

„Diese Milliarden von Menschen, die sind nicht in einem Wartesaal.“

Eine empirische Studie zur Bestattungspraxis und Deutung des Todes bei muslimischen Minderheiten in Süddeutschland und in der Schweiz

Vor dem Hintergrund individueller Biografien, der Bräuche des Herkunftslandes und der Situation in der Diaspora schildern Vertreter:innen muslimischer Minderheiten die rituelle Waschung und den Modus der Bestattung als einer geografischen wie auch sozialen Entscheidung. Zuletzt deuten sie den Tod mit Blick auf traditionelle islamische Glaubensvorstellungen, auf ein relevantes ethisches Verhalten und auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft.

Ann-Katrin Gässlein

Lic. phil. I, lic. theol., wiss. Assistentin an der Professur für Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern, Theologin in der City-Pastoral bei der Kath. Kirche im Lebensraum St. Gallen

Der Tod ist eine sehr persönliche Angelegenheit. In ihren religiösen Vorstellungen über das Lebensende und dem, was sich „danach“ abspielt, wenn sie selbst keinen Einfluss mehr auf das Geschehen haben, unterscheiden sich Menschen, ähnlich wie in Fragen nach musikalischen Vorlieben, Geschmacksrichtungen oder politischen Einstellungen. Die Situation von Muslim:innen in Europa ist hier in vielerlei Hinsicht von besonderem Interesse: Im 21. Jahrhundert bringen viele Muslim:innen, die in Deutschland und in der Schweiz leben, Migrationserfahrung mit, die in sich bereits breit differenziert ist, selbst wenn sie oder ihre Vorfahren aus dem gleichen Land stammen. Dann leben Muslim:innen seit vielen Jahrzehnten in einem Umfeld, das sich von einer einst mehrheitlich christlichen Prägung zu einer heute zunehmend säkularen und pluralen Gesellschaft hinbewegt. In der Erst-, Zweit- oder Drittgeneration stehen sie im Austausch mit ihrer Umgebung und haben vielfältige Kontakte mit Nichtmuslim:innen, was ihre eigenen Auffassungen nicht unberührt lässt. Für die Bildung religiöser Identität sind heute nicht allein Familie und soziales Umfeld verantwortlich. In Folge der Globalisierung und weltweiten Vernetzung auch durch die social media steht es jedem Menschen frei, unterschiedliche Ausprägungen des Islams kennenzulernen und für sich selbst anzunehmen.

Exkurs: Muslim:innen in der empirischen Religionsforschung

Die Untersuchung aus Deutschland *Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund* berücksichtigte bei der Zusammensetzung der befragten Mädchen Binnendifferenzierung bei der Zugehörigkeit zu verschiedenen religiösen oder ethischen Gruppierungen wie Alevitinnen oder Sunnitinnen, auch wenn diese nicht zum Auswahlkriterium gemacht wurde.¹ Untersuchungen in der Schweiz handhabten die Binnendifferenzierung anders: „Hallo, es geht um meine Religion!“ *Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität* nahm bewusst Jugendliche mit salafistischer Auffassung sowie auch schiitische Muslim:innen und Mitglieder der als häretisch empfundenen Ahmadiyya-Bewegung in das sample auf, verzichtete hingegen auf Personen mit alevitischem Hintergrund, „da das Alevitum deutlich verschieden von den islamischen Hauptströmungen ist und sowohl von einem Grossteil seiner Anhänger als auch von der Wissenschaft und der Öffentlichkeit nicht dem Islam zugerechnet wird“.² Die Untersuchung „Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen“ befragte 30 Personen aus 12 verschiedenen Ländern. Einige dieser Personen bezeichneten sich als „nicht gläubig“ und „nicht praktizierend“.³ Studien existieren auch zur Frage der religiösen Zugehörigkeit durch Entscheidung⁴ sowie über die Konversion von Frauen zum Islam in der Schweiz⁵ und aus vergleichender Perspektive mit der Situation in den USA und Grossbritannien auch in Deutschland.⁶

Die Literatur über den „Tod im Islam“

Die empirische Religionsforschung berücksichtigt Binnendifferenzierungen im muslimischen Umfeld. Verschiedene Studien, die muslimischen Identität in einem weiten Sinn verstehen, unterscheiden bei der Zusammensetzung ihrer samples je nach Befragungsthema, z. B. bei Personen aus der Türkei zwischen Muslim:innen mit sunnitischen und alevitischem Hintergrund; andere berücksichtigen einen schiitischen oder salafistischen Hintergrund, unterschiedliche Alterskohorten oder Ethnien. Sie fokussieren auf Einstellungen, Netzwerke, politisches Engagement, Geschlechterrollen, die Situation auf dem Arbeitsmarkt, Umstände einer Konversion und einiges mehr. Selten aber haben Untersuchungen die Einstellungen zum und Vorstellungen über den Tod zum Gegenstand.

Die deutschsprachige wissenschaftliche Literatur setzte Mitte der 1990er Jahre nach ca. 40 Jahren Migrationsgeschichte mit ersten kulturgeschichtlichen Aufarbeitungen ein.⁷ Monografien und Sammelbände nahmen die konkrete Bestattungspraxis in den Blick und behandelten das Thema aus verfassungs- und baurechtlicher Perspektive in der Schweiz⁸ sowie in Deutschland⁹, häufig auch

1 Viele Welten leben, 43.

2 Baumann u. a., *Meine Religion*, 8-9.

3 *Identitätsprofile*, 41.

4 Vgl. Zander, *Religionsgeschichte*.

5 Vgl. Müller-Rohr, *Paradies*; Bleisch-Bouzar, *Scharia*.

6 Wohlrab-Sahr, *Konversion*; Neumüller, *Konversion*.

7 Vgl. Tan, *Sterben in der Fremde*; auch *Nach Mekka gewandt*.

8 Vgl. Tanner, *Bestattung*; Famos Cla, *Konfessionelle Grabfelder*.

9 Vgl. Gartner, *Religionsneutraler Staat*.

diskutiert mit der Frage nach einer gelungenen Integration.¹⁰ Aus der quantitativen Forschung gibt es heute einige Untersuchungen, die nach Vorstellungen über den Tod und das Jenseits von repräsentativ ausgewählten Muslim:innen in Deutschland fragen.¹¹ Persönlich-individuelle oder gar theologische Deutungen des Todes spielten in diesen Untersuchungen kaum eine Rolle; auch die Situation von muslimischen Minderheiten wurde wenig beachtet. Jüngere Studien wie der Sammelband „Migration und Ritualtransfer“ nimmt mit einem Beitrag über die Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland zwar das Lebensende religiöser Minderheiten in der Diaspora in den Blick, untersucht aber die nach aussen sichtbar gemachte Grabkultur und explizit nicht „Vorstellungen über den Tod und die Begräbnisriten der in Frage stehenden Gruppen im Mittelpunkt“¹². Einen ethnografischen, empirisch-vergleichenden Zugang wählt Barbara Richner für die Situation von Muslim:innen, Juden und Jüdinnen sowie Hindus als religiöse Minderheiten in der Schweiz: Sie fragt aber nach den Anliegen der Religionsgemeinschaften, dem kommunikativen Umgang mit der säkularen Gesellschaft und die Auswirkungen der Verhandlungen über die Bestattungspraxis auf beide Seiten, bei der Suche nach praktikablen Lösungen im Umgang mit religiöser Vielfalt.¹³

Einige deutschsprachige Werke versuchen, theologische, rituelle und kulturwissenschaftliche Aspekte zu verbinden. Sie betreffen dann aber das Heimatland der türkischsprachigen sunnitischen Muslim:innen und nicht ihre Situation in Deutschland oder in der Schweiz: Atila Yakut beschreibt z. B. in seinem Buch *Sterben, Tod, Jenseits und Trauer in der türkischen Kultur* nicht nur die Quellen (Koran und Hadithe), sondern auch die vielfältigen Ausprägungen der Vorstellungen über den Tod, niedergeschlagen in Poesie – z. B. bei Werken der Dichter Mahzuni, Yahya Kemal Beyatlı oder Orhan Veli¹⁴ –, volkstümlichem Liedgut und unterschiedlicher ritueller Frömmigkeitspraxis: Angesprochen werden Ahnenkult und Schamanismus als Erinnerung der Toten und der Glaube an eine ständige Verbindung mit dem Jenseits, denn die Türkei hatte, zumindest in der Vergangenheit, eine „reiche Sterbekultur“.¹⁵

Yakut, der sich als Kulturvermittler versteht, plädiert für eine klare Orientierung an Koran und Sunna, die „im islamischen Glaubens- und Rechtssystem (...) die hauptsächlichen Grundlagen darstellen“¹⁶, und die er breit zitiert: So wird klar, aus welchen Quellen verschiedene eindruckliche Bilder stammen, z. B. die Befragung des Verstorbenen durch zwei Engel im Grab, das Fegefeuer, die Hölle sowie die gestuften Vorstellungen des Paradieses und wer unter welchen Voraussetzungen dort Einzug finden wird. Abweichungen von der orthodoxen Praxis, sowohl in ideeller als auch in ritueller Hinsicht, sind bei ihm interessante Phänomene und wichtiger Teil der türkischen Geschichte: „Liberale Praktiken und Weltanschauungen der vom orthodoxen Islam abgespalteten Bewegungen fanden sogar ihren Ursprung unter den Türken. Die Sufi-Bewegung z. B., inspiriert durch Mevlana, dem großen Philosophen und Humanisten, ist ein solches Phänomen.“¹⁷ Dieses will er nicht ausblenden, sondern betont: „Alles muß Gehör finden.“¹⁸

Kritisch ist anzumerken, dass er sich zwar bemüht, unterschiedliche Praktiken wertschätzend darzustellen, dabei aber Brauchtum früherer Jahrhunderte und

10 Richner, Tod, 20-22; Pfaff-Czarnecka, Öffentliche Eingliederung, 33-34.

11 Vgl. Religionsmonitor 2008: Muslimische Religiosität in Deutschland, 7 und 17.

12 Benninghaus, Grabkultur, 247.

13 Vgl. Richner, Tod.

14 Yakut, Sterben, 3, 20 und 44.

15 Yakut, Sterben, 7.

16 Yakut, Sterben, 9.

17 Yakut, Sterben, 27.

18 Yakut, Sterben, 8.

Regionen unbekümmert mit heutigen Gepflogenheiten verbindet.¹⁹ Bei der Darstellung dieser Praktiken greift er auf den Topos des Synkretismus zurück.²⁰ Oft qualifiziert er sie pauschal als Relikte früherer²¹, „schamanistischer“ Zeiten, als „Ahnenkult“, der „auch heute in vielen Praktiken, die unter dem Mantel des Islam ausgeübt werden, und auch in der Sprache in der Türkei weiter(lebt).“²² Unmittelbar angesprochen wird in diesem Zusammenhang die Kultur der Aleviten.²³ – In der Fachdiskussion wird kritisiert, dass die starke Betonung schamanistischer Elemente im Alevitentum vor allem unter türkisch-nationalistisch orientierten Wissenschaftlern verbreitet sei²⁴ –. Zahlreiche Praktiken versucht Yakut, neutral zu beschreiben, bezeichnet sie aber als „unislamisch“, z. B. die Sitte, beim Eintritt des Todes laut zu schreien, Trauerlieder zu singen und Kleider zu zerreißen²⁵, Gegenstände des Verstorbenen mit ins Grab zu legen²⁶ oder bei der Grablegung zu weinen.²⁷ Auch die Errichtung von Mausoleen als besondere Weise der Hervorhebung eines Grabs mit einem Dach auf vier Säulen ist bei ihm eine „unislamische“ Tradition.²⁸

Sterben und Tod sind explizit religiöse Themen. So wurden v.a. islamische Jenseitsvorstellungen schon früh von der christlich-interreligiösen Theologie aufgegriffen, die diese in überblicksartigen Sammelbänden zusammenstellte und bis heute viele populäre Werke herausgibt.²⁹ Dabei rekurren sie auch v.a. auf Koran und Sunna und nennen vereinzelt Bräuche der „Volksreligion“. Ihre Darstellungen bereiten sie für ein nicht-muslimisches Publikum auf, indem sie Parallelen zu anderen Religionen bei Motiven wie Himmel, Hölle und Gott als Schöpfer, Richter und Herr über Leben und Tod ziehen und über mögliche Einflüsse und Übernahmen – aus dem ägyptischen Kulturraum, dem Christentum, dem rabbinischen Judentum oder dem Zoroastrismus – spekulieren.³⁰ Die Problematik dieser Darstellungen liegt auf der Hand, und dies nicht nur, weil der einseitige Blick auf die Traditionen der Sunna aus christlicher Sicht teilweise zu einem despektierlichen Ton führt, wenn z. B. Hermann-Josef Frisch – ein Autor populärer Sachbücher, Religionspädagoge und röm.-kath. Priester – in seinem Werk *Weltreligionen* schreibt: „Der Glaube an ein Jenseits konstituiert also den Islam. Dabei gibt es eine einfache Schwarz-Weiß-Malerei: Wer Muslim ist und als Rechtschaffener lebt, gelangt ins Paradies, die anderen in die Hölle.“³¹

Die Voraussetzungen auf Seiten der Leserschaft sind heute keineswegs einheitlich. Quervergleiche sind sicher historisch spannend und im interkulturellen Gespräch wertvoll, können aber gerade bei Überblickswerken eine falsche Fährte legen: Der Eigenwert einer Religionstradition kann geschmälert, wenn nicht sogar ganz in Frage gestellt sein. Es versteht sich von selbst, dass Gesamtdarstellungen praktisch keine Differenzierung hinsichtlich der unterschiedlichen islamischen Strömungen vornehmen, wenn sie den „Islam als Weltreligion“ im Blick haben, und die Autor:innen sich selbst die Aufgabe setzen, 1'400 Jahre Geschichte auf wenigen Seiten zusammenfassend bis annähernd in die Gegenwart zu transferieren.³² Auch wenn es wohl zutrifft, dass die Bestattungsriten „innerhalb der gesamten islamischen Welt erstaunlich einheitlich“³³ sind, wird das individuelle muslimische Gegenüber in der mitteleuropäischen Diaspora übersehen.

19 Yakut, Sterben, 30.

20 Yakut, Sterben, 27.

21 Yakut, Sterben, 8 und 22.

22 Yakut, Sterben, 23.

23 Yakut, Sterben, 27.

24 Ağuıçenođlu, Dede-Amt, 138.

25 Yakut, Sterben, 16.

26 Yakut, Sterben, 41 und 42.

27 Yakut, Sterben, 45.

28 Yakut, Sterben, 85.

29 Ab 1984 mit Küng u. a., Christentum und Weltreligionen.

30 Vgl. als Beispiel Frisch, Weltreligionen, 270.

31 Frisch, Weltreligionen, 268.

32 Darstellungen wie diejenigen von Frisch halten einer religionswissenschaftlichen Prüfung nicht stand, werden aber nach wie vor breit rezipiert.

33 Vladi, Sterben, 22.

Exkurs: Das Design der vorliegenden Untersuchung

Die fünf vorab formulierten Leitfragen lauteten: Wie verstehen oder deuten Sie als Muslim:in den Tod? Wie haben Sie Begräbnisse von Muslim:innen erlebt? Wie sollte ein Muslim oder eine Muslimin Ihrer Ansicht nach bestattet werden? Wie gehen muslimische Angehörige mit dem Tod eines nahestehenden Menschen um? Sehen Sie Veränderungen im Umgang mit dem Tod bei Muslim:innen in Ihrem Umfeld? Aufgrund des beschränkten Platzes können die Ergebnisse der anderen Fragen hier nicht ausführlich behandelt werden; ich beschränke mich auf die Deutung des Todes.

Zu einer seriösen qualitativen Untersuchung gehören die kritische Reflexion des eigenen Standorts und der Vorgehensweise. Als Religions- und Islamwissenschaftlerin bin ich zwar ausgebildet, arbeite aber als katholische Theologin an einer Universität und hatte mich als solche auch meinen Gesprächspartner:innen vorgestellt. Ich pflege viele persönliche Beziehungen und Kontakte zu Muslim:innen, habe aber keine unmittelbaren Erfahrungen in der Feldforschung in einem mehrheitlich muslimischen Umfeld. Da ich weder Türkisch noch Mazedonisch spreche, mussten die Interviewpersonen durch den Wechsel ins Hochdeutsche einen Mehraufwand in der Gesprächsführung leisten, sprachen selbst Dialekt oder übersetzten zentrale Begriffe aus dem religiösen Kontext spontan ins Deutsche. Daher wurden die Interviews ein Stückweit sprachlich geglättet. Alle folgenden Zitate stammen aus transkribierten Gesprächen, aber unveröffentlichten Unterlagen. Die Quellenangaben in Klammern zeigen die Absatznummerierungen der Transkripte. Alle Namen der Interviewpersonen sind anonymisiert.

Eine Auseinandersetzung, die auch pastorale Fragen der Gegenwart und die konkrete Situation in Mitteleuropa berücksichtigt, leistet die christliche Theologie an anderer Stelle: Einige Kirchen haben von theologischen Gremien entsprechende Arbeitshilfen und Handreichungen entwickelt und diese teilweise von muslimischen Fachpersonen prüfen lassen. Die Notwendigkeit stellte sich, da die Kirchen in Deutschland und in der Schweiz auf institutioneller Ebene nach wie vor als Ansprechpartner:innen gelten, weil sie die Prozesse rund um Sterben und Tod während Jahrhunderten als religiöse Autoritäten quasi alleine verantwortet hatten. Christliche Kirchen waren und sind involviert, wenn die Frage nach Seelsorge im Krankenhaus und in Alters- und Pflegeheimen aufkommt, nach der Beschaffenheit eines Friedhofs³⁴, oder wenn in gemischtreligiösen Familien ein Todesfall mit Trauerfeier ansteht.

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte heben sich aus Deutschland die Handrei-

chung *„Lobet und preiset ihr Völker!“ Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens* und aus der Schweiz *Christlich-muslimische Trauerfälle. Eine Handreichung für die christliche Seelsorge* als gut erarbeitete Beispiele heraus. Beide Dokumente werfen einen umfassenden Blick auf eine Sterbesituation in einem Krankenhaus und fokussieren auf stimmiges Handeln, sei es von Seiten des Pflegepersonals, der Zimmergenoss:innen oder kirchlicher Seelsorger:innen. Diesen kommt eine Aufgabe als Vermittler:in, aber keine rituelle Funktion zu, da die Begleitung Sterbender und der Umgang mit Toten der muslimischen Glaubensgemeinschaft obliegt. Natürlich soll aber eine sterbende Person nicht alleine gelassen werden.³⁵ Angesprochen wird die Schaffung einer harmonischen Atmosphäre in der Umgebung eines Sterbenden, die Vermittlung von Zuversicht und Vertrauen sowie das rituell korrekte Handeln nach Eintritt des Todes: die Platzierung des Leichnams auf der rechten Seite mit Blick Richtung Mekka³⁶, das Flüstern des Gebetsrufs ins Ohr, die rituelle Waschung, das Einwickeln in Leinentüchern und das Totengebet. Sie schildern die Überführung des Leichnams zur Begräbnisstätte und die Gepflogenheiten des Totengebets, das je nach Ausprägung auch geschlechterspezifische Irritationen auslösen kann³⁷. Weiter beschreiben sie symbolische Handlungen am Grab wie das Werfen von Erde³⁸, islamische Grä-

34 Trauerfälle, 35.

35 Trauerfälle, 17.

36 Lobet und preiset, 50.

37 Trauerfälle, 34, Lobet und preiset, 53.

38 Trauerfälle, 42 und 44.

berfelder, die von der Ruhestätte Andersgläubiger abgegrenzt sein müssen, und eine allfällige Ausgestaltung und Markierung der Gräber³⁹. Schwierige Themen wie die Sargpflicht und die Mehrfachnutzung von Gräbern⁴⁰ können einen Grund darstellen, warum die Überführung des Leichnams in das Heimatland nach wie vor für viele Muslim:innen eine Option darstellt. Da die Handreichungen aber das Szenario eines islamischen Todesfalls in Deutschland, bzw. in der Schweiz vor Augen haben, erwähnen sie beim Stichwort Rückführung lediglich, dass z. B. drei internationale Todesscheine und weitere Dokumente notwendig sind, und dass die Rückführungen erheblichen Kosten verursachen, für die es „Hilfskassen“ bei den muslimischen Gemeinden gibt.⁴¹ Den Themenkomplex „Jenseitsvorstellungen“ behandeln die Handreichungen vermutlich aufgrund ihres strikten Anwendungsnutzens nur kurz und knapp.

Dieser keineswegs vollständige Überblick zeigt, dass qualitative Untersuchungen zum Thema Tod und Sterben wichtig bleiben. Im konkreten interreligiösen Miteinander tritt immer ein muslimischer Mensch mit einer persönlichen Geschichte, Glaubensauffassung und Werthaltungen auf. Diese können sich wohl von klassischen Auffassungen unterscheiden, und im individuellen Fall können sich manche Aspekte dem Gegenüber wichtig und andere nebensächlich erweisen. Schliesslich will nicht nur jede religiöse Gemeinschaft⁴², sondern jeder religiöse Mensch in seinem Selbstverständnis und seinen Anliegen ernst genommen werden. Hierzu möchte die vorliegende qualitative Untersuchung einen Beitrag leisten. Natürlich sind es zunächst nur Einzelstimmen. Doch dank der Analyse können Auffälligkeiten herausgestrichen und Strukturen erarbeitet werden, die zu einer veränderten Wahrnehmung der islamischen Bestattung, zu mehr Sensibilität für die Darstellung des Themas „Tod“, zu neuen Modalitäten im interreligiösen Gespräch und nicht zuletzt auch zu neuen theologischen Erkenntnissen führen können.

Zur vorliegenden Untersuchung

Für die vorliegende Untersuchung wurden drei qualitative Interviews mit Personen geführt, die jeweils nur knapp einhundert Kilometer voneinander entfernt leben: zwei in der Deutschschweiz und eine in Süddeutschland. Eine Person war mir aus einer früheren beruflichen Zusammenarbeit bekannt; den Kontakt zu den anderen beiden erhielt ich über einen gemeinsamen Bekannten. Alle Interviews fanden im Juni und Juli 2021 in Büro- und Gemeinschaftsräumen statt, wo die Interviewpersonen als Muslim:innen tätig sind; sie dauerten zwischen einer und eineinhalb Stunden und verliefen in einer offenen und wohlwollenden Atmosphäre. In den Interviews wurden fünf vorab formulierten Leitfragen flexibel zur Sprache gebracht, von denen die erste konkret die Deutung des Todes betraf. Die Antworten auf diese erste Frage werden in diesem Beitrag dargestellt und diskutiert.

39 Lobet und preiset, 53.

40 Trauerfälle, 35.

41 Trauerfälle, 32, vgl. auch <https://derarbeitsmarkt.ch/de/portraet/cargo-zur-letzten-ruhe>.

42 Trauerfälle, 5.

Alle drei Interviewpersonen sind religiös ausserordentlich versierte, praktizierende und in ihren jeweiligen Gemeinschaften engagierte Muslim:innen und pflegen vielseitige berufliche wie nichtberufliche Kontakte mit ihrer nicht-islamischen

Umwelt. Gleichwohl sind sie keine «Funktionäre»; keine von ihnen ist als Imam tätig, leitet eine Bestattungsorganisation oder tritt als Vorstandspräsident eines islamischen Kulturvereins an die Öffentlichkeit. Es sind gewissermassen Personen «aus der zweiten Reihe», von denen ich angenommen hatte, dass sie weniger von einem beruflichen Rollenverständnis geleitet werden und eher bereit sind, persönliche Auffassungen auszudrücken. In verschiedener Weise repräsentieren sie muslimische Minderheiten und loten mit ihren Stimmen die Vielfalt der islamischen Identitäten und Weltanschauungen aus.

Das Profil der Interviewpersonen

Nabi Yilmaz (geb. 1959) wuchs in Anatolien in einem kleinen Dorf auf. Er besuchte die weiterführende Schule in einer grösseren Stadt im sunnitischen Umfeld, studierte Ingenieurwissenschaften in Ankara und wanderte dann nach Süddeutschland aus. Seit über 40 Jahren lebt er in einem kleinen Ort unweit der Kreisstadt, wo sich sein Arbeitsplatz befindet. Er hat mehrere Kinder und Enkelkinder und stammt selbst aus einer alevitischen Dede-Familie (Nabi Yilmaz 25). – Dede bezeichnet allgemein den höchsten religiösen Posten im Alevitentum; je nach Tradition die „höchste Stufe in der religiösen Hierarchie“ als Stellvertretung des Ordensgründers und damit religiöses Oberhaupt, oder als Amt, das auf die Abstammungsverwandtschaft mit Hacı Bektaş Veli zurückgeführt wird.⁴³

Nabi Yilmaz setzt sich für die wissenschaftliche Aufarbeitung von poetischen und religiösen Texten aus seiner Herkunftsfamilie (Nabi Yilmaz 28) ein, die er als wichtigen Beitrag zur Förderung des alevitischen Erbes versteht (Nabi Yilmaz 30). Angesprochen auf die islamische Prägung seiner religiösen Identität verweist er auf die Diskussionen um die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam.⁴⁴ Mit dem Islamverständnis des „praktizierenden Sunnitentums“ habe er als Alevit nichts zu tun (Nabi Yilmaz 33). Vielmehr haben sich die Dedes seiner Familie „ausserhalb dieser sunnitischen, teilweise auch schiitischen Version, als wahrer Islam betrachtet“ (Nabi Yilmaz 34). In eine grundsätzliche Abgrenzung vom Islam kann und will er nicht treten; das entspreche weder den schriftlichen Quellen, der Tradition der Nachkommenschaft des Propheten Muhammad, zu der sich die Dede-Familien rechnen, der Verehrung der zwölf Imame, insbesondere von Hazreti Hüseyin, dem zweiten Sohn von Muhammads Schwiegersohn und Cousin Ali (Nabi Yilmaz 36) und der Bedeutung von Kerbala als Herzstück der mündlichen Überlieferung (Nabi Yilmaz 51). Für die Abgrenzungstendenzen innerhalb der alevitischen Community macht er u. a. den Einfluss der kurdischen und marxistischen Bewegung sowie die jüngere politische Geschichte der Türkei wie die Phase der Militär-Junta verantwortlich (Nabi Yilmaz 40, 53). Von einem anderen massgeblichen religiösen Prägung als der islamischen – konkret: sumerischen oder hethitischen Einflüssen (Nabi Yilmaz 61) – will er nichts wissen, da es seiner Ansicht nach dafür keine Quellen gibt (Nabi Yilmaz 50); zudem würde eine solche Lesart des Alevitentums die religiöse Sonderstellung der Dedes unterwandern und diese moralisch diskreditieren (Nabi Yilmaz 61).

43 Vgl. Ağuıçenođlu, Dede-Amt, 134-135.

Exkurs: Alevitentum und Islam

Nabi Yilmaz nimmt mit seiner Selbstwahrnehmung als Muslim eine Position innerhalb des Spektrums der vielfältigen Thesen über den Ursprung des Alevitentums ein. Ağuıçenođlu beschreibt die Theorien über die Entstehung des Alevitentums anhand des Dede-Amtes ausgehend vom historischen Erklärungsmodell von Mehmed Fuad Köprölü und Ahmet Yaşar Ocak.⁴⁵ „Hinzu kommen noch eine traditionalistische Interpretation, die das Alevitentum direkt vom Kalifatsstreit ableitet und jeglichen Synkretismus ablehnt, sowie eine kurdisch-nationalistische Interpretation, die vor allem den Einfluss der Lehre Zarathustras und der Yezidi-Religion auf das Alevitentum betont.“⁴⁶

Hansjörg Keller (geb. 1949) wuchs in der Deutschschweiz auf, distanzierte sich von der christlichen Tradition in seinem Umfeld (Hansjörg Keller 446), fand den Zugang zum Islam (Hansjörg Keller 448, 454) und später zur sufischen Mystik. Er ist u. a. Naturwissenschaftler (Hansjörg Keller 122) und bezeichnet sich selbst als eigenständig forschend, weil ihn die Umstände interessieren, die zu Lebzeiten des Propheten Muhammad galten (Hansjörg Keller 9). Trotz viel Verständnis für die sunnitisch-orthodoxe Kultur macht er deutlich, dass er sie für „Regeln (...) Vorstellungen und (...) Deutungen“ hält, die „200 Jahre nach dem Tod des Propheten noch (4) zementiert wurden“ (Hansjörg Keller 25). Die Quellenlage hinsichtlich der Entstehung des Islams sei „historisch (...) sehr, sehr schlecht“ (Hansjörg Keller 43), so dass man sich „sogar ‘ne völlig andere Geschichte vorstellen kann als was möglicherweise vorgegeben – also präsentiert wird“ (Hansjörg Keller 45). Er selbst als „Scharfdenker“ brauche „komplexe Überlegungen“ (Hansjörg Keller 57); er spricht aber auch anderen Menschen ihren Zugang zu Religion nicht ab (Hansjörg Keller 51), sondern betont, dass es letztlich um die Hingabe, dem Kernprinzip islamischer Mystik, und die Einhaltung ethischer Prinzipien gehe (Hansjörg Keller 53, 55). Obwohl er teilweise nach westlichen Gepflogenheiten lebt und auf „typisch islamische Kleidung“ oder einen Bart verzichtet (Hansjörg Keller 342), ist er im Sinne der mystischen Richtung „traditionell“ ausgerichtet (Hansjörg Keller 320) und widerspricht der verbreiteten Auffassung, zu einer modernen oder liberalen Richtung zu gehören (Hansjörg Keller 322).

Esma Ibraimi (geb. 1989) wuchs in Mazedonien auf, wo sie auch eine Ausbildung als muslimische Religionspädagogin absolvierte. Sie lebt mit ihrer Familie in der Schweiz und engagiert sich in der lokalen islamischen Gemeinde, wo ihr Bruder als Imam tätig ist (Esma Ibraimi 54). Sie ist als Religionslehrerin tätig, hat aber keine Funktion im Vorstand des Moscheevereins inne. Esma Ibraimi ist in einem Spital als muslimische Seelsorgerin tätig und wird immer wieder auf private und öffentliche islamische Feiern eingeladen, um über religiöse Themen zu sprechen (Esma Ibraimi 155, 156). Sie erwähnt, dass ihr die intensive Beschäftigung mit den islamischen Quellen bei der Ausbildung ihrer religiösen Identität geholfen habe (Esma Ibraimi 16, 18). Insgesamt ging sie nicht stark auf das Thema der religiösen Identität ein. Das mag damit zusammenhängen, dass wir uns aus einer früheren Zusammenarbeit kannten; es mag aber auch daher kommen, dass sie als Muslimin mit mazedonischem Migrationshintergrund und damit Mitglied der sunnitischen Mehrheitsgruppe unter den Muslim:innen in der Schweiz nähere Erklärungen als nicht nötig erachtete.

44 Vgl. Gorzewski, Alevitentum; Sökefeld, Aleviten Muslime, 128–166.

45 Ağuıçenođlu, Dede-Amt, 135–140.

46 Ağuıçenođlu, Dede-Amt, Anmerkung 16, 138.

Die rituelle Waschung

Das vielleicht zentralste Element muslimischer Bestattungspraxis ist die rituelle Waschung, die „idealerweise (...) der lokale Imam innerhalb von 24 Stunden“ (Hansjörg Keller 272) vollzieht, bzw. ein nahestehendes und verfügbares Familienmitglied.

Wenn sich Nabi Yilmaz die Begräbnisse aus seiner Kindheit in Anatolien in Erinnerung ruft, kommt die Waschung rasch zur Sprache, die sich vor dem Haus der Verstorbenen abgespielt habe (Nabi Yilmaz 105). Diese Waschung geschah nach ganz bestimmten Ritualen (Nabi Yilmaz 110). Welche das genau sind, vermag er nicht zu sagen (Nabi Yilmaz 154), vermutet aber, dass sie sich von den vorbereitenden Gebetswaschungen, wie sie für sunnitische Muslim:innen vorgeschrieben sind⁴⁷, unterscheiden (Nabi Yilmaz 147), z. B., weil Seife verwendet wird (Nabi Yilmaz 152). Trotzdem sei die korrekte Ausführung der Waschung sehr wichtig, es sei „halt vorgeschrieben, wie das, wie sowas stattfindet“ (Nabi Yilmaz 147), und wer auch immer das Ritual schliesslich durchführe – er oder sie muss „auf jeden Fall wissen, wie diese Waschung abläuft“ (Nabi Yilmaz 156).

Er selbst hat bislang keine Waschung durchgeführt. Als Spross einer Dede-Familie, der sich durchaus vorstellen kann, das Dede-Amt⁴⁸ nach einer Einführung und Einübung auch auszufüllen (Nabi Yilmaz 18, 22), kann dies aber auch in seinen Tätigkeitsbereich fallen. Obgleich die Dedes „sehr selten waschen“ (Nabi Yilmaz 160), komme es heute offenbar vor, dass von ihnen gewünscht werde, dieses Ritual durchzuführen (Nabi Yilmaz 156, 161).

Esma Ibraimi hatte kurz vor dem Interview eine schwerkranke Frau im Spital begleitet und vor ihrem Tod erfahren, als sie selbst positiv auf COVID19 getestet wurde (Esma Ibraimi 5). So konnte sie für die anstehende Waschung nur eine Vertretung organisieren, aber sie nicht selbst durchführen (Esma Ibraimi, 46), obschon sie vorbereitet war (Esma Ibraimi 39). Sie betrachtet diese Aufgabe ehrfürchtig und will sie aufgrund der Wichtigkeit der korrekten Durchführung keineswegs auf die leichte Schulter nehmen. Sie würde zunächst mithelfen und sicherstellen, das Ritual wirklich zu beherrschen, bevor sie es sich alleine zutraut (Esma Ibraimi 48).

Hansjörg Keller schliesslich nimmt aufgrund ihrer nicht geklärten, aber sicher nicht koranisch verbürgten Herkunft der rituellen Waschung eine distanzierte Haltung ein, akzeptiert aber ihren Wert aus pastoraler Sicht, weil sie nach der Vorstellung der Menschen für das Endgericht wichtig sei (Hansjörg Keller 210). Obgleich er als religiöse Autorität angesehen wird, führt er selbst keine Rituale im Kontext der Bestattung durch, sondern empfiehlt den Gang zum Imam oder einer Institution, „die so organisiert sind für sowas.“ (Hansjörg Keller 220). Die Situation in der Diaspora führt dazu, die Waschung an Begräbnisorganisationen auszulagern, z. B. an die schweizweit tätige FUL (Esma Ibraimi 66).⁴⁹ Da die Korrektheit der rituellen Abläufe den meisten Muslim:innen sehr wichtig ist, hofft Hansjörg Keller, dass die rituell Verantwortlichen das Vorhaben für die Menschen entsprechend ausführen, „dass sie in Ruhe ausatmen und den letzten Atemzug

47 Vgl. zum detaillierten Ablauf Yakut, Sterben, 69-70.

48 Vgl. Ağuıçenođlu, Dede-Amt, 133-145.

49 Vgl. www.islamischebestattung.ch.

machen können“ (Hansjörg Keller 232).

Die Bestattung als geografische und soziale Entscheidung

In der politischen Diskussion, die oft auch den Integrationsaspekt hervorhebt, spielen islamische Grabfelder eine wichtige Rolle. Erst wenn gewissermassen sichergestellt ist, dass Muslim:innen getreu den Regeln ihrer Religion in der «neuen Heimat», d. h. in Deutschland oder in der Schweiz bestattet werden können, würden sie – so die gängige Auffassung – auch von diesem Angebot Gebrauch machen. Die Bereitschaft zur Bestattung vor Ort als Gradmesser einer psychologisch vollzogenen Integration auf der einen Seite wird begleitet von öffentlichen Diskussionen, welche die Anordnung separater Gräberreihen auf öffentlichen Friedhöfen in Frage stellen und damit laizistische Grundsätze in Gefahr sehen, was wiederum zumindest in der Schweiz in der Vergangenheit „als Schritt auf eine Abschottung in Parallelgesellschaften hin verstanden“⁵⁰ wurde. Wie aber steht es um die persönliche Bedeutung des Begräbnisortes und die genauen Umstände der Beisetzung?

Für Nabi Yilmaz liegt der Referenzrahmen für eine ideale islamische Bestattung in den Erfahrungen seiner Kindheit in der alevitischen Gemeinschaft, wie der folgende Wortwechsel, der auf einem sprachlichen Missverständnis basierte, zeigt:

„I: (...) Erdbestattung? Eigentlich immer, oder?“

IP: Bestatter gibt es nicht, sowas gibt es nicht.

I: Hm?

IP: Also Bestatter gibt es nicht.

I: Es gibt nur eine Erdbestattung

IP: Erdbestattung, ja ja, genau. Also die gesamte Bestattung wird nicht über eine Firma oder sowas

I: Nein, nein!

IP: Das sind die im Dorf, vor Ort, das machen die.“

Hier lässt sich eine Kritik an der in Mitteleuropa gängigen Praxis der Abwicklung eines Todesfalls durch ein Bestattungsunternehmen wahrnehmen, die auch von Muslim:innen zunehmend in Anspruch genommen wird. Dabei berücksichtigt zumindest Nabi Yilmaz noch nicht, dass ein Unternehmen trotzdem zum Einsatz kommen muss, wenn der Mensch nicht unmittelbar im islamischen Heimatland stirbt, sondern zuerst eine Rückführung nötig wird. Im Heimatland jedoch können, wie er hofft, die entsprechenden dörflichen Strukturen die Rituale des Abschieds tragen. So ist dieser Wunsch unter den in Mitteleuropa lebenden Muslim:innen stark verbreitet, bei ca. 80 bis 90 Prozent, wie er schätzt (Nabi Yilmaz 209). Er sieht darin die traditionell starke Betonung des familiären Zusammenhalts im alevitischen Glauben, der auch über den individuellen Tod hinausreicht, wenn die eigene Begräbnisstätte bei den „Vorfahren“ liegt (Nabi Yilmaz 209-210).

⁵⁰ Muslime in der Schweiz, 22.

Dass diese Auffassung spätestens für und mit Blick auf die Zweitgeneration, deren Verbindung zur Heimat der Ausgewanderten sich zunehmend lockert, zum Problem wird und in die „Zerrissenheit“ führt, ist ihm bewusst (Nabi Yilmaz 218). Einfache Lösungen für dieses Dilemma scheint es nicht zu geben. Eine Möglichkeit sieht vor, dem Gewissenskonflikt auszuweichen und dem Schicksal den Ort der letzten Ruhestätte zu überlassen (Nabi Yilmaz 210). Eine andere sieht vor, Hoffnung auf den weiter ausgreifenden Familiensinn der Nachkommen zu setzen und an deren Verantwortungsgefühl zu appellieren:

„Und, man hofft, dass die Kinder, eventuell, wenn man in der Türkei, in dem Ort begraben, bestattet sind, ist, dass die mich vielleicht jedes Jahr oder zweites Jahr, dort(hin) kommen oder den Kontakt pflegen. Das wäre auch mein Wunsch, sage ich Ihnen ganz ehrlich. Und Verbundenheit zu (den) Menschen vor Ort und wenn sie, Schwierigkeiten haben, dass es hier, meine Nachkommen sich verantwortlich fühlen für diese Menschen und Hand reichen, das ist wichtig für mich. Also wenn sie jetzt sagen würden: „Mich interessiert nicht mehr, was da unten passiert und, ich lebe mein Leben nur für mich“, das ist zu wenig.“ (Nabi Yilmaz 218-219)

Die enge Bindung an sein Dorf mit der dort ansässigen alevitischen Gemeinschaft lässt sich ein wenig aus den Diskriminierungserfahrung erklären, die Nabi Yilmaz als Angehöriger einer Minderheit bereits als Jugendlicher in der Türkei erlebt hatte, wenn ihm von sunnitischen Gleichaltrigen als Kızılbaz-Alevit unterstellt wurde, „unsittliche Handlungen“ zu begehen (Nabi Yilmaz 62). Die Kindheit im alevitischen Dorf stellt eine Schutzzone dar, die ihm gleichzeitig das ethische Kapital – konkret: den Umgang mit starken und schwachen Mitmenschen – für sein weiteres Leben vermittelte (Nabi Yilmaz, 85-86). Gleichzeitig beobachtet er, wie die alevitische Identität zu schwinden drohe, dass sich seine alevitischen Glaubensgeschwister nicht öffentlich zum alevitischen Glauben bekennen wollten (Nabi Yilmaz 68) und in zermürbenden Identitätsstreitigkeiten steckten (Nabi Yilmaz 40-41). In Europa steht ihm als abschreckendes Beispiel das Christentum vor Augen, dessen mystische Bewegungen ihre Kraft als Volksbewegung eingebüsst hätten (Nabi Yilmaz 222). Auf der anderen Seite gehöre das „Abstand halten“ (Nabi Yilmaz 59) zur alevitischen Identität, ist das „Geheimhalten“ der Tradition eine Strategie, um angesichts widriger Umstände gewissermassen zu überwintern. Dies rechtfertige das Leben in der Diaspora (Nabi Yilmaz 222).

Esma Ibraimi kann sich hingegen eine Bestattung in der Schweiz vorstellen, weil ihre Familie jetzt dort lebt (Esma Ibraimi 89). Der Vorteil liegt auf der Hand, da Grabbesuche regelmässig(er) möglich seien (Esma Ibraimi 126). Sie hat Erfahrungen mit Bestattungen vor Ort (Esma Ibraimi 34) und ist sich bewusst, dass diese Entscheidung eine gewisse Flexibilität hinsichtlich der Bestattungsmodalitäten erfordert, da eine Bestattung ohne Sarg in der Regel nicht zulässig ist (Esma Ibraimi 89, 93).

Gleichzeitig ist ihr bewusst, dass der Wunsch nach Rückführung weit verbreitet ist und beobachtet das auch in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft (Esma Ibraimi 56). Als Seelsorgerin bringt sie Verständnis für dieses Anliegen auf und

unterstützt konkret dabei, entsprechende Bestattungsorganisationen zu kontaktieren (Esma Ibraimi 58 und 70). Weniger tolerant ist sie bei der Frage nach einer Kremation, die für Muslim:innen keine Option darstelle (Esma Ibraimi 93). Als in der Schweiz lebende Muslimin hat sie durchaus Interesse an den Gepflogenheiten ihres Umfelds und würde gerne die Gründe für die häufige Wahl der Urnenbestattung erfahren (Esma Ibraimi 97).

Für den Konvertiten und Sufi Hansjörg Keller scheint die Frage nach dem Ort der eigenen Bestattung erst einmal weit weg zu sein. Auf die Transporte zur Bestattung in die Heimatländer und die darauffolgenden Grabbesuche seiner Glaubensgeschwister schaut er eher distanziert und vergleicht sie mit „Fahrtsorganisationen, die machen das, das, ja. Wie Reisegesellschaft“ (Hansjörg Keller 246, 252). Im Wunsch nach Rückführung ins Heimatland sieht er eine spirituelle Vorstufe für einen gelingenden Tod:

„Dass es, dass es zu Hause sein muss, also dort, wo sie herkommen. Aber es ist so, Menschen die (2) aus ein- aus einem islamischen Land hierhergekommen sind, da ist viel, quasi die Vorstufe des Weggehens von dieser Welt ist erstmal in die Heimat zurück auch, so. Das ist schon stark noch, sehr stark. Man will dort begraben werden, dass da, auch wenn der Imam gut ist, hier ist es nicht diese da, die Erde. Viele haben das Gefühl, die Erde hier ist nicht so heilig wie ihre, ja ihre Erde zu Hause, und ein Friedhof hier hat nicht den gleichen Wert wie ein Friedhof bei ihnen“ (Hansjörg Keller 240).

Völlig unempfindlich gegenüber dem Reiz islamisch geprägter Bestattungsorte ist er aber nicht. Als Sufi kennt er die Tradition der Mausoleen, der Grabstätten bekannter Heiliger der islamischen Geschichte, von denen er das Grab Rumis so oft besucht hat, dass er es nach eigenen Angaben nicht mehr zählen kann (Hansjörg Keller 363). Die dort vollzogenen Rituale sind intensiv mit dem Gedenken des Verstorbenen wie auch mit dem eigenen religiösen Lebensweg verbunden; die dort gesprochenen Gebete vermitteln den Schutz des Heiligen, dem man wiederum Segen wünscht, dort, „wo er noch wartet aufs Endgericht“ (Hansjörg Keller 355).

Auch ihm ist bewusst: „Was sich eigentlich die Leute wünschen“ (Hansjörg Keller 310) ist, dass im Fall des Todes „die Familie das im Voraus und noch vorbereitet“ (Hansjörg Keller 266), gesetzt den Fall, „wenn es noch Leute hat vor Ort von der Familie“ (Hansjörg Keller 268). Wichtiger als die Frage nach dem unmittelbaren Ort der Bestattung ist für ihn der Gesamtmodus. Ähnlich wie Esma Ibraimi empfiehlt er, mit seelsorgerlicher Sensibilität über diese Themen zu sprechen (Hansjörg Keller 188-189) und anschliessend die Wünsche der Menschen auch umzusetzen (Hansjörg Keller 200, 201). Allerdings rät er Menschen, ihre persönlichen Wünsche erst einmal zu identifizieren:

„Also, wenn ich, wenn ich da irgendwo eine Aufgabe hab‘ oder einen Rat gebe, dann ist es immer: Ja an was glaubst du? Was sind deine Bilder? Was, wie fühlst du dich wohl? Mit welchen (-) Handlungen fühlst du dich aufgehoben?“ (Hansjörg Keller 197)

Das Ritual stellt nämlich aus seiner Sicht keine religiöse Pflicht dar, sondern dient ausschliesslich den Menschen bei der Bewältigung des Todes (Hansjörg Keller 195). Hier schliesslich reflektiert er das Spannungsfeld des Rituals zwischen religiösen Vorgaben, persönlichen Vorlieben des Verstorbenen und der Situation der weiteren Beteiligten, d. h. der Angehörigen. Im persönlichen Fall des Todes seines Vaters sieht er einen gewissen „Ungehorsam“ gegenüber dessen letztem Willen als erlaubt an, wenn er die religiösen Bedürfnisse der Hinterbliebenen erfüllt:

„Also es sind zwei Seiten und (da) kann es, kann es zu Kon, Konflikten kommen. Also wenn, also mein Vater zu Beispiel, der war, der, der sagte immer: Massengrab, kein Name, fertig, oder? Und ich will keine Annonce, ich will nichts (...). Und ich will auch keine, keine Zusammenkunft, nichts. Einfach abgeben. Es ist vorbei. Okay, das ist grossartig, dass er nicht mehr dranhängt, an sich selber, aber er vergisst diejenigen, die übrig bleiben. Und wir haben in der Familie dann gesagt: Wir widersetzen (uns) seinem Wunsch und treffen uns jetzt trotzdem noch, einfach unter uns. (lacht) (...) So haben wir doch noch eine, ein, eine Zusammenkunft gemacht. Eine kleine, eine kleine, ein Kleines, uns zuliebe. Das kann er uns nicht verwehren, haben wir gesagt. So. Also es gibt beide.“ (Hansjörg Keller 203, 205, 207)

Die Deutung des Todes

Der Glaube an ein Diesseits und Jenseits ist – neben dem Glauben an die Einheit Gottes – ein zentrales Thema der islamischen Theologie; er leitet sich vom Glauben an Gott als einen barmherzigen, aber gerechten Richter ab, vor dem die Verstorbenen nach ihrer Auferstehung vor dem Gericht Rechenschaft ablegen müssen. Wie deuten die Interviewpersonen nun diese klassischen Bilder persönlich, und in welchen religiösen Kontext setzen sie ihre Vorstellungen vom Tod?

„Er ist oder sie ist hakka yürüdü, und man betet, dass sie oder er diesen Weg zu Gott leichter meistert, also seine Seele oder ihre Seele.“ (Nabi Yilmaz 71)

Mit diesen Worten leitet Nabi Yilmaz seine Überlegungen über die Seele ein, die sich im Tod auf eine Wanderung zu Gott begibt. Die Seele sei beweglich; sie könne sowohl zu Gott, als auch – in Gestalt eines anderen Menschen – zur Gemeinschaft zurückkehren (Nabi Yilmaz 72). Um diese Wiederankunft zu verdeutlichen, erhielten die Kinder oft die Namen unmittelbar zuvor verstorbener Vorfahren, anderer nahestehender Personen oder solcher, die sich am Tag der Geburt in der Nähe befunden haben (Nabi Yilmaz 72, 74). Klassisch-islamische Vorstellungen von Gerichtstag, Hölle und Paradies hingegen lässt Nabi Yilmaz nicht gelten:

„Also deshalb, so grosse Angst vor dem Tod oder von, wenn die Kinder erzogen werden, vom Paradies und Gott bestraft dich und das kommt sehr, sehr selten vor, überhaupt nicht. Oder manchmal, etwas ist ja so, dass das so grosse Rolle spielt, ja, wenn du stirbst, dann gehst du nicht Paradies, sondern gehst du zur Hölle und da machst du das und das und das und das (...). Solche Sätze haben wir kaum gehört, also wir haben da, sag ich mal, keine Angst vor (der) Hölle oder keine Angst (vor dem) Paradies, und wir gehen zu unseren Liebenden, sozusagen (...) Das ist eine Art Kreislauf“ (Nabi Yilmaz 81, 224).

Vielmehr kommt er auf ein zentrales alevitisches Ritual zu sprechen, das erst einmal wenig mit dem Tod zu tun hat. Im Ritual des görgü ceme⁵¹ spielten Aspekte wie das Ablegen von Rechenschaft, das Einstehen für die eigenen Taten, eine allfällige Wiedergutmachung gegenüber anderen und ein öffentlich angelegtes Veröhnungshandeln eine wichtige Rolle. Den sozialen und ethischen Wert des görgü ceme bewertet er sehr hoch, auch wenn es „sehr hart“ war (Nabi Yilmaz 234):

„Also früher die, heute hat (es) sich natürlich (ein) bisschen umgewandelt, und jedes Jahr hat eine görgü ceme also stattgefunden. Und görgü ceme heisst, dass, was ich in letzten Jahren verrichtet habe, was ich getan habe? Also görgü ist görün mek, ich lass mich, also wenn ich übersetze: „Ich lass mich sehen.“ Görgü. Eigentlich eine, ein, ja, Befragung sozusagen. Aber ist auch nicht direkt Befragung. Also Seelen zu reinigen, meiner Meinung nach. Wenn jemand mit meinen Taten, mit meinen Worten nicht zufrieden ist, dann soll er auftreten und sagen: „Ich bin mit dir nicht zufrieden, du hast mich verletzt.“ Dass ich dann hingehe und mich, und (um) Vergebung bitte. Und wenn ich irgendwas Materielles gemacht habe, dass ich (mich) dann bereit erkläre, zurückzuzahlen“ (Nabi Yilmaz 231).

Mit dem Tod unmittelbar zu tun hat ein ähnliches Ritual, das in Nabi Yilmaz' Erinnerung nach der Waschung vor dem Haus in Anwesenheit von 80 bis 100 Menschen vollzogen wurde: hellalik sei eine Art kollektiver Einverständniserklärung zum positiv beschiedenen Lebensende der Person, eine öffentlich-ritualisierte Absolution (Nabi Yilmaz 105). 40 Tage nach dem Tod wiederum frage der Dede bei einem weiteren festgelegten Ritual die Gemeinschaft nach möglichen offenen Rechnungen des Verstorbenen.⁵² Wieder stehe das Veröhnungshandeln im Vordergrund, auch wenn Rücksicht genommen und im öffentlichen Teil auch das Prinzip ‚Über die Toten nur Gutes‘ gepflegt werde:

„Und dann wird es, dârdan indirme⁵³, also es wird halt nach, bei diesem Essen wird es, die Angehörigen, die Familienangehörigen gerufen, sie kommen in meydan dar⁵⁴, und (der) Dede fragt (die) Gemeinschaft, ja, wiederum: „Kannte ihn jemand, der ist einer von uns. Also ihm seine Schwäche, seine Stärken, hat jemand bei ihm Schulden?“ Wir sollen ihn auf die, also alles (1), wenn halt so dann, es kann natürlich, wenn irgendwas gibt, wird nicht dort erzählt, sage ich Ihnen ganz ehrlich, also der hat das und das gemacht. Aber sie geben (ihr) Einverständnis. Danach wird die Familie zu ihm gehen, oder zu ihr, dass, angenommen Geld ge-

51 Sökefeld, Cem in Deutschland, 209.

52 Diese Tradition ist auch unter sunnitischen Muslim:innen üblich.

53 Ein feststehender Ausdruck für das Ritual 40 Tage nach dem Tod.

54 Am ehesten als „Versammlungsort“ zu übersetzen.

liehen oder irgendwas, wird es gemacht, also wird wieder zurückgegeben, sozusagen, das Geld“ (Nabi Yilmaz 117-119).

Esma Ibraimi hat den Umgang mit dem Tod in ihrer Kindheit in abschreckender Erinnerung, als etwas Trauriges und Kaltes (Esma Ibraimi 11, 16). Ihre Auseinandersetzung mit den islamischen Quellen und Gelehrten habe ihr geholfen, einen neuen Zugang zum Tod zu finden (Esma Ibraimi 18). Sie versteht den Tod als Wechsel zwischen zwei Welten, dessen Verlauf der Mensch mit seinen Taten ein Stückweit steuern könne.

„Also ich würde (...) sagen nur, dass das nur ein, ein Prozess ist, dass, also von dieser Welt, das uns von dieser Welt (zur anderen) Welt trennt. Das ist nichts anderes ausser das. Also, Gott hat uns erschaffen in dieser Welt, um zu, um zu arbeiten, um zu, gute Taten zu tun, schlechte Taten vermeiden, gute, also gute Absichten zu haben, Gott zu ehren, (zu) ihm zu beten und so weiter und so fort und der Tod ist nur halt der, der, die Trennung von dieser Welt (zur anderen) Welt“ (Esma Ibraimi 20).

Der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits gehört für sie zum unverrückbaren Kern des islamischen Glaubens (Esma Ibraimi 21), ein „Leben, vergleichbar mit dem irdischen, zu dem die Seelen emporgehoben oder zu Gott, dem Schöpfer gebracht werden“ (Esma Ibraimi 22). Konform mit den koranischen Aussagen stellt sie fest, dass der Tod kein Automatismus mit Eintritt in ein Paradies sei, sondern dass es „Verteilungen“ geben werde, und dass gute Taten im Diesseits „ziemlich viel belohnt“ werden „in dem nächsten Leben“ (Esma Ibraimi 22).⁵⁵ Dies wiederum bedingt, dass eine religiös verwerfliche Lebensführung Folgen habe:

„Ja, und die vielleicht, die das nicht gut gemacht haben, nicht geglaubt haben, nicht an einen einzigen Gott geglaubt haben, werden auch dafür Recht stehen, also das ist islamische Sicht, ja. Auch die Muslime, die schlechte Taten gemacht haben, Leute umgebracht haben, oder vielleicht auch kleine schlechte Taten, werden sie Recht dafür stehen“ (Esma Ibraimi 22).

Weil Gott „gerade spricht“, seien Ängste berechtigt, auch wenn sie, ähnlich wie die koranischen Aussagen selbst, hinsichtlich der Art und Weise der Bestrafung vage bleibt (Esma Ibraimi 25). Wichtig ist ihr aber, zu betonen, dass Umkehr und Neubeginn bis kurz vor dem Tod möglich seien (Esma Ibraimi 26). Zudem sind ihr in der seelsorgerlichen Arbeit andere Aspekte wichtiger:

„Eine Frau, die gestorben ist (...), sie war halt in der letzten Phase von Leukämie, und ich habe nicht viel über den Tod mit ihr gesprochen. Ich habe ihr vieles vom Koran rezitiert, wir haben zusammen Bittgebete geführt“ (Esma Ibraimi 30).

Ihr liegt es fern, Menschen zu drohen oder das Thema ungefragt anzuschneiden; sie geht mit ihren theologischen Überlegungen nicht hausieren, sondern, würde – darauf angesprochen – „immer nur das Positive sagen“ (Esma Ibraimi 32). Dazu zählt für sie, dass Angehörige nach dem Tod eines Menschen vielfältige Möglich-

55 Vgl. z. B. Sure 3:185.

keiten haben, mit guten Taten stellvertretend sozusagen Pluspunkte für ihn zu bewirken, z. B. indem sie singend aus dem Koran rezitieren oder im Namen des Verstorbenen spenden (Esma Ibraimi 107). Eine besondere Wirkung habe die Rezitation der Sure Ya-Sin in der Nacht von Donnerstag auf Freitag (Esma Ibraimi 104) und zwar nicht nur individuell vor dem Nachtgebet, sondern auch kollektiv in der Moschee, wenn der Imam sie laut vorliest:

„Und das ist so, so quasi die Absicht für Gott, wir rezitieren das für Gott, für die Seele des Mohammed (arabisch: Segensformel) und natürlich für uns persönlich, also für unsere Seele und auch noch für die Verwandten, die verstorben sind, auch für die ganzen Muslime, die vielleicht jemand gar nicht, gar nicht jemand hat, der für ihn singt oder für ihn rezitiert, zum Beispiel, ich rezitiere für die ganzen Muslime, die verstorben sind, und die haben niemanden, der für sie singt, oder für alle die Seelen, die verstorben sind“ (Esma Ibraimi 117-118).

Auch am Freitag können trauernde Muslim:innen, verbunden mit einem Grabbesuch, der Koran rezitieren und Bittgebete sprechen (Esma Ibraimi 126), im Gedenken an den Verstorbenen und in dessen Namen Almosen geben, entweder an die Moschee oder direkt an Bedürftige (Esma Ibraimi 99, 103), sowie zu einem Essen einladen. Dieser Brauch, das so genannte mevlud, sei – anders als im alevitischen Kontext – weder an eine 40-Tage- noch an eine 1-Jahres-Frist gebunden (Esma Ibraimi 134) und beinhalte ein kleines Programm mit ilahi – religiösen Liedern, die häufig auf Dichtungen beruhen –, und einer religiösen Ansprache, die den Tod thematisiert (Esma Ibraimi 142). Über den Tod hinaus hätten Angehörige die Möglichkeit und Aufgabe, dem verstorbenen Menschen eine Art von Kapitel im geistlichen Sinn zu verschaffen; sie könnten etwas tun, was „an das Konto des Verstorbenen an (...) rechnet“ (Esma Ibraimi 128).

Ein nochmals anderes Verständnis vom Tod hat Hansjörg Keller. Zunächst greift er den für den Islam typischen Dualismus von Jenseits und Diesseits auf und zieht die Parallele zu Judentum und Christentum (Hansjörg Keller 83). Diesseits und Jenseits als komplementäre Seiten von Wirklichkeit vergleicht er mit einer Münze, wobei er auf die „diesseitige Seite“ der Münze alles rechnet, was dem menschlichen Verstand zugänglich sei (Hansjörg Keller 84). Er betont die Notwendigkeit, beides zu transzendieren: Gott, der die Münze „in seiner Hand (...) hält (lacht)“ (Hansjörg Keller 85), stehe über der Schöpfung, was im islamischen Gebetsruf „Allahu akbar“ seinen Ausdruck finde: „Was immer noch ist, ist Gott noch grösser“ (Hansjörg Keller 85). Mit Vorstellungen eines Todesengels, der Befragungen im Grab durchführt, oder einer Brücke, die die Seele überqueren muss (Hansjörg Keller 116, 118), kann er nichts anfangen:

„Es gibt diese verschiedenen Beschreibungen aus der Tradition heraus über, über den Tod (...) Das ist für uns heutzutage, zum Teil ist das Kopfschütteln. Also es ist, es ist sehr schlüss- nett und schön, aber es ist sehr limitiert auf eine be-

stimmte Bilderwelt. (...) Und das ist einfach, wer ganz in diesen alten Bildern lebt, der kann damit umgehen, der, der fühlt sich ge-, ge-, aufgehoben in solchen Beschreibungen, aber mir genügt das nicht. Also mit den Kenntnissen von heute“ (Hansjörg Keller 115, 121).

Bei allem Verständnis für die Zugkraft dieser Bilder beurteilt er sie auch problematisch, weil sie von muslimischen Autoritäten instrumentalisiert werden können, um „ihre Leute an der kurzen Leine zu führen“ (Hansjörg Keller 266). Seine naturwissenschaftlich geprägte Sicht auf die Welt lässt ihn den Tod anders wahrnehmen. Mit Bezug auf Einsteins Relativitätstheorie versteht er den Tod als etwas, das ähnlich wie das grundsätzliche Zeitempfinden nur an die körperliche Beschaffenheit des Menschen gebunden ist (Hansjörg Keller 123). Angesichts dieser Erkenntnisse müsse der Tod anders verstanden werden; auch Aspekte wie Verwandtschaftsgrade oder Erinnerungsmomente spielten hinsichtlich eines Konzepts von Ewigkeit oder Unsterblichkeit keine Rolle: Jede Person könne sich unmittelbar „jetzt heute“ noch „im Sterbeprozess, im Weggehen“ befinden (Hansjörg Keller 126). Damit werde die Vorstellung eines Jenseits als Warteraum auf den Gerichtstag hinfällig:

„Diese Milliarden von Menschen, die sind nicht in einem Wartesaal, drehen Daumen und warten, bis das letzte Gericht kommt, sondern die sind noch im Sterbeprozess zu einem Punkt, den wir nicht kennen, oder Big Bang in worst (case)“ (Hansjörg Keller 127).

Zwischen dem wahrgenommenen Leben und dem Tod sieht er daher keine scharfe Grenze. Vielmehr scheinen Berührungen zwischen beiden Welten möglich, was eine Erklärung liefere für Effekte und „Dinge, die wir übernommen haben von den Vorfahren unserer Zeit“ (Hansjörg Keller 137). Die Weisheit der Religionen liege darin, diese Prozesse unbewusst erkannt zu haben, was die biblische Aussage von der Haftung der Generationen bis ins vierte oder siebte Glied nahelege (Hansjörg Keller 138, 141). Und die Religionen schlagen auch einen konstruktiven Umgang mit dieser Erkenntnis vor: „Fürbitte für jemanden ist immer sinnvoll, weil, die sind noch nicht viel weiter, erst gerade gestorben (lacht)“ (Hansjörg Keller 137).

Auf der anderen Seite gebe es bereits im irdischen Leben Möglichkeiten, mit dem Tod seinen Frieden zu machen. Er verwendet dafür das Modell einer Seele, die vier-, bzw. siebenfach gestuft sei, gleichsam wie Zwiebelschalen (Hansjörg Keller 143). Während die physische Existenz nur den Körper auf der untersten Ebene betreffe, entstünden Heilungen, Emotionen und Inspirationen auf höheren Ebenen. Auf der Stufe der „inspirierten Seele“ sei der Mensch fähig, „Botschaften aus dem Jenseits zu empfangen“, d. h. mit der anderen Welt Verbindung aufzunehmen (Hansjörg Keller 164). Hier spielten Raum, Zeit und Tod keine Rolle mehr. Wer lerne, sich dieser inneren Schichten bewusst zu werden, könne sich mit dieser anderen Welt verbinden, was das Ziel aller Mystik sei (Hansjörg Keller 168). Der in der islamischen Mystik häufig zitierte Satz „Stirb bevor du stirbst“ (Hansjörg Keller 178) deutet er gemäss der Interpretation von Rumi, seinem geis-

tigen Meister:

„Der sagt immer wieder, das Nichtsein, also der spricht immer wieder vom Nichtsein. Also das ist das Sterb‘ bevor du stirbst, im Nichts, sich im Nichtsein zu bewegen. Das heisst vor allem, vor allem, dort wird es schwierig, vor allem das Ich-Gefühl abzugeben, also das Selbstbewusstsein, das Ich-will-jemand-sein, also nicht mehr jemand sein wollen, das ist der Schlüssel. Nicht mehr jemand sein wollen. Vom nichts sein, trotzdem aktiv sein“ (Hansjörg Keller 186-189).

Von dieser Warte aus transformiert er den Dualismus von Diesseits und Jenseits nicht nur naturwissenschaftlich, sondern auch religiös als Aufforderung zur spirituellen Grenzüberschreitung (Hansjörg Keller 86). Konkret auf die Praxis im Leben bezogen meint dies weniger, gute Taten für eine mögliche Zukunft im Jenseits anzuhäufen, sondern die von allen Menschen spürbare Sehnsucht nach Transzendenz nicht <falsch> zu beantworten:

„Wenn wir nicht erkennen, dass diese Sehnsucht nach dem Jenseits und diesem Hintergründigen ist, dann, wenn Leute das nicht wahrnehmen wollen, dann verfallen wir halt in (2), in (-) in das, in Begehren, etwas Besonderes hier zu sein vielleicht. Also dann wollen wir Macht, wollen wir reich sein und wollen wir vor allem bekannt werden“ (Hansjörg Keller 90).

Bleibe der Mensch in dieser Haltung, entspreche dies einer „Armut und eine Gefangenschaft im Weltlichen, die dann irgendwann zusammenbricht“ (Hansjörg Keller 103). Und erst vor diesem Hintergrund werde der Tod ein „Extremum an Bedeutungslosigkeit“ (Hansjörg Keller 105), was seine negative Wahrnehmung begründe, warum er also wahrgenommen werde als „das, was schmerzt“ und „das, was Angst macht“ (Hansjörg Keller 109, 111).

Ergebnis und Ausblick

Vergleicht man die Ergebnisse dieser kleinen empirischen Untersuchung mit den Beschreibungen über einen islamisch-theologisch konform gedachten Sterbeprozess mit Bestattung und den dahinterliegenden oder vielleicht dazugehörenden Vorstellungen über den Tod, so zeigen sich zunächst einige markante Abweichungen: Es fällt auf, dass keine der Interviewpersonen die in der Literatur so wichtige Glaubensformel⁵⁶, das islamische Bekenntnis erwähnt, das gemeinsam mit dem Sterbenden gesprochen, bzw. in der Bewusstlosigkeit ihm und ähnlich wie bei der Geburt ins Ohr geflüstert werden soll. Auch das Totengebet findet keine Erwähnung, ebenso wenig der Brauch, den verstorbenen Menschen in schlichte weisse Tücher zu hüllen. Auf die Wichtigkeit der Erdbestattung weist zwar Esma Ibraimi hin, zeigt sich aber bei der (politisch schwierigen) Frage der Sargpflicht flexibel und spricht andere heisse Eisen wie die Abgrenzung separater Grabfelder oder die Aufhebungspflicht von Gräbern gar nicht erst an. Sind diese Aspekte islamischer Bestattungspraxis so selbstverständlich, dass sie keiner Erwähnung bedürften? Sind sie für die Interviewpersonen vielleicht irrelevant? Oder wurden sie mögli-

56 Christlich-islamische Trauerfälle, 25.

cherweise gegenüber der christlichen Gesprächspartnerin (un-)bewusst nicht angesprochen? Es muss offenbleiben, wie diese Ergebnisse zu beurteilen sind.

Drei Motive zeigten sich in Zusammenhang mit der Bestattung und der Deutung des Todes als sehr bedeutsam für die Interviewpersonen: die rituelle Waschung, der Modus der Bestattung in seiner geografischen und sozialen Dimension sowie die Deutung des Todes vor dem Hintergrund traditioneller islamischer Glaubensinhalte, einem ethisch relevanten Verhalten und dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft.

Nach islamischer Tradition ist die Waschung Aufgabe eines (muslimischen) Familienmitglieds, wobei die Geschlechtergrenzen strikt eingehalten und nur im Ausnahmefall eines Ehepaars überschritten werden dürfen.⁵⁷ Einem Imam kommt klassischerweise die Rolle des Vorbeters beim Freitagsgebet, einem Dede die Rolle der Versammlungsleitung des Cem zu. – Dedes gibt es sowohl im Aleviten- wie auch im Bektaschitum. Bei den Kızılbaz-Alevit:innen handelt es sich um eine Abstammungsgemeinschaft; auf das Dede-Amt als höchstes religiöses Amt, Privileg und Mittlerfunktion kann durch Anspruch erheben, wer eine Blutsverwandtschaft mit Ali und/oder Haci Bektas Veli aufweist.⁵⁸ – Die rituelle Waschung gehört erst einmal weder zu den Aufgaben eines Imams noch eines Dedes. Etwas anders verhält sich dies bei einem Hodja in der Türkei.⁵⁹

Ein Zeichen der Transformation islamischer Sterbe- und Begräbniskultur in Mitteleuropa ist die Professionalisierung bzw. eine Delegation dieser Aufgabe an professionell ausgebildete Personen oder Organisationen – eine Entwicklung, die Yakut auch in der Türkei beobachtet.⁶⁰ Damit einher geht eine Wandlung der Funktion des Imams wie auch des Dedes⁶¹, deren Aufgabenbereiche stetig wachsen, während Kenntnisse und Zuständigkeiten der anderen Gemeindemitglieder sinken. Die Delegation an Professionelle soll eine korrekte Durchführung des Rituals garantieren, weil der durch die Migration in die Diaspora ausgelöste Verlust der selbstverständlichen und vertrauten familiären und kollektiven Bestattungspraxis (zunächst einmal) definitiv scheint. Hinzu kommt, dass die Zeit meist drängt: Totengebet und Bestattung lassen sich zwar nach einer möglichen Rückführung ins Heimatland auch zeitlich verzögert durchführen, die rituelle Waschung aber muss rasch nach Eintritt des Todes und daher praktisch immer in der Nähe des Todesortes stattfinden.

Zu einer anderen Zeit und in einem anderen Gesellschaftssystem wären wohl alle drei Interviewpersonen aufgrund ihrer familiären Verbindungen und ihrer religiösen Kompetenz mit der Waschung in Kontakt gekommen. Doch de facto ist aufgrund mangelnder Erfahrung und wenig Vertrautheit mit dem Ritual eine Haltung spürbar, die von Berührungängsten über Vorsicht bis zu respekt- und erwartungsvoller Annäherung reicht. Hier haben es die muslimischen Gemeinden in der Hand, ob sie in Zukunft weiterhin auf professionelle Bestattungsunternehmen setzen oder – falls entsprechende pastorale Gründe erwogen werden – freiwillige engagierte Muslim:innen für solche Aufgaben schulen und diese dann in engem Kontakt mit den Familien der Verstorbenen durchführen. Die Bereitstellung einer

57 Vgl. Yakut, *Sterben*, 69.

58 Ağuıçenođlu, *Dede-Amt*, 135 und 141.

59 Yakut, *Sterben*, 67.

60 Yakut, *Sterben*, 68.

61 Vgl. Ağuıçenođlu, *Dede-Amt*.

entsprechenden Infrastruktur in Spitälern und Pflegeheimen sowie die Öffnung von Ausbildungsprogrammen wie „Spiritual Care“ würden solche Prozesse erleichtern.

Sie haben aber auch Grenzen. Dass es für die Mehrheit der in Deutschland oder in der Schweiz lebenden Muslim:innen immer noch ein zentrales Anliegen ist, im islamisch geprägten Heimatland bestattet zu werden, wurde umfassend dokumentiert und kommentiert. Die Gründe für diese Entscheidung sind vielseitig, wobei sich religiöse Motive mit sozialen Gegebenheiten vermischen. Die Bestattung im Heimatland stellt nicht nur eine Garantie auf „ewige Ruhe in heiliger Erde“ dar, was sich theoretisch mit entsprechenden politischen Anstrengungen auch in Deutschland oder in der Schweiz umsetzen liesse. Der Vorgang des Sterbens in einer der Kindheit nachempfundenen Situation mit stimmigem religiös-rituellem und gemeinschaftlichem Gesamtrahmen kann selbst eine religiöse Qualität haben. Diese lässt sich in der Diaspora nicht einfach ersetzen, ebenso wenig wie eine jahrhundertelange Tradition der Verehrung von Grabstätten bedeutender muslimischer Geistlicher „nachgebaut“ werden kann.

Die vielfachen Änderungen in der Bildungs- und Infrastruktur, die sich in Deutschland und in der Schweiz abzeichnen – Ausbildung muslimischer Ritualbegleiter:innen, Einrichtung islamischer Grabfelder auf Friedhöfen, mehrfach-religiös nutzbare Aussegnungshallen, Sonderregeln für die Aussetzung der Mehrfachnutzung von Gräbern – scheinen vor allem Angehörigen der sunnitischen Mehrheit innerhalb der islamischen Religionsgemeinschaft entgegenzukommen, wie das Beispiel von Esma Ibraimi zeigt. Hier ist auch zu erwähnen, dass die staatliche Seite bei der Neukonzeption der Infrastruktur ein muslimisches Gegenüber sucht und dies meist zuerst in Gestalt der sunnitisch organisierten und repräsentativ auftretenden islamischen Vereine und Verbände findet. Für andere Minderheiten ist damit nicht automatisch eine Brücke geschlagen, um sich angesprochen oder gar „heimisch“ zu fühlen.

Alle drei Interviewpersonen lassen im Gespräch Toleranz und pastorale Sensibilität spüren und geben an, die individuellen Wünsche von Muslim:innen mit Blick auf den Modus der Bestattung ernst zu nehmen und zu achten, auch wenn ihre eigene Haltung zu dem Thema anders aussehen mag. Trotzdem gibt es Unterschiede: So wünscht sich Nabi Yilmaz nicht nur, in seinem Heimatdorf bestattet zu werden, sondern erwartet von seinen Angehörigen auch, dies zu respektieren und über seinen Tod hinaus mitzutragen, was er mit Verweis auf das alevitische Moralsystem untermauert. Hansjörg Keller hingegen betont den Wert der individuellen Entscheidung, die allerdings dort endet, wo religiöse Bedürfnisse anderer Menschen berührt werden. In letzter Konsequenz kann dies auch bedeuten, den Wünschen des verstorbenen Menschen nicht in allen Punkten Folge zu leisten.

Bei ihrer Deutung des Todes zuletzt greifen alle drei Interviewpersonen auf zentrale islamische Motive zurück, füllen diese aber unterschiedlich. Zunächst die Seele: Sie kann existentieller Teil der menschlichen Beschaffenheit sein, der schon das irdische Leben prägt und bei entsprechender Aktivierung eine Brücke

ins Jenseits bildet (Hansjörg Keller), sie kann derjenige Teil der menschlichen Person sein, der erst bei Eintritt des Todes in die andere Welt hinüberwechselt (Esmā İbraimi), bzw. sich auf Wanderschaft begibt und zur Gemeinschaft in veränderter Form zurückfindet (Nabi Yılmaz). Ebenso variieren die Deutungen von Diesseits und Jenseits: Während das Jenseits bei Nabi Yılmaz kaum eine Rolle spielt, erscheint beides bei Esmā İbraimi als Dichotomie, während Hansjörg Keller die Kategorien auflöst und transzendiert. Dabei bemüht er sich, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und religiöse Sinnhorizonte zusammenzubringen und kreativ zu transformieren. Zugute kommt ihm, dass die islamische Theologie viel Spielraum für Spekulationen über das Jenseits wie auch für die Integration wissenschaftlicher und mystischer Vorstellungen bietet.

Zwischen einer moralisch-sittlichen Lebensführung und dem eigenen Tod besteht ein Zusammenhang, der eindeutig ist, aber nicht immer gleich ausfällt: Hansjörg Keller stellt die gedankliche Vorwegnahme des Todes in den Dienst einer spirituellen Haltung, bzw. von Tugenden, die den menschlichen Geist von materiellen wie ideellen Verhaftungen im Diesseits lösen sollen. Damit befindet er sich in einem Bereich der Mystik, wo Trennlinien zwischen Religionstraditionen kaum mehr eine Rolle spielen und Interpretationen in solcher oder ähnlicher Form auch von einem Buddhisten oder einer christlichen Mystikerin gedacht und formuliert werden könnten. Hinsichtlich der Vorstellung eines Gerichts nach dem Tod nimmt Esmā İbraimi von allen Interviewpersonen am stärksten auf die traditionellen islamischen Quellen, d. h. auf Koran und Sunna Bezug. Allerdings bleibt sie bei den Aussagen des Korans, der zwar drastische Warnungen vor dem ausspricht, was bei sündiger Lebensführung zu erwarten ist, aber wenig konkrete Schilderungen beinhaltet. Diese haben ihr nicht Angst, sondern vielmehr Trost vermittelt. Mit der Botschaft, dass nur ins Paradies gelangen kann, wer ein einwandfreies Leben mit religiöser Observanz und ethischer Lebensführung vorweisen kann, kann sie umgehen. Es entspricht ihrem Verständnis von Gerechtigkeit, zumal die koranischen Quellen die Möglichkeit zur Umkehr für jeden Menschen bis kurz vor dem Tod einschließen.

Nabi Yılmaz lehnt zwar die Vorstellungen der traditionell-islamischen Bilderwelt über den Tod und das Jüngste Gericht ab. Er erwähnt aber Rituale, die eine ähnliche Funktion übernehmen wie die aus dem sunnitischen Kontext bekannte Befragung durch den Erzengel im Grab, der Auflistung der Sünden in einem Buch für das Jüngste Gericht sowie eine existentielle Konfrontation mit möglicher Strafe und Wiedergutmachung für geleistete Taten. Die für Alevit:innen zentrale Cem-Zeremonie kann nur in „einer geeinten, versöhnten Gemeinschaft, in der es keine Differenzen gibt, stattfinden“⁶²; wer sich verschiedener Vergehen schuldig macht, wird auf unterschiedlich lange Dauer vom Cem ausgeschlossen. In der Religionswissenschaft gilt Cem als Ritus, der einen „sakralen, transzendenten Raum“ eröffnet und dem auch aufgrund der aufgehobenen Geschlechtertrennung eine „wichtige symbolische Rolle“ zukommt.⁶³ Daher das görgü als Teil des Cem-Rituals: Das kollektive Gedächtnis der alevitischen Dorfgemeinschaft registriert problematisches Verhalten und moralische Vergehen; eine (halböffentliche) Befragung übernimmt die Dorfgemeinschaft unter Leitung des Dede; und

62 Sökefeld, Cem in Deutschland, 209.

63 Sökefeld, Cem in Deutschland, 221 und 223.

die Konfrontation, Bestrafung oder Wiedergutmachung erfolgt regelmässig im religiösen Leben der Gemeinschaft. Damit wird es persönlich-existentiell und sozial bedeutsam, während die Befragung hellalik unmittelbar sowie 40 Tage nach dem Tod eher einen heilenden und Versöhnung stiftenden Effekt für die zurückbleibenden Angehörigen hat. Aus der persönlichen Erfahrung heraus nötigt Nabi Yilmaz dem görgü ceme grossen Respekt ab und weiss es trotz seiner potential sozial beängstigenden Aura zu schätzen. Auch er braucht er keine Relativierungen oder Negationen, um Themen wie Schuld, Rechenschaft und Verantwortung religiös ernst zu nehmen.

Alle drei Interviewpersonen betonen, dass weder der Sterbeprozess noch das Schicksal nach dem Tod eine individuelle Angelegenheit ist. Nabi Yilmaz schildert die Verantwortung der Angehörigen, für den oder die Verstorbenen einzustehen, die Gemeinschaft für seine oder ihre Taten um Verzeigung zu bitten und allfällige Schulden zu begleichen; Esma Ibraimi zählt gute Taten wie Almosengabe, Grabbesuche, Koranrezitationen, spezielle Gebete für die Seele und die Ausrichtung gemeinschaftlicher Essen auf, und auch Hansjörg Keller erwägt trotz aller Zurückhaltung, dass „Fürbitte“ für einen verstorbenen Menschen eine Wirkung haben kann. All diese Handlungen haben neben ihrer zweifellos positiven sozialen Wirkung auf die zurückbleibende Gemeinschaft konkrete „Pluspunkte“ für den verstorbenen Menschen und seine Situation im Jenseits zur Folge.

Die Ergebnisse dieser Studie zeigen, dass sich die Deutung des Todes nicht in einem „Glauben an ein Jenseits“ erschöpft; und dass eine „einfache Schwarz-Weiß-Malerei“ keinesfalls zutrifft. Das Bild eines Weges in Richtung Paradies oder Hölle, der sich nach dem Tod schlicht aus der Bilanz der individuellen Taten herleitet, wird durch solche empirischen Ergebnisse aufgelöst. Viele gängige Darstellungen über das „Jenseits im Islam“ aus der Feder deutschsprachiger Theolog:innen sollten auf solche Differenzierungen hin kritisch geprüft werden; gerade, wenn sie den Anspruch erheben, Nichtmuslim:innen relevante Informationen für den Kontakt mit Muslim:innen aus dem Umfeld an die Hand zu geben.

Auf der anderen Seite gibt das explizit für sich in Anspruch genommene islamische Profil der Interviewpersonen zu bedenken, dass eine Deutungshoheit über das alleinige islamisch <Korrekte> kaum allein bei den Quellen von Koran und Sunna liegen kann. Muslimische Autor:innen, die wissen, dass eine Sortierung von Vorstellungen in Praktiken in islamisch vs. unislamisch schwierig und fruchtlos ist, sollten nicht scheuen, dies auch theologisch zu berücksichtigen.

Für den interreligiösen Dialog schliesslich zeigen solche Ergebnisse, wie wichtig eine vorbehaltlose Haltung ist, um Nuancen bei den persönlichen Vorstellungen und religiösen Deutungen zu erfahren. Statt allein nach der „Bedeutung“ des Todes zu fragen – was eine orthodox korrekte Antwort hervorrufen mag – lohnt es sich, verschiedene Aspekte wie Seele, Gerechtigkeit, Lebensführung und Verantwortung anzusprechen. Wer das Gespräch hier offen hält, wird – gerade als Christ:in – nicht nur mehr Gemeinsamkeiten, sondern auch spannende theologische Schärfungen entdecken.

Literatur

Hüseyin, Ağuıçenođlu, Das alevitische Dede-Amt, in: Robert Langer / Raoul Motika / Michael Ursinus (Hg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt a.M. 2005, 133-145. (https://opendata.uni-halle.de/bits-tream/1981185920/32830/1/Aguicenoglu_2005_alevitische_Dede-Amt.pdf [Zugriff: 10.08.2021]).

Martin Baumann / Jürgen Endres / Silvia Martens / Andreas Tunger-Zanetti, „Hallo, es geht um meine Religion!“ Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität, Luzern 2017. (https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/Forschungsbericht_Hallo_es_geht_um_meine_Religion.pdf [Zugriff: 10.08.2021]).

Rüdiger Benninghaus, Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei, in: Robert Langer / Raoul Motika / Michael Ursinus (Hg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt a.M. 2005, 247-288.

Petra Bleisch, Gelebte und erzählte Scharia in der Schweiz: empirische Studien zur Aneignung religiöser Normen durch zum Islam konvertierte Frauen, Zürich 2016.

Christlich-muslimische Trauerfälle. Eine Handreichung für die christliche Seelsorge. Hg. von den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Bereich OeME-Migration, Katholische Kirche Region Bern. Fachstelle „Kirche im Dialog“, Christkatholische Landeskirche des Kantons Bern, Arbeitskreis Religion und Migration, Bern 2017. (<https://www.gottesdienst-ref.ch/perch/resources/omchristlich-muslimischetrauerfalle.pdf> [Zugriff: 10.08.2021]).

Reto Famos Cla / René Pahud de Mortanges / Burim Ramaj, Konfessionelle Grabfelder auf öffentlichen Friedhöfen. Historische Entwicklung und aktuelle Rechtslage (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 34), Zürich 2016.

Hermann-Josef Frisch, Der Glaube der Weltreligionen. Gottesbild, Erlösergestalten, Gebet und Meditation, Jenseitsvorstellungen, Gütersloh 2014.

Barbara Gartner, Der Islam im religionsneutralen Staat: die Problematik des muslimischen Kopftuchs in der Schule, des koedukativen Sport- und Schwimmunterrichts, des Gebetsrufs des Muezzins, des Schächtens nach islamischem Ritus, des islamischen Religionsunterrichts und des muslimischen Bestattungswesens in Österreich und Deutschland, Frankfurt a.M. 2006.

Andreas, Gorzewski, Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam, Berlin 2010.

Gerhard Höpp / Gerdien Jonker (Hg.), *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Zentrum Moderner Orient. Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V., Berlin 1996.

Hans Küng / Heinrich von Stietencron / Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984.

„Lobet und preiset ihr Völker!“ Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens. Hg. vom Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Frankfurt a.M. 2011. (https://www.zentrum-oekumene.de/fileadmin/redaktion/Religionen/lobet_und_preiset.pdf [Zugriff: 10.08.2021]).

Brigitta, Müller-Rohr, *Das Paradies liegt unter den Füßen der Frau: eine qualitative Studie über Schweizerinnen, die zum Islam übergetreten sind*, Zürich 1996. *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen Eine Studie der Forschungsgruppe „Islam in der Schweiz“ (GRIS)*. Hg. von der Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen, EKM Materialien zur Migrationspolitik, Bern 2010. (<https://biblio.parlament.ch/e-docs/351965.pdf> [Zugriff: 10.08.2021]).

Caroline Neumüller, *Konversion zum Islam im 21. Jahrhundert. Deutschland und Grossbritannien im Vergleich*, Frankfurt a.M. 2014.

Joanna Pfaff-Czarnecka, *Chancen öffentlicher Eingliederung muslimischer Gemeinschaften in der Schweiz*, in: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR (Hg.): *Tangram 7. Muslime in der Schweiz*, Bern 1999, 33-35.

Religionsmonitor 2008. *Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. Hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008.

Barbara Richner, *„Im Tod sind alle gleich“*. Die Bestattung nichtchristlicher Menschen in der Schweiz, Zürich 2006.

Martin Sökefeld, *Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung*, in: Robert Langer, Raoul Motika, Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a.M. 2005, 203-226. (https://epub.ub.uni-muenchen.de/29304/1/Martin_Soekfeld_Cem_in_Deutschland.pdf [Zugriff: 10.08.2021]).

Ders., *Sind Aleviten Muslime? Aspekte einer Debatte unter Aleviten in Deutschland*, in: *Ethnoscripts* 7 (2), 2005, 128–166. (https://epub.ub.uni-muenchen.de/22316/2/Soekfeld_Sind_Aleviten_Muslime.pdf [Zugriff: 10.08.2021]).

Dursun Tan, *Sterben in der Fremde: Sterben, Tod und Trauer unter Migrations-*

bedingungen: am Beispiel einer Einwanderungsminderheit in Deutschland, Hannover 2006.

Erwin Tanner, Bestattung nach islamischem Ritus und staatliches Begräbniswesen, in: René Pahud de Mortanges, Erwin Tanner (Hg.), *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Les musulmans et l'ordre juridique suisse* (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 13), Freiburg 2002, S. 243 – 287.

Viele Welten leben. Lebenslagen von Mädchen und jungen Frauen mit griechischem, italienischem, jugoslawischem, türkischem und Aussiedlerhintergrund. Hg. vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Universität Essen/Duisburg, Berlin 2004. (<https://www.bmfsfj.de/resource/blob/84598/2094d4132e371423945367fdf3d967f3/viele-welten-lang-data.pdf> [Zugriff: 10.08.2021]).

Firouz Vladi, Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung – Muslime in Deutscher Erde, in: Reiner Sörries (Hg.), *Muslime in Deutscher Erde – Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung* (Kasseler Studien zur Sepulkalkultur 15), Kassel 2009, 17-36.

Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt 1999.

Attila Yakut, *Sterben, Tod, Jenseits und Trauer in der türkischen Kultur*, Mannheim 2017.

Zentralinstitut und Museum für Sepulkalkultur (Hg.), *Nach Mekka gewandt: zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland*, Red. Thorsten Blach, Kassel 1996.

Helmut Zander, „Europäische“ Religionsgeschichte: religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2016.

Internetquellen [Zugriff: 10.08.2021]:

<https://derarbeitsmarkt.ch/de/portraet/cargo-zur-letzten-ruhe>
www.islamischebestattung.ch

