

WO ENDET DIE TRAUER? SOZIALE PRAKTIKEN IM DISKURS ÜBER ISLAMISCHE IDENTITÄT IM NORDSUDAN

Ruth Klein-Hessling

Im Mittelpunkt des Beitrages stehen Alltagspolitiken und der Wandel religiöser Praktiken von Frauen in einem nordsudanesischen Dorf. Am Beispiel des Trauerrituals wird nach den lokalen Konsequenzen eines modernisierten Islam gefragt. In der Interaktion, die das Trauerritual begleitet, zeigen sich die Konfliktfelder, die Folgen einer veränderten Gesellschaftsstruktur sind. Die den Frauen zugeschriebene kulturelle Kompetenz, die Trauerklage, gerät zunehmend unter öffentliche Kritik. Die Bedeutung des Todes als soziales, die Dorfgemeinschaft betreffendes Ereignis konkurriert mit alternativen, purifizierten Formen der Trauer. Diese betonen das individuelle religiöse Erleben und die Kenntnisse der schriftlichen religiösen Quellen. Neue soziale Räume entstehen so für eine exklusive Gruppe von jungen gebildeten Frauen, die sich religiöser Praktiken bedienen, welche Expertenwissen voraussetzen. Durch ihre religiöse Kompetenz stellen diese Expertinnen auch die überkommene Geschlechterordnung in Frage. Die Referenz auf einen modernisierten Islam bietet Frauen die Möglichkeit, globalisierte Identitätsmuster zu konstruieren. Der Diskurs über die Frage »Wo endet die Trauer?« zeigt aber gleichermaßen, daß diese neuen Identitätsmuster in lokale Netzwerke eingebunden sind.

Wie kaum ein anderes soziales Ereignis bewegt der Tod die Menschen in dem nordsudanesischen Dorf Wad Minia.¹ In den unterschiedlichen Auffassungen, wie das Trauerritual begangen werden soll, entzündet sich ein Disput über Religion und Moral. Die Trauer, so sagen die »islamischen Modernisten und Modernistinnen«² im Dorf, endet mit dem Begegnen. Spöttisch fragen sie, welchen Nutzen denn die Toten von den Klagen der Frauen, den Opfergaben und den Kondolenzbesuchen haben. Dagegen verteidigen Vertreter lokaler Praktiken ihre Interpretation vom Ereignis Tod, das die Lebenden und Toten über das physische Dahinscheiden hinaus verbindet. In der Frage, wie sich Trauer in angemessener islamischer Form vollziehen kann, akzentuiert sich ein Diskurs, der die muslimische Welt seit geraumer Zeit beschäftigt. Im Sudan ist, wie in vielen muslimischen Gesellschaften, die Frage »Was ist ein guter Muslim/

eine gute Muslima?« ein zentraler Gegenstand zur Bestimmung einer islamischen Identität geworden. Die miteinander konkurrierenden Definitionen des »wahren« Islam erzeugen ein Klima von Unsicherheit, in dem nichts mehr garantiert zu sein scheint und lokale Praktiken wie die Art des Trauerns, des Feierns, der Kleidung oder der Haltung beim Gebet als unislamisch ausgemacht werden. So operieren die sozialen Akteure in »Räumen von Zweifeln und Mehrdeutigkeiten« (Masquelier 1996: 240). Hinter dem Diskurs über das angemessene islamische Verhalten steht die Neuverhandlung des kulturellen Konstruktts »Islam«. In diesem Aufsatz analysiere ich am Beispiel des Trauerrituals, wie soziale Praktiken im Zuge des Diskurses über islamische Identität verändert werden.

Seit der sogenannten »Revolution der Nationalen Rettung« (*thaurat al-inqad al-watani*) im Juni 1989 unter Führung von Oberst Umar Hassan al-Bashir versucht das gegenwärtige sudanesische Regime eine rein islamische Ordnung (*al-nizam al-islami*) herzustellen, die alle Lebensbereiche einschließt. Dabei geht es nicht nur um die religiöse Besetzung von Alltagspraktiken, Geschäftsgebaren oder Sprache, sondern auch um eine Modernisierung der Gesellschaft (Beck 1992-1993: 485).³ Mit der »islamischen Ordnung« ist eben nicht nur die Religion im engeren Sinn, sondern die Umstrukturierung der öffentlichen Verwaltungen, der Wirtschaft und des Bildungswesens gemeint.

Verläßt man die Makroebene der gesellschaftlichen Analyse und wendet man sich den Alltagspraktiken der sozialen Akteure zu, so läßt sich feststellen, daß es sich bei der zunehmenden Islamisierung vieler Lebensbereiche nicht so sehr um die Verankerung einer homogenen (Staats-)Ideologie handelt, sondern um die Ausdifferenzierung von (islamischen) Lebensstilen, die dem lokalen Milieu angepaßt werden.

In den letzten Jahren erschien eine Anzahl von Studien, die nach der Bedeutung des modernen Islam für Frauen fragen. In der Analyse werden sie als soziale Akteure wahrgenommen, und die islamische Moderne in ihrer Lebenswelt kontextualisiert (vgl. z.B. Macleod 1991; Werner 1997; Zuhur 1992). Im Mittelpunkt der Studien stehen junge Frauen, häufig Universitätsabsolventinnen, die sich durch den Akt der Verschleierung demonstrativ von ihren Geschlechtsgenossinnen abgrenzen. Durch die Fokussierung auf das urbane Umfeld entsteht der Eindruck, daß der Islamismus ein vornehmlich städtisches Phänomen ist. Im Mittelpunkt meiner Analyse steht dagegen das rurale Milieu, genauer: ein nubisches Dorf im Nordsudan. Ich betrachte das Dorf als eine lokale Arena: Unterschiedliche Diskurse über Moderne, Islam, Bildung und

Emotionen, um nur einige zu nennen, bilden ein vielstimmiges Szenarium, in welchem Alltagspraktiken ausgehandelt werden. Geführt werden diese Dispute von Vertretern und Vertreterinnen verschiedener sozialer Gruppen. Um die Handlungslogik und die Interaktion der Akteure nachzu vollziehen, ist eine Kontextualisierung der Diskurse notwendig. Die Akteure verorten sich im lokalen Milieu, internationale Netzwerke sind aber längst etabliert und werden in die Aushandlungsprozesse einbezogen. So sind verwandschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen genauso in Betracht zu ziehen wie die translokalen Verbindungen der Menschen aufgrund erhöhter Mobilität und der historisch belegten Geschichte der nubischen Migration.

Als Vertreterinnen einer neuen Agenda nehmen Frauen, die für einen modernen islamischen Lebensstil eintreten, am sozialen und politischen Geschehen im Dorf teil. Die Symbolkraft islamistischer Politik spielt hier eine herausragende Rolle und wird von den Vertreterinnen verschiedener sozialer Gruppen mit unterschiedlicher Intention benutzt. In diesen Kontext gestellt, wird die Frage »Wo endet die Trauer?« neu ausgehandelt. Es sind gerade die lokalen Praktiken der Frauen, allen voran die Trauerklagen, die besonders scharf angegriffen werden. Wenn in diesem Zusammenhang von Trauerklagen die Rede ist, sind damit kollektive Äußerungen über Schmerz und Verlust gemeint, wie sie in vielen muslimischen und mediterranen Gesellschaften praktiziert werden. Im Fall des hier vorgestellten Dorfes handelt es sich um das durchdringende, schrille und rhythmische Weinen und Klagen der Frauen. Es geht dabei nicht um einen Ausdruck der individuellen Verfassung der Frauen, sondern um öffentlich zur Schau gestellte Emotionen. Dieser Ausdruck von Emotion spiegelt einen öffentlich regulierten Diskurs wider (Appadurai 1990). Der hier beschriebenen lokalen Praxis werden alternative religiöse Praktiken gegenübergestellt. Inwieweit hier neue Räume für Frauen entstehen (Lachenmann 1992, 1994) und diese auch die bestehende Geschlechterordnung verändern, soll im folgenden näher untersucht werden.

Die ambivalente Haltung der Menschen in Wad Minia gegenüber den Trauerzeremonien lässt sich bereits an der Art und Weise erkennen, wie meine Anwesenheit bei dem Ritual kommentiert und bewertet wurde. In der ersten Zeit meines Aufenthaltes riet mir meine Gastgeberin von der Teilnahme an Trauerzeremonien ab. Die Beerdigung, so erzählte sie mir, sei ein scheußlicher Anblick, die Frauen benähmen sich ungebührlich, und lachend imitierte sie das Klagen der Frauen. Nach einigen Wochen änderte sie ihre Einstellung, und ich wurde zu einem ersten Kondolenz-

besuch aufgefordert. Durch den fast einjährigen Aufenthalt im Dorf wurde meine Teilnahme an Trauerzeremonien immer mehr zu einer Selbstverständlichkeit, in manchen Fällen wurde sie auch als Teil meiner sozialen Verpflichtungen angesehen. Als ich nach einer kurzen Reise in das Dorf zurückkam, fragte mich einige Tage später bei einer zufälligen Begegnung eine Dorfbewohnerin beinahe vorwurfsvoll, warum ich immer noch nicht das Trauerhaus einer mit meiner Gastgeberin verwandten Familie aufgesucht hätte.⁴ Die Bedeutung des Trauerrituals wurde mir auch durch die Fragen bewußt, mit denen die Frauen meine Anwesenheit in einem Trauerhaus kommentierten. »Hast du geweint?«, so wurde ich gefragt, und mit Blick auf den Wechsel von Glück und Unglück im Leben eines Menschen, der durch die Übergangsrituale strukturiert wird, hieß es: »Jetzt kennst du das Süße und das Bittere aus unserem Leben.«

DAS DORF

Das Dorf Wad Minia liegt in dem Nordstaat der Republik Sudan, ca. eine Autostunde entfernt von der Provinzhauptstadt Dongola. Die Mehrheit der rund 2.000 Dorfbewohner sind Danaqla und somit Nubier, weiterhin leben sedentarisierte 'Arab (ehemalige Nomaden) und eine kleine Gruppe von Nachkommen ehemaliger Sklaven im Dorf. Der Nil und die Bewässerungskanäle sind die Lebensader der Region. Entlang des Nils, jenseits der fruchtbaren Felder erstrecken sich die Siedlungen. Die Felder am Nil sind als Erbland im Besitz der alteingesessenen Danaqla-Familien. Das Pachtland eines nahegelegenen Bewässerungsprojektes bietet einem Großteil der Dorfbevölkerung, unabhängig von der Herkunft, eine Existenzgrundlage. Durch die seit den 70er Jahren verstärkte Migrationsbewegung nach Saudi-Arabien und in die benachbarten erdölexportierenden Staaten hat sich die dörfliche Ökonomie entscheidend verändert und zur sozialen Differenzierung geführt. Die Migrationsrate ist im Vergleich zu umliegenden Ortschaften mit 25 % der männlichen Bevölkerung relativ gering. Dennoch gilt auch hier, daß durch Migration nach Saudi-Arabien, Libyen oder in die Golfstaaten die ländlichen Gebiete des Sudan längst in Globalisierungsprozesse eingebunden sind. Auch audiovisuelle Medien wie Radio und Videorekorder tragen zu veränderten Kommunikations- und Informationsstrukturen bei. Zwar bleiben Frauen und die Familien der Migranten in der Regel im Herkundsdorf zurück,

aber die soziale Landkarte der Dorfbewohner umfaßt neben den Dörfern der Region und den urbanen Zentren des Landes auch Dschidda und Riad, London und Berlin. Ein kontinuierlicher Informationsaustausch auf transnationaler Basis ist die Folge.

EIN TODESFALL

Ein Todesfall in Wad Minia betrifft alle Menschen im Dorf und zieht umfangreiche Verpflichtungen nach sich. Ich werde im folgenden auf einen Todesfall eingehen, der als exemplarisch für Beerdigungszeremonien im Dorf und der daraus resultierenden Diskurse über die angemessene Form der Trauer steht: Als im Februar 1996 die verwitwete Aisha Kombo im Alter von etwa 60 Jahren starb, war ihre Beerdigung, wie üblich, eine Angelegenheit, die das Dorfleben aus der alltäglichen Routine riß. Einige Tage vor ihrem Tod war Aisha aus dem Krankenhaus entlassen worden. Mit einer Genesung war nicht mehr zu rechnen, und sie starb in Anwesenheit ihrer Töchter in ihrem Haus. Kurz vor ihrem Tod riefen die Töchter einen Sheikh, um für Aisha die Sure »Ya Sin« lesen zu lassen, die besonders in Todesfällen rezitiert wird. Die Nachricht von Aishas Tod verbreitete sich innerhalb von Minuten. Das laute Weinen der Frauen rief die Nachbarschaft zusammen, und junge Männer wurden geschickt, um die Menschen in weiter entfernt liegenden Vierteln zu informieren. So erfuhren auch meine Gastgeberin und ich von Aishas Tod. Alles stehen und liegen lassend, begaben wir uns in das Trauerhaus (*al-bait al-bika*). Die Frauen trafen sich im Hof von Aishas Haus, während die Männer sich in der Moschee des Viertels versammelten. Kaum überschritten die Frauen die Schwelle zum Hof, da stimmten sie in das hohe, schrille, rhythmische und ergreifende Weinen ein, das kennzeichnend für die *bika* (Trauerzeremonie) ist. Dabei umarmte eine Frau die andere, gemeinsam ließen sie sich auf die Knie nieder, und über die Schulter der anderen hinweg begannen sie das ritualisierte Klagen und Weinen. Kurz darauf lösten sie sich voneinander, erhoben die Hände und beteten die erste Sure aus dem Koran. Anschließend wandte sich jede einer neuen Gruppe zu und wiederholte das Ritual. Die Frauen im Hof schienen eine einzige Welle des Lamentierens und des Wehklagens zu formen. Langsam suchten die neu angekommenen Frauen einen Weg in die Mitte des Hofs, wo sich Aishas Töchter aufhielten. Im Zentrum des Geschehens

stand Sakina, die älteste Tochter. Gemeinsam mit ihrem Mann und ihren zwei Kindern lebte sie in London und war auf einen Besuch zu ihrer kranken Mutter ins Dorf gekommen. Sakinas Kleidung war in Unordnung geraten, der *tob^s* fiel von ihren Schultern, sie bewarf ihre unbedeckten und offen fallenden Haare mit Staub, rief nach ihrer Mutter und beklagte ihr Schicksal, so lange und so weit von ihrer Mutter entfernt gelebt zu haben. Einige Frauen versuchten Sakina mit Worten und Gesten zu mäßigen. Ihre Tante väterlicherseits forderte sie zum Sprechen der ersten Koransure (*fatihā*) auf und erinnerte sie daran, daß der Tod der Mutter dem Willen Gottes entsprach. Ihre Ermahnungen nutzten nichts. Auch der Sheikh betrat den Hof und versuchte, wenn auch erfolglos, die weinenden Frauen mit dem Wort »*sabr*« (Geduld) zu beschwichtigen. Mit einem spöttischen Ton in der Stimme kommentierte eine ältere Frau neben mir, die Sakinas Verhalten beobachtete: »Bis zu ihrer Abreise wird sie nicht aufhören zu klagen.« Sakinas expressives Klagen endete schließlich in einer Ohnmacht.

Nicht alle Frauen praktizierten die *bika* in der oben beschriebenen Form. Einige Kondolenzbesucherinnen rezitierten die *fatihā* (Name der ersten Sure) mit den engsten Familienangehörigen der Verstorbenen und verweilten nur wenige Minuten im Trauerhaus. Diese Frauen vertraten die Meinung, daß die *bika* eine unislamische Form der Trauerbezeugung darstelle. In stiller Übereinkunft wurden sie von den anderen Trauernden nicht in den kollektiven Ausdruck der Trauer eingeschlossen. In gemäßigtem Modus sprach man gemeinsam mit ihnen die vorgeschriebenen Gebete.

In der Zwischenzeit wurde, verborgen vor den Augen der Frauen, im Haus die Verstorbene von einigen älteren weiblichen Verwandten gemäß den rituellen Vorschriften gewaschen. Nach der Reinigung legten sie den Körper auf ein *angarib* (traditionelles Holzbett) und bedeckten ihn mit einem Strohteppich und Palmenzweigen. Vier junge Männer trugen die Bahre in den Hof. Hier hatten die Töchter der Verstorbenen noch einmal Gelegenheit, sich von der Mutter zu verabschieden. Dann trugen die Männer die Bahre im schnellen Schritt zur nahegelegenen kleinen Moschee, in der die männlichen Trauergäste schon warteten. Unter Anleitung des Sheikhs sprachen sie die Totengebete und machten sich schließlich auf den Weg zum Friedhof, wo das Grab schon ausgehoben war. Die Frauen blieben im Hof zurück. Nachdem die Tote aus dem Hof getragen worden war, erhob sich noch einmal ein letztes schrilles Wehklagen, bis sich schließlich die Atmosphäre beruhigte. Alle Betten und Stühle wur-

den in ein Zimmer getragen und Strohteppiche ausgelegt. Diese und die folgenden Nächte würde niemand in dem Trauerhaus in Betten schlafen. Als ich an diesem Tag in das Haus meiner Gastfamilie kam, bemerkte meine Gastgeberin: »Was war es doch für eine emotionale *bika*. Es war beängstigend.«

Das Trauerhaus wurde in den folgenden Tagen von Nachbarinnen und Verwandten aufgesucht. Auch aus den umliegenden Dörfern kamen neue Kondolenzbesucherinnen. Immer wieder erhob sich das schrille, rhythmische Weinen der Frauen über die Hofmauern. Aus der Moschee drangen die Stimmen der Männer herüber, die abwechselnd Abschnitte aus dem Koran lasen. Auch im Hof der Frauen wurde regelmäßig der Koran rezitiert. Die Initiative hierfür ging von Magda aus, einer Nichte von Aisha, die an der islamischen Universität in der Hauptstadt studierte. In virtuoser Manier trug sie morgens nach dem Frühstück, wenn die Anzahl der weiblichen Gäste am größten war, Passagen aus dem Koran vor. Die Gäste schartern sich um sie und lauschten ihrer Rezitation. Auch Vertreterinnen des neuen islamischen Lebensstils, die mir versicherten, ihre Zeit normalerweise nicht im Trauerhaus zu »verschwenden«, erschienen, um Magda zuzuhören. Denn, so erklärte mir Magda, den Koran zu lesen gilt nicht nur als segensreich für die Rezitatorin, sondern auch für die Zuhörerinnen. Den späten Nachmittag nutzte Magda für religiöse Unterweisungen. Sie dozierte über islamische Lebensführung, beschrieb die Zustände in Paradies und Hölle und ermahnte die Frauen, keine überflüssigen Tränen zu vergießen. Sie unterstrich ihre Ausführungen mit dem Koranvers: »Siehe, nicht wirst du die Toten hörend machen und nicht wirst du machen, daß die Tauben den Ruf hören, wenn sie den Rücken kehren.⁶

Nicht alle Frauen waren gleichermaßen von Magdas Rezitation angetan. Einige ältere Frauen erhoben sich demonstrativ, sobald Magda mit ihrem Vortrag begann, und zogen sich in eine ruhige Ecke des Hofes zurück, wo sie ihre Gespräche ungestört fortsetzten.

Am dritten Tag endeten mit dem Verteilen von Almosen die Trauerfeierlichkeiten. Die Teppiche wurden wieder eingerollt, die Betten in den Hof gestellt, und die Töchter übernahmen die Essenszubereitung. Aber noch Wochen nach dem Ereignis blieb das Haus von Aisha Kombo Mittelpunkt des sozialen Lebens im Viertel. Täglich trafen sich Nachbarinnen und Verwandte in dem Haus, immer noch kamen Besucherinnen von entfernt liegenden Ortschaften, Neuigkeiten wurden ausgetauscht, und eine Händlerin nutzte die Gelegenheit, handgefertigte Produkte aus

Stroh zu verkaufen. Diese Treffen hatten den Charakter geselligen Zusammenseins. Von Zeit zu Zeit aber erinnerte eine Frau die Anwesenden an den eigentlichen Sinn des Zusammentreffens, und ein gemeinsames Gebet wurde im Andenken an die Verstorbene gesprochen.

DAS KLAGEN DER FRAUEN

Nach Clifford Geertz (1987) ist kulturelle Homogenität Voraussetzung für die Durchführung eines Rituals. Andererseits zeigt die ethnographische Beschreibung von Aisha Kombos Begräbnis, daß kulturelle Zeremonien keineswegs einen statischen Verlauf nehmen, sondern eine inhärente Dynamik aufweisen. Die realen Bedingungen während eines Rituals werden von unterschiedlichen sozialen Gruppen konstituiert, deren auseinandergehende Intentionen und Meinungen sich auch in der Durchführung des Rituals niederschlagen. In seiner Studie über eine Beerdigung in Zentral-Java stellt Geertz fest, daß den

Leuten ... eine Nähe aufgezwungen [wird], der sie gerne entgehen würden; eine Nähe, bei der die Inkongruenz zwischen den gesellschaftlichen Voraussetzungen des Rituals (»wir alle sind kulturell homogene Bauern«) und den tatsächlichen Gegebenheiten (»wir sind ganz verschiedene Gruppen von Leuten, die trotz ernster Meinungsverschiedenheiten über die richtigen Werte gezwungenermaßen zusammenleben«) eine tiefe Unsicherheit ... hervorruft (Geertz 1987: 131-132).

Die Diskussionen über Aishas Beerdigung, die noch Tage und Wochen nach dem Ereignis von den Dorfbewohnerinnen geführt wurden, verweisen auf den Dissens über die Bedeutung des Todes in der Dorfgemeinschaft. Dabei wurden das expressive Klagen der Töchter, ihre nachlässige Kleidung und die Ohnmacht genauso diskutiert wie die hohen Kosten, die ungeachtet der finanziellen Verhältnisse der Familie bei der Beerdigung anfallen. Vom Sheikh einer als besonders puritanisch geltenden muslimischen Gemeinde wurden die Klagen der Frauen als unislamische Tradition (*adat al-jahilin*) verurteilt, und er wies darauf hin, daß die Frauen seiner Gemeinschaft weder klagten noch tagelang das Trauerhaus besuchten.

Im Kontext der Verunsicherung über die angemessene Form der Trauer bewegen sich die unterschiedlichen Akteure auf Aishas Beerdigung

zwischen den Polen lokaler Praxis – dazu gehört u.a. das Klagen der Frauen (*bika*) – und den Angeboten einer islamischen Modernisierung, wie etwa das Gebot nach Mäßigung (*sabr*) und das Hinzuziehen der schriftlichen religiösen Quellen.

Jede Beerdigung im Dorf wird von dem Disput der (*bika*) begleitet. Catherine A. Lutz und Lila Abu-Lughod (1990) betonen den Unterschied zwischen sozialem und individuellem Ausdruck von Emotionen. Das hier beschriebene Weinen ist ein kollektiver Ausdruck von Schmerz und Verlust und für die Öffentlichkeit bestimmt, somit eine soziale Emotion.⁷ Die Frauen in Wad Minia sind sich der Konventionalität von Emotionen sehr wohl bewußt. Sie unterscheiden zwischen sozialem und individuellem Ausdruck von Gefühlen, und nur die sozialen Emotionen werden positiv bewertet. Zum Beispiel wird von einer Braut erwartet, daß sie während der Hochzeitsfeierlichkeiten demonstriert, wie widerwillig und in Tränen aufgelöst sie ihr Elternhaus verläßt. Auch von Kondolenzbesucherinnen wird erwartet, daß sie in das laute Lamentieren und Klagen einfallen. Dagegen halten Frauen sich gegenseitig an, individuelle Gefühlsausbrüche zu unterlassen. Bittere Erfahrungen übertragen sie in sozial anerkannte Formen von Emotionen wie Gedichte oder Lieder.⁸

Die Konnotation von Tod und dem damit verbundenen Klagen und Weinen kommt auch in dem Ausdruck *al-bait al-bika* (das Trauerhaus) zum Vorschein. *Bika* leitet sich von dem Verb *yabki* ab, das übersetzt »weinen« bedeutet. *Al-bait al-bika* heißt somit wörtlich übersetzt »Haus des Weinens«. In der Alltagssprache habe ich Frauen selten den eher formalen Ausdruck *al-bait al-azza* sagen hören, was die zutreffendere Übersetzung für »Trauerhaus« ist.

Ob eine Frau klagt oder nicht, ist auch auf ein situatives Moment zurückzuführen. Eines Tages nahm ich an einer Trauerzeremonie teil, bei der die Familie des Toten keine Totenklagen und lautes Weinen wünschte. Als eine ältere Frau die Schwelle zum Trauerhaus überschritt, begann sie augenblicklich mit dem schrillen ritualisierten Weinen. Schnell raunte man ihr zu, daß das Weinen in diesem Haus unerwünscht sei. Augenblicklich stoppte sie ihr Klagen und betete in moderatem Ton die *fatiha*. Das Potential der Frauen, so zeigt dieses Beispiel, ist also keineswegs auf die *bika* allein beschränkt. Aus einem mehr oder weniger reichhaltigen Repertoire werden situativ unterschiedliche Möglichkeiten der ritualisierten Trauer ausgeschöpft.

Die kollektive Äußerung der *bika* bietet eine Möglichkeit der Identifikation an. So demonstrieren auch Frauen, die nicht direkt vom Todesfall

betroffen sind, ihre Anteilnahme mit der Familie und stellen soziale Bindungen her. Die Sinnhaftigkeit dieses Handelns ist aber nur dann gegeben, wenn der Tod als kollektives und die gesamte Dorfgemeinschaft betreffendes Ereignis verstanden wird. In diesem Fall stellt der Tod eine Herausforderung an die soziale Ordnung der Gemeinschaft dar. Zur Rekonstruktion dieser Ordnung dienen Riten der Trennung und anschließenden Re-Integration in die Gemeinschaft.⁹ Ein umfangreiches Repertoire religiöser Praktiken gehört zu dieser Übergangsphase. Im oben genannten Fall von Aishas Tod sind das Zusammentreffen der Trauernden im Haus und in der Moschee, die rituelle Waschung der Leiche, das Entfernen der Möbel während der Trauerperiode, die Trennung der weiblichen Familienangehörigen von den Alltagsarbeiten, die abschließende Trauerfeier am dritten Tag und das Wiederaufstellen der Möbel Beispiele für die Ritualisierung von Trennung und allmählicher Re-Integration. Ein wesentliches Thema des Trauerrituals ist die Etablierung bzw. Sicherung sozialer Beziehungen. Während der Dauer der Trauerzeremonie müssen zahlreiche Gäste mit Speisen, Tee und Kaffee versorgt werden. Die Bewirtung der Gäste symbolisiert Generosität, Ehre und Prestige. Der dritte Tag bildet den offiziellen Abschluß der Trauerzeremonie. Ein Schaf wird geschlachtet und als Almosen (*sadaqa*) an Arme und Bedürftige verteilt. Jeder Kondolenzbesucher entrichtet an diesem Tag eine Geldsumme für die Hinterbliebenen. Die Zahlung dient als Beitrag für die Unkosten, die während der Beerdigung entstanden sind und wird von einem bzw. einer Bevollmächtigten im Detail schriftlich festgehalten. Da diese Beteiligung als reziproker Akt verstanden wird, kann so von den Gebern im umgekehrten Fall eine ähnlich hohe Summe erwartet werden.¹⁰

Die Beerdigungsrituale drücken Solidarität und Harmonie aus, gleichzeitig enthalten sie auch Konfliktpotentiale. Im Wettbewerb um sozialen Status werden die Ausgaben für die Bewirtung der Gäste in die Höhe geschraubt. Die hohe Summe, die Aishas Familie für die Beerdigung auszugeben bereit war, wird von vielen Dorfbewohnern als Skandal empfunden. Gleichzeitig werden auch Erwartungen geweckt, da Aishas Tochter mit einem Migranten verheiratet ist. Durch die Migration und die damit einhergehende soziale Differenzierung sind die Kosten für Hochzeiten, Beerdigungen und andere soziale Ereignisse in den letzten zwei Jahrzehnten enorm gestiegen. Um die Ausgaben zu reduzieren, beschloß der Dorfrat im Konsens mit der Dorfbevölkerung die Verkürzung der Trauerfeierlichkeiten von ehemals sieben auf drei Tage; ähnliche Maßnahmen

wurden auch in bezug auf Hochzeiten ergriffen. Dennoch gibt es Gelegenheiten genug, diese Maßnahmen zu umgehen. Unter Berufung auf die soziale Verpflichtung, Gäste angemessen zu bewirten, werden Trauerfeierlichkeiten z.B. ausgedehnt.

Soziale Beziehungen werden nicht nur mit den Lebenden ausgedrückt, sondern auch die Bindungen zu den Toten werden betont. Die Rituale, die den Tod in Wad Minia begleiten, interpretieren den Tod als eine graduelle Abtrennung von der sozialen Welt der Lebenden. Die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten werden durch Gebete, Weinen und Erinnerungszeremonien unterstrichen. Anders ausgedrückt: »The living and the dead continue to have a lot to say to each other and do for each other after death« (Bowen 1993: 262). Mit Ausrufen wie »*ya ummi*« (oh, meine Mutter) oder »*ya uchti*« (meine Schwester) definieren die trauernden Frauen die soziale Beziehung, in der sie zu der Verstorbenen standen. Im Gegensatz dazu rufen die Männer in ihrer Trauer vornehmlich Allah an und erinnern so an die Beziehung zwischen Gott und den Menschen (El Aswad 1987: 237). Dabei erfährt die Anrufung Allahs gesellschaftliche Anerkennung, während die Anrufung eines Menschen, egal ob lebend oder tot, in einer Krisensituation als verwerflich angesehen wird.¹¹ Durch Besuche auf den Friedhöfen, Schmücken der Gräber an Festtagen, Bereitstellen von Wasserkrügen an den Gräbern, »um die Engel milde zu stimmen«, aber auch durch Besuche von Heiligengräbern werden die Beziehungen, die die Lebenden zu den Toten unterhalten, manifestiert.

Die oben erwähnten Aspekte der Trauer sind geschlechtsspezifisch strukturiert und implizieren eine Hierarchie, bei der die Praktiken der Frauen als weniger islamisch angesehen werden. Analytische Konzepte, die Frauen als alleinige Vertreterinnen lokalen Wissens betrachten, während die Männer Träger des formalisierten islamischen Wissens sind, sind allerdings unzureichend. Nadia Abu-Zahra (1997) verweist auf das Netz sozialer Beziehungen zwischen Vertretern islamischer Institutionen, Gelehrten, Sufis und gläubigen Frauen und Männern. Dadurch entsteht ein kontinuierlicher Austausch von Wissen. So sind auch Frauen mit Praktiken vertraut, die der islamischen Lehre entsprechen. Die rituelle Waschung, das Sprechen der Totengebete und die islamische Lehre vom Tod ist den Frauen im Dorf bekannt und wird in der Praxis verarbeitet.

In der Inszenierung von Aisha Kombos Beerdigung ist das dominante Thema die Frage nach der angemessenen Form der Trauer. In der sozialen Interaktion, die sich verbal, gestisch und symbolisch ausdrückt, wird

die Dynamik, die die Zeremonien begleitet, deutlich. Alle Vorkommnisse, Ereignisse, Äußerungen und das Benehmen werden in der Frauengemeinschaft registriert und kommentiert. Wie benimmt sich wer? Wie wird der Augenblick von Schmerz und Verlust in der Öffentlichkeit dargestellt? In welcher Kleidung treten die einzelnen Akteure auf? Zu welchen Mitteln und Praktiken greifen sie?

Zwei Charaktere fallen besonders auf: Sakina, die Tochter, deren expressives Klagen auf Kritik stößt, und Magda, die sich als Spezialistin eines neuen Wissens erweist, das seine Wurzeln nicht im lokalen Umfeld hat, sondern mit dem Anspruch antritt, eine textualisierte und universale islamische Praxis zu vertreten. Beide repräsentieren sich als Agentinnen eines bestimmten Diskurses und positionieren sich dadurch in der Dorfgemeinschaft.

Sakina ist 35 Jahre alt und mit ihrem Cousin väterlicherseits (*waddamm*) verheiratet. Seit zehn Jahren lebt sie mit ihrem Mann und den zwei Kindern in England. Ihre Familie im Dorf hat sie in dieser Zeit nur einmal besucht. Aufgrund der schweren Krankheit der Mutter kam sie jetzt kurz vor ihrem Tod gemeinsam mit ihren Kindern zurück. Ihr Verhalten auf der Beerdigung wird mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Ihre Art des Trauerns kommentieren die Frauen im Dorf noch lange nach dem aktuellen Ereignis. Sie präsentiert sich in ihrer Klage und der demonstrativ zur Schau gestellten Vernachlässigung der äußeren Erscheinung als Vertreterin einer lokalen Praxis. Gleichzeitig ist sie unter den vielen Frauen eine der wenigen Migrantinnen, die durch ihre lange Abwesenheit längst nicht mehr im Alltag des Dorfes verwurzelt ist. Es kommt zu einem scheinbaren Widerspruch, daß die Migrantin soziale Praktiken im Dorf neu belebt oder besser: in einem neu gesetzten Kontext konstruiert, die in dieser Form längst nicht mehr in Wad Minia ausgeübt werden. Im Bewußtsein, daß gerade die *bika* ein öffentlich regulierter Diskurs ist, weiß Sakina, daß ihr Verhalten besonders aufmerksam beobachtet wird. Wird sie demonstrieren, daß die kulturellen Muster im Dorf für sie keine Bedeutung mehr haben, oder wird sie sich als »Tochter des Dorfes« (*bitt al balad*) zu erkennen geben? Die *bika* bietet Sakina eine Ausdrucksform, lokale Identität zu demonstrieren trotz ihres Status als Migrantin. So kultiviert die Migrantin die Praxis der *bika*, die im Dorf selbst schon seit Jahren in ihrer expressiven Form nicht mehr ausgeübt wird. Die soziale Bedeutung des Ereignisses Tod wird allerdings zunehmend zurückgedrängt und durch andere Interpretationen ersetzt, wie ich im folgenden aufzeigen werde.

»DIE TRAUER ENDET AM FRIEDHOF« – ALTERNATIVE KONZEpte DER TRAUER

Die *bika* stellt eine Form dar, mit Trauer und Verlust umzugehen, vor allem ist sie ein kollektiver Ausdruck von Trauer. Die Ereignisse nach Aishas Tod zeigen aber auch die Spannungen, die dieses Ritual begleiten. Zwar ist das Weinen eine kulturelle Kompetenz der Frauen, durch die man sich der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und der Solidarität versichert. Aber es wird auch belächelt, abgewertet und als unislamische Tradition (*adat al-jabilin*) klassifiziert. Damit wird ihm jede religiöse Legitimität entzogen. Diese Kritik ist nicht neu. Die »Tradition der Tränen« (Jonker 1996: 132) läßt sich in vielen islamischen Texten verfolgen. Als Sammler und bedeutsamer Kommentator der Hadithe (überlieferte Aussagen des Propheten) faßt Al-Bukhari im »Buch der Beerdigungszерemonien« (*al-kitab al-jina'iz*) zusammen, daß das Weinen der Frauen zwar ungern gesehen wird (*makrub*), aber keine Sünde (*haram*) sei (zitiert nach Abu-Zahra 1997: 51f.).

Für die islamischen Modernisten aber bleibt das Weinen die Quintessenz eines irreführenden religiösen Rituals. Mit der Phrase »Die Trauer endet am Friedhof« verdeutlichen sie ihre Ablehnung. Zu hören ist diese Phrase mittlerweile auch bei der Bekanntgabe von Todesfällen im regionalen Radiosender. Lassen Familien einen Todesfall mit diesem Zusatz im Radio verkünden, signalisieren sie, daß die *bika* nicht erwünscht ist.

In der neuen islamischen Lehre wird das Weinen als *kufr* (Unglauben) bezeichnet. Sich auf den Koran beziehend, stellt ein Dorfbewohner fest:

Im Koran gibt es kein Weinen. Natürlich kannst du gehen und kondolieren, aber die Menschen sollten keine *sadaqa* (Almosen) machen, sie sollen weder schlachten, noch sollen sie weinen. Den Toten nützt das Weinen nicht.

Der Tod wird von den islamischen Modernisten weniger als ein kollektives Ereignis angesehen als vielmehr als eine auf das Individuum bezogene Angelegenheit. In der Rhetorik der Modernisten wird die Idee der Eigenverantwortlichkeit des Menschen betont. Für seine Taten ist demnach jeder selbst verantwortlich und muß sie vor Gott am Tag des Jüngsten Gerichts rechtfertigen. Die Individualisierung des Todes hat auch weitreichende Konsequenzen für die Hinterbliebenen und die Dorfgemeinschaft. Die Anstrengungen der Lebenden, im Namen der Toten Gutes zu tun, etwa durch die Almosen, die am dritten Tag des Begräbnisses verteilt werden, sind für die Modernisten verfehlt. Mehr noch, sie kon-

terkarieren die Idee eines individuellen Bewertungssystems, durch welches sich das Individuum als gottgefällig auszeichnen kann. Außerdem, so argumentieren die islamischen Modernisten, drückt das Weinen nichts anderes als einen Protest gegenüber dem Willen Gottes aus. Diese theologischen Überlegungen wurden mir von einer Anhängerin der als besonders rigide und puritanisch geltenden *Ansar al-Sunna*-Gemeinschaft¹² mit einem einfachen Beispiel erklärt:

Stell dir vor, das Buch in deiner Hand gehört mir. Weinst du dann, wenn ich es dir wegnehme? Natürlich weinst du nicht, weil es nicht dir gehört. Genauso ist es mit meinem Bruder. Stirbt er, weine ich dann? Nein, weil er nicht mir gehört. Er ist Gottes Schöpfung, und es ist in Gottes Macht, mit ihm zu tun, was er will.

Diese Interpretation zeigt eine veränderte Bedeutung des Todes in der Gesellschaft. Das Weinen der Frauen als Ausdruck sozialer Beziehungen wird als minderwertig und unreligiös abgewertet. Als eine Folge dieser Interpretation werden die Klagen und die damit einhergehenden Prozesse von Solidarisierung und Versicherung sozialer Bindungen ausgehöhlt. Dem steht die zentrale Bedeutung einer eschatologischen islamischen Rhetorik gegenüber. Die islamischen Modernisten ritualisieren Würde und Zurückhaltung. Sie betonen das Konzept von *sabr*, das als »Tugend der Mäßigung« übersetzt werden kann. Dieses Konzept ist zentral für den Umgang mit dem Tod. Es steht für die Akzeptanz von Gottes Willen und erinnert die Trauernden an religiös motivierte Zurückhaltung. Obwohl dieses Konzept eher mit der Kultur der Männer assoziiert wird,¹³ zeigt die oben beschriebene Beerdigung, daß auch Frauen zunehmend auf dieses Konzept zurückgreifen. Das Konzept von *sabr* ist dabei auch Teil zahlreicher Maßnahmen zur Selbstdisziplinierung, wie sie auch in der Einstellung zur »islamisch korrekten« Kleidung, dem Lernen und der Auseinandersetzung mit religiösen Quellen bei den islamischen Modernistinnen zum Ausdruck kommen. Die Frauen, die auf dem Begräbnis von Aisha Kombo als Vertreterinnen eines alternativen islamischen Lebensstils auftraten, verweigerten sich der *bika* mit der Phrase »Die Trauer endet am Friedhof«. Alternativ demonstrierten sie eine gemäßigte Form der Trauer, die zeitlich limitiert war und in der die Zuwendung zu den Schriftquellen betont wurde. Sie präsentierten sich als Vertreterinnen eines neuen islamischen Lebensstils, der sich auch in speziellen Kleidercodes manifestiert. Einige der Frauen werden als *munagaba* bezeichnet. Der Ausdruck *munagaba* wird vom Wort *nigab* (Gesichtsschleier) abge-

leitet. Eine *munagaba* trägt demnach in der Öffentlichkeit sowohl *higab* (hier: dunkler Umhang, der die Haare vollständig bedeckt und bis zu den Knöcheln reicht) als auch *nigab*. Der Disput über die *bika* ist allerdings nicht allein am Kleidercode und an der Angemessenheit der Verschleierung festzumachen. Es sind vor allem Frauen, die aufgrund ihrer Bildung Zugang zu den verschriftlichten religiösen Quellen haben, die sich gegen die lokalen religiösen Praktiken wenden. Sie sind eingebunden in einen Diskurs um die Trauer, der nicht nur auf Dorfebene vehement geführt wird. Im städtischen Milieu begegneten mir viele Intellektuelle, die sich als aufgeklärt und westlich orientiert bezeichneten und die *bika* strikt ablehnten.¹⁴

Magda, die eingangs erwähnte Absolventin der islamischen Universität, ist eine der Frauen, die sich auf das Konzept von *sabr* beziehen. Sie präsentiert sich als Expertin religiösen Wissens, das sie durch ihre virtuose Rezitation des Korans, das Vorlesen und die Interpretation von Erbauungstexten während der Trauerperiode unter Beweis stellt.

Die von Magda benutzten Texte werden weltweit vertrieben. Im Zusammenhang mit dem Vertrieb dieser Texte vollzieht sich tentativ ein Prozeß kultureller Homogenisierung von vormals diversen sozialen Institutionen. Dies hat auch Folgen für die bestehende geschlechtsspezifische Trauerarbeit. So war die Rezitation ehemals den Männern vorbehalten, während sich die kulturelle Kompetenz der Frauen in der Klage widerspiegelte. Durch die Ausübung neuer islamischer Praktiken zeigt sich die Tendenz einer Annäherung von männlichem und weiblichem Wissen. Somit wird auch die die *bika* begleitende Hierarchie teilweise aufgehoben.

Die 25jährige Magda erringt durch die Aneignung und Anwendung dieses Wissens in der Frauengemeinschaft eine soziale Position, die unabhängig von ihrem Status als junge unverheiratete Frau ist. Ihre Orientierung an einer modernen Interpretation des Islam bestimmt darüber hinaus viele Bereiche ihres Lebens. Sie wählte als Studiengang »Islamische Wissenschaft« und beschreibt sich selbst als »beauftragt, den Menschen den wahren Islam zu bringen«. Mit Kommilitoninnen bereist sie deshalb die Dörfer der Region und bietet Frauen Kurse zu Themen der »islamischen Lebensführung« an. Auch bei der Wahl eines Ehemannes spielt ihre religiöse Orientierung eine wesentliche Rolle. Als ihre Familie sie drängt, in die Ehe mit einem Verwandten einzutreten, verweigert sie ihre Zustimmung und verlobt sich kurze Zeit später mit einem jungen Mann aus der Stadt, dessen religiöse Einstellung, wie Magda ausführt,

der ihren gleicht – ein Kriterium, das bei der Wahl eines angemessenen Ehepartners von ihr höher bewertet wird als verwandtschaftliche Bindungen.¹⁵ Magda vertritt somit einen Lebensstil, der ihr Autonomie und Entscheidungsfreiheit sichert. Souverän kann sie ihn gegenüber der Kritik weiblicher Verwandter verteidigen, da er in der Rhetorik eines hegemonialen islamischen Diskurses geführt wird.

Die islamischen Modernisten stellen der Interpretation vom Tod als graduellem Übergang eine grundlegend andere Auffassung entgegen. Statt eines fließenden Übergangs gehen sie von einer strikten Trennung von Tod und Leben aus. Die den Tod begleitenden Rituale sind deshalb überflüssig, die Trauerfeier stellt einen Akt gegen den göttlichen Plan dar.¹⁶ Diese Purifizierung von Ritualen endet teilweise in einer radikalen Ablehnung der Trauerzeremonie. Diese Radikalität führt in Wad Minia auch zu offenen Konflikten. In einem Fall verweigerte ein junger Mann einer Gruppe von Frauen den Zutritt in sein Haus, als diese den Tod seiner Mutter betrauern wollten. Eine lebhafte Diskussion entstand. Der Mann bestand darauf, keine *bika* zuzulassen. Die Frauen vor der Tür antworteten ihm, daß seine Mutter seine religiöse Orientierung nicht geteilt habe und daß sie gekommen seien, um die Mutter zu beweinen und nicht, um dem Sohn Trost zu spenden. Aufgebracht begannen die Frauen schließlich, den Mann mit Staub zu bewerfen. Als einige Tage später eine Gruppe von Frauen diese Situation diskutierte, kommentierte eine junge Frau: »Früher warfen die Frauen während der *bika* Staub auf ihre Häupter, jetzt werfen sie mit Staub nach den Männern.«

Zwar lehnen die islamischen Modernisten die Trauerzeremonie ab, den sozialen Verpflichtungen, die das Ereignis Tod nach sich ziehen, können sie sich aber nur bedingt entziehen. Die Frauen beteiligen sich an der Versorgung der Kondolenzbesucher oder zahlen am dritten Tag eine kleine Summe zur Deckung der Kosten und sind so in nachbarschaftliche Netzwerke eingebunden. Hier zeigt sich, daß die Auseinandersetzung um die angemessene Trauer, die mit Blick auf vergleichbare Studien als globaler Diskurs bezeichnet werden kann, dem lokalen Milieu angepaßt wird. Dieser Diskurs wird in der Alltagswelt der Frauen reflektiert und in den hier dargestellten religiösen und sozialen Praktiken als Alltagspolitiken verhandelt. Sowohl vorgegebene lokale Loyalitäts- und Solidaritätsmuster wie auch das Modell eines neuen modernen Islam, der mit dem Anspruch universaler Gültigkeit antritt, sind dabei Elemente einer lokalen Konstruktion von Identität.

ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Rituale dienen dazu, eine symbolische Ordnung herzustellen oder zu manifestieren. Die hier aufgezeigte Dynamik während einer Trauerzeremonie illustriert, daß Rituale nicht nur kulturell festgeschriebene Bedeutungsmuster sind, sondern Ausdruck sozialer Interaktion. In der Interaktion werden gleichzeitig auch die Konfliktfelder deutlich. Unterschiedliche Interpretationen vom Tod sind Spiegelbild einer sich wandelnden Gesellschaftsstruktur. Ökonomische und soziale Transformationen, u.a. als Folge von Migration und Zugang zu Bildungsinstitutionen, verändern die Voraussetzungen für das Ritual. Die lokale Dorfgemeinschaft ist längst in (trans-)nationale Netzwerke eingebunden und die dörfliche Ökonomie wird durch die Gelder der Migranten wesentlich mitgetragen. Dadurch verliert ein wichtiges Moment des Rituals, nämlich soziale Beziehungen herzustellen und sich der Solidarität der Dorfgemeinschaft zu versichern, an Bedeutung. Mit neuen Konzepten über die Trauer wird auf diese Bedingungen reagiert. Dazu gehören die Selbstdiziplinierung und die Betonung individuellen religiösen Erlebens. Der Bezug auf einen globalen islamischen Diskurs konkurriert mit lokalen religiösen Praktiken. Soziale Institutionen wie die *bika*, aber auch der Besuch von Heilengräbern, den die Frauen in Krisensituationen unternehmen, oder die Pflege von Gräbern werden abgewertet. Gleichzeitig entsteht aber auch ein Angebot von neuen sozialen Räumen für eine exklusive Gruppe von Frauen, die sich einer Praxis bedienen, welches Expertenwissen voraussetzt.

ANMERKUNGEN

- 1 Das Dorf und die Bewohner sind anonymisiert worden. Dieser Aufsatz basiert auf den Ergebnissen einer einjährigen Feldforschung in einem nubischen Dorf im Sudan 1995/96 als Promotionsstipendiatin des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und dem Land Nordrhein-Westfalen geförderten Graduiertenkollegs »Markt, Staat, Ethnizität« des Forschungsschwerpunktes Entwicklungssoziologie/Sozialanthropologie, Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.
- 2 Ich beziehe mich hier auf den Begriff »islamische Moderne«. Während Begriffe wie »Fundamentalismus« oder »Re-Islamisierung« zu politisiert oder schlicht unzureichend sind, um sich dem Islamismus zu nähern, impliziert

die islamische Moderne seine Verortung in der Gegenwart. Ein weiteres wichtiges Motiv, das für diesen Begriff spricht, ist die emische Sichtweise der sozialen Akteure, die sich als Verfechter einer Moderne verstehen, die mit islamischen Interpretationen in Übereinstimmung gebracht wird. Zuhur (1993) und Werner (1997) sprechen in diesem Zusammenhang von »new Islamic woman« bzw. »Neo-Muslima«. Herauszuhoben ist, daß nicht die Gegenüberstellung von Moderne und Tradition angesprochen ist, sondern die Gleichzeitigkeit verschiedener Konzepte von Moderne, in diesem Fall die Idee einer Moderne mit islamischem Konzept. Stauth (1996) analysiert die verschiedenen Dimensionen des Islam als »Selbstbegriff der Moderne«. Konzepte von muslimischen Theoretikern sind auf soziologischer und politischer Ebene schon früh entwickelt worden (z.B. vom pakistanischen Gelehrten Fazlur Rahman). Im westlichen Diskurs wird diesen Denkern bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt und die Debatte vorwiegend unter dem Motto des »Fundamentalismus« geführt (Stauth 1996).

- 3 Der bekannteste sudanesische Vertreter einer islamischen Moderne ist Hassan al Turabi, islamischer Gelehrter und an der Pariser Sorbonne ausgebildeter Jurist. Al Turabi ist die »graue Eminenz« im Staat und gilt als Vordenker und eigentlicher Macher der Regierungspolitik.
- 4 Diese anfängliche Zurückhaltung gegenüber meiner Teilnahme bei Beerdigungszeremonien war mir bereits von einem früheren Forschungsaufenthalt im Sudan bekannt. Abu-Lughod (1993) berichtet über ähnliche Erfahrungen im Umgang mit Trauerzeremonien während ihrer Feldforschung in Ägypten.
- 5 Bei dem *tob* handelt es sich um einen vier bis sieben Meter langen Stoff, der, locker um den Körper und Kopf geschlungen, über der Alltagskleidung getragen wird.
- 6 Koran 27: 80.
- 7 Ein komparativer Blick auf verschiedene Studien belegt das konstruierende Element von Emotionen. Im muslimischen Sumatra ist das Weinen auf Beerdigungen bei Frauen und Männern geächtet (vgl. Bowen 1993; Geertz 1987). Im Iran dagegen wird die im shiitischen Glauben verankerte Trauer um Ali seit der islamischen Revolution 1979 in politische Demonstrationen umgewandelt. Auch shiitische Gruppen im Libanon funktionieren die Trauer in politische Flügelkämpfe um (vgl. den Beitrag von Peleikis in diesem Band).
- 8 Im Sudan bekannt sind z.B. die »Lieder der Mädchen«, die Themen wie Verliebtheit, Trennung und Verlust behandeln. In ihrer Studie über die Awlad 'Ali-Beduinen in Ägypten analysiert Abu-Lughod (1986) die Bedeutung von Gedichten als Ausdruck von Emotionen, die in der Alltagssprache dem Ehrenkodex widersprechen würden. In lyrische Form gebracht, fungieren sie als verschleierte Botschaften und sind ein Medium, Ungerechtigkeiten oder Unzufriedenheit auszudrücken.

- 9 Ein Grundlagenwerk über die Bedeutung von Übergangsritualen stellt van Genneps »The Rites of Passage« (1960) dar. Über die Bedeutung von Tod siehe auch Bloch/Parry (1982) und Huntington/Metcalf (1979).
- 10 Im Fall des Todes des Ehemannes überreicht jede Frau der Witwe eine Geldsumme, die als persönliches Eigentum der Witwe angesehen wird. Diese Summe soll nicht für Beerdigungskosten verwendet werden, sondern gilt als individuelle materielle Absicherung.
- 11 Als ich eines Tages einer Geburt beiwohnte, rief die werdende Mutter während der Geburt nach ihrer Mutter. Sie wurde sofort von der Hebammme zugeteilt, die sie anwies, nicht ihre Mutter, sondern Allah um Hilfe zu bitten.
- 12 Die *Ansar al-Sunna* berufen sich ausschließlich auf Koran und Sunna und lehnen alle späteren Interpretationen des Koran ab.
- 13 Vgl. El Aswad (1987) und Abu-Zahra (1997).
- 14 Transformationen von Begräbnispraktiken in urbanen Milieus beschreibt Abu-Zahra (1997) am Beispiel Kairos.
- 15 Zur Praxis der Eheschließung unter islamischen Modernisten vgl. auch Nökel in diesem Band und Werner (1997: 205ff.).
- 16 Zum Vergleich siehe auch Douglas' Studie (1981) über die veränderte Bedeutung von Ritualen im Christentum. Douglas erläutert die schrittweise Purifizierung von Ritualen bis hin zur Individualisierung des religiösen Erlebens.

LITERATUR

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkely/CA: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila (1993): »Islam and the Gendered Discourse of Death«. *International Journal of Middle East Studies* 25, S. 187-205.
- Abu-Zahra, Nadia (1997): *The Pure and Powerful – Studies in Contemporary Muslim Society*. Reading: Ithaca Press.
- Appadurai, Arjun (1990): »Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India«. In: Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (Hg.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 92-112.
- El Aswad, Sayed (1987): »Death Rituals in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study«. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 16/2, S. 205-241.
- Beck, Kurt (1992-1993): »Hirten gesellschaften in den Savannengebieten des westlichen Sudan und islamische Identität«. *Wuquf* 7/8, S. 483-506.
- Bloch, Maurice/Parry, Jonathan (Hg.) (1982): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bowen, John R. (1993): *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton/NJ: Princeton University Press.
- Douglas, Mary (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*. Chicago/IL: University of Chicago Press.
- Huntington, Richard/Metcalf, Peter (Hg.) (1979): *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonker, Gerdien (1996): »Die Totenklage in der Migration. Interkonfessionelle Bewertungen einer traditionsreichen Praxis«. In: Höpp, Gerhard/Jonker, Gerdien (Hg.), *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Berlin: Das Arabische Buch, S. 131-146.
- Lachenmann, Gudrun (1992): »Frauen als gesellschaftliche Kraft im sozialen Wandel in Afrika«. *Peripherie* 47/48, S. 74-93.
- Lachenmann, Gudrun (1994): »Systeme des Nichtwissens – Alltagsverständ und Expertenbewußtsein im Kulturvergleich«. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Maeder, Christoph (Hg.), *Expertenwissen – Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 285-305.
- Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (1990): »Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life«. In: Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (Hg.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-23.
- Masquelier, Adeline (1996): »Identity, Alterity and Ambiguity in a Nigerian Community: Competing Definitions of ›true‹ Islam«. In: Werbner, Richard/Ranger, Terence (Hg.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books, S. 222-244.
- Macleod, Arlene Elowe (1991): *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York/NY: Columbia University Press.
- Stauth, Georg (1996): »Islam als Selbstbegriff nichtwestlicher Modernität«. In: Buchholt, Helmut/Heidt, Erhard/Stauth, Georg (Hg.), *Modernität zwischen Differenzierung und Globalisierung*. Münster: Lit Verlag, S. 17-42.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil: Contemporary Life-styles of Women in Cairo*. Bielefeld: transcript.
- Zuhur, Sherifa (1992): *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*. New York/NY: University of New York Press.