GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Die Totenklage. Ein weibliches Ritual des Gedenkens in der Migration :

Jonker, Gerdien

1999

https://doi.org/10.25595/1641

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jonker, Gerdien: *Die Totenklage. Ein weibliches Ritual des Gedenkens in der Migration :* , in: Metis : Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 8 (1999) Nr: 15, 79-94. DOI: https://doi.org/10.25595/1641.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

DIE TOTENKLAGE
Ein weibliches Ritual des Gedenkens in der Migration

Gerdien Jonker

Ich solle nicht weinen, habe ich denn etwas zu lachen?
Trennung ist mein Schicksal; was kann ich dagegen tun?
Die Blumen der anderen sind rot und grün.
Mein Röschen ist verwelkt; was kann ich dagegen tun?

Ich solle nicht weinen, habe ich denn etwas zu lachen?
Man kann nicht lachen, wenn man traurig ist.
Ein trauriges Schicksal ist mir vorbestimmt.
Nicht zu ändern bis zum jüngsten Gericht.

Nie richtig gelacht, seitdem ich diesen Kümmer habe.
Das soll niemand erleiden, was ich erlitten habe.
Machte mich die Liebe zu einem Weltreisenden,
würden die Wege mich bemitleiden und mit mir weinen.

Türkische Totenklage[1]

1. Einleitung

In muslimischen Familien werden Verstorbene manchmal noch von einer Klage begleitet. Sobald der Sterbende zuhause den letzten Atem ausgeblasen hat, oder, was oftmals der Fall sein wird, die Todesnachricht eingetroffen ist, wird eine nächste Verwandte, die Mutter, die Schwester oder die Ehefrau, ein Kleidungstück des Verstorbenen ausbreiten und anfangen, unter Klagen und Weinen das verstrichene Leben in einem improvisierten Lied zusammenzufassen. Später werden Nachbarn und Familienangehörige im Sterbe- oder Trauerhaus zusammenkommen, und während die Männer Vorbereitungen für das Begräbnis treffen, setzen die Frauen sich zusammen und singen Lieder für den Verstorbenen.

---

[1] Die Aufnahme vom Radioarchiv Istanbul umfaßt fünf Strophen. Mit Dank an Herrn Thorsten Blach (München) für die freundliche Zusendung. Dies ist die gekürzte und überarbeitete Fassung meines Beitrages „Die Totenklage in der Migration: interkonfessionelle Bewertungen einer traditionsreichen Praxis", in: In fremder Erde. Hg. von Gerdien Jonker und Gerhard Höpp, Berlin: Verlag Arabisches Buch 1996, S. 131-146.

Die Totenklage ist bis heute fester Bestandteil der Tradition aller Mittelmeerländer. Sie ist eine kulturelle Praktik, die es erlaubt, auf kollektive Weise dem Schmerz und der Fassungslosigkeit über den Tod eines geliebten Menschen Gestalt zu geben. Sie zeichnet einen Weg vor, den Verlust in Erinnerung umzuwandeln. Jan van Gennep hat die Zeit zwischen Tod und Begräbnis als eine Schwellensituation bezeichnet.[2] Durch den Tod des Einzelnen ist ein Loch im sozialen Gewebe entstanden, das nicht gleich geschlossen werden kann. Die rituellen Handlungen, die den Tod begleiten, bieten den Überlebenden einen Leitfaden, um die emotionale und soziale Verwirrung, in die sie geraten sind, kollektiv zu überwinden. Die Totenklage stellt in diesem Prozess eine wichtige Handlungsmöglichkeit dar, die für Frauen und Männer unterschiedliche Rollenerwartungen enthält.

Die Geschichte der islamischen Länder ist reich an Totenklagen. Die Dichtungen der arabischen klassischen Epoche sind als wichtiges literarisches Genre bereits eingehend untersucht worden.[3] Trauerdichtungen der muslimischen Gegenwart werden dagegen eher im Rahmen anthropologischer und musikologischer Studien wahrgenommen, und die zumeist nur am Rande.[4] Als literarisches Genre kommen sie eher selten in Betracht, zumal Fragen über den Umgang mit Tod und Trauer nicht zu den bevorzugten Gegenwartsthemen gehören.[5] Bislang wurden nur in Ägypten und in der Türkei eine Handvoll Studien verfaßt, die einen Einblick in die spezifischen lokalen Praktiken ermöglichen.[6]

---

2 Gennep (Van), Jan : (1909) 1986, Les Rites de passage. Etude systématique des rites, Paris. Dt. Übergangsriten, Frankfurt/Main und New York.

3 Goldziher, I.: 1889, „Über die Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam", in: Muhammedanische Studien I, S. 229 ff., Halle; Goldziher, I.: 1902, „Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie", WZKM 16; Nöldeke, Theodor: 1967, „Alchansa", in: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, S. 152 ff., Hildesheim. Wagner, Ewald: 1987, „Trauergedichte", in: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, Bd. I, S.116 ff., Darmstadt; The Encyclopedia of Islam , sub Marthiya, (E.I. 2, S. 602- 613).

4 Racy, Ali Jihad: 1985, Laments of the Lebanon, Ethnic Folkways Library E 4046; Racy, Ali Jihad: 1986, „Lebanese laments: Grief, Music, and cultural Values", in: The World of Music 28/2, S. 27-40; Reinhard, Kurt: 1984, „Gestalten südtürkischer Totenklagen", in: Gedenkschrift Kurt Reinhard, Stuttgart: Laaber-Verlag, S. 101-113; Reinhard, Ursula: 1990, „The Veils are lifted. Music of Turkish Women", in: Marcia Herndon and Susanne Ziegler (Hg.), Music, Gender, and Culture, Wilhelmshaven: Noetzel Verlag, S. 101- 115.

5 Abu-Hashhash, Ibrahim M.: 1993, Tod und Trauer in der Poesie des Palästinesers Mahmud Darwish, Berlin: FU (unpubl.Diss.).

6 Ägypten: Galal, Muhammad: 1937, „Essai d'observations sur les rites funeraires en Egypte actuelle", in: Revue des études islamiques (1937), S. 131-217; Al-Aswad, Sayed: 1987, „Death Rituals in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study", in: Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development 16, S. 205-241; Abu-Zahra, Nadia: 1991, „The comparative Study of Muslim Societies and Islamic Rituals", in: Arab Historical Review for Ottoman Studies 3/4, S. 7-38; Abu-Lughod, Lila: 1993, „Islam and the Gendered Discourses of Death", in: International Journal of Middle Eastern Studies 25,

In diesem Beitrag sollen vor allem Beispiele türkischer Totenklagen in der Migration herangezogen werden. [7] Diese Praktik ist mit den Arbeitsmigranten, die zumeist aus den ländlichen Gegenden der Türkei kommen, nach Deutschland gelangt. In dem Hin und Her zwischen der Familie in Deutschland und dem Teil, der in der Türkei geblieben ist, spielen die Trauer- und Begräbnisrituale eine besondere Rolle. Das Durcheinander, das der Tod des Einzelnen im sozialen Gewebe hinterläßt, wird durch die Migration verstärkt. Traditionsreiche Praktiken können in dieser Situation zum Vehikel werden, um einen neuen Zusammenhalt entstehen zu lassen. Die Anthropologen Parry und Bloch kamen zu dem Ergebnis, daß soziale Ordnung bei den Begräbnisriten neu hergestellt wird.[8] Auch können die Begräbnispraktiken dahingehend verändert werden, daß sie eine Erneuerung des sozialen Zusammenhalts begünstigten. Die Erzeugung und Aufrechterhaltung der Tradition ist ein lebendiger Prozess; der Werdegang der türkischen Totenklage kann diesen Prozess beispielhaft erläutern.

2. Rechtsnormen und Geschlechterordnung

Im folgenden wird es also um eine ausgeprägte und lang überlieferte kulturelle Form des Trauerns im Islam gehen, insbesondere interessiert dabei die Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern und der veränderte Kontext der Migration. Daher stellt sich zunächst einmal die Frage, wie sich die islamische Tradition zum Thema Weinen und Klagen geäußert hat, und welche soziale und kulturelle Bedeutung darin die Geschlechter haben. Die grundlegende Studie des Islamwissenschaftlers Jacques Berque über das islamische Recht kann hierfür zu Rate gezogen werden.[9] Denn aus ihr erschließt sich, in welchen Formen diese

---

S.187-205. Türkei: Garnett, Lucy: 1890, The Women of Turkey and their Folklore, III Bände, London; Örnek, Sedat Veyis: 1971, Anadolu Folklorinda Ölüm, Ankara: Üniversitesi Dil ve Tarih-Gografya Fakültesi Yayinlari; Tapper und Tapper, Nancy und Richard: 1987, „The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam", in: Man 22, S. 69-92; Reinhard, Kurt: 1984, „Gestalten südtürkischer Totenklagen", in: Gedenkschrift Kurt Reinhard, Stuttgart: Laaber-Verlag, S. 101-113; Reinhard, Ursula: 1990, „The Veils are lifted. Music of Turkish Women", in: Marcia Herndon and Susanne Ziegler (Hg.), Music, Gender, and Culture, Wilhelmshaven: Noetzel Verlag, S. 101-115.

7 Ich möchte dem Förderprogramm Frauenforschung des Berliner Senats danken, das mir mit einem zweijährigen Stipendium die Erforschung der Totenklage in Berlin ermöglichte.

8 Parry, Jonathan und Bloch, Maurice (Hrg.): 1982, Death and the Regeneration of Life, Cambridge.

9 Berque, Jacques: 1944, Essai sur la Méthode juridique Maghrébine, Rabat; cf. Schacht, Joseph:1966, An Introduction to Islamic Law, Oxford; The Encyclopedia of Islam, sub shar'ia (E.I. I, S. 344-349); sub fiqh (E.I. 2, S.886-891); sub ijtihad (E.I. 3, S. 1026-1027); sub usul (E.I. 4, S. 1142-1146); sub djinaza (E.I. 2, S. 441-442).

Tradition der Totenklage in der Gegenwart weiterlebt, anerkannt wird und einen Ort in der Geschlechterordnung einnimmt.

Berque untersucht in dieser Studie das Spannungsfeld zwischen dem Dogma, wie es im islamischen Recht, niedergelegt wurde und dem Gewohnheitsrecht. Er stellt fest, daß die religiöse Vorschrift zwar die dominante Regel darstellt und das Gewohnheitsrecht immer nur als Ausnahme formuliert werden kann. Dennoch unterhalten die Bestimmungen des islamischen Rechts eine intensive Beziehung zu der jeweiligen Realität, die auch als sozialer Zwang formuliert wird. Die Spannung zwischen verschiedenen Rechtsbereichen bzw. Rechtsansprüchen erhält in der Geschlechterperspektive eine zusätzliche Dynamik.

In der anthropologischen Literatur der letzten Jahrzehnte wurde oftmals darauf hingewiesen, daß im Bereich des Todes wie auch in anderen Bereichen des alltäglichen Lebens, die Rollen zwischen den Geschlechtern hierarchisch verteilt sind.[10] Zum Beispiel werden die Trauer- und Erinnerungsrituale der Frauen als Gewohnheitsrecht eingestuft, und gelten als religiös minderwertig. Männer dagegen widmen sich ausschließlich Handlungen, die der religiösen Regel entsprechen. Sozial gesehen bringen sie damit Anerkennung und Status zum Ausdruck. Es stellt sich daher die Frage, (1) wie sich die Verbindung von lokalen Praktiken im Islam mit der islamischen Tradition beurteilen läßt, (2) und was es bedeutet, daß Frauen für eben solche Handlungen zuständig sind, die als 'unorthodox', in jüngster Zeit sogar als 'unislamisch' eingestuft werden. Die Totenklage ist dafür ein anschauliches Beispiel.[11]

Anthropologen, die in islamischen Ländern arbeiten, wie zum Beispiel Nancy und Richard Tapper oder Ladislav Holy, haben darauf hingewiesen, daß soziale Zwänge und religiöse Pflichten einander ergänzen.[12] Der Rückgriff auf die hadith-Literatur (d.h. die mündliche Überlieferung über das Leben des Propheten) spielt dabei eine legitimierende Rolle. Mit dieser Feststellung wird allerdings noch nicht erklärt, daß die Zuständigkeitsbereiche von Männern und Frauen im Bereich des Todes auch jeweils ihre asymmetrischen sozialen Positionen verstärken.[13] Berque's Studie erlaubt es indes zu verstehen, wie das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen göttlicher Regel und irdischer Wirklichkeit, im islamischen Recht selber geregelt ist. Änderungen im 'traditionellen' Verhalten, die durch die Einwirkung der Migration entstanden sind, können unter diesen Gesichtspunkt betrachtet werden. Die Berliner Gegenwart zeigt, daß eine unter-

---

10 Tapper und Tapper, 1987 (op.cit.); Abu-Zahra, 1991 (op.cit.); Abu-Lughod, 1993 (op.cit.). Auch: Holy, ladislav: 1988, „Gender and Ritual in an Islamic Society: The Berti of Darfur", in: Man 23, S. 469-489.

11 Abu-Lughod 1993 (op.cit.), S.188; Abu-Zahra 1991 (op.cit.), S.28.

12 Holy 1988 (op.cit.); Tapper und Tapper 1987 (op.cit).

13 Abu-Lughod 1993 (op.cit.), S. 201-203.

schiedliche Bewertung des Gewohnheitsrechts eine interkonfessionelle Abgrenzung der islamischen Gemeinden in der Migration begünstigt.[14]

3. Tränen in der Tradition - Tränen der Frauen

Will man die Literatur, die die Überlieferungen über das Leben des Propheten und seiner Gefährten wiedergeben, Glauben schenken, so wurde in der Anfangszeit des Islam kräftig geweint. Und ausgiebig geweint. Überhaupt bildete die Auseinandersetzung mit dem Tod in dieser Überlieferung ein wichtiges Thema. Al-Bukhari (einer der wichtigsten Sammler und Herausgeber von hadith-Literatur im 9. Jahrhundert) versammelte und ordnete sogar alle einschlägigen Überlieferungen zu diesem Thema in einem eigenen Kapitel, das kitab al-jana'iz, oder Begräbnisbuch.[15]

Man hört dort von weinenden Männern und Frauen, aber vor allem erfährt man von den Tränen des Propheten, die er beim Tod seiner Freunde und Verwandten vergoß. Dabei mußte er sich mehrmals wegen seiner Tränen verteidigen. Ob es denn richtig sei, Tränen zu vergießen, fragten ihn seine Gefährten. Manche seiner Antworten sind von bewundernswerter Eindeutigkeit, wie „Das ist die Folge des Erbarmens, die Gott in die Herzen seiner Gläubigen gelegt hat" - oder - „Es ist Gott selber, der uns Lachen und Weinen läßt".[16] Daß die Gefährten ihn trotzdem immer wieder fragen, liegt am Verhalten der Frauen. Denn sie greifen beim Trauern wiederholt auf Muster zurück, die eindeutig als „Anrufung der jahiliyya" („Zustand der Unwissenheit" bedeutet „vor-islamisches Zeitalter") verstanden werden.[17]

Das Begräbnisbuch liest sich wie eine Auseinandersetzung zwischen den Tränen des Propheten und den Tränen der Frauen. Dabei geht es stets um das richtige Maß. Dieses Maß wird zwar vom Propheten angedeutet: „Die Augen weinen und das Herz ist traurig. Wir sagen aber nichts, das dem Herrn unangenehm sein könnte".[18] Aber nie scheint es den Männern zu gelingen, den trauernden Frauen dieses Maß auch tatsächlich aufzuerlegen.[19] So passiert der Prophet eines Tages

---

14 Leviathan

15 Al-Bukhari, Les Traditions islamiques, O. Houdas und W. Marçais (Hg.), Paris 1977, Kap. 23, S. 401-452; cf. Grütter, Irene: 1954, „Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit", in: Der Islam 31, S. 147-174; Grütter, Irene: 1957, „Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit", in: Der Islam 32, S. 168-194; The Encyclopedia of Islam, sub hadith (E.I. 2, S. 200-206).

16 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 33:1 und 3.

17 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 36:1; 39:1.

18 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 44.

19 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 41; 46:1 und 2.

ein Grab mit einer weinenden Frau. „Fürchte Gott und füge Dich in Dein Schicksal", sagt er. Und sie: „Geh weg! Du bist nicht vom Unglück heimgesucht so wie ich es bin".[20] In dieser Sequenz scheint die Spannung zwischen der Norm und der Pragmatik der Alltagspraxis, als Spannung zwischen den Geschlechtern deutlich auf: Die angesprochene Frau entgegnet der Aufforderung des Propheten mit dem konkreten Verlust einer Person, mit ihrer Trauer darüber.

So bleibt der Versuch Al-Bukhari's, den Tränen im sozialen Netz einen Platz zuzuweisen, zwiespältig. Zwar ist seine Position diesbezüglich unverkennbar („Der Tote wird gestraft für die Klagen, die seine Familie für ihn veranstaltet"[21]). Es wird aber auch deutlich, daß die Trauernden sich nicht daran halten. Zweimal meldet ein Beauftragter dem Propheten: „Ich habe ihnen (den Frauen) verboten zu weinen, aber sie gehorchen mir nicht", und läßt darauf folgen: „Mein Gott, sie sind stärker als ich -oder als wir".[22] Die Norm kann sich in der kulturellen Praxis keine Geltung verschaffen.

Ibn Zikri, ein Kommentator Al-Bukhari's, beurteilte diese Spannung zwischen religiöser Norm und tatsächlicher Praxis, die auch an anderen Stellen in Al-Bukhari's Werk vorhanden ist, folgendermaßen: „Al-Bukhari will sagen, man solle sich in allem nach dem Gewohnheitsrecht entscheiden, was nicht Objekt einer positiven Vorschrift ist".[23] Der zukünftige Weg der Totenklage, seit jeher ein fester Bestandteil der arabischen Trauer, war damit angegeben. Denn aufgrund des offenen Charakters des islamischen Gesetzes befindet sich die Praktik der Totenklage zwischen den beiden äußeren Polen der religiösen Vorschrift, d.h. zwischen dem 'besser nicht tun', *makruh*, und dem 'es ist erlaubt', *ja'iz*.

Zwischen göttlicher Offenbarung und irdischer Realität, zwischen religiöser Norm und Normalität oder zwischen geoffenbarter und sozialer Realität, bleibt es daher jeder Generation und jeder Region überlassen, von neuem die Brücke zwischen Dogma und alltäglicher Praktik zu schlagen. Diese Spannung ist das Hauptthema von Jacques Berque's Studie über das islamische Recht in den Ländern des Maghreb. Hier hat das Gewohnheitsrecht zwar Rechtsgültigkeit, widerspricht jedoch manchmal auch dem Dogma, eine Status quo, der eine Antwort verlangt: „Was soll man tun, wenn der Brauch, der im Lande Rechtsgültigkeit hat,

---

20 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 32:1. Natürlich konnte Al-Bukhari diese Überlieferung nicht so auf sich beruhen lassen. Die Geschichte endet damit, daß die Frau zum Propheten geht und sich entschuldigt.

21 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 33: 3,4 und 5; 34, 1 und 2; Nach Grütter 1954 (op.cit.), S. 159 eine „Tendenzüberlieferung".

22 Al-Bukhari (op.cit.), Kap. 23, 41; 46:1.

23 „Al-Bukhari veut dire qu'on doit se décider d'après l' 'orf en tout ce qui n'a pas fait l'objet d'un précepte positif, nass. Se fondent sur l' 'orf les sentences du fiqh. On aura recours à lui tant qu'il ne contredit pas un principe du shar'ia expressement énoncé" (nach Berque 1944 op.cit., S. 45).

dem Dogma widerspricht?"[24] Die Antwort auf dieses Dilemma erläutert er an zwei möglichen und häufig miteinander vermischten juristischen Haltungen: die erste, orthodoxe, versucht, die Gewohnheit mit Regeln zu belegen und in das Gesetz einzubinden, die zweite bezeichnet Berque mit „Augen zu und schlucken".[25] Das Dilemma, das nach Berque schon in den allerersten Auseinandersetzungen mit dem Medinischen Gewohnheitsrecht seinen Anfang nahm,[26] habe seinen Sitz im Herzen der islamischen Jurisprudenz. Denn diese sei ein Rechtssystem, das seine Autorität einer göttlichen Offenbarung verdankt. Die Folge ist nach Berque eine nicht aufzulösende Widersprüchlichkeit zwischen irdischer Realität und Abstraktion: „Die ganze maghrebinische Rechtsgeschichte ist eine Auseinandersetzung zwischen religiösen Normen und einer kaum zu reduzierenden Realität".[27]

Was jedoch im Herzen angelegt ist, kann dort auch mit einer Lösung rechnen. Der Richter rechtfertigt die Gewohnheit mit sozialer Notwendigkeit, *darura*: „Die Notwendigkeiten erlauben die Verbote", wie das Sprichwort besagt.[28] Dieser Rekurs auf das allgemeine Wohl läßt sich aber nur als exceptio necessitatis, als Ausnahme, definieren und zwar eine Ausnahme, die an Ort und Zeit gebunden ist. Ausnahmen können nie den Charakter von Allgemeingültigkeit besitzen, diese besitzt nur das geoffenbarte Gesetz. So bleibt es jeder Generation und jedem Landstrich überlassen, von neuem die Brücke zwischen Dogma und alltäglicher Realität zu schlagen. Damit ist die religiöse Bestimmung der Gruppe gesichert und die Möglichkeit geschaffen, Neues aufzunehmen und Überliefertes zu würdigen.[29]

Im Unterschied zu den, auch dem positiven Recht geläufigen Spannungen zwischen Rechtsnormen und empirischer Vielfalt, handelt es sich hier also um einen Widerspruch zwischen transzendenter und immanenter Wirklichkeit. Das Islamische Recht ist sich seines Charakters als religiöses Ideal bewußt. Was allerdings die Anwendung der strikten Regel betrifft, genügt manchmal schon ihre theoreti-

---

[24] Berque 1944 (op.cit.), S.33: „Que faire lorsque l'usage, ayant dans le pays force de loi, contredit le dogme et loin de s'affaiblir avec le temps, affirme au contraire de plus en plus une originalité irréductible?".

[25] Berque 1944 (op.cit.), S.33: „L'une, orthodoxe, consciente. L'autre, qui consiste, si j'ose dire, à avaler en fermant les yeux".

[26] Berque 1944 (op.cit.), S. 80 (mit einem Hinweis auf Ibn Khaldoun). So auch Schacht 1966 (op.cit.), S. 61 und S. 209.

[27] Berque 1944 (op.cit.), S. 52: „Toute l'histoire du droit maghrébin est celle d'un débat entre des normes religieuses et un concret peu réductible".

[28] Berque 1944 (op.cit.), S. 34 und 84: al-darurat tubih al-mahzurat.

[29] Berque 1944 (op.cit.), S.84 - 90. Siehe auch seine Diskussion der Rolle des Ijtihad, Kap. 6, S. 79-88. Schacht 1966 (op.cit.), S. 199 -211, schätzt diese von Berque hervorgehobene Anpassungsfähigkeit des Islamischen Rechts sehr viel niedriger ein; siehe insbesondere S. 204.

sche Anerkennung.[30] Damit ist die Möglichkeit geschaffen, Neues aufzunehmen und Überliefertes zu würdigen.

Anders gesagt, die Gläubigen eignen sich die Transzendenz, die im Islam die Form einer Offenbarung erhalten hat an, indem sie sie in Regeln übersetzen. Deren tatsächliche Erfüllung jedoch kann in vielen Fällen auch stellvertretend von einem Teil der Gemeinde erbracht werden. Immanenz bedeutet hier, daß man sich die religiösen Pflichten vor allem vergegenwärtigt. Die Kluft zwischen religiöser und profaner Dimension indes, lässt sich überbrücken, indem man von Fall zu Fall die notwendigen Ausnahmen definiert. Alle Gläubigen, Männer sowie Frauen, kennen die Regeln und achten auf deren Durchführung. Im Umgang mit dem Sterben aber tragen die Frauen zusätzlich die Verantwortung für die sozial unumgehbare Ausnahme, die die Äußerung von Wut und Schmerz angesichts des göttlichen Systems darstellt. Über die unterschiedlichen Haltungen, die dieser Ausnahme begegnen, gibt uns der Werdegang der türkischen Totenklage Aufschluß.

4. Türkische Totenklage, agit.

Die Totenklage wird in einer türkischen Gemeinschaft meistens von Frauen durchgeführt. Daß dies nicht immer so gewesen ist, verweist auf den nichtislamischen Ursprung der Türkvölker und prägt ihren gesellschaftlichen Bedeutung bis heute. Der Bagdader Gesandte Ibn Fadlan besuchte im 10. Jahrhundert die neu zum Islam konvertierten Türkvölker. Er beschreibt, wie die Männer sich am Tag des Todes im Zelt des Verstorbenen einfanden, um dort „in einer abscheulichen und wilden Weise zu schreien und zu weinen".[31] Die Analysen von Texten der Türkvölker aus fünf Jahrhunderten, die Jean Roux vorlegte, bestätigen dies.[32] Nach Roux trauerten die Frauen direkt nach dem Eintritt des Todes, während die Männer erst während des Begräbnisses in Erscheinung traten. Dort übten sie *uli-mak* „mit den Wolf heulen" und *sikil-mak* „blutig weinen". Dabei wurde das Gesicht mit Messern bearbeitet, um Blut und Tränen zusammenfliessen zu lassen. Diese kollektiven Äußerungen des Schmerzes um den Verlust endeten in der *agit*, der eigentlichen Totenklage, eine Eulogie auf den Verstorbenen, die sowohl von Männern als auch Frauen verfaßt werden konnte und nicht selten hinterher auf eine Säule niedergeschrieben wurde.

Am Ende des 19. Jahrhunderts jedoch gehört die *agit,* die Totenklage zum ausschließlichen Aufgabenbereich der Frauen der herrschenden städtischen Eliten, der Osmanli. In den ethnographischen Beobachtungen von Lucy Garnett, die sie 1890 zusammenstellte, wird zum ersten Mal auch die Spannung zwischen den religiösen Pflichten des sunnitischen Islam und der traditionellen *agit* angespro-

---

30 Schacht 1996, S. 199 und S. 206: fard kifaya.

31 Zeki Velidi Togan, Ahmed: 1939, Ibn Fadlan's Reisebericht, Leipzig, S. 78-80.

32 Roux, Jean: 1984, La Religion des Turcs et des Mongols, Paris, S. 269-271.

chen.[33] Die Frauen, die Lucy Garnett beschreibt, haben die kollektive Aufgabe des Klagens und Weinens gänzlich übernommen, eine Aufgabe, die hundert Jahre später vor dem Begräbnis im Privatbereich des eigenen Hauses und nach dem Begräbnis am Grabrand ausgeführt wird. Männer haben - stellvertretend für die Frauen - die Pflicht des zum Grabe Tragens, die Totengebet und Begräbnis umfaßt. Nach drei Tagen geht die erste kollektive Trauerphase zu Ende. Danach statten Männer und Frauen einander Besuche ab und reden ruhig und beherzt über den Toten.

Die Geschichte der Trauer in der Türkei muß noch geschrieben werden, daher können hier nur einige Hinweise gegeben werden: An einem bestimmten Punkt der Geschichte des Osmanischen Reiches muß eine Trennung der Aufgabenbereiche zwischen den Geschlechtern stattgefunden haben, die zugleich zu einer Trennung von öffentlich und privat, männlich und weiblich führte. In dieser Trennung ist vielleicht der Versuch einer Vermittlung, gar einer ‚Versöhnung' zu sehen: die kulturelle Praktik der Totenklage, die der Trauer ein Sprachrohr bietet und soziale Neuordnung erst erlaubt, bestehen zu lassen neben der emotionalen Zurückhaltung angesichts des Todes, die der sunnitische Islam den Trauernden auflegt.

Heutzutage gibt es in der Türkei vier Augenblicke, in denen die Totenklage verfaßt und weiterentwickelt wird: Unmittelbar nach dem Tod, bei der Aufbahrung zuhause, beim Hinaustragen zum Friedhof, bei Erinnerungsanlässen wie dem dritten, dem siebten, dem vierzigsten und dem Jahrestag. Es sind vor allem die ländlichen Gemeinschaften, die die Klage als kulturelle Praktik überliefert haben.

Eine Klage kommt folgendermaßen zustande: Eine Frau wird, unmittelbar nachdem die Todesnachricht eingetroffen ist, beginnen, ein Lied anzustimmen. Sie wird dabei, so wie es in der mündlichen Dichtung gebräuchlich ist,[34] feste Phrasen und Wendungen, die ihr aus anderen *agit* 's bekannt sind, mit neuen Sätzen kombinieren, die ihr spontan einfallen und nach und nach - der Prozess kann Tage und Wochen dauern -, zu einer gänzlich neuen Dichtung zusammenbinden. Sie wird ein einfaches Reimschema nehmen, zum Beispiel drei Zeilen und einen Refrain und zumeist acht Silben in der Zeile, wie im folgenden Lied[35]:

Schlafe, mein Ibrahim, schlafe
Was liegst du nun so voller Trotz?
Mein Löwensohn, er kam daher
Aß ganz lebendig noch sein Brot!

---

33 Lucy Garnett 1890 (op.cit), Band I, S. 490-497.

34 Lord, Albert: 1960, The Singer of Tales, Harvard, S. 30-67.

35 Gesungen von Elif Etkocak, 36 Jahre alt, für ihr totes Kind. Adana 1955, Aufnahme Reinhard no. 161; Text in Reinhard, 1984 (op.cit.).

Ist der Anfang erst gemacht, entwickelt sich im Laufe von Stunden die ganze Geschichte, die zuerst von den Umständen der Krankheit erzählt,

Zwei Kissen unter seinem Kopf
Dem Schicksal grollten wir
Mit allem sollt' ich fertig werden
Er bleibt nicht still, er weint!

Schließlich wird in poetischen Worten die unfaßliche Tatsache des Todes besungen:

Der Glücksvogel flog, er setzte sich nicht nieder
Mein Schäfchen schlief und wachte nicht mehr auf
Mit wem soll ich denn sprechen?
Es weint Haci Fabi[36], er findet keinen Trost

Auch die Trauer und Wut der Sängerin erhält einen Platz und ihre emotionale wie ökonomische Abhängigkeit von dem Verstorbenen wird freimütig benannt[37]:

ich weine wie verrückt verrückt
Ich weine wie verrückt verrückt
verirrt habe ich mich auf dem weg den ich ging
verirrt habe ich mich auf dem Weg die ich ging
Ich gehe um sein Grab herum
Erde und Gras machen mich schmutzig
Wenn's nötig ist, ach Du mein Sohn
So bind' ich eine Tasche um,
um betteln zu gehen.

Diese Lieder entstehen selbstverständlich niemals in einem Vakuum. Die Familie und die Nachbarn fungieren als Publikum und es entsteht nicht selten eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Sängerinnen und den Zuhörern. Durch diese soziale Situation kann das Lied eine Länge von fünfzig oder mehr Strophen erreichen. Die Melodie ist meistens eine Variation einer lokalen Trauermelodie und ist der eines Wiegenliedes nicht unähnlich. Die Sängerin wird leise und mit gepreßter Kopfstimme singen, was in der türkischen Musiktradition als besonders schön und bewegend gilt. Ein schönes Lied prägt sich ein, die Nachbarn wiederholen es. Musikologen machen Aufnahmen, und so geschieht es manchmal, daß es im Liederrepertoire eines Volkssängers *(asik)* erscheint oder in

---

[36] „Haci Fabi" bedeutet „ein Sufi Heiliger".

[37] Das Lied besteht aus zumindest 13 Strophen, gesungen von Helime Akyol, 68 Jahre alt, für ihren in Deutschland umgekommenen Sohn, Adana 1972, Aufnahme Reinhard (No. ?).Text in Reinhard 1984 (op.cit.). Musikaufnahme in: Musik aus der Türkei 1, Museum Collection Berlin/W B5.

der Originalaufnahme auf dem Radio zu hören ist; dies war der Fall bei dem Lied am Anfang dieses Beitrages.

In der Türkei hat sich als einmalige Ausnahme in der islamischen Welt die Trauerklage neben dem alltäglichen Gebrauch, den man von ihr macht, als Kunstgenre weiterentwickelt. Für den Sufi Heiligen der Vergangenheit, wie Pir Sultan Abdal, werden von den (überwiegend männlichen) asiks mystisch gefärbte Totenklagen verfaßt, die im Gottesdienst der Aleviten, aber auch darüber hinaus in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen.[38] In einem schönen Lied von dem Asik Mahsuni werden beide Elemente, private Trauer und mystisches Verstehen, Wiegenlied und Ballade, schließlich auf unnachahmliche Weise miteinander verknüpft.[39]

Des Lebens Winter senkt sich auf mein Haupt
In diesem Jahr liegt ein verborg'ner Sinn
drum schlafe, schlafe
Komm Kind und quäl' mich nicht durch vieles Weinen
Dein Weinen macht mein Herz so schwer
d'rum schlafe, schlafe
(...)
Ich bin Mahsuni Serif, ich möchte Laute spielen
Wer schrieb auf meine Stirn die schwarze Schrift?
Ein Grab kann ich nicht finden, das Lämmchen zu begraben
Ich hab' erkannt, daß schwer das Leben für uns ist
d'rum schlafe, schlafe.

5. Trauer in der Migration - das Beispiel Berlin

Was geschieht mit der Praktik der Totenklage unter den völlig veränderten Bedingungen der Migration? Ländliche Gemeinschaften, die durch Kettenmigration in den 70er Jahren in deutsche Großstädte kamen, haben auch diese Praxis der Klage mit nach Deutschland genommen. Unter den Umständen der Migration entfallen indes verschiedene wichtige Voraussetzungen, um die Totenklage entwickeln zu können. Die Aufbahrung zuhause und das Hinaustragen zum Friedhof existieren zum Beispiel im Alltag, zumal im städtischen Zusammenleben, in Deutschland kaum noch. Erschwerend kommt hinzu, daß die meisten Migranten im Krankenhaus sterben und gleich darauf in das Heimatland transportiert werden, um dort begraben zu werden. So wird die Klage, und damit die Möglichkeit des gemeinsamen Trauerns, auf einige wenige Momente

[38] Ein schönes Beispiel findet sich in Ursula Reinhard und Tiago de Olivera Da Pinto: 1990, Sänger und Poeten mit der Laute. Türkische asik und ozan, Berlin: Museum für Völkerkunde, Aufnahme 3, Text auf S.19-20. Das Lied wird von einer weiblichen asik, die in Berlin lebende Sahturna, vorgetragen.

[39] Reinhard und Da Pinto 1990 (op.cit.), S. 199-200.

beschränkt, die sich dazu noch im strikt privaten Bereich abspielen. Was bleibt, ist der Augenblick, in dem die Todesnachricht zuhause eintrifft sowie die Erinnerungstage. Diese beiden Augenblicke bedingen ein Trauern ohne direkten Kontakt mit dem Toten, ohne Aufbahrung, ohne Begräbnis und ohne Grab.

Es gibt Ausnahmen. Mir sind in meinen Interviews verschiedene Geschichten erzählt worden von Totenklagen, die trotz der widrigen Umstände in Berliner Krankenhäusern angestimmt wurden.[40] Auch sollen türkische Krankenschwestern gelegentlich, wenn der Tote allein gestorben war und niemand anwesend war, um ihn zu begleiten, spontan eine leise Klage am Totenbett gesungen haben.[41] Die Beispiele verraten ein kulturelles Selbstverständnis, das der Trauer einen öffentlichen Platz einräumt und sich von dem in Deutschland bestimmenden städtischen Muster, den Tod so weit wie möglich aus dem öffentlichen Leben zu bannen, nicht beirren läßt.

Wenn der Tote aber in Berlin begraben wird, was in den wenigsten Fällen geschieht, ermöglicht dieser Umstand eine öffentliche Trauer. Die in Deutschland begrabenen Muslime werden nicht, wie in der Türkei, erst zuhause rituell gewaschen und aufgebahrt, dann vor oder in der Moschee von Sünden freigesprochen und verabschiedet, um schließlich von allen gemeinsam zum Friedhof getragen zu werden. Dieser Ablauf in der Türkei begünstigte viele Momente, in denen die private und die öffentliche Trauer mit Liedern untermalt und variiert werden konnte.

In Berlin dagegen holt ein Bestattungsunternehmen den Toten aus dem Krankenhaus ab, um ihn direkt auf dem Friedhof zu bringen. Dort wird der Tote erst am Morgen, unmittelbar vor dem Begräbnis, rituell gewaschen und anschließend aufgebahrt. Nach der rituellen Waschung werden für kurze Zeit die Leichentücher zurückgeschlagen, und das Gesicht des Toten wird zum ersten und letzten Mal sichtbar.[42]

Diese Aufbahrung bietet die einzige Möglichkeit, um dem bis zu diesem Moment hinausgeschobenen Abschied eine Gestalt zu geben. Dieser bedeutungsvolle und entscheidende Moment wird mit einer ganzen Skala von Praktiken ausgefüllt. Nur die beiden Praktiken, die einen Gegenpol bilden, sollen hier kurze Erwähnung finden. In der Praxis trifft man eher auf Haltungen, die sich irgendwo zwischen diesen beiden Gegenpolen befinden. Welche Form auch gewählt wird, allen Optionen ist gemeinsam, daß die Akteure stellvertretend für alle Anwesenden die Trauer bekunden und die Rollen ausschließlich von Frauen besetzt werden.

---

40 Frau Ursula Reinhard (Berlin), Telefongespräch am 18.8.1993. Frau Zeynep Akyol (Berlin), Interview 2.1993.

41 Interview mit Herrn Kaya (Berlin) am 11.11.1994.

42 Die folgende Informationen beruhen auf einer teilnehmenden Beobachtung, die ich im Zeitraum von Januar bis Juli 1995 auf den beiden islamischen Begräbnisstätten in Berlin durchführte. Ich danke Herrn Sahin, Leiter des Begräbnisunternehmens Vatan (Berlin) für seine Freundlichkeit und Bereitwilligkeit, mich immer wieder mit Hintergrundinformationen zu versorgen.

Die erste Haltung ist von der religiösen Pflicht der Zurückhaltung geprägt. Die Frauen werden als erste hineingehen, den Toten kurz anschauen, ein Gebet sprechen, um sich dann würdig, wenn möglich ohne Tränen, zurückziehen. Danach werden die Männer kommen, den Sarg zuschrauben, das Totengebet aussprechen und den Toten beerdigen. Gläubige, die von sich sagen, auf dem Fundament des Glaubens zu stehen, sich nur auf Koran und Sunna berufen möchten, ‚modern' zu sein und jegliche Tradition als 'unislamisch' von sich weisen, bevorzugen diese Haltung.

Die zweite Haltung bekundet die offene Trauer, die in einem kollektiven Ritual zur Schau getragen wird. Die Frauen, die oft schon im Warteraum angefangen haben, leise vor sich selber hin zu singen, begeben sich fest untergehakt, manchmal unterstützt von ihren Männern, unter Singen und Klagen zur Bahre. Dort werden sie sich dicht um den Leichnam drängen, ihn anrühren und küssen, in Schreie ausbrechen und in einen Zustand, der sich der Trance nähert, mit monotonen Sangstimmen den Toten rufen, von seinem Leben erzählen, Details des Sterbens wiederholen, sich beklagen und die Trauer kundtun. Während dieses Ausbruchs stehen die Männer im Hintergrund und weinen hemmungslos. Nach einer relativ kurzen Zeit aber, bricht das Ritual plötzlich ab, die Frauen treten in den Hintergrund, die Männer schrauben den Sarg zu, sprechen das Totengebet und bringen den Sarg anschließend zum Grab, um ihn dort in die Erde zu lassen. Diese Haltung wird von denjenigen, die nach dem traditionellen Verständnis des Islam leben, oder von ländlich geprägten Gruppen aus dem Balkan, bevorzugt.

Beide Formen stellen eine Umwandlung der Trauer unter den Bedingungen der Migration dar. In beiden Fällen wird mit der knappen Zeit ‚gewirtschaftet', die den Trauernden zur Verfügung steht, um ihren Schmerz öffentlich kund zu tun. Es handelt sich in beiden Fällen um Übertreibungen, um die Essenz des Trauerrituals hervorzuheben. Diese Essenz jedoch wird von den verschiedenen muslimischen Gruppen unterschiedlich wahrgenommen. Die ersten, die sogenannten Fundamentalisten, ritualisieren die Würde und Zurückhaltung, die der Islam den Gläubigen auferlegt, halten sich damit an deutliche Gebote und vermeiden jegliche Ausnahme. Die Strenggläubigen unter ihnen erkennen die Formulierung einer Ausnahme aufgrund sozialer Notwendigkeit (darura) erst gar nicht an. Traditionelle Gebräuche, wozu auch verschiedene Erzählungen vom Propheten und seinen Gefährten gerechnet werden können, werden als 'unislamisch' abgetan. Die Folge ist eine Annäherung im religiösen Verhalten von Frauen und Männern. Sie bedeutet für Frauen eine Erhöhung des Status und der damit einhergehenden sozialen Anerkennung.[43]

[43] Auf die Möglichkeit, daß Frauen sich gerade im Umgang mit der fundamentalistischen Anschauungsweise emanzipieren, wies schon Werner Schiffauer hin. Siehe:Schiffauer, Werner:

Die zweite Gruppe ritualisiert die Fassungslosigkeit, die der Tod eines Geliebten mit sich bringt. Die Bedingung der zusammengedrängten Zeit hat dafür gesorgt, daß dies in konzentrierter Form geschieht. Die Totenklage, die sonst mit mehr Ruhe und mit Unterstützung einer andächtigen Zuhörerschaft ausgesponnen wurde, findet sich hier nur ansatzweise wieder. Wut, Trauer und Schmerz gipfeln nicht selten in Trance. Der Soziologe Dursun Tan macht in einer einmaligen dichten Beschreibung eines alevitischen Trauerfalls in Hannover die andere, der Öffentlichkeit verborgen bleibende Seite transparent. Der Text erzählt von der Zerrissenheit des familialen Bandes, wodurch Hierarchien ('wer entscheidet was') sich immer wieder mühsam einstellen. Der Text erzählt auch von der Unfähigkeit zu trauern, ohne Leichnam in einem fremden Land. Zwar bleiben Tan's Beschreibung und das hier besprochene Trauerverhalten in gewisser Weise kontingent. Doch ergänzen sie sich in der Mühe und Not, die es kostet, ohne die vertrauten Anhaltspunkte in einer fremden Umgebung der Trauer eine Gestalt zu verleihen.[44]

6. Interkonfessionelle Abgrenzungen in der Migration.

Der Friedhof ist ein öffentlicher Ort. Es begegnen sich dort Muslime und Musliminnen, die unterschiedliche Auffassungen vom Islam, insbesondere von der Rolle der islamischen Tradition haben und versuchen, danach zu handeln. Es kommt daher nicht selten vor, daß der für das Begräbnis verantwortliche Imam und der Bestattungsunternehmer einer Meinung sind und die Trauernden eine entgegengesetzte Auffassung darüber haben, was richtig ist und dementsprechend zu tun sei. Das führt gelegentlich zu Konflikten. Vielleicht durch diesen Umstand bedingt, hatten die Imame der verschiedenen sunnitischen Moscheenvereine in Berlin auf die Frage, wie sie die Totenklage bewerten, eine ausgeprochen deutliche Meinung. Nach ihrer Aussage gehörte die Totenklage in der Türkei selbstverständlich zu der Tradition, türkisch: urf-adat, und zog kaum religiöse Überlegungen nach sich. In der Migration ist das jetzt anders.[45]

1991, Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: eine Ethnographie, Stuttgart 1991, S. 196-263.

[44] Tan, Dursun: 1995, Sterben in der Fremde. Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen -am Beispiel einer Einwanderungsminderheit in Deutschland, Hannover 1995 (unpubl. Diss.), S. 249-314.

[45] Die Interviews wurden im Zeitraum von Mai bis September 1995 durchgeführt. Ich danke Imam Alkan (Die Kulturzentren), Herr Özbüdak und dem Imam vom Columbiadamm (DITIP) und den Herren Schulzke, Fidanci und Imam Dural (Die Föderation) für die Bereitschaft und das Vertrauen, mit denen sie ihre Vorstellungen mitteilten. Siehe ausführlicher dazu: Jonker, Gerdien: 1996, 'The Knife's Edge. Muslim Burial in the Diaspora', in: Mortality 1, 1996. Jonker, Gerdien 1997b: „Die islamischen Gemeinden in Berlin zwischen Integration und Segregation". In: Leviathan, Sonderheft zur Migration und Stadtentwicklung, S. 347-365.

Dies wird daran augenscheinlich, daß in den Antworten unterschiedlich auf die islamische Tradition rekuriert wird. Die religiösen Führer von DITIB und den Kulturzentren verwiesen auf die hadith-Tradition: Weinen ja, aber mit einer gewissen Einschränkung, die für beide die Totenklage ganz selbstverständlich mit einschließt. Der Imam von den Kulturzentren würdigte dabei in ungleich höherem Maße die Tradition und die Möglichkeit der selbständigen Entscheidung (Ijtihad). Damit hat er sich ein Instrument zurechtgelegt, um der sozialen Notwendigkeit (darura) ins Auge zu sehen und von Fall zu Fall darüber zu entscheiden, ob und wie Neues aufgenommen werden sollte, und wie das Alte zu würdigen wäre. Sein Kollege von DITIB, der als türkischer Staatsbeamter für eine eingeschränkte Periode ins Ausland entsendet wird, übt diese im Gesetz angelegte Entscheidungsfreiheit nur im beschränken Maße aus.

Was dem einen jedoch eine glückliche Lösung scheint, ist dem anderen ein Schatten auf das Paradies. Der Vorsitzende der Föderation setzte sich im Gegensatz zu seinen Kollegen bei DITIB und den Kulturzentren über die Tradition hinweg und griff stattdessen ein Wort aus der Offenbarung auf. Zwar steht im Koran nichts, was eine direkte Aussage zum Thema Trauer erlauben würde. Der Rückgriff auf die Hysteriepassage (Surat: -?) gestattet jedoch, an die Regel der Zurückhaltung anzuschließen. Die sehr erhellende Antwort seines Imams schließlich zeigt, daß nur die Offenbarung gilt und daher ausschließlich das göttliche Gesetz Anwendung finden soll: Die Muslime sind irregeleitet (und müssen rechtgeleitet werden), eine Brücke zwischen Dogma und Realität kennt er nicht. Die Möglichkeit der exceptio necessitatis, der Ausnahme, die in der Geschichte des islamischen Rechts durch sozialer Notwendigkeit gerechtfertigt wurde, findet in dem religiösen Weltbild der Fundamentalisten keinen Platz.

7. Schluß

Am Ende seines Buches verweilt Jaques Berque einen Augenblick bei dem Charakter der Religion, die dieses Rechtssystem geschaffen hat. Ihm zufolge beruht der Islam auf Eudemonismus, d.h. auf einem theologisch-moralisch fundierten Glauben an die grundsätzliche Güte der muslimischen Gemeinschaft: Die Realität ist gut, sie hat nur die strenge Selektion des Verbotenem, haram, zu passieren. Dies wiederum stellt lediglich eine mechanische, weil schon vorgegebene, Auswahl dar. Ist diese Barriere einmal genommen, kann alles Weitere seinen Lauf nehmen. Es ist dann also die Aufgabe des Rechts, die an sich gute Gemeinschaft der Muslime gegen Böses zu schützen und all das zu

eliminieren, was anhand der göttlichen Vorschriften als negativ eingestuft werden muß.[46]

Es gibt sie aber, die Fakten des Lebens, die es wagen, diesem Idealzustand zu widersprechen, die sich unaufhaltsam in den Vordergrund drängen und eine Antwort verlangen. Trauer ist solch eine Tatsache. Für sie, wie für die anderen unaufschiebbaren Realitäten, ist die Ausnahmeregelung gedacht. Es ist zumeist üblich, daß in dem Moment, in dem die Fakten des Lebens sich gegen das religiöse Ideal stellen, die Frauen als handelnde Personen nach vorne geschoben und verantwortlich gemacht werden. Berque's Frage, was man denn tun solle, wenn der Brauch dem Dogma widerspricht, hat hier eine von ihm nicht erwähnte Lösung erhalten.

Nun ist in der Trennung der Geschlechter nach Aufgabenbereichen vielleicht auch der Versuch zu sehen, das Entweder-Oder zwischen den faktischen Anforderungen des Lebens und den Anforderungen des religiösen Ideals abzuschwächen. Die kulturelle Praktik der Totenklage besteht dann neben der Bündelung und Gestaltung von Emotionen darin, das Entweder-Oder miteinander zu versöhnen.

Die Anthropologin Lila Abu Lughod weist mit Blick auf eben diese Begräbnispraxis darauf hin, daß der Ausdruck von Glauben und Frömmigkeit nicht das Monopol von Männern ist. Auch ihre Kollegin Nadia Abu Zahra hat wiederholt bemerkt, daß in der praktischen Ausführung der göttlichen Vorschriften die sozialen und religiösen Dimensionen sich immer wieder vermischen.[47] Die unterschiedliche Bewertung von göttlicher Vorschrift und irdischer Realität ergibt sich zwangsläufig aus einem Glauben, der ewiges Recht über vergängliche Realität stellt.

---

[46] Berque 1944 (op.cit.), S. 91-92.

[47] Abu Lughod 1993 (op.cit.), S. 203; Abu Zahra 1991 (op.cit.), S.7.