

**FRÜHLING FÜR DIE TOTEN: DAS RITUAL DES TOTENFESTES
BEI TÜRKISCHEN SCHIITEN**

**SPRING FOR THE DEAD: THE RITUAL OF THE FESTIVAL OF
THE DEAD AMONG TURKISH SHIIS**

**ÖLÜLER İÇİN BAHAR: TÜRK ŞİİLERİNDE ÖLÜ BAYRAMI
RİTÜELİ**

*Mehmet Ali SEVGİ**

Abstract

Located in the easternmost part of Turkey, Iğdir Province is notable for its multicultural structure and lies at the crossroads of different civilizations and throughout history the region has been inhabited by Turks, Kurds, Armenians, Russians and Iranians. Azerbaijani Shiite Turks living in Iğdir differ not only in religious context but also culturally and historically in a predominantly Sunni Muslim country. With these differences, they sometimes give the impression of a closed society and attach great importance to their own customs and traditions. One of these traditions is the Feast of the Dead, which takes place in Iğdir every year in March before spring. This qualitative research aims to reveal the social, cultural, and historical anatomy of a ritual by using participant observation, interview, and field observation as research methods. In this context, the Feast of the Dead discussed in this study is ethnographically described with regard to the origins of the ritual, its social functions, and the symbolism of the ritual.

Key Words: Iğdir, Turkish Shia, Feast of the Dead, Nowruz, Ritual

Öz

Türkiye'nin en doğusunda yer alan, çok kültürlü yapısıyla dikkat çeken ve farklı medeniyetlerin kesişme noktasında bulunan Iğdir ili tarih boyunca Türkler, Kürtler, Ermeniler, Ruslar ve İranlılar gibi farklı medeniyetlerle etkileşim içerisinde olmuştur. Iğdir'da yaşayan Azeri kökenli Şii Türkleri, ağırlıklı olarak Sünni Müslüman bir ülkede sadece dini bağlamda değil aynı zamanda kültürel ve tarihsel olarak da farklılık göstermektedirler. Bu farklılıklarıyla bazen kapalı bir toplum izlenimi vermekte, kendi gelenek ve göreneklerine büyük önem vermektedirler. Bu geleneklerden biri de her yıl ilkbahardan önce Mart ayında Iğdir'da gerçekleşen Ölüler Bayramı'dır. Katılımcı gözlem, görüşme ve saha gözlemi gibi araştırma metodlarından yararlanan bu nitel araştırma, bir ritüelin sosyal, kültürel ve tarihsel anatomisini ortaya çıkarmayı

* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bölümü Iğdir / TÜRKİYE masevgi@gmail.com 0000-0002-3552-7174

amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada ele alınan Ölüler Bayramı, ritüelin kökenleri, toplumsal işlevleri ve ritüelin sembolik anlamları açısından etnografik olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Iğdir, Türk Şiileri, Caferiler, Ölü Bayramı, Nevruz, Ritüel

1. EINLEITUNG

Nach den frühen Sozialwissenschaftlern, die den historischen Prozess und die Ursprünge von Ritualen untersuchten, versuchten Funktionalisten, die sich auf ihre Rolle und ihren Zweck in der Gesellschaft konzentrierten, zu erklären, welche Funktionen Rituale in der Gesellschaft als soziales Phänomen ausübten und wie sie die Organisation der sozialen Gruppe beeinflussten. Diejenigen, die sich auf kulturelle Bedeutung und Interpretation konzentrierten, betrachteten Rituale als unabhängige Kommunikationssysteme. Catherine Bell stellt in ihrem Buch über die Geschichte der Ritualforschung und wie unterschiedliche Perspektiven Rituale interpretieren fest, dass diese Unterschiede keinen Bruch voneinander bedeuten (Bell, 2009). Diese Kontinuität bringt viele verschiedene Interpretationen in Ritualstudien mit sich. Die Berücksichtigung dieses historischen Wandels bei der Interpretation eines Rituals hingegen zwingt Sozialwissenschaftler, in einem breiteren Rahmen zu denken, und eine vielschichtige und facettenreiche Perspektive einzunehmen. Diese qualitative Studie, die das Ritual des Totenfestes (*Ölü Bayramı*) in der östlichsten Provinz der Türkei, Iğdir, untersucht, umfasst das Ritual in einem so breiten Rahmen und zielt darauf ab, die Ursprünge, sozialen Funktionen und möglichen Symbole des Rituals mit ethnografischen Beschreibungen zu untersuchen. Durch den Einsatz von teilnehmender Beobachtung, Interviews und Feldbeobachtungen als Forschungsmethoden wurden Friedhöfe in der Innenstadt und umliegenden Dörfern besucht, Interviews mit den Menschen vor Ort geführt und Rituale in verschiedenen Regionen der Stadt teilgenommen.

Die im östlichsten Teil der Türkei gelegene Provinz Iğdir fällt durch ihre multikulturelle Struktur auf und liegt am Schnittpunkt verschiedener Zivilisationen und im Laufe der Geschichte wurde die Region von Türken, Kurden, Armeniern, Russen und Iranern bewohnt. Die Stadt grenzt an Armenien, den Iran und die Autonome Republik Nachitschewan. In der Stadt leben sunnitische Kurden und schiitische Türken zusammen. Die Mehrheit der hier lebenden Türken ist aserbajdschanischer Herkunft und sprechen aserbajdschanisches Türkisch. Obwohl sich diese Menschen als Türken und Bürger der Türkei verstehen, werden sie aufgrund ihrer schiitischen Identität von der sunnitischen Mehrheit im Land, mitunter als „Andere“ bezeichnet. Mit diesen Unterschieden erwecken sie manchmal den Eindruck einer geschlossenen Gesellschaft und legen großen Wert auf ihre eigenen Bräuche

und Traditionen. Eine dieser Traditionen ist das Fest der Toten, das jedes Jahr im März vor dem Frühling in Iğdir stattfindet.

Seit tausenden von Jahren wird dieses Fest nicht nur unter den Türken der Region, sondern auch unter den Türken, im Iran und in Aserbaidschan lebhaft zelebriert.¹ Diese Tradition, die existierte, bevor die hiesigen Türken den schiitischen Glauben annahmen, trägt Spuren des alttürkischen Glaubens. Mit der Hinzufügung von Elementen aus dem schiitischen Glauben im Laufe der Zeit hat es bis heute ohne Unterbrechung überlebt. Es findet eine Woche lang an verschiedenen Tagen im Stadtzentrum und in den umliegenden Dörfern statt. Um die Teilnahme zu gewährleisten, wird darauf geachtet, dass jedes Dorf das Fest an einem anderen Tag abhält. So war es möglich, während der Feldarbeit an allen Zeremonien in der Innenstadt und den umliegenden Dörfern teilzunehmen.

Rappaport behauptet, dass wir an seiner Oberfläche, in seiner Form erkennen können, was dem Ritual eigen ist. In seiner Tiefe trifft das Ritual auf andere symbolische Formen – Mythos, Poesie, Grafik, Architektur (Rappaport, 1979). In der Tat ist das Ritual in Bezug auf seinen symbolischen Gehalt am wenigsten ausgeprägt. In diesem Zusammenhang zielt diese Studie darauf ab, den historischen und soziokulturellen Hintergrund der während des Rituals durchgeführten Praktiken zu verstehen und gleichzeitig eine ethnografische Beschreibung des Rituals zum Tag der Toten zu erstellen. Während diese Studie versucht, die Oberflächenpraktiken darzustellen, die während des Rituals sichtbar sind, versucht sie, ihre symbolische Bedeutung nicht vollständig zu ignorieren. Denn, wie Rappaport einräumt, gibt es gewisse Bedeutungen und Wirkungen der eigentlichen Struktur des Rituals innewohnend (Rappaport, 1979). Basierend auf Feldstudien und Interviews ist diese Studie ein Versuch, den kulturellen, alltäglichen, und historischen Hintergrund der Rituale in diesem Fest und, in Geertz' Worten, das Fest aus der Perspektive eines "distanzierten Observanten" zu verstehen (Geertz, 1973).

2. ABLAUF DES FESTES

Das Fest der Toten wird jedes Jahr vor dem Frühling als kollektiver Besuch der Friedhöfe bezeichnet. Zur festgesetzten Zeit, meist nach dem Mittagsgebet, beginnen sich die Menschen auf dem Friedhof zu versammeln.

¹ Es ist möglich, ähnliche Rituale wie das Fest der Toten in anderen Kulturen und in anderen Regionen zu sehen. Für eine Studie, die das Ritual des Tages der Toten in Mexiko mit dem Fest der Toten in Iğdir vergleicht, siehe: Sağır, A. (2013). *Death, Culture, and Identity: The Case of Dead Day Ceremony in Iğdir/Turkey and Day of The Dead in Mexico. Milli Folklor*, 25(98), s. 125-137

Ein Mullah², ein schiitischer Religionsführer, sitzt auf einem auf dem Friedhof aufgestellten Podest, und in ein Notizbuch wird eine Liste der zu betenden Toten geschrieben. Leute, die die Namen ihrer verstorbenen Verwandten in dieses Buch schreiben wollen, geben dem Mullah etwas Geld. Dann geht jeder zum Grab seines eigenen Verwandten. Diejenigen, die ihre Namen auf die Liste setzen, warten darauf, dass der Mullah kommt. Der Mullah hingegen spricht ein gemeinsames Gebet vom Megaphon und geht dann in der Reihenfolge der Liste zu den Gräbern und liest aus dem Koran. Hier stechen einige Rituale hervor. Die Person, die zum Grab kommt, schlägt dreimal mit den kleinen Steinen, die sich am Boden des Grabsteins befinden, auf den Grabstein. So wird dem Verstorbenen mitgeteilt, dass er Besuch hat. Für diejenigen, die in diesem Jahr einen geliebten Menschen verloren haben, ist dies nicht das Fest der Toten, sondern das *Schwarze Fest*. Diese Menschen fallen auf dem Friedhof sofort auf, weil mehr Menschen als andere an ihren Gräbern sich befinden und lautes Klagen zu hören ist. Ausserdem werden auf diesen Gräbern mit Gras bepflanzte Töpfe namens *Semeni* zurückgelassen. Wenn die Besuche beendet sind, werden am Ausgang des Friedhofs Lebensmittel verteilt, mit dem Gedanken, dass sie an die Seelen der Verstorbenen gehen. In einigen Dörfern wird Essen um das Grab gelegt. Wer möchte, kann diese Lebensmittel von hier mitnehmen. Fest der Toten, das in einer melancholischen Atmosphäre stattfand, die vom Koran und den Geräuschen des Weinens dominiert wurde, hat bis heute überlebt, indem es verschiedene Elemente für Tausende von Jahren einbezog.

3. EIN FEST IM ZEICHEN VON NEWROZ

Peter L. McLaren stellt fest, dass Rituale nicht ex nihilo geschaffen werden und die Samen von Ritualen nicht in einem geheiligten Äther oder Weihrauchschwaden umherschweben. Die Wurzeln des Rituals durchdringen nicht den Kulturboden eines idyllischen prälapsarischen Gartens oder treten aus der sterilen Feuchtigkeit einer Laborpetrischale hervor (McLaren, 1984) Als Ritual entstand auch das Totenfest aus gelebten Erfahrungen, menschlichen Bedürfnissen und den Impulsen des Überlebens und der Transzendenz. Die kulturellen und politischen Vermittler, die zur Entstehung dieses Rituals geführt haben, sind nicht Gegenstand dieser Studie. Sein kultureller und historischer Hintergrund kann jedoch helfen, die

² Diese Mullahs, die in schiitischen Moscheen der Stadt arbeiten, erhalten kein Gehalt vom Staat. Sie sind also keine ständigen Staatsbediensteten wie die Imame in sunnitischen Moscheen zum Beispiel. Nach ihrem langjährigen Religionsunterricht im Iran kehren sie in die Türkei zurück und arbeiten in schiitischen Moscheen. Das bei solchen Ritualen gesammelte Geld ist wichtig für diese Mullahs, da sie damit ihren Lebensunterhalt bestreiten.

soziokulturellen Konnotationen des Rituals zu verstehen. Um die Natur des Totenfestes zu verstehen, ist es zunächst notwendig, kurz auf die Beziehung der in dieser Region lebenden Türken zum Frühling – oder genauer gesagt zum Nowruz – einzugehen.

Nowruz bedeutet Neujahr auf Persisch. Es beginnt mit dem ersten Tag oder genauen Zeitpunkt der Frühlings-Tagundnachtgleiche am 21. März. Dies ist der Beginn des iranischen Sonnenkalenders. Nowruz wird „seit über 3.000 Jahren weltweit auf dem Balkan, im Schwarzmeerbecken, im Kaukasus, in Afghanistan, Pakistan, Indien, Tadschikistan, Usbekistan, Aserbaidshans, Kasachstan, Kirgisistan und Turkmenistan“ (Sharma & Yosufi, 2018) gefeiert. In der Antike war dieses Fest mit „den Vorstellungen von Tod und Wiederauferstehung der Natur verbunden, je nach Region und Epoche mit anderen kulturellen Komponenten“ (Malikov, 2020) vermischt. Auch die in Iğdir lebenden Türken feiern den Tag der Toten als Beginn von Nowruz. Es wird angenommen, dass dies eine alte türkische Tradition ist.³ Die Tatsache, dass auch die Kurden in Iğdir Nowruz als Teil ihrer eigenen Kultur ansehen, könnte dazu führen, dass die Nowruz-Feierlichkeiten hier in Konkurrenz zueinander gefeiert werden. Als ich nach der Geschichte und dem Ursprung von Nowruz fragte, beharrte ein aserbaidshanischer türkischer Lehrer in den Vierzigern darauf, dass dies ein alter türkischer Brauch sei.⁴ Als ich ihn daran erinnerte, dass auch die Kurden diesen Feiertag feiern, sagte er, dass jeder in dieser Region diesen Feiertag mit der Zeit angenommen habe. Als ich während des Totenfestes, an dem ich in einem Dorf an der armenischen Grenze teilnahm, eine Frau in den Fünzigern zu diesem Thema befragte, zeigte sie mir den Friedhof und sagte „Siehst du diese Menschenmenge? Schau, dieser Ort bereitet sich auf Nowruz vor.“

Das Fest der Toten gilt hier als Vorbote von Nowruz unter den schiitischen Türken. Während des Totenfestes kann man auf allen Friedhöfen Autos mit deutschen, niederländischen und belgischen Kennzeichen antreffen. Dieser Feiertag ist unter den schiitischen Türken so wichtig, dass die Zahl der Menschen, die von außerhalb des Landes kommen, nur um an diesen Zeremonien teilzunehmen, nicht zu unterschätzen ist.

Obwohl die Geschichte von Nowruz lange vor dem Islam zurückreicht, wurde das Nowruz-Fest mit dem Schiismus in Verbindung gebracht,

³ Für eine Bewertung zur kulturellen Form von Nowruz in Anatolien siehe: Aksoy, M. (1996). *Kültür Sosyolojisi Açısından Nevruz Kavramı*. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 100, s.2-26

⁴ Zur Bedeutung von Nowruz als soziales Symbol im Volksglauben und in der türkischen Kultur siehe: Nar, Mehmet Şükrü. (2014). 'Nevruz rituals as a social symbol in folk beliefs'. *International Journal of Human Sciences*, 11(2), s. 964-979

insbesondere als der Schiismus im 16. Jahrhundert zur offiziellen Religion des Safawiden-Staates im Iran wurde. Elemente im Zusammenhang mit dem Schiismus wurden der Anfangsgeschichte von Nowruz hinzugefügt, die in jeder Region unterschiedlich erzählt wird.⁵ Die Assoziation des Festes der Toten mit Nowruz bringt die Bewertung dieses Festes nicht nur in einen kulturellen, sondern auch in einen religiösen Rahmen mit sich. Viele in Iğdir lebende türkische Schiiten sagen, dass das Totenfest nichts mit dem Schiismus zu tun hat, aber es dem Schiismus nicht widerspricht. Die Tatsache, dass die Mullahs während des Totenfestes an vorderster Front stehen, sie einzeln die Gräber besuchen, den Koran lesen und während des Totenfestes ein Einkommen erzielen, kann als Hinweis darauf interpretiert werden, dass das Fest der Toten nicht getrennt vom Schiismus stattfindet. Die Einbeziehung schiitischer Elemente in das Ritual des Totenfestes sorgt dafür, dass diese Tradition religiös verinnerlicht und die religiöse Verbundenheit mit dem Iran um eine kulturelle Bindung erweitert wird. Denn Nowruz ist für den Iran nicht nur ein nationaler und kultureller Feiertag, sondern bedeutet auch Rituale rund um den Schiismus.

4. GRASTOPF: VORBOTE DES FRÜHLINGS

Die Mutter der Familie, die mich zum Fest der Toten nach in das Dorf *Alice* eingeladen hatte, war vor ein paar Wochen verstorben. Somit war dieser Feiertag war für sie nicht das Fest der Toten, sondern das Schwarze Fest. Als wir gemeinsam zum Friedhof gingen, erregte der Grastopf in der Hand der Frau, die ihre Schwiegermutter verloren hatte, meine Aufmerksamkeit. Auf dem Friedhof angekommen, stellte sie zunächst den Grastopf vorsichtig auf das Grab der Schwiegermutter. Auf die Frage hin, warum sie dies tut, antwortete sie, dass sie die Toten wissen lasse, dass der Frühling gekommen ist und den Toten, die den Frühling nicht sehen können, den Frühling zu verkünden.

Das Ritual des Pflanzens von Samen im Frühling ist in vielen landwirtschaftlichen Aggregaten zu finden. Das Vorhandensein ähnlicher Rituale in vorlandwirtschaftlichen Gesellschaften kann jedoch bedeuten, dass diese Rituale nicht nur durchgeführt wurden, um landwirtschaftliche Aktivitäten zu segnen. Man kann sagen, dass dieses Ritual unter den schiitischen Türken in Iğdir nichts mit landwirtschaftlichen Aktivitäten zu tun hat und dass es heute solche Konnotationen verloren hat, auch wenn es in der Vergangenheit existierte. Denn jeder, den ich nach der Bedeutung dieses

⁵ Für den islamische und schiitische Bedeutung von Nowruz, siehe: Shaked, S. (1991). Aspekte von Nowruz, dem iranischen Neujahrsfest in Jan Assmann & Theo Sundemeier. Das Fest und Das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloher Verlagshaus. s. 88-102

Rituals fragte, gab eine Erklärung über die Toten oder den Tod. Eine Lehrer in den Fünfzigern, den ich nach den Totenfest-Ritualen in der Innenstadt interviewt habe, äußerte, dass dieses Ritual etwas mit der Auferstehung zu tun habe und dass die Toten in diesem Grab eines Tages auferstehen würden, einfach wie das Gras in diesem Topf grün wird.

Es gibt Interpretationen, dass ähnliche Rituale das sich wiederholende Merkmal der Schöpfung symbolisieren. Während der Religionshistoriker und Philosoph Mircea Eliade die Ritualen des Graspflanzens unter den iranischen Tataren erwähnt, betont er die Harmonie dieses Rituals mit dem iranischen kosmo-eschatologisches System (Eliade, 1959). Al-Biruni, ein islamischer Gelehrter, der im 10. und 11. Jahrhundert lebte, erklärt, dass nach persischer Überzeugung die Schöpfung auf Nowruz erneuert wurde. Das Ende des vergangenen Jahres und der Beginn eines neuen Jahres werden in der von al-Biruni überlieferten Tradition als eine Erschöpfung der biologischen Ressourcen auf allen kosmischen Ebenen interpretiert, als ein wahres Ende der Welt. (Al-Biruni, 1879)

Obwohl all diese Erklärungen einige Informationen über den Ursprung des Rituals geben, beziehen sich diese Rituale von den in Iğdir lebenden Türken hauptsächlich auf eine Beziehung zu den Toten. Das dreimalige Schlagen des Grabsteins mit den Steinen an der Unterseite des Grabsteins kann als Zeichen gedeutet werden, dass der Verstorbene mit dem Besuch tatsächlich in dieses Ritual einbezogen wird. "Wir kündigen unsere Ankunft an", sagte ein Mann in den Dreißigern, der zum Fest der Toten aus Deutschland angereist war.

Es scheint nicht möglich, diese Bräuche direkt mit dem Islam in Verbindung zu bringen. Da die türkische Identität und türkische Bräuche jedoch unter den schiitischen Türken in Iğdir immer noch aktiv praktiziert werden, ist es möglich, in diesen Ritualen Widerspiegelungen des alten türkischen Glaubens zu finden. Was der arabisch-muslimische Reisende Ahmad Ibn Fadlan aus dem 10. Jahrhundert über die Bestattungsrituale der Türken erzählt, scheint in diesem Zusammenhang wichtig zu sein.

Die Türken graben einen großen Graben in Form einer Kammer für ihre Toten. Sie holen den Verstorbenen, kleiden ihn in Tunika und Gürtel und geben ihm seinen Bogen. Sie geben ihm einen mit Alkohol gefüllten Holzbecher in die Hand und stellen ein Holzgefäß mit Alkohol vor ihn hin. Sie bringen all seinen Reichtum und legen ihn neben ihn in die Kammer. Sie bringen ihn in eine sitzende Position und bauen dann das Dach. Obenauf bauen sie etwas, das wie eine Jurte aus Lehm aussieht (Fadlan, 2012).

Es scheint, dass im alten türkischen Glauben⁶ die Beziehungen zu den Toten auf das tägliche Leben basieren. Der Glaube, dass der Tod nicht ein Ende ist und ein dem hier ähnliches Leben weitergeht, spiegelt sich in den Ritualen wider. Auch der Glaube, dass die Toten von dem Besuch während des Totenfestes wissen, kann in diesem Zusammenhang bewertet werden. Das Ritual des Belassens des "Semeni" im Grab und die soziokulturellen Konnotationen dieser Handlung lassen sich im Kontext von Gertz' Erkenntnisse über Rituale betrachten. In Geertz' Beschreibung dienen Rituale und Symbole dazu, das Ethos eines Volkes zu synthetisieren – den Ton, den Charakter und die Qualität seines Lebens, seinen moralischen und ästhetischen Stil und seine Stimmung – und seine Weltanschauung – das Bild, das sie sich von der Art und Weise machen, wie die Dinge in Wirklichkeit sind, ihre umfassendsten Ordnungsideen (Geertz, 1973). Mit diesem Ritual wird die fast heilige Bedeutung des Frühlings in der Welt den schiitischen Türken in Iğdir offenbart. Für den Verstorbenen gilt es als großer Verlust, den Frühling nicht sehen zu können und diese Auferstehung nicht mitzuerleben. Mit einem den Frühling symbolisierenden Grastopf wird als Trost für den Abschied der Toten vom Frühling Denn in ihrer Weltanschauung bedeutet der Tod, den Frühling nicht sehen zu können; und wenn ein Mensch den Frühling nicht sehen kann, stirbt er/sie wirklich.

5. ESSEN AUF DEM FRIEDHOF

Der Tod ist, in Mircea Eliades Worten, „das pragmatische Modell aller bedeutenden Veränderungen im menschlichen Leben“ (Eliade, 1978). Aber in diesem pragmatischen Übergangsritus fehlt die zentrale Figur. Der Tote "überlebt in der Modalität seiner Abwesenheit". Was alle Bestattungsrituale und die Rituale zum Gedenken an die Toten suchen, ist eine "Modalität, die diese Abwesenheit ambivalent bestätigt" (Cole, 1985). Während die am Fest der Toten durchgeführten Trauerrituale als Elemente erscheinen, die diese Abwesenheit betonen, gibt es auch Praktiken, die den Toten zu einem Teil des Rituals machen, fast zu einem aktiven Teilnehmer.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass der Verstorbene an diesem Feiertag eher als Subjekt denn als Objekt gesehen wird, sind die Speisen, die während des Rituals auf dem Friedhof verteilt werden. Wenn die Besuche vorbei sind, bieten die Leute den Besuchern am Ausgang des Friedhofs Essen an. Dies sind meistens einfache Leckereien wie Kuchen, Kekse, Saft. Es wird angenommen, dass dieses Geschenk an die Seele der Toten geht. Nach dem Totenfest, das ich

⁶ Für eine Auswertung zu den Grundlagen der Trauerbräuche in der türkischen Tradition siehe: Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2013). *Türklerde Yas Adeti Temelleri ve Sonuçları*. Selçuk Üniversitesi Yayınları. Ersoy, Ruhi. 'Death and dead body rites and rituals in Turkish culture'. *Milli Folklor*, 54, s. 86-101

in einem Dorf besuchte, lehnte ich eine dieser Leckereien ab. Der mich begleitende Dorfbewohner wies mich darauf hin, dass dies als unfreundlich gewertet werden könnte und ich die Speise daher annehmen sollte. Einige ließen ihr Essen auf oder um das Grab herum zurück, da die Leute ihr Essen von hier bekamen und die Toten direkt an der Essensverteilung beteiligt. Der Verstorbene bietet den Besuchern Leckereien aus seinem Grab an. Die Essensverteilung von hier aus kann als weiterer Hinweis auf die aktive Rolle der Toten im Ritual gedeutet werden.

Ethnographen haben mehrere Einstiegspunkte für die Untersuchung gefunden, wie Menschen Essen mit Ritualen, Symbolen und Glaubenssystemen verbinden. Essen wird verwendet, um das Heilige zu kommentieren und verehrte Geschichten nachzuspielen. In geweihten Kontexten bindet Essen Menschen an ihren Glauben durch starke Verbindungen zwischen Essen und Erinnerung. Manchmal ist das Essen selbst durch seine Verbindung mit übernatürlichen Wesen und Prozessen heilig (Mintz & Du Bois, 2002).

In diesem Sinne wird das am Fest der Toten servierte Essen symbolisch mit der Seele der Toten in Verbindung gebracht. Die Verbindung zwischen Essen und Tod bei den schiitischen Türken in Iğdir trägt die Spuren einer langen kulturellen Vergangenheit.⁷ Etymologisch bedeutet das in alttürkischen Sprachen verwendete Wort *yog* sowohl Essen als auch Trauer. (İnan 1986: 189) Das Wort *yog* taucht erstmals in den Orchon-Inschriften⁸ auf. In *In Dīwān Lughāt at-Turk*, das im 11. Jahrhundert von dem türkischen Gelehrten Mahmud al-Kashchāri verfasst wurde und als erstes türkisches Wörterbuch akzeptiert, wird das Konzept von *yog* als "Trauer, Wehklage" und "Mahlzeit für drei oder sieben Tage nach der Beerdigung" (Kaşgarlı, 1940) erklärt. Dieser jahrhundertalte Brauch wird noch heute von den schiitischen Türken in Iğdir

⁷ Zur Bewertung des Trauermahls als alten türkischen Brauch und einer Fallstudie in diesem Bereich siehe: Ünal, F. (2008). Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği. *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 0(45), 103–130.

⁸ Orchon-Inschriften, die in der Mongolei gefunden wurden und als die frühesten bekannten türkischen Aufzeichnungen der türkischen Sprache gelten, wurden vom dänischen Linguisten Vilhelm Thomsen (1842-1927) entdeckt. Diese Inschriften aus dem 8. Jahrhundert enthalten auch Informationen über türkische Bräuche. Ausführliche Informationen finden Sie unter: Thomsen, V. (1924). Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 78(3/4), 121–175. Ergin, Muharrem. (2002). *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları

praktiziert. Für die Seele der Verstobenen werden die Mahlzeiten am dritten und siebten Tag in sogenannten Kondolenzhäusern verteilt. Die Menschen achten darauf, an diesen Trauermahlzeiten teilzunehmen.

Es wird nicht ausreichen, die im Zusammenhang mit den Toten verteilten Speisen nur mit vorislamischen türkischen Bräuchen in Verbindung zu bringen. Auch mit dem Islam werden diesen Ritualen unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben. Unter dem Einfluss der islamischen Religion wurden Altarriten auf Friedhöfen direkt mit der Seele der Toten in Verbindung gebracht. Ein Besucher in den Sechzigern antwortete auf meine Frage, warum Sie Essen verteilen, "Vielleicht werden diejenigen, die dieses Essen erhalten, für unseren Tod beten." Das Gedenken an die Toten mit der Essensverteilung und ein gutes Gedenken an sie gehören zu den Beweggründen. Aber der allgemeine Glaube ist, dass all diese Essensrituale etwas mit der Seele des Verstorbenen zu tun haben und dass die Seele des Verstorbenen mit diesen Mahlzeiten zu Frieden kommen kann.

6. SCHIITISCHE IDENTITÄT UND TRAUERKULTUR

Die Betrachtung der Trauer und Trauerkultur, die eines der wichtigsten Elemente des Totenfestes ist, unabhängig von der schiitischen Identität, wird nicht ausreichen, um den soziokulturellen Hintergrund dieses Rituals zu erklären. Einige Ereignisse im ersten Jahrhundert des Islam waren entscheidend für die Schia und das historische Erbe der Schia, in diesem Zusammenhang erwähnenswert, denn „die Kenntnis der Ereignisse des siebten Jahrhunderts ist für jedes Verständnis der schiitischen Liturgie unerlässlich“ (Pinault, 1992). Die Nachfolge des Propheten ist aufgrund der Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Gruppen äußerst wichtig. Sunniten glauben, dass der Prophet zu Lebzeiten keinen Nachfolger bestimmt hat, während die Schiiten behaupten, dass der Prophet wollte, dass Ali bin Abu Talib, sein Schwiegersohn und Cousin, den Kalifen (Führung) nach ihm übernimmt. Ali bin Abu Talib wurde schließlich als vierter Kalif ausgewählt, den er mit ständigen internen Turbulenzen zufriedenstellen musste, was zu einem Bürgerkrieg zwischen denen führte, die glaubten, dass das Kalifat das Recht von Ali sei, und denen, die gegen sein Kalifat Einwände erhoben. Ali bin Abu Talib wurde als Folge des Krieges getötet und Mu'awiya, der einst der Anführer der Opposition gewesen war, wurde der erste Kalif der Herrschaft der Umayyaden. Nach Mu'awiyas Tod im Jahr 680 brach Imam Hussein, Sohn von Ali bin Abu Talib und Enkel des Propheten, mit seinen Anhängern von Medina in den Irak auf, um sich der Umayyaden-Dynastie zu widersetzen. In Kerbala, hundert Kilometer nördlich von Bagdad, wurden Imam Hussein und mehr als zwanzig Personen aus seiner Familie getötet. Dieses Ereignis, die Opferung von Imam Hussein, einer Figur für Wahrheit und Gerechtigkeit, wurde zur Grundlage des Schiismus. Diese historischen Ereignisse sind auch heute wichtig, weil, wie Kramer betont, „der zeitgenössische Schiismus die

Spuren dieser Jahrhunderte der Verfolgung und das doppelte Vermächtnis von Widerstand und Kompromiss zeigt“ (Kramer, 1987). Schiiten auf der ganzen Welt betrauern jedes Jahr die Tragödie und das Massaker von Kerbala im Monat Muharram nach dem Hijri-Kalender. Daher nimmt die Trauer einen wichtigen Platz im kulturellen Leben der schiitischen Türken in Iğdir ein. Im Muharram wird mit vielen Ritualen der Märtyrer von Kerbala gedacht und die ganze Stadt nimmt Trauer an.

Wenn wir in diesem Zusammenhang bedenken, dass Trauer ein wichtiger Teil der Iğdir-Kultur ist, kann die Trauer am Totenfest in einem breiteren Rahmen bewertet werden. Denn die Trauer am Totenfest sollte als Teil einer Trauerkultur betrachtet werden. Menschenmengen, die sich an den Gräbern versammeln, Tränen vergießen und hörbar trauern, stellen eines der Beispiele dieser Kultur dar. Besonders diejenigen, die in diesem Jahr einen geliebten Menschen verloren haben, trauerten lauter am Grab des Verstorbenen. Wenn der Verstorbene in jungen Jahren gestorben ist, wird diese Trauer lauter. Aber man kann beobachten, dass auch am Grab eines vor Jahren Verstorbenen getrauert wird.

Es ist erwähnenswert, dass die Anführer dieses Trauerituals Frauen sind. Während die Frauen im Grab trauern, stehen die Männer ehrfürchtig etwas weiter hinten. In den Gräbern derjenigen, die in diesem Jahr das Schwarze Fest haben, ist die Trauer viel lebhafter und viel einsichtiger. Beim Trauern wird die Sehnsucht und Liebe zum Verstorbenen zum Ausdruck gebracht. Die Tatsache, dass Frauen bei den Traueritualen am Totenfest im Vordergrund stehen, kann als Indikator patriarchalischer Kultur gedeutet werden.⁹ Denn bei Traueritualen, die in der Stadt in Muharram zum Gedenken an die Märtyrer von Kerbala abgehalten werden, stehen Männer im Vordergrund. Es wird jedoch beobachtet, dass Frauen in der Trauer, die am Totenfest am Grab gehalten wird, stärker sichtbar sind.

Während des Totenfestes in einem Dorf in der Nähe des Stadtzentrums weinte eine Gruppe von Frauen laut, die man auf den ersten Blick für Kinder halten konnte. Am Grab einer vor sieben Jahren verstorbenen Frau klatschten sie mit den Händen auf die Graberde. Als ich fragte, warum sie das täten, antwortete mein Freund, der mich bei der Zeremonie begleitete: "Sie wollen allen zeigen, wie sehr sie ihre Mutter lieben." Während des Totenfestes, das ebenfalls im Stadtzentrum abgehalten wird, habe ich miterlebt, wie eine Familie beschuldigt wurde, am Grab nicht genug geweint zu haben. Trauer ist

⁹ Für eine Studie zu den Verhaltensmustern türkischer Frauen bei Todes- und Traueritualen siehe: Aksoz-Efe, I., Erdur-Baker, O., & Servaty-Seib, H. (2018). Death rituals, religious beliefs, and grief of Turkish women. *Death Studies*, 42(9), 579–592.
<https://doi.org/10.1080/07481187.2017.1407379>

dabei nicht nur ein Zeichen der Sehnsucht nach dem Verstorbenen, sondern auch eine beziehungsprägende Ausdrucksform im gesellschaftlichen Miteinander.

Eines der Dinge, die mir während des Totenfestes am meisten aufgefallen ist, war, dass die Friedhöfe sehr gepflegt waren und fast alle Grabsteine wie neu aussahen, auch wenn die Verstorbenen schon vor Jahren gestorben waren. Bei den Antworten auf die in den Interviews zu diesem Thema gestellten Fragen traten zwei Punkte in den Vordergrund. Erstens gaben viele Befragte an, dass diese Grabpflege mit Respekt vor den Vorfahren und der Vergangenheit verbunden sei. In der Tat kann dieser Respekt deutlich beobachtet werden, wenn man sich die Schriften auf den Grabsteinen ansieht. Es ist oft möglich, Grabsteine mit Worten zu finden, die die Mutter- und Vaterschaft des Verstorbenen preisen. Ein weiterer Grund, warum die Gräber so gut erhalten sind, hängt mit der oben erwähnten sozialen Dynamik zusammen. Menschen, die das Grab ihrer Mutter oder ihres Vaters vernachlässigen, werden von der Gesellschaft verurteilt. Ein Universitätsstudent in den Zwanzigern erklärte diese Situation: „Mein Vater und mein Onkel haben monatelang nicht gesprochen, weil der Grabstein meines Großvaters nicht erneuert wurde. Sie haben sehr hart gestritten.“

FAZIT

Das Fest der Toten ist ein Ritual, das seit Jahrhunderten unter den in Iğdir lebenden schiitischen Türken stattfindet. Dieses Ritual kann sowohl als Teil der türkischen Identität als auch als Hinweis auf den Instinkt einer Gesellschaft interpretiert werden, die eigenen kulturellen Strukturen zu schützen. Geertz stellt fest, dass sich in einem Ritual die Welt, wie sie gelebt wird, und die Welt, wie sie sich vorstellt, verschmolzen unter der Wirkung eines einzigen Satzes symbolischer Formen, als dieselbe Welt erweisen und somit diese eigenwillige Transformation im eigenen Realitätssinn hervorrufen (Geertz, 1973). Das Ritual des Totenfestes stellt nicht nur eine Verbindung zur Vergangenheit her, sondern erfüllt auch eine wichtige Funktion bei der Bewahrung der heutigen sozialen Dynamik. In einer Gesellschaft, in der diejenigen verurteilt werden, die die Gräber ihrer Angehörigen vernachlässigen und Trauer am Grab als Notwendigkeit angesehen wird, ist es nicht verwunderlich, dass ein solches Ritual mit all seiner Dynamik immer noch existiert und ein wichtiger Bestandteil der Stadtkultur ist. Feuchtwang stellt fest, dass Rituale uns räumlich an vergangenen und gegenwärtigen Orten der Zugehörigkeit orientieren. (Feuchtwang, 2010). Das Totenfest ist in diesem Zusammenhang ein Ritual, in dem Alltag, Gebete, Geister, Tote, Trauer und Frühling zusammenkommen um der kulturellen Zugehörigkeit den schiitischen Türken in Iğdir zu orientieren und zu definieren. Diese scheinbar widersprüchlichen Elemente werden in einem Ritual in einem einzigen Kontext vermischt. Während des Rituals wird der Verstorbene beklagt, weil er

nicht mehr auf dieser Welt ist, und als eines der Subjekte des Rituals akzeptiert, als ob er im Ritual anwesend wäre. Diese Dichotomie ist eines der wichtigsten Merkmale des Festes der Toten.

Literatur

- Aksoy, M. (1996). Kültür Sosyolojisi Açısından Nevruz Kavramı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 100, s.2-26
- Aksoz-Efe, I., Erdur-Baker, O., & Servaty-Seib, H. (2018). Death rituals, religious beliefs, and grief of Turkish women. *Death Studies*, 42(9), 579–592. <https://doi.org/10.1080/07481187.2017.1407379>
- Al-Biruni, M. I. A. (1879). *The chronology of ancient nations; an english version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or Vestiges of the pas* (E. Sachau, Übers.). Pub. for the Oriental translation fund of Great Britain & Ireland.
- Bell, C. M. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Cole, S. L. (1985). *The Absent One: Mourning Ritual, Tragedy, and the Performance of Ambivalence*.
- Eliade, M. (1959). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Harper Torchbooks.
- Eliade, M. (1978). *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions* (Later prt. edition). University of Chicago Press.
- Ergin, Muharrem. (2002). *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları
- Ersoy, Ruhi. (2002). Death and dead body rites and rituals in Turkish culture. *Milli Folklor*, 54, s. 86-101
- Fadlan, I. (2012). *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North* (P. Lunde & C. Stone, Übers.; 1st edition). Penguin Classics.
- Feuchtwang, S. (2010). Ritual and Memory. In S. Radstone & B. Schwarz (Hrsg.), *Memory: Histories, Theories, Debates*. Fordham University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures by Clifford Geertz*. Basic Books
- Hacıgökmen, M.A. (2013). *Türklerde Yas Adeti Temelleri ve Sonuçları*. Selçuk Üniversitesi Yayınları
- Kaşgarlı, M. (1940). *Divan-ü Lügat-it Türk* (B. Atalay, Übers.). Türk Dil Kurumu.
- Kramer, M. (Hrsg.). (1987). *Shi'ism, Resistance, And Revolution* (1st edition). Routledge.
- Malikov, A. M. (2020). Celebration of Nowruz in Bukhara and Samarkand in Ritual Practice and Social Discourses (the Second Half of the 19th to Early 20th Centuries). *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 48(2), 122–129. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2020.48.2.122-129>
- McLaren, P. (1984). Rethinking Ritual. *ETC: A Review of General Semantics*, 41(3), 267–277.
- Mintz, S. W., & Du Bois, C. M. (2002). The Anthropology of Food and Eating. *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 99–119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011>
- Nar, M. Ş. (2014). Nevruz rituals as a social symbol in folk beliefs. *International Journal of Human Sciences*, 11(2), s. 964-979
- Pinault, D. (1992). *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. St. Martin's Press.

- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, meaning, and religion*. North Atlantic Books.
- Sağır, A. (2013). Death, Culture, and Identity: The Case of Dead Day Ceremony in Iğdır/Turkey and Day of The Dead in Mexico. *Milli Folklor*, 25(98), s. 125-137
- Shaked, S. (1991). Aspekte von Nowruz, dem iranischen Neujahrsfest in Jan Assmann & Theo Sundemeier. Das Fest und Das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloher Verlagshaus. s. 88-102
- Sharma, P., & Yosufi, N. A. (2018). NOWRUZ- NEW YEAR. *Himalayan and Central Asian Studies*, 22(4), 38–59.
- Ünal, F. (2008). Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği. *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 0(45), 103–130.
- Thomsen, V. (1924). Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 78(3/4), 121–175.