfernung von der eigenen Religionsgemeinschaft lässt sich nicht nur von den (unreinen) Orten, an denen sich die Figur aufhält, ableiten, sondern auch von dem Verhalten Phirozes, wenn es um die Grundsätze des Zoroastrismus geht. Mit der folgenden Textstelle gibt Mistry nicht nur ein weiteres Beispiel für seine dichterische Freiheit bei der Übersetzung, sondern illustriert Phirozes ablehnende Haltung gegenüber seiner Religion sowie auch die Reaktionen des gläubigen parsischen Umfeldes auf Phirozes Handeln:

[*Phiroze berichtet:*] By 8 p.m., when Father retired, if mother was not feeling too tired herself after dinner had been served, she would stretch out on the creaky easy chair with the book of liturgies open in her hand to some passage I was having difficulty with. I would sit beside her on a low stool repeating aloud after her certain verses and phrases in the hope they would stick in my memory. But every so often these strange sounds would trigger off involuntary aural associations in my mind that brought on the giggles. For instance, there was this extraordinary passage:

Mem pah geti manido
Oy-em goft, oy-em kurd, oy-em just, oy-em bud budastead.

It probably meant something completely profound and sublime, but in the wicked recesses of my mind I heard its intrinsic meaning distinctly. Utterly far-fetched nonsense, which never should have been verbalized; yet, only as a lark, I couldn't resist offering it to my Mother as my 'free translation' of the passage:

If I don't get my malido¹⁸⁵ on time,
I may just go nuts, and bite someone in the bud.

In an instant that seemed to linger for aeons, her eyes enlarged in growing disbelief. The effort of suppressing both anger and utterance – Father already fast asleep in the next room – rendered her voice flutey and jagged with hysteria: 'Can't show respect to even the most sacred? What's wrong with you? What's wrong with you, you silly oaf? Everything is funny to you! You'll end up a complete failure, a nobody: a jokester! And, in the bargain, break your poor father's heart...'. (MISTRY 2012: 52-53; Hervorhebung vom Autor)

Phiroze, im jugendlichen Alter von 16 Jahren, übt mit der Mutter und übersetzt einen fremdsprachigen Text neu, woraufhin die Mutter ihm sofort sagt, dass seine Lesart und

¹⁸⁵ *Malido* ist eine parsische Süßspeise, die vor allem bei glücksbringenden Zeremonien serviert wird (<https://zoroastrians.net/2014/06/27/parsi-malido/>, 09.06.2016).

dichterische Freiheit respektlos sind. Hier wird deutlich, dass Kritik und das Lächerlichmachen von Textpassagen nicht angebracht sind. Ins Lächerliche wird die Textpassage nicht nur durch die freie Übersetzung Phirozes gezogen, sondern auch durch die Angewohnheit der Figur Phiroze, immer wieder zu kichern. Die Brisanz der – auch der mit dem Zoroastrismus nicht vertrauten Leserin vermutlich als eher unwahrscheinlichen – Übersetzung der avestischen Worte ins Englische durch die Figur Phiroze wird deutlich, wenn man einen Blick darauf wirft, woher die übersetzten Worte stammen. Sie gehören zum Gebet *Ahura Mazda Khodae*, das eine bedeutende Rolle bei der Durchführung des *kusti*-Rituals spielt (SHROFF/MEHTA 2011/2014: 49). Eine komplette Version und – eine von Phirozes Übersetzung abweichende – Übersetzung des *Ahura Mazda Khodae*, die genau diese avestischen Zeilen enthält, wie sie der Leserin auch in Mistrys Roman als Teil des avestischen Textkorpus präsentiert werden, findet man beispielsweise in einem Gebetbuch für Parsen, das von der *Parzor Foundation* vertrieben wird. In diesem Gebetbuch von COYAJI (2005/2006: *passim*) wird eine Transliteration des Avestischen in lateinische Buchstaben geleistet, das Avestische selbst gezeigt sowie eine Gujarati-Übersetzung als auch eine Übersetzung ins Englische. Da die Zeilen aus dem Satz gerissen sind und nur im Zusammenhang des ganzen Gebets verstanden werden können, möchte ich hier das komplette *Ahura Mazda Khodae* nach COYAJI (2005/2006: 45-71; speziell die englische Übersetzung Seite 65-71) wiedergeben. Coyaji wiederum hat sein Buch aus verschiedenen Übersetzerquellen zusammengestellt:

O Almighty Lord Ahura Mazda! May the evil mind be kept under control, may it be kept for backward, may it be defeated and frustrated. May wicked mind, wicked spirits, wicked people, deceivers, sinners, those who are wilfully blind and wilfully deaf, the tyrants, evil-doers, enemies of truth, sinners, evil-minded, tempters be defeated and frustrated. May wicked rulers be kept under control! May the evil mind be overcome and defeated! May the evil mind be kept under control! O! Almighty Lord Ahura Mazda! From all my sins I turn back, and I repent from every evil thought, evil word and evil deed which I, in this world have thought of, which I have spoken, which I have done, or which have proceeded from me. From those sins of my thoughts, words and deeds, of the body and the soul, relating to this world or the spiritual world, I do turn back having conscientiously sought forgiveness by expressing repentance three times for my sins. Glory be unto Ahura Mazda! May there will be contempt for the evil mind! Such are the most powerful wishes of the virtuous. I pay my respects unto Righteous Divine Law and Virtues. Ashēm Vohu – 1. (COYAJI 2005/2006: 65-71)¹⁸⁶

¹⁸⁶ Auch SHROFF/MEHTA (2011/2014: 49) liefern eine Übersetzung des *Ahura Mazda Khodae*, die didaktisch aufbereitet an die Zielgruppe des Werkes – Kinder und Eltern – angepasst ist und damit religionspädagogischen Mehrwert hat.

Damit trifft die Figur mitten in das Herz der zoroastrischen Glaubensvorstellungen, bei denen die guten Gedanken, die guten Worte und die guten Taten (*Humata, Hūxta, Huvaršta*) eine große Rolle spielen. Das wird zum einen mit dem Binden der *kusti* (Schnur) demonstriert und zum anderen mit dem *sudreh* (Hemd), in das eine kleine Tasche, *gire-ban* oder *kisseh-i-kerfeh* genannt, eingenäht wird. Die Tasche soll die Gläubige daran erinnern, dass sie nicht nur Geld, sondern auch Rechtschaffenheit in ihrer Tasche sammeln sollen (LILAOWALA/CAMA 2013: 18, 134¹⁸⁷).

CAMA (2016: 281) bezeichnet *kusti* und *sudreh* sogar als „key symbols“ und „garments of identity as well as symbolically ‘sacred amour’“. Die Wichtigkeit dieser Idee lässt sich – aus emischer Perspektive – folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Zarathushtra’s entire teachings can be compressed into three commandments every Zoroastrian child learns *,Humakta, Hukata, Huvarashta, Good Thoughts, Good Words, Good Deeds*¹⁸⁸, for thoughts are the root of all action and deeds the ultimate result“ (LILAOWALA/CAMA 2013: 18)¹⁸⁹. Dass die Figur Phiroze nun ausgerechnet diesen Grundsatz nicht beherrscht und sich dann darüber mokiert, zeigt noch einmal mehr die Ablehnung gegenüber zoroastrischen Glaubensgrundsätzen. Zusätzlich verstärkt wird dieser Eindruck durch die Eigenschaft der Figur, bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit zu kichern. Dennoch scheint sich die zoroastrische Religion auch bei Phiroze nicht vollständig ausblenden zu lassen, sodass die Figur auch normkonform handeln kann:

There’s one incident from my distant past that embarrasses me still when I think of it. This was before I met Seppy. I had just rediscovered the vast grounds of the Towers of Silence. Thrilled that such a lush arboreal kingdom could exist in the heart of the city, I spent hours on that occasion wandering alone among its gardens, orchards and copses. Before I turned to go home, I came upon a small heap of brambles, twigs and weeds, obviously swept into a corner off the walkway by some mali [*gemeint ist vermutlich ein Gärtner*], and fired. A small bonfire was crackling and dancing in front of my eyes. As I stared into its radiant centre, fascinated, I felt a strong urge to pee. Now fire, for any Zoroastrian – even one that is consuming garbage – carries an inescapable association with the Holy Fire. There was definitely a perverse impulse behind the sudden urge. But I was young, and my bladder was healthy. After a moment’s indecision, I simply turned away and walked home. Whatever was wrong with me then probably remains unchanged. A part of my frivolously drawn to evil, allying willynilly with

¹⁸⁷ LILAOWALA/CAMA (2013: 136-137) bieten dem Leser eine Anleitung dazu, wie ein *sudreh* angefertigt wird.

¹⁸⁸ Diese Schreibweise weicht ab von der üblichen Form *Humata, Hūxta, Huvaršta*, wie sie beispielsweise bei CAMA (2016: 281) genutzt wird.

¹⁸⁹ Hier wird auch der Kontrast zwischen Cyrus Mistrys Werk und Werken, die zu Zwecken der zoroastrischen Religionspädagogik verfasst wurden (beispielsweise SHROFF/MEHTA 2011/2014: *passim*), deutlich.

Ahriman's [*gemeint ist Angra Mainyu*] dark legion...? Nonsensical thoughts, such as these, make me laugh. As an old man, I do feel remorse for my childish extravagances. But another part of me could never regard itself, or life, with such joyless earnestness. When I look back at that time I see now how apt it is that the graph of my life should have begun to ravel thus. Impossibly entangled in a maze of lies of my own creation, I grew increasingly fearful and restive that soon, my dishonourably appropriated freedom would be denounced, my wickedness brought to light and I, publicly shamed. (MISTRY 2012: 70-71)

Wie schwer dieser Abschnitt wiegt, lässt sich mit einem Blick auf die Bedeutung des Feuers als reines Element im Zoroastrismus feststellen. Phiroze selbst verweist bereits auf die Stellung des Feuers, wenn er der Leserin berichtet, dass jedes Feuer, auch wenn es Müll verbrenne, im Zoroastrismus mit dem „Holy Fire“ assoziiert werde. Zudem bringt Phiroze *Angra Mainyu* ins Spiel und verbindet seinen Impuls, in das Feuer zu urinieren, mit dem Bösen.

Um dies und die Verbindung zwischen der Verehrung des Feuers und damit der Abkehr vom Bösen noch deutlicher zu machen, möchte ich an dieser Stelle noch einmal das bereits im ersten Kapitel im Zusammenhang mit dem *kusti*-Ritual vorgestellte Gebet *Kamna Mazda* anführen:

O all wise Mazda, the world full of evil and temptation. Who will protect me against this except your Holy Fire and the gift of Vohu Mana or the Good Mind? Help me respect the Holy Fire so that the divine spark in me can provide me with guidance. Help me to cultivate the Good Mind so that I can follow the path of Ashaa and truth. May all evil and wickedness be destroyed. May the divine law of virtue and righteousness prevail. I ask for your help to reject evil and serve truth with all humility. (Übersetzung bei SHROFF/MEHTA 2011/2014: 48)

Dass er dem Drang schlussendlich nicht nachgibt und als Greis angibt, diese Gedanken an die Beschmutzung des Feuers zu bereuen, zeigt, dass nicht alles in Bezug auf den Glauben verloren zu sein scheint. Der Respekt gegenüber dem Feuer siegte bei Phiroze letztendlich doch und damit die Einhaltung zoroastrischer Normen und die – aus zoroastrischer Perspektive – Eindämmung des Bösen durch Vermeidung der Unreinheit in Bezug auf das für den Zoroastrismus so wichtige Feuer.

Die Figur Phiroze lässt sich in Verbindung setzen mit BERNHARDTs (2012: 166-167) Überlegungen zur „religiösen Mehrfachidentität“ oder „multiple religious belonging“: „Es handelt sich beim ‘multiple religious belonging’ [...] um – vielleicht fluide und in sich spannungsreiche, aber doch relativ konsistente – Identitätsformen, die sich aus mehreren religiösen Traditionen speisen, also nicht um mehrere Identitäten in einer Person, sondern um

eine Identität, die ihr Selbstverständnis aus mehreren Quellen schöpft.“ BERNHARDT (2012: 167) betont dabei die Bedeutung der sozialen und kulturellen Mobilität für die Ausbildung eines solchen „multiple religious belonging“. Umso bemerkenswerter ist es, dass die Figur Phiroze, der keinerlei (religiöse) Mobilität im Elternhaus als Option angeboten wird, die Grenzen permeabel macht. Nicht nur die Grenzen der eigenen religiösen Tradition zwischen einer guten und einer bösen Sphäre, wie sie von ROSE (2011: 7) schematisch für den Zoroastrismus dargestellt wird und literarisch nach Lotmans Raumtheorie (siehe Kapitel 4) nachvollzogen werden kann, sondern auch eine Mobilität zwischen religiösen Traditionen. Wobei BERNHARDT (2012: 168) Indien als eine Umgebung beschreibt, in der die Aufnahme anderer religiöser Traditionen als Anpassung an ein religiöses Umfeld verstanden werden kann. Des Weiteren beschreibt BERNHARDT (2012: 168-169) auch den Fall, dass man sich nur zu bestimmten Zeiten im Leben, vornehmlich zu denen biografischer Brüche und in Übergangsphasen, an Ritualen anderer Glaubensgemeinschaften orientiert. So auch am Beispiel der Figur Phiroze erkennbar: Phiroze frequentiert Orte anderer Glaubensgemeinschaften in seiner Pubertät, dem Übergang von Jugend zu Erwachsenenalter. Auf Phiroze scheinen alle drei Kriterien zuzutreffen, die BERNHARDT (2012: 169) als Formen des „multiple religious belonging“ angibt: Phiroze sucht individuell selbstbestimmt Kontakt zu anderen Glaubensgemeinschaften. Der indische Kontext ermöglicht es ihm situativ, an andere Gemeinschaften heranzutreten, und schlussendlich ist es auch innerhalb der Parsen-Gemeinschaft nicht unüblich, Dienste anderer Religionsgemeinschaften in bestimmten Phasen des Lebens in Anspruch zu nehmen. Dies spiegelt demnach „die durch die Verfasstheit der Religionskultur vorgegebene Form, die vom Subjekt weitgehend ohne reflexive und kreative Bewusstseinsleistung übernommen werden kann[,]“ (BERNHARDT 2012: 169) wider. Allerdings scheint im Falle der Figur Phiroze eher eine sehr willkürliche Auswahl religiöser Traditionen vorzuliegen und eine Anbindung an die Normen der anderen Religionsgemeinschaft wird im Roman nicht beschrieben. Somit ist hierbei ein „multiple religious belonging“ in einem weiten Sinne gemeint. Dass Joseph Kanga ein anderes Konzept der Übernahme einer anderen Religion, nämlich die für ihn eigentlich nicht notwendige Konversion, verfolgt – im Gegensatz zu Phiroze mit dem Konzept des „multiple religious belonging“ – wird unter Berücksichtigung von BERNHARDTs (2012: 175-176) Definition des Konversionsbegriffes deutlich:

Grundlegend ist, bei „Konversion“ zwischen der äusseren (sozialen) und der inneren (psychischen) Umwälzung zu unterscheiden. Der äussere (objektive) Vorgang besteht in der Veränderung der sozialen Bezüge. Das heisst in der Regel: im Eintritt in eine

neue Religionsgemeinschaft. Die innere (subjektive) Erfahrung besteht in einem umfassenden Bewusstseinswandel. Sie wird als grundlegende Umorientierung erlebt und geht mit einem Wandel der Lebensorientierung und des Lebensvollzugs einher. In beiden Fällen bestimmt das religiöse Subjekt seine Zugehörigkeit neu und anders. Einmal seine externale Zugehörigkeit zu einem Sozialzusammenhang einer konkreten Gemeinschaft, das andere Mal seine internale Bindung an den Sinnzusammenhang einer geistigen, spirituellen oder weltanschaulichen Tradition. Beide Seiten können getrennt werden, wie im Fall der rein äußerlich vollzogenen, pragmatisch motivierten Konversion zu einer Religionsgemeinschaft, die nicht mit einer spirituellen Erfahrung verbunden ist, oder im umgekehrten Fall der innerlichen Bekehrung, die aber nicht zu einem Aus- oder Übertritt in eine andere Gemeinschaft führt. (BERNHARDT 2012: 175-176)

Allerdings kann Konversion auch nicht nur als bloßer Wechsel von einer Glaubensgemeinschaft in die andere gesehen werden, sondern auch als fundamentaler Wandel des Geistes, der dazu führt, dass man sich einer anderen Glaubensgemeinschaft tief verbunden und verpflichtet fühlt. Somit kann der Wandel im Inneren zu einem Wechsel der Religionsgemeinschaft führen, muss dies jedoch nicht (BERNHARDT 2012: 180). Während BERNHARDT (2012: 177) bei einer negativen Variante von Konversion davon ausgeht, dass der Konvertit unter Streitigkeiten mit der vorherigen Religionsgemeinschaft in eine Religionsgemeinschaft übertritt, die ihn als jemanden ansieht, der die Wahrheit und damit sein Heil gefunden hat, trifft eine solche Beschreibung auf die Romanfigur Joseph keinesfalls zu. Joseph ist bei den Vertretern der Parsen-Gemeinschaft im Roman (Framroze, dem *Bombay Parsi Punchayet* und Buchia) nicht willkommen und dementsprechend wird weder seinem Wunsch nach Initiation noch dem nach parsischer Bestattung entsprochen. Neben einer klaren Unterscheidung von Joseph Kanga und Phiroze Elchidana kann man aber alternativ auch auf ihre Gemeinsamkeit verweisen, wenn man den Konversionsbegriff und den Begriff des „multiple religious belonging“ zusammenfasst:

Ich verstehe unter Konversion somit einen grundlegenden Wandel der religiösen Orientierung einer Person, den Durchbruch zu einem radikal neuen religiösen Selbstverständnis. Dieser Wandel kann sich nach dem Substitutionsmodell als eine mit harten Brüchen, Konflikten und Krisen verbundene dramatische Rekonstitution der bisherigen Identitätsformation ereignen, oder aber als deren radikale Erweiterung. Er kann sich innerhalb der religiösen Herkunftstradition als Intensivierung und Radikalisierung der durch religiöse Sozialisation erworbenen Prägung vollziehen oder Traditionsstränge anderer Religionen einbeziehen. Er kann, muss aber nicht, mit einem Wechsel der Religion verbunden sein. Er kann in der Aufnahme von Elementen dieser Religionen bestehen oder sich ihren Glaubens- und Lebensorientierungssystemen insgesamt verpflichtet wissen. Dieses weitere Verständnis von Konversion erlaubt es, auch die Übergänge zu einer selbst gewählten multiplen Religionszugehörigkeit als einen Spezialfall unter den Konversionsbegriff zu fassen. (BERNHARDT 2012: 181)

LUHRMANN (2002: 865-866) berichtet jedoch auch vom gegenteiligen Fall in der Parsen-Gemeinschaft, in der es sehr wohl auch zu Streitigkeiten kommt, wenn jemand aus der Gemeinschaft austreten will. So führt sie den Fall zweier Jungen an, die der schottische Bresbyterianer John Wilson in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Christentum konvertierte und zudem gegen die Existenz von *Angra Mainyu* sowie den von ihm wahrgenommenen Dualismus im Zoroastrismus argumentierte. Die Reaktion der Parsen-Gemeinschaft auf diese Konversion sei dementsprechend wenig erfreut gewesen, wie den Aufzeichnungen eines Parsen und Historikers im 19. Jahrhundert zu entnehmen sei. Generell seien die Parsen bei christlichen Missionaren eine beliebte Zielgruppe gewesen, da man viele Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Zoroastrismus gesehen habe. In der Tat sieht LUHRMANN (2002: 867) einen Wandel im Denken der Parsen-Gemeinschaft. So schreibt sie, dass die Parsen sich mehr an den Christen orientiert haben und eine Umdeutung von einem dualistischen zu einem eher monotheistischen Weltbild hin vorgenommen wurde. In diesem Zusammenhang schreibt sie über eine Art Trotzreaktion, um den Wert der parsischen Religion gegenüber den missionierenden Briten, den anderen religiösen Gemeinschaften und nicht zuletzt gegenüber sich selbst hervorzuheben und ihre Religion in ein gutes Licht zu rücken. Dabei befinden sich die Parsen in guter Gesellschaft, denn solche Bewegungen hin zum Monotheismus waren auch unter den Anhängern der indischen Mehrheitsreligion Hinduismus nicht untypisch (LUHRMANN 2002: 867). Dass die Frage nach Monotheismus und Dualismus unweigerlich auch den vorliegenden Roman betrifft, zeigt das Beispiel der leidenden Figuren im Roman. So stellt sich etwa bei Joseph, Hilla und allen anderen von Tod und Krankheit geplagten Figuren die Frage danach, woher dieses Leid kommt. Diese Problematik der Erklärungsnot, warum es überhaupt zu Leiden kommt, werde ich im 6. Kapitel vertieft aufgreifen.

Für Phiroze muss der Konversionsbegriff also an dieser Stelle großzügiger definiert oder ganz verworfen werden. Es ist letztendlich eine Frage, inwieweit die offizielle Annahme des Konvertiten durch die neue Religionsgemeinschaft entscheidend für die Definition des Begriffes ist. Ist jemand, der sich gedanklich von seiner alten Religion abwendet und einer anderen Religion zuwendet, nicht eigentlich schon konvertiert durch das gedankliche Überschreiten der Grenzen beider Religionen oder ist dazu eine offizielle Anerkennung der Abwendung vom ‚früheren‘ Glauben vonnöten? Vielleicht ist es auch eine Frage, was man als Konversion bezeichnen darf. Im Sammelband von LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: *passim*) beispielsweise wird der Begriff *Konversion* sehr weit

gefasst und ich möchte mich diesem weiten Konversionsbegriff anschließen. Wenn man Konversion begrifflich sehr eng fasst und nur das als Konversion bezeichnet, was nach außen hin sichtbar wird, kann man im Falle Phirozes weder von Konversion noch versuchter Konversion sprechen. Es macht meines Erachtens Sinn, dass jemand sich auch dann einer anderen Religion verpflichtet fühlt beziehungsweise sich die passende Identität aus Elementen verschiedener Religionen zusammenbaut, wenn man ihn nicht offiziell einer anderen Religion zuordnen würde. Auch könnte man sich bei Phiroze fragen, inwieweit man selbst bei einer Definition des Konversionsbegriffes ohne die Notwendigkeit der offiziellen Anerkennung der Konversion durch Mitglieder der Ziel-Religionsgemeinschaft von einer Konversion sprechen kann. Würde man Phiroze als konvertiert oder als innerlich aus der zoroastrischen Religionsgemeinschaft ausgetreten bezeichnen? Reicht also auch eine Veränderung der Ansichten der Figur, ohne diese jedoch öffentlich zu verbreiten oder den Versuch zu wagen, die Religionsgemeinschaft zu verlassen? Beantwortet man diese Fragen mit nein, so kann Phirozes Handeln nicht als eine Form der Konversion bezeichnet werden. Schließlich will die Figur gar nicht als etwas anderes als als Parse bezeichnet werden (weder der Erzähler noch die dialogführende Figur weisen darauf hin); Mistry konstruiert Phiroze ganz einfach als etwas anderes als einen gläubigen Parsen. Nach außen hin – beruflich – ganz klar den zoroastrischen Ritualen verpflichtet, privat aber absolut nicht. Mistry fordert also nicht nur die Haltung der verschiedenen parsischen Instanzen wie die des *Bombay Parsi Punchayet* oder der parsischen Priester heraus, sondern spielt auch mit der Definition des Konversionsbegriffes, indem er so komplexe Figuren wie Phiroze und Joseph erschafft, sogenannte *round characters*, wie es in der Literaturwissenschaft heißt (BACHORZ 2004: 57-58). Mistris Roman ist ein permanenter Spaziergang entlang der Grenzen von religiösen Gemeinschaften und ihrer physischen und spirituellen Grenzen. Und er ist ein Spaziergang entlang der definatorischen Grenzen. Interessanterweise spielt Mistry aber nicht direkt mit dem Konversionsbegriff, sondern nutzt den Begriff *Apostasie*, den er dem Priester Framroze bei einem Dialog mit seinem Sohn Phiroze in den Mund legt, als Phiroze versucht, seinen Vater in der Funktion des Priesters davon zu überzeugen, Joseph das *navjote* zukommen zu lassen. SCHASER/CARL (o. J.: 3) bezeichnen den Begriff *Apostasie* als einen „wertende[n] und diffamierende[n]“ Ausdruck „für den Religionswechsel“.

[...] I [*Phiroze*] asked him [*Framroze*] in a philosophical vein: ‘Personally, Papa, do you really believe it matters how we go out of this world? I mean, whether one is a Hindu or Muslim or Parsi, after we die in what manner our corpse is disposed of? I mean, does it make a difference to the soul that survives the body’s

destruction? The means of our arrival into the next world? After all, the body is no more than a worn-out shell, I would think...' [...] [*Framroze spricht:*] 'Of course it does! What are you saying? Every soul has a predetermined destination. And if it does not follow every detail of its spiritual map into the next world, it is bound to lose its way, and suffer terrible confusion and disorientation – possibly for millennia to come...!' [...] 'You!' He shouted at me, almost viciously. 'A nussesalar asking such a question? You, who are supposed to minutely oversee the correct transmission of every Zoroastrian soul on its trajectory into the beyond! It's because of people like you our religion and community have suffered! When you were small I would dream of a day when you would mature and become a priest! Or a serious scholar! But what did you become? Apostate! Go away! Get out, I say! I want to sleep. That's all you could make of yourself...' (MISTRY 2012: 204-205; Hervorhebung von der Verfasserin)

5.5. Josephs öffentliche (Nicht-)Konversion

Dass Konversion nicht nur eine private Angelegenheit ist und eben nicht nur das Individuum betrifft, sondern auch die Werte einer gesamten religiösen Gemeinschaft aufzeigt, in die ein Individuum übertritt beziehungsweise in Josephs Fall übertreten möchte, schreibt APOSTOLOS-CAPPADONA (2014: 329). Insofern erscheint es nur konsequent, Josephs Geschichte auch als eine Geschichte der Gemeinschaft der Parsen in Indien zu lesen¹⁹⁰. Im Roman versucht die Figur Joseph das, was sie eigentlich nicht tun müsste: zu konvertieren beziehungsweise offiziell von der Parsen-Gemeinschaft als Parse anerkannt zu werden. Denn patrilinear ist Joseph *de facto* Parse. Trotzdem darf er sich nicht offiziell so nennen. Und das auch noch, obwohl er ‚innerlich‘ von seinen Überzeugungen her vollkommen Zoroastrier ist. Hier tritt genau der umgekehrte Fall zu Phiroze ein: Jemand ist ‚innerlich‘ Parse, hat aber trotzdem keinen Zugang zur Initiation, zum Feuertempel und zum *doongerwādī*. Diese öffentliche Konversion Josephs scheitert an der Nicht-Anerkennung seiner zoroastrischen Wurzeln. Und das dokumentiert schlussendlich das Problem der Frage nach der Konversion in der Parsen-Gemeinschaft oder auch ganz allgemein nach dem Innen und Außen der

¹⁹⁰ Der Name Joseph erinnert sehr an Joseph Peterson, der 1983 als Amerikaner ohne zoroastrische Wurzeln, aber mit starkem Wunsch, zum Zoroastrismus zu konvertieren, sein *navjote* in New York erhielt – was nicht von allen Zoroastriern begrüßt wurde und sehr umstritten war. Details zu diesem Fall finden sich bei LUHRMANN (1996: 179-185). Dass Cyrus Mistry ausgerechnet die Figur Joseph als getauften Christen, der parsisch bestattet werden möchte, in seinen Roman eingliedert, ist mit Blick auf diese historische Figur sowie auf die Geschichte des Verhältnisses zwischen Christentum und Zoroastrismus – etwa im Zuge von Versuchen der Missionierung, wie ich sie bereits erläutert habe – vielleicht nicht weiter überraschend. Auch autobiografische Elemente Cyrus Mistrys könnten eine Rolle spielen. JOISTEN-PRUSCHKE (2013: 33) verweist zudem auch auf die ältere Religionsgeschichte und so könne man durchaus annehmen, dass ein reger und freier Austausch zwischen Christen und Zoroastriern im Sassaniden-Reich existiert habe. Sicher sei diese Verbindung allerdings nicht.

Gemeinschaft: Wer hat Zugang zu bestimmten Räumen, um alle Pflichten eines guten Gläubigen erfüllen zu können, und den Zugang zu finanziellen Ressourcen? Allerdings hat die Figur diesen Zugang zu materiellen Ressourcen der ethno-religiösen Parsen-Gemeinschaft nicht nötig. Sie ist auf den Zugang zur parsischen Infrastruktur – speziell zum *doongerwādī* kurz vor dem Tod – angewiesen und somit spirituell auf das *navjote*, um diese Infrastruktur nutzen zu können. Dieser Fall Josephs könnte durchaus auf den von SHAHANI (2003: 3463) erwähnten Versuch, die Initiation von Kindern männlicher Parsen und nicht-parsischen Frauen zu verbieten, hindeuten.

Mistry komponiert das Anliegen der Figur Joseph sprachlich äußerst geschickt. Joseph ist eine Figur, deren Wunsch nach Konversion stets von anderen Figuren im Roman erzählt wird, die also keine eigene Stimme hat. Der Roman weist keine einzige Wiedergabe von Josephs Gedanken zu seinem Konversionswunsch auf. Und auch keinen einzigen Satz der wörtlichen Rede, keinen Dialog mit anderen Romanfiguren. Schon durch den Nicht-Kontakt zu anderen Figuren, der im Roman mit dem Fehlen von Dialogen zwischen Joseph und den anderen Romanfiguren signalisiert wird, erscheint die Figur Joseph nicht als Teil der Gemeinschaft. Er ist einfach außen vor, wirkt passiv und blockiert – was er schließlich durch die strikte Grenzziehung der Parsen-Gemeinschaft im Roman auch ist. Schlussendlich erhält die Figur Joseph Kanga dann auch keine Möglichkeit mehr, sich selbst als Konvertit zu erzählen: Nie kommt es offiziell zu einer Konversion. Ohne durch das *navjote*-Ritual in die Parsen-Gemeinschaft initiiert worden zu sein, verstirbt er. Joseph Kanga ist der Sohn eines angesehenen Parsen, Nariman Kanga, und einer irischen Christin¹⁹¹. Die patrilineare Weitergabe der ethno-religiösen Zugehörigkeit würde es ihm ohne Weiteres erlauben, sofort zu den parsischen Feuertempeln Zutritt zu haben und in einem *daxma* bestattet zu werden. Doch Mistrys Darstellung ist eine andere. Während Josephs Bruder Rohinton es so darlegt, dass Joseph durch den parsischen Vater natürlich eine parsische Bestattung zusteht und nur niemand auf seinem Sterbebett das *navjote* vollziehen möchte, legt Phirozes Vater, zoroastrischer Priester, dies ganz anders aus, als Phiroze ihn auf Wunsch Rohintons um den Vollzug des *navjote* bei Joseph bittet (MISTRY 2012: 194). Phiroze tritt auf Wunsch von

¹⁹¹ Auch dieser Umstand, dass Joseph der Sohn einer Irin ist, ist ein höchst interessanter Aspekt, den Mistry ganz nebenbei einfließen lässt. Bei der Lektüre von HASANs (2012: 15) „Wit and Wisdom – Pickings from the Parsee Punch“ stieß ich auf die „Irish question“, die durch das von Parsen im 19. und frühen 20. Jahrhundert herausgegebene „illustrated comic weekly paper“ Mitte des 19. Jahrhunderts aufgegriffen wurde. HASAN (2012: 15) gibt an, dass mit der Anbindung Indiens an die „western hemisphere“ auch das Interesse an internationalen Fragestellungen stieg. Bei der „Irish question“ ging es um die Unabhängigkeit Irlands von Großbritannien. Zur Irish Question und ihrem Einfluss auf Indien siehe COTTON (1906: *passim*).

Rohinton Kanga seinem Vater, dem Priester Framroze, gegenüber. Dieser behauptet, dass Joseph in keinem Fall jemals Zoroastrier werden könne:

[Phiroze während des Versuchs, seinen Vater zum navjote von Joseph zu überreden:] 'He believes. Joseph truly believes... he wants to become a Zoroastrian before he dies. At least he wants to go out of the world like a Zoroastrian.' *[Vater:]* 'Well, he isn't a Zoroastrian, can never be... He should have thought of it earlier. If he wants the vultures to make a meal of him, he should request the vultures. Why ask me? Whether they'd be willing to consume the product of a mixed marriage? I'm sure they won't be that finicky...' (MISTRY 2012: 202-203)

Statt Joseph Kanga, der Experte für die zoroastrische Religion ist, seinen letzten Willen nach einer parsischen Bestattung im *daxma* im finalen Stadium seines Hodgkin-Lymphoms und somit am Ende seines Lebens zu erfüllen, hadert der *Bombay Parsi Punchayet* mit der Entscheidung. Schlussendlich gibt er – scheinbar – nach. Joseph Kanga wird nach dem Tod in ein *bungli* gebracht und soll dort über Nacht verbleiben, um am nächsten Morgen in einem der *daxmas* bestattet zu werden. Dazu kommt es jedoch nicht, da Buchia, der Chef der Leichenexperten, gemeinsam mit einigen Leichenträgern den Leichnam aus dem *bungli* entführt und zu einem christlichen Friedhof bringt. Dort soll der Leichnam beerdigt werden. Aber es gibt ein Problem: Man hat dabei nicht an einen Sarg gedacht. Zudem verletzt Buchia sich bei der nächtlichen Aktion. Schlussendlich wird Joseph Kanga aber doch auf dem Friedhof verscharrt und nie wieder ausgegraben. Seine Familie setzt lediglich den Grabstein mit der Aufschrift:

*Gentlest of souls,
Savant and scholar extraordinaire,
Who sought in death as in life to be
A morsel of tasteful
Charity.*

Here lies Joseph Nariman (Meloney) Kanga (1902-1947)

(MISTRY 2012: 224; Hervorhebungen vom Autor)

Cyrus Mistry führt die Situation so *ad absurdum*, dass diesem Abschnitt des Romans trotz seiner Tragik etwas Komisches abzugewinnen ist, weil alles bei dieser kriminellen und moralisch äußerst bedenklichen Tat schiefgeht. Am Ende stirbt Buchia aufgrund der Tatsache, dass er in das Grab hineingefallen ist, sich dabei verletzt hat und sich zudem in dieser Nacht eine Lungenentzündung zugezogen hat. So stirbt Buchia letztendlich an den Folgen der Tat, die er an Joseph Kanga verübt hat:

He didn't die of a broken collarbone, of course, but during that cold night when he had wrestled – or tried to wrestle – a dwarf to the

ground, he had apparently caught a severe chill, that swiftly progressed into double pneumonia from which he never recovered. On his deathbed [...], Buchia confessed to kidnapping the corpse of Joseph Kanga and revealed the place of his interment. Shortly after, he died. (MISTRY 2012: 223)

Beim Tod der Romanfigur Joseph stellt sich die Frage nach einer Metapher. Dies kann vor allem vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass auch Buchia verstirbt, der die Initiation von Joseph verhindert hat und ihm die traditionelle Bestattung in einem *daxma* verwehrt hat. Die Frage nach der Zugehörigkeit zur Parsen-Gemeinschaft ist im Falle Josephs ein Paradoxon, denn *per definitionem* ist Joseph Parse. Zwar ist seine Mutter Christin, doch der Vater ist Parse und in diesem Fall zählt die patrilineare Weitergabe der Religionszugehörigkeit. Dies könnte durchaus Kritik des Autors an der Bestimmung, wer als Parse betrachtet werden darf und wer nicht, widerspiegeln. Eine Gegenüberstellung der beiden Figuren legt ein weiteres Paradoxon offen: Während Joseph wissenschaftlich zum Zoroastrismus arbeitet, mit Riten, Regeln und Normen vertraut ist und diese – der Rede der Figur Rohinton nach – streng beachtet, jedoch keinen Zutritt zur parsischen Infrastruktur bekommt, hat Buchia in seiner Funktion als Aufseher auf dem *doongerwādī* zwar diesen Zutritt, verletzt allerdings stets die zoroastrischen Normen. Durch die Beschreibung, wie er mit den Leichenträger-Figuren umgeht, wird zudem deutlich, dass der Grundsatz *Humata, Hūxta, Huvaršta* für diese Figur wenig zählt. Durch den sexuellen Kontakt mit Phiroze, den er durch seine Machtposition erzwungen hat, wird zudem deutlich, dass Buchia zwar auf der einen Seite konservativ die Bestattung von Joseph verweigert, jedoch gar nicht konservativ das befolgt, was in den zoroastrischen Schriften steht¹⁹². Auch hier kommt es also wieder zu Widersprüchlichkeiten und Kohärenzlücken im Text, die in leisen Untertönen die mit der Problematik der modernen Parsen-Gemeinschaft vertraute Leserin zum Nachdenken anregen können.

Es ist bemerkenswert, dass Mistry seine Figur an einer Lungenentzündung sterben lässt. Man könnte fast sagen, dass dem Parsen Buchia der Atem ausgegangen ist. Wenn man davon ausgeht, dass die Nicht-Konversion Josephs das Ende des Konzeptes *Konversion* in der Parsen-Gemeinschaft als Allerheilmittel gegen die sinkende Mitgliederzahl markiert, so ist Buchias Tod die Fortsetzung dessen. Buchia kann als Figur *pars pro toto* für eine sich überwiegend gegen Konversion stellende Gemeinschaft stehen, bei der die Luft dünn wird und der der Atem ausgeht. Dies ist metaphorisch für das Sterben (der Gemeinschaft) zu

¹⁹² Wie bereits an anderer Stelle erläutert, handelt er gegen zoroastrische Vorstellungen, die homosexuelle Handlungen als absolut sündhaft darstellen und als strafbaren Akt, der Auswirkungen auf das Jenseits hat.

verstehen und als unmittelbare Folge der Geschehnisse um Joseph. Denn die Abfolge der Ereignisse im Roman lässt keinen Zweifel daran, dass Mistry diese beiden Einschnitte – Josephs gescheiterte Bestattung und Buchias Tod direkt danach – zusammenbringt. Zwischen diesen beiden Ereignissen steht kein anderer Handlungsstrang, wie es sonst so oft im Roman zu finden ist, sondern die beiden Ereignisse werden zusammenhängend ohne Unterbrechung erzählt¹⁹³.

Das Interessante an diesem Abschnitt des Romans ist nicht nur die Handlung der Figuren, sondern auch das Statische, also die Konstruktion der Umgebung: Was auf dem Grabstein Josephs steht. Dort ist das Jahr 1947 als Sterbejahr Kangas zu lesen. 1947 ist historisch betrachtet ein enorm wichtiges Datum für Indien, da es in diesem Jahr zur Teilung des Subkontinentes in Indien und Pakistan kam und die Briten sich aus Indien zurückzogen. Durch die enge Verbindung zwischen den Parsen und den Briten ist dies auch ein Einschnitt in der Geschichte der Parsen-Gemeinschaft sowie ein Bruch für ihr Selbstverständnis. Demnach war dieses Ereignis auch eine Herausforderung für die Grenzen der Gemeinschaft¹⁹⁴. Josephs Tod könnte somit als Ende der Kolonialzeit und als Ende des Konzeptes *Konversion* betrachtet werden. Gleichzeitig spiegelt der Roman auch den aktuellen Diskurs innerhalb der zoroastrischen Gemeinschaft wider, wer in die Gemeinschaft eintreten darf und wer wann austreten muss. SAATI (1993/2008) schreibt, dass die moderne Parsen-Gemeinschaft tief gespalten sei über die Frage, ob Konversion im Zoroastrismus erlaubt sein sollte oder nicht. Dies liege daran, so SAATI (1993/2008) weiter, dass die zoroastrische Gemeinschaft rund um den Globus verstreut lebe und es keine zentrale Autorität gebe, die eine einheitliche Regelung der Frage liefern würde. So bestimme jede Gemeinschaft für sich, welche Regeln gelten sollten – was jedoch weniger homogen sei, als man meinen sollte. SAATI (1993/2008) teilt dabei die Gemeinschaften in kleinere Lager auf. So seien da Reformer, die sehr liberal denken und eine Konversion befürworten würden, wenn sie denn aus freien Stücken sei. Dann gebe es die Traditionalisten, die ein solches Denken ablehnen und vielleicht – wenn sie gemäßigt seien – noch den Nachwuchs aus Ehen zwischen Parsen und Mitgliedern anderer religiöser Gemeinschaften dulden sowie den angeheirateten Partner/die angeheiratete Partnerin akzeptieren würden. Dann gebe es noch Orthodoxe, SAATI (1993/2008) nennt sie „the strict constructionists“, die selbst die Kinder aus solchen Beziehungen als Parsen ablehnen würden. Offensichtlich hat Mistry in der Figur

¹⁹³ Siehe MISTRY (2012: 212-224).

¹⁹⁴ Siehe historischer Abriss in Kapitel 3 dieser Arbeit.

Joseph vor allem letztere Meinung im Roman stark betont. Jedoch folgt dem Urteil des Priesters Framroze, Joseph das *navjote* zu verwehren, keine Argumentation. Auch Buchia liefert keine Argumentation für sein Verhalten. Der Erzähler stellt lediglich fest, dass Buchia eine sehr traditionelle Sicht vertritt:

Whoever issued these instructions [*für Josephs zoroastrische Bestattung*] hadn't taken into account the fierce reaction of orthodoxy amongst the corpse bearers themselves – a contagion Buchia himself had caught in full-blown form rather early in his career. (MISTRY 2012: 210)

Now Buchia himself, a very traditional-minded person when it came to religious matters, was horrified that the body of a half-caste 'Parsi' who had never had a *navjote*, was to be allowed into the sacrosanct space of the Towers. For the first time in his long tenure, he felt completely at cross-purposes with his bosses, whose feeble judgement he felt had undermined his own authority and competence. In other words, he felt that left to his own devices, he would have found a better solution to the entire complicated dilemma, neither offending orthodox Zoroastrian sentiment, nor repudiating Kanga's generous donation. (MISTRY 2012: 212)

Hier wird die orthodoxe Haltung deutlich, die Buchia offensichtlich vertritt und die ihn dazu führt, den Leichnam Josephs zu entführen. Eine Verletzung dieser orthodoxen Vorstellungen möchte Buchia umgehen. Gleichzeitig möchte er aber auch den Geldsegen von Josephs Vater nicht blockieren. So erscheint ihm eine Entführung ein probates Mittel zu sein, um die parsische Bestattung heimlich zu verhindern und trotzdem Geld zu bekommen von Josephs Vater, der von alledem nichts merken soll und somit im Glauben an eine ordnungsgemäße Bestattung seines Sohnes gelassen wird – wäre Buchias Plan denn tatsächlich aufgegangen. Die Textstelle verweist aber auch auf die Diskrepanz zwischen den Vorstellungen der parsischen Orthodoxie und dem monetären Aspekt. Mit dem finanziellen Aspekt zeigt Mistry direkt auf den *Bombay Parsi Panchayet*, der die finanzielle Verwaltung der Parsen-Gemeinschaft in der Hand hat.

Zwar geben die Figuren im Roman keine Begründung für ihr Verhaltens an, die sich aus der Auslegung der Schriften des Zoroastrismus ableiten würde, doch liefert der Erzähler Phiroze der Leserin einen ausgezeichneten Überblick über die Spaltung der Parsen-Gemeinschaft über die Frage der Identität – also ob Joseph Parse ist und gar nicht konvertieren muss und ihm die parsische Infrastruktur zur Verfügung stehen sollte; oder ob Joseph kein Parse ist und konvertieren darf; oder ob Joseph weder Parse ist noch konvertieren darf noch ohne Initiation parsisch bestattet werden darf:

For nearly a month, debate on the issue had raged in the vernacular press, dividing Zoroastrians in the city [*Bombay*]. The more liberal, pro-reform sections, perhaps sensing how volatile and sensitive this matter was to the common people, adopted an ambivalent and particularly indecisive posture. They argued that though Joseph could not strictly speaking be considered a Zoroastrian, and hence wasn't entitled to avail a funeral at the Towers of Silence, his case was a quite unique one, and any exception made for it needn't become a binding precedent for all time; that his scholarly intimacy with the faith was akin to, if not equal to, the ritual significance of a navjote, which for circumstantial reasons he had been denied; moreover, as the son of a fully fledged and altruistic Zarthosti, Nariman Kanga, the trustees of the Parsi Punchayet were not violating any essential mandate of the authority invested in them by allowing his funeral to take place; and finally, that the valuable donation made by Nariman Kanga would go a long way towards benefiting the needy of the community (but which should not be interpreted under any circumstances as having biased the Punchayet's decision). (MISTRY 2012: 210-211)

Mistry stellt ganz nebenbei den finanziellen Aspekt heraus und negiert in Klammern, dass dies dem *Bombay Parsi Punchayet* natürlich nicht als Hauptgrund unterstellt werden solle. Der Umstand, dass die Negation in Klammern steht, könnte suggerieren, dass diese Negation vielleicht eher ein unwichtiger Begleitsatz ist und somit nicht das Gewicht von den vorherigen Worten nehmen kann. Allerdings ist diese Argumentation sehr typisch für den Erzähler. Der Erzähler führt einen strittigen Punkt der Parsen-Gemeinschaft an, um ihn dann im nächsten Moment gleich wieder abzuschwächen. Interessant ist auch, dass der Erzähler die Argumentation mit dem finanziellen Zugewinn den liberaleren Teilen der Parsen-Gemeinschaft in den Mund legt und erst in Klammern der *Bombay Parsi Punchayet* ganz beiläufig ins Spiel gebracht wird. Durch die Klammern wird der *Bombay Parsi Punchayet* fein säuberlich von den Liberalen getrennt und dennoch trotz der Negation mit den Spenden von Nariman Kanga in Verbindung gebracht. Weiter berichtet der Erzähler:

The legalistic shilly-shallying of the reformist faction, both within the Punchayet and outside it, led to the orthodoxy's vocal majority raising its campaign to a shrilly hysterical intensity. Their leaders were quoted in the press describing the proposal to minister funeral rites to Joseph as the 'Great Betrayal'. Naturally, khandhias, nussesalars and priests, that is, all those in charge of physically handling the corpse and conducting obsequies for it, could not be expected to remain dispassionate at the centre of this great clamour. (MISTRY 2012: 211)

Und sofort distanziert sich Phiroze wieder von der Aussage, indem er die Leserin wissen lässt:

Myself, frankly, I felt quite indifferent to the whole hullabaloo; though mostly sorry for Joseph and his family. In the course of the

afternoon, when instructed to do so by Buchia, I completed the washing of his corpse. That was the full extent of my arrested acquaintance with Joseph Kanga. (MISTRY 2012: 211)

Auch hier gibt der Erzähler vor, dass er keine Meinung zu dem Thema hat – betont durch das Wort „frankly“, um sich der Leserin gegenüber glaubwürdig zu machen. Hier distanziert sich Phiroze von jeglicher Stellungnahme zur Frage nach Konversion – oder wie auch immer man Josephs Situation beschreiben mag – und macht doch durch den letzten Teil des Berichtes deutlich, dass er durchaus mit Joseph sympathisiert.

Diese Lücke bei der Darstellung der traditionellen Ansichten könnte durchaus beredtes Schweigen sein, denn es könnte andeuten, dass die Entscheidung keine vernünftige und nennenswerte Grundlage hat – oder zumindest, dass der Autor des Romans das Urteil für unbegründet hält. Im Gegensatz dazu begründet der Erzähler nämlich die Meinung der Liberalen¹⁹⁵ sehr ausführlich. SAATI (1993/2008) schreibt, dass Entscheidungen normalerweise sogar mit einer Auslegung der Schriften des Zoroastrismus begründet würden oder mit dem Vorteil des Konversionsverbotes für die ‚ethnische Reinheit‘ der Parsen-Gemeinschaft. Letztere, so die Argumentation, werde immer wichtiger je prekärer die Lage durch die stetig schwindenden Mitgliederzahlen werde, um die Gemeinschaft zu konservieren (SAATI: 1993/2008).

5.6. Der Tod der Figur Joseph als Metapher für das Ende von Konzepten – Der Zustand einer Gemeinschaft, in der Konversion keine Option ist

Das Konzept der Konversion ist zumindest im Roman endgültig mit Josephs Tod gescheitert. Konversion stellt demnach im Roman keine Option dar, um dem demografischen Problem der Parsen-Gemeinschaft entgegenzuwirken. Die Dringlichkeit des Problems und dessen Schweregrad werden von Mistry sowohl explizit als auch implizit im Roman aufgegriffen. Ganz versteckt schimmert es durch, wenn man das Zahlenverhältnis von Geburten und Sterbefällen im Roman betrachtet. Im ganzen Roman kommt es neben der unerwarteten Geburt Phirozes, die erst nach 9-jährigem Warten auf eine Schwangerschaft von Seiten der Mutter geschieht, nur zu einer weiteren Geburt. Und das ist die Geburt der Tochter Phirozes, Farida. Ausgerechnet des Parsen, der privat kein Interesse am Zoroastrismus hat. Und

¹⁹⁵ Siehe MISTRY (2012: 211).

ausgerechnet als Tochter eines Leichenträgers, die niemals den Beruf des Vaters erben und als Leichenträger arbeiten kann. Damit zeigt Mistry noch ein weiteres Problem der Gemeinschaft auf: Es gibt im Verhältnis sehr viel mehr Todesfälle innerhalb der Parsen-Gemeinschaft, als dass es Geburten gibt. Und es gibt kaum noch Parsen, die sich für das Business des Leichenträgers begeistern können. Dies ist durchaus keine Fiktion Mistrys, die in den Seiten eines Romans bleibt. Vielmehr ist dies ein Umstand, der es von der derzeitigen Situation in der Gemeinschaft in das Buch Mistrys geschafft hat. Warum das so ist, zeichnet Mistry im Roman dadurch nach, dass er der Leserin immer wieder die soziale Ausgrenzung seiner Leichenträgerfiguren kommuniziert. Man benötigt sie zwar für die rituellen Dienste bei den Übergangsritualen zwischen Leben und Tod, doch durch ihren permanenten Kontakt mit der unreinen Materie, dem Leichnam, sind sie trotz ihres religiösen Verdienstes nicht hoch angesehen. Hinzu kommen die psychischen und physischen Belastungen, die Mistry ebenfalls im Roman darlegt – und die ebenfalls keine Fiktion Mistrys sind. Fiktion sind die Figuren, deren Eigenschaften und deren Handlungen, nicht aber ist der Umstand der schlechten Bedingungen für Leichenträger eine Fiktion. So ist ihr sozialer Status gering (STAUSBERG 2004: 228) und auch Probleme wie Alkoholmissbrauch, die sich aus den psychisch und physisch belastenden Tätigkeiten ergeben, sind bekannt (STAUSBERG 2004: 234).

Präzise auf den Punkt bringt Mistry den Zusammenhang zwischen Konversion und Demografie in folgendem Romanabschnitt:

For years, demographers have been giving warning of the dwindling numbers among Parsis. All that sound and fury, and contentious dialectic on the issue – with the usual stridency of disagreement between reformist and orthodox camps – about whether or not to permit conversion of non-Parsis into the community has remained unresolved. It's sad irony, I suppose, though pretty amusing as well: vultures have become extinct, even before Parsis could. (MISTRY 2012: 240)

Auch der Punkt, dass die Geier ebenfalls vom Aussterben bedroht sind, ist keine Fiktion – wengleich von Mistry äußerst pointiert und provokant im Roman dargestellt. Dass damit auch die immer noch gängige Praxis des *daxmenšīnī* infrage gestellt wird, ist noch ein weiterer Punkt, den Mistry jedoch nicht weiter ausführt und auf den daher an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden soll. An dieser Stelle möchte ich einen genauen Blick auf die demografische Situation und auf die Folgen des Endes des Konzeptes *Konversion* im Roman werfen. Hierbei kommen nun die Figuren Phiroze, Joseph und die Figuren aus dem familiären Umfeld von Phiroze ins Spiel. Ein durch das 20. Jahrhundert hinweg diskutierter Punkt ist die Haltung der Parsen-Gemeinschaft gegenüber Konversion und interreligiösen

Heiraten außerhalb der Gemeinschaft. Und damit geht dementsprechend auch die Frage nach Auswirkungen auf Heiratsverhalten, Fertilität und genetischen Folgen einher. Die Beschreibung der Romanfiguren und deren persönlicher Lebenssituation durch den Erzähler legt nahe, dass ein solcher Diskurs rund um das Thema der Endogamie auch im Roman verarbeitet wird – ohne jedoch den Wahrheitsgehalt der Thesen eines solchen Diskurses zu bewerten. Die Figur Phiroze beschreibt nur, aber sie wertet nicht und greift das Thema der Endogamie nicht direkt auf, um ihre Meinung dazu zu äußern.

Mistrys Beschreibung der Figur Phiroze als unkontrollierbar kichernd kann von zwei Seiten her betrachtet werden: Zum einen als Darstellung des Diskurses rund um das Thema Endogamie und zum anderen könnte eine solche Beschreibung des Erzählers von sich selbst auch ein Stilmittel Mistrys sein, um unter dem Mantel der ‚Verrücktheit‘ und des ‚Zurückgebliebenseins‘ Kritik zu äußern, die in solcher Form nicht geäußert werden könnte und die nur jemand äußern kann, dessen Meinung durch seine (vermeintliche) Verrücktheit nicht ernst zu nehmen ist. Zudem bietet das stetige Kichern und Auslachen von Autoritäten dem Autor auch die Möglichkeit, Meinungen von Figuren im Roman indirekt zu kritisieren. An dieser Stelle möchte ich dem Endogamie-Aspekt Aufmerksamkeit widmen. Phiroze beschreibt, dass er als Kind von seiner Familie als geistig zurückgeblieben beschrieben wird:

I had made my parents very anxious – by refusing to speak. My eyes shone, possibly, with some spark of intelligence [...] But talk I wouldn't, nor even, like babies do, blow spittle or burble meaninglessly. I was already three, and they had begun to worry that I was a little backward, if not actually feeble-minded; well certainly not as bright as my elder brother – of that there was no question. (MISTRY 2012: 40)

The notion that I was the stupid one in the family caught on. [...] That all my family believed I was endowed with an inferior intelligence was evident in the way they spoke to me, and of me. There may have been some degree of genuine concern underlying the tacit complicity they shared over my alleged mental deficiencies; but it was annoying to me that my mother, father and brother – all seemed bonded in a conspiracy of nervous apprehension, as though continually watching for further signs of my dull-wittedness. Rather than reassure them that their fears were misguided, I found it more gratifying to confound them with further evidences of my idiocy. [...] And, perhaps, the biggest reason for this prejudice had its root somewhere in my own undeniable light-headedness: every now and then, for no apparent rhyme or reason, I would burst into bouts of irrepressible giggling. (MISTRY 2012: 44-45)

Des Weiteren beschreibt Phiroze, dass die Figuren in seinem und Sepidehs Umfeld darüber spekulieren, ob das ungeborene Kind (später die Figur Farida) eine Behinderung haben könnte, da es sich um eine Ehe innerhalb der Verwandtschaft handelt.

People said it was disastrous for first cousins to wed, that our children would be cretins! But we never felt we *had* a choice, you see. And never once in those seven years did I ever feel let down, or regret my decision. Nor did she, for that matter. [...] And all that alarmist talk came to nought; our child was born perfectly normal. (MISTRY 2012: 13; Hervorhebungen vom Autor)

Diese Beschreibung im Roman steht im Kontrast zum mythologischen Hintergrund der Heirat zwischen nahen Verwandten. SKJÆRVØ (2013a: 316) gibt an, dass nicht nur die Zeugung von Nachkommen, sondern auch die Heirat mit den nächstmöglichen Verwandten (Avestisch mit *khwaēthwadatha* bezeichnet; im Pahlavi mit *khwēdōdah*) im Zoroastrismus als äußerst wünschenswert beschrieben wird. Als Beispiel wird dabei *Ahura Mazdās* Heirat mit der „Life-giving Humility“ (SKJÆRVØ 2013a: 316), *Spandārmad*, angeführt, die in einem Vater-Tochter-Verhältnis gesehen werden. SKJÆRVØ (2013a: 316) wagt jedoch keine Aussage darüber, inwieweit dieses religiöse Verdienst heutzutage überhaupt noch eine Rolle spielt¹⁹⁶. Dass diese komplizierten Verwandtschaftsverhältnisse durchaus auch Thema in der Parsen-Gemeinschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren, zeigt HASAN (2012: 5), indem er auf eine Illustration in der Zeitung *Parsee Punch* als Parodie auf Heirat unter Verwandten hinweist. Die Karikatur zeigt zwei Männer und zwei Frauen, die sich nach Geschlechtern getrennt gegenüberstehen. Die Bildunterschrift erklärt der Leserin, worüber sich die beiden Männer unterhalten: „Dolee – (being short-sighted) Who are they, *Shawaksha*? Particularly that girl with the black eyes – oh, I like to give her a wink! Would I hadn’t been married! *Shawaksha* – Oh, – but – but – oh – don’t you see that’s your mother Awabai, and the girl with her is – is – is your sister!“. Kommentiert wird diese Karikatur mitsamt ihrer Bildunterschrift als mögliche Anspielung auf die durchaus bis in das 20. Jahrhundert praktizierte Cousinenheirat. Erst kürzlich sei diese aus der Mode gekommen, da man Befürchtungen bezüglich von Inzest gehabt hätte, so HASAN (2012: 15).

Es ist bezeichnend, dass Joseph Kanga an einem Hodgkin-Lymphom verstorbt, also an einer Krebserkrankung. Auch die Figur Hilla trifft ein ähnliches Schicksal – sie verstorbt an einer Krebserkrankung am Uterus. Temoorus leidet ebenfalls an einem diffusen Geschwür im Bauchraum – welches jedoch vom Erzähler nicht explizit als Krebserkrankung benannt wird

¹⁹⁶ Für ausführliche Erklärungen mit Beispielen aus der Texttradition siehe auch SKJÆRVØ (2013b).

und der Leserin somit nur die Vermutung selbiger bleibt – und verstirbt schlussendlich. Dass die Inzidenz von Krebserkrankungen innerhalb der Parsen-Gemeinschaft vergleichsweise hoch ist, legen onkologische Studien nahe. Gesundheitsprobleme innerhalb der Parsen-Gemeinschaft sind ein nicht unwesentlicher Faktor, der die demografische Entwicklung der Gemeinschaft beeinflusst. SINGH/GOWRI (2000: 64) ermittelten in ihrer Umfrage, die 6.596 Haushalte im Großbereich Mumbai (SINGH/GOWRI 2000: 14) einbezog, dass die meisten chronisch erkrankten Personen an den Volkskrankheiten Hypertonie, Arthritis, Diabetes, Herzkrankheiten und Asthma litten. Nichtsdestotrotz spielen auch Krebserkrankungen eine Rolle (SINGH/GOWRI 2000: 64).

Man kann die Krebserkrankungen der unterschiedlichsten Personen auch noch unabhängig von Annahmen zur Genetik und dem Endogamie-Aspekt deuten. Vielleicht zeigen sie auch ein Stück weit, dass man zwar in eine bestimmte Tradition/Religion hineingeboren werden kann (Zoroastrismus), dort hineinrutschen kann (bei den Parsen ist dies auf den sozialen Status bezogen) oder auf welche Weise auch immer dorthin gelangen kann, aber dass der Tod das Ende aller diesseitigen Konzepte darstellt. Er durchbricht die alte Ordnung. Davon sind auch alle Menschen in gleicher Weise betroffen: Hilla, die mit einem parsischen Priester verheiratet ist und der Religion weitgehend treu verbunden ist – abgesehen davon, dass ihr Mann das kritischer sieht und sie doch noch eine im Vergleich zur restlichen Familie engere Bindung zum Leichenträger Phiroze hat (beispielsweise ist sie zu seiner Heirat mit Sepideh gekommen). Joseph, der die zoroastrischen Werte vertritt, jedoch nicht offiziell in die Gemeinschaft aufgenommen wurde. Temoorus, der eine unrühmliche Vergangenheit vorzuweisen hat und auf dem unreinen Bestattungsareal lebt. Mistry lässt sie alle auf ähnliche Weise sterben – unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status und ihrer („geistigen“ oder allgemein anerkannten) Nähe zum Zoroastrismus.

Eine weitere Figur, deren Charakterisierung sich mit dem Demografie-Diskurs überschneidet, ist Vispy. Diese Figur – Phirozes Bruder – ist nicht verheiratet und hat keinen (intimen) Kontakt zu weiblichen Figuren im Roman, obwohl Vispy Phirozes deutlich älterer Bruder ist. Erst am Ende des Romans erfährt die Leserin, dass Vispy im fortgeschrittenen Alter Kontakte zu einer Frau hatte, die er letztendlich nur noch als tote Frau im *doongerwādī* aufsuchen kann. Dies entspricht dem Vorwurf, dass viele Parsen überhaupt nicht heiraten.

‘You’re still only eighteen, right?’ he [*Phirozes Bruder Vispy*] said to me [*Phiroze, kurz vor Phirozes Heirat mit Sepideh*] in a slightly hoarse whisper. ‘Nineteen soon,’ I [*Phiroze*] pointed out. ‘Lucky

bugger, aren't you, Phiroze, you should know that...' [sagt Vispy]
'Lucky?' [fragt Phiroze] 'I'll be twenty-seven next month, you
know... and so far, I've never been with a woman.' [sagt Vispy]
(MISTRY 2012: 132)

Und Vispy markiert durch sein Vorhandensein als Figur im Roman die Problematik der wenigen geborenen Kinder innerhalb der Gemeinschaft. Denn lange nach Vispy bekam die Mutter, Hilla, kein weiteres Kind.

[Ich, Phiroze, wurde] conceived nine whole years after the first
[Kind, Vispy]. (MISTRY 2012: 35)

Der *Bombay Parsi Punchayet* ist im vom *Ministry of Minority Affairs* 2013/14 ins Leben gerufenen Programm *Jiyo Parsi* präsent. Mittlerweile hat sich nun also auch der indische Staat in Form des *Ministry of Minority Affairs* der Problematik der schwindenden Parsen-Gemeinschaft angenommen und das Programm *Scheme for Containing Population Decline of the Parsis/Jiyo Parsi* ins Leben gerufen (CAMA 2013: 49). Dieses wird mit staatlichen Geldern und mit der Hilfe des *Bombay Parsi Punchayet*, der *Parzor Foundation*¹⁹⁷ und anderen Organisationen der Parsen-Gemeinschaft finanziert. Das Programm ist 10 Crore/100.000.000 Indische Rupien (INR) schwer (circa 1.321.740 Euro) und läuft als Ausweitung des *Bombay Parsi Punchayet Fertility Program* (COLAH 2013: 50), das vom *Bombay Parsi Punchayet* seit dem Jahr 2004 bis zum Erscheinen der Ausgabe 2013 der *FEZANA* mit circa 150.000 US-Dollar (circa 133.142 Euro) gefördert wurde¹⁹⁸. Es fällt auf, dass das Programm versucht, die Gemeinschaft von innen heraus wachsen zu lassen. Es bietet medizinische Hilfe an, um durch moderne Reproduktionsmedizin die Geburtenrate der Parsen zu erhöhen und zum Erhalt der Gemeinschaft beizutragen. So sollen laut CAMA (2013: 49) Paare auf die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin aufmerksam gemacht werden und Jugendliche von den Vorzügen der Heirat überzeugt werden. Das *Ministry of Minority Affairs/Government of India* hat im September 2013 eine Broschüre zum Programm mit dem Titel *Jiyo Parsi. The Central Sector Scheme for Containing Population Decline of Parsis in India* herausgegeben¹⁹⁹. Darin wird ausführlich beschrieben, was das Programm beinhaltet. Zu Beginn werden in der Broschüre der Zensus 1941 und der Zensus 2001 verglichen, wonach die Zahl der Parsen in Indien von 114.000 auf 69.001²⁰⁰ gesunken ist. Die Broschüre

¹⁹⁷ Zur Geschichte der *Parzor Foundation*, die 2002 aus dem *Parzor*-Projekt hervorging, siehe http://www.jiyoparsi.org/parzor_foundation.htm, 30.12.2016.

¹⁹⁸ *FEZANA Journal* Fall 2013: https://fezana.org/fjissue/FEZANA_2013_03_Fall.pdf, 11.08.2016. Siehe Seite 50.

¹⁹⁹ Die Broschüre ist kostenfrei erhältlich bei der *Parzor Foundation* in New Delhi.

²⁰⁰ HINNELLS (2015: 157) gibt allerdings die Zahl 69.601 an.

gibt auch Zahlen zur Altersstruktur, zur Fertilität und zum Heiratsverhalten. So heißt es etwa, dass das Heiratsalter der Frauen bei etwa 27 Jahren liegt, das der Männer bei 31 Jahren und dass 30% der Parsen nie verheiratet waren. Die späten Heiraten, das Nicht-Heiraten, die Entscheidung gegen Kinder sowie ungewollte Kinderlosigkeit seien die Ursachen für die niedrige Fertilitätsrate bei den Parsen (GOVERNMENT OF INDIA 2013: 1)²⁰¹. Auch die zoroastriische Zeitschrift *FEZANA Journal* beschäftigt sich intensiv mit der Problematik der Demografie und legt die Verknüpfungen zwischen dem *Bombay Parsi Panchayet*, der Wissenschaft in Form des T.I.S.S. und der indischen Regierung offen²⁰². In den Kampagnen zur Wahl des *Bombay Parsi Panchayet* im April 2016 ist zu lesen, dass eine Kandidatin namens Arnavaz Mistry die jungen Parsen dazu bringen möchte, zum einen überhaupt zu heiraten und zum anderen auch innerhalb der Gemeinschaft zu heiraten²⁰³. Wobei in diesem Wahlversprechen schon durchschimmert, dass es auch Probleme gibt, weil oftmals gar kein Wunsch nach Heirat besteht. So wird es auch in genanntem Zeitungsartikel dargestellt²⁰⁴.

Es ist bezeichnend, dass die Liebesheirat von Phiroze und Sepideh – zunächst von der Familie nicht befürwortet, wenngleich beide Partner zur Gemeinschaft gehören – insofern schlussendlich doch scheitert, als dass Sepideh verstirbt. Ebenso verstirbt Rudabeh. Damit ist zudem nicht nur das Konzept der Ehe gescheitert, sondern auch der Nachwuchs beläuft sich auf lediglich ein Kind bei beiden Paaren.

This had to be love, we [*Phiroze und Sepideh*] were certain... It only took that first physical touch: incandescent, it fused us. She wasn't shy. After that, nothing could have rent us apart. Even later, when all the disturbances had commenced, all the bickering and interventions by family and world, even then we never lost for a moment that silent understanding we had found between us, like the telepathic complicity of deaf-mute twins. Together, we were

²⁰¹ In der wissenschaftlichen Sekundärliteratur lässt sich dazu auch eine eher einseitige, frauenkritische Sichtweise auf den demografischen Wandel finden: „In Bombay there are the following problems. Because of high expectations regarding living standards, the number of Parsi women pursuing education (in 1982 the female literacy rate in the community was 97 percent) was consequently taking up careers (72 percent of Bombay Parsi women aged 25-30 were gainfully employed, compared with only 12 percent in the Bombay female population), fewer are getting married (21 percent of Bombay Parsi women in their 40s were unmarried). Those women who do marry are typically delaying marriage (the average marriage age for the women was 29 years and 3 months), consequently even those who are marrying are having fewer children (the average family size is 3.7). The result is that the community is declining in numerical terms, by as much as 20 percent in the decade 1971-81. Since 28 percent of the population are currently over 60 years of age the rate of decline can be expected to continue. (HINNELLS/MOHIUDDIN/POONAWALA (1989)

²⁰² *FEZANA Journal* Fall 2013: https://fezana.org/fjissue/FEZANA_2013_03_Fall.pdf , 11.08.2016. Siehe vor allem Seite 47-50.

²⁰³ <https://zoroastrians.net/>, 20.02.2016.

²⁰⁴ <http://www.newindianexpress.com/thesundaystandard/Sunshine-Stories-of-a-Dwindling-Parsi-Population/2016/02/14/article3275743.ece>, 20.02.2016.

defined, happy, ourselves. Alone, we were amorphous, directionless, rather lost. (MISTRY 2009: 75-76²⁰⁵)

Die Ehe steht auch in Mistrys Roman unter keinem guten Stern – insofern sie denn überhaupt zustande kommt.

5.7. Grenzgänger in der Parsen-Gemeinschaft

Im Roman stoßen sowohl Phiroze als auch Joseph auf Widerstand, was ihr (nicht-)religiöses Handeln betrifft. Mit Blick auf die Thesen von LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: 923) ist dies ein Aspekt von Konversion, der sich auch außerhalb der fiktionalen Erzählung finden lässt. So seien „Grenzgänger“, wie LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: 923) sie nennen, seit jeher kritisch beäugt worden:

Im Verhältnis zwischen den Religionsgemeinschaften waren und sind die Grenzgänger verdächtig, jene Menschen, die eine tief greifende Verwandlung ihres Glaubens erfahren und durchleben oder die eine Religionsgemeinschaft oder eine Kirche verlassen, um sich einer anderen oder auch keiner anderen zuzuwenden. (LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN 2012: 923)

Gerade im Kontext der Parsen-Gemeinschaft, wie sie im Roman dargestellt wird, ist dies relevant. Auf Phiroze und sein (nicht-)religiöses Handeln trifft diese Einschätzung zu. So etwa ist die Vater-Figur Framroze sehr enttäuscht darüber, dass Phiroze so wenig Interesse an zoroastrischen (Initiations-)Ritualen zeigt. Hatte Framroze doch – laut Erzähler Phiroze – alle Hoffnungen darin gesetzt, dass sein Sohn später das Priesteramt übernehmen würde. Auch betont Phiroze mehrfach, wie unschicklich seine Ausflüge in Bombay zu den Gebets- und Bestattungsstätten anderer Religionen seien und dass es noch verwerflicher sei, sich danach nicht zoroastrischen Reinigungsritualen zu unterziehen. Im Falle von Joseph ist es genau andersherum. Hier ist es interessanter, die Lücke im Roman zu betrachten: Gar nicht wird beschrieben, wie die christliche Gemeinschaft beziehungsweise die Verwandtschaft von Joseph auf seine Konversionswünsche reagiert. Die Gemeinschaft, die ein Mitglied verliert, wird nicht problematisiert. Problematisiert wird allerdings die Aufnahme in eine Gemeinschaft, die potenziell ein Mitglied gewinnen könnte.

Vor dem Hintergrund aktueller Diskurse zur sinkenden Mitgliederzahl in der Parsen-Gemeinschaft und der damit verbundenen Frage, inwieweit man die Aufnahme

²⁰⁵ Die Darstellung der Liebesgeschichte zwischen Phiroze und Sepideh beginnt auf Seite 73 des Romans.

Andersgläubiger sowie eine „Ausheirat“ – eine interreligiöse Ehe – von Parsi-Frauen akzeptieren sollte, erscheint der Tod des gescheiterten Konvertiten Joseph als besonders bezeichnend und lässt die Frage aufkommen, ob Cyrus Mistry damit nicht das Ende eines orthodoxen zoroastrischen Konzeptes und die bislang nicht fruchtbare Argumentation der liberalen Parsen für eine Öffnung der Religionsgemeinschaft nach außen hin aufzeigt. Die liberale Seite scheint – wie in Joseph Kangas Fall im Roman – bislang keine Stimme zu haben. LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: 927) schreiben, dass es unter anderem dann zu Konflikten in Bezug auf Religion kommt, wenn eine Konversion die Verschiebung von Grenzen einer religiösen Gemeinschaft veranlasst und die Zugehörigkeiten verschwimmen. Interessant ist auch, dass LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: 933) Konversion eng mit der Frage der eigenen Herkunft/der Familie, der Sprache und der Identitätsbildung verknüpfen. Auch im Falle von Joseph stellt sich diese Frage des ‚Woher?‘, da seine Eltern nicht nur aus unterschiedlichen religiösen Milieus – die Mutter ist Christin, der Vater ist Parse – kommen, sondern auch aus unterschiedlichen geografischen Gebieten: Die Mutter kommt aus Europa, der Vater aus Asien. Einen weiteren Aspekt stellt die Frage nach der Freiheit durch Konversion dar (LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN 2012: 937). Die kann man sich auch bezogen auf den vorliegenden literarischen Text stellen, denn der Wunsch nach Konversion erreicht scheinbar mit dem bevorstehenden Tod Josephs seinen Höhepunkt.

Mit der Darstellung Josephs beschreibt MISTRY (2012: *passim*) nicht nur die Konversionsgeschichte einer fiktiven Figur im Roman (Joseph) versus die Konversionsgeschichte eines Erzählers (Phiroze), sondern vollzieht auch die Konversionsgeschichte im gesamtindischen Kontext nach – nämlich den Einfluss des Christentums auf den indischen Zoroastrismus. Wenn es um die Geschichte der Parsen und um Konversion geht, geht es nicht nur um die Geschichte einer ethno-religiösen Gemeinschaft, die vom Iran nach Indien migriert ist und sich dort in einen Kontext der hinduistischen Mehrheitsreligion eingefügt hat. Die Gemeinschaft ist dementsprechend gut integriert, aber dennoch ein spezieller Teil der indischen Bevölkerung. HINNELLS (2008²⁰⁶) beschreibt die Ankunft der Zoroastrier in Indien und die Begegnung mit König Jadi Rana, den man um eine Erlaubnis bleiben zu können, bat. Die Parsen versicherten dem König, dass sie wie Zucker in Milch seien und die Milch versüßen würden, ohne jedoch zum Überlaufen

²⁰⁶ Außerdem kann die Geschichte auf YouTube gehört werden, zum Beispiel unter: „Rooyintan Peer telling the Parsi story of the Sugar in the Milk“, https://www.youtube.com/watch?v=OjKmeA_jTgY oder „Jiyo Parsi: A Glimpse“, https://www.youtube.com/watch?v=_3nHWZ-U75k, 15.04.2016.

zu bringen. Diese Darstellung findet sich auch bei Shroff/Mehta wieder – mit dem Kommentar, dass die Geschichte nicht nur in der *Qeṣṣa-ye Sanjān*, sondern auch in Liedern in der Sprache Gujarati verarbeitet wird:

According to legend, the Zoroastrians entered Sanjan exhausted and hungry and were taken to the king, Jadi Rana. Their spokesperson was a priest holding an *Afargan*²⁰⁷ with the sacred fire. He requested the king for shelter and permission to follow their own religious practises. In answer, the king stated that his kingdom was full and there was no place for refugees. The priest requested that a bowl of milk filled to the brim be brought forth. Into it, he mixed a little sugar to suggest that just as the sugar merged with the milk and enhanced its flavour, the Zoroastrian community would sweeten the life of the new kingdom and blend into it without disturbing it in any way. Impressed by the wisdom of the priest, the king allowed the refugees to stay in his kingdom on certain conditions. They would learn the local language, their women would wear the local dress – the *saree*, weddings would be held after dark, the refugees would lay down their arms and the Zoroastrians would not convert people to their religion. (SHROFF/MEHTA 2011/2014: 10)

Es geht auch um ein Band zwischen Europa und Asien, geknüpft unter anderem durch die Kolonialzeit. Erst unter der britischen Kolonialherrschaft wurden die Parsen zu einer der erfolgreichsten indischen Gemeinschaften. Zwar fanden bereits vor der Kolonialzeit christliche Missionare aus Europa ihren Weg nach Indien, doch mit besonderer Intensität wurde missionarische Tätigkeit erst im Kontext der Kolonialherrschaft betrieben. In dieser Zeit hatten die Tätigkeiten der Missionare auch besonders großen Einfluss auf die Entwicklung des indischen Zoroastrismus. Zum einen versuchten diese, die Gemeinsamkeiten zwischen den zoroastrischen und christlichen Glaubensvorstellungen hervorzuheben, zum anderen bezichtigten die christlichen Missionare die indischen Zoroastrier auch des Polytheismus. Dies begründeten sie damit, dass die Parsen sowohl in eine gute als auch in eine böse Kraft im Kosmos glauben würden. Aufgrund dieser Unterstellung, der Zoroastrismus sei eine polytheistische Religion, überarbeiteten die Parsen ihre Glaubensvorstellungen und versuchten, sie als monotheistische Religion nach außen hin zu präsentieren (HINNELLS 2015: 167). Im Falle von Mistrys Roman handelt es sich demnach nicht nur um eine Verknüpfung von Ländern und Konzepten – also um eine Verknüpfung des kolonialisierenden Europas mit dem kolonialisierten Asien, sondern auch um eine Verknüpfung zwischen der kolonialen Welt der Parsen Bombays und der postkolonialen Welt der Parsen Bombays/Mumbais. Denn Mistry streckt die erzählte Zeit über ein gesamtes Jahrhundert, und zwar vom Beginn bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

²⁰⁷ Das religionspädagogisch aufbereitete Buch enthält ein für Kinder leicht verständliches Glossar, das *Afargan* folgendermaßen beschreibt: „AFARGAN – large metallic container for the sacred fire in the fire temple. Smaller version can be found in homes.“ (SHROFF/MEHTA 2011/2014: 85).

Und es geht um Religionskontakte sowie die durch die demografische Entwicklung innerhalb der Parsen-Gemeinschaft stets präsente Frage nach dem Innen und Außen einer Gemeinschaft im Kontakt mit Mitgliedern anderer religiöser Gemeinschaften.

6. *Endgame* – Cyrus Mistrys „Endgame“ im Roman und Überlegungen zum Nutzen dieser Arbeit für Forschung, Lehre und Wissenstransfer

Cyrus Mistry beendet seinen Roman mit dem Unterkapitel „Endgame“, bevor er zur „Author’s Note“, also allgemeinen Bemerkungen zur Entstehung des Romans, übergeht. Auch die vorliegende Arbeit nähert sich dem Ende und somit möchte ich an dieser Stelle ebenso wie Mistry das *Endgame* dieser Arbeit einläuten – unter anderem mit einigen Worten zu Mistrys *Endgame* im Roman. Auch wird es um eine kurze Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse sowie um den Nutzen dieser Arbeit für zukünftige religionswissenschaftliche und interdisziplinäre Forschung und Lehre gehen.

6.1. „Endgame“

Wir haben gesehen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen religiösen Räumen und dem Thema *Konversion* gibt. Ich möchte an dieser Stelle kurz noch einmal den Zusammenhang zwischen den zoroastrischen Raumvorstellungen im Roman und der (Nicht-)Konversion Phirozes schematisch darlegen. Mit dem Überschreiten der räumlichen Grenzen zwischen den Ritualräumen kommt es auch zu einer Überschreitung der Grenzen der religiösen Gemeinschaft durch die Entwicklung der Figur Phiroze und ihre neuen ‚Denkweisen‘ zum Zoroastrismus. Noch einmal mehr hervorgehoben wird dieses Überschreiten der Grenzen durch die zeitliche Entwicklung im Roman. So überschreitet Phiroze immer dann die Grenzen, wenn ein entscheidendes Ereignis in seinem Figuren-Leben stattfindet. Und immer dann, wenn er von einem Stadium seines Lebens in das nächste übergeht: Vom Kind zum Jugendlichen, vom Jugendlichen zum Erwachsenen. Mistrys Roman ist also geprägt von Wandel und Grenzüberschreitung. Überschreitung von Altersgrenzen, Überschreitung von Raumgrenzen und Überschreitung von Grenzen der zoroastrischen Gemeinschaft. Während die Überschreitung bezüglich Alter und Raumgrenzen für jedermann sichtbar ist, ist dies bei der ‚gedanklichen‘ Überschreitung der Grenzen nicht der Fall. Hier wird weiter ein Konsens mit dem Denken anderer Mitglieder der Parsen-Gemeinschaft suggeriert. Mit dem Wechsel der Figur Phiroze vom Feuertempel zum *doongerwādī* findet kein für jeden sichtbarer Glaubenswechsel statt, denn sowohl

Feuertempel als auch *doongerwādī* gehören zu den Ritualorten der Parsen-Gemeinschaft und Phirozes berufliche (Ritual-)Tätigkeit liefert äußerlich keinen Grund zu der Annahme, dass eine andere religiöse Gemeinschaft eine Rolle spielen oder zoroastrische Rituale infrage gestellt würden.

Ich möchte nun zum „Endgame“ in Mistrys Roman kommen. Mistry spielt in vielseitiger Art und Weise mit dem Begriff *Endgame*. Auf der einen Seite ist es das *Endgame*, also der Schluss des Romans (nur noch gefolgt von der „Author’s Note“). Auf der anderen Seite spiegelt Mistry mit diesem die Problematik der sinkenden Zahlen der Geierpopulation und der Mitgliederzahl der Parsen-Gemeinschaft wider – damit wird es zum *Endgame* einer schwindenden ethno-religiösen Gemeinschaft im übertragenen Sinne und mit Bezug zur – wie sollte es dem Titel des Romans nach anders sein – Todesthematik. Und dann erfährt das ganze „Endgame“ eine neue Wendung, indem die Kritik an der Parsen-Gemeinschaft und die Darstellung der Religiosität der Figur Phiroze klar differenziert werden. So wird im „Endgame“ die Frage aufgeworfen, ob Phirozes (Nicht-)Konversion und (Nicht-)Glauben nicht doch noch relativiert werden können.

6.1.1. Das demografische *Endgame* in Mistrys Roman und die Bestattungsrituale

Das *Endgame* der Parsen-Gemeinschaft konstruiert der Autor Cyrus Mistry mit einer Erklärung zu den *daxmas* und den – mittlerweile auch außerhalb der Romanwelt in Kritik geratenen – Bestattungsritualen. Der Erzähler Phiroze – in die Jahre gekommen und von Krankheit geplagt – berichtet der Leserin, dass Ornithologen in den späten 1980er Jahren immer weniger Geier gezählt hätten und diese Erkenntnis sofort von der zoroastrischen Orthodoxie bestritten worden sei – mit der Unterstellung, dass man damit doch nur die elektrischen Krematorien propagieren und eine altbewährte Tradition ausradieren wolle.

By the mid-nineties, the issue had become a talking point in the small community of Bombay Parsis, especially as there was a visible reduction in flocks of vultures that congregated at the Towers whenever there was a funeral. There was an incident as well, in which a middle aged Parsi woman, who had recently lost her own mother, entered the restricted space of one of the Towers and took photographs of half-eaten corpses in an advanced state of decomposition. The photographs, published by a Parsi tabloid, immediately caused a great furor. They are fake, most Parsis claimed, shocked by the temerity of the woman. It’s so easy in this day and age of computers to execute such visual tricks they said. We are not fooled. Besides, the rays of the sun, above all, are

powerful enough to destroy any residual corruption – vultures or no vultures. The trustees, moreover, had installed three powerful magnifying lenses high atop skyscrapers around the Towers to catch the rays of the sun and aim them directly onto the steps of Towers where bodies were exposed to the birds. Kurshed Nagirashni, the heavenly spirit of solar fusion, will do her cleansing work, they said, not to worry. But on this point, I myself remain sceptical. With pollution and smog growing thicker by the day in Bombay, besides four months of cloudy, monsoon skies, how can the sun's purifying power actually pulverize entire corpses, if there are no vultures left to aid it? (MISTRY 2012: 238-239)

Der obige Textabschnitt dokumentiert das, was tatsächlich – allerdings nicht Mitte der 1990er Jahre, sondern 2006 – in der Presse für großes Aufsehen gesorgt hatte. 2006 ließ eine Frau namens Dhan Baria – die allerdings nicht mittleren Alters, sondern mit 65 Jahren eher älter war – ihre Mutter auf dem *doongerwādī* bestatten. Ein Leichenträger habe ihr die Problematik, dass die Geierpopulation nicht ausreiche, um die Leichen vollständig zu konsumieren, geschildert. Daraufhin sei sie mit einem Fotografen in einen *daxma* gegangen, habe Fotos vom Zustand der Leichen gemacht und diese dann veröffentlicht²⁰⁸. In der Fachliteratur erwähnt beispielsweise WALTHERT (2010: 91-92) diesen Vorfall und ordnet ihn in die Phasen der öffentlichen Debatte zu der Bestattungspraxis der Parsen von 1999 bis 2008 ein. So habe der Vorfall die Debatte wieder intensiv aufflammen lassen. Auch hier greift Mistry also wieder einen Punkt auf, an dem sich die Gemeinschaft spaltet und der die identitätskonstruierende Ritualpraxis infrage stellt. Der Erzähler Phiroze führt – wie üblich beim Aufgreifen strittiger Punkte mit Fingerzeig auf seine erzählerische Unzuverlässigkeit – weiter aus, inwieweit ihn seine körperlichen Gebrechen im Alter daran hindern, Augenzeuge zu sein und die Situation adäquat beurteilen zu können.

What is truth, you ask? I confess I don't myself know. I am eighty years old now. [...] I am crippled by severe arthritis; and very painful, if intermittent, sciatica. I fear that my youthful excesses with alcohol – they continued until fairly recently, to be honest – are taking their toll. It's months since I walked up to the Towers. I am hardly able to leave my quarters now. [...] My quarters are just too far from the Towers for any stench of half-eaten rotten corpses to waft my way in in the evening breeze. (MISTRY 2012: 239-240)

Auch stellt er seine Kompetenz der chronologischen Auflistung von Ereignissen infrage, wodurch der Autor seinen Erzähler wiederum ein Stück weit unglaubwürdig erscheinen lässt:

My sense of the chronology of events, too, has become rather muddled: I often find myself confused as to the correct sequence of

²⁰⁸ Für Beispiele der Berichterstattung zu diesem Vorfall siehe etwa: <https://parsikhabar.net/issues/bury-funeral-ritual-parsi-woman/462/>, 03.01.2017 oder http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/6079870.stm, 03.01.2017 oder <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304017404575165732562175068>, 03.01.2017.

historical events. I suppose it just doesn't matter enough to me – which came first: the chicken or the egg! (MISTRY 2012: 240)

Nach diesem kurzen Einschub der erzählerischen Unzuverlässigkeit – an jeder Stelle gepaart mit dem unkontrollierten Kichern und der Annahme der Familie, dass Phiroze verrückt oder zurückgeblieben sei – kommt der Erzähler ein zweites Mal auf die Zustände in den *daxmas* zu sprechen, jedoch auch hier wieder mit der Einschränkung, die Aussagen von anderen Parsen nicht beurteilen zu können. Dabei erklärt der Erzähler der Leserin, welche Auswirkungen das Sterben der Geier auf die bisherige Tradition der Bestattung hat und führt auch den Grund des Geiersterbens an, der sich in der Fachliteratur finden lässt:

A core element of our communal identity, a distinguishing feature of our ancient creed is lost. Three thousand years or more of a preciously revered tradition is at end because of a certain drug much used in veterinary compounds, which causes kidney failure in vultures that consume animal carcasses packed with it. (MISTRY 2012: 240)

STOLLBERG-RILINGER (2013: 10) schreibt, dass Rituale eine besondere Stellung einnehmen und den gewöhnlichen Tagesablauf unterbrechen würden. Dies stimmt vielleicht vor allem für die Durchführung von Totenritualen. Alle Rituale verlaufen nach einem festen Schema. Des Weiteren weist STOLLBERG-RILINGER (2013: 11) darauf hin, dass es nicht wichtig sei, ob es tatsächlich einen Konsens zur Bedeutung der Rituale innerhalb der Gemeinschaft gebe. Vielmehr sei es von Bedeutung, dass die am Ritual teilnehmenden Personen den Eindruck hätten, es wäre ein Konsens vorhanden. Dies ist im Zusammenhang mit Phiroze sehr interessant. Für die Figur haben die Rituale scheinbar kaum Bedeutung und dennoch erweckt die Figur durch ihre bloße Präsenz und ihre Tätigkeit als Leichenträger den Eindruck, es gäbe einen Konsens. Diese Haltung wurde im Kapitel zur Konversion dargelegt und auch, dass Phiroze sich nur ‚innerlich‘ vom Glauben abwendet. STOLLBERG-RILINGER (2013: 11) schreibt weiter, dass auch eine Änderung der Haltung der an Ritualen teilnehmenden Personen die Durchführung der Rituale nicht behindern müsse – solange das Ritual noch in irgendeiner Form etwas für die Teilnehmenden bedeute. So könne ein Ritual weiter fortbestehen und im Laufe der Zeit mit einer anderen Bedeutung versehen werden. Auch hätten Rituale die Fähigkeit, in Zeiten des Umbruchs einer Gesellschaft Ordnung zu schaffen (STOLLBERG-RILINGER 2013: 13). Dies findet sich auch bei Clifford Geertz wieder. „Im Ritual sind gelebte und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen [...]“ (GEERTZ 1987: 78). „Wie bei allen Übergangsritualen wird das einzelne Ereignis, hier der einzelne Todesfall, eingebettet in

eine Struktur, die dieses Ereignis überdauert“ (STOLLBERG-RILINGER 2013: 67). Das Denken der Figur, das für die Leserin sichtbar wird durch die Kommentare zu Situationen – man denke dabei an die Kritik, dass die Reinigungsrituale vielleicht mal vor 3.000 bis 5.000 Jahren Sinn gemacht hätten, aber nicht mehr heutzutage²⁰⁹ –, könnte darauf schließen lassen, dass Phiroze selbst wenn er scheinbar durch seine ritualausübende Funktion als Leichenträger im Konsens mit der restlichen Glaubensgemeinschaft steht, gegen religiöse Vorstellungen argumentiert. Dass die Religion für Phiroze aber nicht komplett hilflos ist und das „Endgame“ nicht das *Endgame* für die Religion als Ganzes ist, möchte ich nun aufzeigen.

6.1.2. Die komplexe Darstellung der Figur Phiroze und seines (Nicht-)Glaubens – (K)Ein *Endgame*

But before I [*Phiroze*] finally give up on these notes, there *is* something very much more important I need to set the record straight on: this account would remain incomplete if I didn't. All these years I have regretted having no contact at all with Sepideh. A number of times in my notebooks I have remarked on the persistent frustration of my desire to sense her presence, see signs of her surviving spirit, find reason to believe she is somewhere out there, that I *will* communicate with her again, if not in life, then after my own death. Well, just a few days after my father died, almost thirty years ago, something remarkable happened that gave me reason for hope. In fact, though I'm old and ill, and probably won't live long, it has given a whole new perspective to my sense of being alive; filled me with child-like anticipation for the near future. I don't fear death any more, even look forward to its claiming me soon. But why, you may ask, if it was so significant did I wait thirty years to put it down on paper? I have often asked myself the very question... It took me that long, I suppose, to come to grips with what flies so completely in the face of rationality: to accept that there must be dimensions of being which coexist along with the one we yoke our precious credos of reason and logic to. (MISTRY 2012: 240-241; Hervorhebung vom Autor)

Hier kommt wieder der Aspekt der *frauuāši* ins Spiel, den ich bereits im Zusammenhang mit der zoroastrischen Raumaufteilung, wie ROSE (2011: 7) sie dargelegt hat, und meinem eigenen Schema für die Raumaufteilung im Roman gezeigt habe²¹⁰. Es geht hier zum einen um die Arten der Seele, zum anderen aber auch um ihre Qualitäten. Die *frauuāši* ist nämlich nicht nur präsent, sondern sie tut auch Gutes. Dieses Gute hebt der Erzähler sehr deutlich im folgenden Abschnitt hervor, in dem es darum geht, dass Phiroze nach dem Tod des Vaters

²⁰⁹ Siehe MISTRY (2012: 45-46).

²¹⁰ Siehe Kapitel 4.1. dieser Arbeit.

von unsichtbarer Hand geleitet und auf unerklärliche Weise wertvolle Ohrringe im Hause des Vaters findet. Diese kommen seiner Tochter Farida sehr zugute.

How did I discover the earrings, and find them with such a weird ease, as though I was being guided by some unconscious or supernal knowledge? ‘They were Rudabeh’s earrings,’ I explained to Vispy, holding the box out for him to see. ‘Temoorus told me about them, but I didn’t believe him. He wanted them to go to Farida.’ [...] ‘They are beautiful,’ he observed, taking the box from my hand. ‘Should be worth a fair amount, I would think. Of course, give them to Farida, please, they are hers... By rights, they should go to Farida.’ (MISTRY 2012: 243-244)

Damit macht Phiroze auch die weitere, sehr langwierige Entwicklung seiner Glaubensvorstellungen deutlich. Diese Entwicklung steht im starken Kontrast zu dem, was die Figur in ihrer Jugendzeit gedacht und gemacht hat und auch dazu, was die Figur zuvor von Sepideh nach deren Tod spürte – nämlich nichts:

How quickly it becomes difficult to remember a person who is dead with any sort of clarity. No matter how I may long to believe otherwise, there are no signs or messages from her, from the beyond, that she’s still there. Or, if she is, that she has any interest at all in the fate of us living... The details are fading faster than I can hold on to them. (MISTRY 2012: 119)

Phiroze geht also von einer Abkehr des Glaubens wieder in Richtung Zuwendung zum Glauben – wenn auch nicht genannt wird, um welchen Glauben es sich nun genau handelt. Zumindest ist Phiroze am Ende der erzählten Zeit und auch am Ende der Erzählzeit der Ansicht, dass es Dinge gibt, die sich rationaler Erklärungen entziehen. Durch diese transzendente Vorstellung wird die Figur zugleich beruhigt und gibt an, dass sie nun zuversichtlich dem Ende entgegen sehe und keine Angst mehr vor dem Tod habe.

Vor dem Hintergrund der sowohl im Roman als auch in der Sekundärliteratur verzeichneten nicht gerade betuchten Leichenträgerschaft, ist dieser unerwartete Fund – als Resultat einer Kontaktaufnahme mit Sepideh, die Phiroze sich in diesem Leben oder nach seinem Tod erhofft hat und die bislang nicht eingetreten ist – ein Geldsegen für Farida und ein Weg hinaus aus dem Milieu. Da auch Farida nicht gerade brillant in der Schule ist, ist es vielleicht auch die einzige Möglichkeit, um ihr einen Weg hinaus aus dem Milieu, das sowohl ihre Mutter Sepideh (durch einen Schlangenbiss auf dem *doongerwādī*²¹¹) als auch ihre Großmutter Rudabeh (aufgrund des niedrigen Einkommens ihres Mannes als Leichenträger

²¹¹ Siehe MISTRY (2012: 152-153).

zur Prostitution gezwungen und von einem Freier umgebracht²¹²) das Leben gekostet hat. In einer Reihe Rudabeh, Sepideh, Farida finden sich die drei Frauen in folgendem Abschnitt:

How strange then, that our daughter Farida should have lost her mother when she was almost exactly the same age as Seppy [*Sepideh*] had been when Rudabeh met her unhappy end: three years old. (MISTRY 2012: 145)

Wie problematisch das Leichenträger-Milieu ist und wie sehr Farida von dem unerwarteten Fund und der unsichtbaren Hilfe, die Phiroze erhalten zu haben glaubt, profitiert, zeigt der folgende Abschnitt:

Like her spiritual sister, Vera [*Vera ist die Tochter eines Leichenträgers*], who has also remained single, Farida too may be headed for spinsterhood. But Vera at least has her work at the law firm, which is prized highly. Farida's job is much more low-profile, on the shop floor of a workshop which manufactures nuts and bolts in Parel. Her Uncle Vispy helped her secure it. (MISTRY 2012: 228)

Auf diesen Hilfeaspekt, der im Roman wie beschrieben mit dem Auffinden der Ohringe konstruiert wird, geht ROSE (2011: 29) in Bezug auf die zoroastrischen Vorstellungen ein: So hätten die Europäer durch die Interpretation der *frauuāši* als beschützender Geist auch die Anhänger des Zoroastrismus beeinflusst und im Jahre 1884 habe ein Parse diese Denkweise übernommen²¹³. Er habe die *frauuāši* mit einem helfenden Engel gleichgesetzt, der unter anderem über die Lebenden wacht (ROSE 2011: 29). Sepideh selbst scheint im Buch omnipräsent und eng an das Ereignis des Todes geknüpft zu sein. Bei einer Beerdigung trifft Phiroze Sepideh das erste Mal, sie bekommt das gemeinsame Kind Farida, zieht es gemeinsam mit Phiroze auf dem *doongerwādī* groß und stirbt nur drei Jahre nach Faridas Geburt auf dem *doongerwādī*. Um etwas bei dem Zusammenhang zwischen Geburt und Tod, Diesseits und Jenseits sowie damit verbunden Faridas Geburt im Kontrast zu den zahlreichen Todesfällen im Roman zu verweilen, so lässt sich sagen, dass der Tod im Zoroastrismus mit der Geburt in Verbindung gebracht wird. So ist es für eine gute Seele wie eine gute Geburt, wenn die Brücke in das paradiesische Jenseits überquert wird. Für alle, die eine schlechte Seele haben, ist der Tod jedoch wie eine Totgeburt (SKJÆRVØ 2013a: 327). Laut SKJÆRVØ (2013a: 324) dokumentieren die Pahlavi-Texte die Ansicht, dass der Tod bereits bei der Geburt im Menschen angelegt ist. Die bildliche Vorstellung dazu ist, dass um den Hals des Neugeborenen ein zu Lebzeiten nicht abzulegendes Seil gelegt wurde. Und auch nach dem Tod fällt die Schlinge nur dann ab, wenn dem Verstorbenen sein gutes Wirken zu

²¹² Siehe MISTRY (2012: 142-143).

²¹³ Rose verweist hier auf KARAKA (1999: 151).

Lebzeiten attestiert wurde. Neben dieser theologischen Deutung von Leben/Geburt und Tod/Sterben kann man Faridas Geburt im Roman als ein seltenes Ereignis darstellen, wenn man es mit den zahlreichen Todesfällen vergleicht. Phiroze selbst betont die Unabhängigkeit Sepidehs von Körperlichkeit, indem er der Leserin erzählt, er habe sie lange nicht physisch beschrieben und seine Erinnerung an sie würde verblassen. Diese Darstellung Sepidehs nach ihrem Tod ähnelt sehr der (europäisch beeinflussten) Idee der *frauuaši* und der Unterscheidung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits sowie – im Kontrast zur Geburt Faridas – der Brücke zwischen Geburt und Tod. Folgender Abschnitt steht im Roman vor dem „Endgame“ und zeigt die fehlende Beschreibung Sepidehs nach ihrem Tod.

It startles me that in all these preceding pages not once have I attempted a detailed description, physical or otherwise, of my Sepideh; even though she was the centre of my life – still is, she remains there – as also, she must inevitably be of these copious, rambling notes. (MISTRY 2012: 119; Hervorhebungen vom Autor)

Die Darstellung von Sepidehs plötzlichem, nicht-körperlichem Erscheinen sowie der sich dadurch verändernden Figur Phiroze erfolgt im nächsten Abschnitt. Phiroze betont darin die Gefahr, von den eigenen Glaubensvorstellungen geblendet zu werden. Religion wird dabei regelrecht als Gefahr für den Realitäts- und Rationalitätssinn dargestellt. Fast entschuldigt Phiroze sich bei der Leserin, dass er seinen eigenen (negativen) Vorstellungen von Religion durch das Auffinden der Ohringe nun widersprechen muss. Und immer noch wird kein Bild von Sepideh konstruiert, sondern sie wird als „force [...] that transfigured [...] consciousness“ und „spirit of foreknowledge“, als etwas, das ihn „guided“ beschrieben. Und doch schlägt Phiroze mit ihrer transzendenten Erscheinung den Bogen zwischen Tod und Leben, Jenseits und Diesseits, indem er die Leserin wissen lässt, dass er ganz aufgeregt sei, wenn er daran denke, dass „the dead were not dead at all, but still alive“:

I hadn't prayed for any miracle. I hadn't prayed at all in ages. Don't get me wrong. I know from all those years I spent in childhood with my father that faith is a peculiar pool. The longer the human soul swims in that pool of faith, soaking in the effulgence of its own dreams and longings, the more its need for rationality recedes, its very preoccupation with reality. Excuses are made for every frustration or impediment that doesn't quite merge into the perfect blueprint of miraculous resolution already etched into one's hopes and prayers: thus, there's never any scope for disappointment. The person becomes blind to everything but the bewitchment of his own beliefs. I was all aware of this, and wary of it too. But in this, my own case, I hadn't been expecting anything. I didn't even fully believe in the earrings, as a matter of fact, that they weren't merely a figment of Temoo's grouse-laden past. Yet, when I found them, it was not by chance or through diligent searching. It was not I who unearthed them but a force

outside of me that momentarily transfigured my consciousness and guided me to them. Can you blame me for seeing it like that? The quickening of my senses which seized me in those few minutes when I possessed by a spirit of foreknowledge, while Vispy puzzled over what I was up to; when combined with the indelible memory of the dream I had soon after Father died, in which Seppy assured me that the dead were not dead at all, but still alive, make me feverish with excitement. Or do you think old age is catching up with me after all? That I have merely succumbed to the bewitchment of my dreams? I don't care what you believe. I know she is still out there waiting for me. That I will meet her again... (MISTRY 2012: 244-245; Hervorhebungen von der Verfasserin)

Und der Autor lässt seinen Erzähler Phiroze der Leserin mitteilen: „**I [Phiroze] don't care what you [die Leserin] believe**“. Und eigentlich scheint es ihm auch egal zu sein, wie jemand seinen Glauben beurteilt, vielleicht auch, welchen Namen man dem Glauben gibt. Wieder einmal flüchtet der Erzähler vor jeglicher Definition, ohne jedoch die Existenz einer transzendenten Macht vollkommen infrage zu stellen.

Am Ende des Romans macht Mistry noch etwas sehr Interessantes, das einmal mehr illustriert, wie sehr das Raumkonzept und das Thema *Konversion* im Roman miteinander verwoben sind. Mistry bringt wieder die Weggabelung ins Spiel. Als Mistry das letzte Mal das Motiv der Weggabelung dargelegt hat, musste Phiroze sich für den Weg in den *doongerwādī* entscheiden²¹⁴. Dieses Mal entscheidet er sich für den Weg, den Feuertempel weiter zu erkunden, nachdem der Vater verstorben ist und Vispy und Phiroze im Haus der Eltern nach Erbstücken suchen. Phiroze beschreibt die Szene folgendermaßen:

Vispy offered me a folding pen-holder attached to an inkstand, which stood on the writing bureau. I wiped the dust off its long plastic platform with my fingers, touching it gently, caressing it. In that moment something happened. I became completely detached from my immediate surroundings. I could barely hear Vispy's voice; he was saying something to me. 'Take it, Phiroze, please. You should have something that belonged to Papa...' 'No, no, no... You take it.' I muttered, feeling suddenly dopey and faint, and very hot. And once again, I was dazzled by the white heat of an inferno, a great blinding light. But this time, unlike on that previous occasion so many years ago when I lost my consciousness and sent a corpse toppling off a bier, I felt only very hot, and completely withdrawn from my surroundings – disorientated. At the same time, though I was in a daze, my attention converged with single-mindedness on only one thing: the brown rectangle of a wooden drawer. It was as if that mahogany object with its ornate handle was pulling me to it. As though in trance, I gripped the brass handle and pulled the drawer smoothly out of the writing bureau and laid it on the floor. Then, with an uncanny precognition, an abstracted sureness of focus, I inserted my arm up to the elbow all the way into the back of the vacant cavity left by the drawer. I

²¹⁴ Siehe MISTRY (2012: 31).

didn't know what I was doing. There was something somnambulistic about my actions, as though I were acting out a dream. (MISTRY 2012: 242-243; Kursivdruck vom Autor; Unterstreichungen von der Verfasserin)

Dass Gott beziehungsweise der Glaube (als was auch immer im Falle Phirozes definiert) nicht ganz tot ist, wird vielleicht – mit dem Wissen um das Geschehen im „Endgame“ – schon zu Beginn der Geschichte deutlich, wenn es um den Tod des Familienpapageis *Hormaz* geht. Die Figur Phiroze – in ihrer frühen Kindheit – möchte gerne ebenso wie der Bruder Vispy einen Kite fliegen lassen. Doch Vispy verbietet es Phiroze, da er noch zu jung ist. Daraufhin bindet Phiroze dem Papagei der Familie eine Schnur um, damit er ihn als Kite benutzen kann²¹⁵. Doch die Sache geht schief und zurück bleiben ein toter Papagei und viel Geschrei.

[...] Hormaz flew up with a great deal of force. And suddenly, there was blood everywhere. Not just on the feathers of the grey parrot lying on the floor, but everywhere, on my fingers and hands as well. [...] That was my first experience with death, though I was too young to know it by its name. (MISTRY 2012: 43)

Hierzu könnte man sich – ebenso wie bei der Figur *Gomes*²¹⁶ – ein wenig genauer den Namen der tierischen ‚Figur‘ *Hormaz* als „telling/ticket name“ (BACHORZ 2004: 57) ansehen. Es fehlt das *-d* am Ende des Namens, sonst hieße es *Hormazd* und *Hormazd* ist die avestische Form von *Ahura Mazda*²¹⁷. Man könnte durchaus die Interpretation wagen, dass noch immer ein Buchstabe (das *d*) – ein Teil – von Gott übrig ist.

Wieder und wieder lässt Cyrus Mistry seine Leserinnen vor Definitionsproblemen stehen. Mistry zeichnet durch seine vielschichtigen Figuren ein hochkomplexes (Roman-)Weltbild, welches sich jeglicher Definition entzieht. So, wie sich der Begriff *Religion* – wie zu Beginn der Arbeit gezeigt wurde – jeglicher, präziser Definition entzieht. Josephs und Phirozes Fälle kann man mit Konversion in Verbindung bringen, doch ein enger Konversionsbegriff ist nicht möglich. Gott ist tot, aber nicht ganz – denn das ‚*d*‘ bei *Hormaz* fehlt und es gibt diese Eingebung, die Phiroze vor dem Auffinden der Ohringe erhält. Also ist Phiroze weder ‚seiner‘ Ursprungsreligion zugewandt noch areligiös; es gibt den Glauben an etwas Transzendentes, das nicht präzise nur einer Religion zugeordnet werden kann. Manchmal kommt Glaube bei Phiroze vor, manchmal auch gar nicht – deutlich in den Situationen, in denen es um seine verstorbene Frau Sepideh geht. Und es wird auch deutlich im Kontrast

²¹⁵ Der Abschnitt mit der Beschreibung, wie die kindliche Figur Phiroze den Familienpapagei Hormaz unabsichtlich tötet, indem sie mit ihm das Kite-Fliegen ausprobiert, findet sich bei MISTRY (2012: 41-43).

²¹⁶ Siehe Kapitel 5.3. dieser Arbeit.

²¹⁷ <http://www.avesta.org/znames.htm#parsi>, 01.06.2016.

zwischen dem ‚jungen‘ Phiroze und dem ‚alten‘ Phiroze – als Entwicklung der Figur im Laufe der erzählten Zeit. An der einen Stelle des Romans – wie mit der Analyse zum Auffinden der Ohringe gezeigt wurde – glaubt die Figur des alten Phiroze an das Transzendente. An anderer Stelle lässt die Figur des jungen Phiroze nicht den Hauch von Gläubigkeit durchschimmern. Dies ist beispielsweise der Fall, als Phiroze seiner Tochter Fardida erklärt, warum die Mutter Sepideh gestorben ist. Kein einziges zoroastrisches Prinzip ist in der Erklärung Phirozes zu erkennen. Stattdessen wird eine völlig biologische Erklärung geliefert:

‘Daddy, why did the snake bit my mummy?’ [*fragt Farida*]
 ‘Well...’ I [*Phiroze*] thought for a long time before answering.
 ‘Snakes don’t know right from wrong... Your mother must have stepped too close to that cobra, he must have been scared she would harm him...’ [*Farida:*] ‘Mummy would never harm anyone... she loved animals.’ [*Phiroze:*] ‘He didn’t know that... He was scared... And she didn’t see him, until he bit her... Your mother loved all creatures. [...] [*Farida:*] ‘But then... why...?’ [...] Farida was perhaps not able to state in words what she wanted me to clarify, but I sensed her meaning. Even had she found the words, I’m not sure I would have had the answer. It was a question that has troubled me for years.’ (MISTRY 2012: 146)

Die Frage danach, warum jemand stirbt und damit auch die Frage nach dem Monotheismus und Dualismus im Zoroastrismus klingt somit auch durch die zahlreichen Todesfälle in Mistrys Roman an. Die Pahlavi-Texte heben hervor, dass es nicht darum geht, völlig frei von schlechten Seiten zu sein, sondern lediglich darum, dass die guten Seiten die schlechten Seiten überwiegen (SKJÆRVØ 2013a: 335). VESCI (1968: 222-223) weist darauf hin, dass die Frage danach, warum Menschen leiden, für den Menschen eine sehr wichtige ist und die einzelnen Religionen unterschiedliche Antworten auf diese Frage geben. STAUSBERG 2011b: 18-19) schreibt dazu, dass die Idee zweier Prinzipien – das Gute und das Böse – auf gleicher Ebene, die Frage danach beantwortet, wie es sein kann, dass ein guter Gott Leid zulässt. Argumentiert wird dabei mit der Idee, dass ein Gott, der einfach Leid zulässt, eine Unzulänglichkeit zeigt. Diese Frage bereitet monotheistischen Theologien Kopfzerbrechen. Allerdings könnte man den Spieß auch umdrehen und sagen, dass ein Gott, der ein zweites Prinzip neben sich hat, seine Allmacht einbüßt (STAUSBERG 2011b: 19). Inwieweit derlei Gedankenspielerien tatsächlich Einfluss auf das Leben des einzelnen Gläubigen haben, steht jedoch auf einem anderen Blatt Papier. Denn wengleich der Begriff *Dualismus* mit zwei ‚göttlichen‘ Prinzipien nicht gern benutzt wird und eine Mehrheit der zoroastrischen Gemeinschaft den Begriff *Monotheismus* mit nur einem göttlichen Prinzip als Hauptakteur befürwortet, so scheint das Wissen der Laien und Priester zu theologischen Fragen eher

begrenzt zu sein, wenn man nach STAUSBERG (2011b: 17-19) geht. Während der ‚junge‘ Phiroze seiner Tochter eine nüchterne Antwort auf diese Frage nach der Ursache für den Tod der Mutter gibt, ohne sich auch nur im Geringsten auf religiöse Konzepte zu beziehen, sieht dies beim Priester Framroze in Verbindung mit dem Tod der Mutter Hilla ganz anders aus:

[Phirozes Vater, der parsische Priester, spricht zu Phiroze über die Krebserkrankung der Mutter:] ‘You know, your mother never believed in strictly following the prescribed customs of our religion. [...] Even when your child was born, even when your wife died, I told her: don’t live there in the khandhia’s quarters, just meet Phiroze if you want to, have a bath and come home. But she was just too stubborn, Hilla, always, about not following these traditional practices... You see, this is what can happen. Cancer is a modern disease, and it comes from neglecting ancient truths...’ (MISTRY 2012: 169)

Während hier durch die Figur Framroze die Überzeugung dargelegt wird, dass es nicht eine Frage der Macht Gottes ist, ob jemand leidet, sondern eine Frage der korrekten Religionsausübung, kann man die Frage des Leidens auch durch eine andere Linse betrachten, die stark die Gläubigkeit von Framroze und die (Nicht-)Gläubigkeit von Phiroze kontrastiert. Durch diese Linse der Figur Phiroze wird das Problem nicht beim Gläubigen gesehen und dessen (Nicht-)Befolgung zoroastrischer Rituale, sondern (wenn überhaupt) bei der transzendenten Macht: Dabei scheint es sich um einen unzulänglichen Gott zu handeln, der Leiden zulässt und das Problem der monotheistischen Vorstellung, wie STAUSBERG (2011b: 18-19) es dargelegt hat, widerspiegelt. Von *Angra Mainyu* ist nicht die Rede, das Prinzip des Bösen wird nicht erwähnt, während die Figur Phiroze die Unzulänglichkeit eines Gottes – insofern er denn überhaupt existiere, wie Phiroze infrage stellt – in den Vordergrund rückt.

Still horrified and deeply disturbed by the accounts of my [Phirozes] mother’s intense suffering, I hardly heard what my father was saying. I was thinking to myself, is there no justice in the world? Why, on what account, did my mother have to suffer so much? What were her crimes? [...] Wickedly unjust, thoroughly muddled, preposterous – these adjectives hovered imprecisely in my head, aimed not merely at qualifying my father’s cherished beliefs about the world, but the world itself: our universe, and the lot of its hapless denizens. If there *is* a god who is responsible for all the profusion of life and locomotion in the universe, then surely that being has arrived at an advanced stage of senility, I declare, or one cynical and extreme indifference. (MISTRY 2012: 169-170)

Der Zoroastrismus betrachtet das Böse, personifiziert als *Angra Mainyu*, und damit das vom Bösen verursachte Leiden als einen integrativen Bestandteil der zoroastrischen Kosmologie.

Die Frage danach führt unweigerlich zur Frage, ob der Zoroastrismus monotheistisch oder dualistisch mit einem guten und einem bösen höheren Prinzip angelegt ist. Allerdings merkt HINTZE (2012: 66) kritisch an, dass die Begrifflichkeit *Monotheismus* eher einer jüdischen, christlichen und muslimischen Idee von Gott entspreche und es fraglich sei, inwieweit der Terminus auf den Zoroastrismus anwendbar sei. Sie kommt ferner zu dem Fazit, dass „in der zoroastrischen Religion die Begriffe von Monotheismus, Dualismus und Polytheismus so eng miteinander verflochten [sind], daß es nicht möglich ist einen davon zu entfernen, ohne das System zum Zusammenbruch zu bringen“ (HINTZE 2012: 92). *Ahura Mazda* wird in den *Gāthās* als überwiegend Gutes assoziiert, doch auch in *Ahura Mazda*, so die Argumentation, ist ein kleiner Funken Böses enthalten. Demnach ist das Böse mit seiner Zerstörung überall auch da, wo er das Gute geschaffen hat. Im Laufe der Entwicklung des Zoroastrismus wurde mehr die Trennung beider Prinzipien herausgestellt und man assoziierte zwei unterschiedliche Gottheiten, die miteinander konkurrieren. Dabei ist das Böse schon da und wird nicht erst durch den Menschen und seine Taten ausgelöst (VESCI 1968: 224-226). LUHRMANN (2002: 864) verweist ebenfalls auf die Frage nach Dualismus und Monotheismus und basiert ihre Ausführungen auf denen von Mary Boyce. So würden die *Gāthās* dualistische Züge enthalten, die dann später in den mittelpersischen Texten weiter vorangetrieben worden seien: „Death, pain, and suffering have an independent and external cause; God is responsible for none of the sorrow which grips this planet“ (LUHRMANN 2002: 864). Allerdings wird heutzutage oft darauf bestanden, dass das Dualistische nicht existiere. KREYENBROEK (2001: *passim*) hat in einer empirischen Forschungsarbeit die Glaubensvorstellungen der heutigen Parsen-Gemeinschaft untersucht und ist dabei auch auf ihre Vorstellungen zu Monotheismus und Dualismus – und damit auch zu ihren Vorstellungen von Gut und Böse – gestoßen. Seine Ergebnisse unterstützen noch einmal das, was zu Beginn dieser Arbeit über die Definition von Religion, speziell über die Definition der parsi-zoroastrischen Gemeinschaft, geschrieben wurde. So geht KREYENBROEK (2001: 293) davon aus, dass parsische Praktiken zwar noch in irgendeiner Form Teil der zoroastrischen Religion sind, jedoch mehr als eine Art Diskurs und weniger als feste Definition der Religion *Zoroastrismus* oder als deren Kern anzusehen sind. Es scheint, als müsse man immer und überall aushandeln, was in welcher Form zum Glauben dazugehört. Dazu bringt KREYENBROEK (2001: 298) es folgendermaßen auf den Punkt:

Another factor which may have played a considerable role in the development of Parsi religion is the apparent change in most Parsis' perception of matters connected with dualism. A community's ideas and beliefs with regard to the power of evil may

obviously have profound implications for its understanding of the nature and function of religion generally, and of ritual and observance in particular. According to the scriptural tradition of classical Zoroastrianism, ritual and devotional acts had the dual purpose of furthering good and defeating evil. If it is accepted that the concept of evil has little meaning for many modern Parsis, the question arises how this affects their understanding of the ritual aspects of their religion. (KREYENBROEK 2001: 298)

So hat KREYENBROEKs (2001: 299) Studie auch ergeben, dass einige seiner Interview-Partner den Glauben an das Böse in die Kategorie des Aberglaubens einordnen. Dies ist meines Erachtens insofern interessant, als dass es die Frage nach der Bedeutung der Bestattungsrituale und der kosmologischen Vorstellungen der Parsen aufwirft. KREYENBROEK (2001: 303) erklärt sich den wandelnden Diskurs zu religiösen Vorstellungen, was zur Religion gehört, auch mit der Frage danach, welche Rolle das Individuum und welche Rolle das Kollektiv in der Gemeinschaft einnimmt. So sei es heutzutage eher üblich, sich an Traditionen zu halten, die man selbst gerade als nützlich empfindet und im gleichen Atemzug die Traditionen von der persönlichen Liste zu streichen, die nicht zum derzeitigen Lebensstil passen (KREYENBROEK 2001: 303). Allerdings berichtet KREYENBROEK (2001: 300) auch das Gegenteil. So hätten Interview-Partner ihm geschildert, dass sie nicht an einen Wandel der Rituale und Reinheitsregeln glauben würden und auch die Vorstellung zu Gut und Böse in der Ritualausübung noch immer eine wichtige Rolle spielen würde. Dies erscheint mir durchaus plausibel – vor allem, wenn man den geringen Status der Leichenträger und damit die gesellschaftliche Stratifikation innerhalb der Parsen-Gemeinschaft in Betracht zieht²¹⁸. Kreyenbroeks Ergebnisse passen zu der Annahme von STAUSBERG (2011b: 20), dass der zoroastrische Glaube stets zur Wandlung fähig ist und von sozialen Gegebenheiten sowie von der Individualität der Gläubigen abhängt. Damit trägt der Glaube – wie auch immer definiert – gar nicht so viel zur Identität bei, sondern vielmehr die Durchführung der Rituale, die Ethnie und die Kultur (STAUSBERG 2011b: 20)²¹⁹. Diese Kluft zwischen den verschiedenen Auffassungen zu Gut und Böse greift Mistry durch die Gegenüberstellung beider Argumentationen – der von Phiroze und der von Framroze – auf, wenngleich sie im Falle Phirozes so überspitzt ist, dass der Nicht-Glaube an das Böse der Abkehr vom Glauben gleichkommt. Auch zeigt Phiroze, so wie Mistry die Figur konstruiert, die Unabhängigkeit des Glaubens von der Ritualausübung. Die Figur führt

²¹⁸ Eine weiterführende Darstellung zum *Dualismus* versus *Monotheismus* findet sich bei STAUSBERG (2002a: 129-135). HINTZE (2012: *passim*) fügt den beiden Begriffen noch den Begriff *Polytheismus* hinzu und untersucht die Verflechtung aller drei Begriffe im Zoroastrismus.

²¹⁹ Eine elaborierte Diskussion der verschiedenen Ansätze, den Zoroastrismus als dualistisch oder monotheistisch zu lesen, findet sich unter anderem auch bei CROSBY/BOYD (1979: *passim*).

beruflich – abgesehen von ein paar Missgeschicken – zwar alle Rituale normkonform aus, doch lässt die Figur die Leserin daran zweifeln, wie weit es außerhalb der beruflichen Verbindung zu den zoroastrischen Ritualen her ist mit dem Glauben – bis zu Mistrys „Endgame“ eben.

6.2. „Living Past“ und „Future“ – Der Ertrag dieser Arbeit für Forschung und Lehre

In dieser Arbeit wurden die durch die Linse des Autors Cyrus Mistry gebrochenen aktuellen Entwicklungen der Parsen-Gemeinschaft aufgezeigt, der abstrakte Begriff *Religion* am Untersuchungsmedium und somit an einem Beispiel aufgespürt und konkretisiert und eine religionswissenschaftliche Analyse des Trägermaterials von Religion – des Romans – vorgenommen. Raumvorstellungen und Konversion im Roman wurden zusammengeführt und auf die demografische Situation innerhalb der parsischen, aber auch der weltweiten zoroastrischen Gemeinschaft, bezogen. Dies konnte dadurch geschehen, dass sich von der Idee der Objektivität von Geschichtsschreibung gelöst wurde und damit zugelassen wurde, dass auch Wortmeldungen gehört/gelesen werden, die auf den ersten Blick nicht als zuverlässige Quelle religionswissenschaftlicher Erkenntnisse eingestuft würden. Dazu bedient sich diese Arbeit eines für das Gebiet der Religionswissenschaft eher ungewöhnlichen Gegenstandes. Statt der Analyse von sogenannten ‚Heiligen Schriften‘ und deren Exegese durch eine kleine Elite orthodoxer Religionsgelehrter untersucht diese Arbeit einen Roman und damit die populäre Meinung vertreten durch einen Schriftsteller, der selbst Parse ist. Als Methode wurde die Erzähltextanalyse gewählt sowie die Raumtheorie von Jurij Lotman, die impliziert, dass Literatur auch einen Raum darstellt. Der Erzähler Phiroze Elchidana nimmt die hermeneutische Deutung vor und kommentiert, dass die gerade praktizierte Auslegung der Schriften nicht mehr der aktuellen Situation und den wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechen. Somit kann eine hermeneutische Deutung der zoroastrischen Grundsätze, wie sie im Roman beschrieben werden, nicht Ziel der Analyse sein. Vielmehr geht es (unter anderem) darum, was der Roman bereits durch den Erzählers gedeutet über die Schriften und die religiöse Praxis sagt.

6.2.1. Der Ertrag dieser Arbeit für die religionswissenschaftliche Forschung

Diese Arbeit hat deutlich gemacht, dass ein literarisches Werk ein sinnvoller Untersuchungsgegenstand für die Religionswissenschaft ist. Es ist ein Untersuchungsgegenstand – im wahrsten Sinne des Wortes; ein Gegenstand, der es ermöglicht, den abstrakten Begriff *Religion* in Form eines Buches in den Händen zu halten und der Religion durch Imagination und Rezeption sinnlich erfahrbar macht. Wenngleich es auch ein Untersuchungsgegenstand ist, in dem vieles versteckt liegt und dessen Struktur zunächst mit Hilfe der Literaturwissenschaft aufgebrochen werden muss, um an den für die Religionswissenschaft relevanten Kern zu gelangen. Jedoch ist es nicht damit getan, nach Religion im Buch zu suchen und damit die Schalen, die man durch die literaturwissenschaftliche Analyse aufgebrochen hat, zu verwerfen. Es geht auch darum, die literarischen Besonderheiten zu nutzen und herauszufinden, welche leisen Untertöne bei der Darstellung einer religiösen Gemeinschaft mitschwingen. Dieses Filtrat in seiner Gesamtheit ermöglicht dann einen Einblick in die Sichtweise derer, die nicht im Sinne der Orthodoxie argumentieren, und die dennoch Teil der religiösen Gemeinschaft sind – egal, ob sie dies sein möchten oder nicht. Der Leserin des Werkes wird im Falle Mistrys ein Zeugnis eines – wenn man den Zeitungsberichten Glauben schenkt, eher unfreiwilligen – Mitgliedes einer ethno-religiösen Gemeinschaft präsentiert. Gleichzeitig wird der Leserin ein literarisch anspruchsvoll aufbereitetes Zeugnis geboten. Und ein Zeugnis, das allgemein zugänglich ist und durch seine ästhetische Verpackung das Potenzial hat, ganz unterschiedlich motivierte Leserinnen sowohl in Europa als auch in Asien und sowohl Parsen als auch Nicht-Parsen zu erreichen. Trotz der ästhetischen Verpackung und der dichterischen Freiheit, die es sich herausnimmt, nicht immer ganz präzise mit den wissenschaftlich belegten Umständen umzugehen – oder vielleicht auch gerade wegen eben jener dichterischer Freiheit – klingen in Cyrus Mistrys Roman viele in der Parsen-Gemeinschaft derzeit diskutierte Streitpunkte an. Plötzlich dürfen Dinge geäußert werden, die in der Form vermutlich nicht gegenüber dem *Bombay Parsi Punchayet* geäußert würden. Man stelle sich ein Mitglied dieser religiösen Gemeinschaft vor, das sich an einen öffentlichen Ort stellt und den *Bombay Parsi Punchayet* – wie die Figur Phiroze im Roman – auslacht oder sich über einzelne Mitglieder mokiert²²⁰. Zudem macht Mistrys Roman einmal mehr deutlich, dass Religion – wie ich es bereits im 1. Kapitel beschrieben habe – nichts Feststehendes ist, das über Jahrtausende hinweg immer

²²⁰ Siehe MISTRY (2012: 98-99).

denselben Dogmen unterworfen ist. Vielmehr ist Religion dynamisch und nährt sich aus dem Diskurs – dem sich der Autor Mistry nicht entziehen kann und dessen Teil er mit einem öffentlich zugänglichen Werk wie seinem Roman geworden ist. Die Gesellschaft handelt die Dogmen aus. Der Roman-Autor Cyrus Mistry schleicht sich an den theologischen Deutungen der Orthodoxie vorbei und unterwandert das – finanziell begründete – Mitbestimmungsrecht des *Bombay Parsi Panchayet* zu theologischen Fragestellungen. Die Figur Phiroze etwa deutet die Schriften für sich neu und teilt diese neue Deutung der Leserin mit. Und man bedenke, wie viele Menschen das Werk erreicht und die zoroastrische Religion damit öffentlich wahrgenommen und zur Diskussion gestellt wird. Mistry kommentiert also die religiösen Normen, ohne Theologe zu sein und durch die Betonung des Fiktionalen auch ohne direkte Kritik an der Religion beziehungsweise der Religionsgemeinschaft zu äußern. Es geht nicht um einen ‚heiligen‘ Text, so wie ihn die Theologen interpretieren und übersetzen würden, sondern um eine Textkritik aus der Laienschaft heraus. Die wohl deutlichste Textstelle stammt aus dem Gebet *Ahura Mazda Khodae* und sie fällt der freien Übersetzung durch die Figur Phiroze²²¹ zum Opfer.

Interessant ist dies auch, wenn man sich die neuesten Handbücher in der Religionswissenschaft ansieht. Darin geht es beispielsweise um Transmedialität. Durch die Idee, ein Medium jeglicher Art für die Religionswissenschaft fruchtbar machen zu können, indem man eine dem Medium angemessene Analyseverfahren wählt, kann auch eine sehr zielgruppenspezifische Fachdidaktik erfolgen. Mit meinem Beispiel wäre MOHRs (2013: *passim*) Ansatz in zweierlei Hinsicht Rechnung getragen: Zum einen im Sinne der Forschung, indem man gezielt nach Medien sucht, die Religion transportieren – und die nicht ‚nur‘ literarischer Art sind, sondern in verschiedenen Medien immer wieder anders dargestellt werden. MOHR (2013: 348) gibt dafür das Beispiel der Mythenbildung im Hinduismus und im Christentum. Hier werden Teile der Mythen herausgelöst und auf ein anderes Medium übertragen. So nennt er die Figuren für das christliche Krippenspiel oder etwa Poster von hinduistischen Göttern als etwas, das in einem anderen Medium „in Form von Spielfiguren und Bildern buchstäblich nach Hause [...] [ge]tragen [werden kann]“ (MOHR 2013: 348). Auch anhand des Beispiels *Zoroastrismus* in Indien und damit speziell anhand von Mistrys indisch-englischsprachigem Roman gelingt dies. So gibt es zum einen das literarische Werk selbst und zum anderen beispielsweise einen Werbefilm der *Aleph Book Company*, die den Roman publiziert hat. In dem Werbefilm werden die religiösen Inhalte des Romans

²²¹ Siehe MISTRY (2012: 52-53) und Kapitel 5 dieser Arbeit.

aufgegriffen und in Kürze mit Erklärungen, Bildern und Interviews veranschaulicht. Fruchtbar wäre auch eine Untersuchung von Filmen über den Zoroastrismus. Auf *YouTube* lassen sich diverse Clips finden und auch der Spielfilm *The Path of Zarathustra* von Oorvazi Irani und Farrukh Dhondy wäre sicher ein interessanter Untersuchungsgegenstand. Dass auch Verfilmungen eine große Rolle für die Religionswissenschaft spielen, macht MOHR (2013: 351) beispielsweise an den Filmen zu den *Harry Potter*-Bänden von J. K. Rowling deutlich. Deren Inhalte seien für „Vertreter christlicher Kirchen“ eher unerfreulich gewesen. Ebenfalls interessant ist die Auswertung von Ausstellungen zu religiösen Gemeinschaften. Als Beispiel wäre die Zoroastrismus-Ausstellung *The Everlasting Flame* in Delhi²²² zu nennen. Hier hat man beispielsweise einen Feuertempel für die Besucher des Museums nachgebaut. Dieser dürfte andernfalls nie von Nicht-Zoroastriern/Nicht-Parsen eingesehen werden und stünde somit nicht als Medium zur Verfügung. Zum anderen lässt sich Mohrs Ansatz auch auf die universitäre und außeruniversitäre (Aus-)Bildung und Lehre übertragen. Wobei meines Erachtens nicht notwendigerweise bereits solcherlei Medien mit religionswissenschaftlich relevanten Inhalten vorliegen müssen, sondern man sie als Projektarbeit selbst zu didaktischen Zwecken zielgruppenorientiert erschaffen (lassen) kann. Auch daran, wie sich die Art der Medien²²³ verändert, mit denen Religion transportiert wird, gibt Aufschluss über die Entwicklung von Religionsgemeinschaften. Die Annahme und Ablehnung bestimmter Medien ist geradezu eine Notwendigkeit für „transformation, and hence, continuation, of religion“ (MEYER 2011: 60).

Ein weiterer neuer Aspekt ist die Möglichkeit zur Erschließung einer größeren Auswahl von Medien zur Beantwortung religionswissenschaftlich relevanter Fragestellungen. Die Auswahl der Medien sollte an aktuelle Entwicklungen der Gesellschaft angepasst werden. Eine Romananalyse wie die vorliegende ist dabei nur eine mögliche Variante. In Delhi fiel mir vor Kurzem ein sogenannter *Graphic Novel* in die Hände, in dem es um eine Darstellung des

²²² *The Everlasting Flame International Programme*, präsentiert vom 21. März bis zum 29. Mai 2016 durch das *Ministry of Minority Affairs/Government of India* (unter dem Programm *Hamari Dharohar*), der *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) und der *Parzor Foundation for Preservation of Vulnerable Human Heritage*. Im Mittelpunkt standen dabei die Parsen-Gemeinschaft, die zoroastrische Diaspora, Rituale und Religionsgeschichte. Die Veranstaltungen sind einer bei der *Parzor Foundation* erhältlichen Broschüre mit dem Titel *The Everlasting Flame International Programme* oder der Website unescoparzor.com, 30.12.2016, zu entnehmen. Weitere Informationen erhält man zudem unter www.ignca.nic.in und www.iicdelhi.nic.in, 30.12.2016. Eine Art des Umganges mit den schwindenden Zahlen ist (neben dem bereits beschriebenen Programm *Jiyo Parsi*) sicherlich auch der Gang an die breite Öffentlichkeit und die Weitergabe von Informationen über den Zoroastrismus beziehungsweise die Parsen-Gemeinschaft. So konnte man in Delhi, Indien, vom 20. März bis zum 29. Mai 2016 die Ausstellung *The Everlasting Flame – Zoroastrianism in History and Imagination* im *National Museum* besuchen.

²²³ Wobei der Medienbegriff von MEYER (2011: 60) sehr weit gefasst wird und beispielsweise Radio, Internet, Bücher, TV und Kassetten einschließt.

Zoroastrismus in Comic-Form geht²²⁴. Auch dies wäre ein möglicher Untersuchungsgegenstand, der erst durch die Beschäftigung mit literarischen Werken als Trägermaterial von Religion sichtbar geworden ist. Ebenso wie etwa eine Sammlung von Darstellungen aus der Parsi-Zeitung *Parsee Punch* aus dem 19. Jahrhundert, die sich mit dem Verhältnis zwischen Parsen und Briten beschäftigt²²⁵.

Auch spielen Texte aus Online-Ressourcen eine immer größere Rolle. So war es etwa für diese Arbeit möglich, auf Online-Artikel und Online-Videoclips zur Parsen-Gemeinschaft zurückzugreifen – auch, weil die Parsen-Gemeinschaft beziehungsweise die weltweite zoroastrische Gemeinschaft zunehmend das Internet nutzt, um ihre Gemeinschaft zu präsentieren und zu vernetzen. Mittlerweile ist es in Bezug auf einige neuere Phänomene sogar nötig geworden, sich hauptsächlich auf Textmaterial aus dem Internet zu konzentrieren – da man schnell und günstig von vielen Orten der Welt aus die neuesten Informationen erhalten und rasante neuere Entwicklungen ohne geografische Barrieren verfolgen kann. Innerhalb der parsi-zoroastrischen Gemeinschaft bedient man sich dementsprechend zunehmend des Internets – was auch durchaus plausibel ist, wenn es darum geht, die globale zoroastrische Gemeinschaft zu vernetzen oder eine effektive, international angelegte Verbreitung von Informationen zu Programmen zur Erhaltung der Gemeinschaft zu erreichen und damit möglicherweise auch für Unterstützung zu werben. Vielleicht ist es diese Flexibilität, verschiedenste Trägermaterialien von Religion beziehungsweise Diskursen rund um das Thema *Religion* zu erschließen und zu bearbeiten, die die Religionswissenschaft voranbringen könnte. Vor allem dann, wenn die Entwicklungen zu rasant sind und wissenschaftliche Studien bereits schon dann nicht mehr aktuell sind, wenn sie publiziert werden. Die Religionswissenschaft bewegt sich somit dicht am Puls der Zeit und dicht an dem, was die Menschen – auch außerhalb des Mainstreams – in Bezug auf Religion aktuell bewegt.

Zudem ermöglichen unterschiedliche Trägermaterialien eine Analyse unterschiedlichster Meinungen, auch fernab der Orthodoxie. In Bezug auf Konversionsnarrative und im Allgemeinen auf Narrative von Menschen zu Religion und der Beschreibung ihres (religiösen) Lebensweges führt BLEISCH BOUZAR (2013: *passim*) zu Recht narrative Interviews als qualitativen Forschungsansatz, unter anderem basierend auf Hubert Knoblauchs Arbeiten, an. Dabei betont sie auch die Wichtigkeit der Auswertung sogenannter

²²⁴ WILD, Nicolas (2016): *Silent was Zarathustra*. Noida, U. P., Indien: HarperCollins Publishers India.

²²⁵ HASAN, Mushirul (2012): *Wit and Wisdom – Pickings from the Parsee Punch*. New Delhi: Niyogi Books.

small Stories, Alltagsgespräche, und Biografien (auf der Mesoebene) in der Religionswissenschaft (BLEISCH BOUZAR 2013: 186). Ein Roman wie der von Mistry mit der (Nicht-) Konversionsgeschichte von Joseph und Phiroze kann als eine weitere Möglichkeit des religionswissenschaftlich relevanten Narrativs gesehen werden und damit das Spektrum der Forschungsmöglichkeiten erweitern. Auch die Form der verschriftlichten Erzählung, die in der Literaturwissenschaft auf Form und Inhalt hin untersucht wird, nennt BLEISCH BOUZAR (2013: 181) – wenn auch nur sehr vage. Für die Konversionsforschung bedeutet dies auch, STROMBERGs (2014: 125) Kritik, dass das Potenzial der Literaturwissenschaft in Bezug auf Konversion bislang zu wenig beachtet werde, aufzugreifen und diese Forschungslücke zu bedienen. Form und Inhalt von Konversionserzählungen können sowohl in literarischen Werken wie dem von Cyrus Mistry als auch in interviewbasierten Erzählungen analysiert werden. Denn wie bereits WHITE (1996: 76) feststellte, bedienen sich bei der Dokumentation von Geschichte Literaten und Historiker derselben sprachlichen Mittel. Und auch im Falle von Konversionserzählungen geht es um Historiografie – nämlich um die eigene, ganz persönliche Geschichtsschreibung. Und diese Erzählung der (Konversions-)Geschichte führt dazu, dass andernfalls für andere als den (Nicht-)Gläubigen unsichtbare Prozesse sichtbar gemacht werden können. Zu den Vorteilen einer Romananalyse ist zu zählen, dass sie – wie in Mistrys Fall – sogar mehr als eine persönliche Konversionserzählung einer einzelnen Person zu leisten vermag. Vielmehr kann die Romananalyse (oder auch Analyse anderer Trägermaterialien, vielleicht auch nicht nur aus der Gattung der Epik, sondern auch aus Drama und Lyrik) ein Zeugnis zu den Aushandlungsprozessen und zur Haltung einer religiösen Gemeinschaft in einem größeren historischen Rahmen und mit verschiedenen Facetten von Konversion liefern. Sie kann auch, wie bei *Chronicle of a Corpse Bearer*, dazu herausfordern, die Definitionen von Konversion zu überdenken und sie zu erweitern. Dies haben beispielsweise LIENEMANN-PERRIN/LIENEMANN (2012: *passim*) und BERNHARDT (2012: 166-167) bereits getan. Ein erweiterter Konversionsbegriff kann den positiven Effekt haben, dass den Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen ein Mehr an möglichen Trägermaterialien und potenziellen Interviewpartnern zur Verfügung stehen kann. So können auch Geschichten von Menschen gehört, gelesen und geschrieben werden, die sich nicht eindeutig bestimmten Religionsgemeinschaften zurechnen lassen, die gescheitert sind in ihrer öffentlichen Konversion, die andere religiöse Konzepte ‚nur‘ nicht-öffentlich/‚privat‘ ausleben, die offiziell keiner Glaubensgemeinschaft angehören oder sich nicht zuordnen lassen möchten. Zudem trägt ein weiter Konversionsbegriff STAUSBERGs (2011a: 316) Idee Rechnung, dass

Religionen keinen festen Kern haben und immer neu ausgehandelt werden. Dies zeigt beispielsweise auch KREYENBROEK (2001: 298) anhand des schwächer werdenden Glaubens an das Böse innerhalb der Parsen-Gemeinschaft.

Aus dem Roman ersichtlich wird auch die Verbindung zwischen Raum und Konversion. Hier spielt der Autor mit dem zoroastrischen Raumkonzept und zeichnet ein Überschreiten gedanklicher Grenzen (Abkehr von der Religion, in die man hineingeboren wurde, hin zu anderen religiösen Gemeinschaften), das während des Überschreitens verschiedener Lebensphasen und Räume (reiner versus unreiner Raum) passiert, nach. Im Falle der Parsen-Gemeinschaft ist der Aspekt des Raumes besonders fruchtbar, da die Anerkennung zur Parsen-Gemeinschaft die Voraussetzung des Zugangs zur religiösen Infrastruktur und damit zu den zoroastrischen Räumen *Feuertempel* und *Bestattungsareal* ist. Es wäre auch in Bezug auf andere Religionsgemeinschaften interessant, die Verbindung zwischen Räumen und offizieller Religionszugehörigkeit zu untersuchen. Auch eine Untersuchung hinsichtlich der Frage, wer die (räumlichen) Grenzen einer Religionsgemeinschaft schützt, wäre interessant. In den Fokus rückt der Staat als Grenzwächter, indem er etwa Zwangskonversionen verbietet. Interessanterweise gibt es aber kein Verbot für Religionsgemeinschaften, die Aufnahme eines Gläubigen zu verhindern. So wird im Falle der Parsen beispielsweise die Gemeinschaft selbst zum Beschneider des Rechts auf Religionsfreiheit. Somit ist auch die Frage aufzuwerfen, ob Religionsfreiheit nur die Freiheit von Zwang zur Konversion bedeutet, oder auch die Freiheit zu konvertieren, wohin man möchte. Ein Blick auf Räume und Grenzen in Konversionserzählungen lohnt sich also durchaus auch in Bezug auf andere Religionsgemeinschaften.

Somit sehe ich in der Arbeit einen Beitrag zu der Diskussion, in welche Richtung sich die Religionswissenschaft weiterentwickeln könnte und auch dazu, die Komplexität ihres Untersuchungsgegenstandes aufzuzeigen²²⁶. Und diese Arbeit liefert zudem einen Beitrag zur Sichtbarmachung der Religionswissenschaft in der breiten, außeruniversitären Öffentlichkeit und in anderen universitären Fachbereichen. Dies ist gerade auch mit Blick auf die Studierendenzahlen interessant und man könnte Überlegungen anstellen, wie sich die wertvollen Ergebnisse religionswissenschaftlicher Arbeit – noch dazu die der über den

²²⁶ Dass Materialität von Religion *en vogue* ist, zeigen beispielsweise das religionswissenschaftliche Nachwuchssymposium mit dem Titel *Aisthesis – Materialität, Körperlichkeit, Religion* (<http://www.aisthesis2014.de/Programmheft2014.pdf>, 08.11.2016), das im Jahre 2014 von Studierenden der Universität Bremen ausgerichtet wurde, und die bevorstehende DVRW-Tagung 2017 mit dem Titel *Medien, Materialität, Methoden* (<http://dvrw2017.relwiss-marburg.de/>, 08.11.2016) – um nur zwei Beispiele zu nennen, die jedoch keinesfalls als vollständige Aufzählung zu verstehen sind.

europäischen Tellerrand hinausschauenden religionswissenschaftlichen Arbeit – in der Öffentlichkeit noch publikumswirksamer und zielgruppenorientierter darstellen ließen. Ich möchte dazu einige konkrete Beispiele geben, wie dies geschehen könnte (aber natürlich nicht muss).

Es ist wünschenswert, dass in Zukunft auch in der Religionswissenschaft fiktionale Literatur als ein ernst zu nehmender und ertragreicher Untersuchungsgegenstand dient – vielleicht auch, um einer neuen Begriffsbestimmung von *Religion* näher zu kommen, die den sich wandelnden Zeiten und der Verarbeitung von Religion in der Popkultur gerecht wird – so, wie HOCK (2011: 21) es vorgeschlagen hat. Und es ist wünschenswert, dass die dichterische Freiheit nicht dazu führt, dass diese Form von Literatur weniger ernst genommen wird, sondern im Gegenteil: Dichterische Freiheit kann meines Erachtens dazu führen, dass das, was über Religion gesagt wird, die Bewertung von Religion und Vertretern von Religion äußerst authentisch sein kann. Der Literat darf durch das Sich-Berufen auf Fiktionalität und das Ausschmücken seiner Figuren, durch die er ‚spricht‘, vielleicht mehr sagen und mehr kritisieren, als es in einem nicht-literarischen/nicht-fiktionalen Kontext praktiziert werden kann und darf. Es ist wohl kein Zufall, dass Cyrus Mistry seine Hauptfigur Phiroze Elchidana mit Eigenschaften behaftet, die die Stimme und die Wahrnehmung der Figur in einem eher unzuverlässigen Licht erscheinen lassen. Phiroze kichert bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit und er gibt der Leserin als erzählender Greis des Öfteren den Hinweis, dass er sich nicht genau erinnern kann. Dies tut die Figur vor allem dann, wenn es um die heiklen Punkte wie die demografische Entwicklung, Konversion oder Rituale geht.

Einen Nutzen dieser Arbeit sehe ich auch in Bezug auf die Literaturwissenschaft, da diese Arbeit auf das Themenfeld *Religion* hinweist, das auch Teil von Kultur ist und somit bei einer auf den kulturellen Kontext fokussierten Analyse von Literatur wichtige Denkanstöße liefern könnte – auch wenn dann notwendigerweise der Fokus der Arbeit auf der Literaturwissenschaft und nicht auf der Religionswissenschaft liegen müsste. Ebenfalls interessant wäre eine Analyse des Romans hinsichtlich seiner Einordnung in die indische Literaturgeschichte im Spannungsfeld der kolonialen Vergangenheit, der Sprachendiskussion rund um indische Sprachen und das Englische (siehe Kapitel 1 dieser Arbeit) sowie hinsichtlich der Merkmale indischer Literatur in Regionalsprachen. Durchaus lassen sich im Roman Züge dessen finden, was WESSLER (2010: 663) mit der „,progressive literature‘ in different Indian languages“ bezeichnet: Eine Literatur, die Priestern und generell den Vertretern von Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit kritisch gegenübersteht.

Ebenso wie sie Kritik an „blind beliefs“ äußert. Dies wird beispielsweise anhand der Figur Phiroze und ihrer kritischen Haltung gegenüber Religion, Priestern und dem *Bombay Parsi Punchayet* deutlich sowie auch durch die Beschreibung von Framrozes Dienstleistungen im Feuertempel, für die die Gläubigen Geld spenden. Wünschenswert ist auch eine spezifisch religionswissenschaftliche Analyse anderer indischer, englischsprachiger Prosa, so wie WESSLER (2010: 666) in Bezug auf Religion fruchtbare Romane wie etwa *The Lord of Small Things* von Arundhati Roy oder *Sniffing Papa* von Inderjit Badhwar nennt. Ebenso interessant wären auch die anderen Werke von Cyrus Mistry – die Analyse seiner Dramen und Kurzgeschichten würde beispielsweise eine Erweiterung des Spektrums an Untersuchungsmaterial bieten – sowohl für den Schwerpunkt *Literaturwissenschaft* als auch für den Schwerpunkt *Religionswissenschaft*. Damit könnte das fortgeführt werden, was mit dieser Arbeit begonnen wurde: Eine Untersuchung von indisch-englischsprachiger Literatur als Trägermaterial für Religion mit Fokus auf dem Zoroastrismus in Indien unter Berücksichtigung der literaturwissenschaftlichen Analysemöglichkeiten, des historiografischen Brückenschlages zwischen Europa und Asien sowie zwischen Kolonialzeit und postkolonialer Zeit.

6.2.2. Der Ertrag dieser Arbeit für die religionswissenschaftliche Fachdidaktik im universitären Unterricht

Der literarische Zugang zu Religion liefert eine attraktive ‚Verpackung‘ und dient nicht nur als Vehikel für Religion, sondern auch als Vehikel für das Wissen über Religion, als eine Art Lehrmaterial. Dieses Lehrmaterial – trotz seiner Vereinfachungen, Stereotypen und manchmal wissenschaftlich anfechtbaren Thesen – erreicht Leserinnen unterschiedlichster Natur, die vielleicht andernfalls nicht unbedingt eine theoretische, wissenschaftliche Abhandlung über den Zoroastrismus und die Parsen-Gemeinschaft – trotz ihrer sorgfältigen Recherche und dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit – in die Hand genommen hätten. Und auch diese Leserinnen ohne den Wunsch danach, wissenschaftliche Abhandlungen in literarisch schöner Verpackung zu lesen, haben etwas über diese Religionsgemeinschaft gelernt – oder eben einfach eine tragisch-romantische Liebesgeschichte gelesen.

Damit möchte ich auch zum nächsten Aspekt des Nutzens dieser Arbeit kommen: „Der Inhalt [in diesem Fall das Wissen über Religion] ist ein Stück Holz – das Material zum Aufbau von

Wissen und Bildung –, aber ohne einen Fluss, der das Holz trägt und transportiert [in diesem Fall der Roman], kommt nichts an“ (KRAMER 2016: 4²²⁷). Es ist nicht nur ein Plädoyer für die Idee, dass Religion ein Vehikel benötigt, sondern auch ein Plädoyer dafür, dass ein interdisziplinärer Forschungsansatz gewinnbringend ist und dass die Untersuchung von Literatur als Form nicht die Vernachlässigung des Inhalts *Religion* zur Folge haben muss, sondern im Gegenteil. KRAMER (2016: 4) formuliert dieses Argument folgendermaßen: „Mitunter begegnet man Argumenten, dass es gar nicht mehr um den Inhalt geht, sondern nur noch um die Form.“ Im Falle von Roman und Religion handelt es sich meines Erachtens aber vielmehr um ein Zusammenspiel von Form und Inhalt, so wie auch SENFT (2016: *passim*) es annimmt. Beide Seiten müssen untersucht werden, um ein stimmiges Ergebnis zu erzielen. Ich schlage als Transfer meiner Arbeit für diverse Fachbereiche vor, die Ergebnisse als Handlungsempfehlung zu nutzen, um einen Wissenstransfer religionswissenschaftlichen Wissens von der Universität zu anderen Bildungsträgern, zu Interessierten innerhalb und außerhalb der Universität sowie Studierenden der Religionswissenschaft zu gewährleisten. Welche Konsequenz hat es, wenn festgestellt wurde, dass ein Roman Ausdruck von Religion und Träger religiösen Wissens beziehungsweise von Wissen über eine Religion sein kann? Man könnte daraus ganz praxistaugliche Handlungsempfehlungen ableiten: Sei es die Überarbeitung des Curriculums für Studierende der Religionswissenschaft, das beispielsweise um die Lektüre literarischer Beschreibungen von Religionen bereichert werden könnte. Oder sei es die literarisch anspruchsvolle Aufbereitung religionswissenschaftlichen Materials (in Abgrenzung zur auf das Christentum fokussierten und von dieser Perspektive agierenden Religionspädagogik) für bestimmte Zielgruppen, die nicht sofort in das Blickfeld der Religionswissenschaft gelangen.

Die Idee der Materialität von Religion und die Möglichkeit der Analyse eines Romans als Zeugnis der Entwicklung einer religiösen Gemeinschaft eröffnet für den Unterricht an der Universität im Fach Religionswissenschaft ganz neue Perspektiven. Wie wäre es mit der Lektüre eines literarischen Werkes über eine religiöse Gemeinschaft, vielleicht geschrieben von einem Vertreter derselbigen? Die Studierenden würden sowohl für die Notwendigkeit des interdisziplinären Arbeitens als auch für die Medien, in denen Religion zum Ausdruck kommt, sensibilisiert werden. Dies bietet zudem die wunderbare Möglichkeit, dass die Studierenden Fragen an den Text stellen; dass sie neugierig werden, was es mit der

²²⁷ KRAMER (2016: *passim*) bezieht seine Ausführungen auf die Schulbildung und die Frage danach, wie der Schulstoff adressatengerecht an Schülerinnen und Schüler vermittelt werden kann. In diesem Fall schlägt der Autor eine Vermittlung des Stoffes mit Hilfe des Vehikels Theater vor – ebenfalls künstlerischer Ausdruck.

Religionsgemeinschaft der Parsen (oder einer anderen Gemeinschaft) auf sich hat; dass sie Wissen über die Parsen-Gemeinschaft (oder eine andere Gemeinschaft) aus dem Text ableiten können und das gewonnene Wissen dann anhand der Sekundärliteratur überprüfen können. Des Weiteren können die Studierenden ermutigt werden, selbst kreativ zu werden und mit den gewonnenen Informationen und dem vom Autor bereitgestellten Handwerkszeug (dem Text) zu arbeiten. Schreiben, Präsentieren, ein Theaterstück entwickeln – und vielleicht als Multiplikatoren auf einem der Zielgruppe angemessenen Niveau an Bildungseinrichtungen außerhalb des universitären Rahmens weitergeben. Dazu bedarf es des Mutes der Lehrenden, in die Rolle der Beratenden zu schlüpfen und die Lernerautonomie zu fördern. Und die Fähigkeit, es auszuhalten, wenn dabei nicht das gesamte Zoroastrismus-Fachwissen (oder Fachwissen über eine andere Religionsgemeinschaft) den Studierenden in einer Vorlesung mit auf den Weg gegeben werden kann. ALBERTS (2008: 325) betont im Zusammenhang mit universitärer (und außeruniversitärer) Ausbildung die Wichtigkeit des Trägermaterials von Religion zu didaktischen Zwecken: „Furthermore, monuments which communicate information about or interpretations of religions and religious diversity can be regarded as another field, just as other media which serve this function“. Ein Ziel religionswissenschaftlicher Curricula könne es auch sein, Studierende dazu zu befähigen, Material zu Religionen selbst herzustellen – Lehrbücher seien dabei nur eine Möglichkeit. Vielmehr könne man auch andere Medien wie etwa Filme hinzuziehen (ALBERTS 2008: 327). Insofern könnte Cyrus Mistrys Roman nicht nur eine Vorlage für die Art und Weise darstellen, *was* die Religionswissenschaft *wie* untersuchen kann, sondern auch, *wie* die Religionswissenschaft Wissen über Religion(en) vermitteln kann. Denn das *Wie* (Methoden der Wissensvermittlung), so WEIB/RADERMACHER (2015: 378), werde nicht ansatzweise so intensiv diskutiert wie das *Was* (der Inhalt der Lehrveranstaltungen).

6.2.3. Der Ertrag dieser Arbeit für die außeruniversitäre (Aus-)Bildung

Nimmt man nun die Möglichkeiten der Religionswissenschaft im außeruniversitären Bereich in den Blick, so könnte die vorliegende Arbeit für die Sekundarstufe II an Gymnasien in Nordrhein-Westfalen und andernorts interessant sein, da diese eine englischsprachige Auseinandersetzung mit dem Thema Indien zu leisten haben, wie der Kernlehrplan für das

Zentralabitur Nordrhein-Westfalen zeigt²²⁸. Hier sind die Themen *Postkolonialismus* und *Indien als aufsteigende Nation* unter der Rubrik *Postkolonialismus – Lebenswirklichkeiten in einem weiteren anglophonen Kulturraum* aufgelistet. Die Bearbeitung von Literatur im Unterricht ist dabei methodisch und didaktisch äußerst wertvoll. Didaktisch ist sie wertvoll, da sie sowohl den Spracherwerb (in diesem Fall Englisch) im Blick hat als auch das Ziel der Bildung im interkulturellen Bereich – wozu selbstverständlich auch die religiöse Vielfalt eines Landes gehört. Ein englischsprachiger Roman wie der von Mistry liefert somit einen sprachlichen Rahmen und Hintergrundwissen zur indischen Geschichte und Kultur. Speziell die religionswissenschaftliche Analyse solcher Romane schärft den Blick dafür, wie vielschichtig die religiöse Landschaft Indiens ist und sensibilisiert für das genaue Hinschauen jenseits des so sehr mit Indien verbundenen Hinduismus. Den Eindruck, dass Indien oftmals ‚nur‘ mit dem Hinduismus verbunden wird, konnte ich zumindest in vielen Gesprächen mit nicht aus dem Bereich der Orient- und Asienwissenschaften und besonders nicht aus der Religionswissenschaft kommenden Gesprächspartnern vermuten. Es löst sich somit auch die Idee auf, dass ein Staat notwendigerweise nur mit einer einzigen Religion verknüpft werden kann. Ebenso wie – als Transferleistung und vielleicht von Lehrkräften zu initiiender Vergleich – Deutschland nicht mit einer einzigen Religion verknüpft werden kann. Methodisch ist die Beschäftigung mit einem solchen – in diesem Falle – Lehrwerk beziehungsweise Unterrichtsmaterial ebenso ertragreich.

Ebenso kann ein Blick auf den Deutschunterricht sowohl in Sekundarstufe I als auch in Sekundarstufe II gelenkt werden. VON BRAND (2016: 5) bezeichnet das historische Lernen als „konstitutive[n] Bestandteil“ des Literaturunterrichts. Dabei warnt er auch vor der Gefahr der „ideologische[n] und/oder religiöse[n] Deutungsfolien“, denn:

So werden beispielsweise aus einem christlichen, einem marxistischen, einem nationalen oder abendländischem Geschichtsbild als unverrückbarem Selbstverständnis heraus Geschehnisse und Zusammenhänge gedeutet. Im Literaturunterricht kommt der Gefahr der Vermittlung vereinfachter Geschichtsbilder gerade im Umgang mit Literaturgeschichte eine große Bedeutung zu. (VON BRAND 2016: 5)

Betont wird zudem die Doppeldeutigkeit des Wortes *Geschichte* im Deutschen, so kann der Begriff zum einen eine Erzählung meinen, zum anderen aber auch Historie beziehungsweise Historiografie (VON BRAND 2016: 6). So ließe sich der Roman Mistrys säkular als Zeugnis

²²⁸ Siehe Übersicht der Themenfelder für Grund- und Leistungskurse an Gymnasien in: MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (o. J.: 4-6).

kolonialer und postkolonialer Geschichte lesen oder mit („säkularem“) Blick auf Religion(en) als Geschichte einer religiösen Gemeinschaft und ihres Wandels. Oder – im Falle der Parsen-Gemeinschaft, die so sehr durch die Anbindung an die Briten in der Kolonialzeit geprägt ist, eben als beides. Auch ließe sich Bezug auf gesellschaftliche Themen wie die Ausgrenzung bestimmter (Rand-)Gruppen einer (religiösen) Gemeinschaft sowie deren Funktion innerhalb der Gemeinschaft nehmen, was Mistry ja durch sein Thema *Corpse Bearers* ideal bedient – und zudem mit Religion verknüpft. So muss man sich schlussendlich noch die Frage stellen, inwieweit englischsprachige Literatur als (religionswissenschaftlich relevantes) Medium ihren Weg in den Deutschunterricht findet. Hier kommt vielleicht das Postulat nach einer international ausgerichteten Germanistik zum Tragen. Man kann sich aber auch aufmachen zu neuen Ufern (bezogen auf andere Religionsgemeinschaften in Indien) und in der deutschsprachigen Literatur über Indien Ansatzpunkte für eine religionswissenschaftliche Aufbereitung suchen. SCHEIN (2014 und 2015: *passim*) beispielsweise gibt in seiner Reihe *Indienbilder in der deutschen Literatur* unter der Rubrik *Gegenwartsliteratur* in der Zeitschrift *Südasiens* eine Fülle von Hinweisen und Beispielen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur über Indien. Vielleicht ist auch dies ein Fall für die Analyse von Erzähltexten als Trägermaterial von Religion(sgeschichte); und zudem einer, der sich dann auch sprachlich gut in den Deutschunterricht integrieren ließe.

Der Ansatz der Integration von Religionswissenschaft in nicht explizit religionsbezogenen Fachbereiche, wie ich ihn beschrieben habe, entspräche durchaus auch dem, was ALBERTS (2008: 301) in Bezug auf den (fehlenden) Einfluss der Religionswissenschaft an Schulen schreibt:

The academic discipline of the study of religions, however, has shown little interest in the representation of religions in schools and has left this field primarily to theologians or other people with interest in school RE [religious education], who do not have the professional background in the study of religions. The absence of didactics of the study of religions, in combination with the general lack of recognition of the study of religions in the public sphere has resulted in the fact that the discipline of the study of religions, until very recently, has often not been considered an adequate partner for teaching about religion in schools. However, education about religion and religions, in schools and elsewhere, is related to the very subject matter of the study of religions. (ALBERTS 2008: 301)

ALBERTS (2008: 301) spricht sich für eine säkulare Bildung zu Religion und Religionen aus und kontrastiert diese mit der Bildung, die von Vertretern einzelner Religionsgemeinschaften ausgeht. Eine solche säkulare Bildung an Schulen solle angestrebt und Probleme bei der

Implementierung der Idee diskutiert werden. Ihr Plädoyer lautet – und dem möchte ich mich voll und ganz anschließen – daher: „[...] the analytical and discursive competence of the study of religions [...] is needed also outside universities“ (ALBERTS 2008: 301). Dafür müsse aber das Potenzial der Religionswissenschaft analysiert, die Didaktik überarbeitet und der Weg in die Praxis gefunden werden (ALBERTS 2008: 302). Eine Romananalyse, wie ich sie in dieser Arbeit mit Cyrus Mistrys Parsen-Roman dargelegt habe, wäre eine von vielen Möglichkeiten, das Potenzial der Religionswissenschaft in die Schulen zu tragen. Wobei freilich nicht jedes literarische Werk in Bezug auf Religion als geeignet anzusehen ist. In einem solchen Fall liegt der Vorteil auf der Hand, dass die Religionswissenschaft interdisziplinär beispielsweise in den Deutsch- oder Fremdsprachenunterricht eingeflochten werden kann und damit das – wie ALBERTS (2008: 321) schreibt – in diversen deutschen Bundesländern vorhandene Konzept des Religionsunterrichts mit christlicher Ausrichtung nicht zwangsweise berühren und verändern muss, um sich überhaupt erst an Schulen einzubringen²²⁹.

Setzt man niedriger in den Stufen des deutschen Bildungssystems an und betrachtet etwa den Primarbereich sowie den Elementarbereich (für Kinder im Alter von 0 bis 10 Jahren), so wird auch hier sehr schnell deutlich, dass Religion eine nicht unwesentliche Rolle spielt. Auch hier kann Wanda Alberts Plädoyer geltend gemacht werden und auch hier zeigt sich die Notwendigkeit des Erscheinens der Religionswissenschaft, die nicht aus einer bestimmten religiösen Ausrichtung heraus argumentiert. Dazu lassen sich beispielsweise die Bildungsgrundsätze Nordrhein-Westfalens anführen²³⁰:

Ein ganzheitliches Bildungsverständnis schließt religiöse Bildung und ethische Orientierung mit ein. Sie sind wesentliche Aspekte von Bildung und ermöglichen es, Sinnzusammenhänge zu erfassen, die das „Ganze“ der Welt erschließen und Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu beantworten können. Kinder haben ein Recht auf Religion und religiöse Bildung. Entsprechend Artikel 7 der Landesverfassung ist „Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor der Würde des Menschen und Bereitschaft zum sozialen Handeln zu wecken, vornehmstes Ziel der Erziehung“ und damit wesentlicher Bestandteil der Bildung, Erziehung und Betreuung im Elementar- und Primarbereich. (MINISTERIUM FÜR FAMILIE, KINDER, JUGEND, KULTUR UND SPORT DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN 2016: 108)

²²⁹ Wobei Wanda Alberts in ihrem Artikel im Sinne des integrativen Religionsunterrichts (und seiner Schwächen) – also als eigenes Fach – argumentiert. In Bezug auf die Schwächen des derzeit üblichen integrativen Religionsunterrichts in Deutschland siehe ALBERTS (2008: 321-324).

²³⁰ https://www.mfkjks.nrw/sites/default/files/asset/document/bildungsgrundsaeetze_januar_2016.pdf, 29.10.2016. Die Grundsätze beschäftigen sich mit Bildung für Kinder im Alter von 0-10 Jahren, also mit dem Elementar- und Primarbereich.

Die Bildungsgrundsätze geben bei den Vorschlägen zur Implementierung von Bildung im Bereich *Religion* in Einrichtungen für Kinder eine klare Richtung vor. So soll diese Bildung beispielsweise durch die folgenden Materialien vermittelt werden:

- altersangemessene religiöse Literatur (z.B. Kinderbibeln, religiöse Bilderbücher),
 - gemeinschaftsstiftende, religiös geprägte Elemente und Rituale im Tagesablauf (z.B. gemeinsames Beten, Singen, Geschichten erzählen, Bilder zum Betrachten und zur Meditation),
 - Einbeziehung von Liedern, biblischen Geschichten und Texten, Gebeten, religiösen Symbolen, Ritualen in den Alltag [...]
- (MINISTERIUM FÜR FAMILIE, KINDER, JUGEND, KULTUR UND SPORT DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN 2016: 112)

Hier könnte die Religionswissenschaft mit dem Wissen um materialisierte Religion und ‚schöner‘ Literatur als Träger von Religion einen wesentlichen Beitrag zur konfessionsungebundenen Bildung der Allerkleinsten beitragen. Bei kleineren Kindern ist ein Roman sicher nicht das passende Vehikel – Versprachlichung und Materialisierung anderer Art aber schon. Eine mit religionswissenschaftlicher Expertise erstellte Geschichte mit einfacher Handlung und erzählt oder vorgelesen mit Hilfe von Visualisierungen oder anderen unterstützenden Medien dürfte sicherlich nicht ihre Wirkung verfehlen und könnte ebenso Raumkonzepte und Wissen über Religion vermitteln. Dies würde eine konfessionsungebundene Ergänzung des bereits erschienenen Materials, beispielsweise für das Bildkartentheater, darstellen. Sie würde über den christlichen Rahmen hinausführen und religiöse Vielfalt bereits im Primarbereich vermitteln. Denkbar wären auch Theaterstücke – vielleicht auch als Filtrat von komplexen literarischen Zeugnissen –, deren Text Wissen über Religion(en) sinnlich erfahrbar vermittelt²³¹. Damit wird ein Wissenstransfer zu religionswissenschaftlich relevanten Themen schon bei den allerkleinsten Zuschauern und Zuhörern möglich – vielleicht auch zugunsten der Integration und der Toleranz in Kinderbetreuungseinrichtungen und Schulen. Hier könnte die Religionswissenschaft einen sehr wertvollen Beitrag zum Zusammenleben der Menschen mit ihrem (Über-)Lebensgepäck voller Erfahrungen, religiösen und nicht-religiösen Ansichten und Sprachen in einer durch internationale Netzwerke²³² immer vielfältiger werdenden Gesellschaft und ihren Herausforderungen im 21. Jahrhundert leisten. *Humata, Hūxta, Huvaršta*.

²³¹ Zu den Möglichkeiten des Bildkartentheaters *Kamishibai* siehe GRUSCHKA/BRANDT (2013: *passim*) sowie SEGGEWIß/ MENKE (2013: *passim*). Einen Überblick über verfügbare Bildkarten zum Thema Religion liefert die Internetseite von *Don Bosco*: <http://www.donbosco-medien.de/suche-9-9/ergebnisse/>, 01.06.2016.

²³² Zu Mobilität von Menschen – jenseits der Staatsgrenzen – siehe CROSSROADS ASIA (2012/2014: *passim*).

Literaturverzeichnis

AHRENS, Rüdiger (2011): Equity as Ethical Principle in Postcolonial Anglophone Narration. In: **HURTLEY**, Jacqueline / Michael **KENNEALLY** / Wolfgang **ZACH** (Hg.): *Literatures in English. Ethnic, Colonial and Cultural Encounters* [= SECL Studies in English and Comparative Literature Volume 22]. Tübingen: Stauffenberg Verlag, S. 17-33.

ALBERTS, Wanda (2008): Didactics of the Study of Religion. In: *Numen, Vol. 55, Nr. 2/3* [= The History of Religions and Religious Education], S. 300-334.

ALIKHAN, Anvar (2012): Lord of The Untouchable. In: *India Today*, <http://indiatoday.intoday.in/story/anvar-alikhan-chronicle-ofa-corpse-bearer-by-cyrus-mistry/1/210602.html>.

ANDRÉS-TOLEDO, Miguel Ángel (2013): The dog(s) of the Zoroastrian afterlife. In: **PIRART**, Éric (Hg.): *Le Sort des Gâthâs. Et Autres Études Iraniennes in Memoriam Jacques Duchesne-Guillemain* [= Acta Iranica 54]. Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, S. 13-23.

APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane (2014): Seeing Religious Conversion through the Art. In: **RAMBO**, Lewis / Charles E. **FARHADIAN** (Hg.): *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 327-342.

BACHMANN-MEDICK, Doris (2004): Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells. In: **NÜNNING**, Ansgar/Roy **SOMMER** (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*, S. 147-159.

BACHORZ, Stephanie (2004): Zur Analyse der Figuren. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 51-67.

BAXTER, Roxan Mukti (2014): Between the lines. In: *Livemint*, http://www.livemint.com/Leisure/zu9fCjle0AT0UY3pycMII0/BETWEEN-THE-LINES--Cyrus-Mistry-says-he-hope-to-get-back-to.html?utm_source=copy.

BERNHARDT, Reinhold (2012): Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form der Konversion. In: **LIENEMANN-PERRIN**, Christine / Wolfgang **LIENEMANN**

(Hg.): *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zur Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Studies in the History of Christianity in the Non-Western World. Herausgegeben von / Edited by Klaus Koschorke & Johannes Meier. Band 20 / Volume 20]. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 166-192.

BODE, Christoph (2011): *Der Roman*. Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel.

BLEISCH BOUZAR, Petra (2013): Narrative der persönlichen (religiösen) Erfahrung – narratologische Analysen in der Religionswissenschaft. In: **BRAHIER**, Gabriela / Dirk **JOHANNSEN** (Hg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung* [= Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 2]. Würzburg: Ergon, S. 173-190.

BOYCE, Mary (1993/2011): Corpse. disposal of, in Zoroastrianism. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/corpse-disposal-of-in-zoroastrianism> [Printversion: Vol. VI, Fasc. 3, S. 279-286; online überarbeitet: 2011].

BOYCE, Mary (1987/2011): Ātaškada. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid> [Printversion: Vol. III, Fasc. 1, S. 9-10; online überarbeitet: 2011].

BRIDGEMAN, Teresa (2007): Time and Space. In: **HERMAN**, David (Hg.): *The Cambridge Companion to Narrative*. Cambridge, New York, Melbourne u. a.: Cambridge University Press, S. 52-65.

BUSSE, Jan-Philipp (2004): Zur Analyse der Handlung. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 23-49.

CAMA, Shernaz (2016): The Sacred Amour of the *Sudreh-Kusti* and its Relevance in a Changin World. In: **WILLIAMS**, Alan / Sarah **STEWART** / Almut **HINTZE** (Hg.): *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. London, New York: I. B. Tauris, S. 279-294.

CAMA, Shernaz (2013): The Demographic Dilemma. In: *FEZANA Journal*, Vol. 27, Nr. 3, S. 49.

CHOKSY, Jamsheed K. (2015): Zoroastrianism ii. Historical Review. From the Arab Conquest to Modern Times. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-02-arab-conquest-to-modern>.

CHOKSY, Jamsheed K. (2003): To cut off, Purify, and Make Whole. Historiographical and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 123, Nr. 1, S. 21-41.

CHOKSY, Jamsheed K. (2002): *Evil, Good, and Gender. Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History* [= Toronto Studies in Religion 28]. New York, Washington D.C. (Baltimore), Bern, Frankfurt a.M., Berlin, Brüssel, Wien, Oxford: Peter Lang.

COLAH, Mehli (2013): The BPP Fertility Project. In: *FEZANA Journal* Vol. 27, Nr. 3, 50.

COTTON, Henry (1906): The New Spirit in India. In: *The North American Review*, Vol. 183, Nr. 603, S. 990-994.

COYAJI, Perin Pudumjee (2005/2006): *Zarathushtrian Kusti Prayers*. Pune: K Joshi & Co.

CROSBY, Donald A. / **BOYD**, James W. (1979): Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic? In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, Nr. 4, S. 557-588.

CROSSROADS ASIA (2012/2014): Crossroads Asia through the Lens of Mobility and Migration. A Conceptual Approach. In: http://crossroads-asia.de/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&g=0&t=1483626661&hash=34c9052d86ade17038639c90cb098e978a4e1983&file=fileadmin/user_upload/publications/Concept_papers/Concept_Paper_Migration_without_Postscript_FS.pdf.

CUDDON, J. A. (2009): *The Penguin Dictionary of Literary Terms & Literary Theory*. London: Penguin Books.

DARMESTER, James (1969): The Zend-Avesta. Part I. The Vendīdād. In: **MÜLLER**, F. Max (Hg.): *The Sacred Books of the East. Translated by various oriental scholars. Volume IV*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.

DESAI, Sapur Faredun (1963): *The Parsi Panchayet and its Working. A Synoptic Survey*. Bombay: o.V.

DUENREDAKTION (Hg.) (2009): *Duden Grammatik. Duden Band 4 (8. Überarbeitete Auflage)*. Mannheim: Bibliographisches Institut AG.

DUDLEY JENKINS, Laura (2008): Legal Limits on Religious Conversion in India. In: *Law and Contemporary Problems, Vol. 71, Nr. 2*, S. 109-127.

EDITORIAL VIEWPOINT (2012): Fact and Fiction. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=zGkiO9O+LG8=&issue=208>.

FLUDERNIK, Monika (2008): *Erzähltheorie. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FROW, John (1982): The Literary Frame. In: *The Journal of Aesthetic Education, Vol. 16, Nr. 2*, S. 25-30.

GANDAVIA, Firdaus (2012): Not just a 'Parsi novel'. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=B7UGTABCp80=&issue=207>.

GEERTZ, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

GEERTZ, Clifford (1976): Art as a Cultural System. In: *MLN, Vol. 91, Nr. 6 Comparative Literature*, S. 1473-1499.

GEERTZ, Clifford (1957): Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: *The Antioch Review, Vol. 17, Nr. 4*, S. 421-437.

GEHLEN, Rolf (1998): Raum. In: **CANCIK**, Hubert / Burkhard **GLADIGOW** / Karl-Heinz **KOHL** (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 377-398.

GIESEN, Bernhard (1999): Codes kollektiver Identität. In: **GEPHART**, Werner / Hans **WALDENFELS** (Hg.). *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13-43.

GIGNOUX, Philippe (1986/2011): Ardā Wīrāz. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz> [Printversion: Vol. II, Fasc. 4, S. 356-357].

GOVERNMENT OF INDIA/MINISTRY OF MINORITY AFFAIRS (2013): *Jiyo Parsi. The Central Sector Scheme for Containing Population Decline of Parsis in India*. New Delhi: o. V.

GRUSCHKA, Helga / Susanne **BRANDT** (2013): *Mein Kamishibai. Das Praxisbuch zum Erzähltheater [neue erweiterte Ausgabe]*. München: Don Bosco Medien GmbH.

HASAN, Mushirul (2012): *Wit and Wisdom – Pickings from the Parsee Punch*. New Delhi: Niyogi Books.

HAUG, Martin (1855): Zendstudien. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, S. 683-703.

HAUPT, Birgit (2004): Zur Analyse des Raumes. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 69-87.

HAUSER, Beatrix (2012): Purity, Beauty and Luxury as Performative Categories in Hindu Rituals and Beyond. In: **RÖSCH**, Petra / Udo **SIMON** (Hg.): *How Purity Is Made*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 194-215.

HINDMARSH, Bruce (2014): Religious Conversion as Narrative and Autobiography. In: **RAMBO**, Lewis / Charles E. **FARHADIAN** (Hg.): *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 343-368.

HINNELLS, John R. (2015): The Parsis. In: **STAUSBERG**, Michael / Yuhan Sohrab-Dinshaw **VEVAINA** / Anna **TESSMANN** (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. West Sussex: Wiley Blackwell, S. 157-172.

HINNELLS, John R. (2008): Parsi Community. i. Early History. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/parsi-communities-i-early-history>.

HINNELLS, John R. (2000): *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected works of John R. Hinnells*. Aldershot, Burlington USA, Singapur, Sidney: Ashgate.

HINNELLS, John R. (1989): Bombay Parsi Panchayat. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/bombay-parsi-panchayat-the-largest-zoroastrian-institution-in-modern-history> [Printversion: Vol. IV, Fasc. 4, S. 349-350].

HINNELLS, John R. / Momin **MOHIUDDIN** / Ismail K. **POONAWALA** (1989): Bombay. Persian Communities of Bombay. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/bombay-persian-communities-of> [Printversion: Vol. IV, Fasc. 4, S. 339-349].

HINTZE, Almut (2016): A Zoroastrian Vision. In: **WILLIAMS**, Alan / Sarah **STEWART** / Almut **HINTZE** (Hg.): *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. London, New York: I. B. Tauris, S. 77-96.

HINTZE, Almut (2015): Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives. In: **STAUSBERG**, Michael / Yuhān Sohrab-Dinshaw **VEVAINA** (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford: Oxford University Press, S. 31-38.

HINTZE, Almut (2013a): Words without context. The Gathas between two worlds. In: **STEWART**, Sarah (Hg.): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination*. London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 2-9.

HINTZE, Almut (2012): Monotheismus zoroastrischer Art. In: **ASSMANN**, Jan / Harald **STROHM** (Hg.): *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus* [= Lindauer Symposien für Religionsforschung, Band 3]. München: Fink, S. 63-92.

HOCK, Klaus (2011): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: WGB.

HUMBACH, Helmut/ Pallan **ICHAPORIA** (1994): *The Heritage of Zarathushtra. An new Translation of his Gāthās*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter Heidelberg.

HUNFELD, Hans (2004): *Fremdheit als Lernimpuls*. Meran, Klagenfurt: Alpha Beta, S. 483-501.

HUTTER, Manfred (2011): Die Parsen und ihre Toten. Traditionelle Praxis vor den Herausforderungen der Gegenwart. In: **HÖDL**, Gerald / Veronica **FUTTERKNECHT** (Hg.): *Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag* [Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Band 4]. Berlin: LIT Verlag, S. 138-149.

HUTTER, Manfred (2009): The Impurity of the Corpse and the Future Body-Death and Afterlife in Zoroastrianism. In: **NICKLAS**, Tobias / Friedrich Vinzenz **REITERER** (Hg.): *The Human Body in Death and Resurrection*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 13-27.

HUTTER, Manfred (2007): Demons and Benevolent Spirits in the Ancient Near East. In: **REITERER**, Friedrich Vinzenz / Tobias **NICKLAS** / Karin **SCHÖPFLIN** (Hg.): *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 21-34.

JÄGER, Siegfried (2012): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: UNRAST-Verlag.

JESSE, S. Palsetia (2008): *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. Delhi: Manohar.

JOHANNSEN, Dirk (2013): Einleitung. Konstruktionsgeschichten. In: **BRAHIER**, Gabriela / Dirk **JOHANNSEN** (Hg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung* (= Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 2). Würzburg: Ergon, S. 9-16.

JOISTEN-PRUSCHKE, Anke (2013): Jewish and Christian relations with Zoroastrianism. In: **STEWART**, Sarah (Hg.): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination*. London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 28-33.

JOSEPH, Sherry (1996): Gay and Lesbian Movement in India. In: *Economic and Political Weekly*, Vol. 31, Nr. 33, S. 2228-2233.

KAPUR, Ratna (2000): Too hot to handle. The Cultural Politics of “Fire”. In: *Feminist Review*, Nr. 64, *Feminism 2000. One Step beyond?*, S. 53-64.

KARAKA, D.F. (1999): *History of the Parsis, Vol. 1*. New Delhi: Cosmo.

KELLENS, J. (1986): Avesta. i. Survey of the history and contents of the book. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book> [Printversion: Vol. III, Fasc. 1, S. 35-44; online überarbeitet: 2011].

KEUL, István / Michael **STAUSBERG** (2010): Filmreife Epiphanien im dritten Raum. Ein transreligiöser Kult in Mumbai. In: *Numen*, Vol. 57, Nr. 1, S. 30-77.

KIM, Sebastian C. H. (2012): Religious Conversion and Law in India. Controversy over the “Freedom of Religion” Acts. In: **LIENEMANN-PERRIN**, Christine / Wolfgang **LIENEMANN** (Hg.): *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zur Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Studies in the History of Christianity in the Non-Vestern World. Herausgegeben von / Edited by Klaus Koschorke & Johannes Meier. Band 20 / Volume 20]. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 693-718.

KÖNIG, Götz (2010): *Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus* [= Iranica 18]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

KRAMER, Martin (2016): *Schule ist Theater. Theatrale Methoden als Grundlage des Unterrichtens* [Reihe: Grundlagen der Schulpädagogik. Band 60. Hg.: Astrid Kaiser und Rainer Winkel]. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

KRECH, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 58, Nr. 2, S. 97-113.

KREUTZER, Eberhard (2004): Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik. In: **NÜNNING**, Ansgar (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung* (= VWT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium, Bd. 1). Trier: VWT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 199-213.

KREYENBROEK, Philip G. (2013): Zoroastrianism as an imperial religion under the Achaeminids and Sasanians. In: **STEWART**, Sarah (Hg.): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination*. London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 10-17.

KREYENBROEK, Philip G. (2001): *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their Religion*. Richmond, Surrey: Curzon Press.

KREYENBROEK, Philip G. (1999): Exegesis I. In Zoroastrianism. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/exegesis-i> [Printversion: Vol. IX, Fasc. 2, S. 113-116; online überarbeitet: 2012].

KRINGS, Constanze (2004): Zur Analyse des Erzählanfangs und des Erzählschlusses. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 163-179.

KURZ, Gerhard (2009): *Metapher, Allegorie, Symbol* [= Kleine Reihe V&R]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

LIENEMANN-PERRIN, Christine / Wolfgang **LIENEMANN** (Hg.) (2012): Konversionen als religiöse Grenzüberschreitungen. Rückblick und Ausblick. In: *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zur Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Studies in the History of Christianity in the Non-Vestern World. Herausgegeben von / Edited by Klaus Koschorke & Johannes Meier. Band 20 / Volume 20]. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 923-947.

LILAOWALA, Ashdeen Z. / Shernaz **CAMA** (2013): *Threads of Continuity. The Zoroastrian Craft of Kusti Weaving*. o. O.: The Parzor Foundation / Thomson Press (India) Ltd.

LOTMAN, Jurij M. (1973): *Die Struktur des künstlerischen Textes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

LOTMAN, Jurij M. (1981): *Die Struktur literarischer Texte*. München: Wilhelm Fink Verlag UTB (2. Aufl.).

LÜDDECKENS, Dorothea / Ramiyar **KARANJIA** (2011): *Days of Transition. The Parsi Death Rituals*. Georg-August-Universität Göttingen: Wallstein Verlag.

LÜDDECKENS, Dorothea (2004): Bruch und Kontinuität in Todesritualen. Beobachtungen zu westeuropäischen und zoroastrischen Bestattungen. In: **STAUSBERG**, Michael (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden, Boston: Brill, S. 153-172.

LUHRMANN, Tanja (2002): Evil in the Sands of Time. Theology and Identity Politics among the Zoroastrian Parsis. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 61, Nr. 3, S. 861-889.

LUHRMANN, Tanya M. (1996): *The Good Parsi. The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*. Cambridge/Massachusetts, London/England: Harvard University Press.

LUHRMANN, Tanja (1994): The Good Parsi. The Postcolonial 'Feminization' of a Colonial Elite. In: *Man, New Series, Vol. 29, No. 2*, S. 333-357.

MARSDEN, Peter H. (2004): Zur Analyse der Zeit. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 89-110.

MARTÍNEZ, Matías / Michael **SCHEFFEL** (2012): *Einführung in die Erzähltheorie*. München: C.H. Beck.

MEHROTRA, Arvind Krishna (Hg.) (2003): Introduction. In: *An Illustrated History of Indian Literature in English*. Delhi: Permanent Black, S. 1-26.

MEYER, Birgit (2011): Medium. In: *Material Religion, Vol. 7, Issue 1*, S. 58-65.

MEYER, Birgit / David **MORGAN** / Crispin **PAINE** / S. Brent **PLATE** (2010): The origin and mission of Material Religion. In: *Religion 40*, S. 207-211.

MEYER, Birgit / Dick **HOUTMAN** (Hg.) (2012): Introduction. Material Religion – How Things matter. In: *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, S. 1-23.

MINISTERIUM FÜR FAMILIE, KINDER, JUGEND, KULTUR UND SPORT DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (2016): *Bildungsgrundsätze für Kinder von 0 bis 10 Jahren in Kindertagesbetreuung und Schulen im Primarbereich in Nordrhein-Westfalen*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder [= die Bildungsgrundsätze sind online verfügbar unter: https://www.mfkjks.nrw/sites/default/files/asset/document/bildungsgrundsätze_januar_2016.pdf, letzter Zugriff am 14.01.2017].

MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (o. J.): *Zentralabitur 2017 – Englisch*. In: <https://www.standardsicherung.schulministerium.nrw.de/cms/zentralabitur-wbk/faecher/getfile.php?%20file=2030> [letzter Zugriff am 14.01.2017].

MISRA, Geetanjali (2009): Decriminalising homosexuality in India. In: *Reproductive Health Matters*, Vol. 17, No. 34, Criminalisation, S. 20-28.

MISTREE, Firoza Punthakey (2013): The lure of China and the art of Parsi portraiture in the eighteenth and nineteenth century. In: **STEWART**, Sarah (Hg.): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination*. London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 58-65.

MISTRY, Cyrus (2014a): Proposed for Condemnation. In: **DAVIDAR**, David (Hg.): *A Clutch of Indian Masterpieces. Extraordinary Short Stories from the 19th Century to the Present*. New Delhi: Aleph Book Company, S. 361-370.

MISTRY, Cyrus (2014b): *Passion Flower. Seven Stories of Derangement*. Neu Delhi: Aleph Book Company.

MISTRY, Cyrus (2012): *Chronicle of a Corpse Bearer*. Neu Delhi: Aleph Book Company.

MISTRY, Cyrus (2010): *The Legacy of Rage*. New Delhi: Sahitya Academi, S. 1-93 [erschienen in einem Doppelband gemeinsam mit dem Werk *Class of 84* von Rahul da Cunha].

MISTRY, Cyrus (2005): *The Radiance of Ashes*. London: Picador.

MISTRY, Cyrus (1971/2006): *Doongaji House*. New Delhi: Sahitya Academi, S. 111-182 [erschienen in einem Doppelband gemeinsam mit dem Werk *A Touch of Brightness* von Partap SHARMA, herausgegeben von Alok BHALLA und Anju MAKHIJA].

MOAZAMI, Mahnaz (2014): *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēvdād. Transcription, Translation, and Commentary* [= Iran Studies 9]. Leiden, Boston: Brill.

MOAZAMI, Mahnaz (2007): The dog in Zoroastrian religion. Vidēvdād Chapter XIII. In: *Indo-Iran Journal* 49, S. 127-149.

MOAZAMI, Mahnaz (2005): Evil Aimals in Zoroastrian Religion. In: *History of Religions*, Vol. 44, Nr. 4, S. 300-317.

MOHR, Hubert (2013): Transmediales Storytelling – ein Konzept auch für die Religionswissenschaft? In: **BRAHIER**, Gabriela / Dirk **JOHANNSEN** (Hg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung* (= Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 2). Würzburg: Ergon, S. 343-354.

MORGENTHALER, Christoph (2012): Identität und Konversion im Lebenslauf. Vergleich und Fazit zu Teil 1. In: **LIENEMANN-PERRIN**, Christine / Wolfgang **LIENEMANN** (Hg.): *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zur Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging* [= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Studies in the History of Christianity in the Non-Vestern World. Herausgegeben von / Edited by Klaus Koschorke & Johannes Meier. Band 20 / Volume 20]. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 193-209.

MURAD, MAHVESH (2012): Review: Chronicle of a Corpse Bearer. In: <http://www.dawn.com/news/753113/review-chronicle-of-a-corpse-bearer>.

NEUMANN, Birgit / Ansgar **NÜNNING** (2006): Kulturelles Wissen und Intertextualität. Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur. In: **GYMNICH**, Marion / Birgit **NEUMANN** / Ansgar **NÜNNING** (Hg.): *Kulturelles Wissen und Intertextualität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur [ELCH 22]*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 3-51.

NÜNNING, Ansgar / Vera **NÜNNING** (2010): *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

PÖPPEL, Ernst (2006): *Der Rahmen. Ein Blick des Gehirns auf unser Ich*. München: Carl Hanser Verlag.

PRESTON, James J. (1987): Purification. In: **ELIADE**, Mircea (Hg.): *The Encyclopedia of Religion. Volume 12*. New York: Macmillan Publishing Company, S. 91-100.

QUINKERTZ, Ute (2004): Zur Analyse des Erzählmodus und verschiedener Formen von Figurenrede. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 141-161.

RADERMACHER, Martin (2011): *Hermann Hesse – Monte Verità. Wahrheitssuche abseits des Mainstreams zu Beginn des 20. Jahrhunderts.* In: http://www.zjr-online.net/vi2011/zjr201104_radermacher.pdf.

REZANIA, Kianoosh (Hg.) (2014): Einleitung. Raum und Religion. In: *Raumkonzeptionen in antiken Religionen. Beiträge des internationalen Symposiums in Göttingen, 28. und 29. Juni 2012.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 1-19.

ROCHE, Jörg (2013): *Fremdsprachenerwerb. Fremdsprachendidaktik. 3. Auflage. [UTB Basics].* Tübingen: Narr Francke Attempo Verlag GmbH+Co.KG.

RÖSCH, Petra / Udo **SIMON** (Hg.) (2012): *How Purity Is Made.* Bielefeld: Harrassowitz.

ROOF, Wade Clark (1993): Religion and Narrative. In: *Review of Religious Research Vol. 34, Nr. 4*, S. 297-310.

ROSE, Jenny (2011): *Zoroastrianism. An Introduction.* London, New York: I.B. Tauris.

RUSSELL, James R. (1990): Burial iii. In Zoroastrianism. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/burial-iii> [Printversion: Vol. IV, Fasc. 6, S. 561-563].

SAATI, Pargol (1993/2008): Conversion vii. To the Zoroastrian faith in the modern period. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/conversion-vii> (Printversion: Vol. VI, Fasc. 3, S. 242-243; online überarbeitet: 2011).

SAREEN, Santosh K. (2011): English Literature in India. The Colonial, Cultural Encounter. In: **HURTLEY**, Jacqueline / Michael **KENNEALLY** / Wolfgang **ZACH** (Hg.): *Literatures in English. Ethnic, Colonial and Cultural Encounters [SECL Studies in English and Comparative Literature Volume 22].* Tübingen: Stauffenberg Verlag, S. 57-64.

SCHAMI, Rafik (2015): *Die Frau, die ihren Mann auf dem Flohmarkt verkaufte.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag [ursprünglich bereits 2012 im Carl Hanser Verlag erschienen].

SCHASER, Angelika / Gesine **CARL** (o. J.): Konversionsberichte des 17. bis 19. Jahrhunderts als Selbstzeugnisse gelesen. Ergebnisse und Forschungsperspektiven. In: **FÖCKING**, Marc / Bruno **REUDENBACH** (Hg.): *Das Religiöse der Gesellschaft - das Gesellschaftliche der Religion (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft, 1).* Münster u.a. (in Vorbereitung, erscheint vorauss. 2012) [= bislang ist diese Quelle nur online zugänglich unter: [245](http://www.geschkult.fu-</p></div><div data-bbox=)

berlin.de/e/konversionen/ergebnisse/beitraege/Konversionsberichte_als_Selbstzeugnisse_gelesen.pdf; letzter Zugriff: 13.01.2017].

SCHEIN, Reinhold (2015): Gegenwartsliteratur. Indienbilder in der deutschen Literatur. Teil 4. Zwischen den Kriegen und nach 1945. In: *Südasiens*, Nr. 1, S. 8-13.

SCHEIN, Reinhold (2014): Gegenwartsliteratur. Literarische Indienbilder in der deutschen Literatur. Teil 3. Das frühe 20. Jahrhundert. In: *Südasiens*, Nr. 3-4, S. 4-9.

SCHLERATH, B. / **SKJÆRVØ**, Prods Oktor (1987): *Aša*. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA* <http://www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan#pt1> [Printversion: Vol. II, Fasc. 7, S. 694-696; online überarbeitet: 2011].

SCHLIETER, Jens (2016): Religion, System, Symbol: Eine Diskussion der Voraussetzungen des Drei-Ebenen-Modells von Religion. In: **BRUNOTTE**, Ulrike / Jürgen **MOHN** (Hg.): *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion [= Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte. Band 10]*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 75-93.

SCHLÖGL, Rudolf (2001): Einleitung. Von der gesellschaftlichen Dimension religiösen Erlebens. In: *Historische Zeitschrift. Beihefte, New Series, Vol. 31, Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*, S. 271-280.

SCHNEIDER, Ralf (2013): Making Sense. Ziele, Möglichkeiten und Grenzen einer kognitiven Rezeptionstheorie. In: **BRAHIER**, Gabriela / Dirk **JOHANNSEN** (Hg.): *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung (= Diskurs Religion. Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 2)*. Würzburg: Ergon, S. 37-53.

SCHRÖTER, Jeanette (2015): *Religion im schwedischen Kriminalroman. Die Schwedenkrimis von Larsson, Mankell und Nesser [Religionen aktuell. Band 16]*. Marburg: Tectum Verlag.

SCHWARZ, Eva (2013): *Die Kultursemiotik als Bereich der Kulturtheorie. Clifford Geertz und Jurij Lotman*. O. O.: GRIN Verlag GmbH. [eBook]

SEKAR, C. Chandra (1948): Some Aspects of Parsi Demography. In: *Human Biology. A Record of Research*, Vol. 20, Nr. 2, S. 47-89.

SENFT, Christoph (2016): *Contemporary Indian Writing in English Between Global Fiction and Transmodern Historiography*. Leiden, Amsterdam: Brill/Rodopi.

SEERVAI, Shanoor (2014): Cyrus Mistry on Parsi Corpse Bearers. In: *Wall Street Journal*, <http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2014/01/22/cyrus-mistry-on-mumbais-parsi-corpse-bearers/>.

SEGGEWIB, Swana / Ulrike **MENKE** (2013): *Kamishibai-Geschichten für den Kindergarten*. München: Don Bosco Medien GmbH.

SHAHANI, Roshan G. (2003): Exploring Identities. In: *Economic and Political Weekly* 38, 33, S. 3463-3466.

SHAKED, Shaul (2001): The Moral Responsibility of Animals. Some Zoroastrian and Jewish Views on the Relation of Humans and Animals. In: **STAUSBERG**, Michael (Hg.): *Kontinuität und Brüche der Religionsgeschichte*. Berlin, New York: De Gruyter.

SHAKI, Mansour (1998/2011): Elements i. In Zoroastrianism. ii. In Manicheism. iii. In Persian. In: *ENCYCLOPEDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/elements> (Printversion: Vol. VIII, Fasc. 4, S. 357-360; online überarbeitet: 2011).

SHARAFI, Mitra (2015): Law and Modern Zoroastrians. In: **STAUSBERG**, Michael / Yuhan Sohrab-Dinshaw **VEVAINA** / Anna **TESSMANN** (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. West Sussex, UK: Wiley Blackwell, S. 299-312.

SHROFF, Rukshana / Kerman **MEHTA** (2011/ Reprint 2014): *Joyous Flame. The Parsi Zoroastrians*. o. O.: Parzor Foundation/EIH Press.

SHUKMAN, Ann (1977): *Literature and Semiotics. A Study of the writings of Yu. M. Lotman* [Band 1 der Reihe: Meaning and Art. A series of books on poetics, theory of literature and related fields, Hg. HRUSHOVSKI, Benjamin/Jonathan CULLER]. Amsterdam, New York, Oxford: North-Holland Publishing Company.

SIMON, Udo (2012): Why Purity? An Introduction. In: **RÖSCH**, Petra / Udo **SIMON** (Hg.): *How Purity Is Made*. Bielefeld: Harrassowitz, S.1-37.

SINGH, D. P. / V. GOWRI (2000): *Parsis of Mumbai. A Socio-Demographic Profile*. [Prepared for The Office of the Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties, Bombay, January 2000]. Mumbai: Tata Institute of Social Sciences.

SKJÆRVØ, Prods Oktor (2013a): Afterlife in Zoroastrianism. In: **BUKOVEC**, Predrag / Barbara **KOLKMANN-KLAMT** (Hg.): *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO [Religionen im Vorderen Orient] (3./4. Juni 2011, Tübingen)*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, S. 311-349.

SKJÆRVØ, Prods Oktor (2013b): Marriage ii. Next of Kin Marriage in Zoroastrianism. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin>.

SKJÆRVØ, Prods Oktor (2004): Homosexuality i. in Zoroastrianism. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/homosexuality-i> [Printversion: Vol. XII, Fasc. 4, S. 440-441; online überarbeitet: 2012].

SPULER-STEGEMANN, Ursula (2010): Religionsfreiheit als Menschenrecht. In: **ELSAS**, Christoph (Hg.): *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel*. Berlin: EB-Verlag, S. 248-250.

STAUSBERG, Michael (2014): Zoroastrian Rituals. In: *ENCYCLOPÆDIA IRANICA*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrian-rituals>.

STAUSBERG, Michael (Hg.) (2012): Religion. Begriff, Definitionen, Theorien. In: *Religionswissenschaft*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 33-47.

STAUSBERG, Michael (2011a): Der Zoroastrismus als iranische Religion und die Semantik von ‚Iran‘ in der zoroastrischen Religionsgeschichte. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Leiden, Boston: Brill, S. 313-331.

STAUSBERG, Michael (2011b): *Zarathustra und seine Religion*. München: C.H. Beck.

STAUSBERG, Michael (2005): *Zarathustra und seine Religion*. München: C.H. Beck.

STAUSBERG, Michael (2004): *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Band 3*. Stuttgart: Kohlhammer.

STAUSBERG, Michael (2002a): *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Band 1.* Stuttgart: Kohlhammer.

STAUSBERG, Michael (2002b): *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale. Band 2.* Stuttgart: Kohlhammer.

STEWART, Sarah (Hg.) (2013a): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination.* London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], *passim*.

STEWART, Sarah (Hg.) (2013b): Life and Afterlife. Zoroastrian funerary practices and eschatological ideas. In: *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination.* London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 34-41.

STOLLBERG-RILINGER, Barbara (2013): *Rituale* [= Campus Historische Einführungen]. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

STRASEN, Sven (2004): Zur Analyse der Erzählsituation und der Fokalisierung. In: **WENZEL**, Peter (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme.* Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 111-140.

STROMBERG, Peter G. (2014): The Role of Language in Religious Conversion. In: **RAMBO**, Lewis / Charles E. **FARHADIAN** (Hg.): *The Oxford Handbook of Religious Conversion.* Oxford, New York: Oxford University Press, S. 117-139.

TRAUT, Lucia / Annette **WILKE** (Hg.) (2015): Einleitung. In: *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur.* Göttingen, Bristol: Vandenhoeck&Ruprecht, S. 17-73.

VAKIL, Sherene (2015): Vulture chicks starve. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=G80w/FhO0SU=&issue=285>.

VAKIL, Sherene (2014a): Mistry's Novel wins Award. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=m3v87JTtRQI=&issue=242>.

VAKIL, Sherene (2014b): Literary leanings. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=9KULdLm0qXU=&issue=247>.

VAKIL, Sherene (2014c): Lethal for vultures. In: *Parsiana*, <http://www.parsiana.com/current-issue/articles.aspx?id=mEb2/X3bKO4=&issue=243>.

VESCI, Marina U. (1968): Suffering in Zoroastrianism and its Way Out. In: *Numen*, Vol. 15, Fasc. 3, S. 222-232.

VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw (2016): No One stands Nowhere. Knowledge, Power and Positionality across the Insider-Outsider Divide in the Study of Zoroastrianism. In: **WILLIAMS**, Alan / Sarah **STEWART** / Almut **HINTZE** (Hg.): *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. London, New York: I. B. Tauris, S. 27-57.

VON BRAND, Tilman (2016): Historisches Lernen im Literaturunterricht. Literarisches Verstehen und historisches Bewusstsein – ein symbiotisches Verhältnis. In: *Praxis Deutsch. Zeitschrift für den Deutschunterricht*, Nr. 259, 43. Jahrgang, September 2016, S. 4-11.

VON BRÜCK, Regina / Michael **VON BRÜCK** (2011): *Leben in der Kraft der Rituale. Religion und Spiritualität in Indien*. München: Verlag C.H. Beck.

WAGNER, Christian (2006): *Das politische System Indiens. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

WALTHERT, Rafael (2010): *Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien*. Würzburg: Ergon Verlag.

WEIß, Sandra / Martin **RADERMACHER** (2015): Handlungsorientierte Didaktik in der Religionswissenschaft – Von den Zielen zu den Methoden. In: *ZfR 2015*, 23(2), S. 371-397.

WENZEL, Peter (Hg.) (2004a): Einleitung. In: *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 1-3.

WENZEL, Peter (Hg.) (2004b): Zu den übergreifenden Modellen des Erzähltextes. In: *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 5-22.

- WENZEL**, Peter (Hg.) (2004c): Zur Analyse der Spannung. In: *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 181-195.
- WESSLER**, Heinz Werner (2010): Indian literature and religion. In: **JACOBSEN**, Knut A. (Hg.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Volume Two*. Leiden, Boston: Brill Academic Pub., S. 659-667.
- WHITE**, Hayden (1996): Literaturtheorie und Geschichtsschreibung. In: **NAGL-DOCEKAL**, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, S. 67-106.
- WILD**, Nicolas (2016): *Silent was Zarathustra*. Noida, U. P., Indien: HarperCollins Publishers India.
- WILLIAMS**, Alan (2015): Purity and Pollution/The Body. In: **STAUSBERG**, Michael / Yuhān Sohrab-Dinshaw **VEVAINA** / Anna **TESSMANN** (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. West Sussex: Wiley Blackwell, S. 345-361.
- WILLIAMS**, Alan (2013): Looking back to see the present. The Persian *Qesseh-ye Sanjan* as living memory. In: **STEWART**, Sarah (Hg.): *The Everlasting Flame. Zoroastrianism in History and Imagination*. London, New York: I.B. Tauris [Publikation zur Ausstellung *The Everlasting Flame: Zoroastrianism in History and Imagination*, Brunei Gallery, SOAS, University of London, 11. bis 14. Dezember 2013], S. 50-57.
- WILLIAMS**, Alan (2009): *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora. Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qeṣṣe-ye Sanjān 'The Story of Sanjan'*. Leiden, Boston: Brill.
- WILLIAMS**, Alan (1990): *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig, Part II. Translation and Commentary Text*. Copenhagen: Munksgaard.
- WOLFF**, Fritz (1910): *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- WRITER**, Rashna (1989): Parsi Identity. In: *Iran* 27, S. 129-131.

