

Anfang und Ende des Lebens in anderen Gesellschaften

Jos D. M. Platenkamp

Vortrag zur Fachtagung des Deutschen Roten Kreuzes
Sterben, Tod und Trauer in der Einwanderungsgesellschaft
Münster, 12. Oktober 2016

Die Endlichkeit des menschlichen Lebens wird durch den Tod des Körpers bestimmt – durch die Tatsache, dass jeder Einzelne den physiologischen Bedingungen der Spezies *homo sapiens sapiens* unterworfen ist. Der Tod ist ein Schicksal, das jeden einzelnen trifft, ungeachtet der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird und ungeachtet der Kultur, deren Ideen er denkt und deren Werte er lebt.

Aber beendet das Versterben seines Körpers auch die Existenz des Menschen als einer sozialen Person – als eines kulturell geprägten Wesens, das im Laufe seines Lebens in vielen sozialen Beziehungen eingebunden war? Führt der Verfall des Körpers unausweichlich zur Auflösung des Menschen als Gestalt, als Seele, als Erinnerung?

Mit dieser Frage haben sich zahllose Gesellschaften in ihrem sozialen Verhalten und religiösen Denken auseinandergesetzt. Auch uns ist dieses Denken in vielerlei Form vertraut.

Laut dem christlichen Glauben ist der Zeitraum des menschlichen Lebens in seiner materiellen Gestalt begrenzt; es sollte nach dem Tod zur Quelle dieser Materie heimkehren - „Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zu Staub“. Zwar ist eine Auferstehung am Ende der Zeiten vorgesehen, diese wird aber den Mensch nicht in die Gesellschaft zurückführen.

Die Zeitspanne der seelischen Existenz des Menschen ist jedoch prinzipiell unbegrenzt. Die Seele versteht das Christentum als eine persönliche Komponente göttlicher Herkunft, die nach dem Tod zu diesem „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ existierenden kosmologischen Ursprung zurückkehren sollte.

Gerade in diesem Verständnis nähert sich die christliche Lehre den Glaubensvorstellungen des Hinduismus und Buddhismus an. Diese asiatischen Religionen sprechen von *vinyaan*, eine spirituelle Komponente des Menschen, die durch das Verbrennen seines Leichnams freigesetzt wird, um sich - nachdem sich mehrere Reinkarnationen vollzogen haben - mit dem göttlichen *Atman* vereinigen zu können.

Laut muslimischen Glaubensvorstellungen über die Bestimmung der Seele (*ruh* genannt) nach dem Tod – Vorstellungen, die dem christlichen Denken ähnlicher sind als so manchem Islamkritikern gefallen mag – wird ebenfalls die kontinuierliche Existenz und die himmlische Bestimmung dieser spirituellen Komponente der Person betont.

Aber selbst wenn man in der säkularisierten Moderne solches über Jahrtausende entwickeltes religiöses Denken nicht mittragen möchte, dann noch wäre für viele die Idee, dass mit dem Verfall des Leichnams auch das Bild des Verstorbenen verschwindet, ein unerträglicher Gedanke.

Von der ersehnten Präsenz der Gestalt eines Verstorbenen über den Tod hinaus zeugen die Todesanzeigen, Beerdigungsansprachen und Grabschriften, die auf oftmals ergreifend poetische Art den Wunsch – ja sogar die Gewissheit - des Fortbestehens des Bildes des Verstorbenen in der Mitte von Verwandten und Freunden zum Ausdruck bringen: „Was man tief in seinem Herzen besitzt, kann man nicht durch den Tod verlieren“, dichtete Johann Wolfgang von Goethe.

*

Für die Ethnologie, die sich der vergleichenden Forschung anderer Gesellschaften widmet, stellt sich nun die Frage, warum die Vorstellung, dass die Existenz eines Menschen als Ganzes sich ausschließlich auf die Lebenszeit seines sterblichen Körpers beschränkt, weltweit als inakzeptabel betrachtet wird. Hierzu bieten sich unterschiedliche Erklärungsansätze an.

In unserer sich als aufgeklärt betrachtenden Gesellschaft greift man gerne auf evolutionsbiologische oder neuro-psychologische Modelle zurück, um dieses menschliche Denken über Lebenszeit und Tod deuten zu können. Wie auch immer man die Relevanz und Plausibilität solcher Ansätze einstuft, in ihnen steht immer der Mensch als ein Universalwesen im Mittelpunkt – sind doch alle Menschen mit den gleichen physiologischen, psychischen und neurologischen Eigenschaften ausgestattet.

Das ist natürlich auch der Fall – die Zeit, in der man meinte, verschiedenen sogenannten ‚Rassen‘ unterschiedliche körperliche und geistige Fähigkeiten zuschreiben zu können, liegt Gott sei Dank weit hinter uns. Aber gerade wegen dieser physiologischen, psychischen und neurologischen ‚Einheit der Menschheit‘ sind aus ethnologischer Sicht die evolutionsbiologischen oder neuro-psychologischen Erklärungsansätze kaum geeignet, um die großen Unterschiede zwischen den Vorstellungen bezüglich einer - über den Tod hinausgehenden - Existenz spiritueller Aspekte des Menschen (wie *Seele*, *vinyaan* oder *ruh*) sowie deren Bedeutung für die Welt der Lebenden verstehen zu können. Eben weil sich die Welt der Lebenden uns in ihrer außerordentlich großen kulturellen Vielfalt entgegen tritt, sind auch die Vorstellungen von Leben und Tod nicht schlichtweg die gleichen. Im Gegenteil, solche Vorstellungen hängen unmittelbar mit der spezifischen sozialen Ordnung der jeweiligen Gesellschaft zusammen. Nebst den einzelnen bereits erwähnten Weltreligionen gibt es mehreren tausend lokale Gesellschaften in der Welt, deren Vorstellungs- und Wertesysteme durch die Idee des Fortbestehens der Verstorbenen zutiefst geprägt werden.

*

Der Philosoph Hans Jonas hat betont, dass es nicht die Fähigkeit, Geräte zu benutzen oder mit Zeichen zu kommunizieren, sondern das Bewusstsein ihrer eigenen Sterblichkeit ist, was die Spezies Mensch von allen anderen Säugetieren unterscheidet.¹ Auf dieses Bewusstsein würden die ältesten urgeschichtlichen Grabbeigaben bereits hinweisen. Sie signalisieren, dass die Bestattung der Toten von Anfang an durch rituelles Handeln begleitet und markiert wurde.

¹ Jonas, H., 1986, ‚Werkzeug, Bild und Grab‘. In: Hans Rössner (Hg.), *Der ganze Mensch, Aspekte einer pragmatischen Anthropologie*. München.

Zu dieser Thematik hat der französische Ethnologe Robert Hertz Anfang des 20. Jahrhunderts eine noch immer beeindruckende Studie über Todesrituale in Südostasien veröffentlicht.² Hierin vertrat er die These, dass der Tod eines einzelnen Menschen die Sterblichkeit aller anderen Mitglieder der Gemeinschaft vor Augen führe, so dass jeder Todesfall letztendlich den Fortbestand der Gesellschaft als Ganzes in Frage stelle. Deswegen, so Hertz, führen die Gesellschaften ihre eigenartigen, oft sehr komplexen Todesrituale durch, damit gewährleistet wird, dass der Tod weder zum Ende des einzelnen Menschen noch zur Auflösung der Gesamtgesellschaft führt.

Solche kollektiven rituellen Anstrengungen bringen in Wort und Geste, mittels Gabentausch, Musik und Tanz den Anspruch der jeweiligen Gesellschaft zum Ausdruck, den Tod schon dadurch überwinden zu können, dass bestimmte spirituelle Komponenten des Verstorbenen nicht nur den Tod überleben, sondern in die Gesellschaft zurückgeführt werden, um als Ahnen einen Ehrenplatz unter der Lebenden einzunehmen und deren Leben positiv beeinflussen zu können.

Im Vergleich zum naturwissenschaftlichen Verständnis des Menschen als biologischer Spezies unterstellt der gesellschaftliche Anspruch, durch gemeinsames rituelles Handeln die Sterblichkeit des Menschen übersteigen zu können, ein radikal anderes Menschbild. Als solches ist er vielfach ethnologisch dokumentiert worden, sei es in afrikanischen, asiatischen, pazifischen oder indigen-amerikanischen Gesellschaften. Hier tritt die Universalität des Menschen nicht in seiner biologischen, sondern in seiner kulturellen Gestaltung in den Vordergrund. Denn trotz der großen kulturellen Diversität, welche die Todesrituale aufweisen, ist eine gewisse Ähnlichkeit in den ihnen zu Grunde liegenden Wertvorstellungen unübersehbar. Ich möchte ihnen solche Wertvorstellungen zunächst an Hand meiner eigenen Forschung unter den Tobelo Ostindonesiens und den Lao in Laos exemplarisch darstellen.³

*

Nach Auffassung der Tobelo besteht der Mensch aus drei Komponenten. Erstens verfügt er über einen Körper *roëhe*. Dieser setzt sich u.a. aus dem vergänglichen Fleisch *akeme* und dem Blut *awunu* sowie aus den unvergänglichen Knochen *kobongo* zusammen. Alle Körperteile entstammen jedoch den Ahnen mütterlicher- und väterlicherseits, so dass ihre Nachkommen als „ein Blut und ein Fleisch“ (*o awunu moi de o akeme moi*) bezeichnet werden.

Es ist die Bewegung des Körpers, die als Zeichen dafür gilt, dass der Körper „lebt“ (*de ma gikiroka*). Diese Komponente „Leben“ (*gikiri*, auch *nyawa*) teilt der Mensch mit anderen Existenzformen wie Pflanzen, Tieren, Erde, Wasser, und Luft. Jedes neugeborene Kind erhält dieses „Leben“ primär von der Mutter, dennoch lässt sich dieser Begriff nicht mit unserem biologischen Verständnis vom Leben gleichsetzen. Das Leben - sei es von Menschen, Tieren oder Pflanzen, oder aber auch von Reiskörnern, geflochtenen Matten und Waffen - kann nur dann den jeweiligen Körper in Bewegung

² Hertz, R., 1960, *Death and the Right Hand*. London [Originalfassung: *Melanges de sociologie religieuse et folklore. Représentation collective de la mort*. Paris 1928] [1907].

³ S. Platenkamp, J. D. M., 1988, *Tobelo. Ideas and values of a North Moluccan society*. Leiden, Repro Psychologie.

versetzen, wenn diesem Körper eine andere Komponente anhaftet. Diese letztere Komponente wird mit dem Wort *gurumini* bezeichnet. Mit diesem komplexen Begriff ist eine Reihe bedeutender Ideen verbunden, die ich kurz skizzieren möchte.

Das *gurumini* eines Menschen ist im Blut und in den stark durchbluteten Organen wie der Leber und dem Herz lokalisiert. Aber der Begriff verweist nicht nur auf körperliche sondern auch auf soziale Aspekte eines Menschen. Die Umriss und der Schatten seines Körpers sowie seine Gesichtszüge indizieren seine Individualität und seinen persönlichen Charakter. Da der Begriff ebenfalls auf seine Reputation und sein gesellschaftliches Ansehen hinweist, werde ich den Begriff *gurumini* als ‚die Gestalt‘ oder ‚das Bild‘ eines Menschen übersetzen. Nur wenn dieses Bild einer Person anhaftet, wird ihr Körper leben. Verliert eine Person dieses Bild, so beeinträchtigt dies unmittelbar ihren körperlichen Zustand und führt letztendlich zum Tode. Dies bedeutet, dass die soziale Wertschätzung eines Menschen in einem direkten Zusammenhang mit der ihm zugemessenen Lebenszeit steht.

Man ist der Überzeugung, dass die höchste Gottheit, die als "das Eine Leben" bezeichnet wird (*o Gikiri Moi*), ein solches Bild in jedes neugeborene Kind hineinbringt und dass nur wegen dieser göttlichen Intervention ein Kind sein ‚Leben in Bewegung‘ erlangt.

Mit dem von Gott gegebenen Bild erhält das neugeborene Kind zwar seine lebendige Bewegung, das Bild selber ist jedoch noch nicht sozialisiert. Zunächst überträgt der Vater bestimmte Merkmale seiner Reputation, in dem er dem Kind einen Namen gibt, der auf sein Bild – das wiederum von seinem eigenen Vater stammt - verweist. Es ist die Aufnahme und spätere aktive Teilnahme in solchen rituellen Verfahren und den entsprechenden sozialen Beziehungen, die das Bild eines Menschen im Laufe seines Lebens immer weiter vervollständigen.

Der Tod eines Menschen setzt sein Bild und damit das Leben aus seinem Körper frei. Präziser formuliert: die Reputation – die rituell konstruierte und sozial bewertete Gestalt - eines Verstorbenen wird unmittelbar nach dem Tod vollständig ignoriert. Die bisherige soziale Gestalt des Verstorbenen wird durch das Bild seines sich bereits in Verfall befindenden Leichnams ersetzt, so dass es als „schlechtes/verwesendes Bild“ (*gurumini ma dorou*) gedeutet wird. Dieses Bild muss von Schamanen in den Bereich der Geister überführt werden, wo es allmählich von diesem Stigma des körperlichen Verfalls gereinigt werden kann. Diese Entfernung des Bildes führt dazu, dass das sich bewegende Leben, das bei der Geburt aus der Vereinigung von Körper und Bild entstanden war, den Körper verlässt, um Teil des Universums zu werden. Dort verwalten Geister ohne Gestalt oder Identität das in den Wäldern, Ozeanen und im Firmament anwesende, nicht länger bzw. noch nicht von Menschen verkörperte Leben.

So lange ein Verstorbener im Bereich der Geister von seinem „verwesenden Bild“ gereinigt wird, wird seine ehemalige Identität von den Lebenden ganz ignoriert. Sein Name darf nicht länger erwähnt werden, seine Nachfahren dürfen sich weder kleiden noch anderweitig wie der Verstorbene verhalten. Die kollektive Erinnerung an die soziale Gestalt eines Verstorbenen wird zunächst vollständig getilgt.

Diese Tilgung betrifft nicht nur den Verstorbenen selber, sondern all diejenigen, die für ihr Leben von seiner sozialen Gestalt abhängig waren. Neue Heiratsbeziehungen in der Familie des Verstorbenen sind vorerst ausgeschlossen, da das Leben, das - in einer Braut und ihrer Mitgift verkörpert - während des Heiratsrituals der Familie des Bräutigams überreicht werden soll, nicht vom Bild des Verstorbenen autorisiert und daher auch nicht weitergegeben werden kann. Auch die vom Verstorbenen kultivierten Pflanzen verfaulen und sein Vieh kann sich nicht fortpflanzen.

Die Entfernung des Bildes aus der Gesellschaft paralyisiert die Reproduktion der Verwandtschaftsgruppe als Ganzes. Je mehr Personen sukzessive sterben, desto prekärer wird dieser Zustand der sozialen Entropie. Es bedarf die Durchführung der sogenannten zweiten Todesrituale, um eine solche Zustand „ohne Ordnung oder soziale Bindung“⁴ zu beenden.

Wie auch in anderen Gesellschaften sind solche Rituale notorisch komplex. Das ist leicht nachvollziehbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Rituale nicht nur für all diejenigen durchgeführt werden, die in der rezenten Vergangenheit verstorben sind, sondern auch dazu dienen, das gesamtgesellschaftliche Gebilde der sozialen und religiösen Beziehungen, das durch die kumulativen Todesfälle beeinträchtigt war, neu zu adjustieren. Statt aber die Rituale selbst zu beschreiben, möchte ich mich hier auf die Ergebnisse, die sie erzielen, konzentrieren.

Wie bereits erwähnt dient das Ritual, das unmittelbar nach dem Tod eines einzelnen Menschen durchgeführt wird, dazu, das „Bild der Verwesung“ aus der Gesellschaft der Lebenden zu entfernen und die Erinnerung an sein Verhalten vorübergehend zu tilgen. Das zweite Todesritual wird durchgeführt, um die Bilder aller rezent Verstorbenen gemeinsam in die Gesellschaft zurückzuführen.

Diese Bilder, die in den Bereichen der Geister von ihrer „Verwesung“ gereinigt wurden, können nun als „helle/saubere Bilder“ (*o gurumini i tebinoka*) in die Gemeinschaft ihrer Nachkommen zurückkehren⁵. Ihre Namen dürfen wieder erwähnt und ihren Reliquien auf den Dachböden der Häuser ein respektvoller Platz gewährt werden. Vor allem aber können die Bilder sich nun in den Lebenden verinnerlichen. Sie werden in ihr „Bewusstsein hineintreten“ (*nanga hininga ya wohamika*), um sich bei ihnen „kenntlich zu machen“ (*ho teteongo*) und es ihnen ermöglichen, wichtige Aufgaben zu erfüllen. Die Bilder werden nunmehr ebenfalls in jenen wertvollen Artefakten repräsentiert, deren Austausch zur Etablierung von Heiratsbeziehungen führt. Diese kontinuierliche Präsenz der Bilder von Verstorbenen im Bewusstsein und im Handeln der Lebenden überbrückt den Tod und verbindet Vergangenheit und Gegenwart in das, was man als ‚Das ewige Jetzt‘ bezeichnen kann⁶.

⁴ A. Etzioni, *Die aktive Gesellschaft – Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*. Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2009. S. 677.

⁵ Früher wurden dazu ihre Gebeine aufgegraben und in den Dorfstempel zusammengetragen. Heutzutage bekennen sich die Tobelo zum Protestantismus und wird die Wiederaufnahme der Bilder in die Gemeinschaft mit kirchlichen Zeremonien markiert.

⁶ Vergl. Sabine Klocke-Daffa & Jos D. M. Platenkamp, *Das Ewige Jetzt - Über die Vergangenheit in der Gegenwart verschiedener Kulturen*. Vortragsreihe, Münster, 2007.

Erst nachdem die Bilder nach mehreren Generationen nicht länger Teil des kollektiven Bewusstseins sind, verschwinden sie in das kosmische Universum. Eines Tages wird die höchste Gottheit aus diesem Universum jenes Bild schöpfen, das den Körper eines neugeborenen Kindes in Bewegung versetzen wird.

Es wird deutlich, dass für die Tobelo – wie auch für viele andere nicht-moderne Gesellschaften - den biologischen Fakten von Leben und Tod im Rahmen ihrer kulturellen Wertvorstellungen eine spezifische Bedeutung zugeschrieben wird. Das Leben des menschlichen Körpers, das gesellschaftliche Ansehen eines Menschen, der Umgang mit dem Tod, die Erinnerung an den Toten und die Ideen über die Gottheit und das Universum sind so eng ineinander verflochten, dass ihre Bedeutung nur in diesem Zusammenhang verstanden werden kann.

*

Nun stellt sich die Frage nach der Relevanz dieser Auffassungen über Leben und Tod, Gegenwart und Vergangenheit, für das Verständnis anderer Gesellschaften - einschließlich unserer eigenen. Selbstverständlich sind die Wertvorstellungen und Handlungsvorschriften der Tobelo nicht die unseren. Dennoch kann man aus diesen Vorstellungen bestimmte Grundgedanken abstrahieren und untersuchen, ob sie uns vielleicht nicht so fremd sind wie es auf den ersten Blick erscheint, oder aber ob sie sich signifikant von den unseren unterscheiden.

Der Umgang der Tobelo mit dem Tod verzeichnet eine doppelte zirkuläre Bewegung. Das Leben eines Verstorbenen kehrt zurück in eine Umwelt, welche als ein von Geistern verwaltetes Reservoir von Leben konzipiert wird. Aus diesem Reservoir stammt das Leben, das schließlich auch die Körper der Neugeborenen bewegen und wachsen lässt.

Eine zweite zirkuläre Bewegung jedoch verfolgt die Gestalt des Menschen. Ich erwähnte bereits, wie unmittelbar nach dem Versterben eines Menschen das Leben sich in seiner negativen Modalität von Todesstille und Verwesung manifestiert. Dieser Zustand des Körpers prägt die Gesamtgestalt des Verstorbenen. Nicht nur sein Leichnam, sondern auch sein Bild wird als „verwest“ bezeichnet und muss aus der Gesellschaft entfernt werden. Während es in den Geisterdomänen von seinem „Geruch der Verwesung“ gereinigt wird, kommt die Reproduktion des Lebens in der Gesellschaft selber zum Stillstand. Erst nachdem sich diese Reinigung vollzogen hat, kann es als „sauberes“ Bild in die Gesellschaft zurückgeführt werden.

Hier nun trifft zu, was der Ethnologe Hertz bereits postulierte, nämlich, dass der Tod eines Einzelnen das Leben der Gesellschaft als Ganzes in Frage stellt. Die Tobelo beschwören die Paralyse der lebengebenden Beziehungen dadurch, dass sie die „sauberen“ Bilder der Toten in die Gesellschaft re-integrieren, wo sie als Ahnenbilder existieren. In unvergänglichen Reliquien und Tauschobjekten verkörpert führen diese Bilder eine Existenz über den Tod hinaus; als solche verkörpern sie das Ewige in einer sich immer ändernden Gegenwart.

Es ist bemerkenswert, dass die Tobelo heutzutage zwar zum Protestantismus konvertiert sind und sich zur christlichen Lehre über die himmlische Bestimmung der

Seele bekennen, die Re-Integration der Bilder ihrer Verstorbenen in die Gesellschaft jedoch nicht in Frage stellen.

Eine solche Divergenz zwischen einer weltreligiös konzipierten Entfernung der Seele aus der Gesellschaft, einerseits, und der Wiederaufnahme des Bildes der Verstorbenen in die Gesellschaft, andererseits – zwischen einer transzendenten und einer immanenten Bestimmung der Toten – lässt sich auch in anderen lokalen Gesellschaften feststellen, die sich zu einer Weltreligion bekennen.

Ein Beispiel aus Laos dürfte diese Tatsache illustrieren. Die Bevölkerungsgruppe der Lao bekennt sich zum Theravada-Buddhismus. Sie feiert ihre Rituale in dem Tempel (*vat*) ihres Dorfes oder Stadtviertels (*ban*), ihre Söhne treten als Novizen vorübergehend in die Tempelgemeinschaft (*sangha*) ein und die Mönche empfangen jeden Morgen die Nahrungsgaben, die den Gebern ein positives *karma* (*bun*) beschern. Buddhistische Mönche lehren, dass die Seelen der Verstorbenen sich aus der Gemeinschaft der Lebenden entfernen, damit sie in den großen Kreislauf der Wiedergeburt (*samsara*) aufgenommen werden können. Die Gläubigen bestätigen mittels ihrer Teilnahme an den entsprechenden Ritualen diese Lehre.

In solchen buddhistischen Kontexten wird die Seele der Verstorbenen mit dem Wort *winyaan* bezeichnet. Das Wort entstammt als *vinnana* dem Pali – der Sakralsprache des Theravada-Buddhismus. Die soziale Gestalt eines Menschen wird jedoch mit einem anderen Wort bezeichnet, nämlich *khuan*. Auf die Komplexität dieses Begriffs (durchaus vergleichbar mit dem Tobelo-Begriff *gurumini*, ‚Bild‘) kann ich hier nicht eingehen⁷. Wichtig ist jedoch die Tatsache, dass diese soziale Gestalt *khuan* sich nach dem Tod eben nicht als *vinyaan* ‚Seele‘ aus der Gesellschaft entfernt, sondern als ‚Geist‘ (*phii*) in die Gemeinschaft der Lebenden wieder integriert wird. Als *phii heuan*, ‚Geister des Hauses‘ sind sie Teil der Familie und ihnen werden täglich auf dem Dachboden des Hauses kleine Opfergaben angeboten. Die Lao schreiben also den Toten ebenfalls sowohl eine transzendente als auch eine immanente Bestimmung zu. Auch hier trifft man auf den Unterschied zwischen einer weltreligiösen Orthodoxie, welche den Verstorbenen aus dem sozialen Leben entfernt, und einem lokal-religiösen Vorstellungssystem, das den Toten einen Platz unter den Lebenden einräumt.

*

Lassen Sie mich zum Schluss diesen Unterschied in Bezug auf die deutsche Einwanderungsgesellschaft illustrieren. Eine ethnologische Untersuchung aus dem Jahre 2005 unter anatolischen Migranten im Ruhrgebiet⁸ ergab, dass die Mehrheit der Befragten nach ihrem Tod eine Bestattung in ihren Ursprungsdörfern in Anatolien vorzieht, obwohl zu diesem Zeitpunkt die in Deutschland bereits geänderten

⁷ Vergl. für eine detaillierte Untersuchung dieses Begriffs J.D.M. Platenkamp, ‚Becoming a Lao person. Rituals of birth and socialisation in Luang Prabang, Laos‘. In: P. Berger *et al.* (eds.), *The Anthropology of Values. Essays in Honour of Georg Pfeffer*. Delhi: Pearson.

⁸ Rath, I. vom *Lebenszyklusrituale türkischer Migranten in Deutschland*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Westfälische Wilhelms-Universität Münster: Institut für Ethnologie, 2005.

Bestattungsregeln muslimischen rituellen Vorschriften weitgehend entgegenkamen.⁹ Eine zentrale Rolle in den Überlegungen der Informanten spielte die Wertvorstellung von *gurbet*, ein Begriff, der auf eine kontextuell bedingte periphere oder externe Position hinweist, wie zum Beispiel „außerhalb des Dorfes, außerhalb des Paradieses“, oder eben auch „in der Migration“. Eine Bestattung in Deutschland würde diesen Zustand das „Leben in *gurbet*“ verstetigen. Beisetzung in einem Grab in anatolischer Erde „bei meinen Verwandten“ dagegen würde diesen Zustand aufheben und den Eingang in die Welt der Ahnen und letztendlich ins Paradies ermöglichen. Während die muslimischen Informanten die transzendente Bestimmung ihrer ‚Seele‘ (*ruh*) keineswegs verneinten, war die ersehnte Immanenz einer Existenz als Ahnen in der Gemeinschaft von Verwandten entscheidend, um die Rückführung ihres Leichnam in die Türkei zu bevorzugen.

*

Aus weltreligiöser Sicht ermöglicht der Tod die Befreiung der Seele aus ihrer weltlichen Existenz und ihre Überführung in einen Seinszustand ewiger Transzendenz. Die hier präsentierten ethnographischen Fallbeispiele legen den Gedanken nahe, dass ein solches Verständnis des Todes seiner Bedeutung für die Gesellschaft unzureichend gerecht wird. Denn der Tod ist ein Ereignis, das sich nicht nur auf die seelische Bestimmung des Verstorbenen, sondern vor allem auch auf dessen Bedeutung und Wert für die Nachkommen bezieht. Dass Verstorbene als Ahnen unter den Lebenden weiter existieren, ist eine Wertvorstellung, die in vielen Gesellschaften als Garant für den Erhalt und die Sanktionierung der sozialen und moralischen Ordnung geschätzt wird. Sie betont, dass es eine verbindliche Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart gibt, die der Tod des Einzelnen nicht in Frage stellen kann, sondern die durch die Rückkehr des Verstorbenen in dessen sozialer Gestalt in die Gemeinschaft weiter bestätigt wird.

In unserer Gesellschaft kann man eine solche Existenz der Verstorbenen in vielerlei Form beobachten. Die christliche Kirche lehrt zwar, dass sich der Körper und die Seele des Verstorbenen unwiderruflich aus der Gemeinschaft der Lebenden entfernt haben, sie ermöglicht es jedoch den Gläubigen ebenfalls, diese transzendente Existenz der Toten in der Kirche und auf dem Friedhof in öffentliche Erinnerung zu bringen.

Und auch wer solche christlichen Vorstellungen und Handlungen nicht mittragen möchte, den lehrt unsere Gesellschaft, dass das im Gehirn angesiedelte Gedächtnis, durch unerwartete Erfahrungen provoziert, eine bewusste oder geträumte Erinnerung an den Verstorbenen spontan aufzurufen vermag.

Nicht zuletzt werden unsere Toten in Objekten verkörpert. Die Uhr von der Großmutter geerbt, das Haus, das seit Generationen von der Familie bewohnt wird, die eingerahmten Schwarz-Weiß-Bilder der Vorfahren an der Wand der guten Stube, alle

⁹ Seit September 2003 darf in Nordrhein-Westfalen der Leichnam in weißen Leinen bestattet werden. Auch die rituelle Waschung des Leichnams darf auf dem Friedhof vollzogen werden. Die muslimische Vorschrift, dem Verstorbenen ewige Ruhe zu gewähren, kollidiert jedoch mit dem deutschen Gesetz, das die Räumung eines Grabes nach 30 Jahren vorsieht.

solche Gegenstände entlehnen ihren Provenienz-Wert daher, dass sie die soziale Gestalt und den Wert der Verstorbenen in objektivierter Form repräsentieren – neu präsent machen. Für zahllose Mitbürgerinnen und Mitbürger – christlichen Glaubens oder nicht – wird auf diese Art und Weise den Toten ein in der Gesellschaft immanentes Fortbestehen gewährt.

Daher stellt sich die Frage, welchen Platz die deutsche Einwanderungsgesellschaft den Verstorbenen der Einwandererfamilien gewähren kann und will. Die bereits erwähnten Maßnahmen, die es muslimischen Familien ermöglichen, ihre Toten in Deutschland zu bestatten, ist ein willkommenes Zeichen der politischen Bereitschaft, einen solchen Platz frei zu machen. Aber man sollte die anstehenden Aufgaben nicht unterschätzen. Vielleicht ist kein Handeln und Denken so stark kulturell geprägt wie der Umgang mit dem Tod und die Differenzen in dieser Hinsicht sind entsprechend groß.

Als die – bereits angesprochene - vorübergehende Tilgung der sozialen Gestalt des Verstorbenen aus der Tobelo-Gesellschaft dazu führte, dass eine Witwe neben dem Sarg ihres verstorbenen Ehemannes sitzend sich wie eine verführerische Jungfrau verhielt, sprachen niederländische Missionare ihren Abscheu über ein solches barbarisch-primitives Verhalten aus. Hätte allerdings die Frau durch eine öffentlich zur Schau gestellte Trauer die Gestalt ihres Ehemannes präsent gemacht, wäre ihr ein schneller Tod beschert worden.

Und nachdem ich selber bei einer laotischen Totenwache befremdet beobachten musste, wie die Männer Whiskey trinkend, Karten spielend und laut lachend Witze erzählten, wurde mir erst später erklärt, dass der Tod einen Menschen aus einer von Begierde geprägten Existenz befreie. Trauer würde eine Ablehnung einer solchen Befreiung signalisieren.

Daher setzt aus ethnologischer Sicht die Integration von Menschen anderer kultureller Herkunft voraus, dass ihnen nach Möglichkeit die Chance geboten wird, nicht nur sich selber, sondern auch ihre Toten in die deutsche Gesellschaft integrieren zu können – und zwar in jener Form, die es den Toten erlaubt, ihren Platz in ihrer Gemeinschaft der Lebenden einnehmen zu lassen.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.