



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Tod und Bestattungsrituale im Islam“

Verfasserin

Corinna Ladurner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus

INHALTSVERZEICHNIS

1 EINLEITUNG – VON DER FASZINATION DES TODES.....	1
1.1 Relevanz des Themas.....	1
1.2 Gliederung der Arbeit	4
1.3 Forschungsfragen.....	5
2 METHODE	6
3 ANTHROPOLOGY OF DEATH – TOD UND RITUAL IN DER KULTUR- UND SOZIALANTHROPOLOGIE	10
3.1 Begriffsdefinitionen.....	12
3.1.1 Definition des Begriffes Tod.....	12
3.1.2 Definition der Begriffe Leid und Trauer	16
3.1.3 Definition des Begriffes Ritual	19
3.2 Die Anfänge einer Anthropology of Death:	25
3.2.1 Die universelle Angst vor dem Tod	26
3.3 Theoretische Positionen in der Anthropology of Death.....	29
3.3.1 Tod und Ritual im Britischen Funktionalismus – Bronislaw Malinowski	29
3.3.2 Robert Hertz	32
3.3.2.1 Biografie von Robert Hertz.....	33
3.3.2.2 <i>Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort</i>	34
3.3.2.3 Definition des Todes nach Hertz.....	35
3.3.2.4 Ritualtheorie.....	37
3.3.2.5 Verdienst von Robert Hertz	40
3.3.3 „Rites de passage“ – Arnold van Gennep.....	41
3.4 Heutiger Forschungsstand.....	48
4 TOD UND BESTATTUNG IM ISLAM.....	53
4.1 Eine Einführung	53
4.1.1 Demographischer Überblick.....	54
4.1.2 Rechtlicher Status der Muslime in Österreich.....	55

4.1.3	Lehre und Glaubensgrundlage des Islam.....	57
4.2	Definition des Todes im Islam.....	59
4.3	Sterbe- und Bestattungsrituale	62
4.3.1	Sterbebegleitung.....	63
4.3.2	Vorbereitung des Toten auf die Bestattung.....	64
4.3.2.1	Die rituelle Waschung	65
4.3.2.2	Das Totengebet	67
4.3.3	Bestattung	68
4.3.4	Sonderformen des Todes	71
4.4	Trauerrituale	72
4.5	Jenseitsvorstellungen	76
4.6	Ebene der Migration.....	81
5	ZUSAMMENFASSUNG UND CONCLUSIO	86
5.1	Kurze Zusammenfassung der Antworten auf die Forschungsfragen.....	86
5.2	Conclusio	91
6	BIBLIOGRAPHIE	95
6.1	Monografien, Sammelbände, Artikel und Lexikas.....	95
6.2	Internetquellen	103
6.3	Andere verwendete Materialien	105
6.4	Interviews	106

1 Einleitung – Von der Faszination des Todes

„It is because we know that we must die that we are so busy making life.“ (Bauman 1992: Seite 6).

1.1 Relevanz des Themas

In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit dem komplexen Phänomen des Todes und den Bestattungsritualen der muslimischen Bevölkerung Wiens. Die meiner Arbeit zugrunde liegende Forschungsfrage lautet: „Welche kulturellen und sozialen Werte der muslimischen Gemeinschaft Wiens werden durch die Haltung zum Tod und durch die Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale sichtbar?“ Diese Fragestellung werde ich durch vorhandenes Material und Literatur kritisch aufarbeiten und zusätzlich anhand von empirischem Material auswerten. Dabei interessiere ich mich besonders für die Ansätze, die von Vertretern der Kultur- und Sozialanthropologie zum Thema Anthropology of Death erarbeitet wurden.

Laut Definition der Brockhaus Enzyklopädie ist der Tod der „*Zustand eines Organismus nach dem irreversiblen Ausfall der Lebensfunktionen*“ (Brockhaus Enzyklopädie 1993: 206). Der Tod ist jedoch vielmehr als nur ein biologisches Phänomen, er ist auch ein kulturelles und soziales Phänomen, der nicht nur das einzelne Individuum, sondern die ganze Gemeinschaft betrifft. Es entstehen Probleme beim Verlust eines Mitglieds, beim Vorhandensein der Leiche und beim Verarbeiten des Verlustes. Rituale helfen vor allem den Hinterbliebenen mit der Situation. In vielen Gesellschaften endet das Leben nicht mit dem biologischen Tod und umgekehrt können Personen sozial tot aber physisch noch am Leben sein (vgl. Robben 2004b: 10).

Aufgrund der Komplexität des Todes ist es schwierig den „Tod“ zu definieren. Was ist der Tod? Wie sieht er aus und welche Rituale begleiten den Tod bzw. das Sterben? Es gibt eine Vielzahl an Erklärungsversuchen und Deutungen, die uns von verschiedenen Kulturen und Religionen angeboten werden. Für alle Kulturen ist es wichtig die jeweilige Repräsentation von Tod und die damit verbundenen Prozesse zu interpretieren (vgl. Bloch 2004: 149). Doch welche ist die wahre und richtige, gibt es überhaupt eine end-

gültige Wahrheit des Todes? Diese Fragen kann uns wohl nur der Tod selbst beantworten. Was hat es mit dem Tod auf sich, dass er die Menschheit seit Anbeginn der Zeit beschäftigt und nicht mehr in Ruhe lässt?

Was ist nun das Faszinierende am Tod, das auch mich bewegte dieses Thema für meine Diplomarbeit zu wählen? Vielleicht weil der Tod unausweichlich ist und jeder einmal sterben muss. Naturwissenschaftlich ist es nicht möglich zu beweisen, was nach dem Tod ist oder nicht ist (vgl. Hanselitsch 2009: 23). Die verschiedenen Kulturen und Religionen geben uns zahlreiche Antwortmöglichkeiten. Und genau diese Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit machen das Thema so spannend für mich. Dass das Ereignis des Todes, der Prozess des Sterbens Kulturen dazu bringt sich kreativ damit auseinanderzusetzen, ist das faszinierende für mich. Man denke nur an die zahlreichen und kulturell vielfältigen Rituale rund um den Tod, die Bestattung und danach. Begräbnisrituale müssen nicht traurige zurückhaltende Ereignisse sein, sondern können sehr wohl einen feierlichen, festlichen Charakter aufweisen (vgl. Huntington/Metcalf 1979: 1ff.) In den westlichen Industriegesellschaften wird der Tod oft mystifiziert oder rational, auf einer rein naturwissenschaftlichen Ebene erklärt. Auf einer persönlichen Ebene geht die Faszination des Todes für mich von der Ungewissheit des Todes aus. Nicht zu wissen, was und ob uns etwas nach dem Tod erwartet.

In der heutigen Gesellschaft wird das Sterben vom Alltag getrennt und ist hygienischer denn je. Für jeden Bereich gibt es Spezialisten, so dass wir als Angehörige selbst in keinen direkten Kontakt mit den Verstorbenen treten müssen. Durch die Institutionalisierung wird eine Distanz zwischen den Angehörigen und dem Leichnam aufgebaut. Die Rituale werden von Institutionen übernommen bzw. von uns an sie abgegeben. Der Mangel an vorhandenen Ritualen, die uns helfen mit dem Tod eines Mitmenschen umzugehen, kann oft zu Selbstmord, Depression und Sucht führen. Früher wurde die/der Sterbende im Beisein der Familie gepflegt und ist im Beisein der Familie gestorben. In der heutigen Zeit wird vorwiegend „anonym“ und in Krankenhäusern oder Pflegeheimen gestorben. Durch die Präsenz des Todes in den Medien werden wir ständig mit dem Sterben und Tod fremder Personen in oft weitentfernten Ländern konfrontiert.

tiert und immer seltener mit unserer eigenen Sterblichkeit. Stattdessen sind wir fasziiniert von Ritualen und Zeremonien außereuropäischer Völker (vgl. Krumrey 1997: 1f.).

Laut Antonius C.G.M. Robben (2004a) lassen sich durch Studien über Totenrituale bedeutende kulturelle Werte einer Gesellschaft herausarbeiten. Diese Werte bei der muslimischen Bevölkerung in Wien aufzuzeigen ist die Aufgabe meiner Arbeit. So konzentriere ich mich einerseits auf die Totenrituale und andererseits auf die Begräbniszeremonie, anhand derer die Haltung einer Gesellschaft zum Tod sichtbar wird. In vielen Kulturen besitzt die Bestattung eine zentrale gesellschaftliche Bedeutung, die nicht vernachlässigt werden darf. Anhand des Studiums des Todes und der damit zusammenhängenden Rituale werden nicht nur die sozialen Werte einer Gesellschaft reflektiert, sie sind auch ein wichtiger Faktor für dessen Gestaltung. Während der Auseinandersetzung mit dem Tod und den Ritualen anderer Gesellschaften, wird unweigerlich die eigene Haltung zum und Bedeutung von Tod mitreflektiert und die eigenen sozialen und kulturellen Werte werden sichtbar (vgl. Huntington/Metcalf 1979: 2ff.).

1.2 Gliederung der Arbeit

Meine Arbeit gliedert sich in folgende Abschnitte. Zuerst werde ich meine methodische Vorgangsweise darlegen. Im nächsten Kapitel werde ich die theoretische Einbettung des Themas Tod und Begräbnisrituale in die Sozial- und Kulturanthropologie besprechen. Es gilt Fragen zu klären, seit wann sich ForscherInnen mit dem Themenkomplex Tod und Ritual beschäftigen, auf welche Aspekte sie dabei großen Wert legen und welche Position sie in der Forschungslandschaft einnehmen. Dabei werde ich häufig auftretende Begriffe wie Tod, Ritual, Leid und Trauer kultur- und sozialanthropologisch definieren.

Das Zentrum meiner Arbeit bildet der Themenkomplex Islam, Tod und Bestattungsrituale, die ich anhand der Literatur und der von mir geführten Interviews analysieren werde. Folgende Themen strukturieren meinen Hauptteil: An den Beginn stelle ich eine kurze Einführung zur Bevölkerungsstatistik, einen historischen Abriss zum rechtlichen Status der muslimischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, sowie eine kurze Ausführung zu den wichtigsten Glaubensrichtlinien und Grundlagen des Islam. Weiters gilt es die Definition von Tod, sowie die kulturelle Haltung zum Tod zu bestimmen. Hier stellen sich mir Fragen, wie ein idealer Tod konzipiert wird, was unter einem schlechten und guten Tod verstanden wird. Im dritten Teil konzentriere ich mich auf Sterberituale, Rituale im Umgang mit der Leiche und Bestattungsrituale. In weiterer Folge gehe ich auf die Ebene der Hinterbliebenen ein. Hier ist es interessant die Trauerrituale, die Auswirkungen des Verlustes eines Mitgliedes und die über den Tod hinaus bestehende Beziehung der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen zu analysieren. Es folgt die Beschreibung der Jenseitsvorstellungen, der Darstellung von Paradies und Hölle im Koran. Zuletzt beziehe ich mich noch einmal auf den Aspekt der Migration und werde herausarbeiten inwieweit es für muslimische Bevölkerung in Wien bzw. Österreich möglich ist ihren spezifischen Ritualen rund um den Tod und das Begräbnis nachzukommen und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der katholischen und muslimischen Glaubensgemeinschaft existieren.

1.3 Forschungsfragen

Die zentrale Forschungsfrage meiner Arbeit „Welche kulturellen und sozialen Werte der muslimischen Gemeinschaft Wiens werden durch die Haltung zum Tod und durch die Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale sichtbar?“ werde ich durch den Vergleich von kultur- und sozialanthropologischer und islamischer Literatur mit meiner eigenen Datenerhebung beantworten.¹ Um dies zu ermöglichen habe ich diese in folgende Subfragen unterteilt:

- Was verstehen MuslimInnen unter dem Phänomen „Tod“ und wie gehen sie damit um? Hier spielen folgende Fragen eine Rolle: Wie sieht ein idealer Tod im Islam aus? Was ist ein guter, was ein schlechter Tod?
- Wie behandeln MuslimInnen ihre Sterbenden und ihre Toten. Welche Sterbe- und Begräbnisrituale werden begleitend durchgeführt? Was wird mit dem Leichnam gemacht? Gibt es Tabus rund um den Leichnam? Wie sieht ein muslimisches Grab aus? Ist der soziale Status der verstorbenen Person während all dieser Handlungen sichtbar?
- Welche Trauerrituale gibt es?
- Was passiert nach dem Tod mit der Seele des Verstorbenen? Hier werde ich auf das Konzept von Paradies und Hölle näher eingehen.

Bei all diesen Fragen werde ich das Phänomen der Migration nicht außer Acht lassen. Fragen hinsichtlich Einschränkungen in Bezug auf die Ausübung von Bestattungs- und Totenritualen werden angesprochen. Haben sich die Bestattungsrituale, der Umgang mit dem Leichnam und die Einstellung zum Tod in der Migration verändert.

¹ Nähere Ausführungen zur qualitativen Forschung und der verwendeten Mehtode siehe Methodenkapitel Seite 7.

2 Methode

Kern meiner qualitativen Forschung bilden meine durchgeführten ExpertInneninterviews in Kombination mit einer kritischen Literatur- und Internetrecherche. Experten besitzen spezielles Wissen über soziale Sachverhalte, dieses kann durch ExpertInneninterviews erschlossen werden. Zweck ist es soziale Situationen und Prozesse zu rekonstruieren (vg. Gläser/Laudel 2004: 10).

Nach Meuser und Nagel hängt die Definition von ExpertInnen vom jeweiligen Forschungsinteresse ab. Weiters wird „*Der ExpertInnenstatus (...) vom Forscher verliehen*“ (Meuser/Nagel 2005: 73). ExpertInnen sind Teil des Handlungs- und Forschungsfeldes.

Im Detail sprechen sie von ExpertInnen in folgenden Fällen:

„*Als Experte wird angesprochen*,

- *wer in irgendeiner Weise Verantwortung trägt für den Entwurf, die Implementierung oder die Kontrolle einer Problemlösung oder*
- *wer über einen privilegierten Zugang zu Informationen über Personengruppen oder Entscheidungsprozesse verfügt*“ (Meuser/Nagel 2005: 73).

Im Rahmen meiner Arbeit habe ich Interviews mit drei ExpertInnen² durchgeführt. Bei der Analyse der Interviews beziehe ich mich auf die von Meuser und Nagel (2005) entwickelte Methode zur Auswertung von ExpertInneninterviews. Dieses Auswertungsverfahren ist flexibel und kann sich an die jeweiligen Untersuchungsbedingungen anpassen. Ziel ist es das Gemeinsame und die Unterschiede zwischen den ExpertInnen herauszuarbeiten, sowie gemeinsame Kategorien zu entwickeln. Es handelt sich um eine Methode, mit dessen Hilfe gesammeltes und qualitatives Material gefiltert werden kann und daraus konkrete Daten gewonnen werden können.

Als Basis für die Interviews diente mir ein Leitfaden, den ich im Vorhinein erarbeitet habe. Dieser garantiert die Offenheit des Interviewverlaufs sowie die Vergleichbarkeit

² Im Detail handelte es sich um eine Expertin und zwei Experten.

der Interviews, da die gleichen Fragen gestellt wurden.³ Zunächst werden die Interviews transkribiert. Im weiteren Schritt wird der Text in thematische Einheiten zerlegt. Daraufhin kommt es zur Verdichtung des Materials durch Paraphrasierung und Zuteilung von Überschriften. Welche Teile transkribiert werden oder paraphrasiert werden hängt von der Forschungsfrage ab. Es sollte jedoch textgetreu und in unseren Worten wiedergeben werden, was gesagt wurde. Meinungen, Beobachtungen, Deutungen der Experten werden der Reihe nach wiedergegeben. Die paraphrasierten Passagen werden mit Überschriften versehen, dabei sollte die Terminologie der Interviewten benutzt werden. Passagen, die gleiche oder ähnliche Themen behandeln, werden zusammengestellt. Eine Hauptüberschrift, die den Inhalt aller Passagen wiedergibt, wird formuliert, so wird ein Überblick über den Text vermittelt. Dieses Analyseverfahren wird auf alle Interviews angewandt. Im Weiteren wird in den Texten nach Passagen, die inhaltlich zusammengehören, gesucht und unter einheitliche Überschriften, textnahe Kategorien, gesetzt. Mit dem thematischen Vergleich werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten sowie Widersprüche herausgearbeitet und mit Hilfe von typischen Äußerungen dokumentiert. Bildung von Kategorien und Ablösung vom Text findet in weiterer Folge statt, vormals gebildete Begriffe und Überschriften werden in soziologische übersetzt. Ziel ist eine Verallgemeinerung des empirischen Materials zu erreichen (vgl. Meuser/Nagel 2005: 80ff.).

Meine InterviewpartnerInnen waren:

- Andrea Saleh: Koordinatorin des „Islamischen Besuchs- und Sozialdienstes“, sowie Frauenbeauftragte der Islamischen Religionsgemeinde Wien. Das Projekt, auch besser unter „Islamischer Seelsorge“ bekannt, wurde 2001 im Kaiser Franz Josef Spital und im AKH Wien initiiert.
- Ali Ibrahim: Leiter des islamischen Friedhofs im 23. Bezirk. Während der Bauzeit war er ehrenamtlich tätig. Die Eröffnung des Friedhofs fand im Herbst 2008 statt, jedoch durfte bis zum Zeitpunkt des Interviews noch keine Bestattung

³ Unterstützung bei der Erstellung des Leitfadens und der praktischen Vorbereitung bot mir das 2004 erschienene Werk von Gläser/Laudel „Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrument rekonstruierender Untersuchungen“.

durchgeführt werden. Ali Ibrahim stammt aus Ägypten und lebt seit ca. 30 Jahren in Österreich.

- Salem Ahmed: Das Interview fand in der Privatwohnung eines Bekannten von Herrn Salem Ahmed statt. Herr Salem Ahmed stammt aus Ägypten und setzt sich privat mit dem Thema Tod und Bestattung auseinander. Herr Salem Ahmed bezieht sich bei seinen Aussagen auf das Buch „Fiqh us-sunnah“⁴ von Scheich Sayid Sabiq, den Koran, die Sunnah und die einzelnen sunnitischen Rechtsschulen. Bei der „Fiqh us-sunnah“ handelt es sich um eine Hadith Sammlung von Scheich Sayid Sabiq, die er in den 1940er Jahren auf Anfrage von Ustadh Hassan al-Banna, dem Gründer der Muslim Bruderschaft, verfasste.⁵ In seinen Ausführungen bezieht sich Sayid Sabiq immer wieder auf die Lehrmeinungen der vier sunnitischen Rechtsschulen. Der Begriff „Fiqh“ “(...) has become the technical term for jurisprudence, the science of religious law in Islam” (Schacht 1970: 886). Unter „Fiqh“ wird die islamische Rechtswissenschaft verstanden und umfasst “all aspects of religious, political and civil life” (Schacht 1970: 886).

Eine erste Einführung in das Thema Tod und Bestattung in der Kultur- und Sozialanthropologie erhielt ich durch den Besuch der Vorlesung „Tod und Bestattung im Kulturvergleich“ von Estella Weiss-Krejci. Einen tieferen Einblick erhielt ich durch die Teilnahme am Seminar „Rituale im Kontext von Sterben, Tod und Trauer“ unter der Leitung von Dr. Elisabeth Hofstätter, sowie dem Besuch der Vorlesung „Funeral Art. Per Eintrittskarte ins Totenreich“ von Wittigo Keller. All diese Vorlesungen und Seminare erweckten in mir den Wunsch mich tiefer mit der Thematik Tod und Bestattung auseinanderzusetzen.

⁴ Unter folgendem Link zum Download verfügbar: <http://www.islamhouse.com/p/51828> [22.1.2009].

⁵ Für nähere Informationen siehe Homepage Hadith Collection: <http://www.hadithcollection.com> [14.10.2012].

Ein weiterer wichtiger Teil meiner Arbeit bildete die Literatur- und Internetrecherche. Wobei ich vor allem bei der Suche im Internet sehr kritisch vorgehen musste, da eine große Anzahl an nicht-wissenschaftlichen bzw. pseudowissenschaftlichen Artikeln zum Thema Tod und Islam im Internet kursiert. Kultur- und sozialwissenschaftlicher Einstieg in das Thema erhielt ich durch den Sammelband von Antonius C.G.M. Robben "Death, Mourning, and Burial. A Cross Cultural Reader" (2004a). Die theoretischen Positionen zu Tod, Trauer, Bestattung und Ritualtheorie sind wissenschaftlicher Fachliteratur entnommen und Bestandteil der Kultur- und Sozialanthropologie. In meinen Aussagen zum Islam beziehe ich mich auf den Sunnitischen Islam.

3 Anthropology of Death – Tod und Ritual in der Kultur- und Sozialanthropologie

„(...) um unser Verständnis für die zugrunde liegenden Probleme und damit auch für die Vielfalt und Andersartigkeit ihrer verschiedenen kulturellen Lösungen zu schärfen“ (Assmann 2005: 22).

Dieses Kapitel bildet den theoretischen Rahmen meiner Arbeit und die Basis für meine weiteren Ausführungen bezüglich des Islams. In der Anthropologie wird nach den universellen Merkmalen in den vielfältigen kulturellen Antworten auf den Tod gesucht. Zu Beginn werde ich Begriffe wie Tod, Sterben, Trauer und Ritual kultur- und sozialanthropologisch definieren. Ich werde einen Einblick in die Anthropology of Death geben, von den Anfängen bis hin zum heutigen Forschungsstand und somit das Thema in eine wissenschaftliche Diskussion einbetten. Den wichtigsten Strömungen und ForscherInnen werde ich größeren Raum einräumen. Dabei beziehe ich mich zuerst auf Bronislaw Malinowski als Vertreter des britischen Funktionalismus, der von der Theorie der universellen Angst vor dem Tod und der universellen Verleugnung des Todes ausgeht. Im Weiteren gehe ich auf den französischen Anthropologen Robert Hertz ein, der mit seinem 1907 erschienenen Artikel „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“ die Anthropology of Death und die Ritualtheorie maßgeblich beeinflusste. Und zuletzt werde ich die „rites de passage“ von van Gennep und dessen Rezeption von Victor Turner aufgreifen und darstellen.

Untersuchungen von Emotionen sind für das kulturelle Verständnis von Tod wichtig. Jedoch bedeuten gleiche Emotionen in verschiedenen Kulturen nicht immer dasselbe. Nicht überall werden durch den Tod die gleichen Emotionen ausgelöst, dies gilt auch für Angehörige derselben Gesellschaft. So muss bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung auf vorschnelle Verallgemeinerungen Acht gegeben werden. Subjektive Vorstellungen sollten nicht die Basis für unsere Analysen sein. Jede Wahrnehmung ist nur eine kulturelle Konstruktion und muss erklärt werden. Bei der Interpretation von Daten muss auf Objektivität und Neutralität geachtet werden (vgl. Bloch 1988: 15).

Nach Maurice Bloch (1988) bildet das Konzept von Person die Basis für unser Verständnis von Leben und Tod. Zuerst soll erklärt werden, wie „Person“ in der jeweils untersuchten Kultur verstanden wird, aus was diese zusammengesetzt ist, bevor darauf eingegangen wird was beim Tod passiert. Eine Ethnographie von „Person“ kann jedoch ethnozentrische Annahmen beinhalten. Eine davon ist die Dichotomisierung des Konzeptes der „modernen Welt“ und „dem Rest“. Unser Konzept von Person unterscheidet sich von den Vorstellungen anderer Kulturen. Dies kann dazu führen, dass Ähnlichkeiten und Unterschiede ignoriert werden. In der westlichen Welt wird Person als „bounded individual“, als begrenztes Individuum verstanden. Person ist eine einzelne, abgegrenzte Einheit und setzt sich aus verschiedenen Elementen wie Blut und Fleisch oder Körper und Geist, die miteinander verbunden sind, zusammen. Brechen die einzelnen Elemente auseinander haben sie keinen Sinn mehr in sich selbst und wir sterben. Ein Teil kann demnach nicht ohne Ganzes existieren. Der Tod ist nicht ein Stadium im Leben, sondern das Ende. Die Verbindung zwischen den einzelnen Elementen ist für uns viel realer und vertrauter als die Beziehung zwischen den Individuen selbst. Personen sind durch „soziale“, „emotionale“ oder „moralische“ Beziehungen miteinander verbunden. Unsere Vorstellung von Leben und Tod unterscheidet sich von der anderer Kulturen. Die Vorstellung, dass Person aus einzelnen Elementen, die eine Art unabhängige Existenz besitzen, bestehen, ist weit verbreitet. Die einzelnen Elemente können zwar nicht ohne die anderen Teile existieren, aber sie können zum Beispiel gleichzeitig Teil von einem größeren Ganzen sein. In solchen Gesellschaften bedeutet Tod etwas ganz anderes. Nach dem Tod eines Individuums können einzelne Elemente weiterexistieren und zwar in anderen Totalitäten und im Folgenden zur Erschaffung neuer Individuen beitragen. Tod ist somit nicht das absolute Ende, sondern ein Stadium in einem langen Transformationsprozess (vgl. Bloch 1988: 15ff.).

Ausgehend von Blochs Ansatz (1988) werde ich im Kapitel 4 „Tod und Bestattung im Islam“ zuerst auf das Konzept von Person im Islam eingehen und in weiterer Folge erklären was während des Todes mit der „Person“ passiert.

3.1 Begriffsdefinitionen

Unsere Begriffe und Vorstellungen werden nicht von allen Menschen geteilt. Es gibt Kulturen, in denen das Leben nicht mit der Geburt beginnt und dem Tod endet, sondern das Leben einen zyklischen Charakter besitzt. Aufgrund des sozialen Wandels werden Lebensformen neu definiert und die neuen Wissenschaften brechen die genealogischen, teleologischen und evolutionären Theorien auf. Der Beginn und das Ende des Lebens wird mit einer Vielzahl an lokalen Konzepten verbunden, dessen Bedeutungen jedoch weder stabil noch selbstverständlich sind (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 320).

3.1.1 Definition des Begriffes Tod

Viele Kultur- und Sozialanthropologen haben sich mit dem Begriff „Tod“ auseinandergesetzt und auf die Schwierigkeit der näheren Bestimmung des Begriffes verwiesen. Daher tendiert die Anthropologie eher in interdisziplinären Dialogen als in internen den Begriff „Tod“ zu verallgemeinern. Die Vorstellung des Todes als universelles Phänomen, dessen Deutung und Wahrnehmung sehr vielfältig ist, ist weit verbreitet. Nur wenig Anthropologen beschäftigen sich hingegen mit dem Sterbeprozess und Sterberitualen. Einen erheblichen Einfluss auf die Definition von Tod hat das Aufkommen der Organtransplantation, die die bisherigen Vorstellungen von Tod erschüttert.

Dem Tod wird wie dem Beginn des Lebens große Bedeutung zugesprochen und von Ritualen begleitet. Einerseits umgibt Abscheu und Abwehr den Tod andererseits besitzt der Tod etwas faszinierendes und anziehendes. Der Tod hat die Fähigkeit das soziale Leben, oder wie Assmann formuliert „*das Kontinuum des sozialen Gedächtnisses*“ (Assmann 2005: 17), zu erschüttern und sogar zu zerstören. Dieser zerstörerischen Kraft wirken Todes- und Trauerrituale entgegen, sie formen „*den Heilungsprozess kulturell*“ (Assmann 2005: 17).

In den Sozialwissenschaften wird zwischen einem physischen und einem sozialen Tod unterschieden, dabei wurde lange Zeit dem sozialen Sterben nur wenig Beachtung geschenkt. Der biologische Tod ist nicht gleich bedeutend wie der soziale Tod. Beim sozialen Tod spielt der Leichnam eine wichtige Rolle, denn ohne ihn haben die Hinterblie-

benen nicht die Möglichkeit mit dem Tod abzuschließen. Durch den Verlust des Körpers kann kein sozialer Tod stattfinden. Darüber hinaus können Personen sozial tot, aber physisch noch am Leben sein. Der soziale Tod kann ungleich schmerzlicher erfahren werden als der biologische. Die Person wird aus der Gesellschaft ausgeschlossen und ist für diese gestorben (vgl. Herzog 2001: 10ff.).

Schäfer schreibt dazu folgendes:

„Das kulturelle und soziale Phänomen des ‚sozialen Todes‘ wurde bislang sozialwissenschaftlich wenig untersucht, auch an dieser Stelle kann nicht näher darauf eingegangen werden. ‚Soziales Sterben‘ meint ein Sterben, das unabhängig von dem physischen Sterben (und meist fremdbestimmt) geschieht: Entweder das Individuum definiert sich selbst als (so gut wie) tot, oder es wird von anderen so behandelt. Soziales Sterben kann beispielsweise alte oder ‚behinderte‘ Menschen in modernen Gesellschaften betreffen, die durch den Ausschluss an sozialen Aktivitäten an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden, oder Menschen, die durch Arbeitslosigkeit, Krankheit oder Pensionierung aus dem Berufsleben ausscheiden. Faktoren für fremdbestimmtes soziales Sterben sind demnach u.a. Pensionierung, Haftstrafen, Einweisung in psychiatrische Kliniken, Scheidung, Verwitwung etc.“ (Schäfer 2002: 33 Fußnote).

In modernen Gesellschaften wird oft vom „Augenblick des Todes“ gesprochen, während andere Kulturen den prozesshaften und zyklischen Charakter des Todes hervorheben. Er tritt schon lange vor dem physischen Tod ein und hält noch lange danach an. Der Tod wird nicht als Endpunkt verstanden, sondern oft als lange Reise, die der Tote unternimmt. Die Reise ist gefährlich und ungewiss und am Ende kann Wiedergeburt oder völlige Vernichtung stehen. Tod und Leben liegen eng beieinander. Nicht selten wird der Tod als Sieg über das Leben gefeiert. Die Definition des Todes als punktuelles Ereignis ist ein Unikum der westlichen Industriegesellschaften (vgl. Robben, 2004b: 2ff. und Bloch 1988: 12).

Neben dem sozialen und physischen Tod wird oft eine Unterscheidung zwischen einem „natürlichen, guten und normalen Tod“ und einem „unnatürlichem, schlechten und un-

vorhergesehenen Tod“ getroffen. Der gute Tod stellt ein kulturelles Ideal dar und muss bestimmte kulturspezifische Aspekte beinhalten. Wann, wo und wie jemand gestorben ist spielt dabei eine wichtige Rolle. Der unnatürliche Tod geschieht meist plötzlich und unvorbereitet. Personen, die unter eigenartigen Umständen verstorben sind oder außerhalb der Gesellschaft stehen⁶, werden oft nicht nach der Norm bestattet. Die Todesursache, Alter und sozialer Status der/des Verstorbenen wirkt sich auf den Bestattungsort und die Behandlung des Leichnams aus. Was genau als Norm definiert wird, hängt von der jeweiligen Kultur und Weltanschauung ab (vgl. Abramovitch 2001: 3272f.).

Während der Auseinandersetzung mit den Aspekten des Todes, darf der französische Historiker Philippe Ariès nicht unerwähnt bleiben. Ariès entwickelte fünf sich auf Westeuropa beziehende Modelle des Todes. So war der Tod vom 11. bis ins 17. Jahrhundert eine soziale Angelegenheit, er wurde ritualisiert und gezähmt. Die umgebenden Rituale stärkten dabei die Kontinuität und Solidarität der Gemeinschaft und halfen den Hinterbliebenen über ihre Trauer hinweg. Ab dem 17. Jahrhundert begannen sich die Menschen immer mehr als Individuen zu begreifen und weniger als Teil eines Kollektivs. Die Rituale verloren ihre Bedeutung und Funktion. Es vollzog sich somit ein Wandel im Umgang mit Sterben, Tod und Trauernden und es kommt zur Ästhetisierung des Todes und Glorifizierung des Verstorbenen. Sie beschäftigten sich vermehrt mit der Trennung von Körper und Geist bzw. der unsterblichen Seele. Im darauf folgenden Jahrhundert wurde der Tod brutal, grausam und mysteriös. Es entwickelte sich die Angst vor dem Tod. Zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert wurde die Angst vor dem Tod eines Menschen von der Angst vor dem eigenen Tod abgelöst. Man freute sich auf die Wiedervereinigung mit den Geliebten im Himmel. Ab dem 20. Jahrhundert wird der Tod mit Scham und Unbequemlichkeit assoziiert, der sich vor allem im Verborgenen abspielt. Ariès bezeichnet diesen als unsichtbaren Tod. Durch die Medizin wird er medikaliert und die Gemeinschaft distanziert sich immer weiter von ihm. Es dominiert die Angst einsam zu sterben. Aus heutiger Perspektive betrachtet ist seine Theorie veraltet. Der Tod ist doch um einiges komplexer und lässt sich nicht in starre Modelle pres-

⁶ Zu dieser Gruppe zählen meist Mörder, Selbstmörder, Angehörige einer anderen Glaubensgemeinschaft.

sen. Trotzdem hat der Versuch einer Geschichte des „westlichen“ Todes bis heute ihre Bedeutung nicht verloren (vgl. Robben 2004b: 3f).

Heute lassen sich in den westlichen Industriegesellschaften Tendenzen der Vermeidung und des Hinauszögerns des Todes erkennen. Der Tod wird zum Tod, der nicht stinkt, nicht blutet und absolut steril ist. Medizinisch gesehen tritt der Tod nach dem „*irreversiblen Ausfall aller Lebensfunktionen*“ (Brockhaus Enzyklopädie 1993: 206) ein. Zeichen des Todes ist der Hirntod, d.h der Ausfall aller Gehirnfunktionen.⁷ Im Stadium des Hirntodes sind die Organe noch eine gewisse Zeit lang intakt und können für Transplantationen genutzt werden. Früher wurde der Stillstand der Atmung und des Herzschlags als Todeszeichen anerkannt. Die neue Definition des Hirntodes als Zeichen des Todes brachte die traditionellen Grenzen von Leben und Tod ins Wanken. Neben dem Hirntod wird noch zwischen einem klinischen Tod, der beim Auftreten einer Reihe von unsicheren Todeszeichen, und einem biologischen Tod, der erst mit dem Ende aller Organ- und Zellfunktionen eintritt, unterschieden. Der Zeitpunkt des Todes wird somit oft individuell gewählt. Die Definition von Hirntod macht den Tod zu einem noch ungewisseren und problematischeren Phänomen und trägt nicht zur Klärung und Spezifizierung des Todesmomentes bei (vgl. Wuermeling 2001: 123ff.)

Bevor der Arzt nicht den Tod einer Person erklärt, darf in Österreich der Leichnam nicht bestattet werden. Dabei sucht der Arzt nach unsicheren und sicheren Zeichen des Todes. Sichere Todeszeichen sind das Auftreten von Totenflecken, Totenstarre und Zeichen der Verwesung. Darüber hinaus kann durch Testen der Reflexe, Beobachten des Körpers und mittels EEG der Hirntod festgestellt werden. Bis vor einigen Jahren wurde ein Kontrastmittel in die Blutbahn gespritzt, um sich des Todes sicher zu sein. War auf dem Röntgenbild das Kontrastmittel nicht sichtbar, bestätigte sich die Inaktivität des Gehirns. Diese Praxis ist heute verboten⁸, da das Mittel bei noch lebenden Personen zum Tod führen kann. Daneben ist ein unsicheres Todeszeichen, das „Brechen des Auges“, die Hornhaut trübt sich durch den sinkenden Augendruck ein. Ein weiteres Phänomen ist das „Aushauchen“ des letzten Atems, das von den Betroffenen oft als Todes-

⁷ Der Begriff des „brain death“ entstand 1968.

⁸ Ausnahme ist die Schweiz.

zeitpunkt wahrgenommen wird. In diesem Moment, so die Vorstellung verlässt die Seele den Körper. Nach dem Tod beginnt der Verwesungsprozess, der nach Etappen abläuft und von bestimmten Kriterien abhängt. Totenflecken treten ca. eine Stunde nach dem Tod ein. Danach kommt es zur Totenstarre, dem Abfall der Körpertemperatur und dem Austritt von Körperflüssigkeit (vgl. Wuermeling 2001: 123ff.).

3.1.2 Definition der Begriffe Leid und Trauer

„Leiden erwächst aus der Nichterfüllung oder der Verletzung wesentl. Bedürfnisse, Erwartungen und Hoffnungen des Menschen, die als Versagen, Verhinderung und Schmerz erfahren werden“ (Brockhaus Enzyklopädie 1993: 231). Leid kann sich in der Trauer zeigen bzw. durch Trauer ausdrücken. Leid wird als „*Sammelbegriff für alles, was den Menschen körperlich und seelisch belastet, Schmerzempfindungen in ihm hervorruft und ihn den (unwiederbringlichen) Verlust von für sein Leben wesentlichen Personen, Beziehungen und Dingen bewusst werden lässt*“⁹ verstanden.

Trauer ist hingegen „*das schmerzliche Innenerwerden eines Verlustes von Dingen, Lebensumständen und v. a. von geliebten Personen (durch den Tod), zu denen Sinnbezug und Bindung bestanden haben, sowie die damit zusammenhängenden Ausdrucksphänomene*“ (Brockhaus Enzyklopädie 1993: 331) Und somit „*(...) eine individuelle und soziale Reaktion auf eine Verlusterfahrung*“ (Michaelis 2005: 7).

Das Wort „trauern“ stammt vom alt- und mittelhochdeutschen „truren“ ab und bedeutet „die Augen niederschlagen“ bzw. „sein Kopf sinken lassen“. Eine Häufigere Verwendung der Begriffe trauern und Trauer ist ab dem 17. Jahrhundert zu verzeichnen (vgl. Schäfer 2002: 46). Schäfer versteht Trauer „als psychische und physische Reaktion“ auf Verlusterfahrung durch den Tod. Dabei kann sich Trauer auf verschiedene Arten äußern, durch Weinen, Appetitlosigkeit, Zurückgezogenheit, Zorn, Angst, Aggressionen, fröhliche Stimmung etc. Trauer ist kulturell determiniert. Die Dauer und die Formen der

⁹ <http://www.lexikon.meyers.de/meyers/Leid> [3.07.2008].

Überwindung von Trauer können dabei für jedes Individuum variieren. (vgl. Schäfer 2002: 46).

In der Kultur- und Sozialanthropologie wird Leid als universelles Gefühl, das durch einen schmerzhaften Verlust ausgelöst und dessen sozialer Ausdruck in Form von Trauer sichtbar wird, definiert. Trauer wird somit als soziale und kulturelle Ausdrucksform auf einen schmerzhaften Verlust verstanden. Trauer ist eine Grundform sozialen Verhaltens, das die ganze Gesellschaft und Institutionen umfasst. Trauererleben und Trauerverhalten sind universale Phänomene. Zentrales Augenmerk der AnthropologInnen liegt auf den vielfältigen Reaktionen der Trauernden auf den Tod eines Menschen. Für die Überwindung der Trauer übernehmen Trauerrituale eine wichtige Funktion. Trauer verläuft in strukturierten Prozessen. Während des Trauerns kommen kulturelle Abwehrmechanismen zum Einsatz (vgl. Robben 2004b: 7ff.).

James Frazer (1886) sah in Trauerbräuchen die Abwehr der Geister der Toten. Für Herbert Spencer wurzelten Trauersitten in natürlichem Verhalten. Auch Emile Durkheim (1912) beschäftigte sich mit dem Aspekt der Trauer, wobei das individuelle Leid kollektiv in Formen der Trauer ausgedrückt wird. Dabei sind Gefühle wie Trauer keine spontanen Emotionen, sondern eine kollektive Pflicht. Durch Rituale findet die Trauer ihre äußere Form, ihren äußeren Ausdruck. Trauer kann sich auch kollektiv ausdrücken und globale Dimensionen annehmen. (vgl. Robben 2004b: 7ff.).

Dass Emotionen nicht zufällig passieren, sich kollektiv ausdrücken können, von Kultur und Gesellschaft beeinflusst werden, wird in der Studie von Radcliffe-Brown (1922) über das Phänomen des Weinens auf den Andamanen sichtbar. Für die Bewohner gibt es sieben Gründe zu weinen. Es handelt sich dabei aber nicht um spontanes Weinen, sondern um gesellschaftliches und reziprokes oder einseitiges Weinen. Unter gesellschaftlichem reziprokem Weinen fällt das Weinen beim Wiedersehen von Freunden und Verwandten, bei Friedenszeremonien und das Weinen der Freunde von Trauernden am Ende der Trauerzeit. Das Weinen nach dem Tod, beim Exhumieren von Knochen, bei der Heirat und bei Initiationsritualen wird von Radcliffe-Brown als einseitiges Weinen

definiert. Weinen ist für die Gesellschaft wichtig, um die Existenz der sozialen Beziehungen zu bestätigen (vgl. Huntington/Metcalf 1979: 24ff.).

Generell wird in der kultur- und sozialanthropologischen Forschung zwischen zwei Arten von Trauer unterschieden. Trauer als universales Gefühl und die rituelle Trauer. Für den Indologe Axel Michaelis (2005) ist der Ausdruck von Trauer in Ritualen für die Trauerbewältigung von großer Bedeutung, jedoch „*(...)nur die Vorstellung, der Tod könne durch eine gelingende Trauer bewältigt werden, ist modern, entstanden aus der hypermodernen und totalen Leugnung bzw. Verdrängung der Sterblichkeit des Menschen*“ (Michaelis 2005:13).

Dem Tod wird unabhängig von Raum und Zeit einerseits mit Unbehagen, Sprachlosigkeit und Tabuisierung begegnet aber gleichzeitig auch mit unterschiedlichen Ritualen zur Bewältigung. Dieses Spannungsfeld zwischen Verdrängung und Konfrontation des Todes verhilft den Ritualen zur Veränderung und Dynamik (vgl. Michaelis 2005: 13). Was unter einer „gelungenen Trauerbewältigung“ zu verstehen ist, hängt von der Definition und der kulturellen Haltung zur Trauer ab. Trauer als etwas zu sehen, das bewältigt werden muss, ist nach meiner Ansicht obsolet. Es geht darum Trauer in das Leben zu integrieren und etwas Kreatives und Positives aus ihr zu schöpfen.

Beim Tod einer Person wird von der Gesellschaft ein angemessener Ausdruck an Trauer der den jeweiligen Regeln entspricht, verlangt. In unserer Gesellschaft ist eine emotionale Beteiligung durch das Weinen erwünscht. Jedoch wird expressives Weinen abgelehnt. Trauer muss in genormten Bahnen vor sich gehen. Historisch gesehen wurde die weibliche Trauer in Bahnen gelenkt, während dem Mann Trauer untersagt und abgesprochen wurde (vgl. Schäfer 2002: 64ff.).

Während der Trauerzeit befinden sich die Trauernden in einem Ausnahmezustand, der durch Symbole gekennzeichnet ist. Sie tragen Kennzeichen ihrer Trauer nach Außen und müssen bestimmte Tabus und Pflichten einhalten. Darunter kann Trauerafasten, Trauerlärm, Trauerschweigen, Tabus von Namen, Schlafverbot, sexuelle Tabus, Trauerisolation, Speisetabus, Trauermutilation sowie Trauerkleidung fallen. Die Trauernden

werden aus der Gesellschaft ausgeschlossen und befinden sich in einem liminalen Zustand. Erst mit der Bewältigung der Trauer, dies geschieht oft mit Hilfe von Trauritualen, werden sie wieder in die Gesellschaft aufgenommen. Die Dauer der Trauer hängt in vielen Gesellschaften mit dem Status des Verstorbenen zusammen (vgl. Hirschberg 1999: 382). Elisabeth Kübler-Ross (+2004) hat durch ihre Auseinandersetzung mit Sterbenden und Hinterbliebenen Stadien der Trauer herausgearbeitet. Am Beginn steht die Isolierung, darauf folgen die Stadien des Zorns, Verhandlung, Depression, Zustimmung und Einwilligung in die Situation (vgl. Kübler-Ross 1983: 16ff.).

Heute ist bekannt, dass Traurituale und die Behandlung des Leichnams den sozialen Zusammenhalt einer Gemeinschaft fördern und der Tod den Menschen näher bringen kann. Es kann festgehalten werden, dass Trauer keine Konstante ist, sie ist Veränderungen unterworfen und kann als dynamischer Prozess verstanden werden. Nach Durkheim ist sie nicht nur individuelle Angelegenheit, sondern auch soziale Pflicht und soziokulturelle Aspekte von Trauerprozessen können untersucht werden (vgl. Schäfer 2002: 43ff.). Leid zeigt sich in der Trauer und Trauer zeigt sich in den Ritualen, mit Hilfe derer es zur Überwindung der Trauer kommt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern die Tabuisierung und Verdrängung des Todes nicht auch eine Form des rituellen Ausdrucks sein kann?

3.1.3 Definition des Begriffes Ritual

In diesem Kapitel werde ich einleitend den Ritualbegriff definieren und dabei im speziellen auf Trauer- und Begräbnisrituale eingehen. Für den Begriff Ritual existiert eine Vielzahl an Definitionen. Eine klare Differenzierung zwischen Ritual und Ritus ist schwer festzumachen.

Im Duden wird unter Ritual ein „*religiöser [Fest]brauch in Worten, Gesten und Handlungen*“ und unter einem Ritus entweder ein „*religiöser [Fest]brauch in Worten, Gesten und Handlungen*“ oder „*das Vorgehen nach einer festgelegten Ordnung, Zeremoniell*“ (Duden 1997: 713) verstanden. Das Zeremoniell ist die „*Gesamtheit der Regeln u. Verhaltensweisen, die zu bestimmten [feierlichen] Handlungen im gesellschaftlichen Verkehr notwendig [dazu, d. Verf.] gehören*“ (Duden 1997: 859). Anhand dieser Defini-

tionen können die Begriffe Ritus und Ritual synonym verwendet werden. Der Begriff Ritus kann aber auch für die einzelnen Bestandteile eines Rituals verwendet werden. Eine Zeremonie besteht aus einer „vorgeschriebenen Abfolge von Ritualen“.

Laut der Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (2004) sind Rituale rituelle Handlungen, die sich von alltäglichen Handlungen in ihrer Bedeutung und Funktion unterscheiden. So hat im Islam die rituelle Waschung vor dem Gebet eine andere Bedeutung als die alltägliche körperliche Reinigung. Sie folgen einem genau festgelegten Ablauf und zeichnen sich durch den Gebrauch von Symbolen aus. Ihre Funktion ist die Unterstützung oder das Verbergen der Sozialstruktur. Darüber hinaus besitzen sie eine kommunikative Rolle (vgl. Mitchell 2004: 490). Ritual ist somit die „*Gesamtheit von nicht alltäglichen Handlungen, die mit traditionell festgelegtem Ablauf zu bestimmtem Anlaß vollzogen werden*“ (Hirschberg 1988: 406). Sie zeichnen sich durch ihre Wiederholbarkeit, einem performativen Charakter, einem magisch-religiösen Kontext und einer kollektiven Durchführung aus, deren Funktion es ist die innere Stabilität und Zusammengehörigkeit der Gruppe zu stärken. Erst mit der kollektiven Durchführung von Ritualen entfaltet sich ihre Wirkung. Heute werden oft schon religiöse Zeremonien, Kulturhandlungen und alltägliche Handlungen als Rituale begriffen (vgl. Schäfer 2002: 81ff.).

Nach Douglas entlasten Rituale die Individuen bei Entscheidungen, da sie einen festgeschriebenen Charakter besitzen. Dies hilft den Menschen mit traumatischen Ereignissen umzugehen und sich mit ihnen auseinander zusetzen. Sie verwendet den Begriff Ritual für „(...) bestimmte Arten von Handlungen und den Ausdruck des Glaubens an bestimmte symbolische Ordnungen (...)“ (Douglas 1993: 13). Nach Douglas ist die Hauptfunktion jedes Rituals der Ausdruck in Symbolen und mit Hilfe von Symbolen findet Kommunikation statt. Für Douglas existieren keine natürlichen Symbole. Symbole sind immer Produkt unseres Geistes und bekommen ihre Bedeutung nur in Kombination mit anderen Symbolen. Dabei ist der Körper Ausdrucksmedium für Symbole (vgl. Douglas 1993: 1ff.).

Bei der Ritualausübung werden die Emotionen in kontrollierte Bahnen gelenkt. Da der Hinterbliebene in einer solchen Situation selbst handlungsunfähig ist, geben die Rituale Anweisungen was zu tun ist. Somit verhelfen Rituale zu innerer Stabilität und Sicherheit, sie geben Halt. Gibt es keine sozial standardisierten Rituale als Vorlage, müssen neue gefunden werden, um das Handeln zu stabilisieren. Rituale können helfen, in dem sie ein bestimmtes Handlungsgerüst, eine bestimmte Abfolge von Handlungen vorgeben. Dadurch vermitteln sie den Betroffenen Halt und sie helfen dabei die Emotionen zu kanalisieren und zu verarbeiten. Davon ausgehend können Rituale eine heilende Wirkung haben. Im Bezug auf den Tod einer Person haben Rituale die Funktion bei der Bewältigung des Todes eines Mitmenschen zu helfen, in dem sie einen Rahmen vorgeben, in dem Gefühle ausgedrückt und verarbeitet werden können. Durch Rituale erlangt die Gemeinschaft wieder an Stabilität und Stärke, darüber hinaus wirken sie solidaritätsstiftend. Der Tod ist kein individuelles, sondern ein soziales und kollektives Ereignis (vgl. Krumrey 1997: 6ff.).

In den 50er und 60er Jahren beschäftigte sich die britisch funktionalistische Schule mit dem „Ritual“. Sie wurde in ihren Theorien stark von Emile Durkheim beeinflusst. Durkheim unterscheidet zwei Kategorien von religiösen Phänomenen, die durch Formen des sozialen Handelns sichtbar werden. Dies sind einerseits die Glaubensvorstellungen und andererseits die Rituale, die von den Glaubensvorstellungen beeinflusst werden. Darüber hinaus teilt Durkheim die Welt in Profan und Sakral ein. Rituale haben nun die Aufgabe das Verhalten gegenüber den sakralen Dingen zu regeln. Es kann passieren, dass ein Ritual überlebt, aber die dazu gehörende Glaubensvorstellung verschwunden ist (vgl. Schäfer 2002: 90). Die Anhänger dieser Richtung gehen davon aus, dass Rituale eine Funktion besitzen. Die Funktion von Ritualen ist es das Individuum an die Gesellschaft zu binden und die Beziehung zwischen dem Gläubigen und Gott zu stärken. Somit repräsentieren Rituale direkt die Gesellschaft. Für Durkheim repräsentieren Rituale die Sozialstruktur einer Gesellschaft. Robert Hertz, ein Anhänger Durkheims, erkannte die Prozesshaftigkeit und Strukturiertheit von Ritualen (vgl. Mitchell 2004: 490f.).

Wichtigster Vertreter der Ritualtheorie ist Arnold van Gennep mit seinem Konzept der „rites de passage“. Er konzentriert sich auf die so genannten Übergangsrituale, die Übergänge begleiten und immer mit einer Statusveränderung einhergehen. Übergangsrituale sind „(...) Riten, die räumliche, soziale oder zeitliche Übergänge sowohl begleiten als auch gewährleisten und kontrollieren“ (Schomburg-Scherff 1986: 239). Er erkennt, dass Übergangsrituale immer die gleiche Abfolge und die gleiche Funktion besitzen. Sie folgen dem Strukturschema der Übergangsriten und bestehen somit aus drei Phasen, einer Trennungs-, Übergangs- bzw. Umwandlungs- und Angliederungsphase. Funktion der Übergangsrituale ist die Kontrolle des sozialen Lebens. In der Übergangsphase befinden sich die Verstorbene, genauer gesagt die Seele, auf Reisen. Die Reise an den endgültigen Bestimmungsort verläuft parallel zur Trauerzeit der Hinterbliebenen (vgl. van Gennep 1986: 181ff.).

Neben der britischen funktionalistischen Schule und in der Tradition der Theorie der „rites de passage“ gibt es Anthropologen, wie Victor Turner, für die Rituale nicht nur Repräsentanten der sozialen Struktur sind, sondern auch Repräsentanten des gemeinsamen und politischen Willens einer Gesellschaft. Hier werden Rituale als Prozess, als Performance untersucht. Dabei spielt die kritische Phase der Liminalität eine bedeutende Rolle. Während dieser Phase entsteht zwischen den TeilnehmerInnen eines Rituals ein Gefühl der sozialen Verbundenheit. Turner nennt diese entstandene Beziehung „Communitas“ (vgl. Mitchell 2004: 491).

Communitas ist “(...) a generalized and eternal social bond, which transcends social structure, and brings the ritual participant under the authority of the community. It is represented by symbolic inversion during the liminal phase” (Mitchell 2004: 491).

Für Maurice Bloch steht das Ritual im Gegensatz zu den alltäglichen Handlungen, es ist eine Alternative, ein dramatischer Prozess, in dem die Transzendenz des Todes und der Ewigkeit vorherrscht. Bloch übernimmt das drei Phasen Modell von van Gennep und Victor Turner, jedoch ist die liminale Phase für ihn untrennbar mit der ersten und dritten Phase eines Rituals verbunden. Die liminale Phase ist Teil des gesamten Prozesses. Die Funktion von Ritualen ist die Mystifizierung. Kritiker behaupten, dass demnach alle

Handlungen, die mystisch sind, als Rituale bezeichnet werden können und keine bedeutenden sozialen Handlungen sein müssen (vgl. Mitchell 2004: 491f.).

Nun lassen sich in der Kultur- und Sozialanthropologie die Studien über Rituale in synchronische und diachronische Studien einteilen. Die synchronischen Studien untersuchen die allgemeine Funktion von Ritualen, sozusagen die universellen Ritualformen. Diachronische Studien, auch „Anthropology of Practice“ genannt, untersuchen hingegen die Praxis der einzelnen Rituale und achten dabei v.a. auf die TeilnehmerInnen. Das Ritual wird als Teil eines politischen Prozesses gesehen, das von den AkteurInnen bewusst inszeniert wird. Symbole innerhalb eines Rituals können von den teilnehmenden Personen aufgrund ihrer Erfahrung im Ritual auf unterschiedliche Weise interpretiert werden. Symbole werden so zu einem Medium. Rituale können Tradition, Kontinuität bestärken, aber auch Veränderungen einleiten. Sie sind oft wichtige Komponenten im politischen Kampf zwischen verschiedenen sozialen Gruppen (vgl. Mitchell 2004: 490ff.).

Bei der Untersuchung von Ritualen wird ein Zusammenspiel von gesellschaftlichen Normen¹⁰ und Ritualen sichtbar. Gesellschaftliche Normen bestimmen Rituale und Rituale spiegeln die Normen wieder. Somit können Rituale die bestehenden Normen verstärken oder durch eine neue Rezitation das Regelsystem verändern. Rituale können einerseits entlasten aber auch einschränken. Wesentliche Funktion des Bestattungsrituals ist die Konfrontation mit dem Tod. Rituale während der Beerdigung helfen dabei sich langsam vom Verstorbenen zu lösen. Sie üben nicht nur eine Funktion, sondern mehrere aus. Dazu zählt die Minimierung der Angst vor dem Tod, die Unterstützung der Trauernden und die Bewältigung des Numinosen¹¹. Bestattungsrituale setzen sich aus Abwehr-, Trennungs- und Reinigungsritualen zusammen. Abwehrrituale haben die Funktion die Toten zu hindern in die Welt der Lebenden zurückzukehren. So könnte die Totenwache als Bewachung der Toten verstanden werden, das Schließen von Augen und Mund sowie der Erdwurf auf den Sarg als Kontaktabbruch, der Grabstein und der

¹⁰ Hier als allgemein gültige Regeln verstanden.

¹¹ Unter dem Numinosen wird das Göttliche als unbegreifliche, zugleich Vertrauen und Schauer erweckende Macht verstanden.

Friedhof¹² als physische Grenze zwischen den Lebenden und den Toten Trennungsrituale trennen die Lebenden von den Toten und die Seele vom Körper. Ein Reinigungsritual ist zum Beispiel die rituelle Waschung des als unrein empfundenen toten Körpers (vgl. Schäfer 2002: 44ff.).

Im Weiteren verwende ich den Begriff „Ritual“ für rituelle Handlungen, die einem festgelegten Ablauf folgen und zu einem bestimmten Anlass durchgeführt werden. Bei den Ritualen rund um den Tod handelt es sich zu einem großen Teil um „Übergangsrituale“, die mit einer Statusveränderung einhergehen. Rituale besitzen einen prozesshaften Charakter und können sich an veränderte Verhältnisse, wie in der Migration, anpassen. Eine der wichtigsten Funktionen von Ritualen ist die Stärkung der Solidarität zwischen den Mitgliedern. Dies wird bei den islamischen Bestattungsritualen sichtbar.

¹² Nur im geschützten Raum des Friedhofs ist die Begegnung mit der/dem Toten unter Einhaltung von bestimmten Tabuvorschriften möglich.

3.2 Die Anfänge einer Anthropology of Death:

“The emphasis was on the way in which the group created a social phenomenon out of a natural fact”

(Glascock 1996: 313).

Tod und Sterben sind universale Phänomene, die in jeder Gesellschaft und Kultur existieren und jedes Individuum betreffen. Obwohl der Tod seit jeher die Menschen beschäftigt und eine Vielzahl von Erklärungen und Todeskonzepte entwickelt wurden, hat sich die Kultur- und Sozialanthropologie erst Ende des 19. Jahrhunderts dafür interessiert (vgl. Huntington/Metcalf 1979: 1ff.).

In der Anthropologie beschäftigen sich drei traditionelle Ansätze mit der Anthropology of Death. Diese sind der frühe britische Funktionalismus mit ihren bekannten Vertretern Bronislav Malinowski und A.R. Radcliffe-Brown. Zweitens die französische soziologische Schule, hier gilt es vor allem Emile Durkheim und Robert Hertz zu nennen und zuletzt beschäftigt sich der Ansatz der „rites de passage“ von Arnold van Gennep mit Toten- und Trauerritualen (vgl. Robben 2004b: 1ff.).

Anfang des 20. Jahrhunderts interessierten sich AnthropologInnen vor allem für Begegnungs- und Trauerrituale nicht industrieller Gesellschaften. Sie untersuchten die vielfältigen Reaktionen auf den Tod und die Auswirkungen des Todes auf die soziale Gemeinschaft. Der Großteil des gesammelten Materials wurde von nicht speziell ausgebildeten Personen oder von AnthropologInnen mit Fokus auf die sozialen Aspekte einer Gesellschaft zusammengetragen. Dies hatte Einfluss auf die Art der gesammelten Daten. So wurden leicht zugängliche und offensichtliche postmortale Rituale aufgezeichnet und nicht selten aus dem Kontext gerissen. Die meisten AnthropologInnen der damaligen Zeit standen in einer struktur-funktionalistischen Tradition. Im Strukturfunktionalismus wird die Gesellschaft als komplexes Gebilde konzipiert, das durch die Zusammenarbeit der einzelnen Teile aufrechterhalten bleibt. Der Tod besitzt eine zerstörerische Kraft und hat die Fähigkeit die soziale Gruppe zu zerstören. Die Funktion der postmortalen Rituale ist es dieser zerstörerischen Kraft des Todes entgegenzuwirken

und die soziale Gruppe erneut zu einem funktionierenden Ganzen zusammenzuführen. Untersucht wurde, wie Gesellschaften aus einem natürlichen Faktum ein soziales Phänomen kreieren. Dabei wurde der Prozess des Sterbens oft außer Acht gelassen (vgl. Glascock 1996: 313).

3.2.1 Die universelle Angst vor dem Tod

In den Anfängen einer Anthropology of Death standen ungewöhnliche Todesfälle im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. In diese Zeit fallen das Werk “The Golden Bough” von Sir James Frazer (1890) über den rituellen Königsmord und das Werk von Emile Durkheim über den Selbstmord, erstmals erschienen im Jahr 1897. Beide beschäftigten sich mit den Themen Selbstmord, Mord, Opferrituale und Hexerei. Durch ihre Werke wurde eine weitere Generation von der Faszination des Todes eingefangen. Unter ihnen finden wir Bronislaw Malinowski, Robert Hertz, Arnold van Gennep und Marcel Mauss. In dieser Phase entstand eine Vielzahl an anthropologischen und soziologischen Werken, die den Tod als universelles Merkmal definierten. Größtenteils handelt es sich um vergleichende Studien. Interdisziplinäre Debatten über die Definition des Todes, Todeskonzepte und dergleichen waren an der Tagesordnung. Vor allem die Psychologie und Philosophie beeinflussten das Denken der Anthropologen über den Tod und die Unsterblichkeit (vgl. Robben 2004b: 1f.).

Eine kritische Auseinandersetzung mit den in der frühen Phase entstandenen wissenschaftlichen Texten ist notwendig, da die kulturellen Werte der Gesellschaft, in der die ForscherInnen lebten, die Texte und Untersuchungen beeinflussten. So beobachteten und analysierten sie zwar postmortale Rituale, versuchten sich aber dabei so wenig wie möglich in diesen für sie so empfundenen privaten Bereich einzumischen. So ist es auch heute noch notwendig seine eigene Person, Werte und Kultur während der Forschung mitzureflektieren (vgl. Glascock 1996: 313f.).

Ein Beispiel für den Einfluss psychologischer Strömungen auf die Sozial- und Kulturanthropologie ist Bronislaw Malinowski siehe seine Ausführungen in „Magic, Science, and Religion and Other Essays“. Malinowski wurde von den Theorien des Psychologen

Wilhelm Wundt¹³ beeinflusst. Wundt geht von einer universalen Angst des Menschen vor dem Tod aus. Diese Theorie¹⁴ überprüft Malinowski anhand seines gesammelten Materials auf den Trobriand Inseln und fügt dem noch die universelle Verleugnung des Todes durch den Glauben an die Unsterblichkeit hinzu. Für Wundt ist die Furcht vor dem Tod der Kern jedes religiösen Glaubens (vgl. Robben 2004b: 2).

Nach Malinowski nimmt der psychologische Anthropologe Ernest Becker (1924-1974) die Theorie der universellen Angst vor dem Tod auf und erklärt diese zu einem der wichtigsten menschlichen Motoren. Dazu haben sich zwei wissenschaftliche Standpunkte entwickelt. Der eine definiert Angst als ein soziales Konstrukt, der andere geht von einer natürlichen und universellen Angst vor dem Tod aus. Auch die Psychiater Robert Jay Lifton und Eric Olson kommen zur Schlussfolgerung, dass die universelle Antwort auf die universelle Angst vor dem Tod der Glaube an die Unsterblichkeit ist. Dabei sprechen die Beiden von 5 verschiedenen Arten der „symbolischen Unsterblichkeit“.¹⁵ Diese werden vom Menschen angenommen, um die Angst vor dem Tod zu überwinden und ein bedeutsames Leben zu führen (vgl. Robben 2004b: 2f.).

Der Soziologe Zygmunt Bauman geht soweit zu behaupten, dass die Menschen Kultur und soziale Organisation kreieren, um die Angst vor dem Tod zu überwinden. Für ihn ist Kultur die Leugnung des Todes. In dem Wissen um die Sterblichkeit sieht er den Motor für kulturelles Schaffen. Da das Leben eines Menschen zeitlich begrenzt ist, will er etwas aus seinem Leben machen, etwas erschaffen, Kultur schaffen. „*Tod ist die Voraussetzung für kulturelle Kreativität*“, so Bauman (vgl. Bauman 1992: 4). Unsterblichkeit ist nicht eine reine Absenz des Todes, sie ist Leugnung des Todes. Ohne Sterblichkeit keine Unsterblichkeit (vgl. Bauman 1992: 7). Daraus schließt Baumann: “*There*

¹³ Wilhelm Wundt (1832 bis 1920) war Physiologe, Psychologe und Philosoph und gilt als Begründer der Psychologie als eigenständige Wissenschaft und als Mitbegründer der Völkerpsychologie.

¹⁴ Die übergeordnete Forschungsfrage Malinowskis lautet: Ist der „primitive“ Mensch zu rationalem Denken oder zum mystischen Denken fähig? Basierend auf seinen Ergebnissen berufen sich die Trobriand-Insulaner auf die Magie, wenn das Wissen, die Erkenntnis an seine Grenzen stößt. Seine Schlussfolgerungen haben für ihn universelle Gültigkeit (vgl. Malinowski 1973: 17f.).

¹⁵ Von einer biologischen, kreativen, theologischen, natürlichen und experimentellen Unsterblichkeit.

would be no immortality without mortality. Without mortality, no history, no culture – no humanity” (Bauman 1992: 7).

Baumann definiert die Verbindung zwischen Tod und Kultur wie folgt:

“Death (more exactly, knowledge of mortality) is not the root of everything there is in culture; after all, culture is precisely about transcendence, about going beyond what is given and found before the creative imagination of culture set to work; culture is after that permanence and durability which life, by itself, so sorely misses. But death (more exactly, awareness of mortality) is the ultimate condition of cultural creativity as such. It makes permanence into a task, into an urgent task, into a paramount task – a fount and a measure of all tasks – and so it makes culture, that huge and never stopping factory of permanence” (Bauman 1992: 4).

Bauman beschäftigt sich mit der Gegenwart des Todes. Konkret mit der Frage, inwieweit das Wissen um den Tod, die Sterblichkeit in Institutionen, Ritualen, Vorstellungen bewusst akzeptiert oder unterdrückt wird? Er geht davon aus, dass dem Menschen der Tod sehr wohl bewusst ist, jeder weiß, dass er einmal sterben wird, jedoch ist es unmöglich den Zustand des Todes zu definieren, da es sich ja dabei um Nicht-Existenz, das Andere, das Ende aller Wahrnehmungen und Erkenntnissen handelt. Dem Menschen ist es möglich den Tod der Anderen zu erleben, aber nicht den eigenen. Die Erfahrung des eigenen Todes kann der Mensch nicht weitergeben. Indem der natürliche, biologische Tod zu einem kulturellen Artefakt, zum Baumaterial sozialer Institutionen und Verhaltensmuster, die für die Reproduktion der Gesellschaft wichtig ist, wird, entsteht etwas Positives aus dem Tod. Nach Bauman ist es die Errungenschaft unserer Zeit das Wissen um den Tod und die Sterblichkeit zu verdrängen. Die menschliche Kultur und Institutionen helfen uns dabei dieses Bewusstsein der Sterblichkeit zu unterdrücken und ein bedeutungsvolles Leben zu führen. Dies wäre nicht möglich, wenn uns unsere Sterblichkeit immer bewusst wäre (vgl. Bauman 1992: 1ff.).

Nach dieser Epoche der intensiven Auseinandersetzung mit dem Tod wurde es in der kultur- und sozialanthropologischen Forschung still. 1970 wurde der Tod als Thema wieder aufgegriffen. Zu dieser Zeit entstanden vor allem anspruchsvolle Ethnographien,

Artikel und Aufsatzsammelungen, aber nur wenig vergleichende Studien (vgl. Robben 2004: 1f.).

3.3 Theoretische Positionen in der Anthropology of Death

In diesem Kapitel werde ich auf die schon erwähnten traditionellen Ansätze in der Anthropology of Death eingehen und Theorien zu Tod und Ritual besprechen. Als erstes gehe ich auf den britischen Funktionalismus, dann auf die französische soziologische Schule und zuletzt auf den Ansatz der „rites de passage“ von Arnold van Gennep ein.

3.3.1 Tod und Ritual im Britischen Funktionalismus – Bronislaw Malinowski

„Die Religion rettet den Menschen vor dem Ausgiefertsein an Tod und Zerstörung (...)"
(Malinowski 1973: 37).

Der Funktionalismus arbeitet die Funktion des Todes und der ihn umgebenden Rituale heraus. Der Tod wird als störendes Ereignis interpretiert, der die Tendenz besitzt das soziale Leben zu erschüttern und sogar zu zerstören. Totenrituale haben die Funktion den zerstörerischen Kräften des Todes entgegenzuwirken. In der Tradition des Funktionalismus stehende ForscherInnen betonen den problematischen Aspekt des Todes im Hinblick auf die Gesellschaft (vgl. Abramovitch 2001, Seite 3271f.).¹⁶

Der Soziologe Thomas Luckmann schrieb in seiner Einleitung zur 1973 publizierten deutschen Ausgabe von „Magie, Wissenschaft und Religion und Andere Schriften“ von Bronislaw Malinowski, dass der Grundstein der modernen theoretischen Religionsanalyse von Durkheim, Weber und Malinowski gelegt wurde. Darüber hinaus verbindet Malinowski ethnographische Beschreibungen mit dem theoretischen Funktionalismus. In seinen Forschungen auf den Trobriand-Inseln versucht er die Gesellschaft objektiv von innen heraus zu beobachten und geht von einer inneren Abgeschlossenheit der Kul-

¹⁶ In diesen Bereich fallen auch Erbstreitigkeiten.

turen aus. Kritisiert wurde Malinowski aufgrund seiner ahistorischen Studien (vgl. Luckman 1973: XIVf.).

In seiner Arbeit überprüft Malinowski die Theorie der universellen Angst des Menschen vor dem Tod und der universellen Verleugnung des Todes anhand seines gesammelten Materials auf den Trobriand Inseln.¹⁷ Er kommt zu folgenden Schlussfolgerungen. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist die funktionelle Antwort der Menschen auf den Tod, da diese die Vorstellung eines endgültigen Endes ablehnen. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist Ausdruck der universellen Leugnung des Todes. Nach Malinowski hat die Religion – der Glaube an die Unsterblichkeit, an ein Leben nach dem Tod – die Funktion die Menschen vor dem Tod zu trösten. Der Tod eines Menschen hat die Fähigkeit das soziale Zusammenleben temporär zu zerstören. Zeremonien sind wichtig dem entgegenzuwirken und die soziale Gruppe wieder zu vereinen. Studien über Totenrituale bieten eine Möglichkeit die wichtigen und bedeutenden Werte einer Kultur herauszuarbeiten (vgl. Robben 2004b: 2).

So schreibt er über die Funktion von Religion:

„Der tröstlichen Stimme der Hoffnung, dem intensiven Verlangen nach Unsterblichkeit, der Schwierigkeit, fast der Unmöglichkeit, im eigenen Fall der Vernichtung ins Auge zu sehen, stehen mächtige und schreckliche Ahnungen gegenüber. Der Augenschein, die grausame Zersetzung des Körpers, das sichtbare Verschwinden der Persönlichkeit – gewisse anscheinend instinktmäßige Suggestionen von Furcht und Schrecken scheinen den Menschen auf allen Kulturstufen mit der Vorstellung von Vernichtung, mit verborgenen Ängsten und Ahnungen zu bedrohen. Und hier, in dieses Spiel emotionaler Kräfte, in dieses äußerste Dilemma von Leben und endgültigem Tod, dringt die Religion ein, wählt die positive Weltanschauung, die tröstliche Aussicht, den kulturell wertvollen Glauben an die Unsterblichkeit, an den vom Körper unabhängigen Geist und an die Fortdauer des Lebens nach dem Tode. Durch die verschiedenen Todeszeremonien, durch Gedenken an den Verstorbenen und die Vereinigung mit ihm und durch die Ver-

¹⁷ Auch bekannt als Kiriwina Inseln, dabei handelt es sich um eine Inselgruppe in der Solomon See, die zu Papua-Neuguinea gehört.

ehrung der Geister der Ahnen gibt die Religion dem rettenden Glauben Form und Gestalt“ (Malinowski 1973: 36).

Bedeutende Lebensabschnitte eines Menschen – wie Geburt, Pubertät, Heirat, Schwangerschaft und Tod – sind durch Rituale gekennzeichnet und von Pflichten und Tabus umgeben, die der Mensch beachten muss. Dabei unterscheidet Malinowski zwischen magischer Zeremonie, die eine Funktion hat, einem Zweck dient und einer Idee zugrunde liegt, und religiöser Zeremonie, die für ihn keine Funktion, keinen Zweck erfüllt und auch die Absicht der Zeremonie nicht ersichtlich ist. Funktion einer magischen Zeremonie kann sein Verzweiflung oder Trauer auszudrücken, bzw. die Behandlung der Sterbenden und Bestattung des Leichnams (vgl. Malinowski 1973: 23ff.).

Emotionen und Verhaltensweisen gegenüber dem Tod bzw. den Verstorbenen sind oft komplexer Natur und manchmal sogar widersprüchlich. Einerseits wird gegenüber dem Verstorbenen Liebe empfunden, andererseits Abscheu vor dem Leichnam. Diese ambivalente Haltung wird auch in den Trauerritualen sichtbar. Es sind die nahen Verwandten, die sich um die Sterbenden bzw. den Leichnam kümmern. Sie nehmen den sozialen Status von Trauernden an und zeigen Ihre Trauer nach außen. Durch den Kontakt mit dem als rituell unrein konzipierten Leichnam werden auch sie verunreinigt und müssen vor der Wiedereingliederung in die Gesellschaft rituell gereinigt werden.¹⁸ Dabei wird zwischen einem natürlichen Tod – Tod durch hohes Alter – und einem unnatürlichem Tod – Tod durch Magie – unterschieden. Nach Malinowski berufen sich die Trobriander-Insulaner auf die Magie, wenn das Wissen, die Erkenntnis an seine Grenzen stößt (vgl. Malinowski 1973: 17ff.).

Die Toten- und Trauerrituale trennen die Lebenden von den Toten. Malinowski versteht Trauerrituale (rituelles Verhalten) als äußere Form von Religion und der innere Glaube manifestiert sich im Glauben an die Unsterblichkeit. Trauerrituale drücken die Trauer einer Gesellschaft aus. Aus einem natürlichen Ereignis – dem Tod – wird somit ein soziales Ereignis geschaffen (vgl. Malinowski 1973: 37).

¹⁸ Siehe dazu auch seine Ausführungen in Malinowski 1973, Seite 33f.

3.3.2 Robert Hertz

Robert Hertz hat eine bedeutende Rolle in der französischen Soziologie und in der Durkheim Schule eingenommen, innerhalb dieser war er ein bedeutender Vertreter der Religionssoziologie. Oft wird er sogar als „wahrer geistiger Vater des Strukturalismus“ bezeichnet (vgl. Hertz [1907] Moebius/Papilloud 2007, Seite 15f.). Mit seiner Arbeit *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*¹⁹ beeinflusste Robert Hertz die Anthropologie maßgeblich. Häufig wird er als der bedeutendste und einflussreichste Anthropologe für die Anthropology of Death bezeichnet (vgl. Robben, 2004b: 9).

Hertz selbst war Schüler und Anhänger der Durkheim Schule. Emile Durkheim beeinflusste maßgeblich die funktionalistische und strukturalistische Anthropologie. Er untersucht die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft bzw. Gott.²⁰ Hertz beschäftigt sich zu Lebzeiten mit der negativen, düsteren Seite des Lebens, vor allem mit der Sünde und dem Tod. Für ihn besitzt der Tod die Fähigkeit die soziale Organisation zu erschüttern und sogar zu zerstören. Während die Sünde die Macht hat den Menschen von Gott bzw. der Gesellschaft zu trennen. Basis seiner gesamten Forschung ist die Annahme einer „inter-kulturellen Einheit des menschlichen Verhaltens“. Durkheim bezieht sich bei seinen Ausführungen zum Tod auf Hertz (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 9ff.).

Methodisch wird Hertz oft als Universalist verstanden. In seinem Werk über den Tod verwendet Hertz eine auf Durkheim zurückführende Methode. Er beginnt seine Untersuchungen mit der Analyse eines einzelnen Falles und leitet daraus allgemeine theoretische Schlussfolgerungen ab (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007 Seite 30).

¹⁹ Erschienen im Heft 10 der *L'Année Sociologique* im Jahr 1907.

²⁰ Durkheim, sowie auch Hertz, verwenden den Begriff Gott als Metapher für die Gesellschaft.

3.3.2.1 Biografie von Robert Hertz

Robert Hertz wurde am 22. Juni 1881 in Frankreich als Kind einer deutsch-amerikanisch-jüdischen Familie geboren. Er absolvierte sein Studium an der Ecole Normale Supérieure (ENS). Philosophisch interessiert er sich für die naturphilosophische Strömung des Vitalismus²¹, die Philosophie Nietzsches und Henri Bergsons²². Ab dem Jahr 1904 ist er Lehrer und Mitarbeiter bei der Zeitschrift *L'Année Sociologique* und für den Bereich der Religionssoziologie zuständig. Hertz spezialisiert sich neben den rein religionssoziologischen Themen auf die Folkloristik, also auf Volksüberlieferungen, Volksreligionen und das Volkstum. In diesem Sinne erforscht er mit Hilfe der teilnehmenden Beobachtung, was damals Seltenheitswert hatte, den alpinen katholischen Heiligen-Kult des San Besso. Von 1905 bis 1906 geht Hertz nach England, um im British Museum zu forschen, was ihm ein Stipendium erlaubte. Zu dieser Zeit entstanden auch die Grundlagen für folgende Werke: *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, *La prééminence de la main droit*²³ und *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*.²⁴ Von 1908 bis 1912 unterrichtet Hertz an der Ecole Pratique des Hautes Etudes. Neben dem Interesse an den sozialistischen Ideen – er will die Lebensbedingungen verbessern – gilt seine Aufmerksamkeit der Pädagogik, die für ihn für die politische Bildung der Gesellschaft verantwortlich ist. Denn eine Gesellschaft kann nur durch die Erziehung der Menschen zu einer besseren werden. Das wissenschaftliche Schaffen von Robert Hertz kann nach Dr. Robert Parkin in zwei Phasen eingeteilt werden. Von 1904 bis zu seinem Tod arbeitete Hertz an seinen Abhandlungen über den Tod, die Sünde und die rechte Hand. Dabei handelt es sich um vergleichende Studien, die sich durch ihre Spezifität auszeichnen. Ab 1912 beschäftigt er sich mit der Heiligkeit geographischer Phänomene. Folgt man Robert Parkin, dann war es für Hertz besonders wichtig sich für die Gesellschaft und hier vor allem für die Benachteiligten einzusetzen. Dies sei die Pflicht jedes wohlhabenden Bürgers. Er war Mitglied

²¹ Die Vitalisten verstehen unter Leben mehr als nur chemisch-physiologische Mechanismen. Dem organischen Leben wird eine besondere Lebenskraft zugeschrieben. Der Vitalismus lehnt den Materialismus und den Darwinismus ab (vgl. <http://www.phildex.de> [6.11.2008]).

²² Er lebte von 1859 bis 1941, französischer Philosoph, einflussreichster der Vitalisten.

²³ 1909 in der *Revue Philosophique* erschienen.

²⁴ 1922 in der *Revue de l'Histoire des Religions* veröffentlicht.

der Groupe d'Étude Socialiste, eine Gruppe, die über die politische und soziale Situation in Frankreich diskutierte. Robert Hertz starb während des Ersten Weltkriegs 1915 im MG-Feuer der Deutschen (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 13ff.).

3.3.2.2 *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*

Hertz führte seine Forschungen größtenteils bei den Ngadju-Dayak in Süd-Ost-Borneo (Kalimantan) durch und erforschte das Ritual der „sekundären Bestattung“ und das Totenfest „Tiwah“. Dabei interessiert er sich vor allem für die Übergangszeit, das heißt die Zeit zwischen Tod und endgültiger Bestattung (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 30ff.).

Ausgangspunkt seiner Arbeit ist die Annahme, dass der Tod eine Bedeutung für das „soziale Bewusstsein“ hat, Objekt einer „kollektiven Repräsentation“ ist, die einem ständigen Wandel unterworfen ist. Hertz versteht unter „(...) »kollektiver Repräsentation« (...) überindividuelle, durch »unaufhörliche Repräsentationsarbeit« (Bourdieu 1985:16) entstandene Vor- und Darstellungen (...), die (symbolisch durch Rituale) soziale Praktiken anleiten, Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata vorgeben und sowohl soziale Kohäsion stiften als auch Gegenstand symbolischer oder kriegerischer Auseinandersetzungen sein können“ (Moebius 2008: 4674).

Ziel der Arbeit ist es die Entstehung und die Elemente der „kollektiven Repräsentation des Todes“ zu analysieren, indem er eine große Anzahl von Glaubensvorstellungen und Bestattungsritualen untersucht und in die Analyse einfließen lässt. Er untersucht die kollektiven Vorstellungen und Darstellungen des Todes, die soziale Praktiken anleiten, Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata vorgeben und sozialen Zusammenhalt stärken oder Gegenstand von Auseinandersetzungen sein können (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 66f.).

In der Zeit zwischen Tod und endgültiger Bestattung werden bei den Ngadju-Dayak Vorbereitungen für das abschließende Fest „Tiwah“ getroffen. Dieses Ritual ist für die Seele und den Körper des Verstorbenen genauso von Bedeutung wie für die Hinterbliebenen (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 67). Das erste Begräbnis dient lediglich dazu sich von Unreinheiten und Traurigkeit zu befreien und erst mit der

sekundären Bestattung wird die Seele des Verstorbenen zu einem Ahnen transformiert, die Hinterbliebenen von der Trauer entbunden und wieder in die Gesellschaft eingegliedert. Das Ritual der sekundären Bestattung hat einen kollektiven und familiären Charakter (vgl. Abramovitch 2001: 3271). Die Rituale, die zwischen dem ersten und zweiten Begräbnis praktiziert werden, betreffen entweder den Körper des Verstorbenen, dessen Seele oder die Hinterbliebenen. In dieser Übergangszeit sind der Körper und die Seele des Verstorbenen bösen Mächten ausgesetzt. Es ist die Aufgabe der Trauernden dafür zu sorgen, dass auf dem Weg zur endgültigen Bestimmung dem Leichnam und der Seele nichts passiert. Daher sind sie bestimmten Regeln und Pflichten unterworfen. Für das Schicksal der Seele ist eine Bestattung des Leichnams nach den vorgegebenen Regeln von Bedeutung. Bestimmte Kategorien von Individuen sind vom herkömmlichen Begräbnisritual ausgeschlossen, sowie die Todesursache darüber entscheidet, ob man nach normalen Regeln bestattet wird (vgl. Hertz 2004: 197ff.).

Hertz fasst die Ergebnisse seiner Forschung zu Tod und Trauer zusammen:

“Let us sum up briefly the results of our investigations. For the collective consciousness death is in normal circumstances a temporary exclusion of the individual from human society. This exclusion effects his passage from the visible society of the living into the invisible society of the dead. Mourning, at its origin, is the necessary participation of the living in the mortuary state of their relative, and lasts as long as this state itself. In the final analysis, death as a social phenomenon consists in a dual and painful process of mental disintegration and synthesis. It is only when this process is completed that society, its peace recovered, can triumph over death” (Hertz 2004: 211f.).

3.3.2.3 Definition des Todes nach Hertz

Der Tod ist nicht nur eine biologische Realität, sondern auch ein soziales Phänomen, das moralische und soziale Pflichten, die sich in den kulturellen Begräbnispraktiken ausdrücken, mit sich bringt. In der westlichen Gesellschaft wird der Tod oft als punktuelles Ereignis verstanden und die Zeit zwischen Tod und Bestattung dient vor allem zur materiellen Vorbereitung des Begräbnisses. Der Tod ist umgeben von einem komplexen System an Glaubensvorstellungen, Gefühlen und Praktiken. Er betrifft nicht nur die Verstorbenen, sondern die gesamte Gesellschaft. Darüber hinaus besitzt er eine ihm inhärente zerstörerische Kraft, die die Fähigkeit hat die Einheit der sozialen Gruppe zu

zerstören. Die Rituale rund um den Tod sind deshalb so wichtig, weil sie diesen zerstörerischen Kräften des Todes entgegenwirken und somit der krisenhafte Zustand überwunden werden kann. Der Tod hat eine Bedeutung für das soziale Bewusstsein, er ist Objekt kollektiver Repräsentation (vgl. Hertz 2004: 197).

Nach Moebius und Papilloud definiert Hertz den Tod wie folgt:

„Der Tod hat nach Hertz eine kollektive Bedeutung; er ist ein Totalphänomen, das sowohl biologische als auch soziale und kulturelle Dimensionen umfasst und gemeinschaftlich symbolisiert wird; der Tod ist also nicht etwas, das außerhalb von Symbolisierungen steht, sondern in diesen und durch diese wirksam wird (...)“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 29f.). Daher spricht er auch von der „kollektiven Repräsentation des Todes“.

Der Tod eines Menschen löst eine ganze Bandbreite von Emotionen bei den Trauernden aus. Diese Emotionen hängen stark von der Gesellschaft ab, sie sind also sozial und kulturell bedingt. In einigen Fällen können sie auch ganz fehlen. So hängt die Intensität der Gefühle oft vom sozialen Status des Verstorbenen ab. Je größer die kollektive Anteilnahme ist desto größer ist der Status des Verstorbenen (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 151).

Bei seinen Untersuchungen erkannte Hertz die Prozesshaftigkeit des Todes. Er definiert Tod als Prozess, als ein zeremonieller Prozess, der mit dem Tod einer Person selbst beginnt und mit den letzten zu praktizierenden Riten – der Verstorbene wird zu einem Ahnen erhoben – endet. Der Tod kann nicht an einem fixen Zeitpunkt festgemacht werden. Meist ist der Tod nicht das Ende, sondern symbolisiert einen Übergang, der damit endet, dass der Körper und die Seele des Verstorbenen eine höhere Existenz annehmen. Der Tod ist für ihn eine Form der Initiation in ein Leben nach dem Tod und in gewisser Weise eine Wiedergeburt. Nach Hertz ist das Sterben ein „sozialer Übergang“ in ein neues Leben (vgl. Abramovitch, 2001: 3271).

3.3.2.4 Ritualtheorie

Schon zwei Jahre vor van Gennep entdeckte Hertz die Prozesshaftigkeit und Strukturiertheit von Ritualen, im Speziellen von Todes- und Trauerritualen. Rituale sind keine statischen Konstrukte und lassen sich in drei Phasen unterteilen, die jeweils den Körper und die Seele des Verstorbenen und die Gesellschaft bzw. die Hinterbliebenen betreffen. Rituale bestehen aus einer Trennung-, Übergangs- und Angliederungsphase. Dieses Konzept wird später dann von van Gennep weiter ausgebaut. Hertz interessiert sich vor allem für die Übergangsperiode oder wie van Gennep und Victor Turner sie später nennen die liminale Phase, mit der ein Statuswechsel verbunden ist. Diese besteht wiederum aus drei Phasen. Durch die Rituale werden symbolische Ereignisse nachgestellt, die trennend und verbindend sein können (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 30ff.).

In der ersten Phase trennt sich Körper von der geistigen Essenz und die Hinterbliebenen von der Gesellschaft. Während der Schwellenphase befinden sich die Hinterbliebenen und Verstorbenen in einem liminalen Zustand. In diesem Zustand versuchen die Verstorbenen und die Hinterbliebenen ihren neuen Platz in der Gesellschaft zu finden. So lange der Leichnam für seine Verwesung benötigt, so lange benötigt die Seele bis sie im Jenseits angekommen ist und solange benötigen die Hinterbliebenen für ihre Trauer. Der Strukturalismus, dem Hertz angehörte, zieht eine Parallele zwischen der Verwesung des Leichnams und dem Schicksal der Seele (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 31ff.) Er schreibt dazu: „*(...)dass es eine natürliche Verbindung zwischen den Repräsentationen [représentations] gibt, die die Auflösung des Körpers, das Schicksal der Seele und den Zustand der Hinterbliebenen während des selben Zeitraums betreffen*“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 111).

Die Übergangsphase geht meist einher mit der Trauerzeit. Sie dauert so lange, wie die Seele braucht bis sie sich „*(...) von der Unreinheit des Todes oder von den an ihr haftenden Sünden befreit*“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 160), die Hinterbliebenen zur Trauerbewältigung benötigen und der Tote von einer irdischen Existenz in eine unsichtbare Existenz übergeht. „*Für das kollektive Bewusstsein [conscience] ist der Tod unter normalen Bedingungen ein zeitweiliger Ausschluss des Indivi-*

duums aus der menschlichen Gemeinschaft, der dazu führt, dass es von der sichtbaren Gesellschaft der Lebenden zur unsichtbaren Gesellschaft der Vorfahren übergeht [passer]“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 167).

Für die Hinterbliebenen ist die Übergangszeit die Zeit der Trauer. Auch sie befinden sich in einem Schwellenzustand. Sie sind nicht mehr Teil der Gesellschaft, sie sind Ausgeschlossene, die einen speziellen Status innehaben. Diese Ausgrenzung bzw. Trennung von der Gesellschaft wird durch spezielle Vorschriften und Tabus sichtbar, auch nach außen. So gibt es zum Beispiel bestimmte Kleidervorschriften, Speisevorschriften, usw., die von den Trauernden befolgt werden müssen. Die Dauer der Trauer hängt vom Grad der Verwandtschaft ab. Sie müssen den Toten befriedigen, gut stimmen, ansonsten droht von ihm Gefahr. Da sich die Seele in einem liminalen Zustand befindet, besitzt sie die Fähigkeit sich an den Lebenden zu rächen. Auch vom Leichnam, dem physischen Teil geht Gefahr aus. Der Leichnam wird als unrein betrachtet, der nicht ohne weiteres berührt werden kann. Die Angst vor dem Leichnam lässt sich nicht allein durch die Abscheu vor der Verwesung erklären. Es ist die moralische Verpflichtung der Angehörigen die Leiche gemäß den Regeln zu bestatten. Dies hat Auswirkungen auf die Seele und den Körper des Verstorbenen und die Hinterbliebenen. Trauerrituale dienen nicht nur dazu die Seele daran zu hindern den Lebenden Schaden zuzufügen, sondern auch den Hinterbliebenen die Trauer zu überwinden (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 81ff.).

Hertz definiert Trauer folgendermaßen: „*Die Trauer ist ursprünglich die notwendige Anteilnahme der Hinterbliebenen am Zustand [état] der Leiche ihres Verwandten; sie dauert so lange wie dieser Zustand selbst*“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 167).

In der dritten Phase, der sogenannten Angliederungsphase, kommt es zur Wiedereingliederung des Körpers in die Erde, der Seele in das Land der Ahnen, der Hinterbliebenen in die Gemeinschaft. Die Seele kann nach Hertz „(...) nur dann eine stabile Existenz wiederfinden, wenn die Repräsentation [représentation] des Toten im Bewusstsein

[conscience] der Hinterbliebenen endgültige und friedliche Züge angenommen hat“ (Hertz 2007: 159).

Hertz verweist auf die Ähnlichkeit zwischen den Riten des Lebenszykluses, vor allem zwischen Bestattungs-, Geburts- und Initiationsritualen, da diese über das Phänomen des Statuswechsels verfügen und ein Schwellenzustand bewältigt werden muss. Reinigungsrituale nehmen währenddessen einen wichtigen Platz ein (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 31ff.).

Wenn der Tod für das kollektive Bewusstsein [conscience] in der Tat der Übergang [passage] von der sichtbaren Gesellschaft zu unsichtbaren Gesellschaft ist, dann ist er ein Vorgang, der genau jenem analog ist, durch den der Jugendliche aus der Gesellschaft von Frauen und Kinder herausgenommen und in jene der erwachsenen Männer eingeführt wird. Diese Neu-Integration, die dem Individuum die sakralen Geheimnisse des Stammes eröffnet, schließt auch eine tiefe Veränderung seiner Person sowie eine Erneuerung seines Körpers und seiner Seele mit ein, durch die er die notwendige religiöse und moralische Reife erlangt“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 156)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass eine Verbindung zwischen der Repräsentation des Körpers und der Seele des Verstorbenen und dem Zustand der Hinterbliebenen sichtbar wird. Der Übergangsphase geht der Tod, das heißt der Ausschluss aus der Gesellschaft, Trennungsphase genannt, voraus. Auf den Übergang folgt die Angliederungsphase, eine Integration, eine Wiedergeburt in die Gesellschaft (vgl. Hertz [1907] Moebius/Papilloud 2007: 158). Somit ist „*für das soziale Bewusstsein [conscience] (...) der Tod nur ein besonderer Teil eines allgemeinen Phänomens*“ (Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 159). Er ist Teil eines größeren Ganzen.

3.3.2.5 Verdienst von Robert Hertz

Während die Studie *Le péché et l'expiation dans les sociétés* nur fragmentarisch vorhanden ist und niemals von Hertz beendet werden konnte, haben die anderen zwei Werke, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* und *La prééminence de la main droit*, die nachfolgenden Generationen der Kultur- und Sozialanthropologie geprägt. Der Einfluss von Hertz reichte von seinem Kollegen und Freund Marcel Mauss, über das *Collège de Sociologie* bis zu Rodney Needham. Laut Robert Parkin hätte Hertz mit der Fertigstellung der Studie *Le péché et l'expiation dans les sociétés* die grundlegenden Probleme der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft aufgespürt und dabei die sozialen Aspekte herausgearbeitet (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 9f).

Am *Collège de Sociologie* war Hertz für die Etablierung der Sakralsoziologie mitverantwortlich. Das *Collège* greift von Hertz die „*De- und Restrukturierungsdynamiken aus der Untersuchung über die kollektive Repräsentation des Todes*“ (Hertz [1907] Moebius/Papilloud 2007: 50) auf. Auch erkennen die Wissenschaftler die Verbindung von Tod und Dualismus von Sakral und Profan (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 50ff.).

So schreiben Stephan Moebius und Christian Papilloud:

„*Die Transformation des Sakralen, von links nach rechts bzw. unrein zu rein, ist insbesondere beim Tod ersichtlich: Sei der Leichnam zunächst auf der linken Seite situiert, so gehöre in unterschiedlichen Gesellschaften auch der Verwesung das Skelett zur rechten, reinen Seite des Sakralen*“ (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 53).

Antonius Robben schreibt in seinem 2004 publizierten Sammelband „*Death, Mourning and Burial. A Cross Cultural Reader*“, dass die Studien von Hertz bis in die heutige Zeit Bedeutung haben. Er gibt einen analytischen Rahmen vor, anhand dessen jedes Todesritual analysiert werden kann. Auch Peter Metcalf und Richard Huntington verweisen auf den Verdienst von Robert Hertz, in dem er immer versucht das Symbolische, Soziale, Pragmatische und Emotionale zu analysieren. Nach Klaus Feldman deckt Hertz auf,

dass die Abscheu vor der Verwesung nicht universell ist, dass es kein „natürliches Trauiergefühl“ gibt und der Tote nicht aus hygienischen Gründen als unrein definiert wird. Der rote Faden, den das Gesamtwerk von Hertz durchzieht, ist der Dualismus zwischen dem reinen Sakralen und dem unreinen Sakralen/Profanen. Dieser Dualismus ist in Gesellschaftsstrukturen, Wahrnehmungs- und Denkschemata sichtbar. Aufgrund seiner Erkenntnis über die „Prozesshaftigkeit des Sozialen“, der inneren Gegensätzlichkeit zwischen „Strukturierung und De-Strukturierung“ und der „universellen Bedeutung symbolischer Klassifikationen“ – Symbole haben eine universelle Bedeutung – hat Robert Hertz bis heute nicht an Bedeutung verloren (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 37).

Laut Bloch wurde Hertz von der westlichen Ideologie, die den Tod als „*the matter of an instant*“ dachte, geprägt. Heute wissen wir, dass diese Vorstellung nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Der Prozess des Todes beginnt schon viel früher im Leben, vielleicht schon mit der Geburt oder schon vor der Geburt. Solche Ansichten können uns einen besseren Zugang zu physiologischen Prozessen verschaffen als die in Europa vorherrschenden Ansichten. Hier wird der Prozess des Alterns, der physiologische und psychologische Abbau strikt vom Tod getrennt, deshalb versteht man in Europa Euthanasie auch als Mord. Tod ist kein fixer Punkt, kein fixes Ereignis, kein punktuelles Ereignis, sondern ein Prozess, der schon viel früher einsetzt und noch länger andauern wird. Dazu zählen Vorstellungen des Lebens als Reise, die noch nach dem Tod andauert, und des Sterbeprozesses als Teil von dem was man „Leben“ nennt (vgl. Bloch 1988: 13f.).

3.3.3 „Rites de passage“ – Arnold van Gennep

Arnold van Gennep führte das Konzept der „rites de passage“ (1909) in die Ethnologie ein und entwickelte das Konzept von Hertz weiter. Sein Verdienst ist die Erkenntnis, dass Übergangsrituale immer die gleiche Funktion – Kontrolle des sozialen Lebens – und die gleiche Form – drei Phasen – besitzen. Übergangsrituale begleiten alle wichtigen Übergänge des menschlichen Lebens. Sie kennzeichnen den Übergang von einem Daseinszustand, Status- oder Lebensabschnitt zum anderen. Dazu zählen Geburt, Initiation/Pubertät, Heirat, Tod usw. Jede Veränderung kann die statische Ordnung des Soziellebens gefährden, daher werden diese Übergänge von so genannten Übergangsritualen

begleitet, die die Funktion haben, Störungen abzuschwächen. Übergangsrituale begleiten Grenzüberschreitungen (van Gennep 1986: 16ff.).

In seinen Forschungen untersucht van Gennep die innere Struktur von Übergangsriten, dazu zählen Trauerrituale, Begräbnisrituale, Totenrituale, Initiationsrituale usw., diese sind nicht ausschließlich Übergangsriten. Neben ihrem Ziel Veränderungen zu begleiten, verfolgen sie auch einen bestimmten Zweck. Übergangsrituale bestehen aus drei Phasen, einer Trennungsphase, Schwellenphase und Angliederungsphase. In der Trennungsphase löst sich das Individuum vom ehemaligen Zustand ab. In der Schwellenphase befinden sich die betroffenen Personen in einem liminalen Zustand und in einer räumlich als auch magisch-religiös besonderen Situation. In der letzten Phase wird das Individuum mit einem veränderten sozialen Status wieder in die Gesellschaft aufgenommen. Die Schwellenphase kann nur durch die Anwendung spezieller Riten verlassen werden, diese Riten nennt van Gennep Integrationsriten. Sie selbst kann wiederum aus verschiedenen Phasen bestehen. Diese Struktur ist schon bei Hertz sichtbar, aber nicht explizit von ihm erwähnt worden (vgl. van Gennep 1986: 21ff.).

„Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt. Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist. Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen“ (van Gennep 1986: 16).

Das Muster nach denen Übergangsriten stattfinden hat keinen absoluten Charakter, sie können weitaus komplexerer Natur sein. Van Gennep erhebt nicht den Anspruch auf absolute Gültigkeit, so schreibt er:

„Zwar ist, das, was hier gesagt wurde, theoretisch generell gültig, doch muß die gleiche Handlung nicht bei allen Völkern die gleichen Konsequenzen haben, und ich möchte noch einmal betonen, daß ich keinen Anspruch auf absolute Universalität oder Gültigkeit meines Strukturschemas der Übergangsriten erhebe“ (van Gennep 1986: 155).

Meine Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf die Aussagen von Genneps zu den Toten- und Bestattungsritualen. Laut van Gennep sind Bestattungsrituale kompliziert, „(...) weil bei ein und demselben Volk gewöhnliche, aber dennoch miteinander verschmolzene Vorstellungen von der jenseitigen Welt existieren, was nicht ohne Auswirkungen auf die Riten bleibt“ (van Gennep 1986: 143).

In vielen Kulturen wird der Tod als Übergang in eine neue Welt, ein neues Leben, in einen neuen Seinszustand verstanden. In der Trennungsphase sind die Riten meist sehr einfach, während die Umwandlungsriten sehr langwierig und komplex sein können. Am meisten Bedeutung wird den Angliederungsriten beigemessen. Die Schwellenphase bei Begräbnisritualen beginnt mit der Aufbahrung des Toten oder ähnlichem und endet meist mit einer Gedenkfeier. Das gemeinsame Mahl, das während der Gedenkfeier eingenommen wird, definiert er als Angliederungsritus. Es verbindet die Hinterbliebenen untereinander und hält die Verbindung mit den Toten aufrecht (vgl. van Gennep 1986: 22ff.).

Häufig stellt man sich solche Übergänge als lange Reise vor. Die Reise besteht aus einer Anzahl von Übergangsriten. Den Verstorbenen werden oft materielle oder magische Gegenstände zum Schutz mitgegeben. Das Schicksal der Seele hängt dabei vom Schicksal des toten Körpers ab. Parallelen im Erleben der Trauernden, der Seele auf ihrer Reise und dem toten Körper im Verfallsprozess werden dabei sichtbar. So gibt es Rituale, die gleichzeitig das Ende der Trauerphase und das Ende der Seelenreise markieren (vgl. Abramovitch 2001: 3272).

Personen für die keine Begräbnisrituale abgehalten wurden, ist es niemals gestattet ins Jenseits einzutreten. Speziell muss man die Situation jener Kinder betrachten, die sterben bevor sie durch ein bestimmtes Ritual in die Gesellschaft eingeführt wurden. Sie

befinden sich in einer Zwischenwelt und sind die gefährlichsten unter den Toten, da sie sich gegenüber dem Diesseits „*behave like hostile strangers (...). Furthermore, these dead without hearth or home sometimes have an intense desire for vengeance*“ (van Gennep 2004: 218).

Auch Trauerrituale folgen der Dreiphasenstruktur und sind sehr komplex. In der ersten Phase werden die Trauernden vom Rest der Gesellschaft getrennt und die Seelen der Toten lösen sich von ihrer früheren Rolle im Reich der Lebenden ab. Während der Trauer bilden die Hinterbliebenen und die Verstorbenen eine eigene Gruppe, sie befinden sich in der Schwellenphase, die durch bestimmte Regeln und Tabus gekennzeichnet ist. In dieser Phase werden die Übergangsrituale vollzogen. Die Dauer der Schwellenphase hängt von der Tiefe der Beziehung, vom Verwandtschaftsgrad zum Verstorbenen und vom sozialen Status des Verstorbenen ab. In der letzten und dritten Phase ist sowohl die Seele der Verstorbenen im Jenseits angekommen als auch die Trauernden mit einem neuen sozialen Status in die Gesellschaft integriert worden. Die soziale Ordnung ist wiederhergestellt. Riten, die die Trauerzeit aufheben und das Individuum wieder in das soziale Leben der Gesellschaft integrieren, werden Reintegrationsriten genannt (vgl. van Gennep 2004: 214.).

Für Arnold van Gennep hat nicht die Beschreibung einzelner Riten oberste Priorität, sondern die Ordnung ihrer Abfolge und ihre Bedeutung. Wie stehen Riten zueinander und welchen Zweck verfolgen sie? Die Anordnung der Riten kann sich ändern, jedoch nur marginal. Die grundlegende Struktur der Übergangsriten bleibt immer bestehen. Der Übergang von einer sozialen Position geht mit einem räumlichen Übergang einher. Bei seinen Forschungen verwendet van Gennep die komparative Methode, um allgemeine Aussagen generieren zu können. Dabei geht er kritisch und systematisch vor. Er vergleicht Hochzeitsrituale nur mit anderen Hochzeitsritualen. Aufgrund dieser Methode entwickelte er sein Strukturschema und erkannte die Dynamik und innere Struktur von Ritualen (vgl. van Gennep 1986: 183ff.).

Der Einfluss van Genneps reichte bis nach England und die USA. Für die britischen Sozialanthropologen war primär die Funktion der Übergangsphase, die sich in der Kon-

trolle und der Verhinderung von Konflikten sowie der Stabilisierung der Gesellschaftsordnung ausdrückt, von Bedeutung. Eine Rezeption van Genneps im deutschsprachigen Raum blieb jedoch aus, da er sich gegen eine historische und museale Ethnologie wendete, die in dieser Zeit im deutschsprachigen Raum vorherrschte. Grund dafür ist ein Desinteresse von Seiten der deutschsprachigen Ethnologen an vergleichenden Methoden, Theorieentwicklungen und Generalisierungen (vgl. Schomburg-Scherff 1986: 244ff.).

So sei „*Eine historisierende, partikularisierende Betrachtungsweise (...) nicht imstande, über Beschreibungen hinaus auch Erklärungen für ethnographische Tatsachen zu liefern, und der museumsethnologische Ansatz fördere aufgrund seiner Betonung materieller Kultur einen dinglichen Kulturbegriff, der den sozio-kulturellen Kontext und die geistige Kultur vernachlässige*“ (Schomburg-Scherff 1986: 250).

Der Sozial- und Religionsanthropologe Victor Turner (1920-1983) wurde am stärksten von van Gennep beeinflusst. Seine Ritualtheorie hatte weit reichenden Einfluss. In den 50er Jahren führte er Forschungen bei den Ndembu in Sambia, damaliges Nordrodesien durch. Er spezialisierte sich auf die Untersuchung von Rituale und deren Symbolik. Turner löst sich von der struktur-funktionalistischen Vorstellung, dass soziale Systeme geschlossene und statische Konstrukte sind. Stattdessen verweist er auf die Prozesshaftigkeit von Gesellschaften. Im Laufe seines wissenschaftlichen Schaffens bewegt er sich weg von der Analyse primitiver Rituale hin zur Analyse komplexerer, postindustrieller Rituale (vgl. Schomburg-Scherff 1986: 245ff.).

Turner übernimmt das Konzept der „rites de passage“ von Arnold van Gennep. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf die Übergangsphase, die er liminale Phase nennt. Sie ist unstrukturiert und paradox. Ihr kommt am meisten Bedeutung zu, da es in ihr zur Statusveränderung kommt. Wie van Gennep versteht er unter Übergangsritualen Rituale, die den Status eines Menschen verändern. Durch die Erfahrung, die im Ritual gemacht wird, kommt es zur Transformation der Teilnehmer. Nach Turner geht ein Ritual immer mit einer Transformation einher, während bei einer Zeremonie keine Transformation stattfindet und die soziale Struktur bestätigt wird. Turner entwickelt ein Konzept, das den sozialen Wandel und die persönliche Erfahrung der Akteure erklären kann. Er nennt

dieses das Konzept des „sozialen Dramas“. Jede Krise führt so Turner zu einem „sozialen Drama“. Es werden Rituale durchgeführt, um diese sozialen Konflikte zu überwinden (vgl. Turner 1989: 17ff.).

Turners Konzept der Liminalität hat viele Anthropologen beeinflusst. In der liminalen Phase ist man persönlich und sozial verletzbar. „Communitas“ verfügt über die nötigen Rituale, um den Menschen in dieser schweren Situation zu helfen. Alle Statusunterschiede sind aufgehoben und die Teilnehmer bilden eine eigene Gruppe, die Turner *Communitas* nennt. Er definiert sie als unstrukturiert und relativ undifferenziert und stellt sie dem strukturierten, hierarchischen System gegenüber. „Communitas“ ist dort wo Sozialstruktur nicht ist, so Turner. „Communitas“ und Sozialstruktur sind zeitliche Phasen, die sich abwechseln. Dieses anthropologische Konzept hat für Turner universelle Gültigkeit (vgl. Turner 1989: 95ff.).

“Turner described the period betwixt-and-between social statuses as a time of intense personal and social vulnerability, and he described communitas as a societal mode in which people and societies seek out ritual authorities and practices to guard and guide them through those transitions” (Kaufman/Morgan 2005: 332).

Anfangs wurde die Theorie von van Gennep vehement kritisiert. Marcel Mauss warf ihm eine zu starke Verallgemeinerung vor. Van Gennep würde sich zu sehr auf einen Fall konzentrieren und nur den trennenden Charakter von Trennungsriten ansprechen. Dabei können diese auch bindend wirken. Max Gluckman kritisiert die nicht systematische Beweisführung seines Konzeptes mit Wiederholungen von ein und denselben Riten. Darüber hinaus mangelte es ihm an der theoretischen Begründung seines Konzeptes. Erst mit der englischen Übersetzung von 1960 und durch die Aufnahme von Victor Turner fand van Gennep weitreichende Beachtung. Es bleibt jedoch die Kritik, er sei gedanklich nicht über Hertz hinaus gekommen, bestehen (vgl. Hertz 1907, zitiert nach Moebius/Papilloud 2007: 48f.).

Der strukturelle Ansatz von Hertz und van Gennep hat bis heute seine Gültigkeit nicht verloren, da er auf jedes Totenritual angewandt werden kann. Wie andere Sozial- und

Kulturanthropologen so profitierte auch van Gennep von den Erkenntnissen seiner Vorgänger. Er erkannte die Ähnlichkeit zwischen den Riten des Lebenszyklus, den Übergang von einem sozialen Status zu einem anderen, die Hertz herausgearbeitet hat. Es war aber van Gennep der mit Hilfe seiner vergleichenden Methode das Strukturschema der Übergangsriten entwickelte und die Funktion der Übergangsrituale, die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, und deren innere Struktur sowie Dynamik erkannte. Sein Werk hat andere Forscher angeregt sich mit Struktur, Symbolik und Funktion von Rituale auseinanderzusetzen (vgl. Schomburg-Scherff 1986: 242ff.).

Laut Sylvia M. Schomburg-Scherff ist der Verdienst Arnold van Genneps, dass:

„(...) sich mit Hilfe des Strukturschemas der Übergangsriten das Chaos ethnographischen Materials ordnen und die Komplexität rituellen Verhaltens reduzieren (läßt). Das Schema dient also der Systematisierung, Formalisierung und Klassifizierung ritueller Praktiken, deren Zusammenhang und deren Bedeutung bis dahin nicht verstanden worden waren“ (Schomburg-Scherff 1986: 240).

Nach Mary Douglas ist das Strukturschema der Übergangsrituale von van Gennep ein universales Phänomen. Daher ist für sie diese Form von Übergangsritualen ein „natürliches symbolisches Ausdrucksverhalten“ notwendig. Was nun in der liminalen Phase mit dem Betroffenen und Gesellschaft passiert, wird durch Symbole ausgedrückt. Der Übergang von einem sozialen Status in den nächsten wird durch bestimmte materielle Symbole gekennzeichnet (vgl. Douglas, 1993: 121).

3.4 Heutiger Forschungsstand

In den letzten zwei Jahrzehnten stieg das Forschungsinteresse von Seiten der Anthropologie rund um das Thema Tod und Sterben. Jedoch mangelt es noch an komparativen Studien, auch wurden erst wenige Versuche unternommen, um die westliche psychologische und soziologische Literatur mit den Ergebnissen aus nicht industriellen Gesellschaften zu verbinden (vgl. Glascock 1996: 316).

So finden wir Empfehlungen für zukünftige Forschungen in der Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences:

“Future research, in contrast, will need to investigate how local cultural traditions interact with the wider collective and global context. The study of mass death, in form of epidemics, natural disasters, or political violence, provides one stimulating area of investigation. The impact of diverse new technologies may provide another intriguing area for understanding how conceptions of death are changing. Web pages on the internet provide for new forms of commemorating the dead. Organ donation allows a ‘bad death’ to be transformed into a ‘good death’ as a posthumous act of self-sacrifice, literally dying so that others may live. Cloning awakens in some the ‘myth of eternal life’; while artificial life support has created a new state in which persons are neither alive nor dead” (Abramovitch 2001: 3273).

Schon 1972 spricht Johannes Fabian das Problem der bis dahin entstandenen anthropologischen Studien über den Tod an. Da sie sich vor allem für die kulturelle Vielfalt, die exotischen Totenpraktiken interessieren, ist für die AnthropologInnen der Tod eine isolierte und distanzierte Erfahrung. AnthropologInnen, die den Tod untersuchen, wurden meist als Voyeure und weniger als Teilnehmer an einer sozialen Realität begriffen. Auch wurde ihnen vorgeworfen, dass Untersuchungen des menschlichen Verhaltens mit dem Tod enden und daher der Tod nicht erforscht werden kann, es kann nur „how others die“ erforscht werden. Im Detail kann “(...) *the reactions of survivors and interpreting these reactions through ceremonies, ritual practices, ideological rationalizations (...)*” (Fabian 1991 [1972]: 177) untersucht werden. Die Studien gehen meist nicht über

die Beschreibung von lokalen Besonderheiten hinaus. Daher können AnthropologInnen nur wenig zur universellen Debatte über den Tod beitragen und nur wenige Daten für die Entwicklung von theoretischen und analytischen Modellen bereitstellen. Fabian fordert, dass in anthropologischen Texten ein praxis-orientierter Ansatz, ein auf die Konstruktion individueller und sozialer Realitäten von Tod achtender oder ein kommunikativer, zwischenmenschlicher Ansatz vertreten werden soll (vgl. Fabian 1991 [1972]: 174ff.).

Die heutige Ethnographie betont die lebendige, vitale Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten. Schon in den Anfängen der Anthropologie beschäftigten sich die Wissenschaftler mit den Trauerritualen und den Toten in einer Gesellschaft. Untersucht wurde das Verhältnis zwischen dem Leichnam, der Seele und den rituellen Praktiken (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 323).

Tod bedeutet nicht nur die Vernichtung des Lebens, sondern kann auch Initiation in ein neues Leben, eine Form der Wiedergeburt bedeuten. Für Hertz ist Tod ein soziales Ereignis, ein zeremonieller Prozess, in dem der Tote zu einem Ahnen wird. Nachfolgende Anthropologen haben die Annahmen von Hertz übernommen und erweitert. Die „Anthropology of Death“ beschäftigt sich mit dem komplexen Phänomen des Todes und untersucht die vielfältigen kulturellen Antworten auf den Tod. Interessant für die ForscherInnen sind dabei folgende Aspekte: wie gehen die Menschen mit dem Tod um, wie reagieren sie auf den Tod, welche Auswirkungen hat der Tod auf die Hinterbliebenen, welche Probleme ergeben sich daraus, was passiert nach dem Tod, wie sieht das Leben danach aus und wie gestaltet sich die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten? Sie analysieren die Transformation der Identität der Hinterbliebenen, des physischen Leichnams und der Seele/Geist, die Rolle des sich Erinnerns und des Vergessens bei der Konstruktion von Tod. Ihr Gegenstand sind die sozialen Ursachen und vielfältigen Definitionen von Tod, ihr Ziel ist es die Vielfalt an Trauer- und Todesrituale zu verstehen. Dies alles sind Aspekte der anthropologischen Forschung. Darüber hinaus gibt es eine große Anzahl an Studien zum Thema Liminalität. Untersuchungen des toten, sterbenden und zerfallenden Körpers können soziale Zustände aufdecken (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 323ff. und Abramovitch 2001: 3270).

So schreiben Kaufman und Morgan:

“Decaying, dying, and dead bodies provide the analytic starting point for delineating relationships between persons and the state, for understanding representations of social facts and for outlining a sociology of body politics” (Kaufman/Morgan 2005: 325).

Darüber hinaus entstehen anthropologische Studien über die Rolle von Trauer- und Bestattungsritualen, die heilende Wirkung von Ritualen und über die Funktion von Trauer und Leid für die soziale Gruppe. Der Fokus neuerer Forschungen liegt auf dem sozialen Kontext von Tod, Sterben und Trauer. Faktoren wie Alter, Geschlecht, sozialer Status des Verstorbenen bestimmen die Höhe der Auswirkungen auf die soziale Gruppe. Untersuchungen, die von einer zerstörerischen Kraft des Todes ausgehen, können in die struktur-funktionalistische Tradition eingereiht werden (vgl. Glascock 1996: 315).

Anthropologen, die sich mit dem Tod auseinandersetzen müssen auf folgende Aspekte achten:

“Anthropological work on the topic of death has been punctuated during the past two decades by occasional self-conscious discussion about a tri-part moment in ethnography: first, the ways in which personal loss in the face of death contributes to the making of ethnography; second, how ethnographic fieldwork and writing shape personal engagements with death, grief, and mourning; and third, how writing culture, when death is the subject, alters one’s relationship to informants’ lives, one’s own experience, and the entire ethnographic endeavour”(Kaufman/Morgan 2005: 324).

Die Beschäftigung mit den Biowissenschaften, bio-citizenship und biosocial hat die Wissenschaftler angeregt sich nochmals und unter neuer Blickrichtung mit der sozialen Produktion, dem maßgeblichen Wissen, den kulturellen Fakten und den Lebensformen zu beschäftigen. Arbeiten über die unterschiedlichen kulturellen Produktionsformen von Leben und Tod, die Grenze zwischen Leben und Tod, die Auswirkungen auf die Identitätsbildung entstehen. Sie nehmen an soziopolitischen Debatten über den Beginn und das Ende des Lebens teil. Im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert beeinflusste die

Wissenschaft der Genetik und der klinischen Medizin die individuelle Erfahrung rund um Leben und Tod v.a. die Reproduktionstechnologie, Technologien rund ums Sterben. Im Sog der biologischen Wissenschaft und der Biomedizin veränderte sich die Politik, Ethik und der Umgang mit dem Anfang und Ende des Lebens. Das Leben beginnt mit der sozialen Anerkennung und endet mit der Transformation der lebenden Person in etwas anderes. In diesem Prozess kommt es oft zu Spannungen zwischen Tradition und Moderne, dies zeigt sich im Individuum, der Gesellschaft und in den Institutionen (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 318f.).

Vermehrt werden auch Debatten über den Wert des Lebens, die Qualität des Lebens und neue Lebensstrategien, die von der biomedizinischen Technik beeinflusst werden, geführt. Das eigene biologische Schicksal, die Art und Zeitpunkt des eigenen Todes, ist nicht mehr fix und unveränderlich. Das Lebensende kann verschoben werden. Die körperliche Materie legt dem Körper oder dem Selbst keine strikte Begrenzungen mehr auf. Was macht einen akzeptablen Menschen aus (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 330ff)?

Anthropologische Untersuchungen erforschen, ab welchem Zeitpunkt der Tod eines Menschen in industriellen und nicht industriellen Gesellschaften hinausgezögert und wann er beschleunigt wird. Die Entscheidung den Tod hinauszuzögern oder zu verhindern hängt von der Todesursache, der sozialen Position und dem Charakter des Betroffenen ab. Dabei wird in beiden Gesellschaftstypen eine Unterscheidung zwischen der Heilung einer Krankheit und dem Hinauszögern des Todes getroffen. Heute kommt es oft zur Kollision zwischen den lebensverlängernden Maßnahmen und dem Hinauszögern des Todes (vgl. Glascock 1996: 315).

Es entstehen Studien wie die klinischen und wissenschaftlichen Entwicklungen das Verhältnis von Körper, Körperteilen, Subjekten und Gesellschaft rekonstruieren. Zusammenbruch von Grenzen zwischen natürlichem Leben und politischen Leben, zwischen leben und tot, organische und technologische, künstlich und natürlich (vgl. Kaufman/Morgan 2005: 330ff).

Robben (2004b) selbst teilt das Feld der „Anthropology of Death“ in sechs Bereiche ein. In Kritik, Vergleich, Selbst-Reflexion, Objektivierung, Todesbezug und Dialog. Im Bereich der Kritik sollte ethnographische Kritik an großen, sozialen Theorien geübt werden, weiters sollte eine Zusammenarbeit mit Soziologie, Psychologie und der Medizin angestrebt werden. Im Bezug auf die Anthropology of Death fehlt es an inter- und intrakulturellen Studien. Auch die materielle Kultur des Todes sollte von Interesse sein, sowie, den Tod als Störung der sozialen Ordnung und als Verletzung des sozialen Körpers. Zuletzt sollte die „Anthropology of Death“ in Dialog mit anderen Unterdisziplinen der Anthropologie treten (vgl. Robben 2004b 12ff.).

4 Tod und Bestattung im Islam

„In the Quran the majestic justice of Allah is the key which unlocks the mystery of death“ (Edwards 1999: 149).

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit Toten-, Trauer- und Bestattungsritualen im Islam. Bei meinen Ausführungen beziehe ich mich auf wissenschaftliche Literatur und meine durchgeführten ExpertInneninterviews.²⁵ Ziel meiner Untersuchungen ist es die kulturellen und sozialen Werte, die durch die Haltung zum Tod und durch Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale sichtbar werden, herauszuarbeiten. Im Detail gilt es zu klären wie die muslimische Bevölkerung in Wien mit dem Tod bzw. dem Prozess des Sterbens umgeht, wie der Leichnam behandelt wird und welche Rituale den Prozess des Sterbens, den Tod und das Begräbnis umgeben. Dabei spielt der Aspekt der Migration eine nicht zu vernachlässigende Rolle und Fragen nach Einschränkungen und Konflikten, die bei der Durchführung von Rituale auftreten, stellen sich. Wie verhalten sich Muslime in einer westlichen Welt, wie leben sie in einer Gesellschaft, die andere kulturelle und religiöse Werte vertreten? Für Muslime ist das ultimative Ziel das Leben nach dem Tod.

4.1 Eine Einführung

Zuerst werde ich einen Überblick über die demographischen Gegebenheiten, den rechtlichen Status der Glaubensgemeinschaft in Österreich und die Grundlagen des Islams geben, bevor ich näher auf die Sterbe-, Begräbnis- und Trauerrituale des Islam eingehen werde.

²⁵ Hier ist nochmals darauf hinzuweisen, dass Salem Ahmed sich bei all seinen Aussagen auf das Werk *Fiqh us-sunnah* von Scheich Sayid Sabiq bezieht.

4.1.1 Demographischer Überblick

Um einen besseren Überblick über die Anzahl, der in Österreich und Wien lebenden MuslimInnen zu haben, beziehe ich mich bei meinen Aussagen zur Demographie auf die von Statistik Austria durchgeführten Erhebungen. Diese wurden zwischen den Jahren 2001 und 2012 durchgeführt. 2011 wurde eine Statistik auf Basis der Migration durchgeführt. Die Statistik Austria definiert Personen mit Migrationshintergrund als Menschen,

„(...) deren beide Elternteile im Ausland geboren wurden. Diese Gruppe lässt sich in weiterer Folge in Migrantinnen und Migranten der ersten Generation (Personen, die selbst im Ausland geboren wurden) und in Zuwanderer der zweiten Generation (Kinder von zugewanderten Personen, die aber selbst im Inland zur Welt gekommen sind) untergliedern“ (Statistik Austria 2011).

In Österreich leben im Jahr 2011 8.315.900 Personen, davon besitzen 1.568.600 Migrationshintergrund. Die 1. Generation umfasst 1.153.300 und die 2. Generation 415.400 Personen. In Wien leben 1.696.300 Personen, 657.700 mit Migrationshintergrund, davon 485.300 der 1. Generation und 172.300 der 2. Generation. In Prozenten ausgedrückt heißt das, dass 38,8% der in Wien lebenden Bevölkerung einen Migrationshintergrund aufweisen. Eine genauere Aufschlüsselung der Personen mit Migrationshintergrund nach Herkunftsland bzw. Geburtsland der Eltern wurde leider nicht durchgeführt und daher können dazu keine Angaben gemacht werden (vgl. Statistik Austria 2011).

Als bedeutendster Indikator für die Anzahl der in Österreich bzw. Wien lebenden MuslimInnen dient mir das Religionsbekenntnis. Bei der Volkszählung 2001 wurden insgesamt 8.032.926 Personen, davon 7.322.000 mit österreichischer Staatsbürgerschaft und 710.926 Nicht-ÖsterreicherInnen unter anderem nach ihrem Religionsbekenntnis befragt. Davon bekannten sich insgesamt 338.988 Personen, 96.052 ÖsterreicherInnen und 242.936 Nicht-ÖsterreicherInnen, zum Islam, das entspricht 4,2%. In Wien sind es 2001 7,8% der Bevölkerung, die den Islam als Glaubensbekenntnis angeben. Österreichweit sind ca. 85% aller MuslimInnen SunnitInnen und 15% SchiitInnen. Die

Schiiten sehen sich von der österreichischen muslimischen Glaubensgemeinschaft und in der Öffentlichkeit kaum vertreten (vgl. Statistik Austria 2007).

Anhand der Faktoren Geburtsland und Staatsangehörigkeit leben 2012 in Wien insgesamt 1.731.236 Menschen, davon besitzen 386.376 nicht die österreichische Staatsangehörigkeit, das macht einen Ausländeranteil von 22,3% aus. 119.618 Personen stammen aus dem ehemaligen Jugoslawien²⁶, 44.256 aus der Türkei und 3.288 aus Ägypten (vgl. Statistik Austria 2012).

Wichtig für uns ist festzuhalten, dass der Islam neben der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft die zweitstärkste Religionsgemeinschaft in Österreich ist. Nur die Anzahl der Personen ohne Bekennnis ist höher. Im Jahr 2001 haben sich 4,1% der in Österreich und 7,8% der in Wien lebenden Bevölkerung zum Islam bekannt. All diese wollen nach den Regeln des Islams bestattet werden. Die vorhandenen Voraussetzungen und Gesetze in Wien beeinflussen die Entscheidung des Bestattungsortes. Weltweit ist der Islam in 13 Staaten Staatsreligion und in 25 Staaten bilden Muslime die Mehrheit der Bevölkerung. Der Islam ist nach dem Christentum die zweitgrößte Weltreligion.

4.1.2 Rechtlicher Status der Muslime in Österreich

Der Islam ist in Österreich gesetzlich anerkannt. Seit 1979 ist die Islamische Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ) Ansprechpartner für die muslimische Bevölkerung und repräsentiert diese als offizielles Organ nach außen. Die Stellung des Islam und die Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechtes in Österreich sind historisch begründbar und einzigartig in Europa. Die staatliche Anerkennung ist aber kein Garant für gesellschaftliche Akzeptanz. Vor 1912, zur Zeit der Donaumonarchie, durften Angehörige des osmanischen Reiches ohne Hindernisse nach Österreich einreisen. Ab dem 19. Jhd. wurde ihnen Glaubens- und Gewissensfreiheit zugesprochen. Jedoch erst durch die Aneignung Bosnien-Herzegowinas migrierten eine große Anzahl an MuslimInnen in die Monarchie. Dies führte 1912 zur gesetzlichen An-

²⁶ Dazu zählen laut Statistik Austria Bosnien und Herzegowina, Kroatien, Mazedonien, Serbien, Montenegro und Kosovo.

erkennung der islamischen Religionsgemeinschaft, wobei vorerst nur die Anhänger der hanafitischen Rechtsschule²⁷ gemeint waren (vgl. Al Rawi 2006: 15ff.).

Das Gesetz umfasste folgende Rechte:

„Das Recht auf gemeinsame öffentliche Religionsübung

Das Recht die inneren Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten

Das Recht auf Besitz und Nutzung für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmten Anstalten, Fonds und Stiftungen

Die rechtliche Gleichstellung mit den anderen anerkannten Religionsgesellschaften und somit die Anwendbarkeit des Gesetzes über die interkonfessionellen Verhältnisse“ (Schmied 2005: 190).

Nach dem Zerfall der Monarchie hat das Gesetz an Bedeutung verloren, da der Großteil der MuslimInnen in ihre Heimatländer zurückkehrte. 1942 trat das Gesetz wieder in Kraft. Bis 1938 existierte der „Islamische Kulturbund“, während des 2. Weltkriegs eine „Islamische Gemeinschaft zu Wien“ und ab 1951 der „Verein der Muslime in Österreich“. Ende des 2. Weltkriegs kam die erste Gastarbeiterwelle v.a. aus der Türkei nach Österreich. 1979 wurden die erste islamische Religionsgemeinde und die Islamische Glaubensgemeinschaft gegründet. Das Gesetz von 1912 blieb bestehen, jedoch mit einigen Änderungen. So galt das Gesetz nicht nur für die Anhänger der hanafitischen Rechtsschule, sondern für die Anhänger aller Rechtsschulen, sowie für Sunniten und Schiiten gleichermaßen (vgl. Schmied 2005: 192ff.).²⁸ Für den österreichischen Staat galten alle Personen als Muslime, „(...) deren Glauben auf dem Koran und den Lehren Muhammads fußen (...)“ (Schmied 2005: 194).

Die größte Gruppe von MuslimInnen in Österreich stammt aus der Türkei. Sie kamen in den 60iger Jahren als Gastarbeiter nach Österreich, gefolgt von der bosnischen Bevölkerung. Dann folgen Personen aus dem Iran, Syrien, Ägypten, Pakistan, Indonesien und

²⁷ Ich werde hier nicht näher auf die Rechtsschulen eingehen. Nur soviel, es wird zwischen vier Rechtsschulen des sunnitischen Islams unterschieden: Hanbaliten, Hanafiten, Malikiten und Schaffiiten.

²⁸ Diese Unterschiede werden innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaft diskutiert, aber nicht nach außen getragen.

Nigeria. Ein Großteil kam in den vergangenen Jahren als Flüchtlinge nach Österreich. Da die ethnischen Netzwerke in Wien schon vorhanden und ausgebildet sind, sowie die Chance Arbeit zu finden größer ist, ist der Zuzug nach Wien höher als in die restlichen Bundesländer. V.a. türkische Bürger leben schon in der zweiten und dritten Generation in Österreich, sie sind hier geboren und besitzen die österreichische Staatsbürgerschaft. Im Laufe der Zeit hat sich die Zusammensetzung der muslimischen Gemeinde verändert. Die Islamische Glaubensgemeinde reagiert auf die sich verändernden sozialen Bedingungen und den Wunsch der Community nach Unterstützung im Bereich der Krankenbetreuung, Sterbebetreuung und Seelsorge mit der Bildung eines Islamischen Besuchs- und Sozialdienstes im Jahr 2001 (vgl. Schmied 2005: 194ff.).

Der Islamische Besuchs- und Sozialdienst übernimmt wichtige Aufgaben innerhalb der muslimischen Community. Den PatientInnen und Angehörigen von Verstorbenen wird Betreuung und Unterstützung angeboten. Zu ihren Aufgaben zählen der Besuch von PatientInnen und Sterbenden in den Krankenhäusern und die Betreuung v.a. all jener, die keine Familie haben. Das Erledigen aller nötigen Behördengänge bis zum Besorgen des Leinentuchs wird übernommen. Das Spitalpersonal wird im Umgang mit muslimischen PatientInnen geschult und Vorurteile werden abgebaut. Eine weitere Aufgabe ist es den interreligiöse Dialog mit dem Krankenhauspersonal und den SeelsorgerInnen verschiedener Glaubensrichtungen zu forcieren. Oft geht die Leistung über die eigentliche Seelsorge hinaus. So werden Fragen zu interreligiösen Partnerschaften oder zu muslimischen Begräbnissen an sie gerichtet. All diese Aufgaben werden von ehrenamtlichen Mitarbeitern erledigt (vgl. Interview Andrea Saleh 2008).

4.1.3 Lehre und Glaubensgrundlage des Islam

Islam bedeutet die totale Hingabe zu Gott, Unterwerfung unter seinen Willen und Friede. Im Zentrum steht der Glaube an Allah, den allmächtigen Schöpfer der Welt. In Sure 6,162 des Korans²⁹ wird dieses Bild von Allah transportiert: „Sprich: »Siehe, mein Gebet, meine Verehrung und mein Leben und mein Tod gehören Allah, dem Herrn der

²⁹ Alle Koranzitate folgen der Reclam Ausgabe des Korans von 2002.

Welten“ und in Sure 55,26-27 „Alle auf ihr (der Erde) sind vergänglich, aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre“

Der Islam ist lebendige Realität, dessen Basis Identität und Loyalität ist. Der Islam ist eine monotheistische Religion und lehnt strikt andere Götter ab. Das Kreuz als Symbol wird abgelehnt, da nur Schwerstverbrecher gekreuzigt wurden. Die Muslime glauben nicht, dass Jesus gekreuzigt wurde, da er ein Prophet Gottes ist und Gott diese Schmach nicht zugelassen hätte. Ursprünglich war die Gebetsrichtung der Muslime in Richtung Jerusalem ausgerichtet, erst später wurde Mekka zur Gebets- und Glaubensrichtung. Während das Christentum sich als Endpunkt der Offenbarung sieht und alle späteren Entwicklungen ablehnt, anerkennt der Islam das Christentum und Judentum. Der Islam sieht sich selbst als endgültige und vollständige Offenbahrung (vgl. Lewis 1993: 175ff.).

Grundlage für das eigene Handeln im Islam ist der Koran und die Sunnah. Wie authentisch der Zugang zum Wissen über Koran und Sunnah ist, hängt von den einzelnen Rechtsschulen ab. Sie verfügen über unterschiedliche Methoden der Urteilsfindung. Der Koran ist das vom Propheten geoffenbart „Wort Gottes“. Die Sunnah ist die zweitwichtigste Quelle des Islam und untrennbar mit dem Koran verbunden. In ihr steht geschrieben, wie das Wort Allahs praktisch umgesetzt wird, und erklärt was im Koran nur kurz erwähnt wird. Sie wurde in den Hadithen des Propheten Muhammad überliefert. Hadithe beschreiben das Leben Muhammads, seine Aussagen, Taten, Empfehlungen, Verbote und Anweisungen. Da man nicht von der Echtheit der Hadithe ausgehen konnte, entwickelte sich ein Prüfsystem. Jede Überlieferung musste mit einer Kette von Zeugen ausgestattet sein, die sich bis zum Propheten zurückverfolgen ließ. Die Inhalte wurden jedoch keiner Prüfung unterzogen (vgl. Hierzenberger 2003: 88ff.).

Die primäre Quelle des islamischen Religionsgestzes ist der Koran. Unter Scharia ist das islamische Religionsgesetz zu verstehen. Es umfasst die Gesamtheit der Offenbarungen Gottes, die Regelungen des Verhaltens des Menschen zu Allah und die Beurteilungen und Wertung aller Lebensverhältnisse auf Basis des Koran und der Sunnah. Dabei handelt es sich nicht um ein Gesetzbuch in europäischem Sinn. Die praktische Anwendung des Gesetzes obliegt den einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft. Für

wendung des Gesetzes obliegt den einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft. Für alle offenen Fragen erstellen Rechtsgelehrte auf Basis der Scharia und Sunnah so genannte Rechtsgutachten, Fatwas genannt. Sie sind im Gegensatz zum Koran und der Sunnah unverbindlich (vgl. Hierzenberger 2003: 116ff.).

Der Islam ist auf fünf Grundsäulen aufgebaut, dazu zählen das Glaubensbekenntnis (Schahada), die Gebetsübung, Almosensteuer, die Pilgerfahrt nach Mekka und das Fasten im Monat Ramadan. Häufiges Rezitieren des Glaubensbekenntnisses stärkt den Glauben (vgl. Hierzenberger 2003: 76f.). Das Glaubensbekenntnis kann folgendermaßen übersetzt werden: „*Ich bekenne, es gibt keinen Gott außer Allah. Ich bezeuge, Muhammad ist der Gesandte Gottes*“ (Hierzenberger 2003, Seite 77) mit dem Zusatz bei den Schiiten „*(...) und Ali ist der Freund Gottes*“ (Seminar Hofstätter 2008).

Muslime müssen gegenüber Glaubensbrüdern und -schwestern folgende Verpflichtungen eingehen: muss andere Muslime grüßen, muss einwilligen, wenn man von ihnen eingeladen wird, muss mit Rat und Tat zur Seite stehen und muss erkrankte Glaubensbrüder und -schwestern besuchen. Der Erkrankte soll die bestmögliche Versorgung erhalten. Das Sprechen von Gebeten, ihn ermutigen und ihn nicht überanstrengen sind die Pflichten der Muslime gegenüber den Kranken und Sterbenden. Im Fall des Todes muss man am Begräbnis teilnehmen (vgl. Seminar Hofstätter 2008).

4.2 Definition des Todes im Islam

Im Islam ist der Tod nicht Negativ besetzt und keine Strafe Gottes. Tod bedeutet Rückkehr zu Gott, so auch ersichtlich in der Sure 2,156³⁰ „*(...) Siehe, wir sind Allahs, und siehe, zu Ihm kehren wir heim*“. Der Tod ist das natürliche Ende des irdischen Lebens, das nur eine vorübergehende Periode, die einem späteren Leben vorausgeht, ist. Der Tod ist Teil des Lebens. Das Ziel jedes Muslims ist es dieses spätere und ewige Leben zu erlangen. Das gesamte irdische Leben kann als Prüfung betrachtet werden, die über das endgültige Schicksal des Individuums entscheidet. Im Islam gibt es keine Erbsünde, wie im Christentum. Er kennt keinen Sündenfall, daher ist jeder Mensch grundsätzlich

³⁰ Diese Sure wird oft für Todesanzeigen verwendet.

gut, er ist für sein Tun jedoch selbst verantwortlich. Der Mensch muss sich durch ein gottgefälliges Leben bewähren (vgl. Seminar Hofstätter 2008).

Für Muslime sind Taten wichtiger als der Glaube. Was wirklich wichtig ist, ist “*(...) what a Muslim does, not what he believes. According to an oft-repeated Muslim dictum, only God can judge sincerity in belief. What a Muslim does is a social and at a certain point a political fact, and it is this that is of concern to the public authorities. The demand of Islam from the believers is not textual accuracy in belief but loyalty to the community and its constituted leader*” (Lewis 1993: 178).

Gott allein ist der Herr über Leben und Tod. Er schenkt das Leben und lässt sterben, wenn die Frist abgelaufen ist. Es ist die Aufgabe des Menschen das Leben mit Respekt zu behandeln, darauf aufzupassen und es Allah zurückzugeben, wenn er es verlangt. Der Tod ist unausweichlich und der Zeitpunkt des Todes wird von Allah bestimmt, da kann auch die Medizin nicht helfen. Jeder Tod ist von Allah gewollt, nur die Todesursache kann variieren. Nicht der Tod ist von Bedeutung, sondern der Glaube. Der Glaube bestimmt die Handlungen und durch gute Taten kann sich jeder Muslim auf den Tag des Todes vorbereiten. Es ist der Glaube und die Taten, die einen Muslim ausmachen (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

Auf die Unausweichlichkeit des Todes wird im Koran in der Sure 4,78 und Sure 62,8 angesprochen. So heißt es: „*Wo immer ihr seid, einholen wird euch der Tod, auch wenn ihr wäret in ragenden Türmen*“ (Sure 4,78) und »*Siehe, der Tod, vor dem ihr flieht, siehe, er wird euch einholen. Alsdann müßt ihr zurück zu dem, der das Verborgene und Sichtbare kennt, und verkünden wird Er euch, was ihr getan*«“ (Sure 62,8).

Da Allah der alleinige Herrscher über Leben und Tod ist, wird Sterbehilfe und Selbstmord im Islam abgelehnt. Mit einer solchen Tat wendet sich die/der Gläubige von Gott ab und tritt aus dem Islam aus. Hingegen wird Organspende hoch angesehen und im Jenseits belohnt (vgl. Hoheisel 2001: 65ff.).

Im Islam steht nicht das irdische Leben im Vordergrund, sondern das Leben nach dem Tod, die Auferstehung und das Gericht. Der Tod ist der Übergang ins Jenseits. Die Taten entscheiden darüber, ob der Mensch ins Paradies oder in die Hölle eingeht. Gläubige, die die Gebote Allahs befolgen, müssen keine Angst vor dem Tod haben, denn ihnen ist ein Platz an der Seite Allahs sicher. Das Leben auf Erden wird oft als Prüfung verstanden und der Tod als Geschenk, als Heimkehr zu Allah. Durch das Gebet bereiten sich Muslime auf den Tod vor und legen Rechenschaft über ihre Sünden ab. Trotzdem sind nur wenig Menschen auf den Tod so gut vorbereitet, dass er ihnen keine Angst bereitet (vgl. Gilanshah 1993:139f.).

Die Basis für das Verständnis von Leben und Tod bildet nach Maurice Bloch das Konzept von „Person“ (vgl. Bloch 1988: Seite 15). Um erklären zu können, was beim Tod passiert, muss zuerst das Verständnis von „Person“ im Islam analysiert werden. Im Islam besteht der Mensch aus einem unsichtbaren und sichtbaren Teil, einer Seele und einem physischen Körper. Beim Tod trennt sich die Seele vom physischen Teil. Ab diesem Zeitpunkt lebt die Seele in einer anderen Ordnung, „Barzakh“ genannt (vgl. Eklund 1941: 45ff.). Das Wort „Barzakh“ stammt vom Persischen und Arabischen ab und bedeutet “(...) obstacle, hindrance, separation” (Carra de Vaux 1967: 1071). In der Arbeit verwende ich den Begriff, um “the boundary of the world of human beings, which consists of heavens, the earth and the nether regions, and its separation from the world of pure spirits and God” (Carra de Vaux 1967: 1072) zu beschreiben. In dieser Zwischenperiode ist die Seele von den Trieben, Instinkten sowie Raum und Zeit getrennt. Nach dem Tod betritt die Seele den „Barzakh“ und bleibt dort bis zur Auferstehung. Der „Barzakh“ besitzt seine eigene Ordnung, Gesetze und Merkmale. Nach der Auferstehung unterzieht sich die Seele erneut einem Wandel, es kommt zur Wiedervereinigung mit dem physischen Körper (vgl. Eklund 1941: 45ff.).

Imam Jafar Sadegh³¹ (702-765) erklärt den Tod mit folgender Metapher: Der Mensch besteht aus dieser Welt und der Welt danach. Während des Lebens erfahren die Menschen beide Welten. Beim Tod trennen sie sich und die Verstorbenen leben nur noch im

³¹ Er war ein bedeutender schiitischer Imam, der auch von den Sunniten für seine wissenschaftlichen und juristischen Verdienste respektiert wird.

Jenseits. Das Jenseits besteht aus Schönheit und Hässlichkeit. Für Gläubige bedeutet der Tod die Befreiung von der Hässlichkeit des Lebens und der Genuss der Schönheit. Für Ungläubige hingegen bedeutet der Tod in die Hässlichkeit des Jenseits zu stürzen (vgl. Gilanshah 1993: 139). Beim Tod trennt sich die unsterbliche Seele vom physischen Körper. Der physische Körper ist die Voraussetzung für das irdische Leben. Am Tag des Jüngsten Gerichts wird Körper und Seele wieder miteinander vereint. Allah bestimmt den Zeitpunkt des Todes und „(...) *Fortnehmen wird euch der Engel des Todes, der mit euch betraut ist. Alsdann werdet ihr zu eurem Herrn zurückgebracht*“ (Sure 32,11). Der Tod ist der Weg zum Ziel. Das Ziel ist die Erfüllung des Willens Allahs (vgl. Eklund 1941: 45ff.).

Der Tod ist der Ablauf der irdischen Frist. Hier unterscheidet der Islam zwischen zwei verschiedenen Arten des Todes. Der Tod tritt ohne erkennbare Ursache ein, dies wird mit dem Begriff „Adjal Mutlaq“ bezeichnet und bedeutet, dass die absolute Frist des Menschen abgelaufen ist. Der Tod kann aber auch durch den Ablauf der abhängigen Frist, „Adjal Muaalaq“ genannt, eintreten. Er tritt anhand von erkennbaren Ursachen wie Mord, Unfall, Krankheit etc. ein (vgl. Seminar Hofstätter 2008). Eine Sonderform des Todes ist der „Jihad“, der Tod für Gott. Die Verteidigung des Landes Gottes vor der Eroberung „Ungläubiger“ ist eine heilige Pflicht. Jene, die durch den Jihad sterben, müssen nicht nach den Regeln einer „normalen“ Bestattung beigesetzt werden. Sie müssen weder gewaschen, gewickelt noch begraben werden, da sie ohne Zwischengericht und noch vor dem Tag des Jüngsten Gerichts in das Paradies eingehen. Ein solcher Tod wird angestrebt. Gläubige, die unter normalen Umständen sterben, müssen nach den vorgegebenen Ritualen bestattet werden (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

4.3 Sterbe- und Bestattungsrituale

Sterberituale gehören in die erste Phase der Übergangsriten. Die Sterbenden trennen sich vom Diesseits und die Angehörigen trennen sich von den Sterbenden. Das weiße Tuch, in das der tote Körper gewickelt wird, symbolisiert den Eintritt in ein neues Leben und einen neuen Status. Im Koran finden wir keine genauen Vorschriften zu Sterbe- und Bestattungsritualen. In dieser Frage wandten sich die muslimischen Gelehrten den Traditionen zu und entwickelten Regeln, die den Prozess des Sterbens und Todes um-

geben. Die einzelnen Rechtsglehrten hatten die Aufgabe diese detailliert niederzuschreiben. Die Schlussfolgerungen hingen von der Kreativität des jeweiligen Gelehrten, von der Rechtsschule und von der Zugehörigkeit zur Schia oder Sunnah ab (vg. Figl 2003: 641f.).

In Österreich haben die einzelnen Rechtsschule keine Auswirkungen auf die Sterbe- und Bestattungsrituale (vgl. Interview Andrea Saleh 2008 und Interview Ali Ibrahim 2009).

4.3.1 Sterbegleitung

Sterbegleitung, d.h. der Besuch von Kranken ist eine heilige Pflicht im Islam. Beim unmittelbar bevorstehenden Tod sollen alle Familienmitglieder, Freunde und Angehörige verständigt werden, damit sie den Sterbenden zur Seite stehen und sich von ihnen verabschieden können. Sie sollen den Sterbenden helfen ihre Gedanken auf Allah zu richten, zur Bereuung der Sünde anhalten, die guten Taten in Erinnerung rufen und ihnen Mut zusprechen, indem sie an Allahs Barmherzigkeit und Bereitschaft zur Vergebung erinnern. Durch die Rezitation des Korans sollen die Sterbenden auf den Tod vorbereitet und durch das Beten der Angehörigen die Sünden erlassen werden. Es ist auch die letzte Möglichkeit die Sterbenden um Vergebung zu bitten. Alles, was sie aufregen könnte, muss vermieden und ein würdevoller Umgang gepflegt werden. Wenn möglich werden sie auf die rechte Seite gedreht, so dass das Gesicht in die Gebetsrichtung schaut. Die Anwesenden flehen Gott an, den Übergang leicht und schmerzlos zu machen. Der Tod darf weder herbeigeführt, beschleunigt noch um jeden Preis verlängert werden. Rückt der Zeitpunkt des Todes näher wird den Sterbenden, sollten sie selbst nicht mehr in der Lage sein, das Glaubensbekenntnis ins Ohr geflüstert. „*Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Prophet.*“ Bei den Schiiten wird noch dazu gesagt „*(...) und Ali ist der Freund Gottes.*“ Die Rezitation der Sure 36 des Koran und das Sprechen von Gebeten sind ebenfalls Pflichten, denen die Angehörigen nachkommen sollten, um die Sterbenden auf den bevorstehenden Tod vorzubereiten (vgl. Seminar Hofstätter 2008 und Gilanshah 1993: 141).

In Österreich können viele Muslime diese Pflichten nicht übernehmen, da sie entweder nicht wissen, was zu tun ist oder den Koran nicht lesen können. Hier hilft der Islamische

Besuchs- und Sozialdienst und bietet Unterstützung an. Im Angesicht des Todes besinnen sich die Menschen auf Gott und den Glauben. Die Hinterbliebenen wollen für die Verstorbenen alles richtig machen. Es ist für sie wichtig zu wissen, dass sie alles für die Verstorbenen getan haben, auch wenn sie selbst keine praktizierende Muslime sind (vgl. Interview Andrea Saleh, 2008).

4.3.2 Vorbereitung des Toten auf die Bestattung

Nach Eintritt des Todes wird die Sure 2,156 gesprochen: „*Ihnen, die da, so ein Unheil sie trifft, sprechen: »Siehe, wir sind Allahs, und siehe, zu ihm kehren wir heim«.*“ Begegnisse dienen dazu, die Verstorbenen für den Tag des Endgerichts in den Zustand der rituellen Reinheit zu versetzt. Generell wird zwischen hygienischer und ritueller Reinheit bzw. Unreinheit unterschieden. Die Vorschriften unterscheiden sich je nach religiöser Rechtsschule in ihren Einzelheiten. Es ist wichtig den Leichnam mit höchstem Respekt zu behandeln, da sich der Tote selbst nicht gegen Ungerechtigkeiten wehren kann (vgl. Seminar Hofstätter 2008).

Die Ablehnung einer Obduktion am Leichnam wird von allen drei ExpertInnen bejaht. Sie wird als Verstümmelung und daher als Verunreinigung des Leichnams verstanden. Menschen sind „keine medizinischen Versuchstiere“. Nur in juristisch notwendigen Fällen wird eine Obduktion durchgeführt und erlaubt (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009 und Interview Andrea Saleh 2008).

Der Verstorbene sollte zum frühest möglichen Zeitpunkt bestattet werden. Er hat das Recht so schnell als möglich an seinem letzten Bestimmungsort zu sein, dieses Recht muss von den Hinterbliebenen eingehalten werden. Tritt der Tod am Vormittag ein, dann soll noch am selben Tag aber spätestens am darauf folgenden bestattet werden, um die Reise zu Gott zu beschleunigen. Eine Tradition besagt: „*Beeilt euch mit der Bestattung der Toten. Wenn die Person gut gehandelt hat, tut man ihr einen Gefallen, wenn man ihre Reise zu Gott beschleunigt, ist es aber anders, so ist sie ein Übel, das schnell loszuwerden lohnt*“ (Coward 1998: 68). Begründet wird diese Tradition auch mit der Bewahrung der Würde des Verstorbenen und der Vermeidung des Verwesungsgeruchs aufgrund des warmen Klimas in vielen islamischen Ländern. Im Koran oder einer ande-

ren theologischen Tradition steht davon nichts geschrieben (vgl. Gilanshah 1993, Seite 142 und Coward 1998: 69).

Laut Ali Ibrahim (Interview 2009) soll das „schöne Bild“ eines Menschen bewahrt und Gerüche vermieden werden. Doch die bürokratischen Wege in einem nicht-islamischen Land verzögern das Vorhaben einer schnellen Bestattung. In Wien muss zuerst die Totenschau abgeschlossen und der Leichnam vom Krankenhaus freigegeben werden. Danach wird die Sterbeurkunde beim Standesamt abgegeben und erst dann wird die Bestattung kontaktiert. Die Wahl des Friedhofs, der Grabstelle, des Termins für die Waschung und die Bestattung muss gefällt und fixiert werden. In Ägypten oder der Türkei kann oft schon nach drei Stunden bestattet werden. Ali Ibrahim weist bei Sterbefällen auf das Entgegenkommen der österreichischen Beamten (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

4.3.2.1 Die rituelle Waschung

Der Leichnam wird mit dem Kopf in Richtung Mekka aufgebahrt. Arme und Beine werden in gestreckte Position gebracht, die Augen werden geschlossen, das Unterkiefer wird mit einer Binde hochgebunden und ein Gegenstand auf den Bauch gestellt, um ein Aufblähen zu verhindern. Der Dienst am Toten ist eine religiöse und kollektive Verpflichtung und umfasst die rituelle Waschung der Toten, das Leinentuch und die Bestattung (vgl. Seminar Hofstätter 2008).

Funktion der Waschung ist die Überführung des Leichnams in einen rituellen Zustand. Alle Untersuchungen und Berührungen des Leichnams müssen vor der Waschung stattfinden, da jeder erneute Eingriff eine rituelle Verunreinigung des Leichnams bedeuten würde. Bei der rituellen Waschung müssen genaue Vorschriften eingehalten werden, die sich jedoch flexibel an neue Gegebenheiten anpassen können. Es wird genau festgelegt, wer von wem gewaschen werden darf. Frauen dürfen nur von Frauen und Männer nur von Männern gewaschen werden. Jedoch darf die Ehefrau ihren Ehemann waschen und umgekehrt, aber nur wenn keine andere Person mit dem gleichen Geschlecht anwesend ist. Auch dürfen Frauen Knaben waschen und Männer junge Mädchen. Salem Ahmed (Interview 2009) verweist hier auf kleinere Unterschiede in den Lehrmeinungen. Sollte der Verstorbene männlichen Geschlechts sein und nur Frauen anwesend sein, dann darf

der Mann nur nach „Tayammum“ gewaschen werden, d.h. nur sein Gesicht und seine Hände werden mit Sand gewaschen. Bei der rituellen Reinigung umwickeln die Wässcher ihre Hände mit einem Tuch, so dass es zu keiner Verunreinigung kommt. Gewaschen wird mit heißem Wasser, Zugabe von Seife und Kampfer ist ebenfalls möglich. Der Bereich vom Knie bis Bauchnabel bleibt dabei immer bedeckt. Für die Waschung sind eine Person und ein Helfer ausreichend. Durch einen leichten Druck auf den Unterleib, wird der Magen entleert und grobe Verunreinigungen werden entfernt, dies ist die erste Waschung. Eine Ausnahme bilden Schwangere. Danach wird Nase, Mund, Hände, Gesicht, Kopf und Füße gewaschen. Dies kann drei bis viermal durchgeführt werden. Generell wird von der rechten zur linken Körperhälfte gewaschen (vgl. Hoheisel 2001: 85 und Seminar Hofstätter 2008).

Nach der Waschung werden die Körperöffnungen verschlossen, der Körper mit „duftenden Essenzen“ eingerieben und in weiße Tücher gehüllt. Männer werden mit drei Tüchern und Frauen mit fünf, sieben oder neun Tüchern (Kopftuch), aber immer mit einer ungeraden Anzahl an Tüchern, eingewickelt. Die Anzahl der Tücher geht auf eine Aussage Muhammads zurück, eine Erklärung hat er jedoch nicht abgegeben. Ein weiterer Unterschied zwischen den Geschlechtern ist, dass es Frauen im Leben wie im Tod erlaubt ist Seide und Goldschmuck zu tragen, Männern ist dies im Leben sowie im Tod verboten. Besitzen die Verstorbenen ein Wallfahrtsgewand von der Pilgerfahrt nach Mekka, dann wird dieses als Totenhemd verwendet (vgl. Seminar Hofstätter 2008 und Coward 1998: 68).

Nicht jeder Leichnam kann auf die gleiche Weise gewaschen werden, es muss auf die individuellen und natürlichen Voraussetzungen eingegangen werden. Sollte eine zu große Versehrtheit des Körpers keine Waschung zulassen, so werden weder die Hinterbliebenen noch die Verstorbene von Allah bestraft. Auch ohne Waschung befinden sich die Verstorbenen in einem reinen Zustand. Es muss jedoch versucht werden den Leichnam so gut als möglich zu waschen (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009). Sollte kein Wasser für die Waschung vorhanden sein, dann kann mit Staub oder Sand die rituelle Waschung durchgeführt werden, dies wird „Tayammum“ genannt. Das Gesicht und die Hände werden dabei mit Staub symbolisch gewaschen. Auch Körper, die aufgrund eines

Unfalls oder Verbrechens verstümmelt wurden, werden der rituellen Waschung unterzogen. Dabei existieren Variationen in der Lehrmeinung, ab wann ein Körper nicht mehr gewaschen wird. Der Großteil der Gläubigen vertritt die Auffassung, dass der tote Körper immer rituell zu reinigen ist, andere wiederum waschen den Körper solange die Hälfte noch unversehrt ist. Ungläubige glauben nicht an Allah, den Propheten und den Koran, daher werden diese Personengruppen von der rituellen Waschung ausgeschlossen. Den Wäschern ist untersagt etwas über den Gewaschenen preiszugeben, sie dürfen niemals erzählen, was sie gesehen haben. Die Ehre der Verstorbenen darf nicht beschmutzt und nur Positives über den Toten verkündet werden. Daher wird Integrität und Solidarität der Wäscher vorausgesetzt (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

In Österreich hat die rituelle Waschung bis vor einigen Jahren in Krankenhäusern stattfinden können. Aufgrund einer Verordnung ist die Waschung auf den Zentralfriedhof und jetzt auf den muslimischen Friedhof verlegt worden. Während allen Ritualen muss der Leichnam mit äußerster Hochachtung behandelt werden (vgl. Interview Andrea Saleh 2008).

4.3.2.2 Das Totengebet

Bevor der Leichnam zu Grabe getragen wird, müssen zunächst alle etwaigen Schulden des Verstorbenen beglichen werden dann wird er aufgebahrt und das Totengebet gesprochen. Beim Totengebet für eine Frau steht der Vorbeter in der Mitte des Leichnams, bei einem Mann in der Höhe des Kopfes des Verstorbenen. Die Gemeindemitglieder stehen hinter dem Leichnam in Richtung Mekka gewandt. Das Totengebet besteht aus vier Abschnitten, dem Glaubensbekenntnis, Sure 1 des Korans, Segensgebet für Muhammad, ein Bittgebet für die Verstorbenen und zum Abschluss ein Schlussgebet und Friedensgruß. Das Totengebet spricht jeder für sich allein. Vor jedem Abschnitt wird der Satz „allahu akbar“ – „Gott ist größer“ gesprochen. Das Totengebet entfällt bei Ungläubigen und Selbstmörtern, sowie bei Märtyrern und Totgeburten, da diese es nicht benötigen. Märtyrer und Totgeburten gehen gleich ins Paradies ein im Gegensatz zu den Ungläubigen und Selbstmörder, die gleich in die Verdammnis verschwinden (vgl. Gilanshah 1993: 142 und Coward 1998: 69).

Sure 1 lautet: „*Lob sei Allah, dem Weltherrn, dem Erbarmen, dem Barmherzigen, dem König am Tag des Gerichts! Dir dienen wir und zu Dir rufen um Hilfe wir; leite uns den*

rechten Pfad, den Pfad derer, denen Du gnädig bist, nicht derer, denen Du zürnst, und nicht der Irrenden.“

Hier ein Beispiel für ein Bittgebet: „*O Allah, gib Deine Vergebung unseren Lebenden und Verstorbenen, unsere Zeugen und Abwesenden, unseren Jungen und Alten, unseren Männern und Frauen. O Allah, welcher von uns Du leben lässt, lass ihn im Islam leben und welchen von uns Du abrufst, lass ihn im Glauben sterben. O Allah, verweigere unseren Verstorbenen die Belohnung nicht und setze uns keinen Prüfungen aus nach unserem Tod.*“³²

Das Totengebet wird nicht zu einer bestimmten Zeit gesprochen und wird nur im Stehen verrichtet. Das Totengebet wird gesprochen, damit Allah den Verstorbenen die Sünden verzeiht. Es ist das letzte Recht der Verstorbenen an die Hinterbliebenen. Mindestens ein Muslim muss für eine/einen Verstorbenen das Totengebet sprechen. Sollte kein Muslim für eine/einen Verstorbenen beten, dann sind alle Muslime Sünder. Dieses Konzept wird mit dem Begriff „Fard Kifaya“ beschrieben. „Fard Kifaya“ ist eine Pflicht an die muslimische Gemeinschaft, deren Erfüllung einige für die gesamte Gemeinschaft vollziehen. So ist auch das „Salat al-Janazah“, das Totengebet, ein „Fard Kifaya“. Sollte niemand aus der entsprechenden Gemeinschaft am Gebet für die/den Verstorbenen teilnehmen, dann haben alle in dieser Gemeinschaft gesündigt. Nehmen jedoch einige daran Teil gilt die Pflicht für alle als erfüllt (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

4.3.3 Bestattung

Es ist die Pflicht jedes Muslims Begräbnisse zu besuchen. Daher sind oft Personen anwesend, die die/den Verstorbenen nicht persönlich kannten. Auch vorhandene Konflikte mit der/dem Verstorbenen sind kein Grund dem Begräbnis fern zu bleiben. Sollte jedoch etwas „Unislamisches“ passieren, das nicht verhindert werden kann, dann ist es anzuraten nicht auf das Begräbnis zu gehen (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

³² Online available from: <http://www.dioezese-linz.at/pastoralamt/theoleb/Tod%20im%20Islam.pdf> [16.01.2008].

Die Beerdigung sollte auf einem Friedhof für Muslime stattfinden und möglichst schnell erfolgen. Der Prophet sagt dazu: „*Wenn möglich sollte nicht in der Nacht, nicht während der stärksten Hitze (Mittags) und bei Sonnenuntergang bestattet werden. Außer man hat Angst, dass mit der Leiche irgendetwas passiert*“ (Salem Ahmed 2009).

Eine Verbrennung des Leichnams ist ein absolutes Tabu, da die Unversehrtheit des Körpers bewahrt werden muss und eine Auferstehung ohne Körper nicht möglich ist. Der Leichnam soll nur in Leinentücher gewickelt bestattet werden. Der Leichnam wird völlig bedeckt auf einer offenen Bahre wenn möglich zu Fuß zum Friedhof getragen. Dies ist in Österreich nicht möglich, da Bestattungen nur mit Sarg erlaubt sind (vgl. Gilanshah 1993: 142 und Coward 1998: 69).³³

Am Zentralfriedhof in Wien wird Sarg zuerst mit dem Auto transportiert und danach bis zur islamischen Abteilung zu Fuß getragen. Die Teilnehmer an einem Begräbnis sollen ihr Haupt bedeckt tragen. Der Sarg wird von Männern, die sich abwechseln, zu Grabe getragen. Das Tragen des Sarges ist eine sehr verdienstvolle Tat, die Allah gerecht belohnen wird. Das Grab selbst sollte mindestens 1,75m tief und eine Menschenbrust breit sein. Je tiefer und breiter das Grab ist desto besser. Das Grab wird in Richtung Mekka ausgerichtet. Der Sarg wird quer zur Gebetsrichtung aufgestellt und die Teilnehmer stellen sich dahinter auf. In Wien wird erst auf der islamischen Abteilung des Zentralfriedhofs bzw. bei der Begräbnisstätte das Totengebet gesprochen. Der Verstorbene wird mit den Füßen zuerst ins Grab gelegt. Es ist auch erlaubt den Kopf und die Füße zu verschnüren, um den Leichnam besser tragen zu können. Die Schnüre werden danach wieder geöffnet und entfernt. In Wien wird der Sarg auf einmal hinunter gelassen, alle Seiten gleichzeitig. Am Grab selbst werden nur noch kurze Gebete gesprochen, keine Gesänge, Musik oder Blumen. Der Koran wird als Erinnerung an Gott gelesen. Je länger gebetet wird, desto besser für den Verstorbene. Der Leichnam wird mit dem Gesicht nach Mekka und auf der rechten Seite liegend ausgerichtet. Er kann auch auf dem Rücken mit den Füßen Richtung Mekka positioniert werden. In Wien wird keine Totenwache abgehalten. Generell sind keine Frauen beim Begräbnis erlaubt, da von ihnen

³³ Dies ist offiziell aus wasserrechtlichen Gründen nicht erlaubt.

lautes Klagen erwartet wird, das im Koran verboten ist.³⁴ Grund dafür ist, das expressive Trauer den Verstorbenen Leid und Schmerz zufügt (vgl. Interview Andrea Saleh 2008 und Interview Salem Ahmed 2009).

Obwohl das Grab von Totengräbern ausgehoben wird, erfolgt das Auffüllen mit Erde durch die Verwandten. Zuvor wird dreimal Staub bzw. Erde auf den Sarg geworfen. Salem Ahmed erklärt den Sargwurf mit den Worten: „*Das erste Mal steht für die Erde, aus der Gott uns geschaffen hat, das zweite Mal für die Erde, zu der wir nach dem Tod werden und das dritte Mal für die Erde, in der wir auferstehen*“ (Interview Salem Ahmed 2009). Dies entspricht der Sure 20,55, die gesprochen wird: „*Aus ihr haben Wir euch erschaffen und in sie lassen Wir euch zurückkehren und aus ihr lassen Wir euch erstehen ein andermal.*“

Bevor das Grab nicht mit Erde bedeckt ist, verlässt kein Trauergast den Friedhof. Es wird kein offenes Grab zurückgelassen. Es soll um eine Handbreite über den Boden erhöht werden, um erkennbar und von Passantentritten geschützt zu sein. Ansonsten ist es sehr schlicht. Das Grab darf mit einem Stein oder ähnlichem kenntlich gemacht werden, auf dem der Name der/des Verstorbenen steht. Gewöhnlich werden zwei Lehmsteine, die in Richtung Mekka weisen, platziert. Es muss ewiges Ruherecht gewährleistet sein, da der Friedhof der Ort der Auferstehung ist. Es können mehrere Personen in einem Grab liegen, jedoch sollte es sich nicht neben Ungläubigen befinden. Wie Gräber letztendlich aussehen, hängt vom Willen der/des Verstorbenen oder der Hinterbliebenen ab (vgl. Seminar Hofstätter 2008).

Stirbt ein Muslim in Österreich ohne Verwandte und Freunde oder verfügen die Hinterbliebenen nicht über ausreichend finanzielle Mittel, um für das Begräbnis aufzukommen, dann kümmern sich die Ältesten der lokalen, muslimischen Gemeinde oder ein Verein auf eigene Kosten um die rituelle Waschung und das Begräbnis. Laut Sunnah sollte jedoch mindestens ein Leintuch von den Hinterbliebenen bezahlt werden. Vereine sind selbst auf Spenden der Gemeindemitglieder angewiesen. Hier wird die starke Soli-

³⁴ Für eine ausführlichere Beschreibung siehe dazu Kapitel 4.4 Trauerrituale.

darität zwischen den Mitgliedern erkennbar (vgl. Seminar Hofstätter 2008 und Interview Ali Ibrahim 2009).

4.3.4 Sonderformen des Todes

Bei den Interviews wiesen mich die ExpertInnen auf folgende Sonderformen des Todes hin, wobei im Islam alle Gläubigen erdbestattet werden. Eine Sonderstellung nehmen SelbstmörderInnen und der Tod frühgeborener Kinder ein. Beim Thema Selbstmord wird unter den Gelehrten die Frage, ab wann jemand als wahrer Muslim gilt, heftig diskutiert. Der Großteil der Muslime ist der Meinung, dass der Glaube das wichtigste Indiz für Muslime ist. Solange Allah als einziger Gott und Muhammad als letzter Prophet wahrgenommen wird, ist man ein wahrer Muslim und wird nach den Ritualen des Islams bestattet (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009). Daher werden SelbstmörderInnen, obwohl sie sich gegen den Willen Gottes wenden, erdbestattet. Es ist nicht an den Menschen über andere zu richten, da Gott allein die Gründe für eine solche Tat kennt. Sie werden nicht im Diesseits bestraft, sondern im Jenseits von Gott und sie werden die gerechte Strafe erhalten. Die Hinterbliebenen kommen ihren Verpflichtungen nach und bestatten den Leichnam nach den vorgegebenen Ritualen, das heißt er wird gewaschen, in Tücher gewickelt, begraben und für ihn gebetet. Eine andere Gruppe von Gelehrten vertritt die Auffassung, dass durch den Selbstmord Gläubige automatisch aus dem Islam austreten, da nur Gott das Leben gibt und wieder nimmt. Nach dieser Auffassung müssen SelbstmörderInnen bei der Bestattung wie Ungläubige behandelt werden (vgl. Interview Salem Ahmed 2009 und Interview Ali Ibrahim 2009).

Beim Tod eines frühgeborenen Kindes ist im Islam der Zeitpunkt der Empfängnis von Bedeutung. Ab dem vierten Monaten nach der Empfängnis wird der Embryo im Mutterleib beseelt und ab diesem Zeitpunkt wie ein Erwachsener und ein vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft behandelt. Dies gilt auch für die Bestattung. Das verstorbene Kind wird gewaschen, in ein Stück Soff gewickelt und begraben. Nach österreichischem Gesetz ist nicht der Zeitpunkt sondern das Gewicht ausschlaggebend. Das verstorbene Kind wird erst ab einem Gewicht von 500 Gramm bestattet. Es erhält ein Amtsbegegnis, das heißt die Stadt Wien kommt für das Begräbnis finanziell auf. Wieg es hingegen weniger als 500 Gramm, dann werden die toten Körper gesammelt und vierteljährlich

gemeinsam kremiert und in einem Sammelgrab bestattet. Da das Kind verbrannt wird, ist diese Art der Bestattung keine Option für Muslime und wird strikt abgelehnt. Nicht der Umstand, dass das Kind mit nicht-muslimischen Kindern bestattet wird, ist der Grund für die Ablehnung. Da alle Kinder vor Gott gleich und ohne Sünde sind. Es ist die Verbrennung, die es unmöglich macht. Wird diese Art der Bestattung nicht angenommen, dann muss dafür finanziell selbst aufgekommen werden. Die Diskrepanz führt unweigerlich zu Konflikten zwischen den muslimischen Eltern und dem österreichischen Staat (vgl. Andrea Saleh 2008 und Interview Salem Ahmed).

Stirbt jemand im Ausland, dann reicht es aus für die Verstorbenen zu beten. Dieses Gebet heißt „das Gebet für den Verstorbenen in Abwesenheit“. Alle können für die Verstorbenen beten, Frauen, Kinder, Männer, je mehr desto besser (vgl. Interview Salem Ahmed 2008).

4.4 Trauerrituale

„Trauerrituale sind der Versuch, dem Rätsel des Todes durch Symbolisierungen eine Bedeutung zu geben und in den eigenen Sinnhorizont zu integrieren“ (Schäfer 2002: 154).

Trauerrituale unterstützen die Verstorbenen und die Hinterbliebenen. Es wird zwischen weiblichen Trauerritualen, nicht loslassen wollen, und männlichen Trauerritualen, Ablösung vom Verstorbenen, unterschieden. Nach dem Koran und der Tradition ist exzessives Trauern und Wehklagen nicht gestattet, daher sind auch Klageweiber, die vor allem im mittleren Osten verbreitet waren, unvereinbar mit der Totenklage im Islam (vgl. Heller 2007: 18f.). In der Türkei ist sie von Muhammad verboten worden. Muhammad soll dazu folgendes gesagt haben: „*Der Tote wird gestraft für die Klagen, die seine Familie für ihn veranstaltet. Ich habe ihnen verboten zu weinen, aber sie gehorchen mir nicht. Mein Gott, sie sind stärker als ich – oder als wir*“ (Hadith überliefert nach al-Buchari).³⁵

³⁵ <http://www.religion-online.info/islam/themen/tod-bestattung.html> [Stand: 16.01.2008].

Die Trauer soll angemessen sein und es ist wichtiger die Verstorbenen mit Gebeten zu unterstützen als sich seinen Emotionen hinzugeben. Da den Frauen die Fähigkeit zur Zurückhaltung beim Trauern abgesprochen wird, ist deren Anwesenheit während des Begräbnisses nicht erlaubt. Im sunnitischen Islam sind Trauerkundgebungen wie Weinen erlaubt. Jedoch Schreien und lautes Jammern ist strikt untersagt, da dies nur den Verstorbenen Schmerz und Leid zufügt. In Mittelmeirländern hingegen ist die Totenklage bis heute fester Bestandteil der Tradition. Sie bringt Schmerz und Fassungslosigkeit zum Ausdruck. Der Leichnam wird in der Mitte des Raumes aufgebahrt, Frauen sitzen auf den Knien um den Toten und beweinen und beklagen ihn (vgl. Heller 2007: 18f. und Seminar Hofstätter 2008).

Herr H., Anwesender beim Interview mit Salem Ahmed, beschreibt seine Erfahrung mit der Trauer in Ägypten wie folgt: „*Generell kommt es während den muslimischen Begräbnissen in Wien nicht zu lautstarkem Wehklagen. Ganz im Gegensatz zu Ägypten. Dort sind Klageweiber, die für Weinen und Klagen bezahlt werden, vor allem in den größeren Städten wie Alexandria oder Kairo anzutreffen. Als ich einmal in Oberägypten auf Besuch war, sah ich viele Leute mit ihren Decken auf der Straße liegen. Daraufhin fragte ich jemanden, was all diese Menschen da machen. Man antwortete mir, dass für einen Verstorbenen drei Tage lang gebetet wird. Während dieser drei Tage liegen die Menschen auf dem Boden und beten. An jedem Tag muss eine andere Familie die Personen bewirten. Dies ist eben eine Sitte, eine Gewohnheit in Oberägypten*“ (Interview Herr H. 2009).

Als Österreicherin hat sich Andrea Saleh (Interview 2008) sehr genau informiert, was der Koran zum Thema Frauen bei Begräbnissen sagt, und einen Scheich aufgesucht. Die Anwesenheit von Frauen bei Begräbnissen ist generell nicht verboten, sondern „makru“, d.h. „unerwünscht“, „lieber nicht“, so der Scheich. Nach muslimisch-theologischer Vorstellung sollen lautstarke Traueräußerungen und -gesten, wie Heulen, Schreien, Kleider vom Körper reißen, vermieden werden. Diese Charaktereigenschaften wurden und werden den Frauen zugeschrieben und daraus resultiert das Gebot für Frauen „besser nicht“ bei Begräbnissen anwesend zu sein. Heute sind diese Rollenzuschreibungen nicht mehr

aufrechtzuerhalten (vgl. Interview Andrea Saleh 2008). Ali Ibrahim (Interview 2009) geht davon aus, dass 70% aller Frauen in Wien am Begräbnis teilnehmen und die Anwesenheit v.a. von der Einstellung der Familien abhängt. Er selbst sieht in der Vorschrift allein einen „Schutz für die Frau“, sie soll vor Leid und Schmerz geschützt werden. Ali Ibrahim hat schon oft in Wien an christlichen Begräbnissen teilgenommen und Frauen erlebt, die sich nicht beherrschen können, sich „am Boden wälzen“ und „jeder sie angreift“. Genau solche Verhaltensweisen sind im Islam verpönt und nicht üblich (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

Nach der Bestattung beginnt eine dreitägige Trauerzeit der Angehörigen. Es findet kein gemeinsames Mahl wie im Christentum statt. Jeder geht nach Hause und liest den Koran und spricht Gebete. Verwandten und Freunden aus den anderen Bundesländern wird Unterkunft und Verpflegung gewährt. Allgemein sind Muslime verpflichtet der Familie des Verstorbenen zu kondolieren und sie mit wohl gewählten Worten zu ermutigen, den Willen Allahs zu akzeptieren. Der Kondolenzbesuch soll nur kurz ausfallen, um die Familie nicht vor der Erledigung notwendiger Wege abzuhalten, es sei denn Hilfe wird erwünscht. Der Trauerhaushalt soll von Freunden und Nachbarn mit Speisen versorgt werden, damit die Trauernden nicht vergessen zu essen. Der Trauerfamilie ist es jedoch von allen islamischen Rechtsschulen verboten den kondolierenden Leuten, Speisen aufzuwarten. Die offizielle Trauerzeit für nahe Verwandte dauert vierzig Tage. In dieser Zeit sollte dunkle Kleidung getragen werden und Hochzeiten, Feste, Tanz- und Musikveranstaltungen vermieden werden. Schwarz ist im Islam nicht die Farbe der Trauer und sollte nicht getragen werden, da dies vom Propheten abgelehnt wird. Es kommt aber trotzdem vor. In Ägypten zum Beispiel trägt die Witwe ein Jahr lang schwarze Kleidung. Am Ende der Trauerzeit werden Verwandte, Freunde und Bekannte zum Essen eingeladen und das Grab wird besucht. Die Trauerperiode wird mit einem gemeinsamen Essen von „Süßem“ („tath helva“) für beendet erklärt. Die Witwe muss vier Monate und 10 Tage um ihren Ehemann trauern. Nach dieser Zeit kann eine Schwangerschaft nachgewiesen oder ausgeschlossen werden und sie darf sich wieder verheiraten. Während der Witwenzeit darf sie sich nicht schminken und trägt dunkle Kleidung. Ein Jahr nach dem Tod wird das gleiche Ritual wie nach vierzig Tagen durchgeführt und die Trauerzeit für endgültig beendet erklärt. Im Islam gibt es keinen

Gedenkgottesdienst wie im Christentum. Trauerzeiten können sich je nach Tradition unterscheiden (vgl. Gilanshah 1993: 142f.).

Grabpflege ist im Islam nicht üblich, es gilt die ewige Totenruhe. In Österreich wird das Grab meist nach 10 Jahren wieder belegt. Prunkvoll geschmückte Gräber werden abgelehnt, nur ein Stein zur Markierung wird auf das Grab gestellt. In den Anfängen des Islam war es Männern und Frauen verboten das Grab zu besuchen. Der Prophet hat den Hinterbliebenen nicht erlaubt die Toten auf den Gräbern zu besuchen. Mit der Zeit wurde dieses Verbot zuerst für Männer und später dann auch für die Frauen aufgehoben. Frauen dürfen das Grab aber nicht immer und so wenig als möglich besuchen. Grund dafür ist wiederum das laute Wehklagen, das Frauen zugesprochen wird, und im Islam verboten ist (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

Das Lesen des Koran für die Verstorbenen ist eine Pflicht dem die Hinterbliebenen nachkommen sollten. Ali Ibrahim (Interview 2009) vergleicht diese Pflicht mit der Pflicht des Gebetes für die Eltern. Menschen können beim Tod von drei unterschiedlichen Taten in ihrem Leben profitieren. Entweder sie haben ein Buch geschrieben bzw. etwas gemacht, wovon andere Menschen profitieren, für ein Projekt wie zum Beispiel dem Bau eines Spitals, Friedhofs gespendet oder der Sohn/die Tochter hat für einen gebetet. Kann eine der drei Taten vorgewiesen werden, so wird diese ihr/ihm beim Tod gut geschrieben (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009). Inwiefern das Beten oder Rezitieren des Korans für den Verstorbenen nützlich ist, hängt von der Auffassung der Rechtsschule ab. Die Hanbaliten gehen davon aus, dass der Verstorbene von all den guten Taten der Hinterbliebenen profitiert. Selbst der Koranlesende profitiert von seiner Tat. Es ist jedoch nicht möglich den Koran direkt für einen Verstorbenen zu lesen, dies kann nur indirekt geschehen. Es kann aber für den Verstorbenen gefastet und auf die Hadsch gegangen werden. Eine andere Gruppe von Gelehrten vertritt die Ansicht, dass das Koranlesen keine Auswirkungen auf die Verstorbenen hat (vgl. Interview Salem Ahmed).

4.5 Jenseitsvorstellungen

In diesem Kapitel werde ich zur bildhaften Darstellung des Lebens nach dem Tod Koranzitate zur Illustration heranziehen.

Der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist das fünfte von sechs Glaubensgeboten im Islam.³⁶ Die zentralen Aussagen zum Leben nach dem Tod finden wir im Koran. Eine Vielzahl an unterschiedlichen Vorstellungen und Ausschmückungen finden wir in den theologischen Traditionen. Zum Beispiel interpretieren die muslimischen Mystiker und Philosophen die Bilder des Paradieses und der Hölle als rein geistige Gebilde. Für die Mehrheit der Muslime sind diese jedoch Realität, und gerade deshalb so mächtig. Die Rechtsschulen und die Volksfrömmigkeit entwickelten den Glauben an ein doppeltes Gericht. Das Gericht im Grab und das Gericht am Tage der Auferstehung. Die Vorstellung von einem doppelten Gericht finden wir nicht ausdrücklich im Koran. Sie gehen vor allem auf die Hadith Sammlungen von al-Buchari und Muslim ibn al-Haddschadsch zurück (vgl. Edwards 1999: 148).

Der Glaube an das Jüngste Gericht, an eine Belohnung (Paradies) oder eine Bestrafung (Hölle) im Jenseits ist im Islam präsent. Gott bestraft die schlechten und belohnt die guten Taten, wobei den guten mehr Gewicht zugesprochen wird. Gott ist ein barmherziger Richter. Nach Abbüßen der Sünden in der Hölle ist es möglich ins Paradies einzutreten. Märtyrer und Propheten gehen unmittelbar in das Paradies ein und müssen nicht bis zum Tag des Jüngsten Gerichts ausharren. Ein Teil der muslimischen Gelehrten geht davon aus, dass nur die Seele belohnt oder bestraft wird, andere wiederum, dass Bestrafung und Belohnung die Seele und den Körper betrifft (vgl. Figl 2003: 643ff.).

Zum Zeitpunkt des Todes trennt sich die Seele vom Körper und der Todesengel Izra`il erscheint. In der Zeit zwischen Tod und dem Tag der Auferstehung befindet sich die Seele in einem Zwischenstadium, „Barzakh“ genannt. In dieser Übergangsphase kommt

³⁶ Die anderen fünf sind: Glaube an Allah, Glaube an die Propheten, Glaube an die Bücher Gottes, Glaube an die Engel und Glaube an die Vorherbestimmung.

es zu einem Zwischengericht, „der Befragung im Grab“. Das Verhör übernehmen die Engel Mubashar (Frohe Botschaft) und Bashir (Verkünder froher Botschaft) für die Rechten und die Engel Munkar (der Verwerfliche) und Nakir (Das Negative) für die Verdammten. Den Verstorbenen werden vier Fragen gestellt:

- Wer ist dein Gott?
- Wer ist dein Prophet?
- Was ist deine Religion?
- Wohin zeigt deine Gebetsrichtung? (vgl. Khoury 1999: 144f.).

Beantwortet die/der Verstorbene alle Fragen korrekt, dann erleichtern die Engel Mubashar und Bashir ihr/ihm die Zeit im Grab und sie bekommen einen Vorgeschmack auf das Paradies. Adel Khoury verweist zur Illustration auf die Sure 41,30: „*Siehe, diejenigen, welche sprechen: »Unser Herr ist Allah« und dann sich wohl verhalten, auf die steigen die Engel hernieder: »Fürchtet euch nicht und seid nicht traurig, sondern vernehmt die Freudenbotschaft vom Paradies, das euch verheißen ward«“ und auf die Sure 16,32: „*Zu den Rechtschaffenen sprechen die Engel, wenn sie dieselben zu sich nehmen: »Frieden sei auf euch! Tretet ein ins Paradies für euer Tun«“.**

Werden die Fragen falsch beantwortet, dann ist die Seele den Qualen im Grab, die von den Engeln Munkar und Nakir verursacht werden, ausgesetzt. Ungläubige und Heuchler können auf die Fragen nicht lügen, sie müssen die Wahrheit sagen und werden bestraft (vgl. Khoury 1999: 144f.).

Nach dem Verhör im Grab verbringt die Seele die Wartezeit in einem schlafähnlichen Zustand, der bis zum Tag des Jüngsten Gerichts dauert. Die Zeit im Grab kann einerseits wie das Paradies oder die Hölle erlebt werden, sie ist jedoch begrenzt. Die richtige Bestrafung bzw. Belohnung wird den Toten erst nach dem Jüngsten Tag zuteil (vgl. Khoury 1999: 144f.).

Beim Jüngsten Gericht richtet Allah über die Menschen, er ist alleiniger Richter und er allein weiß, wann die Stunde sein wird. Der Tag des Jüngsten Gerichts kündigt sich

durch sittlichen Verfall und Naturkatastrophen an, Sterne fallen vom Himmel, Berge werden versetzt, Meere treten über die Ufer und die Erde bebt. (vgl. Figl 2003: 643ff.).

Sure 82 beschreibt die endzeitliche Katastrophe: „*Wenn der Himmel sich spaltet, und wenn sich die Sterne zerstreuen, und wenn sich die Wasser vermischen, und wenn die Gräber umgekehrt werden, dann weiß die Seele, was sie getan und unterlassen hat. O Mensch, was hat dich von deinem hochsinnigen Herrn abwendig gemacht, der dich erschaffen, gebildet und geformt hat, in der Form, die Ihm beliebte, dich gefügt hat? Fürwahr, und doch leugnet ihr das Gericht. Aber siehe, über euch sind wahrlich Hüter, edle, schreibende, welche wissen, was ihr tut. Siehe, die Rechtschaffenen, wahrlich, in Wonne (werden sie wohnen,) und die Missetäter im Höllenpfuhl. Sie werden darinnen brennen am Tag des Gerichts und sollen nimmer aus ihm heraus. Und was lehrt dich wissen, was der Tag des Gerichts ist? Wiederum, was lehrt dich wissen, was der Tag des Gerichts ist? An jenem Tag wird eine Seele für die andre nichts vermögen, und der Befehl ist an jenem Tage Allahs.*“

Am Tag des Jüngsten Gerichts haben die Engel, die Diener Gottes, bestimmte Aufgaben inne. Acht Engel tragen den Thron Gottes. Allah schafft aus den Resten des Leichnams einen neuen Körper und vereint diesen mit der Seele. Hier wird die Bedeutung der Unversehrtheit des Körpers erkennbar. Nach der Auferstehung, richtet Allah über die Menschen. Sie müssen einzeln vor den Richterstuhl Gottes treten und für ihre Taten büßen. Er wiegt die guten gegen die schlechten Taten ab, die in einem Buch verzeichnet sind. Diesen Bericht halten die Gerechten in der rechten und die „Bösen“ in der linken Hand oder hinter dem Rücken. Dann wird Gott jeden auffordern den Bericht zu lesen und Rechenschaft über sich und seine Taten abzulegen (vgl. Coward 1998: 71ff.).

In vielen Koranstellen wird Allah als gerechter und barmherziger Richter, der keinem Unrecht tut, beschrieben. Die verschiedenen Propheten treten als Zeugen gegen ihre jeweiligen Völker auf. Jesus ist Ankläger gegen Juden und Christen, Muhammad kann Ankläger und Verteidiger sein. Nebenkläger können alle Menschen sein, denen man während der Zeit auf Erden geschadet hat. Allah selbst kann nur für wahrhaft bereuende Gläubige Führsprache abhalten und nur er kann die Erlaubnis für Führsprachen erteilen.

Bei der Beurteilung des Glaubens und der Taten soll auf die Barmherzigkeit und Güte Allahs vertraut werden. Mit Hilfe der Bücher, in denen die Taten der Menschen aufgezeichnet sind, und einer Waage, die die guten von den schlechten Taten abwiegt, urteilt Allah über die Menschen und: „(...) *die, deren Waage schwer ist, ihnen wird's wohl ergehen. Deren Waage jedoch leicht ist, die werden ihre Seelen verlieren in Dschahannam für immerdar. Verbrennen wird das Feuer ihre Angesichter, und die Zähne werden sie in ihm fletschen*“ (Sure 23,102-104). Mit dem Begriff „Dschahannam“ wird im Koran die Hölle bezeichnet. Danach führen Engel jeden Einzelnen über eine Brücke, die „schmäler als ein Haar und schärfer als ein Schwert ist“. Unter ihnen befindet sich das Höllenfeuer. Die Gläubigen bzw. jenen, deren Sünden vergeben wurden, gelangen ins Paradies. Während die Ungläubigen den „Pfad der Hölle“ entlang ins brennende Feuer getrieben werden (vgl. Khoury 1999: 148ff).

Im Koran finden wir zahlreiche bildhafte Beschreibungen des Paradieses und der Hölle. Das Paradies ist Ort der Freude, des Friedens und der Nähe zu Gott, es ist der Lohn für die Anstrengungen im Leben. Hofstätter (Seminar 2008) verwies in diesem Zusammenhang auf die Sure 29,57-59): „*Jede Seele wird den Tod schmecken; alsdann müsst ihr zu Mir zurück. Und diejenigen, welche glauben und das Rechte tun, wahrlich, Wir wollen ihnen Behausung geben in Gärten mit Söllern, durchellt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen. Schön ist der Lohn der Wirkenden, die standhaft ausharren und auf ihren Herrn vertrauen*“ (Sure 29,57-59).

Jene, die das Gericht nicht bestanden haben, stürzen ins Höllenfeuer hinab. Dies wird in der Sure 67,7-10 zum Ausdruck gebracht:

„*Wenn sie in sie hineingeworfen werden, hören sie sie brüllen vor Sieden, fast birst sie vor Wut. Sooft als eine Schar in sie hineingeworfen wird, werden ihre Hüter fragen: »Kam nicht ein Warner zu euch?« Sie werden sprechen: »Jawohl, es kam ein Warner zu uns, doch ziehen wir ihm der Lüge und sprachen: Allah hat nichts herabgesandt; ihr seid allein in großem Irrtum.« Und sie werden sprechen: »Hätten wir nur gehört oder Verstand gehabt, wir wären nicht unter den Bewohnern der Flamme«*“ (Sure 67,7-10).

Die Hölle ist ein Ort der Bestrafung, der Abwesenheit Allahs und des Guten. Die Hölle wird vom Teufel und Dämonen bewohnt, die aufgrund ihres Ungehorsams und Hochmuts aus dem Paradies vertrieben wurden. Da Allah Schöpfer allen Lebens ist, ist er auch Schöpfer des Teufels, der Dämonen und der Hölle. Der Teufel ist nicht der Widersacher Gottes, sondern steht in seinem Dienst und stellt die Menschen auf die Probe. Satan wird als Kraft, als ein Prinzip verstanden und steht für die Möglichkeit des Menschen, etwas Böses, Gottfernes zu tun. Ungläubige bleiben bis in alle Ewigkeit an diesem schrecklichen Ort. Während Gläubige, die zur Hölle verdammt wurden, die Hoffnung haben nach der Buße ihrer Sünden ins Paradies einzutreten, denn Allah ist gerecht und barmherzig. Die Zeit in der Hölle hängt somit von der Schwere der Sünde ab (vgl. Hübsch 2003: 97ff.).

Hübsch vermittelt das Bild der Hölle mit Sure 14,16-17:

„Vor ihm liegt Dschahannam, und getränkt soll er werden mit Eiterfluß. Er soll ihn hinunterschlucken und kaum unter die Gurgel bringen, und kommen soll der Tod zu ihm von allen Seiten, ohne dass er sterben könnte; und vor ihm ist harte Strafe.“.

Und mit Sure 22,20-23

„(...) Aber für Ungläubige sind Kleider aus Feuer geschnitten, gegossen wird siedendes Wasser über ihre Häupter, das ihre Eingeweide und ihre Haut schmilzt; und eiserne Keulen sind für sie bestimmt. Sooft sie aus ihr vor Angst zu entrinnen suchen, sollen sie in sie Zurückgetrieben werden und: »Schmecket die Strafe des Verbrennens«.“.

Islamische Theologen teilen die Sünde in große und kleine Sünden ein. Was als große und was als kleine Sünde definiert wird, ist umstritten. Al-Chazali (1055-1111), einer der bekanntesten und einflussreichsten sunnitischen Philosophen, Theologen, Juristen und Mystiker teilt die Sünde in drei Kategorien ein. Zur ersten Kategorie zählen die Sünden gegen Gott und den Glauben. Sie sind die schwersten aller Sünden, da sie das Heil des Menschen und die Vergebung Allahs unmöglich machen. Auf der zweiten Ebene stehen Sünden, die sich gegen das Leben des Menschen richten, es vernichten oder beeinträchtigen. Darunter fallen Mord, Totschlag, Verstümmelung, Gewaltanwendung, Unzucht, Homosexualität usw. In die letzte Kategorie fallen Sünden, die sich ge-

gen die Mittel richten, die das Leben ermöglichen. Darunter fallen Vergehen gegen Eigentum, den guten Ruf, usw. Die Zeit in der Hölle hängt von der Schwere des Vergehens ab. Gläubige, die sich auf den Tod vorbereiten wollen, sollten hingegen ihre Sünden im Diesseits bereuen, denn dies wird ihnen von Gott angerechnet (vgl. Khoury 1999: 180).

Ali Ibrahim (Interview 2009) glaubt nicht an ein Wiedersehen der Verstorbenen im Jenseits, sowie an die Möglichkeit über den Tod hinaus Kontakt mit den Verstorbenen aufzunehmen. Es gibt viele Geschichten darüber, bezeichnet diese aber als „Unwahrheiten“, da sie nichts mit dem Glauben zu tun haben (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

4.6 Ebene der Migration

In der Migration wirken sich bestehende Vorurteile gegenüber MuslimInnen und der Aufnahmegerellschaft negativ auf die Integration und ein Zusammenleben aus. Dies hat Auswirkungen auf ihr religiöses Leben. Es stellt sich ihnen die Frage, in wie weit eine religiöse Lebensweise unter einer nicht-muslimischen Herrschaft möglich ist. Um ein religiöses, aber auch kulturelles und gesellschaftliches Leben zu gewährleisten, gründeten die muslimischen MigrantInnen in Österreich zahlreiche Vereine und Institutionen. Die Zugehörigkeit zum Islam kann nun die Integration und das Zusammenleben erschweren. Grund kann die fremde Religion bzw. das Fremde an sich sein. Durch Interpretationsprobleme werden die MigrantInnen oft abgeschreckt und sie ziehen es vor sich in die eigene Gemeinschaft zurückzuziehen (vgl. Steinbach 2006: 97f.).

Nach Omar al Rawi, dem Gemeinderat der Stadt Wien und Integrationsbeauftragten der Islamischen Glaubensgemeinschaft, wollen sich die in Österreich lebenden Muslime an die österreichischen Verhältnisse und Standards anpassen und gleichzeitig ein „islamisches Leben“ als Österreicher führen. Möglichkeiten dafür zu schaffen ist ein Ziel der Islamischen Glaubensgemeinschaft. Dabei sollte die deutsche Sprache als Kommunikationssprache dienen sowie die Ausübung ihrer Rituale gewährleistet werden (vgl. Fragner 2006: 2f.).

Um der großen Anzahl an MuslimInnen gerecht zu werden und dem Bedürfnis in Wien bestattet zu werden, nachzukommen, wurde 2008 der erste islamische Friedhof in Wien eröffnet und 2009 wurde dort erstmals bestattet. Davor wurden die muslimischen Verstorbenen v.a. auf der muslimischen Abteilung des Wiener Zentralfriedhofs beigesetzt, oft bis zu 100 pro Jahr. Der Großteil der Verstorbenen wurde jedoch ins Herkunftsland überführt und dort bestattet. Grund dafür sind die Einschränkungen bezüglich der Rituale. So ist es aufgrund der zu hohen Feuchtigkeit der Erde und aus wasserrechtlichen Gründen nicht erlaubt ohne Sarg zu bestatten. Der Vorschrift so rasch als möglich zu bestatten wird im Rahmen der österreichischen Möglichkeiten nachgekommen, ist jedoch von den Behörden abhängig. Weiters muss die Freitagsruhe und Nachtruhe eingehalten werden. In ihrem Artikel von 2005 vertritt Schmied die Ansicht, dass sich die hohe Anzahl an Rückführungen mit der Errichtung eines islamischen Friedhofs ändern würde. Nachdem nun fast vier Jahre vergangen sind und sich die Situation kaum verändert hat, kann davon ausgegangen werden, dass die Existenz eines islamischen Friedhofs nur geringen Einfluss auf die Wahl des Bestattungsortes hat. Bis 2011 wurden lediglich 120 Begräbnisse, Platz wäre für 4300, durchgeführt und die Mehrheit der muslimischen Verstorbenen lassen sich noch immer in ihrem Herkunftsland bestatten. Dabei handelt es sich v.a. um die aus der Türkei stammenden MuslimInnen. Im Gegensatz dazu lässt sich aber der Großteil der ägyptischen Community³⁷ in Wien bestatteten. Den Grund dafür sieht Salem Ahmed (Interview 2009) in den hohen Kosten für den Transfer. Sie belaufen sich auf 3000 bis 4000 Euro. Nur auf Wunsch der Familie oder der Verstorbenen wird der Leichnam nach Ägypten transportiert. Mit dem älter werden der zweiten und dritten Generation sowie der Entstehung neuer Werte sollte ein Umschwung stattfinden, so ist sich der Leiter des islamischen Friedhofs Ali Ibrahim sicher.³⁸ Bis zu diesem Zeitpunkt haben die Faktoren Schnelligkeit und geringere Kosten einen größeren Einfluss auf die Entscheidung (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009 und Interview Andrea Saleh 2008). Für die türkische Community können darüber hinaus Sterbeversicherungen im Todesfall abgeschlossen werden. Die Versicherungen übernehmen

³⁷ Bis zum Zeitpunkt des Interviews wurden sie auf dem ägyptischen Teil des Zentralfriedhofs bestattet, da erst später in 2009 eine Bestattung auf dem islamischen Friedhof möglich war.

³⁸ Vgl. Biber Magazin November 2011 <http://www.dasbiber.at/content/komm-suesser-tod> [Stand: 15.10.2012].

alle Kosten sowie Organisation für die Überfahrt und das Begräbnis. Ebenfalls spielen Ängste, wie die Angst vor Grabschändungen, bei der Entscheidungsfindung eine Rolle (vgl. Interview Andrea Saleh 2008).

Nicht zu vernachlässigen ist das Grab als wichtiges Symbol in der Migration. Das Grab, die „Heimaterde“ (Interview Andrea Saleh 2008) symbolisiert die permanente Verbindung des Toten mit einem bestimmten Gebiet. Diese Verbindung ist über den Tod und die Ewigkeit hinaus existent. Aufgrund dieser Verbindung hegen viele MigrantInnen den Wunsch in ihrer Heimat zu sterben oder begraben zu werden (vgl. Bloch 2004: 149).

Wie stehen nun die vier Rechtsschulen zum Thema „Überführung eines Leichnams“? Die Aussagen bewegen sich zwischen Verbot und „besser nicht“. Laut Imam al-Shafi'i³⁹ (797-820) ist es verboten den Leichnam von einer Stadt in eine andere Stadt zu transportieren, außer der Tod erreicht einen in der Nähe von Mekka oder Medina, dann darf der Leichnam an diesen Orten bestattet werden. Generell sollte aber immer dort bestattet werden wo gestorben wird. Imam Malik⁴⁰ (711-795) erlaubt das Überführen des Leichnams von einem zum anderen Ort. Wurde der Leichnam schon begraben, darf man diesen nicht mehr exhumieren. Für die Hanafitische Rechtsschule von Abu Hanifah (699 -767) wird das Überführen des Leichnams als „makru“ bezeichnet, das bedeutet, dass es besser wäre den Körper nicht zu transportieren und lieber am Ort des Todes begraben werden soll. Dies gilt ebenso für die Hanbalitische Rechtsschule von Ahmad Hanbal (780-855) (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

Die wichtigsten Gründe der muslimischen Gemeinschaft sich für eine Überführung zu entscheiden sind für Andrea Saleh und Ali Ibrahim die Schnelligkeit der Bestattung, die geringeren Kosten und die Einfachheit der Durchführung. Den wichtigsten Grund sich für eine Beerdigung im Heimatland zu entscheiden, so die Auffassung von Ali Ibrahim,

³⁹ Rechtsgelehrter und Gründer der islamischen Rechtssprechung. Die Schafitische Rechtsschule ist nach ihm benannt.

⁴⁰ Imam Malik ist einer der meist respektierten Rechtsgelehrten des sunnitischen Islam. Imam al-Shafi'i war sein Student. Nach ihm ist die Malikitische Rechtsschule benannt.

sind die Eltern. Leben diese noch, dann ist es für sie von sehr großer Bedeutung ihre Kinder in der Nähe zu wissen, sie würden „sterben“ wäre der Leichnam nicht bei ihnen. Ali Ibrahim selbst will in Österreich bestattet werden. Ideale Todesstätte ist Mekka. Für Salem Ahmed wäre es ein Glück während der Hadsch in Saudi-Arabien zu sterben und somit in Mekka begraben zu werden (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

Welche konkreten Konfliktpunkte und Einschränkungen bei der Durchführung von Ritualen rund um den Tod existieren in Österreich? Die Zeit zwischen Tod und Bestattung ist um einiges länger. Der Tod muss von einem Arzt durch die Leichenschau und die Ausstellung des Totenscheins bestätigt werden. Nach dem Koran sollte die Bestattung jedoch sobald als möglich stattfinden, also zum frühest möglichen Zeitpunkt, sodass die Verstorbenen schneller zu Allah kommen. Weiters muss in Österreich mit Sarg bestattet werden. Im Islam ist es jedoch üblich den Leichnam nur in Tüchern gewickelt ins Grab zu legen (vgl. Interview Salem Ahmed 2009 und Ali Ibrahim 2009). Laut Ali Ibrahim stellt die Bestattung ohne Sarg für die Muslime in Österreich kein Problem dar, weil die Bestattung im Sarg nicht gegen ihren Glauben ist (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

Im Islam wird das Grab nicht mit Blumen und dergleichen geschmückt, sondern nur mit einem Stein gekennzeichnet. Grabpflege wie im christlichen Sinne gibt es nicht. Das Grab wird sich selbst überlassen. In Österreich ist es hingegen Pflicht die Gräber zu schmücken und zu pflegen. Dies kann zu Konflikten zwischen MuslimInnen und Friedhofsverwaltung führen. Auf den österreichischen Friedhöfen gibt es kein ewiges Ruherecht. Das Grab wird nicht aufgelöst, sowie auf christlichen Friedhöfen. Hier wird das Grab nach 10 Jahren mit der Möglichkeit auf Verlängerung wiederbelegt. Auf dem islamischen Friedhof sowie auf dem islamischen Teil des Zentralfriedhofs werden die Knochen bei einer Wiederbelegung auf die Seite des Grabes oder in ein Sammelgrab gegeben. Eine Entsorgung der Knochen ist nicht erlaubt. Die Ausrichtung des Grabes nach Mekka kann auf den österreichischen Friedhöfen nicht immer entsprochen werden. Die Aufbahrung des Leichnams in der Leichenhalle wird von islamischer Seite akzeptiert (vgl. Interview Ali Ibrahim 2009).

Auf die Frage nach den Unterschieden zwischen einem muslimischen und christlichen Begräbnis nannten mir meine InterviewpartnerInnen folgende Punkte. Bei einem christlichen Begräbnis wird oft Musik gespielt, dies ist im Islam nicht erlaubt. Weiters gibt es im Islam keinen Sarg. Bei einem christlichen Begräbnis wird der Verstorbene mit Kleidung bestattet. Im Islam hingegen wird der Leichnam nur in Tüchern gewickelt. Auch die Gräber im Islam dürfen nicht höher als 25cm sein, es darf sich nicht auf sie gesetzt, gestanden oder gebetet werden. Weiters wird der Leichnam vorwiegend nicht mit dem Auto an seine Grabstelle transportiert, sondern getragen, da auf die Träger eine Belohnung Gottes wartet. Bei einer längeren Distanz, kann es vorkommen, dass der Leichnam zuerst mit Auto transportiert und das letzte Stück zu Fuß zurückgelegt wird (vgl. Interview Salem Ahmed 2009).

Ali Ibrahim sieht jedoch den bedeutendsten Unterschied in der Gestaltung des Begräbnisses. Im Islam sind Taten wichtiger. Die Hinterbliebenen richten das Begräbnis nach den Wünschen der Verstorbenen aus. Alle Rituale sind auf die Verstorbenen ausgerichtet und zielen darauf ab sie zu unterstützen. Ein Blumenkranz reicht völlig aus, da der Verstorbene die Blumen nicht mit ins Jenseits nehmen kann. Viel nützlicher ist es das Geld für soziale Projekte zu spenden. Bei einer christlichen Bestattung wird viel Geld für Blumen, Musik und einen „schönen Sarg“ ausgegeben. Und es geht mehr um das Wohl der Hinterbliebenen als der Verstorbenen. Bestattet eine österreichische Frau einen muslimischen Mann, dann suchen die meisten Hilfe bei der muslimischen Gemeinde. Es ist ihnen wichtig die Bestattung nach den islamischen Vorschriften zu verrichten, da es sich dabei um den letzten Dienst am Verstorbenen handelt (vlg. Interview Ali Ibrahim 2009).

5 Zusammenfassung und Conclusio

Mit diesem Kapitel schließe ich meine Diplomarbeit ab und präsentiere meine Erkenntnisse. Zuerst werde ich kurz meine Antworten auf die Forschungsfragen zusammenfassen und dann die gewonnenen Einsichten vorlegen.

5.1 Kurze Zusammenfassung der Antworten auf die Forschungsfragen

Die zentrale Forschungsfrage meiner Arbeit lautet: „*Welche kulturellen und sozialen Werte der muslimischen Gemeinschaft Wiens werden durch die Haltung zum Tod und durch die Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale sichtbar?*“

Um die Beantwortung der Frage zu ermöglichen habe ich diese in folgende Subfragen unterteilt:

Was verstehen MuslimInnen unter dem Phänomen „Tod“ und wie gehen sie damit um? Hier spielen folgende Fragen eine Rolle: Wie sieht ein idealer Tod im Islam aus? Was ist ein guter, was ein schlechter Tod?

Im Islam bedeutet Tod die Rückkehr zu Gott. Das Leben, der Tod und das Leben danach ist ein Prozess, eine Reise zu Gott. Der Tod ist nicht das Ende, sondern das Ziel, auf das das Leben ausgerichtet ist. Er ist Teil des Lebens und symbolisiert einen Übergang, der mit der Trennung von Seele und Körper beginnt und der Wiedervereinigung von Körper und Seele sowie einer Statusveränderung endet. Beim Tod trennt sich der unsichtbare vom sichtbaren Teil einer Person. Der Zeitpunkt der Loslösung ist von Gott bestimmt. Da jeder Tod von Gott gewollt ist, mit Ausnahme von Selbstmord und Mord, wird kein Unterschied zwischen einem guten und schlechten Tod gemacht. Im Islam wird nur zwischen den Ursachen des Todes unterschieden. Bei einem idealen Tod wird die Zeit zwischen Tod und dem Tag des Jüngsten Gerichts übersprungen und die Gläubigen, darunter fallen Märtyrer und Propheten, kommen direkt ins Paradies und zu Gott. Dieser Tod verlangt keine Bestattung nach den gängigen Ritualen. Der Tod als Teil des Lebens nimmt einen wichtigen Stellenwert im Leben der MuslimInnen ein.

Wie behandeln sie ihre Sterbenden und ihre Toten. Welche Sterbe- und Begräbnisrituale werden begleitend durchgeführt? Was wird mit dem Leichnam gemacht? Gibt es Tabus rund um den Leichnam? Wie sieht ein muslimisches Grab aus? Ist der soziale Status der verstorbenen Person während all dieser Handlungen sichtbar?

In diesem Bereich spielen Übergangsrituale eine wichtige Rolle. Sie begleiten die Verstorbenen und Hinterbliebenen bei räumlichen, sozialen und zeitlichen Übergängen. Im Islam sind die Sterbe- und Bestattungsrituale großteils auf die Verstorbenen ausgerichtet. Sterberituale sind die erste Phase der Übergangsrituale. In dieser Phase trennen sich die Hinterbliebenen und Sterbenden von ihrem bisherigen Zustand. Von großer Bedeutung ist es die Sterbenden zu besuchen und ihnen die bestmögliche Versorgung zu kommen zu lassen. Durch das Ausrichten des Körpers auf die rechte Seite zu Allah, das Sprechen von Gebeten und die Rezitation des Korans während des Sterbeprozesses wird die langsame Trennung der Seele vom Körper der Sterbenden und die Trennung der Hinterbliebenen von der Gesellschaft sichtbar.

In der nächsten Phase, der Übergangsphase befinden sich die Hinterbliebenen und Verstorbenen in einem liminalen Zustand. In diese Phase gehören Bestattungsrituale, die der Vorbereitung der Verstorbenen auf den Tag des Jüngsten Gerichts dienen, an. Der Dienst am Toten ist religiöse und kollektive Pflicht der Gläubigen. Der Körper der Verstorbenen wird immer nach Mekka, auf die rechte Seite ausgerichtet, Gott zugewandt. Das Rezitieren des Korans und das Sprechen von Gebeten während der Übergangsrituale sollen die Verstorbenen auf den Tod vorbereiten und an die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes erinnern.

Die Übergangsphase besteht aus Abwehr- und Reinigungsritualen. Durch die rituelle Waschung wird der Leichnam von einem unreinen in einen reinen Zustand überführt, dabei muss eine bestimmte Vorgangsweise eingehalten werden. Der Körper wird von rechts nach links gewaschen. Folgt man der Annahme von Hertz (1907), dass sich der Leichnam zuerst auf der unreinen linken Seite und dann auf der reinen rechten Seite befindet, dann kann einerseits die Waschrichtung von rechts nach links – das Unreine wird weggewaschen – und die Ausrichtung des Leichnams auf die rechte Seite der The-

orie des Dualismus zwischen dem reinen Sakralen und unreinen Sakralen/Profanen von Hertz zugeordnet werden. Demnach ist die rechte Seite die Seite Gottes, die Sakrale Seite im Islam. Durch den Kontakt mit dem unreinen Leichnam werden auch die Hinterbliebenen in einen unreinen Zustand versetzt. Das Einwickeln des Körpers in ein weißes Leinentuch symbolisiert den Eintritt in ein neues Leben. Vor allem das Sprechen des Totengebets dient der Vorbereitung auf das Verhör im Grab und die Auferstehung, sowie der Vergebung der Sünden durch Allah.

Während des Übergangs werden auch verschiedene Abwehrrituale sichtbar, die die Funktion haben die Toten zu hindern in die Welt der Lebenden zurückzukehren. Das Schließen von Augen und Mund sowie der Erdwurf auf den Sarg symbolisieren den Kontaktabbruch. Der Grabstein und der Friedhof kann als physische Grenze zwischen den Lebenden und den Toten gesehen werden. Das Grab selbst ist sehr schlicht und oft nur mit einem Stein geschmückt. Der Status und das Geschlecht der Verstorbenen sind nicht sichtbar.

Bei der Durchführung der Rituale sind folgende genderspezifischen Unterschiede erkennbar: die rituelle Waschung darf nur vom gleichen Geschlecht übernommen werden, Männer werden in drei Tücher, während Frauen in fünf, sieben oder neun gewickelt werden und während des Totengebets steht der Imam bei männlichen Verstorbenen auf der Höhe des Kopfes, bei Frauen auf der Seite.

Die Übergangsphase endet mit Angliederungsriten, die die Hinterbliebenen wieder in die Gesellschaft aufnehmen und die Verstorbenen eine höhere Existenz annehmen.

Welche Trauerrituale gibt es?

Das Ende der Übergangsphase geht oft einher mit dem Ende der Trauerzeit, die wiederum mit Angliederungsritualen einhergeht. Trauerrituale haben die Funktion die Hinterbliebenen zu unterstützen. Die Dauer der Trauerzeit hängt vom Grad der Verwandtschaft ab und dauert solange wie die Hinterbliebenen benötigen, um die Trauer zu bewältigen. So wird nach drei Tagen, nach 40 Tagen und nach einem Jahr das Ende der

Trauer mit einem gemeinsamen Mahl gefeiert. Das gemeinsame Mahl symbolisiert die Angliederung der Trauernden in die Gemeinschaft und der Verstorbenen in die Welt der Toten. Während der Trauer befinden sich die Hinterbliebenen in einem liminalen Zustand und tragen dunkle Kleidung als äußeres Zeichen der Trauer. Die Trauer läuft dabei in vorherbestimmten Bahnen ab. Zu starkes Wehklagen wird abgelehnt, da dadurch dem Toten Schaden und Leid zugefügt wird. Die Ablehnung starker Traueräußerung kann als eine Art Schutzmechanismus verstanden werden. Der Tod ist nichts Negatives, ganz im Gegenteil es bedeutet die Heimkehr zu Allah, daher gibt es keinen Grund den Abschied sich und den Verstorbenen schwerer zu machen als notwendig und die offizielle Trauerzeit mit drei Tagen so kurz zu halten. Darüber hinaus werden durch die ständige Rezitation des Korans die Gedanken auf Gott gerichtet.

Was passiert nach dem Tod mit der Seele des Verstorbenen?

Zwischen dem Tod und dem Tag der Auferstehung befindet sich die Seele in einem Zwischenstadium, Barzakh genannt. Dort verweilt sie bis zum Tag des Jüngsten Gerichts. Erst ab diesem Zeitpunkt ist der Übergang in einen neuen Seinszustand und die Statusveränderung abgeschlossen.

Folgt man der Theorie von Hertz (1907), dass die Zeit, die die Seele benötigt, bis sie im Jenseits angekommen ist mit der Trauerzeit einhergeht, dann kann dies auf den Islam angewandt folgendes heißen: Am Ende der drei Tage Trauerzeit wurde die Seele im Grab von den Engeln befragt, sie befindet sich in einem schlafähnlichen Zustand und wartet auf den Tag des Jüngsten Gerichts. Währenddessen können die Hinterbliebenen keinen Einfluss auf das Schicksal der Seele ausüben. Es ist nicht möglich für einen Menschen direkt zu beten, nur durch das Totengebet kann für den Erlass der Sünden der Verstorbenen gebeten werden. Die Taten und der Glaube der Verstorbenen allein sind ausschlaggebend für das Schicksal der Seele. Die Übergangsphase dauert so lange wie die Seele benötigt, um sich von der Unreinheit des Todes und von den Sünden zu befreien und von einer irdischen in eine unsichtbare Existenz überzugehen.

Welche Einschränkungen in Bezug auf die Ausübung von Bestattungs- und Totenritualen gibt es? Haben sich die Bestattungsrituale, der Umgang mit dem Leichnam und die Einstellung zum Tod in der Migration verändert?

In Österreich existieren bestimmte Einschränkungen in Bezug auf die Ausübung von Ritualen, wie zum Beispiel den Zeitpunkt der Bestattung, die Bestattung ohne Sarg, die Konstruktion des Grabs, usw. Die Hinterbliebenen sind den Verstorbenen gegenüber verpflichtet die vorgeschriebenen Rituale einzuhalten. Ist es jedoch nicht möglich, aus welchen Gründen auch immer, gewisse Vorschriften einzuhalten, so hat dies keine Konsequenzen für Hinterbliebene oder Verstorbene. Der Glaube an Allah, den Koran und die Sunnah ist der Maßstab und die Basis aller Handlungen. Die Rituale sind keineswegs starre Konstrukte, sondern können sich neuen Gegebenheiten und individuellen Voraussetzungen anpassen, so auch in der Migration.

All diese Fragen und Antworten führen mich wieder zurück zu meiner zentralen Forschungsfrage: „*Welche kulturellen und sozialen Werte der muslimischen Gemeinschaft Wiens werden durch die Haltung zum Tod und durch die Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale sichtbar?*“

In allen Ritualen wird sichtbar, dass nicht das Individuum, sondern die Gemeinschaft der Mittelpunkt des Islams ist. Es ist die Pflicht aller MuslimInnen sich um die Sterbenden und Verstorbenen zu kümmern. Der Glaube an Allah steht im Zentrum des Islam, er regelt das ganze Leben. Der Islam ist gelebte Religion und kein starres System. Es lässt sehr wohl Freiheiten zu. Der Glaube ist der Maßstab aller Handlungen. Darüber hinaus wird den Taten große Bedeutung zugesprochen, da durch sie der Glaube sichtbar wird. Somit werden die Taten zu einem politischen und sozialen Faktum. Der Islam verlangt von seinen Gläubigen nicht blinder Glaube, aber Loyalität gegenüber der Gemeinschaft und den Führern. Durch gute Taten kann sich jeder auf den Tag des Todes vorbereiten. Bestattungsrituale sind auf den Verstorbenen ausgerichtet, nicht auf die Hinterbliebenen. So finden wir bei islamischen Begräbnissen keine Musik, keine Blumen und keinen „schönen Sarg“. Werte wie Macht, Geld, Status sind unbedeutend, da sie von Gott nicht belohnt werden. Der Glaube und die Taten allein zählen und werden von Gott be-

lohnt. Das Begräbnis soll daher schnell, schlicht und einfach sein. Die Rituale sind aufs Jenseits ausgerichtet. Durch den Tod eines Mitglieds werden die Solidarität und das soziale Auffangnetz sichtbar. Beim Tod eines Gläubigen ohne Familie bzw. ohne finanzielle Mittel wird die ganze Organisation, einschließlich der Finanzierung des Begräbnisses von der Gemeinde übernommen. Deshalb sind Spenden für das Sozialsystem innerhalb der MuslimInnen auch so wichtig. Der Islam ist ein flexibles System, da der Maßstab der Glaube ist, an dem Allah die Taten misst.

Der Tod ist nicht nur ein biologisches, sondern auch ein soziales Phänomen, das moralische und soziale Pflichten mit sich bringt. Laut Hertz (1907) dient die Zeit zwischen Tod und Bestattung der materiellen Vorbereitung der Bestattung. Im Islam ist die Zeit kürzer im Vergleich zu katholischen Begräbnissen, daraus kann abgeleitet werden, dass die materielle Vorbereitung einerseits nicht so viel Zeit in Anspruch nimmt und materielle Werte keinen hohen Stellenwert im Islam einnehmen. Die Beerdigung ist schlicht und einfach. Soziales Engagement wird höher bewertet.

5.2 Conclusio

Tod und Sterben sind universale Phänomene, die in jeder Gesellschaft und Kultur existieren und jedes Individuum betreffen. Wie Menschen das Leben und den Tod verstehen und an was sie glauben unterscheidet sich von Kultur zu Kultur. Der Tod ist sehr komplex und schwer fassbar. Es wird zwischen biologischem und sozialem Tod, sowie zwischen natürlichem und unnatürlichem Tod unterschieden. Einige Gesellschaften sehen den Tod als Ende des Lebens, andere als Übergang in ein anderes Dasein. Die Grenze zwischen Leben und Tod ist ein soziales Konstrukt. Aber es ist der Tod eines Menschen, der die Fähigkeit hat die Gemeinschaft zu zerstören und das System ins Wanken zu bringen. Der Verlust eines Menschen hat für jede Person und für jede Kultur eine andere Bedeutung. Durch Rituale kann diesen Kräften entgegengewirkt und Verluste besser verarbeitet werden. Begräbnis-, Sterbe- und Trauerrituale sind kulturelle Konstrukte, die sich an neue Gegebenheiten anpassen können. Trauer kann sich auf unterschiedliche Weise ausdrücken, so dass es absurd ist unsere eigenen Vorstellungen von Trauer auf andere Kulturen zu übertragen. Die kulturellen Variationen in Bezug auf

Sterbe- und Trauerverhalten basieren nicht auf dem Zufall, sondern sind das Produkt der Gesellschaft und deren Verständnis der Welt (vgl. Rosenblatt 1993: 18).

Moderne Gesellschaften reagieren auf den Tod einerseits mit persönlicher Betroffenheit und andererseits mit sozialer Distanziertheit. Trauerrituale, sollten den Hinterbliebenen helfen mit der Trauer umzugehen und in bestimmte Bahnen zu lenken. In der heutigen Zeit wird Tod und Trauer zur privaten Angelegenheit, professionalisiert und verdrängt. Die neuen medizinischen Errungenschaften sollen den Tod in seine Schranken weisen und beherrschen (vgl. Schäfer 2002: 7ff).

Die Rituale rund um den Tod verlieren langsam an Bedeutung und Präsenz. Die Gründe dafür sind vielfältig. Jedoch spielen die neuen Technologien in der Medizin und der Wissenschaft eine nicht unwesentliche Rolle. Sie trennen die Menschen von ihren Verstorbenen, und somit von der Realität des Todes. Heutzutage hat kaum ein Mensch den toten Körper eines Angehörigen von Angesicht zu Angesicht gesehen. Der Leichnam wird von Institution zu Institution weitergereicht, vom Krankenhaus an das Bestattungsunternehmen. Dabei kommen die Angehörigen selbst nie in Kontakt mit dem Leichnam. Die wichtige Phase des Wiedereintritts in die Gesellschaft und in einen neuen Lebensabschnitt und Lebensstatus bleibt oft ohne Bedeutung. Die Rituale rund um den Prozess des Sterbens, die emotional sehr wichtig sind, gehen langsam verloren. Heute markiert oft die Verbrennung oder Erdbestattung des Leichnams das Ende des Sterbeprozesses (vgl. Edwards 1999: 21).

Dass nicht nur in Industriegesellschaften der Tod verdrängt wird, sondern eine kulturelle Universalie ist, davon geht Ekkehard Schröder in seinem Artikel „Ethnomedizin und Berichte über Sterben und Tod in anderen Kulturen und bei uns“ aus. Verdrängungsmechanismen helfen Personen dabei mit dem Tod umzugehen und stellen Bewältigungsstrategien dar. Formen der Verdrängung kann die Sterbegleitung sein, aber auch die Manipulation des Todeszeitpunktes (vgl. Schröder 1985: 67ff.). Krumrey selbst spricht davon, dass: „*Man (...) also nicht unbedingt sagen (kann), der Tod sei aus der Gesellschaft verdrängt worden, es haben sich eher die Schauplätze des Sterbens und des Todes verlagert.*“ (Krumrey 1997, Seite 72).

Neben diesen Entwicklungen entstehen aufgrund der sich verändernden Lebensbedingungen und Familienstrukturen heute ganz neue Formen des Abschieds. Der Tod wird designed, zur Kunst und Performance erhoben. Die Entwicklung von virtuellen Friedhöfen, bei denen Grabsteine selbst konzipiert und Videofilme hineingeladen werden, reagiert auf den Wunsch nach einem individuellen Abschied. Generell ist die Tendenz hin zu einer einfacheren und kostengünstigeren Bestattung sichtbar und ein Anstieg von nicht traditionellen Bestattungsangeboten erkennbar. Die Asche der Verstorbenen wird häufig aus einem Heißluftballon, auf einer Schweizer Alm, in einen Springbrunnen oder im Meer verstreut. Neue Technologien bieten auch die Möglichkeit die Asche unter hohem Druck in einen Diamanten zu pressen oder seinen als fälschlicherweise tot definierten Körper einfrieren zu lassen und zu einem späteren Zeitpunkt wieder zum Leben zu erwecken.

Der Großteil der Bevölkerung kann heute zwischen verschiedenen kulturellen Normen, Werten, Ritualen und Glaubensvorstellungen, die für sie/ihn richtigen Aspekte auswählen. Dies läuft nicht immer problemlos ab. Wenn die individuellen Wünsche und Vorstellungen nicht den Regeln, Zwängen und Notwendigkeiten des westlichen Verwaltungsapparates und der Gesellschaft entsprechen (vgl. Schröder 1985: 80ff.).

Diesen Problemen sind auch MuslimInnen in der Migration ausgesetzt. In Österreich gehören sie verschiedenen geographischen und kulturellen Gruppen an. Sie besitzen eine andere Sprache, ihre Traditionen, Bräuche und Sitten sind verschieden. Das gemeinsame verbindende Element ist ihre Religion – der Islam (vgl. Fragner 2006: 3ff.). Es ist die Religion, die dem Tod einen symbolischen Sinn verleiht. Im Angesicht des Todes besinnen sich die Menschen auf Gott und den Glauben. Die Hinterbliebenen wollen für die Verstorbenen alles richtig machen. Es ist für sie wichtig zu wissen, dass sie alles für die Verstorbenen getan haben, auch wenn sie selbst keine praktizierende Muslime sind. Dabei benötigt nicht jede Handlung eine theologische Erklärung. Es handelt sich um Traditionen, die imitiert und nicht hinterfragt werden. Von Seiten der muslimischen Glaubensgemeinschaft wird Hilfe und Unterstützung in dieser oft schweren Zeit angeboten.

Durch die Auseinandersetzung mit dem Tod und den Ritualen anderer Gesellschaften, wird unweigerlich die eigene Haltung zum und Bedeutung von Tod mitreflektiert und die eigenen sozialen und kulturellen Werte neben den vielfältigen kulturellen Antworten auf den Tod sichtbar.

6 Bibliographie

6.1 Monografien, Sammelbände, Artikel und Lexikas

ABRAMOVITCH, Henry

- 2001** “Anthropology of Death”. In: Smelser, Neil J. / Paul B. Baltes (Hg.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Seite 3270-3273. 5. Auflage. Oxford [u.a.]: Elsevier Schience Ltd.

AL RAWI, Omar

- 2006** „Moslem sein in Wien – zwischen Akzeptanz, Vorurteil und Ablehnung“. In: Pelinka, Anton / Ilse König (Hg.). *Der Westen und die islamische Welt. Fakten und Vorurteile*. Seite 15-20. Studienreihe Konfliktforschung, Band 19. Wien: Braumüller.

ASSMANN, Jan

- 2005** „Die Lebenden und die Toten“. In: Assmann, Jan / Franz Maciejewski / Axel Michaelis (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Seite 16-36. Göttingen: Wallstein Verlag.

BAUMAN Zygmunt

- 1992** *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge (Oxford): Polity Press (in association with Blackwell Publishers).

BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE

- 1993** 19. völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: F.A. Brockhaus.

BARNARD, Alan / Jonathan SPENCER (Hg.)

- 2004** *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge Talor & Francis.

BLOCH, Maurice

1988 “Introduction: Death and the Concept of a Person”. In: Cederroth, Sven / Claes Corlin / Jan Lindström (Hg.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Introduction by Maurice Bloch. Seite 11-29. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.

BLOCH, Maurice

2004 “Death”. In: Barnard, Alan / Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Seite 149-151. London/New York: Routledge Talor & Francis.

CARRA DE VAUX, B.

1967 [1960] “Barzakh”. In: *Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Volume I, A-B, Seite 1071-1072. Leiden: E.J. Brill.

DER KORAN

2002 Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.

COWARD, Harold (Hg.)

1998 *Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen*. Aus dem Englischen von Maria-Sybille Bienentreu. Freiburg im Briesgau: Verlag Herder.

DUDEN. Das Fremdwörterbuch

1997 6. Auflage. Mannheim: Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG.

DOUGLAS, Mary

1993 *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaften und Stammeskulturen*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

EDWARDS, David L.

1999 *After death?: Past beliefs and real possibilities*. London [u.a.]: Cassell

EKLUND, Ragnar

1941 *Life Between Death And Resurrection According To Islam*. Uppsala: Almqvist & Wiksell Boktryckeri-A.-B.

FABIAN, Johannes

1991 [1972] "How others die – reflections on the anthropology of death". In: Fabian, Johannes: *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Seite 173-190. Chur, Reading, Paris [u.a.]: Harwood Academic Publishers GmbH.

FRAGNER, Bert G

2006 "Zur Erforschung und Bekämpfung von Vorurteilen: Der Islam und Muslime in Österreich. In: Pelinka, Anton / Ilse König (Hg.): *Der Westen und die islamische Welt. Fakten und Vorurteile*. Seite 1-11. Studienreihe Konfliktforschung, Band 19. Wien: Braumüller.

GILANSHAH, Farah

1993 "Islamic Customs Regarding Death". In: Irish, Donald P. / Kathleen F. Lundquist / Vivian Jenkins Nelsen (Hg.): *Ethnic variations in dying, death, and grief: diversity in university*. Seite 137-145. Philadelphia: Taylor & Francis.

GLASCOCK, Anthony P.

1996 "Death and Dying". In: Levinson, David / Melvin Ember (Hg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Seite 313-316. 1. Auflage. New York: Henry Holt and Company.

GLÄSER, Jochen / Grit LAUDEL

2004 *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

HANSELITSCH, Werner

2009 *Seele, Tod und Jenseits. Antiker Grundriss, Historische Ansichten und aktuelle Details zu Tirol und Österreich.* Wien, Berlin, Münster: LIT Verlag

HELLER, Birgit

2007 „Abwehr oder Solidarität? Zum Umgang mit Sterbenden, Toten und Trauernden“. In: Heller, Birgit / Franz Winter: *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne.* Seite 9-26. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW), Band 2, Wien: LIT Verlag.

HERTZ, Robert

2007 [1907] *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen.* Herausgegeben von Stephan Moebius und Christian Papilloud. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

HERTZ, Robert

2004 “A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death”. In: Robben, Antonius C.G.M. (Hg.): *Death, Mourning, and Burial. A Cross Cultural Reader.* Seite 197-212. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

HIERZENBERGER, Gottfried

2003 *Der Glaube der Muslime.* Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus

HIRSCHBERG, Walter (Hg.)

1988 *Neues Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin: Reimer Verlag.

HERZOG, Markwart

- 2001 „Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Begriffe – Detungen – Wertungen“. In: Herzog Markwart (Hg.): *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* Seite 9-18. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer

HOHEISEL, Karl

- 2001 „Leben und Tod im Lichte der Religionen“. In: Herzog, Markwart (Hg.): *Sterben, Tod und Jenseitsglauben. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* Seite 41-62. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag

HÜBSCH, Hadayatullah

- 2003 *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam.* O.A.: Patmos Verlag

HUNTINGTON, Richard / Peter METCALF

- 1979 *Celebrations of death. The Anthropology of Mortuary Ritual.* 1 publ. Cambridge [u.a]: Cambridge University Press.

KAUFMAN, Sharon R. / Lynn M. MORGAN

- 2005 “The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life”. In: Durham, William H. / Jean Comaroff / Jane Hill (Hg.): *Annual Review of Anthropology*. Seite 317-341. Volume 34. Palo Alto, California: Annual Reviews Inc.

KHOURY, Adel Theodor

- 1999 *Einführung in die Grundlagen des Islam.* 4. Auflage. Würzburg: Echter Verlag.

KRUMREY, Antje

- 1997 *Sterberituale und Todeszeremonien. Ihr Wandel in der Zeit.* Edition Kulturwissenschaften Band 5. Frankfurt an der Oder: Viademica-Verlag.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth

- 1983 *Interviews mit Sterbenden.* Stuttgart: Kreuz Verlag.

LEVINSON, David / Melvin EMBER (Hg.)

1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 1. Auflage. New York: Henry Holt and Company.

LEWIS, Bernard

1993 *Islam and the West*. New York, Oxford: Oxford University Press.

LUCKMAN, Thomas

1973 „Einleitung“. In: Malinowski, Bronislaw: *Magie, Wissenschaft und Religion und Andere Schriften*. Seite IX-XVI. S. Fischer Verlag GmbH: Frankfurt am Main.

MALINOWSKI, Bronislaw

1973 *Magie, Wissenschaft und Religion und Andere Schriften*. S. Fischer Verlag GmbH: Frankfurt am Main.

Titel der amerikanischen Originalausgabe >Magic, Science and Religion; And Other Essays<. Erschienen 1948 bei The Free Press

MEUSER, Michael / Ulrike NAGEL

2005 „ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion“. In: Bogner, Alexander / Beate Littig / Wolfgang Menz (Hg.): *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung*. Seite 71-93. 2. Auflage. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

MICHAELIS, Axel

2005 „Trauer und rituelle Trauer“. In: Assmann, Jan / Franz Maciejewski / Axel Michaelis (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Seite 7-15. Göttingen: Wallstein Verlag.

MITCHELL, Jon P.

2004 “Ritual”. In Barnard, Alan / Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Seite 490-493. London/New York: Routledge Talor & Francis.

PELINKA, Anton / Ilse KÖNIG

2006 *Der Westen und die islamische Welt. Fakten und Vorurteile.* Studienreihe Konfliktforschung, Band 19. Wien: Braumüller.

ROBBEN, Antonius C.G.M. (Hg.)

2004a *Death, Mourning, and Burial. A Cross Cultural Reader.* Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

ROBBEN, Antonius C.G.M.

2004b "Death and Anthropology: An Introduction". In: Robben, Antonius C.G.M. (Hg.): *Death, Mourning, and Burial. A Cross Cultural Reader.* Seite 1-16. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

ROSENBLATT, Paul C

1993 "Cross-Cultural Variation in the Experience, Expression, and Understanding of Grief". In: Irish, Donald P. / Lundquist, Kathleen F. / Jenkins Nelsen, Vivian (Hg.): *Ethnic variations in dying, death, and grief: diversity in university.* Seite 13-20. Philadelphia: Taylor & Francis.

SCHACHT, J.

1970 [1965] „Fikh“. In: Encyclopaedia of Islam. New Edition, Volume II, C-G, Seite 886-891. Leiden: E.J.Brill.

SCHÄFER, Julia

2002 *Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauerkultur.* Stuttgart: ibidem-Verlag.

SCHOMBURG-SCHERFF, Sylvia

1986 „Nachwort“. In: Van Gennep, Arnold: *Übergangsriten. (Les rites de passage).* Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Seite 233-255. Frankfurt am Main: Campus Verlag

SCHRÖDER, Ekkehard

1985 „Ethnomedizin und Berichte über Sterben und Tod in anderen Kulturen und bei uns.“ In: Curare-Sonderband 4: *Sterben und Tod. Eine kulturvergleichende Analyse*. Seite 67-81. Braunschweig/Wiesbaden, Friedr. Vieweg & Sohn Verlag.

SMELSER, Neil J. / Paul B. BALTES (Hg.)

2001 *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 5. Auflage. Oxford [u.a.]: Elsevier Schience Ltd.

STEINBACH, Udo

2006 „Stehen in der Welt weitere religiöse und kulturell motivierte Konflikte bevor?“ In: Pelinka, Anton / Ilse König (Hg.). *Der Westen und die islamische Welt. Fakten und Vorurteile*. Seite 61-101. Studienreihe Konfliktforschung, Band 19. Wien: Braumüller.

Turner, Victor

1989 *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Eugene Rochberg-Halton. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag

VAN GENNEP, Arnold

2004 “The Rites of Passage”. In: Robben, Antonius C.G.M. (Hg.): *Death, Mourning and Burial. A Cross Cultural Reader*. Seite 213-223. Malden/Oxford/Victoria. Blackwell Publishing Ltd.

VAN GENNEP, Arnold

1986 *Übergangsriten. (Les rites de passage)*. Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt am Main: Campus Verlag

WUERMELING, Hans-Bernhard

2001 „Herkömmliche medizinische Kriterien des Todes und Hirntod“. In: Herzog, Markwart (Hg.): *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* Seite 119-129. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

6.2 Internetquellen

Homepage: Biber Magazin November 2011

Available from:

<http://www.dasbiber.at/content/komm-suesser-tod>

FIGL, Johann

2003 „Tod und Auferstehung, Gerichts- und Pradiesvorstellungen im Islam“. In: Figl, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft*. Seite 641-645. Innsbruck, Göttingen.

Available from: http://www.schule.at/dl/Tod_und_Auferstehung.pdf

[Stand: 16.01.2008]

Homepage: Hadith Collection

Available from:

<http://www.hadithcollection.com/>

[Stand: 14.10.2012]

Homepage Informationsplattform Religion

„Tod und Bestattung im Islam“ verfasst von Mag.theol. Hadrian Kraewsky

Available from:

<http://www.religion-online.info/islam/themen/tod-bestattung.html>

[Stand: 16.01.2008]

Homepage Meyers Lexikon:

Available from:

<http://lexicon.meyers.de/Meyers/Leid>

[Stand: 3.07.2008]

MOEBIUS, Stephan

2008 „Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen. Die Verknüpfung von Durkheim und Nietzsche in Geschichte und Gegenwart der Soziologie und Kulturanthropologie“. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Teilbd 1 u. 2.* Seite 4673-4683. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Available from: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-154678>

[Stand 23.09.2012]

SCHMIED, Martina

2005 „Islam in Österreich“. In: DÖRFLER, Benjamin/POSCH, Walter/SCHMIED, Martina/WENTKE, Sibylle (Hg.): *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus.* Seite 189-206. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVAK)/Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK) .

Available from:

http://www.bmlv.gv.at/pdf_pool/publikationen/12_iie_islam_aut.pdf

[Stand: 20.03.2009]

Statistik Austria

2012 Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit und Geburtsland

Available from:

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_stataangehoerigkeit_geburtsland/index.html

[Stand: 16.10.2012]

Statistik Austria

2011 Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund

Available from:

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html

[Stand: 16.10.2012]

Statistik Austria

2007 Bevölkerung nach demographischen Merkmalen

Available from:

http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/index.html

[Stand: 16.10.2012]

6.3 Andere verwendete Materialien

WEISS-KREJCI, Estella

2007 Vorlesung: Tod und Bestattung im Kulturvergleich

WS 2007/2008, Universität Wien

KELLER, Wittigo

2008 Vorlesung: Funeral Art. Per Eintrittskarte ins Totenreich

SS2008, Universität Wien

Dr. HOFSTÄTTER, Elisabeth

2008 Seminar: Rituale im Kontext von Sterben, Tod und Trauer

20. und 21.2.2008, Kardinal König Haus Wien

6.4 Interviews

SALEH, Andrea

2008 Persönliches Interview 1

Wien, 14.08.2008

IBRAHIM, Ali

2009 Persönliches Interview 2

Wien, 13.01.2009

SALEM, Ahmed

2009 Persönliches Intervie

Wien, 14.03. 2009

Abstract:

Die Arbeit beschäftigt sich mit dem komplexen Phänomen des Todes und den Bestattungsritualen im Islam. Der regionale Fokus liegt auf der muslimischen Gemeinschaft in Wien. Durch die Untersuchung der Sterbe-, Toten-, Begräbnis- und Trauerrituale werden die kulturellen und sozialen Werte der muslimischen Gemeinschaft und ihre Haltung zum Tod sichtbar.

Im Islam ist der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern die Rückkehr zu Allah. Er symbolisiert einen Übergang, der mit der Trennung der Seele beginnt und mit der Wiedervereinigung von Körper und Geist endet sowie mit einer Statusveränderung einhergeht. Im Mittelpunkt des Islams steht die Gemeinschaft, die Loyalität und Solidarität. Der Glaube ist der Maßstab aller Handlungen und wird durch die Taten sichtbar.

Der Tod ist nicht nur ein biologisches, sondern auch ein soziales Phänomen, dem eine zerstörerische Kraft inne wohnt. Postmortale Rituale begleiten soziale Übergänge und haben die Aufgabe den zerstörerischen Kräften des Todes entgegenzuwirken. Aus dem natürlichen Faktum Tod wird ein soziales Phänomen kreiert.

Abstract English:

The work academically engages the complex phenomenon of death and funeral rituals in Islam. The regional focus is on of the Muslim community in Vienna. By investigating the death, funeral and mourning rituals, the cultural and social values within the Muslim community and their attitudes to death become apparent.

In Islam, death is not the end of life, but a return to Allah. It symbolises a transition that begins with the separation of the soul and ends with the reunion of body and soul as well as a change of status of the living and dead. Loyalty and solidarity are significant although at the heart of Islam is the community and not the individual. Faith is the measure of all actions and becomes visible through the actions of the person.

Death is not only a biological but also a social phenomenon that is inherent in a destructive force. Post-mortem rituals accompanying social transitions have the task of countering the destructive forces of death. Death as a natural fact creates a social phenomenon.

Curriculum Vitae

Persönliche Angaben

Corinna Ladurner

geb. 22.01.1982 Bregenz/Vorarlberg

Österreichische Staatsbürgerschaft

Schulbildung

1988-1992 Volksschule Mähdle Wolfurt

1992-2000 Bundesgymnasium Blumenstraße Bregenz

Studium

2000-2002 Studium der Kunstgeschichte an der Universität Wien

2000-2012 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Schwerpunkte

Entwicklungszusammenarbeit, angepasste Technologien, Umweltfragen, sanfter Tourismus, Genderaspekte und Menschenrechte im Islam, Migration- und Flüchtlingsthematik. Regionale Spezialisierung auf südpazifischen und arabischen Raum.

Sprachkenntnisse

Deutsch als Muttersprache, Englisch fließend in Wort und Schrift, Französisch gut, Arabisch Basiskenntnisse, Spanisch Basiskenntnisse

Praktika und Arbeitserfahrung

Juli 2003/04/05 SOPLARs.a. Altstätten Schweiz, Übersetzung Deutsch - Englisch

1.4-1.10.2004 Mitarbeit an der Vorbereitung und Durchführung der 8th Biennial EASA-Conference in Wien

1.1.-30.3.2009 Praktikum "sinnvoll tätig sein" – Netzwerk für gemeinsame selbstbestimmte Arbeit

Seit 1.9.2003 Bank Austria Kunstforum Wien

Seit 1.5.2009 LIT Verlag Wien