



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Versöhnte Verschiedenheit und letzte Wohnung“

Kultur- und sozialanthropologische Betrachtungen zu Bestattungsmöglichkeiten
von in Österreich lebenden MuslimInnen türkischer Herkunft

Verfasserinnen

Belina Magdalena Diem
Anna-Veronika Schrodtr

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Mag. Dr. Maria Six-Hohenbalken

Danksagung

An dieser Stelle möchten wir uns bei allen bedanken, die zum Entstehen dieser Diplomarbeit beigetragen haben.

Unseren Eltern, die uns die Zeit gelassen haben „unser Projekt“ zu Ende zu bringen und die es verstanden uns auch geduldig ans Fertigwerden zu erinnern.

Unseren FreundInnen und Bekannten, insbesondere der informellen Diplomarbeitsgruppe, die uns mit Rat und Tat zur Seite standen.

Unserer Betreuerin Mag. Dr. Marianne Six- Hohenbalken für ihre sorgfältige und geduldige Betreuung.

Allen InterviewpartnerInnen, die uns bereitwillig Auskunft gaben und sich viel Zeit für uns genommen haben. Ohne sie wäre die vorliegende Arbeit nicht möglich gewesen.

Belina Magdalena Diem und Anna-Veronika Schrodtr

Wien, Oktober 2009

1.	Einleitung und Fragestellung (Anna und Belina)	1
2.	Konstruktion des Feldes und theoretische Ansätze	6
2.1	Islam und „TürkInnen“ in Österreich (Anna)	6
2.1.1	„TürkInnen“ in Österreich	6
2.1.2	Islam in Österreich	11
2.1.2.1	Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)	12
2.1.2.2	Union/Verband Islamischer Kulturzentren (UIKZ/VIKZ)	15
2.1.2.3	ATiB	16
2.1.2.4	Milli Görüş	17
2.2	Multikulturalismus (Belina)	19
2.2.1	Einleitung	19
2.2.2	Die Grundaussagen oder Ansichten über den Multikulturalismus	20
2.2.3	Minderheiten in staatlichen Gemeinschaften	21
2.2.3.1	Der Anerkennungsdiskurs	21
2.2.3.2	Die Politik der Differenz und Gruppenrechte	22
2.2.4	„Versöhnte Verschiedenheit“ oder Wie fremd ist mir mein Nachbar...?	26
2.2.4.1	Warum kein Zubau?	27
2.2.4.2	Die Rolle der katholischen Kirche	28
2.2.4.3	Friedhof als Symbol und Integrationshelfer?	29
2.2.5	Multikulturalismuskritik	30
2.2.6	Ausblick	32
2.3	Gesellschaftlicher Zusammenhalt und Multikulturalismus (Belina)	34
2.4	Integration (Anna)	36
2.4.1	Definition von Integration	36
2.4.2	Was hat ein Friedhof mit Integration zu tun?	38
2.4.3	Rolle des Nationalstaates	43
2.4.4	Rolle der ethnischen Gemeinschaften / politische Partizipation	45
2.4.5	„Ethnic Business“	46
2.4.6	Gefahren in der Integrationsdebatte/des Integrationsdiskurses	47
2.4.7	Diversitätspolitik – die Politik der Vielfalt	48
2.5	„Heimat“ (Anna)	50
2.5.1	Was ist „Heimat“?	51
2.5.2	„Heimat“ und Bestattung	54
2.5.3	<i>vatan – memleket</i>	59
2.5.4	Rückkehrwunsch	60
2.5.5	<i>Dar al-Islam</i> – Haus des Islam	62
2.6	Ritual – Trauerrituale – Übergangsriten (Belina)	64
2.6.1	Einleitung	64
2.6.2	Definition und allgemeines über Ritualtheorien	64

2.6.2	Die Übergangsriten	65
2.6.3	Die Bestattungsriten im Speziellen	67
2.6.4	Die Trauerzeit	67
2.6.4.1	Einige andere Aspekte der Trauertheorie nach Stubbe	68
2.7	Eine idealtypische Bestattung von MuslimInnen (Belina)	70
2.7.1	Einleitung	70
2.7.2	Derzeitige Situation	70
2.7.2.1	Derzeitige Situation im deutschsprachigen Raum	71
2.7.2.2	Derzeitige Situation in Österreich	72
2.7.2.3	Bestattungen außerhalb der islamischen Welt	72
2.7.3	Woher kommen die Bestattungs“vorschriften“?	73
2.7.4	Ablauf der Beerdigung	78
2.7.5	Islamische Bestattungstradition(-sitten) im Gegensatz zu den europäischen Friedhofsordnungen	85
2.7.5.1	Die Bestattung ohne Sarg	85
2.7.5.2	Das ewige Ruherecht	85
2.7.5.3	Die Ausrichtung der Gräber	86
2.7.6	AlevitInnen und ihre Grabkultur	87
2.7.6.1	Die Grabkultur innerhalb und außerhalb der Türkei	88
3.	Methode	92
3.1	Grounded Theory (Belina)	92
3.1.1	Einsetzbarkeit allgemein und für unser Forschungsfeld	93
3.1.2	Entwicklung und Entstehung der Grounded Theory	93
3.1.3	Das Ziel der Grounded Theory	94
3.1.4	Die Datenerhebung	94
3.2	Thematisches Kodieren (Belina)	96
3.2.1	Einsetzbarkeit allgemein und für unser Forschungsfeld	96
3.2.2	Die Analyse	96
3.2.3	Abschließendes	98
3.3	Methodischer Ablauf unserer Feldforschung (Anna)	99
4.	Ergebnisse der Feldforschung	103
4.1	Interviews (Anna und Belina)	103
4.1.1	Jürgen Sild und KollegInnen (Bestattung Wien)	103
4.1.2	Elisabeth Dörler (Islambeauftragte der Diözese Feldkirch, Vorarlberg)	104
4.1.3	Hr. Etükoğlu (Etükoğlu Bestattung, Wien)	106
4.1.4	Farid Soliman (IGGiÖ, Wien)	106
4.1.5	Olayigbade A. Abass (IGGiÖ, Wien)	107
4.1.6	Abdi Taşdoğan (Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Bregenz, Vorsitzender des AIF- Jugendverbandes	107
4.1.7	Yaşar Ersoy (ATİB, Wien)	108

4.1.8	Attila Dinçer (Stadtparlament Dornbirn; INKA, Vorarlberg)	109
4.1.9	Toni Oberhauser (Pfarrer von Götzis und Altach, Vorarlberg)	110
4.1.10	Frau A., Wien	111
4.1.11	Frau E., Wien	111
4.1.12	Herr O., Wien	112
4.1.13	Herr R., Wien	112
4.1.14	Gesprächsfrauenrunde, Hard	113
4.2	Friedhöfe	114
4.2.1	Wien (Anna)	114
4.2.1.1	Situation zum Zeitpunkt der Feldforschung	114
4.2.1.2	Beginn des Friedhofsprojektes	115
4.2.1.3	Daten, Gestaltung des Friedhofes	116
4.2.1.4	„Arbeitsteilung“ / Zuständigkeiten beim Bau des Friedhofes	117
4.2.1.5	„Arbeitsteilung“ / Zuständigkeiten nach der Eröffnung des Friedhofes	117
4.2.1.6	Ein Friedhof für alle Glaubensrichtungen	118
4.2.1.7	Reaktionen	119
4.2.2	Vorarlberg (Belina)	119
4.2.2.1	Situation zum Zeitpunkt der Feldforschung	119
4.2.2.2	Beginn des Friedhofsprojektes	120
4.2.2.3	Die Initiativgruppe Islamischer Friedhof	121
4.2.2.4	Der Arbeitskreis "Eine Begräbnisstätte für Muslime in Vorarlberg"	123
4.2.2.5	Die Grundstücksfindung	124
4.2.2.6	Der Trägerverein	125
4.2.2.7	Die Rolle der katholischen Kirche im Prozess	125
4.3	Gründe für einen islamischen Friedhof (Anna)	127
4.4	Überführungen	129
4.4.1	Motive für die Wahl des Bestattungsortes (Belina)	129
4.4.1.1	Einleitung	129
4.4.1.2	Überführungen sind die Norm, warum?	131
4.4.1.3	Die Motive bei der Wahl des Bestattungsortes und ihre Herausforderung	134
4.4.2	Bestattungsfonds (Anna)	137
4.4.3	Ablauf einer Überführung	139
4.4.4	Rückgang der Überführungen	141
5.	Conclusio (Anna und Belina)	143
5.1	Friedhöfe Altach/Liesing: Gemeinsamkeiten und Unterschiede	143
5.1.1	Derzeitige Situation	143
5.1.2	Wer gab den Anstoß für das Friedhofsprojekt?	143
5.1.3	Organisation des Projektes	144
5.1.4	Daten und Gestaltung der Friedhöfe	145

5.1.5	„Arbeitsteilung“, Zuständigkeiten.....	146
5.1.5.1	während der Errichtung des Friedhofes.....	146
5.1.5.2	nach der Eröffnung des Friedhofes.....	147
5.1.6	Die Grundstücksfindung.....	147
5.1.7	Reaktionen auf den Friedhof.....	148
5.1.8	Gründe und Folgen.....	149
5.2	Zusammenfassung.....	149
6.	Quellenverzeichnis.....	151
6.1	Literaturverzeichnis.....	151
6.2	Liste der verwendeten digitalen Quellen.....	159
6.3	Studien/ Broschüren.....	165
6.4	Verzeichnis der geführten Interviews.....	166
Annex I	168
Annex II	169
Annex III	170
Curriculum Vitae	171
Abstract	173

1. Einleitung und Fragestellung (Anna und Belina)

Der Islam ist Teil der Identität von ÖsterreicherInnen mit oder ohne Migrationshintergrund. Die Erbauung der ersten islamischen Friedhöfe in Österreich stellt einen wichtigen Schritt in der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam dar.

Leider werden fachliche Diskussionen über den Islam in Europa, Integration und Multikulturalismus nur selten geführt. Wesentlich verbreiteter sind Debatten, in denen lediglich Schlagwörter wie „Kopftuch“ und „Islamismus“ ausgetauscht und in den Köpfen (noch) fester verankert werden. Doch wer bestimmt, wodurch ein „Problem“ konstituiert wird? Der öffentliche Diskurs, der auf einer sehr oberflächlichen und geradezu stereotypisierenden Ebene stattfindet, prägt die Wahrnehmung von „Problemen“, teilweise werden diese erst durch ihn kreiert. Wenn eine Situation oder ein Aspekt aber – aus welchen Gründen auch immer – keinen Eingang findet in den öffentlichen Diskurs, so wird dieser oft auch nicht öffentlich problematisiert und zum „Problem“ erklärt.

Die Reaktionen von Teilen der österreichischen Bevölkerung auf die Sichtbarwerdung des Islam ist auch der Islamischen Glaubensgemeinschaft bewusst: „Denn wenn Muslime als Teil dieses Landes sichtbar ihren Glauben leben, so ruft diese Sichtbarkeit mitunter auch Fragen und sogar Ängste auf“ (IGGiÖ 2008). Aber die Anerkennung der „Anderen“ kann nicht durch die Hervorhebung der Gemeinsamkeiten mit ihnen erfolgen, sondern ist nur über die Wahrnehmung und Akzeptanz der Unterschiede möglich (vgl. Mihçiyazgan 2006: 6).

Die Institutionalisierung des Islam in Europa z.B. durch die Achtung islamischer Feiertage, die Möglichkeit des Tragens islamischer Kleidung an öffentlichen Institutionen etc. ist abhängig von den rechtlichen Gegebenheiten im jeweiligen Staat. Dabei wird auch transnationalen Netzwerken eine große Bedeutung zuteil. Diese Netzwerke erstrecken sich über sehr viele Aspekte des Lebens von MigrantInnen – und nicht zuletzt auch auf deren Tod. Der Film „Auf der anderen Seite“ von Fatih Akin (2007) setzt sich unter anderem damit auseinander, dass Herkunfts- und Aufnahmeland nicht anhand einer Linie voneinander getrennt werden können, sondern vielschichtig miteinander verbunden sind. Diese

Verbundenheit und Verknüpfung von Orten kommt beim Tod von MigrantInnen und der Überführung von Leichnamen besonders zum Ausdruck.

Nilüfer Göle erklärt die Aufrechterhaltung von Verbindungen zum Herkunftsland nicht als eine statische Gegebenheit, sondern betont, dass dies von vielen unterschiedlichen und mitunter sehr individuellen Faktoren geprägt ist. Göle legt beispielsweise dar, dass türkische ImmigrantInnen der Ersten Generation in Frankreich sich emotional sicherer fühlten, wenn sie unter sich blieben, wohingegen die Zweite Generation sich häufig als weder von der „türkischen“ Gemeinschaft noch von der Gesellschaft des Aufnahmelandes akzeptiert fühlte (vgl. Göle 2008: 11 f.). Diese Situation führte zum Beispiel in Frankreich dazu, dass sich ImmigrantInnen aus Nordafrika „*Beur generation*“ nannten, sie versuchten ihre Religion (Islam) als das identitätsstiftende Moment zu gebrauchen, mit Hilfe dessen sie sich sowohl von der Elterngeneration, die nach Frankreich eingewandert war, als auch von der französischen (nicht muslimischen) Mehrheitsbevölkerung abheben konnten (vgl. Bowen, 2007: 68)¹.

Im Zuge der Recherchen zu einer gemeinsam verfassten Seminararbeit über die Situation älterer MigrantInnen in Wien stellten wir fest, dass der österreichische Staat erst vor wenigen Jahren begonnen zu haben scheint, Angebote für SeniorInnen auch auf die spezifischen Bedürfnisse von Personen mit Migrationshintergrund abzustimmen (s. auch. Reinprecht 2006). Schließlich stellten wir uns die Frage, inwiefern MigrantInnen überhaupt nach ihrem eigenen Glauben bestattet werden können und wie sie mit dieser Situation umgehen, welche Möglichkeiten bestehen oder geschaffen wurden, um mit dieser Situation umzugehen. Angesichts der produktiven und angenehmen Zusammenarbeit im Zuge des Seminars entschlossen wir uns dann, diese auch für unsere Diplomarbeit zu nützen, was besonders für die Durchführung der Interviews sehr hilfreich war, da wir einen Großteil der Erhebungen gemeinsam durchgeführt haben.

¹ Zum Zusammenhang von Religion und Identität s. auch Kapitel 2.4.3 Rolle des Nationalstaates und 2.4.4 Rolle der ethnischen Gemeinschaften / politische Partizipation.

Die Datenbearbeitung war unserer Meinung nach zu zweit produktiver (s. Kapitel Methodik), überdies hinaus hatten wir so die Möglichkeit über bestimmte Problemfelder und auftretende Schwierigkeiten zu diskutieren.

Da sowohl in Wien als auch in Vorarlberg gleichzeitig ein islamischer Friedhof errichtet wurde, nutzen wir diesen Umstand aus, um beide Prozesse näher zu betrachten. Wir wollten damit eine vielfältigere Bandbreite unserer Beobachtungen erreichen. Vorarlberg ist nach Wien das Bundesland, das den höchsten Anteil an ausländischer Wohnbevölkerung besitzt, außerdem fanden wir es spannend ein rurales Gebiet mit einem urbanen zu vergleichen. Zu diesem Zweck haben wir am Ende unserer Arbeit eine komparativ angelegte Zusammenfassung der Unterschiede, aber auch der Gemeinsamkeiten der beiden Prozesse angeführt.

In der Arbeit haben wir uns vor allem mit den folgenden Fragen auseinandergesetzt:

- Welche Möglichkeiten der Bestattung gibt es im Islam unter Berücksichtigung verschiedener Glaubensrichtungen und ethnischer Gruppen türkischer Herkunft in Österreich?
- Welche Möglichkeiten der Bestattung existieren für in Österreich lebende MuslimInnen?
- Welche Änderungen treten durch die Migration bei der Bestattung im Aufnahmeland auf? Verändert sich durch die Migration die Einstellung der MigrantInnen gegenüber dem Ort der Bestattung?
- Welche Voraussetzungen müssen geschaffen werden/gegeben sein, damit MuslimInnen sich in Österreich bestatten lassen (wollen)?

Ziel unserer Arbeit ist, die Möglichkeiten der Bestattung von in Österreich lebenden MuslimInnen mit türkischem Migrationshintergrund zu untersuchen, darzustellen und zu problematisieren. Aufgrund des verhältnismäßig hohen Anteils von MuslimInnen an der Vorarlberger und Wiener Bevölkerung streben wir vor allem einen Vergleich zwischen den Situationen in diesen beiden Bundesländern an.

Die beforschte Gruppe – MuslimInnen türkischer Herkunft in Österreich– definieren wir als die Menschen, die sich zum Islam bekennen und entweder in der Türkei geboren wurden und als Kinder, Jugendliche oder Erwachsene nach

Österreich migriert sind, oder Menschen, die in Österreich geboren wurden, deren Eltern jedoch aus der Türkei stammen.

Im zweiten Kapitel möchten wir daher zuerst auf die demographischen Grundlagen eingehen und grob die größten Organisationen vor allem türkischer MuslimInnen in Österreich vorstellen.

Ein Kapitel haben wir dem Multikulturalismus eingeräumt, weil uns im Laufe der Feldforschung öfters aufgefallen ist, dass InterviewpartnerInnen von einem „friedlichen oder versöhnten Nebeneinander“ sprachen oder dass jede Religion/religiöse Gruppe (in einem ihr „fremden“ Land) ein Anrecht auf einen Friedhof hat, deshalb wollten wir den theoretischen Hintergrund zu Gruppenrechten im Rahmen einer pluralen Gesellschaft theoretisch ausarbeiten.

Anschließend erläutern wir einige Konzepte von Integration und gehen darauf ein, in welchem Zusammenhang die Wahl des Bestattungsortes bzw. die Errichtung eines islamischen Friedhofes in Österreich zu Integration steht. Sowohl in der Literatur als auch während der von uns geführten Interviews tauchte mehrmals die Ansicht auf, dass der Wahl des Bestattungsortes einen Gradmesser für Integration darstelle.

Sowohl in den Interviews, die wir für die dieser Arbeit vorausgehenden Seminararbeit führten, als auch im Zuge der Forschung zu unserem Diplomarbeitsthema wurden wir mehrmals mit „Heimat“ konfrontiert. Dies führte dazu, dass wir uns näher mit „Heimat auseinandersetzten: was wird unter „Heimat“ verstanden, wie wird „Heimat“ besonders im Kontext von Migration empfunden und wie wirken sich schließlich Konzeptionen von „Heimat“ auf die Wahl des Bestattungsortes aus? Dabei sollen auch Definitionen von „Heimat“ in der türkischen Sprache und die Rolle des Herkunftslandes bzw. des Rückkehrwunsches berücksichtigt werden.

Es wäre nicht möglich, Bestattung zu diskutieren, ohne auch den rituellen Hintergrund zu beleuchten. Die Darstellung muslimischer Bestattungsriten sowie deren Umsetzung in einem nicht-muslimischen Land ist ausschlaggebend für ein besseres Verständnis der Thematik und leitet gleichzeitig über in den empirischen Teil unserer Arbeit: Nach der Darstellung der im Zuge unserer Feldforschung angewandten Methoden, einer kurzen Vorstellung unserer InterviewpartnerInnen

sowie deren wichtigsten Aussagen möchten wir die Ergebnisse unserer Forschung anhand einer Zusammenfassung der Friedhofsprojekte in Wien (Liesing) und Vorarlberg (Altach), der Gründe für einen islamischen Friedhof in Österreich sowie näherer Informationen zu den bereits erwähnten Überführungen wiedergeben.

Abschließend werden wir die Friedhofsprojekte in Altach und Liesing einander gegenüberstellen und mittels einiger ausgewählter Gesichtspunkte vergleichen, bevor auf unsere Forschungsfragen zurückkommen und versuchen diese zu beantworten.

Den Titel unserer Arbeit haben wir aus den von uns geführten Interviews abgeleitet. „Versöhnte Verschiedenheit“ war ein Begriff, der von Elisabeth Dörler verwendet wurde und sich auf eine Aufforderung zu einem toleranten Zusammenleben bezieht, wohingegen die Grabstelle von unseren InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien mit einer Mietwohnung verglichen und als „letzte Wohnung“ bezeichnet wurde. Die Verbindung dieser beiden Konzepte stellt in unseren Augen einen passenden Titel für die vorliegende Arbeit dar, da durch sie der Verknüpfung von Gegebenheiten „während des Lebens“ mit der Wahl des Bestattungsortes bzw. mit dem Tod Ausdruck verliehen wird.

2. Konstruktion des Feldes und theoretische Ansätze

2.1 Islam und „TürkInnen“ in Österreich (Anna)

Da wir uns im Zuge dieser Arbeit auf MuslimInnen türkischen Hintergrunds² konzentrieren, möchten wir zuerst einen Überblick geben über demographische Gegebenheiten, einige türkische Organisationen sowie die Organisation des Islam in Österreich.

2.1.1 „TürkInnen“ in Österreich

Um zu veranschaulichen, aus welchen Gründen wir gerade die beiden Bundesländer Vorarlberg und Wien ausgewählt haben, bereiteten wir einige Tabellen mit demographischen Daten vor.

Die Statistik Austria bezeichnet Personen mit Migrationshintergrund als Menschen, *„deren beide Elternteile im Ausland geboren wurden. Diese Gruppe lässt sich in weiterer Folge in Migrantinnen und Migranten der ersten Generation (Personen, die selbst im Ausland geboren wurden) und in Zuwanderer [sic] der zweiten Generation (Kinder von zugewanderten Personen, die aber selbst im Inland zur Welt gekommen sind) untergliedern“* (Statistik Austria 2008a).

In dieser Definition wird jene Generation, die im Kindesalter³ migrierte und die in der Literatur meist als „Generation in between“ bezeichnet wird, in der sogenannten Ersten Generation eingeschlossen.

Die Statistik Austria führte 2008 erstmals eine Erhebung durch, in der auch die Frage nach dem Geburtsland eingeschlossen und aufgrund derer auf den Migrationshintergrund der österreichischen Bevölkerung geschlossen werden kann (vgl. Statistik Austria 2008a).

² Wie in der Einleitung bereits dargelegt, verstehen wir unter Personen „türkischen Hintergrunds“ Menschen, welche entweder selbst oder deren Eltern im Besitz der türkischen Staatsbürgerschaft sind oder waren. Dadurch sprechen wir auch Minderheiten auf dem Gebiet der Türkei (wie z.B. KurdInnen) türkischen Hintergrund zu.

³ i.e. vor dem Schuleintritt

Vergleich des Anteils an Personen mit Migrationshintergrund der Gesamtbevölkerung in Österreich, Vorarlberg und Wien (Stand: Q1/2008)

	Österreich	Vorarlberg	Wien
Wohnbev. gesamt	8.232.700	363.100	1.653.000
Bev. mit Migrationshintergrund	1.426.700 (≈ 17,3%)	76.200 (≈ 21%)	588.000 (≈ 35,6%)
Erste Generation (% der Gesamtbev.)	1.075.100 (≈ 13%)	51.800 (≈ 14,3%)	446.500 (≈ 27%)
Zweite Generation (% der Gesamtbev.)	351.600 (≈ 4,3%)	24.400 (≈ 6,7%)	141.500 (≈ 8,6%)

Statistik Austria 2008a, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

Wien und Vorarlberg sind die beiden Bundesländer mit dem höchsten Anteil an Personen mit Migrationshintergrund an der Gesamtbevölkerung (35,6% bzw. 21,0%), gefolgt von Salzburg mit 17,9% und Tirol mit 15,6% (vgl. Statistik Austria 2008a). Der Anteil der Angehörigen der Ersten Generation liegt (noch) sehr deutlich über jenem der Angehörigen der Zweiten Generation, in Wien beträgt er sogar mehr als das 3fache (vgl. Statistik Austria 2008a).

Da in der oben gezeigten Tabelle leider keine detaillierte Aufschlüsselung nach dem jeweiligen Geburtsland der Eltern inkludiert ist, sind leider keine Angaben dazu vorhanden, wie hoch der Anteil an Personen mit türkischem Migrationshintergrund ist.

Anteil der in der Türkei geborenen Personen bzw. der Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft an der österreichischen Wohnbevölkerung (Stand: 01.01.2008)

Österr. Wohnbev. gesamt	8.331.930
Türkische StaatsbürgerInnen (% der Gesamtbev.)	109.716 (≈ 1,3%)
In der Türkei geboren (% der Gesamtbev.)	156.435 (≈ 1,9%)

Statistik Austria 2008b, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

Diese Tabelle untermauert die Schwierigkeit, ein eindeutiges Kriterium für „türkischen Hintergrund“ festzulegen, sofern man sich nicht am Geburtsland der Eltern orientiert. Fragt man nach dem eigenen Geburtsland oder der Staatsbürgerschaft, fallen die Zweite und spätere Generationen unter den Tisch, die in Österreich

geboren wurden und sich im Besitz der österreichischen Staatsbürgerschaft befinden. Der am besten geeignete Indikator scheint die Umgangssprache zu sein, für welche wir auf der Homepage der Statistik Austria jedoch keine bundeslandspezifischen Zahlen finden konnten.

Wie schwierig es ist, eindeutige Angaben für die Zahl der in Österreich bzw. der in den einzelnen Bundesländern lebenden Menschen mit türkischem Hintergrund zu treffen, wird außerdem durch die folgende Tabelle verdeutlicht:

Wohnbevölkerung Österreichs nach Umgangssprachen Türkisch und Kurdisch (Nichtdeutsche Umgangssprachen einschließlich Doppelangaben mit Deutsch), Staatsbürgerschaft und Geburtsland (Volkszählung 2001)

	Gesamt	Österr. StaatsbürgerInnen		Nicht-österr. StaatsbürgerInnen
		gesamt	In Österr. geb.	
Gesamt	8.032.926	7.322.000	6.913.512	710.926
Türkisch (% der Ges.bev.)	183.445 (\approx 2,3%)	60.028	30.405	123.417
Kurdisch (% der Ges.bev.)	2.133 (\approx 0,03%)	1.139	371	994

Statistik Austria 2007, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

Hier wird ersichtlich, dass etwa 90.400 Personen mit Türkisch als Umgangssprache die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, im Vergleich zu rund 123.400 in Österreich wohnhaften Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft. Von den Personen mit österreichischer Staatsbürgerschaft wiederum wurde ca. ein Drittel (30.405) in Österreich geboren (vgl. Statistik Austria 2007).

Der Anteil der Personen, die Kurdisch als ihre Umgangssprache angaben, stellte sich in der Volkszählung 2001 im Vergleich dazu ausgesprochen als klein heraus. Etwas mehr als die Hälfte der nur 2.133 Menschen in Österreich mit Kurdisch als Umgangssprache besitzt die österreichische Staatsbürgerschaft (vgl. Statistik Austria 2007). Anderen Angaben zufolge liegt der Anteil der Personen kurdischen Hintergrunds an der österreichischen Bevölkerung wesentlich höher; dem

„Verband der Kurdischen Vereine in Österreich“ (FEYKOM) zufolge leben in Österreich sogar ca. 100.000 bis 110.000 KurdInnen⁴ (FEYKOM 2009).

Betrachtet man ausschließlich die Staatsbürgerschaft als Kriterium, scheint der Anteil der Personen mit türkischem Hintergrund in Österreich relativ gering zu sein: In Vorarlberg beträgt er etwa 5,4%, in Wien lediglich 2,5% und in ganz Österreich 1,6%.

Daraus wird deutlich, dass viele Menschen in Österreich, die Türkisch als Umgangssprache angaben (nämlich rund 2,3% der Gesamtbevölkerung, s.o.), nicht oder nicht mehr die türkische Staatsbürgerschaft besitzen (vgl. Statistik Austria 2007).

In Wien stellen Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft die zweitgrößte ausländische Bevölkerungsgruppe dar (nach Serbien und Montenegro; vgl. Statistik Austria 2008b; Hintermann und Neustätter 2002).

Vergleich Wohnbevölkerung Österreich-Vorarlberg-Wien nach Staatsangehörigkeit (Volkszählung 2001)

	Österreich	Vorarlberg	Wien
Wohnbev. gesamt	8.032.926	351.095	1.550.123
Österr. StaatsbürgerInnen	7.322.000	304.395	1.301.859
Türk. StaatsbürgerInnen	127.226	18.838	39.119
(% der Gesamtbev.)	(≈ 1,6%)	(≈ 5,4%)	(≈ 2,5%)

Statistik Austria 2007, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

Wenn wir als nächstes auf das Geburtsland als Kriterium blicken, wird endgültig offenbar, dass die Zahl der in Österreich lebenden Personen mit türkischem Migrationshintergrund nicht eindeutig zu bestimmen ist. Etwa 1,9% der österreichischen Gesamtbevölkerung wurde in der Türkei geboren, 1,6% der Bevölkerung sind türkische StaatsbürgerInnen und 2,3% verwenden Türkisch als

⁴ Leider sind hier wiederum keine Hinweise darauf zu finden, wie viele dieser KurdInnen aus dem Gebiet der Türkei stammen.

Es ist anzunehmen, dass die Angaben FEYKOMs zutreffender sind, da anderen Schätzungen zufolge allein in Wien ca. 40.000 bis 50.000 KurdInnen leben (vgl. Schmied 2005:195; s. auch Maria Six-Hohenbalken: Reyên Kurdan. Ethnologische Überprüfungen von Theorieansätzen zu Migration, Diaspora und Transnationalismus am Beispiel „kurdischer Wege“ durch Wien und Europa. Wien 2002.

Umgangssprache. Wir wissen, dass diese Prozentsätze für Staatsbürgerschaft (s.o.) und Geburtsland (s.u.) in Vorarlberg und Wien beträchtlich über dem österreichischen Durchschnitt liegen, weshalb man annehmen kann, dass auch der Anteil der Personen mit Türkisch als Umgangssprache in diesen beiden Bundesländern höher ist als im österreichischen Durchschnitt.

Vergleich Wohnbevölkerung Österreich-Vorarlberg-Wien nach Geburtsland (Stand: 01.01.2008)

	Österreich	Vorarlberg	Wien
Wohnbev. gesamt	8.331.930	366.377	1.677.867
Türkei	156.435 (≈ 1,9%)	17.185 (≈ 4,7%)	64.091 (≈ 3,8%)

Statistik Austria 2008b, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

In der unten stehenden Tabelle finden wir einen Überblick über die Verteilung der in der Türkei geborenen Menschen auf die Altersgruppen 0-24 Jahre, 25-49 Jahre und 50 Jahre oder älter.

Verteilung der in Österreich lebenden Personen mit Geburtsland Türkei auf Altersgruppen (Stand: 01.01.2008)

	Gesamt	0-24Jahre	25-49 Jahre	≥ 50 Jahre	
				50-64 Jahre	≥ 65 Jahre
Gesamtbev.	8.331.930	2.299.173 (≈ 27,6%)	3.121.260 (≈ 37,5%)	1.483.872 (≈ 17,8%)	1.427.625 (≈ 17,1%)
				2.911.497 (≈ 34,9%)	
In der Türkei geboren (% der Ges.bev. bzw. % der in der Türkei geb. Bev.)	156.435 (≈ 1,9% der Ges.bev.)	34.590 (≈ 1,5% bzw. 22,1%)	91.534 (≈ 2,9% bzw. 58,5%)	24.992 (≈ 0,3%)	5.319 (≈ 0,4%)
				30.311 (≈ 1% bzw. 19,4%)	

Statistik Austria 2008b, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

n.b.: in dieser Tabelle werden z.B. österreichische StaatsbürgerInnen mit türkischer Umgangssprache nicht berücksichtigt.

Auffallend ist, dass fast 60% der in der Türkei geborenen und in Österreich lebenden Personen zwischen 25 und 49 Jahre alt sind⁵.

In einer Studie beschäftigt sich Reinprecht mit der Gruppe der über 50jährigen AusländerInnen in Wien: Demzufolge betrug der Anteil der über 60jährigen 1998 6,3% der ausländischen Wohnbevölkerung, unter türkischen StaatsbürgerInnen lag der Anteil sogar bei nur 4%. Prognosen zufolge soll sich diese Zahl in den nächsten Jahrzehnten jedoch immer mehr an der Vergleichswert für die Bevölkerung mit österreichischer Staatsbürgerschaft (24%) angleichen. (vgl. Reinprecht 1999: 9, 12).

2.1.2 Islam in Österreich

Bei der Volkszählung 2001 bekannten sich rund 4,2% der österreichischen Bevölkerung zum Islam. In Wien ist diese Zahl mit 7,8% deutlich höher, in Vorarlberg ist sie sogar doppelt so hoch (8,4%) und liegt über dem Anteil der Personen ohne religiöses Bekenntnis (vgl. Statistik Austria 2007). Elisabeth Dörler erläuterte im Interview, dass nur in drei „Kleinstgemeinden“ in Vorarlberg keine MuslimInnen leben. Diese „flächendeckende“ Verteilung von MuslimInnen auf das Bundesland habe dazu beigetragen, den BürgermeisterInnen die Notwendigkeit eines islamischen Friedhofes bewusst zu machen (vgl. IV, Dörler 2007).

⁵ Ältere ArbeitsmigrantInnen weisen durchschnittlich einen schlechteren Gesundheitszustand auf als die Mehrheitsbevölkerung (vgl. Mihçiyazgan 1986). Reinprecht weist darauf hin, „[d]ass in Fragen der gesundheitlichen Ungleichheit Schichteffekte (im Speziellen Einkommen und formale Bildung) den Einfluss von Ethnizität zurückdrängen [...]“ (Reinprecht 2006: 174). Die Folge sozioökonomischer Benachteiligungen sind frühzeitige altersbezogene Gesundheitsrisiken, was die relativ geringe Zahl der in der Türkei geborenen Menschen über 50 Jahren erklären könnte. Eine andere Ursache dafür kann in der Rückkehr von MigrantInnen in die Türkei gesehen werden, auf die wir weiter unten näher eingehen möchten.

Anteil der Personen mit römisch-katholischem, islamischem bzw. ohne religiöses Bekenntnis (Volkszählung 2001)

	Österreich	Vorarlberg	Wien
Wohnbev. gesamt	8.032.926	351.095	1.550.123
Röm.-kath.	5.915.421 (≈ 73,6%)	273.978 (≈ 78%)	762.089 (≈ 49,2%)
Islamisch	338.988 (≈ 4,2%)	29.334 (≈ 8,4%)	121.149 (≈ 7,8%)
Ohne Bekenntnis	963.263 (≈ 12%)	20.945 (≈ 6%)	397.596 (≈ 25,6%)

Statistik Austria 2007, eigene Darstellung, Prozentsätze basieren auf eigener Berechnung

Der Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) zufolge stellen MuslimInnen 32% der ausländischen StaatsbürgerInnen in Österreich; türkische StaatsbürgerInnen bilden wiederum den größten Anteil der MuslimInnen, gefolgt von bosnischen StaatsbürgerInnen und AraberInnen (vgl. IGGiÖ 2003). Laut Aydın et alii liegt der Anteil der türkischen Zuwanderinnen und Zuwanderer bei 36,3% aller in Österreich lebenden MuslimInnen, Schmied schreibt sogar von 45% (vgl. Aydın et alii 2003: 18 f.; Schmied 2005: 194).

Österreichweit sind ca. 85% aller MuslimInnen SunnitInnen, 15% sind SchiitInnen (vgl. Schmied 2005: 194). Da AlevitInnen nicht der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) angehören (s. 2.1.2.1 Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)) und zudem viele AlevitInnen aufgrund ihrer ehemaligen oder noch bestehenden türkischen Staatsbürgerschaft zum türkischstämmigen Teil der Bevölkerung gezählt werden, werden sie statistisch nicht gesondert erfasst. Schmied führt jedoch inoffizielle Berechnungen an, wonach ca. 20.000 AlevitInnen in Wien und 50.000 in gesamt Österreich leben (vgl. Schmied 2005: 195).

2.1.2.1 Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)

Aufgrund der „*islamischen Präsenz*“ (Aydın et alii 2003: 18) in der Monarchie wurde der Islam schon 1912 (vorerst nur nach hanafitischem Ritus) als Religionsgesellschaft an- und ihm damit u.a. auch das „[...] *Recht auf Besitz und Nutzung der für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmten Anstalten* [...]“ (Schmied 2005: 190) zuerkannt (vgl. Aydın et alii 2003: 18; Bauböck

und Volf 2001). Allerdings wurde der Islam erst 1979 als Körperschaft anerkannt (s.u.; vgl. Aydın et alii 2003: 18).

Österreich nimmt durch die rechtliche Anerkennung des Islam eine Sonderstellung innerhalb der Europäischen Union ein (vgl. Aydın et alii 2003; IGGiÖ 2003; Schakfeh 2005: 151)⁶.

Der Status, der dem Islam daraus erwächst, könne sich in den Augen der Islamischen Glaubensgemeinschaft „*integrationspolitisch nur vorteilhaft auswirken*“ (IGGiÖ 2003) und forme die Identitätsbildung vieler MuslimInnen, indem er „*das religiöse Zugehörigkeitsgefühl zum Islam mit der positiven Identifizierung mit Österreich*“ (IGGiÖ 2003) verbinde (vgl. Heine 2005: 106; Schakfeh 2005: 151 ff.).

Wie bereits erwähnt wurde die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) nach jahrelangen Verhandlungen zwischen der Glaubensgemeinschaft und staatlichen Behörden 1979 vom Bundesminister für Unterricht und Kunst genehmigt und die IGGiÖ dadurch als Körperschaft öffentlichen Rechts etabliert⁷ (vgl. Schmied 2005: 194; Aydın et alii 2003: 18; IGGiÖ 2003).

Aufgrund der Verfassung der IGGiÖ, die die verschiedenen Rechtsschulen innerhalb des Islam als gleichberechtigt sieht, sowie infolge des Rechts auf Selbstregulierung in Bezug auf innere Angelegenheiten wurde 1987 vor dem Verfassungsgerichtshof die Erweiterung der Anerkennung des Islam von der

⁶ Zur rechtlichen Stellung des Islam in Deutschland s. Heckmann 2003: 66.

⁷ Die IGGiÖ verwaltet den islamischen Religionsunterricht und ist auch für die Aus- und Weiterbildung der ReligionslehrerInnen sowie deren Anstellung an den öffentlichen Schulen zuständig. Sie beglaubigt Hochzeiten; sie bietet MuslimInnen seelsorgerische Betreuung an, sie stellt Bestätigungen aus, damit ein Muslime beim Bundesheer oder beim Zivildienst die Gebetszeiten einhalten kann; sie sorgt (mit anderen Vereinen) dafür, dass MuslimInnen, die das wollen, nach islamischem Ritus bestattet werden, sie bestellt Imame für die etwa 200 mit ihr assoziierten Moscheen (vgl. z.B. Heine 2005: 104 ff.).

Bei der IGGiÖ ist auch der österreichische Schura-Rat angesiedelt; er ist für die religiöse Rechtsprechung der MuslimInnen (das Erlassen der *Fatwas*, türk. *fetvas*) zuständig. Viele MigrantInnen in Österreich fühlen sich jedoch dem Schura-Rat ihres Herkunftslandes verpflichtet und lassen sich ihre religionsrechtlichen Fragen von den dortigen islamischen Rechtsgelehrten beantworten (vgl. Homepage *okay zusammenleben*/Homepage der Zeitschrift DATUM 10/06).

(sunnitischen) hanifitischen Rechtsschule auf andere sunnitische (SchafaitInnen, MalikitInnen und HanbalitInnen) und schiitische (ZwölferschiitInnen, ZaiditInnen und IbaditInnen) Richtungen durchgesetzt (vgl. IGGiÖ 2003; Schakfeh 2005: 154). Die IGGiÖ stellt somit die offizielle Vertretung des Islam dar, die befugt ist, für alle in Österreich lebenden MuslimInnen zu sprechen, da ihr *„alle Anhänger des Islams angehören, welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben“* (IGGiÖ 2003; vgl. IV, Bestattung Wien 2007; Schakfeh 2005: 153; Schmied 2003: 189). In Artikel 3 der Verfassung der IGGiÖ ist festgehalten, dass die Bestattung der Verstorbenen zu ihren wichtigsten Aufgaben zählt (vgl. Schmied 2005: 197).

AlevitInnen, deren Religion zwar auf der islamischen Tradition aufbaut, sich aber signifikant vom sunnitischen oder schiitischen Islam unterscheidet, gehören nicht der IGGiÖ an (vgl. Schmied 2005: 195).

Im Zuge unserer Feldforschung äußerten mehrere InterviewpartnerInnen die Ansicht, dass sich viele MuslimInnen nicht von der IGGiÖ vertreten fühlten. Attila Dinçer machte etwa darauf aufmerksam, dass die Glaubensgemeinschaft *„seit 30 Jahren von sieben Syrern geführt“* (IV, Dinçer 2007) werde, obwohl die türkischstämmige Bevölkerung wie bereits oben erwähnt den größten Anteil an der muslimischen Gemeinde in Österreich darstellt (vgl. IV, Dinçer 2007). Unsere InterviewpartnerInnen der Bestattung Wien sahen darin, dass sich türkischstämmige MuslimInnen von den RepräsentantInnen des Friedhofsprojektes nicht so stark vertreten fühlen, auch einen Grund dafür, dass die Umsetzung des Projektes in Wien länger dauerte als in Vorarlberg (vgl. IV, Bestattung Wien 2007). In der Gegenüberstellung der Projekte in den beiden Bundesländern werden wir darauf zurückkommen.

Bourdieu, der sich intensiv mit Mechanismen von Macht und in diesem Zusammenhang mit der Repräsentation von Gruppen auseinandergesetzt hat, meint:

„[Gruppen] sind das Produkt der Logik der Repräsentation, die es einem biologischen Individuum oder einer kleinen Zahl biologischer Individuen [...] erlaubt, im Namen der ganzen Gruppe zu sprechen, die Gruppe wie ‚einen Mann‘ sprechen und marschieren zu lassen, glauben zu machen – und zuallererst die Gruppe, die sie repräsentieren –, dass die Gruppe existiert“ (Bourdieu 2005: 85).

Die Tatsache, dass der Islam in Österreich offiziell von der IGGiÖ vertreten wird, bedeutet demzufolge nicht, dass er tatsächlich so einstimmig ist wie von der Glaubensgemeinschaft dargestellt und dass letztere von allen MuslimInnen anerkannt wird. Die IGGiÖ spiegelt nicht unbedingt die Heterogenität aller in Österreich lebenden MuslimInnen wider. Heine beschreibt etwa, dass sich die IGGiÖ mit dem Vorwurf der Unterrepräsentation von MuslimInnen türkischer Herkunft konfrontiert sah. Mehrmals wurde von Seiten der ATiB (s.u.) beanstandet, dass eine Minderheit „nicht-türkischer“ MuslimInnen die „türkische“ Mehrheit dominiere. Die IGGiÖ sieht sich selbst hingegen vor allem als österreichische Einrichtung, die die Interessen aller in Österreich lebenden MuslimInnen vertritt – ungeachtet ihrer Staatsangehörigkeit (vgl. Heine 2005: 107 f.).

Im Folgenden möchten wir auf einige weitere islamische Organisationen in Österreich eingehen, nämlich die UIKZ (bzw. VIKZ in Vorarlberg), Milli Görüş und ATiB. Aydın et alii unterscheiden zwischen „herkunftshomogenen“ und „herkunftsheterogenen“ islamischen Organisationen. Türkischstämmige MuslimInnen sind ihnen zufolge am Besten organisiert (vgl. Aydın et alii 2003: 19). Dörler macht weiters darauf aufmerksam, dass es einerseits eine klassische islamische Vereinslandschaft gebe und andererseits türkische Vereine, die nicht speziell theologisch seien (vgl. IV, Dörler 2007). Die Vereine, die wir hier behandeln möchten, spielten – bis auf Milli Görüş – alle eine Rolle in unserem Feldforschungsprozess. Da Milli Görüş jedoch ein medial recht präsender Vertreter türkischer MuslimInnen in Österreich ist und der von uns interviewte IGGiÖ Vertreter Abdi Taşdöğen auch Vorsitzender bei Milli Görüş ist⁸, möchten wir auch diesen Verein mit wenigen Sätzen vorstellen.

2.1.2.2 Union/Verband Islamischer Kulturzentren (UIKZ/VIKZ)

Der Wirkungskreis der von Süleyman Hilmi Tunahan gegründeten und auf der hanafitischen Rechtsschule basierenden „Union Islamischer Kulturzentren“ (UIKZ) bzw. in Vorarlberg „Verband Islamischer Kulturzentren“ (VIKZ, von türkisch

⁸ Er hat mit uns in der Funktion des Vorsitzenden der IGGiÖ Bregenz geredet.

„Avusturya İslam Kültür Merkezleri Birliđi“) erstreckt sich über 34 Gemeinden in Österreich. Sieben Moscheen bzw. Vereinsokale befinden sich davon in Wien; in Vorarlberg hat der VIKZ etwa 200 Mitglieder. Der VIKZ in Vorarlberg ist mit der Zentrale des Verbandes in Köln verbunden, welche ihrerseits wiederum zur Zentrale in Istanbul gehört (vgl. Aydın et alii 2003: 20; Dörler 2003a).

Dörler meint, dass die UIKZ *„die Verbreitung des Koran und damit des Islam auf der ganzen Welt, sowie die Aufrechterhaltung islamischer und türkischer Werte bei den türkischen Emigranten [sic] im Westen“* (Dörler 2003a) zum Ziel habe und stark türkisch-nationalistisch orientiert sei.

Die UIKZ vertritt eine streng orthopraktisch orientierte Ausrichtung des Islam und richtet den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit auf religiöse Erziehungsarbeit, darunter auch Ausbildung eigener Imame. Aydın et alii sehen in der UIKZ eine neo-traditionalistische Gruppe (vgl. Aydın et alii 2003: 20; Dörler 2003a).

2.1.2.3 ATİB

Die Avusturya Türk İslam Birliđi (Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich) oder ATİB vertritt über 60 Vereine in ganz Österreich. Vorarlberg hat dabei mit 16 Vereinen und etwa 2.000 Mitgliedern den größten Anteil. Dörler schätzt sogar, dass die Gemeinschaft allein in Vorarlberg rund 10.000 Personen umfasst (vgl. IV, Ersoy 2007; Dörler 2003b).

Die Zentrale von ATİB befindet sich im 10. Wiener Gemeindebezirk. Yaşar Ersoy, der unter anderem auch für die Öffentlichkeitsarbeit bei ATİB zuständig ist, erklärte, dass der Großteil der von ATİB betreuten Vereinen und Personen türkischen Hintergrund habe, doch wolle sich ATİB nicht grundsätzlich auf diese beschränken und sei Menschen jeglicher Herkunft gegenüber offen (vgl. IV, Ersoy 2007).

ATİB *„sieht sich als zuständig für alle innerhalb der Republik Österreich sesshaften Türkisch stämmigen [sic] und dem Islam zugehörigen Personen in sozialen, kulturellen, religiösen, sportlichen und erzieherischen Bereichen“* (ATİB Union 2007).

ATİB und die ihr zugehörigen Vereine folgen – ebenso wie die UIKZ – der hanafitischen Rechtsschule. ATİB wird vom türkischen Direktorium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB) getragen und durch den

Sozialattaché der türkischen Botschaft in Wien kontrolliert (vgl. Aydın et alii 2003: 19; Dörler 2003b; IV, Ersoy 2007). Ziel des DİB ist, der „*Ausbreitung eines extremistischen Islam in Mitteleuropa* [entgegenzuwirken]“ (Dörler 2003b) und die Werte des laizistischen türkischen Staates aufrecht zu erhalten, weswegen ATİB und den ihr zugehörigen Vereinen jegliche politische Betätigung untersagt ist: „*Der türkische Staat und seine Auslandsvertreter stehen daher den neben den ATİB-Gemeinden im Ausland existierenden religiösen Gemeinschaften und Vereinen mit türkischem Hintergrund kritisch bis ablehnend gegenüber*“ (Dörler 2003b).

ATİB betreibt einen eigenen Bestattungsfonds, auf den wir weiter unten näher eingehen werden (vgl. IV, Ersoy 2007).

2.1.2.4 Milli Görüş

Die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ oder kurz „Milli Görüş“ (Nationale Sicht) wurde 1976 in Köln gegründet und gilt als größter türkisch-islamischer Verband in Europa. Bei der Milli Görüş in Österreich handelt es sich - im Unterschied zu der IGMG in Deutschland - nicht um einen eingetragenen Verein, sondern nur um einen Zusammenschluss von Moscheen. (vgl. Dörler: 2004: 11; Aydın et alii 2003).⁹ Die Milli Görüş arbeitet mit der IGGiÖ zusammen.

Ebenso wie die beiden oben genannten Vereinigungen vertritt auch Milli Görüş die sunnitisch-hanafitische Rechtsschule des Islam, ist anderen Rechtsschulen gegenüber aber offen eingestellt (vgl. Dörler 2003c).

Aydın et alii sehen Milli Görüş als „*islamistisch im Sinne einer Islamisierung sämtlicher Lebensbereiche*“ (Aydın et alii 2003: 20) an:

„*Neben einer ‘Modernisierung und Demokratisierung der islamischen Bewegung’ und einer ‘Islamisierung der Moderne und der Demokratie’ als ideologischer Zielsetzung konzentrieren sich die Milli Görüş-Vereine in Österreich in ihrer praktischen Arbeit hauptsächlich auf die soziale Integration der Muslime. ‘Islam’ wird weniger als politisches Credo, sondern als gesellschaftspolitischer Ansatz gegenüber dem Staat verstanden*“ (Aydın et alii 2003: 20).

⁹ Weiterführende Literatur: Schiffauer, Werner: Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In: Bade, Klaus/ Bommers, Michael/ Münz, Rainer: Migrationsreport 2004.

Dörler zufolge weist Milli Görüş darauf hin, dass der interkulturelle und interreligiöse Dialog bedeutend seien, dass Integration jedoch nicht mit Assimilation gleichgesetzt werden könne. In Deutschland wird Milli Görüş als „nicht dialogfreundlich“ eingestuft und – da der Verband das Ziel der Einführung des Scheriat-Rechts verfolge – in einigen Bundesländern vom Verfassungsschutzdienst beobachtet, so Dörler. Ausserdem macht Dörler aufmerksam auf das Verhältnis der Milli Görüş zur türkischen, aufgrund einer Tendenz zum Fundamentalismus mittlerweile in der Türkei verbotenen Fazilet-Partei bzw. zu deren Nachfolgerin, der Saadet-Partei (vgl. Dörler 2003c).

2.2 Multikulturalismus (Belina)

2.2.1 Einleitung

Die ethnische Heterogenisierung und kulturelle Pluralisierung der Bevölkerung in Österreich und in vielen anderen Ländern in Mitteleuropa ist, aus bekannten Gründen, ein Faktum heutiger Gesellschaften.

In den frühen 70er Jahren, kam die multikulturelle Bewegung in Kanada und Australien zum ersten Mal auf, um wenig später auch in den USA, in Großbritannien, in Deutschland und generell aufzutreten. In den 90er Jahren war die multikulturelle Politik die Antwort auf die immer zunehmender Diversität von demokratischen Gesellschaften. Aber die Auswirkungen der neuen „Weltordnung“, in der der Islam der „Staatsfeind Nr. 1“ ist und die steigende Angst vor einer immer größer werdenden Zergliederung der Gesellschaft, hat dem Multikulturalismus Wind aus den Segeln genommen (vgl. Strasser 2008: 1).

Bhikhu Parekh sagt über „den Multikulturalismus“ dass es ihm an einem klaren Fokus und Identität mangelt, es ist keine politische Doktrin noch eine philosophische Strömung, es ist vielmehr eine Perspektive/ Sichtweise wie menschliches Leben sein könnte oder bereits ist (vgl. Parekh 2000: 1).

„Ziel“ des Multikulturalismus ist die multikulturelle Gesellschaft, in der es keinen staatlichen oder auch nichtstaatlichen Anreiz oder "Druck" zur Assimilation geben soll. Die ethnischen, religiösen und oder kulturellen Gruppen sollen nebeneinander existieren, es soll, wie das auch die Islambeauftragte Dörler unter anderen ausdrückte, eine *versöhnte Verschiedenheit* (IV, Dörler 2007) eintreten.

Dabei beruht dieses Modell auf der Voraussetzung, dass die (Angehörigen der) jeweiligen Gruppen sich gegenseitig Verständnis, Respekt, Toleranz entgegenbringen und einander als gleichberechtigt ansehen, auch im Tod.

Bei einer Tagung im Februar 1990 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar mit dem Titel: *Die letzte Ruhe. Christliche Bestattungsriten und Friedhofskultur in der multikulturellen Gesellschaft* nennt Boehlke¹⁰ den Friedhof ein „*Spiegelbild einer*

¹⁰ Hans-Kurt Boehlke ist Mitglied der unabhängigen Kasseler Arbeitsgemeinschaft für Friedhof und Denkmal (AFD), diese unterhält eine Beratungsabteilung, ein Museum für Sepulkalkultur und das Zentralinstitut für Sepulkalkultur. Boehlke war bei der Gründung des Museums 1992 dessen erster Direktor. Die AFD ist eine gemeinnützige Vereinigung und will die Friedhofs- und Denkmalkultur

pluralistischen Gesellschaft“ und ein „*Abbild einer multikulturellen Gesellschaft*“ (Boehlke 1992: 79).

Wir werden zuerst den multikulturellen Diskurs eingehender erläutern, um dann auf einzelne Fragen, insbesondere auf die umstrittene Frage nach der Forderung nach Gruppenrechten und die damit eingehende Befürchtung der Gettoisierung, einzugehen, in weiterer Folge dann eine zentrale Fragestellung dazu aufzuzeigen, die sich für uns im Laufe der Feldforschung gestellt hat, und diese näher auszuarbeiten. In der Schlussbemerkung werden wir außerdem noch kurz problematische Sichtweisen bzw. kritische Stimmen zum Multikulturalismus darlegen.

2.2.2 Die Grundaussagen oder Ansichten über den Multikulturalismus

Parekh fasst diese für ihn in drei Punkten zusammen:

1. Alle Menschen sind in Kulturen¹¹ eingebettet, Das heißt nicht, dass sie determiniert sind durch ihre Kultur, aber dass sie beeinflusst sind von ihrer kulturellen Prägung, die man teilweise, aber niemals zur Gänze, ablegen kann
2. Verschiedene Kulturen haben verschiedene Arten die Welt zu sehen, oder anders ausgedrückt: Was ist ein gutes Leben? Nicht alle Kulturen haben den „gleichen Wert“¹² oder sind gleich respektabel wie andere oder sind gut für ihre Mitglieder (man beachte Frauen- oder Kinderrechte in oft männlich dominierten

pflügen und fördern. Die anfänglich nur praxisbezogene Tätigkeit des Vereins wurde bald um eine (systematische) Erfassung und wissenschaftliche Erforschung der Friedhofskultur erweitert. Das bereits 1956 von Boehlke geforderte Zentralinstitut für Sepulkralkultur, welches sich nur der Grundlagenforschung widmet, wird 1979 gegründet, in diesem Zusammenhang publiziert Boehlke zahlreiche Artikel (vgl. Homepage des Museums für Sepulkralkultur <http://www.sepulkralmuseum.de/> (17.03.2007)).

¹¹ Parekh spricht in seinem Text von „culture“, er verwendet es aber im Sinne von Gesellschaft, (ethnische) Gruppe oder community.

¹² Diese Aussage von Parekh steht für eine Ablehnung der kulturelrelativistischen Sichtweisen (s. Fußnote 12), der wir uns nicht anschließen.

Gesellschaften) man soll jede Kultur kritisch beleuchten. Aber, sie verdienen alle einen gewissen Respekt, weil sie für alle ihre Mitglieder bedeutsam.

3. Jede Kultur ist pluralistisch und spiegelt ein ständiges Wechselspiel der eigenen und verschiedenen Traditionen und Denkmuster wieder. Sie bildet sich aus den ständigen Konfrontationen und Vergleichen/ Beziehungen mit anderen Kulturen und wird dadurch dauernd (neu) geformt, Kulturen sind demnach vielfältig, durchgängig/ flexibel und multikulturell veranlagt.

Die multikulturelle Perspektive besteht aus dem kreativen Wechselspiel zwischen diesen drei widersprüchlichen Ansichten (vgl. Parekh 2000: 1 f.).

2.2.3 Minderheiten in staatlichen Gemeinschaften

Das Selbstverständnis von liberal-demokratischen Staaten als ethnisch und kulturell neutrale Gesellschaften wird im Multikulturalismus als Konstrukt abgelehnt.

Die Überschneidung von Identität und Nationalität wird also als wichtigstes Strukturmerkmal für die Staatsbürgerschaft zurückgewiesen, stattdessen soll die öffentliche Anerkennung von Identitäten als Voraussetzung der Gleichbehandlung aller BürgerInnen gelten (vgl. Mackert 2002: 122).

2.2.3.1 Der Anerkennungsdiskurs

Charles Taylor ¹³ verfasste 1992 eine Kritik an dem Liberalismus, der alle gleich behandelt, das hat laut ihm nämlich zur Folge, dass es keine Individualität mehr gibt. Er forderte allgemein geltende Grundrechte und Sensibilität für bestimmte Gruppen (-bedürfnisse). Hier wurde also die Frage nach der „richtigen“ Interpretation von liberalen Prinzipien gestellt. Taylor weist jedoch, wie Parekh die

¹³ Charles Taylor (* 5. November 1931) kanadischer Politologe und Sozialphilosoph, schrieb 1992 *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*.

kulturrelativistische¹⁴ Forderung zurück, allen Kulturen gleichen Wert beizumessen (vgl. Taylor 1992 zitiert nach Mackert 2002: 124).

2.2.3.2 Die Politik der Differenz und Gruppenrechte

Die „*Politik der Differenz*“, die Will Kymlicka¹⁵ fordert, bezeichnet die Anerkennung von spezifischen Unterschieden nicht als Ersatz für individuelle Freiheit, sondern es ist die Vorbedingung für diese Freiheit (vgl. Kymlicka 2006). Die Achtung der Besonderheiten bestimmter Gruppen ist die unabdingbare Voraussetzung für den Schutz der jeweiligen Identitäten.

Kritik übt er auch an den liberalen Theorien und dem Universalismusanspruch von Staatsbürgerschaft, sein Modell des *multicultural citizenship* (Kymlicka 1996), umfasst ein System von Gruppenrechten, diese sollen (aktuelle) Konflikte zwischen der Mehrheitsgesellschaft und nationalen und ethnischen Minderheiten lösen helfen oder diesen vorbeugen.

Kymlicka trifft auch eine grundlegende Unterscheidung zwischen nationalen Minderheiten einerseits (z.B.: autochtone Bevölkerungsteile, Burgenland Kroaten, Burgenland Roma, Kärntner Slowenen in Österreich)¹⁶ und ethnischen Gruppen andererseits (vor allem die diversen ImmigrantInnen communities sind hier zu

¹⁴ Kulturrelativismus: Der Kulturrelativismus entstand als Reaktion auf das naturalistische Denken des 19. Jahrhunderts. Der Kulturrelativismus betont den Pluralismus der Kulturen und postuliert, dass Kulturen nicht verglichen oder aus dem Blickwinkel einer anderen Kultur bewertet werden können. Bestimmte innerkulturelle Verhaltensformen müssten immer im Kontext des jeweiligen sozialen Umfeldes, dessen Wertesystems und Kulturverständnisses gesehen werden. Dementsprechend können kulturelle Phänomene nur in ihrem eigenen Kontext verstanden, beurteilt und betrachtet werden, dies nennt man die emische Sichtweise.

¹⁵ Will Kymlicka ist kanadischer Politikwissenschaftler. Er gilt als einer der wichtigsten zeitgenössischen Vertreter der politischen Philosophie. Seine Spezialgebiete sind ethnische Probleme und multikulturelles Zusammenleben, sowie die Beschäftigung mit der Frage, wie der klassische Liberalismus in einer globalisierten und ethnisch divergenten Umgebung funktionieren kann.

¹⁶ Auf europäischer Ebene wird der Begriff „nationale Minderheit“ häufig als Oberbegriff für religiöse, sprachliche, ethnische und kulturelle Minderheiten verwendet. Die nationalen Minderheiten werden manchmal als die „alten“ Minderheiten und ethnische communities als „neue“ Minderheiten bezeichnet.

nennen), er fordern daher unterschiedliche Gruppenrechte für die jeweiligen Gruppen ein.

- Self-Government Rights*: für nationale Minderheiten (laufen im Endeffekt auf Autonomie bzw. Selbstverwaltung hinaus) und sind für unser Thema nicht relevant.
- Polyethnic Rights*: zeitlich befristete Ausnahmeregelungen für ethnische Gruppierungen von religiös- kulturellen Regeln der Mehrheitsgesellschaft
- Special Representation Rights*: beinhaltet die zeitlich begrenzte Forderung politisch angemessen repräsentiert zu sein (vgl. Kymlicka 1996: 6 f., 27 ff.).

Polyethnic- und *Special Representation Rights* sind zeitlich begrenzt und sollen Integrationsprozesse von Minderheiten bei Bewahrung ihrer kulturellen Identität erleichtern bzw. sicherstellen (vgl. Kymlicka 1996: 27 ff.). Ein islamischer Friedhof wäre unserer Meinung nach ein Beispiel für ein „polyethnical“ Gruppenrecht für die MuslimInnen in Österreich, wobei man in diesem Fall, keine zeitliche Begrenzung anstrebt, außer man geht von der Annahme aus, dass in Zukunft die meisten MuslimInnen in Österreich/Europa säkular(er) werden und sich dann auf konfessionslosen Gemeindefriedhöfe bestatten lassen würden und somit ein eigener muslimischer Friedhof obsolet werden würde.

Exkurs: feministische Kritik am Multikulturalismus:

Wie in Punkt zwei bei den Grundbedingungen des Multikulturalismus von Parekh erwähnt, behandeln nicht alle Gruppen ihre Mitglieder gleich, es kommt oft zu Herabsetzungen innerhalb der Gruppe gegenüber Teilgruppen auf Grund von verschiedensten Faktoren, oftmals ist das Geschlecht ausschlaggebend (das gilt leider auch für die Mehrheitsgesellschaften) für strukturelle, politische, physische und psychische Diskriminierung.

Was aber, fragt zum Beispiel Susan Okin 1999 skeptisch, ist, wenn die Forderungen von Minderheiten oder Religionsgruppen sich nicht mit der

* im Original kursiv

* im Original kursiv

* im Original kursiv

Forderung nach Gleichheit zwischen den Geschlechtern vertragen. Sprich wenn spezifische Rechte eingefordert werden für Gruppen, die die weiblichen Mitglieder als minderwertig ansehen (vgl. Okin 1999: 4).

Sie identifiziert eine zunehmende Spannung zwischen Feminismus einerseits und multikulturalistischen Bestrebungen zum Schutz kultureller Verschiedenheit andererseits. Vielleicht haben jene, so mutmaßt sie, die sich als politisch progressiv wahrnehmen, vorschnell angenommen, Feminismus und Multikulturalismus hätten ähnliche Anliegen und wären miteinander leicht vereinbar (vgl. Okin 1999: 10).

Die zentrale Frage der Debatte ist, wie wir das Gebot zur Gleichheit (zwischen unterschiedlichen Gruppen) überhaupt verstehen können/sollten in einer Welt die voll ist von Unterschieden, harten Machthierarchien und unterschiedlichsten Lebensumständen.

Die Debatte zwingt uns unsere Vorstellungen von Multikulturalismus und auch vom Feminismus zu überdenken. Weiters drängt sie uns, darüber nachzudenken, wie wir die einzelnen Aspekte der Idee der menschlichen Gleichheit/Egalität miteinander aussöhnen können, um auszuloten, wie wir das erreichen können, was Susan Okin selbst als „*multiculturalism that effectively treats all persons as each other's moral equal*“ (Okin 1999: 131 zitiert nach Cohen, Howard, Nussbaum 1999: 5) genannt hat (vgl. Cohen, Howard, Nussbaum 1999: 5).

BefürworterInnen von Minderheitenrechten tendieren dazu, die Unterschiede zwischen den Gruppen wichtiger zu nehmen, als die Unterschiede innerhalb einer Minderheitengruppe (in jeder Gruppe existiert eine gewisse Machtverteilung zwischen den Geschlechtern). Was Okin weiters kritisiert ist, dass die BefürworterInnen von Minderheitenrechte die private Sphäre jedes Individuums außer Acht lassen, sie unterstützt sehr wohl Möglichkeiten der Entwicklung von spezifischen kulturellen Eigenheiten, denn nur dort könnte Selbstbewusstsein und Tradition entwickelt werden. Was aber wie erwähnt, vollkommen außer Acht gelassen wird, ist die Rolle, die die Familie bei der Herausbildung von Selbstrespekt, Selbstbewusstsein (und vor allem die Weitergabe und Wertschätzung von „Kultur“) spielt (vgl. Okin 1999: 12). Es müsste auch nicht sein, dass Gruppenrechte überhaupt ein Aspekt der Lösung der Probleme in einer pluralen Gesellschaft sind (vgl. Okin 1999: 12).

Besonders wenn schwache Mitglieder einer Minderheit somit nicht unterstützt, sondern im Gegenteil, durch das Zulassen der Hegemonie innerhalb, weiterhin im Namen der kulturellen Eigenheit, unterdrückt werden. Deshalb ist auch die feministische Kritik mit ein Grund, dass das multikulturelle Projekt einen Teil seines „guten Rufes“ verlor (vgl. Strasser 2008: 3).

Die schwierige Beziehung zwischen den diversen Gruppenrechten (ethnischer, religiöser oder sozialer Natur) und der Gendergleichheit nennt Shachar das *paradox of multicultural vulnerability* (Shachar 2000 zitiert in Strasser 2008: 3)¹⁷

Die Antworten und die Diskussionen auf Susan Okins Artikel, der zuerst in der *Boston Review* veröffentlicht wurde, sind vielzählig, ich werde mich im Folgenden, auf die „Antwort“ von Kymlicka beschränken.

Seiner Meinung nach muss natürlich ein liberaler egalitärer Ansatz im Multikulturalismus die gruppeninternen Ungleichheiten genau im Auge behalten, wenn irgendeine Art von Minderheitenrechte eingefordert wird.

Gerechtigkeit innerhalb der Gruppe ist genau so wichtig wie die Gerechtigkeit zwischen den Gruppen. Er unterscheidet zwei Arten von Gruppenrechten in diesem Zusammenhang:

- *Internal restriction**: die Forderung nach Rechten gegenüber den eigenen Mitglieder und deren individuelle Selbstbestimmtheit, um die kulturelle *Tradition** oder die kulturelle *Integrität** zu bewahren. Diese können zu Ungerechtigkeit innerhalb der Gruppe (zum Beispiel gegen Frauen) führen.
- *External protection**: die Forderungen nach den Rechten, die die Minderheitengruppe gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, um deren wirtschaftliche und politische Übermacht entgegenzusteuern. Ein Schutz

¹⁷ “Multiculturalism presents a problem, however, when state accommodation policies intended to mitigate the power differential between groups end up reinforcing power hierarchies within them. [...] Under such conditions, well-meaning accommodations by the state may leave certain group members vulnerable to maltreatment within the group, and may, in effect, work to reinforce some of the most hierarchical elements of a culture. I call this phenomenon the paradox of multicultural vulnerability” (Shachar 2000: 65 zitiert in Strasser 2008: 3).

* im Original kursiv

der von außen kommt, dazu zählen Sprachenrechte, die politische Repräsentation, eine ethnische Medienlandschaft, Landrechte u.a. (vgl. Kymlicka 1999: 31).

Sie sollen Sorge dafür tragen, dass Minderheiten dieselben Möglichkeiten/Potentiale haben, um ihre Interessen vertreten zu können (vgl. Kymlicka 1999: 32).¹⁸

2.2.4 „Versöhnte Verschiedenheit“ oder Wie fremd ist mir mein Nachbar...?

Es gibt vielfach die Ansicht oder vielmehr die Befürchtung, dass der Multikulturalismus Gettoisierungen innerhalb einer (in unserem Fall der österreichischen) pluralen Gesellschaft fördert, bzw. dass es vermehrt zu *ethnischer Wiederbelebung** (vgl. Kymlicka 1999) kommen könnte, die bis zur Antiintegration führen kann und der staatlich¹⁹ geförderte Multikulturalismus dies unterstützt, wenn nicht sogar die politischen Rahmenbedingungen dafür schafft, soweit jedenfalls die Annahme von Seiten mancher KritikerInnen.

Als Folge dieser zum Teil berechtigten kritischen Stimmen und Vorwürfen, haben sich einige europäische Staaten wieder dem Terminus „Integration“ angenähert, wobei dieser oft – wie wir wissen – mit Assimilation verwechselt wird (vgl. Strasser 2008: 3; s. auch Kapitel 2.4 Integration).

Der Aufbau von gesellschaftlichen Institutionen, die in der jeweiligen Muttersprache geführt sind, werden also teilweise kritisiert, da diese den MigrantInnen die Möglichkeit bieten zu prosperieren, ohne sich in die gesellschaftlichen Institutionen der Mehrheitsgesellschaft integrieren zu müssen (u. a. vgl. Bissoondath 1994; Schlesinger 1992).

Wir haben uns im Vorfeld (angeregt durch informelle Gespräche und Diskussionen, die entstehen, wenn wir unser Thema nennen) auch Gedanken gemacht, warum denn ein eigener islamischer Friedhof notwendig ist und es nicht

¹⁸ Weiterführende Literatur zum Thema Multikulturalismus und Feminismus: Volpp, Letti: Feminism versus Multiculturalism. Columbia Law Review. 2001 Vol. 101 (5): 1181-1218.

* im Original kursiv

¹⁹ Es gibt in Österreich zwar keinen staatlich verordneten Multikulturalismus, wie zum Beispiel in Kanada, aber gewissen multikulturelle Überlegungen/Strategien sind hier nicht ganz vom Tisch.

vielleicht „integrationsbewusster“ von Seiten der MuslimInnen wäre, wenn sie sich auf den konfessionslosen Gemeindefriedhöfen bestatten lassen würden.

Darüber hinaus ist es oft so, dass die diversen Gruppen (meistens die Minderheit mit der Mehrheitsbevölkerung), gar nicht miteinander „müssen“, sondern alle mehr oder weniger ihre eigenen Institutionen/ Vereine/ Supermärkte/ Friedhöfe usw. betreiben können. Dazu gibt es auch vermehrt Kritik aus den eigenen (sprich immigrantischen) Reihen. Bei einer Diskussionsveranstaltung in Götzis/ Vorarlberg 2008, hat der Integrationsbeauftragte der Stadt Bregenz (mit türkischer Abstammung) die laut ihm falsch verstandene Toleranz der österreichischen Gesellschaft aufs Heftigste kritisiert, denn es könne nicht angehen, dass die TürkInnen in Österreich mehr (religiöse) Rechte haben, wie in der Türkei selber, womit er sich einerseits auf das Kopftuchverbot in öffentlichen Räumen bezog und andererseits auf „spezielle“ islamische Vereinigungen, die von türkischer Seite verboten oder unter besonderer Beobachtung wären, weil sie dort als zu fundamental (oder antinational) gelten, aber in Österreich eigene Gebetshäuser und Vereine haben können.

Die Frage in diesem Zusammenhang, die wir teilweise auch mit den ExpertInnen diskutierten, war die folgende:

Werden Minderheiten durch den universalistischen Anspruch der Mehrheitsgesellschaft an der Integration gehindert oder wird durch die Gewährung von Sonderrechten, die den Minderheiten zugesprochen werden, der Zusammenhalt innerhalb der Mehrheitsgesellschaft geschwächt und „müssen sich nicht mehr integrieren“?

Warum wird nicht die Bestattung der MuslimInnen auf konfessionslosen Gemeindefriedhöfen von beiden Seiten gefordert und gefördert, warum soll es ein eigenständiger Friedhof sein?

2.2.4.1 Warum kein Zubau?

In Vorarlberg hat es bis in die 60er Jahre nur konfessionelle Friedhöfe gegeben, dass heißt, dass die meisten Friedhöfe neben einer Kirche oder zumindest von einer kirchlichen Gruppe verwaltet wurde, das bedeutet, dass auch nicht

christliche Beerdigungen, wenn man es „*anthropologisch anschauen würden, säkularisierte christliche Beerdigungen gewesen sind*“ (IV, Dörler 2007).

Wie wir auch im Kapitel 2.7 Eine idealtypische Bestattung ausführen werden, ist die Bedeutung der Bestattung für MuslimInnen von der theologischen Seite her, heikler, es müssen bestimmte (formale) Dinge vorhanden oder gegeben sein, dass die Toten ins Paradies kommen können (IV, Dörler 2007; IV, Taşdoğan 2007).

Überdies sind die islamischen Beerdigungsvorschriften und -riten ganz schwer in andere (in unserem Fall in die christlich geprägten) zu integrieren (vgl. IV, Dörler 2007; Boehlke 1992: 80).

Der Sprecher des Trägervereins, Herr Dinçer, meinte in unserem Interview, dass man auch mit einem Zubau, an einen bestehenden Gemeindefriedhof zufrieden gewesen wäre, und sie (die MigrantInnen) nicht einen eigenständigen gebraucht hätten:

„Unser Antrag war sehr offen. [...] ein bis vier Friedhöfe, wir sind mit einem zufrieden, wir sind mit vier zufrieden, wir sind mit einem Zubau zufrieden, wir sind mit einem eigenen zufrieden, Hauptsache in Vorarlberg [gibt es] einen Friedhof“ (IV, Dinçer 2007).

Wobei positiv bemerkt wurde, dass durch dieses *polyethnic right* (Bau des Friedhofes), die muslimische Bevölkerung in Vorarlberg (und nicht nur dort), sich nicht mehr nur in einer Verteidigungsposition befindet, sondern ein anerkannter Teil der Gesellschaft geworden ist (vgl. IV, Dinçer 2007).

2.2.4.2 Die Rolle der katholischen Kirche

„Interessant war, das uns hier die Kirche wieder unterstützt hat, und gesagt hat, für ein versöhnliches Nebeneinander ist es wichtig, dass ihr eigene Strukturen habt“ (IV, Dinçer 2007). Die Rolle der katholischen Kirche kann man nur im Fall von Vorarlberg anführen, sie ist für die Errichtung des islamischen Friedhofes in Wien von keinerlei Bedeutung gewesen. Die katholische Kirche in Vorarlberg, auch Bischof Elmar Fischer betonte die Wichtigkeit eines eigenständigen Platzes für muslimische Beerdigungen, sie sollten - auch zum Schutz der christlichen Mehrheitsbevölkerung - separaten Raum bekommen.

Die Bestattung auf einem Gemeindefriedhof würde die Islambeauftragte Frau Dörler auch eher im Bereich der Assimilation sehen und hätte mit einem multikulturellen oder integrativen Verständnis laut ihr wenig zu tun.

„[...] es geht nie um eine Vermischung, sondern, wie können wir miteinander gestalten, dass der sozialer Friede in diesem kleinen Bundesland erhalten bleibt“ (IV, Dörler 2007).

Einen ganz ähnlichen Grund führt Boehlke in seinem Artikel in den Hofgeismarer Protokollen²⁰ an, er meint dort, dass ein Friedhof für ChristInnen eine „*Stätte der Verkündigung und des Erinnerns und des Zusammengehörens mit den Toten*“ (Boehlke 1992: 86) sei und diese primäre Aufgabe, neben dem Bestattungsort an sich, nicht überlagert werden sollte, aus falsch verstandener Toleranz oder der Forderung nach Integration (vgl. Boehlke 1992: 86).

2.2.4.3 Friedhof als Symbol und Integrationshelfer?

Der eigenständige Friedhof wird hier also als Zeichen für mehr Integration gesehen und nicht umgekehrt, dazu Herr Dinçer: „*ich meine dass [das], immense integrationsfreudige Auswirkungen haben wird [...] Vorarlberg wird unser Land, durch diesen Friedhof*“ (IV, Dinçer 2007; weitere Überlegungen zu Integration und dem Errichten eines islamischen Friedhofes im Kapitel 2.4 Integration.

In einer Informationsbroschüre, die von der Integrationsleitstelle *okay.zusammen leben* 2002 herausgegeben wurde und die über den Prozess der Errichtung des islamischen Friedhofs berichtete, wird diese Befürchtung auch angeführt und folgendermaßen entkräftet, eigenständige konfessionelle Friedhöfe von religiösen Minderheiten in vielen europäischen Ländern und auch in Österreich (jüdische oder evangelische Friedhöfe) sind eine altbekannte Tradition. Für die Integration an sich wären andere Dynamiken von weit größerer Bedeutung. (vgl. Grabherr; Dörler 2006)²¹.

Kymlicka meint zum Vorwurf der zu leicht gemachten Nicht- Integration, dass Minderheiten nach Partizipation in der Welt (bzw. Lebensmittelpunkt) streben²², im Prinzip „müssen“ sie sich integrieren oder eigene Institutionen aufbauen.

²⁰ Wissenschaftliche Publikation der Tagungen in der Evangelischen Akademie Hofgeismar

²¹ <http://www.okay-line.at/php/downloads/media/files/broschureislamischerfriedhof.pdf>

²² es gibt religiöse Ausnahmen Hutterer, Amische

Durch die Forderungen nach Gruppenrechten und die dadurch mit entstandene Politik des Multikulturalismus, haben sich nur die *Bedingungen der Integration* (Kymlicka 1999: 48) geändert, nicht aber eine generelle Ablehnung des Integrationsverständnisses. Weiters erklärt Kymlicka, dass die Integrationsneigung, sprich der Wille zur Integration der Einwanderungsgruppen seit der Einführung des Multikulturalismus als offizielle Politik 1971 in Kanada nicht nachgelassen hat, als Beispiele dafür nennt er Exogamie, Erwerbung von Sprachkompetenzen u.a.).

Frau Dörler sprach auch immer wieder davon, dass es um eine Einnahme von öffentlichem Raum, um das Sichtbarmachen in der Öffentlichkeit geht und darum ein konfessionell islamischer Friedhof (wie auch ein konfessionell jüdischer Friedhof) auch symbolischen Wert hat, sie spricht auch davon, dass die gute Arbeitsatmosphäre und die fruchtbare Zusammenarbeit beim Friedhofsprojekt vielleicht als Vorläuferprojekt für etwaige Minarette in der Zukunft dienen könnten.²³

2.2.5 Multikulturalismuskritik

Der Begriff oder vielmehr das Konzept des Multikulturalismus ist umstritten. Es ist nicht immer eindeutig einordenbar, denn das „*Recht auf kulturelle Differenz*“ (Bauböck 2001: 31) wird unter anderem auch von der Rechten eingefordert, allerdings nicht für diverse Minderheiten, wie anzunehmen wäre, sondern für die jeweilige Mehrheitsgesellschaft als Schutz vor äußeren (durch eingewanderte Menschen mitgebrachten) Einflüssen oder globaler gesehen von der Vereinheitlichung aller Kulturen („Amerikanisierung“).

Ein zweiter wesentlicher Kritikpunkt kommt, wie wir gesehen haben, von der feministischen Seite, denn es wird befürchtet, dass durch den Schutz von Minderheiten(kulturen) individuelle Freiheiten innerhalb der Gruppe (in diesem Fall von Frauen) untergraben werden.

Überdies werden durch die Debatte, so die feministische Kritik, alle Minderheiten in den gleichen Topf geworfen – sprich ihre Forderungen vereinheitlicht, so wird

²³ Dies wurde aber durch das Verabschieden eines Baugesetzes, welches zum „Schutz des Ortsbildes“ in Vorarlberg von dem damaligen Landeshauptmann Herbert Sausgruber unterstützt wurde, kurz nach unserem Gespräch praktisch unmöglich gemacht.

wiederum eine Dichotomie (Minderheit versus Mehrheit) konstruiert (vgl. Strasser 2008: 3).

Bauböck (2001) nennt aus seiner Sicht drei wesentliche problematische Sichtweisen des Multikulturalismus:

- Er wird oft als mosaikartig dargestellt, jede Kultur/ Gesellschaft/ Minderheit ist ein Steinchen, scheinbar abgetrennt vom Rest, es stellte sich aber heraus, dass es nur wenige deutlich abgegrenzte Flächen („Steinchen“) gibt, es ist vielmehr ein buntes Durcheinander, mit zahlreichen Überschneidungen und Schattierungen.
- In der öffentlichen Diskussion wurde der Multikulturalismus oft als das Genießen von fremden Kulturen hinsichtlich von Essen und Kunst reduziert (*ästhetischer Multikulturalismus*). Oder es wurde auf die interkulturelle Kommunikation gebaut, wo man etwas über die andere Kultur erfährt (*pädagogischer Multikulturalismus*). Was aber eigentlich bedacht hätte werden müssen ist, dass es verschiedene Interessensschwerpunkte von Seiten der jeweiligen Minderheit gibt und dass es vor allem rechtliche und politische Rahmenbedingungen dafür geben muss, um vorprogrammierte Konflikte zu verhindern oder wenigstens abzufedern.
- Was auch oft vergessen wird ist, dass es ja de facto eine dominante nationale Kultur gibt, die sich nicht auflöst oder von ihrer Hegemonie abgeht, nur weil andere Minderheiten auch ihre Rechte fordern. Kein Staat der Welt ist kulturell gesehen neutral, es gibt immer Feiertage, die religiösen Ursprung haben, Staatssymbole oder Lehrpläne, die ganz klar der Mehrheitsgesellschaft entsprechen, diese werden also staatlich (finanziell) gefördert (vgl. Bauböck 2001: 31 ff.).

Den Enthusiasmus für die multikulturelle Politik haben die KritikerInnen mit einem liberal- egalitären Anspruch immer schon bemängelt, sie forderten das „*citizenship*“, das für sie das richtige Instrument für die Sicherung von Autonomie, Freiheit und Gleichheit darstellt. Sie werden sich, durch die Gewährung von gleichen Rechten für alle, quasi automatisch einstellen.

Die Zusicherung von spezifischen Gruppenrechten (und/ oder die Befreiung von Pflichten), kann laut ihnen nur zu weiterer sozialer Fragmentierung führen (vgl. Strasser 2008: 1 f.).

Die Liberalen kritisierten weiters, dass der Multikulturalismus den Kulturrelativismus unterstützt, aus diesem Grund gibt es immer wieder liberale Positionen, die die kulturelle Angleichung der Minderheiten zum Schutz des Individuums fordern.

Innerhalb der *citizenship* Debatte gibt es nun laut Strasser zwei grundsätzlich verschiedene Positionen:

Während die erste, die Frage nach Gleichheit mit dem Recht zur Differenz verknüpft und dieses auch rechtlich festgeschrieben haben will²⁴, kritisiert die andere diese demokratische Position und wirft ihr vor, ein Mitgrund für das Problem der steigenden Diversität zu sein²⁵.

2.2.6 Ausblick

Die Auswirkung des Multikulturalismus oder dieser Forderung nach eigenen kulturellen Räumen, sind nach wie vor spekulativ, aber wir sollten die multikulturellen Strategien nicht in einem Vakuum betrachten. Kritische Stimmen genauso wie zustimmende tun so, als ob der politische Multikulturalismus „eine vollkommen neue Ära ethnischer Beziehungen“ (Kymlicka 1999: 50) mit sich bringen würde.

Aber man muss dabei bedenken, dass der Multikulturalismus bei weitem nicht die einzige politische Form ist, der integrationsbezogene Entscheidungen beeinflusst, andere Bereiche finden sich zum Beispiel in der Bildung, Einbürgerung, nationale Sicherheit, Arbeitsmarkt und seit neuestem auch das Baugesetz (Stichwort Minarett im Ortsbild).

Kymlicka betont, dass integrationsfördernden Maßnahmen sogar überwiegen und der Multikulturalismus eher so verstanden werden soll, dass er eine Änderung in den Integationsbedingungen* mit sich bringt.

²⁴ Ein Vertreter dieses „*liberal culturalism*“ ist Kymlicka (vgl. Strasser 2008: 7)

²⁵ Ein Vertreter dieses „*political oder critical multiculturalism*“ ist Parekh (vgl. Strasser 2008: 7).

* im Original kursiv

Es gibt neuerdings Einwanderungsgruppen, die auch vermehrt in Europa gewisse Gruppenrechte einfordern, die man in den multikulturellen Bereich ansiedeln kann. Wir würden auch den Wunsch nach einem eigenständigen Friedhof als ein „Gruppenrecht“ deuten, man darf das aber nicht als einen Wunsch zur Selbstverwaltung deuten, denn die Aufrechterhaltung einer separaten Kultur/Gruppe innerhalb eines Staates wäre ein „*ungeheuer ehrgeiziges und aufwendiges Vorhaben*“ (Kymlicka 1999: 54)²⁶.

Vielmehr geht es in dieser Forderung darum, wie schon oben oftmals erwähnt, um ein Platzgeben im öffentlichen Raum und um das Sichtbarmachen des Islams in Österreich. Weiters geht es auch um das Bekenntnis, dass es ÖsterreicherInnen mit islamischen Glaubens gibt, die sich und ihre Angehörige auch in ihrer „neuen Heimat“ (oder weniger poetisch, an ihrem Lebensmittelpunkt) bestatten lassen wollen.

²⁶ Kymlicka erläutert dies anhand der Québécois, die eigene Schulen, Ämter und Behörden in französischer Sprache, staatliche Jobs,, die Kontrolle über Einwanderungspolitik bis zu den Provinzgrenzen verfassungsmäßig gesichert haben. Die Minderheit die solches anstrebt, muss also fähig und hoch motiviert sein, so ein Projekt durchzusetzen und historisch hat sich gezeigt, dass das im nötigen Ausmaß nur bei nationalen Minderheiten gegeben ist (vgl. Kymlicka 1996: 28).

2.3 Gesellschaftlicher Zusammenhalt und Multikulturalismus (Belina)

In jeder (auf Demokratie gründenden) Gesellschaft stellt sich die Frage, wie die gegebenen Gegensätze innerhalb einer Gesellschaft, die sich aus unterschiedlichen Lebensweisen, religiösen und kulturellen Richtungen ergeben, in Einklang gebracht werden können. Wie und ob Gruppenrechte für ethnische, religiöse und oft transnational agierende Menschen in Frage kommen, ist wie gezeigt wurde umstritten.

Türkische MigrantInnen in Österreich sind „klassische“ Vertreter von transnational agierenden Minderheiten. Sie haben sich nicht vollständig an die neuen Bedingungen im Zielland angeglichen (das gilt auch für die Zweite und Dritte Generation), sondern behalten einen wie auch immer gearteten Bezug zu ihren Herkunftsländern, oder den Herkunftsländern ihrer Eltern (vgl. Strasser 2008: 5).

Wenn man aber davon ausgeht, dass EinwanderInnen Fremde sind, wie das auch im österreichischen Fremdenrecht 1997 festgeschrieben ist: „*Fremder ist, wer die österreichische Staatsbürgerschaft nicht besitzt*“ (Fremdengesetz 1997, §1) gehören sie automatisch nicht in die österreichische Gesellschaft, das führt wiederum unvermeidlich zu Desintegration bzw. zu einer erschwerten Integration. Darum sollte eine Veränderung im Selbstverständnis Österreichs stattfinden, die österreichische Gesellschaft (und die offiziellen VertreterInnen) müssen lernen sich als Einwanderungsland zu verstehen.

Ein Indikator dafür wäre laut Bauböck, die Anerkennung von „*gemischten Identitäten*“ (Bauböck 2001: 16) oder auch so genannte *Bindestrichidentität* (Deuschtürke, Turko – Österreicher, Austro – Türke) genannt, aber die Unmöglichkeit von einer „Mehrfachstaatsbürgerschaft“ zeigt sich auch im österreichischen Staatsbürgerschaftsgesetz, da wird verlangt, dass man seine alte Staatsbürgerschaft ablegen muss um eine neue zu bekommen.

Aspekte der Identität²⁷ von Menschen mit Migrationshintergrund - die oft die österreichische Staatsbürgerschaft haben- werden nicht primär auf Grund des

²⁷ Wir gehen nicht von starren Identitäten aus, die nicht durchlässig und flexibel sind.

Herkunftslandes, noch auf Grund des Aufnahmelandes, sondern vielmehr auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einer *community* im Aufnahmeland oder zu einem transnationalen Netzwerken, konstituiert. Die meisten MigrantInnen haben (immer noch) einen „Heimatbezug“ und leugnen diesen auch nicht, sind auch in einschlägigen Vereinen organisiert, die ihnen den Aufstieg oder sich das Zurechtfinden in Österreich wesentlich erleichtern (vgl. Bauböck 2001: 44).

Laut Alejandro Portes und Rubén Rumbaut sind starke *co-ethnic networks* (Portes/ Rumbaut 2001: 48) das Um und Auf und für eine erfolgreiche Integration unbedingt notwendig. Diese stellen Hilfe (zum Beispiel bei der Jobsuche) zur Verfügung und können den Einfluss der vorerst noch fremden Umwelt regulieren. Wenn die Lernprozesse, die in einer fremden Umgebung stattfinden, in eine starke *community* (das bedeutet mit genügend Institutionen ausgestattete) eingebettet ist, federt diese den kulturellen Wandel ab und das führt laut Portes und Rumbaut zu einer *selective acculturation* (Portes/ Rumbaut 2001: 54), die die Basis für eine nachhaltige Integration oder (ökonomische) Einbindung in die Gesellschaft gewährleisten kann (vgl. Portes/ Rumbaut 2001: 48 ff.)

In einer pluralistischen Gesellschaft ist es auch nicht nötig, dass alle (kulturellen, religiösen) Merkmale verschwinden und man sich in der Zweiten oder Dritten Generation vollkommen in die nationale Mehrheitsgesellschaft integriert hat.

Die Muttersprache der Großeltern/ Eltern zum Beispiel wird aber zum Beispiel ab der Dritten Generation meistens nicht mehr als Primärsprache verwendet, wobei sich durch Neuzuwanderung auch Minderheitensprachen und andere „Eigenheiten“ länger behaupten können. Auch durch diesen Umstand ist die multikulturelle Herausforderung in demokratischen Ländern keine Übergangsphase, sondern vielmehr ein dauernder Umstand.

2.4 Integration (Anna)

2.4.1 Definition von Integration

Integration bezeichnet laut Esser den Zusammenhalt der Teile eines Systems, der durch die Abhängigkeit der einzelnen Teile voneinander und ihre Abgrenzung nach außen bestimmt wird (vgl. Esser 2001). Esser übernimmt von Lockwood die Unterscheidung zwischen Systemintegration, die „*die Integration des Systems einer Gesellschaft als Ganzheit*“ darstellt, und Sozialintegration, welche „*die Integration der Akteure [sic] [...] ,in das System hinein*“ (ebd.: 3) bezeichnet.

Die Systemintegration einer Gesellschaft entspricht dem, was Elisabeth Dörler im Interview als „*versöhnte Verschiedenheit*“ (IV, Dörler 2007) bezeichnete: die verschiedenen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft unterhalten gleichgewichtige, relativ spannungsfreie, wenngleich nicht unbedingt „harmonische“ Beziehungen zueinander (vgl. Esser 2001: 30). Wichtig ist hierbei, dass die Akteure und Akteurinnen bewusst oder unbewusst Einfluss nehmen können auf das kollektive, systemische Ganze, dass die beiden Formen der Integration aber trotzdem als unabhängig voneinander gesehen werden müssen.

Esser differenziert weiters zwischen vier Formen der Sozialintegration: Kulturation (Wissen und Kompetenzen, wie z.B. Kenntnis der Landessprache(n)), Platzierung (Besetzung einer gesellschaftlichen Position, z.B. durch Verleihung gewisser Rechte, eine berufliche Position oder ökonomisches Kapital), Interaktion (die gegenseitige Orientierung der Akteurinnen und Akteure aneinander und die daraus entstehenden Beziehungen, kulturelles und soziales Kapital) und schließlich Identifikation der Akteurin/des Akteurs mit dem sozialen System (welche wiederum gegliedert werden kann in empathische Wertintegration, „Bürgersinn“ und Hinnahme der gesellschaftlichen Ordnung) (vgl. Esser 2001: 8 ff.).

Sozialintegration ist jedoch kein einseitiger Prozess, sondern wird nicht zuletzt gesteuert durch die im Aufnahmeland herrschenden Bedingungen, beispielsweise im Bildungsbereich oder auf dem Wohnungsmarkt (vgl. Esser 2001: 25).

Im Weiteren unterscheidet Esser zwischen vier Typen der Sozialintegration: Mehrfachintegration, Segmentation, Assimilation und Marginalität. Zu beachten ist,

dass Esser Assimilation, d.h. eine Angleichung der ethnischen Gruppen, welche von bestimmten Machtverhältnissen geprägt ist, nicht nur als eine Form der Integration ansieht, sondern sogar als die *einzigste Möglichkeit* der Sozialintegration *in die Aufnahmegesellschaft*. Das Ergebnis der Assimilation stellt die Auflösung von kollektiven Grenzen und Unterschieden zwischen den Gruppen, nicht aber zwischen den Individuen dar (vgl. Esser 2001: 20 ff.).

Ähnlich wie die vier Formen der Sozialintegration nennt Esser vier Dimensionen der Assimilation, nämlich kulturelle, strukturelle, soziale und emotionale (oder „identifikative“) Assimilation, die folglich ein mögliches Unterschema zur Integration darstellen (vgl. ebd.: 22). Auf die verschiedenen Dimensionen der Assimilation möchten wir im Rahmen dieser Arbeit aber nicht genauer eingehen.

Auch Bauböck und Volf zufolge sind die zwei Grundbedeutungen von Integration Aufnahme und Zusammenhalt: im Kontext von Migration bezeichnet Integration *„all jene Umstände, die dazu beitragen, dass [die Einwanderinnen und Einwanderer] zu anerkannten Mitgliedern der aufnehmenden Gesellschaft werden“* (Bauböck und Volf 2001: 13 f.). Ziel des wechselseitigen Prozesses der Integration ist daher aus allen BewohnerInnen eines Landes gleichwertige BürgerInnen zu machen und deren Anerkennung als solche durchzusetzen (ebd.14 f.). Bauböck unterscheidet zwischen den Prozessen der *Akkulturation*, durch die sich eine einzelne Person kulturelle Praktiken aneignet, welche zur Tradition einer anderen Gruppe gehören, und der *Assimilation*, durch die eine Person sich einer Gemeinschaft angleicht und von dieser auch aufgenommen wird. Akkulturation bezieht sich daher im Gegensatz zur Assimilation nur auf einzelne kulturelle Praktiken und ist in gewisser Weise notwendig, um Personen die Umsetzung ihrer demokratischen Rechte zu ermöglichen (vgl. Bauböck 1998: 40 f.). In Zusammenhang mit unserem Thema wird dies deutlich: der Erwerb der deutschen Sprache, aber auch die Kooperation mit den Gemeinden und anderen Organisationen stellt eine Voraussetzung dar, um die Gründung von Bestattungsunternehmen oder die Errichtung der Friedhöfe zu erreichen.

Bauböck hebt außerdem hervor, dass Akkulturation und Assimilation im Allgemeinen eher additiv als subtraktiv verlaufen, da der Erwerb bzw. die Aneignung der Kenntnisse, Fähigkeiten, kulturellen Praktiken o.ä. einer anderen

Gemeinschaft nicht unbedingt zum Aufgeben der bisher gelebten Kultur verpflichtet (vgl. Bauböck 1998: 43).

Ebenso wie Bauböck und Volf sieht Tibi Integration durch die Akzeptanz der Gemeinschaft bedingt. Das Fehlschlagen der Integration sei je zur Hälfte durch die Ausgrenzung von Seiten der „EuropäerInnen“ und durch islamistische Bewegungen verursacht (vgl. Tibi 2006: 41). Eine vollständige Einbindung von ImmigrantInnen setzt laut Tibi deren wirtschaftliche, juristische und kulturelle Integration voraus (vgl. Tibi 2006: 54).

Schließlich geht es bei Integration um Regeln für das Zusammenleben in einer de facto Einwanderungsgesellschaft, als welche Österreich durchaus bezeichnet werden kann²⁸ (vgl. Bauböck und Volf 2001). Dazu gehören auch die praktische und symbolische Anerkennung besonderer kultureller Bedürfnisse von ImmigrantInnen und ethnischen Minderheiten.

2.4.2 Was hat ein Friedhof mit Integration zu tun?

Yaşar Ersoy von der ATİB sieht einen Zusammenhang zwischen der Bereitschaft von MuslimInnen mit Migrationshintergrund sich in Österreich bestatten zu lassen und ihrer „Integrationsbereitschaft“:

„Also, wenn man sagt, die wollen sich nicht integrieren, die lassen sich nicht mal hier begraben, das ist der falsche Gedanke. Ich bin mir 100 Prozent sicher, wenn es die Möglichkeit gäbe, dass Menschen hier auf ihre Art und Weise [...] begraben werden können, dann wird sich sicher die Einstellung und vor allem die Bereitschaft ändern“ (IV, Ersoy 2007).

Six-Hohenbalken bezieht sich auf Şen und Goldbergs Ansicht, dass der Ort, den MigrantInnen für ihre Bestattung wählen, ein Maß für die Integration darstellt, und meint, dass die Bestattung im Herkunftsland in der Ersten und Zweiten Generation nicht nur ein sozialer, sondern vor allem ein symbolischer Akt zu sein scheint (vgl. Six-Hohenbalken 2001: 52).

²⁸ In der Tat ist Österreich zur Einwanderungsgesellschaft geworden, was jedoch weder im Selbstverständnis der österreichischen Gesellschaft noch im juristischen System widergespiegelt wird (vgl. z.B. Bauböck und Volf 2001).

Esser meint, dass es sowohl auf Grund des Mangels an Möglichkeiten als auch wegen der starken emotionalen Bindung an das Herkunftsland bei der „Erstgeneration“ meist nicht zu einer vollständigen, sondern zu einer partiellen Sozialintegration in die Aufnahmegesellschaft komme (vgl. Esser 2001: 27). Daraus ließe sich ableiten, dass die steigende Zahl von in Österreich begraben werden wollenden MuslimInnen die zunehmende Integration vor allem der Zweiten oder Dritten Generation in die Mehrheitsgesellschaft illustriert.

Spricht die Errichtung islamischer Friedhöfe in Österreich tatsächlich für die Integration von MuslimInnen, indem sie sich zur Umsetzung des Projekte gewisse Aspekte der Praktiken der nicht-muslimischen Bevölkerung aneignen (müssen) und diese der muslimischen Bevölkerung unterstützend entgegenkommt, oder eher für ihre Segmentation, durch die sich MuslimInnen mehr oder weniger aktiv oder freiwillig von der nicht-muslimischen Bevölkerung abgrenzen? Esser versteht unter Segmentation „*die dauerhafte Etablierung der ethnischen Gruppe als eigene gesellschaftliche Einheit mit systematischen Unterschieden zwischen den verschiedenen Gruppen*“ (Esser 2001: 73). Ich möchte betonen, dass es sich hier um *ethnische* Gruppen handelt, dass die islamischen Friedhöfe in Österreich hingegen sämtlichen MuslimInnen ungeachtet ihrer ethnischen Zugehörigkeit offen stehen sollen, wie uns gegenüber von sämtlichen InterviewpartnerInnen, die in eines der beiden Projekte involviert waren, immer wieder betont wurde. Dementsprechend lässt sich hier der Begriff der Segmentation in Essers Definition meiner Meinung nach nicht anwenden.

Weitere Überlegungen zu dieser Fragestellung finden sich im Kapitel 2.2

Multikulturalismus

Wie ich weiter unten im Kapitel 2.5 „Heimat“ erläutern möchte und wie auch im Kapitel 4.4.1 Motive für die Wahl des Bestattungsortes dargelegt wird, trägt der Ort, an dem man seine Toten bestattet, zur Identifikation mit diesem Ort und zur Entstehung oder Aufrechterhaltung eines Gefühles von Heimat bei. Durch die Errichtung eines islamischen Friedhofes wird daher signalisiert, dass Österreich auch als Heimat von MuslimInnen gesehen werden möchte, wodurch wiederum eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung der muslimischen Bevölkerung erwartet werden kann.

Der eigene Migrationshintergrund oder die Abstammung von MigrantInnen stellt in der österreichischen Gesellschaft ein (zugeschriebenes) Kennzeichen dar, das sich auf den sozialen Status, die Selbst- und die Fremdwahrnehmung auswirkt. Aufgrund von Merkmalen wie Hautfarbe, religiösem Bekenntnis oder Muttersprache gelten Personen nicht als „Einheimische“ (vgl. Bauböck und Volf 2001: 19).

Ein islamischer Friedhof in Österreich kann infolgedessen eine Botschaft darstellen und eine Rolle einnehmen bei der Definition des Selbstverständnisses der österreichischen MuslimInnen und ihrer Wahrnehmung durch die so genannte „Mehrheitsgesellschaft“ (s. auch Kapitel 2.5 „Heimat“)

Dem Vorarlberger Politiker und Geschäftsführer des Instituts für interkulturelle Angelegenheiten (INKA) Attila Dinçer gelingt es ausgezeichnet, den Zusammenhang zwischen Integration und Friedhof zu veranschaulichen. Er erläutert, dass das Friedhofsprojekt die muslimischen VorarlbergerInnen und ihre Selbstwahrnehmung weitgehend beeinflusst habe: „[...] *wir haben also nicht gesagt, wir hätten gern ein Friedhöfchen und das Land hat gesagt, weil ihr brav seid kriegt's ihr einen Friedhof, sondern sie haben gesagt: ja, es ist euer Recht, wie wollt ihr's, wo wollt ihr's?*“ (IV, Dinçer 2007). Dies habe Dinçer zufolge einen Modellwechsel hervorgerufen, in welchem die MuslimInnen nicht als „BittstellerInnen“ an das Land Vorarlberg herantreten seien, sondern ausgesprochen aktiv in das Projekt eingebunden waren, indem sie ein Recht zur und sogar die Aufgabe der Mitbestimmung und Planung erhielten. Dinçer sieht das Friedhofsprojekt infolge dieser „*Chance zur unabhängigen gleichwertigen Teilnahme*“ (IV, Dinçer 2007) daher nicht nur als „Friedhofsschaffensprozess“, sondern in hohen Maßen auch als Integrationsprozess. Ebenso wirkte sich die neu wahrgenommene Vorarlberger Identität auf die finanzielle Planung aus: Auf die Frage, wieviel die MuslimInnen für den Friedhof zahlen wollten, lautete die Antwort: „*gleich viel wie ein österreichischer, äh, christlicher Vorarlberger [sic], und zwar nix*“ (IV, Dinçer 2007). Das Friedhofsprojekt hat in Dinçers Augen also dazu beigetragen, die Dichotomie „die VorarlbergerInnen“ vs. „die MuslimInnen“ zu schwächen. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass es katholische VorarlbergerInnen, muslimische VorarlbergerInnen, evangelische VorarlbergerInnen uvm. gibt, und damit werde das erreicht, was man unter

Integration – und wohlgerneht nicht unter Assimilation, einem Teilphänomen der Integration – versteht:

„[...] Integration heißt Teil dieser Gesellschaft werden unter Wahrung der eigenen Kultur, Religion, Sprache und somit der Identität. Und dazu gehört eben einen eigenen Friedhof zu haben, darum gibt's den jüdischen Friedhof, darum gibt's eine evangelische Kirche. Und dann föhl ich mich als Vorarlberger [...] wenn ich im Hinterkopf weiß, ich hab auch [meine] Heimat hier nach dem Leben.“ (IV, Dinçer 2007).

Wohnungskauf und die Errichtung eines eigenen Friedhofes sind laut Dinçer die besten Indikatoren für Integration und für ein Bekenntnis zum Land Vorarlberg. Im Gegensatz zu einem Wohnungskauf, der rückgängig gemacht werden kann, sei die Bestattung der Toten irreversibel und stelle somit eine Grundsatzentscheidung dar (vgl. IV, Dinçer 2007).

Ein islamischer Friedhof in Vorarlberg (bzw. in Österreich) ist ein äußerst wichtiger Schritt in Richtung einer muslimischen vorarlbergerischen (bzw. österreichischen) Identität.

Ein weiterer Schritt in dieser Richtung ist eine Anpassung von Österreichs Selbstbeschreibung: Wenn die österreichische Mehrheitsbevölkerung akzeptiert, dass Österreich ein Einwanderungsland geworden ist, und ImmigrantInnen nicht mehr als Fremde, sondern als tatsächliche oder zukünftige BürgerInnen gesehen werden, würde deren Integration erleichtert werden (vgl. Bauböck und Volf 2001: 38)²⁹. Diese Einstellung sollte sich auch in den Medien und der Politik widerspiegeln. Anstatt die sogenannten „Bindestrich-Identitäten“ abzustreiten und anzunehmen, dass man nur einer Kultur angehören könne, sollten Personen, die sich mühelos in mehreren Kulturen zurechtfinden und dies nicht als Widerspruch wahrnehmen, als Bereicherung der österreichischen Gesellschaft anerkannt werden. Morley fasst Robins diesbezüglichen Standpunkt folgendermaßen zusammen:

„Rather, [Kevin Robins] argues, the question is one of how these migrants are not so much caught between two worlds as engaged in constructing various forms of hybrid identities which enable them to participate simultaneously in both“ (Morley 2000: 167).

²⁹ Zum Zusammenhang zwischen der Definition Deutschlands als Einwanderungsland und der deutschen Integrationspolitik s. Heckmann 2003: 51 ff.

Viele Menschen mit Migrationshintergrund, die die österreichische Staatsbürgerschaft angenommen haben oder sich schon von Geburt an in Besitz derselbigen befinden, nehmen sich auch selbst als ÖsterreicherInnen wahr. Warum sollte ihnen also verwehrt werden, ihrem Glauben gemäß bestattet zu werden?

Wie schon anfangs erläutert, ist der Islam in Österreich rechtlich anerkannt und formal den anderen zwölf anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich (beispielsweise der katholischen oder der griechisch-orientalischen Kirche, der Israelitischen oder der Buddhistischen Religionsgesellschaft) gleichgestellt (vgl. Kalb et alii: 1998).

Esser erachtet es als selbstverständlich, in einer „modernen“ Gesellschaft die Möglichkeit der Religionsausübung zu gewährleisten. Zu beachten ist dabei, dass Esser zufolge die individuelle Ausübung der Religion unterstützt werden sollte und nicht die Forderungen einzelner ethnischer Gruppen (vgl. Esser 2001: 71, 77).

Dörler legte im Interview dar, dass Integration im Sinne von „versöhnter Verschiedenheit“, nicht aber von Assimilation anstrebenswert sei, ja direkt von unserer Gesellschaft gebraucht werde. Die Mehrheitsbevölkerung müsse akzeptieren, dass auch Angehörige anderer kultureller Gruppen, Menschen mit nicht-deutscher Muttersprache oder mit islamischem oder anderem Bekenntnis genauso gute ÖsterreicherInnen sein können und auch Anteil an dementsprechendem öffentlichen Raum haben sollten (vgl. IV, Dörler 2007). Durch die Anerkennung als Glaubensgemeinschaft haben MuslimInnen das korporative Grundrecht auf öffentliche Religionsausübung inne (vgl. Kalb et alii: 1998). Dörler zufolge ist durch das Islamgesetz und das österreichische Religionsrecht dem Islam das Recht gegeben anteilmäßig an der muslimischen Bevölkerung konfessionelle Einrichtungen zu erbauen (vgl. IV, Dörler 2007).

Wenn man zwei Tage auf Reisen verbringen muss, um das Grab seiner Angehörigen bzw. das „Heimatsdorf“ (IV, Dörler 2007) zu besuchen, stimme der soziale Zusammenhang in der Familie nicht mehr, man werde in eine Verteidigungsposition gezwungen, so Dörler:

„[...] nur wer nicht in der Verteidigungsposition ist, sondern akzeptierter Teil der Gesellschaft ist, kann sich wieder gut in alle Fragen, die in einer Gemeinschaft aufkommen, positiv einbringen. [...] Man kann nicht von Integration reden und

solche Grundbedürfnisse des Menschen einfach ignorieren, und also zur Menschenwürde gehört einfach auch die würdevolle Beerdigung“ (IV, Dörler 2007).

Nicht umsonst gelte es als Kriegsverbrechen, wenn Menschen verscharrt werden. Wie wichtig es sei, Menschen ihrem Glauben gemäß zu bestatten, hätten selbst *„die ärgsten Muslimgegner eingesehen“ (IV, Dörler 2007).* Es werde nicht angestrebt, alle Ziele des Islam zu verwirklichen, sondern lediglich MuslimInnen zu jenem öffentlichen Raum zu verhelfen, auf den sie Anspruch haben. In dieser Hinsicht trägt der islamische Friedhof eindeutig zur Integration bei (vgl. IV, Dörler 2007).

2.4.3 Rolle des Nationalstaates

Bauböck unterstreicht die Rolle des liberalen Nationalstaates, indem er ihn beschreibt *„[...] as a cultural agent which shapes the boundaries between national cultures, on the one side, and minority or foreign cultures, on the other side“ (Bauböck 1998: 43).* Kein Staat der Welt ist tatsächlich kulturell neutral, alle Staaten subventionieren eine Mehrheitskultur (vgl. Bauböck und Volf 2001: 32). Die Gesetzgebung, die Institutionen und die Politik eines liberalen demokratischen Staates basieren nicht nur auf bestimmten dominanten Kulturen, sondern reproduzieren diese auch unweigerlich und unterstützen die Wahrnehmung anderer kultureller Gruppen als fremd. Gerade aus diesem Grund ist es so bedeutsam, dass alle BürgerInnen eines Staates den gleichen Respekt erfahren und die gleichen Rechte genießen (vgl. Bauböck 1998: 40, 43).

Andererseits macht Schudson darauf aufmerksam, dass kulturelle Einheit keine Bedingung ist für nationale Integration. Da eine Gesellschaft auf verschiedenen Arten integriert sein kann, müssen nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft unbedingt Mitglieder einer Gemeinschaft mit den gleichen Werten sein (vgl. Schudson 1994, in Morley 2000: 242).

„In der Demokratie beruht die politische Integration strukturell benachteiligter Gruppen also einerseits auf deren Drohpotential und andererseits auf überschneidenden Interessen“ (Bauböck und Volf 2001: 38).

Donald weist darauf hin, wie wichtig u.a. „räumliche Manifestationen“ für ein friedliches Zusammenleben, aber auch für die Ausbildung einer demokratischen Kultur sind (vgl. Donald 2005: 195). Er beschäftigt sich besonders damit, wie

Fremde in einer urbanen Umgebung zusammen zu leben lernen können, und meint, dass Öffentlichkeit sogar noch wichtiger sei als Gemeinschaft, Dialog oder Identität (vgl. Donald in Morley 2000: 256). Die Errichtung eines islamischen Friedhofes stellt somit ein Zeichen nicht nur des „Wohlwollens“, sondern auch des Selbstverständnisses Österreichs als Demokratie dar.

Nicht zuletzt haben wie oben dargelegt MuslimInnen in Österreich das Recht³⁰ auf öffentliche Religionsausübung. Rechte nehmen eine essentielle Rolle in einer demokratischen Republik ein: ihr Ziel ist es nicht nur, den BürgerInnen möglichst viel Freiheit zu geben, sondern diese auch zu schützen. Doch Rechte werden nicht nur zum Schutz einer Bevölkerungsgruppe vergeben, durch sie wird die Gruppe auch anerkannt.

Bei der Untersuchung des Konzepts der Staatsbürgerschaft nach den drei ihrer Meinung nach bestimmenden Komponenten „*collective identity*“, „*privileges of membership*“ und „*social rights and benefits*“ betont Benhabib, dass Staatsbürgerschaft als Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft von nationaler Identität (i.e., Mitgliedschaft in einer linguistischen, religiösen, ethnischen und kulturellen Gruppe) unterschieden werden müsse (Benhabib 2002: 162). Die Identifikation mit dem jeweiligen Staat ist demnach gewissermaßen eine Voraussetzung für die Erlangung der Staatsbürgerschaft, was bis zu einem gewissen Grad Essers oben erwähntem Standpunkt ähnelt, demzufolge die Identifikation der Akteurin/des Akteurs mit dem sozialen System einen Bestandteil der Sozialintegration sei.

Kepel, der ebenfalls überzeugend darlegt, dass die Erlangung der Staatsbürgerschaft wesentlich ist für die Integration von MigrantInnen, verweist zudem auf die sehr starke türkisch-nationalistische Identität vieler MigrantInnen in Deutschland, die geprägt ist vom Kemalismus und dem damit verbundenen Laizismus (vgl. Kepel 2006). Durch die Konfrontation mit der Abweisung ihrer politischen Integration in Deutschland wird die islamische Identität der dort lebenden TürkinInnen hingegen „[...] *zum Mittel, dessen sie sich bedienen, um ihre Anwesenheit auf deutschen Boden auszuhandeln*“ (Kepel 2006: 28).

³⁰ „A right is a resource provided by social institutions which protects and legitimates the existence, the needs and interests, or the actions of the bearer of the right“ (Bauböck 1995: 209).

Bezug nehmend auf Ignatieff weist Morley allerdings darauf hin, dass die Verleihung der Staatsbürgerschaft – so bedeutend diese auch sein mag – nicht notwendigerweise mit der Akzeptanz der MigrantInnen durch die Mehrheitsbevölkerung einhergeht (vgl. Morley 2000: 207 f.).

Durch den Erhalt der Staatsbürgerschaft bekommen Musliminnen und Muslime das Wahl- und somit ein politisches Mitspracherecht. Sie stellen eine Interessengruppe dar, die auf die politischen Entscheidungen einwirken kann, und erlangen auch das Recht Kultstätten zu errichten und zu unterhalten (vgl. Kepel 2006: 34). Dörler nennt es eine Pflicht des Nationalstaates, die StaatsbürgerInnen zu bestatten: „[...] *in dem Moment, wo [die türkischen MuslimInnen] angefangen haben, die österreichische Staatsbürgerschaft anzunehmen, hat natürlich auch der türkische Staat nicht mehr die Pflicht sie zurückzunehmen, um sie zu beerdigen*“ (IV, Dörler 2007).

2.4.4 Rolle der ethnischen Gemeinschaften / politische Partizipation

Fassmann (2002) wirft die Frage auf, ob die Konzentration von Zuwanderinnen und Zuwanderern in ethnischen oder religiösen Vierteln innerhalb der Städte (was man als „Segregation“ bezeichnet) zur Fragmentierung der städtischen Gesellschaft oder vielleicht doch zur Sozialisierung der ImmigrantInnen führt. Anhand einer Studie in Amsterdam haben Tillie und Slijper (2007) gezeigt, dass sich eine starke ethnische Gemeinschaft positiv auf die politische Partizipation der MigrantInnen im Aufnahmeland und somit auch auf deren Integration auswirkt, wodurch sie die eher weit verbreitete Annahme widerlegen, dass ethnische Gemeinschaften „integrationshemmend“ seien.

Auch Reinprecht unterstreicht die positiven Effekte, die die informellen Netzwerke der MigrantInnen auf deren soziale Integration haben können, da sie die Kontinuität der Kontakte, die Pflege der eigenen Kultur und die Erhaltung des Selbstwertgefühls ermöglichen bzw. vereinfachen. Wie Reinprecht weiter zeigt, gewinnt Ethnizität allerdings gerade im Alter bei MigrantInnen (und hier wiederum besonders unter TürkinInnen) an Bedeutung, es kommt in sozialer und räumlicher Hinsicht zu einer Konzentration auf Verwandtschaft und Peer group bzw. auf die ethnische Infrastruktur, was die Segregation verstärken und die Integration hemmen kann (vgl. Reinprecht 1999: 19 f., 66, 96 f.). Zurückzuführen ist diese

Entwicklung nicht zuletzt wahrscheinlich auch auf den in in der Einleitung erwähnten Mangel an Infrastruktur speziell für ältere MigrantInnen (vgl. z.B. Reinprecht 2006).

Six-Hohenbalken hebt die Bedeutung der ethnischen Netzwerke beispielsweise bei der Wohnungssuche hervor und betont, dass Familien, die nicht in ein solches Netzwerk eingegliedert sind, oft mit erschreckender Isolation konfrontiert sind (vgl. Six-Hohenbalken 2001: 69).

Vertovec, der sich intensiv mit Diasporen und Religion in der Migration auseinandergesetzt hat, betont, dass es in der Diaspora oft schwer wird, Religion von Kultur unterscheiden. Die Nostalgie für den Herkunftsort kann die Grenzen zwischen den beiden verwischen, man verbindet seine Kultur stärker mit seiner Religion und umgekehrt. Transnationale Netzwerke (s.auch 2.5.1 Was ist „Heimat“?) können infolgedessen die Stärkung der individuellen Religiosität bewirken (vgl. Vertovec 2002). Göle beschreibt eine „*Akkulturation in der Weitergabe des religiösen Wissens*“ (Göle 2008: 19), als Folge derer junge MuslimInnen oft mit den traditionellen, Auslegungen der religiösen Praxis brechen (vgl. Göle 2008).

Auch Amir-Moazami bringt die stärker werdende Wahrnehmung des Islam in der Öffentlichkeit mit einem generationenbedingten Wandel des Islamverständnisses junger MuslimInnen in Zusammenhang, welche sich auswirkt auf die Art, in der MuslimInnen ihre Religion sichtbar machen und praktizieren (vgl. Amir-Moazami 2007: 147 f.).

2.4.5 „Ethnic Business“

„Unter ‚Ethnic Business‘ im weiteren Sinne werden Geschäftstätigkeiten im Kontext ethnischer Minderheiten verstanden. Hierzu gehören das Unternehmertum von Personen mit Migrationshintergrund ebenso wie der Handel mit ethnospezifischen Produkten und Dienstleistungen sowie Angebote, die sich auf eine MigrantInnen-Klientel ausrichten.“ (Stadt Zürich Integrationsförderung 2008)

Diese Definition von „ethnic business“ ist sehr weit gefasst – schließlich kann man „*das Unternehmertum von Personen mit Migrationshintergrund*“ (ebd.) wie z.B. den Betrieb eines Schusters türkischer Herkunft nicht gleich als „ethnic business“ bezeichnen. Viel mehr gilt es die Rolle zu betonen, die die ethnische Gemeinschaft für ein „ethnic business“ spielt, sei es durch Unterstützung beim

Aufbau des Unternehmens oder durch von der Gemeinschaft oder für diese produzierte Waren, Leistungen etc. (vgl. Integrationsbericht 2006: 27; Schiffauer 2008: 28).

„Ethnische“ UnternehmerInnen betätigen sich häufig in Nischenbereichen, in Dienstleistungsbetrieben mit ethnisch geprägtem Angebot – wie zum Beispiel im Einzelhandel, in der Gastronomiebranche oder in Bestattungsunternehmen, die der speziellen Nachfrage von MigrantInnen entgegenkommen können. Durch die Gründung von Unternehmen im Aufnahmeland wird Kapital in die „neue Heimat“ investiert. Zudem stellen „ethnic businesses“ eine Leiter für den sozialen Aufstieg dar. Sie bieten potenzielle Arbeitsmöglichkeiten für Angehörige der gleichen Minderheitengruppe und schließen in vielen Fällen eine Lücke, die von „österreichischen“ UnternehmerInnen bisher nicht wahrgenommen oder ignoriert wurde (vgl. Bauböck und Volf 2001; Haberfellner und Koldaş 2002).

Zu beachten ist, dass die ca. 340.000 in Österreich lebenden MuslimInnen potenzielle Interessenten für diese Bestattungsunternehmen sind und damit einen recht großen „Markt“ darstellen (vgl. Schmied 2005: 200).

„Ethnic Businesses“ übernehmen laut Bauböck und Volf eine wichtige Funktion bei der Integration großer ethnischer Gruppen, in denen UnternehmerInnen derselben Herkunft als Rollenmodelle fungieren (vgl. Bauböck und Volf 2001). Die von Bauböck und Volf beschriebene „*Schlüsselrolle beim Aufbau sozialer Netzwerke*“ (Bauböck und Volf 2001: 77) kann man Bestattungsunternehmen selbst hingegen kaum zuschreiben, wobei ich andererseits hervorstreichen möchte, dass Begräbnisse bzw. die Organisation derselbigen eine sehr starke soziale Funktion übernehmen (s. auch Kapitel 2.6 Ritual-Trauerrituale-Übergangsriten)

2.4.6 Gefahren in der Integrationsdebatte/des Integrationsdiskurses

Durch die Reduzierung von Integrationspolitik auf Migration und eine zu starke Betonung der Rolle der Religion in Fragen von sozialer Benachteiligung u.ä. besteht eine Gefahr der Kulturalisierung der Integrationsdebatte (vgl. Halm 2008: 69 f.).

Ebenfalls sollte die Instrumentalisierung von Akkulturation bzw. Assimilation nicht außer Acht gelassen werden: Einerseits können Gruppen die Akkulturation ihrer „Mitglieder“ an die Aufnahmegesellschaft fördern, andererseits können sie aber

auch die Assimilation derselben verhindern wollen, um der Gemeinschaft als ethnischer Minderheit besondere Hinwendung durch den Staat zu sichern.

Etwas allgemeiner verdeutlicht Bourdieu, dass durch eine übermäßige Betonung der Gegensatzpaare einheimisch/fremd oder eingeboren/eingewandert Einteilungsprinzipien entstehen, die andere soziale Zusammenhänge verdecken können (vgl. Bourdieu 2005: 170). Ich möchte an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, dass religiöse Konflikte mitunter lediglich als Verkleidung sozialer Ungleichheiten und tiefer liegender Probleme dienen. Es scheint unumgänglich, den gesamten sozialen Kontext und die damit verbundenen Machtstrukturen bei Diskussionen über religiöse Auseinandersetzungen, Migration, Integration etc. mit einzubeziehen.

Integration wird teilweise – bewusst oder unbewusst – als Waffe der Polarisierung in „wir“ versus „die anderen“ missbraucht. Stattdessen sollte Integration meiner Ansicht nach als kontinuierlicher Prozess gesehen werden, der für ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Hintergründe, für eine „versöhnte Verschiedenheit“ ausschlaggebend ist, dazu aber von allen Seiten nicht nur Beteiligung, sondern auch Unterstützung erfordert.

2.4.7 Diversitätspolitik – die Politik der Vielfalt

Strasser setzt sich mit verschiedenen Lösungen für die Regulierung kultureller Diversität auseinander. Vor allem unterscheidet sie hierbei zwischen Theorien, die die Gleichheit aller BürgerInnen ungeachtet ihres religiösen, sozialen oder ethnischen Hintergrundes fordern, und multikulturalistischen Theorien, die sich für die Gewährung von Rechten und Ausnahmeregelungen für Minderheiten einsetzen, um historisch gewachsene Differenzen zu überwinden (vgl. Strasser 2008: n.k.; s. auch Kapitel 2.2.5 Multikulturalismuskritik). Strasser selbst fordert soziale und politische Anerkennung translokaler Biographien, und zwar nicht nur durch die Wissenschaft, sondern auch durch Nationalstaaten (vgl. Strasser 2009: n.k.).

Im Jahr 2004 wurde die MA 17 als eigene Abteilung für Integrations- und Diversitätsangelegenheiten geschaffen. Die Stadt Wien vertritt offiziell eine Politik der Diversität – doch was versteht sie darunter?

Die Stadt Wien sieht Diversitätspolitik als den auf Integrationspolitik folgenden logischen Schritt, der „[...] *ein verändertes Selbstverständnis der Stadt in Bezug auf ihre demographische, ethnische und kulturelle Vielfalt* [...]“ (MA 18 & BLI 2002: 15) zum Ziel hat. Menschen mit Migrationshintergrund sollen als BürgerInnen anerkannt und ihre Meinungen beachtet, Diskriminierung bekämpft werden. Auch auf die Repräsentation von MigrantInnen wird Wert gelegt. Dadurch wird eine Anpassung der Verwaltung und Politik an die durch Diversität geprägte Gesellschaft angestrebt (vgl. MA 18 & BLI 2002: 15 f.).

Im Vergleich mit Bauböcks und Essers Definition von Integration (s.o.) stellt sich die Frage, ob Diversitätspolitik nicht eher Teil von Integration bzw. einen notwendigen Schritt im Zuge des Integrationsprozesses verkörpert. Diversitätspolitik bezweckt, dass sich Menschen mit Migrationshintergrund in der Stadt Wien bzw. am jeweiligen Wohnort „zu Hause“ fühlen und ein gesellschaftliches Bewusstsein aufbauen, das sie mit jenem Ort verbindet (vgl. MA 18 & BLI 2002: 16). Esser hingegen sieht das, was er als Identifikation der Akteurin/des Akteurs mit dem sozialen System bezeichnet, als zum Prozess der Integration gehörig (vgl. Esser 2001).

Die Anerkennung der Vielfalt darf nicht verniedlicht werden. Sie ist ein unumgängliches Zeichen dafür, dass tatsächlich alle Bevölkerungsgruppen der Gesellschaft anerkannt und in der Politik vertreten sind – und nicht (bewusst) diskriminiert werden. Diversitätspolitik ebnet infolgedessen auf der politischen Ebene den Weg zu einer „versöhnten Verschiedenheit“.

2.5 „Heimat“ (Anna)

Warum es uns wichtig war, in dieser Arbeit auch auf Konzepte von „Heimat“ einzugehen, wird durch folgende Stellungnahme zur Eröffnung des islamischen Friedhofs in Wien illustriert, die die IGGiÖ auf ihrer Homepage veröffentlicht hat:

„Vor allem aber ist der Friedhof ein Zeichen: Wo wir Muslime gelebt haben, da wollen wir auch begraben sein. Österreich ist zur Heimat geworden, in der uns auch die Angehörigen später am Friedhof besuchen können. Der Friedhof bedeutet so auch Integration.“ (IGGiÖ 2008)

Dieses Zitat untermauert die Verbindung, die zwischen Integration, „Heimat“ und dem Ort der Bestattung herrscht.

Verbunden mit der Frage nach „Heimat“ in diesem Sinn, können Konzepte von Kultur, welche wiederum oft als starr in einem gegebenen Raum verortet angesehen werden, nicht hilfreich sein. Diese territorialisierende Auffassung ist heutzutage hinfällig, nicht zuletzt wegen der weltweit vorherrschenden Mobilität und neuen Formen von Vernetzungen (vgl. Morley 2000; Schiffauer 2008). Welche Auswirkungen hat Migration aber auf die Wahrnehmung und Definition von „Heimat“, was konstituiert diese und wie steht sie mit Bestattung in Zusammenhang?

Carter, Donald und Squires heben die Bedeutung von “places” hervor, die diese bei der psychischen und symbolischen Dimension von Identität übernehmen: *„It is not spaces which ground identifications, but places“* (Carter et alii 1993: XII), *“Place is space to which meaning has been ascribed“* (ebd.).

Die Verbindung zum Raum wirkt sich nicht zuletzt auch auf soziale Praktiken aus. Morley stützt sich auf Carsten und Hugh-Jones, indem er die Bedeutung unterstreicht, die rituelle Praktiken in Verbindung an einen bestimmten Ort haben und dadurch den Fortbestand sozialer Gruppierungen sichern können (vgl. Morley 2000: 24).

Wie ich in den folgenden Kapiteln erläutern möchte, sind „Heimatgefühle“ jedoch nicht immer unbedingt an einen Ort gebunden. „Heimat“ wird im Kontext von Bestattung häufig in Verbindung mit einem (oder mehreren) Ort(en) gedacht,

obwohl geographische Orte keine notwendige Komponente von „Heimat“ darstellen.

2.5.1 Was ist „Heimat“?

Es gibt zahlreiche Auffassungen von „Heimat“, die sich auf unterschiedliche Kontexte beziehen und dementsprechend intensiv variieren können. Möglicherweise ist dieser Umstand darauf zurückzuführen, dass der Gebrauch des Begriffes „Heimat“ weit verbreitet, sehr emotional besetzt und dadurch individuell geprägt ist. Im Folgenden möchte ich auf mögliche Definitionen eingehen, um die Komplexität dieses Konzeptes zu illustrieren.

Im deutschen Sprachraum wird der Begriff „Heimat“ sehr stark mit Gefühlen von Geborgenheit, Sicherheit und Vertrautheit verbunden. Die deutsche Linguistin Andrea Bastian nennt als Auslöser heimatbezogener Emotionen neben der „heimatlichen Sprache“, dem Geschmack einer Speise und der Melodie eines Liedes vor allem die Rolle bestimmter Bilder wie Natur- und Landschaftskomponenten, die sie als *„spezifisch deutsche Heimat-Symbole“* (Bastian 1995: 36) bezeichnet (vgl. Bastian 1995: 33 f.).

Im 18. Jahrhundert stellte „Heimat“ – im Gegensatz zu „Vaterland“ – keine politische, sondern vor allem eine soziale und räumliche Kategorie dar. Im 19. Jahrhundert, das infolge der Industrialisierung von Migrationsbewegungen innerhalb Deutschlands und nach Übersee geprägt war, verschob sich die Bedeutung des Begriffes „Heimat“ wiederum ein wenig, wobei sie zunehmend von den jeweiligen Erfahrungen der MigrantInnen geprägt war³¹ (vgl. Bastian 1995: 83 f.). Bausinger führt die im deutschen Sprachraum besonders innige Färbung des Heimatbegriffes auf die utopischen Assoziationen zurück, die sich zu dieser Zeit durch den Gegensatz zwischen der fortschreitenden Industrialisierung und der Erhaltung der traditionellen sozialen und politischen Strukturen sowie der wachsenden Naturverbundenheit ergab (vgl. Bausinger 1984: 14 ff.). Die Sehnsucht nach einer heileren Welt führte zur Entstehung einer „Heimat-Industrie“

³¹ „Heimat“ konnte demnach Deutschland als Territorium sein ebenso wie die soziale Umgebung (Familie, Verwandtschaft und Bekanntschaft), „Deutschtum“ oder die deutsche Sprache. Auch ein gesicherter Lebensunterhalt war ein Faktor für die Definition von Heimat (vgl. Bastian 1995: 83 f.).

(Bausinger 1984: 20), die in den Anfangsjahren des Dritten Reichs ihre erste Blüte erfuhr und neben idyllischen Vorstellungen vom „Vaterland“ auch von militanten nationalistischen Ideologien geprägt war (vgl. Bausinger 1984: 20)³².

In den letzten Jahrzehnten wird „Heimat“ häufig mit menschlichen Grundbedürfnissen sowie mit der aktiven Gestaltung eines eigenen Raumes und einer passiven Komponente, nämlich dem Rückzug ins Private, verbunden. Der Zusammenhang mit Alltag wird nunmehr betont (vgl. Bastian 1995: 81 ff.; Bausinger 1984: 22 ff.).

Ich hatte jedoch den Eindruck, dass der Begriff „Heimat“ bei unseren InterviewpartnerInnen nicht unbedingt all die Konnotationen hervorruft, die ihn im deutschen Sprachraum beeinflussen. Aus diesem Grund habe ich mich eher mit Definitionen von „Heimat“ und „home“ befasst, die sich nicht auf die deutsche Sprache beschränken, sondern versuchen, eine – soweit möglich – universale Definition zu erreichen.³³

In Bezug auf „sesshafte“ Kulturen sehen Bauböck und Volf „Heimat“ als den Ort an, an dem man geboren wurde und die frühe Kindheit verbracht hat (vgl. Bauböck und Volf 2001: 18). Dieser Ansatz wirkt allerdings etwas vereinfachend, da er die psychologische und emotionale Komponente völlig außer Acht lässt. Im Gegensatz dazu schreiben Altman und Werner: „*A home is a residence invested with psychological meaning*“ (Altman und Werner 1985: XXI). Auch diese Definition scheint mir zu oberflächlich, da sie die sozialen Zusammenhänge und die (meist positiven) Bilder, die „Heimat“ evoziert, nicht berücksichtigt.

Morley setzt sich sehr ausführlich mit Konzepten von „home“ auseinander und zitiert verschiedene Definitionen, welche zusammengenommen ein besseres Bild

³² Bausinger betont jedoch, dass die „Heimatspflege“ im Nationalsozialismus nicht widerspruchsfrei war: „Vor allem aber lag in dem Begriff Heimat und in allen Bemühungen um Heimat ein zentrifugales Moment, das der vereinheitlichenden Gleichschaltung und der zentralen Steuerung durchaus gefährlich werden konnte“ (Bausinger 1984: 21).

³³ Wie sich weiter unten zeigen wird, hat der Begriff „Heimat“ auch im Türkischen eine spezielle Prägung. Zudem variiert der Gebrauch des Begriffes auch innerhalb des deutschen Sprachraumes je nach Kontext, in dem er verwendet wird (im Alltag, in der Politik, in juristischem Zusammenhang etc.; s. z.B. Bastian 1995).

von der Diversität des Begriffes vermitteln sollen. Beispielsweise unterstreicht Descombes' Lesart von "home" als „a rhetorical country“ die Bedeutung von Kommunikation und Sprache: „*The (person or) character is at home when he [sic] is at ease in the rhetoric of the people with whom he shares life*“ (Descombes 1995: 108, zitiert in Morley 2000: 17). Heller wiederum relativiert diese Aussage, indem sie hinzufügt, dass man sich nur dann an einem Ort beheimatet fühlen kann, an dem man akzeptiert oder zumindest toleriert wird (vgl. Heller in Morley 2000: 17). Besonders betont Heller die Emotionen, die mit „home“ assoziiert werden: „*'Going home' should mean: returning to that firm position which we know, to which we are accustomed, where we feel safe and where our emotional relationships are at the most intense*“ (Heller 1981, zitiert in Morley 2000: 24).

Eine ähnliche Herangehensweise findet sich bei Dovey, die Heimat als Beziehung zwischen Menschen und ihrer Umgebung betrachtet: „*It is an emotionally based and meaningful relationship between dwellers and their dwelling places*“ (Dovey 1985: 34). Sie unterscheidet „Heimat“ von „Zuhause“, da Heimat eine Ortschaft, Gegend, Region o.ä. bezeichnen kann (vgl. Dovey 1985).

Diese Sammlung verschiedener Definitionen und Assoziationen wird noch erweitert, wenn man sie in den Kontext von Migration bringt. Durch Migration und räumliche Mobilität kommt ein zusätzlicher Faktor ins Spiel: die Erinnerung. Malkki etwa hebt hervor, dass MigrantInnen „Heimat“ infolge von Mobilität häufig durch Erinnerungen an und Ansprüche auf Orte *erfinden*, die sie nicht (wieder) bewohnen werden (vgl. Malkki in Morley 2000: 39).

Blaschke erläutert, dass besonders für ältere MigrantInnen „Heimweh“ mit der persönlichen Biographie verbunden und Orte der Vergangenheit stark emotional besetzt sind (vgl. Blaschke in Six-Hohenbalken 2001: 50). In der Migration wird die emotionale (und imaginative) Seite von Heimat also noch stärker betont, wodurch die rationale Verbindung in den Hintergrund gerückt wird.

In seinen Erhebungen unter in Deutschland lebenden Personen mit türkischem Migrationshintergrund beobachtete Schiffauer einen bemerkenswerten Kontrast, der zwischen der Distanz zum Aufnahmeland als Nation und der Bejahung der Stadt, in der man lebt, liegt: „*Sie [die Stadt] wird als Heimat gesehen – und man selbst definiert sich als Hamburger, Berliner oder Bremer [sic]*“ (Schiffauer 2008: 91 f.). Bezug nehmend auf eine Studie von Bozkurt weist Schiffauer außerdem

darauf hin, dass auch Angehörige der Dritten Generation die Türkei als ihre Heimat empfinden, wenngleich diese Verbundenheit eine andere Form annimmt als bei der Ersten oder Zweiten Generation und vor allem dem Gefühl beruht *„mit anderen gleich zu sein und dennoch anders behandelt zu werden“* (ebd.: 96). In Kombination mit dieser *„Ver-Anderung“* (ebd.) entwickelt die Dritte Generation mitunter einen auf den Erzählungen der Großeltern beruhenden *„phantasmatischen“* und idealisierenden Heimatbezug zur Türkei (vgl. ebd.: 96 ff.).

„Heimat“ kann in Anlehnung an Esser (2001) gewissermaßen als die *„emotionale“* Seite von Integration betrachtet werden, da sie das Gefühl der Identifikation mit einem Ort oder auch einem sozialen System darstellt. Reinprecht (1999) zeigt auf, dass weder Faktoren wie Einkommen, sozialer Status, Bildungsmöglichkeiten etc. noch das subjektive Zufriedenheitsgefühl (und damit auch die emotionale Bindung an das *„Heimatland“*) ausschlaggebend seien für das Gefühl, in Österreich eine *„Heimat“* zu haben:

„Vielmehr spielt das Gefühl, die mit der Migration verbundenen Ziele erreicht zu haben, [...] die Gewißheit über die Absicherung im Alter, die Kenntnis der deutschen Sprache sowie, wenn auch weitaus schwächer, ein funktionierendes soziales Netzwerk eine bedeutende Rolle“ (Reinprecht 1999: 45).

Strasser reflektiert die Auswirkungen transnationaler Beziehungen auf *„zu Hause“*, Erinnerungen und Prozesse von Identitäten, und fasst diese folgendermaßen zusammen:

„Zu Hause‘ ist nicht nur ein geschützter Ort, sondern auch ein Ort, wo soziale Bedeutungen entstehen. Subjektpositionen werden mit home verbunden, aber auch Unbehagen, Spannungen, Fragmentierungen und sogar schmerzliche Erfahrungen können in diesen Konzeptionen enthalten sein“ (Strasser 2009: n.k.).

2.5.2 „Heimat“ und Bestattung

Gerade bei Bestattung wird dem Raum bzw. der *„Heimat“* eine gewichtige Rolle zuteil: *„[...] [The traditional home] also served to connect the individual horizontally in space to contiguous resident kin and vertically, in time, to their ancestors“* (Morley 2000: 40).

Deutlich wird dies untermalt durch die Aussage von Herrn O., der zwar sowohl Österreich als auch „Kurdistan“ als seine „Heimat“ bezeichnet, in Kurdistan aber bestattet werden möchte: *„Österreich ist für mich genau so eine Heimat wie mein Mutterland. Aber... Da wir [KurdInnen] so zerstreut sind, ich bin da schon dafür, dass sie mich zu meinem Geburtsort bringen“* (IV mit Herrn O., 2008). Dadurch, meinte Herr O., könne eine für KurdInnen wichtige Verbindung mit der Region aufrechterhalten werden, sein Leichnam solle „etwas bedeuten“ und die Beziehung von KurdInnen zu ihrer „Heimat“ stärken (vgl. IV mit Herrn O., 2008). Nicht Religion, sondern „Heimat“ als Ort wird hier zu einem ausschlaggebenden Faktor bei der Entscheidung, wo man sich oder seine Angehörigen bestatten lassen möchte: *„[...] nicht wegen der Religion, weil hier ein christliches Land ist und so, das ist für mich das Letzte, woran ich denken muss. [...] Weil wenn alle Leute von Kurdistan weggehen müssen und nicht zurückdenken, das ist schlimm für ein Volk“* (IV mit Herrn O., 2008). Das Beispiel von Herrn O. zeigt, als wie eng verknüpft physischer Raum, Konzepte von „Heimat“, Nationalismus und Bestattung zu sehen sind. Im Rahmen dieser Arbeit können wir leider nicht auf das Phänomen Nationalismus eingehen, doch sei hier nur erwähnt, dass Ignatieff schon in seiner Definition desselbigen als *„the dream that a whole nation could be [...] linked not only to each other, but to the dead buried beneath their feet“* (Ignatieff 1994, zitiert in Morley 2000: 212 f.) auch Bestattung erwähnt.

Andererseits wurde im Interview mit Frau A. und Frau E. deutlich, dass der Ort, den man als „Heimat“ ansieht, nicht notwendigerweise der Ort ist, an dem man bestattet werden möchte. Frau A. etwa gibt an, Österreich nicht als „Heimat“ zu empfinden, dennoch möchte sie hier bestattet werden. Ihre Entscheidung wird vor allem davon bestimmt, an welchem Ort ihre Kinder in Zukunft wahrscheinlich leben werden. Im Gegensatz zu Frau A. tendiert Frau E. dazu, in der Türkei bestattet zu werden, obwohl sie sich in Österreich sehr wohl fühlt. Ausschlaggebend dafür ist vor allem der Wohnort ihrer Eltern, Geschwister und anderer Verwandter, nicht aber jener ihrer Kinder (vgl. IV mit Frau A & Frau E., 2007).

Vor allem jüngere MuslimInnen neigen dazu, in Österreich begraben zu werden. Herr Ersoy von ATİB erklärte, dass auch MuslimInnen, die in Österreich ihre

„Heimat“ sehen, dennoch die Überführung in die Türkei bzw. in das jeweilige Herkunftsland wählen, da bisher einfach nicht die Möglichkeit bestand, sich in Österreich nach islamischen Ritualen bestatten zu lassen. Zudem wies Herr Ersoy darauf hin, dass viele Menschen mit türkischem Migrationshintergrund die Türkei zwar als ihre „Heimat“ bezeichneten, oft aber fast das ganze Jahr in Österreich verbringen oder sogar seit Jahren nicht mehr in der Türkei waren: *„Also Österreich ist ja mehr Heimat für sie“* (IV, Ersoy 2007).

Morley (2000) beschreibt, wie „physical containers“ wie ein Koffer, Häuser, aber auch Säрге zu Symbolen von „Heimat“ werden können. Die Omnipräsenz eines Koffers im Leben von MigrantInnen, der immer gut sichtbar und mitunter stets reisebereit aufbewahrt wird, sind wohlbekannt. Ebenso gibt es einige Forschungen zu den Wohnsitzen, die sich MigrantInnen in ihren Herkunftsländern schaffen, und ihrer Symbolik (vgl. z.B. Çağlar 2002). Morley zitiert AutorInnen wie Begag und Hargreave, die den Sarg ebenfalls als Zeichen der Verbindung zur „Heimat“ sehen (vgl. Morley 2000: 46). Im Kapitel 2.5.4 Rückkehrwunsch werde ich darauf zurückkommen.

In Anlehnung an Donald, der die Frage Rajchmanns nach der Verbindung zwischen „Heimat“ oder „Zuhause“ und Identität aufgreift (vgl. Donald 2005: 189), meine ich, dass viele Menschen mit Migrationshintergrund Österreich nicht als ihre „Heimat“ sehen können, solange sie nicht auch als ÖsterreicherInnen gesehen werden.

Bauböck und Volf schildern, wie die eigene Migration oder die Abstammung von MigrantInnen in der österreichischen Gesellschaft ein zugeschriebenes Merkmal bildet (vgl. Bauböck und Volf 2001: 19).

Amir-Moazami wiederum erläutert, dass die jungen MuslimInnen, mit denen sie in Deutschland gearbeitet habe, sich selbst häufig als TürkInnen oder AusländerInnen identifiziert und diese Bezeichnungen nicht unbedingt als negativ oder problematisch aufgefasst hätten. MigrantInnen und deren Nachkommen werden daher nicht nur als „AusländerInnen“ wahrgenommen, sondern sehen sich auch selbst so: *„Sie bestätigen auf diese Weise den jüngeren Übergang vom ‚politisch-rechtlichen‘ zum ‚symbolischen‘ Ausländer [sic] [...]“* (Amir-Moazami 2007: 148). Trotz ihrer deutschen Staatsangehörigkeit hält diese

Selbstwahrnehmung als nicht vollständige Mitglieder der Gesellschaft laut Amir-Moazami viele MuslimInnen in Deutschland davon ab, ihre Rechte als StaatsbürgerInnen zu thematisieren (vgl. ebd.: 149).

Die emotionale Identifikation mit dem Aufnahmeland ist Esser zufolge bei nahezu allen „fremdethnischen“ [sic] Gruppen in Deutschland gering. Die gefühlsmäßig überwiegende Hinwendung zum Herkunftsland stelle eine emotionale Barriere dar, der beispielsweise durch die mangelnde Bereitschaft zur Übernahme der Staatsangehörigkeit des Aufnahmelandes Ausdruck verliehen wird (vgl. Esser 2001: 47). Esser geht hier zwar nicht auf eventuelle Unterschiede zwischen der Ersten Generation und deren Nachkommen ein, doch betont er in anderen Kontexten, dass die Sozialintegration von MigrantInnen als ein Prozess zu sehen sei, der sich über mehrere Generationen erstrecke (vgl. Esser 2001: 74).

Im Gegensatz dazu schildert Reinprecht, wie MigrantInnen der Ersten Generation mit zunehmender Aufenthaltsdauer im Aufnahmeland auch zunehmend sozial und strukturell integriert werden und sich diesem emotional annähern. Dennoch wird das Aufnahmeland oft nur als „zweite Heimat“ gesehen, da die Bindungen an das Herkunftsland weiter bestehen und lediglich an Bedeutung verlieren. Anhand einer 1999 durchgeführten Studie zeigt Reinprecht, dass sich 60% der befragten über 50jährigen MigrantInnen positiv mit Österreich identifizieren, wobei dieses Zugehörigkeitsgefühl sehr stark vom Aufenthaltsstatus (d.h. dem Erwerb der österreichischen Staatsbürgerschaft) beeinflusst wird. Es entsteht daher eine emotionale Bindung sowohl an das Herkunftsland als auch an Österreich (vgl. Reinprecht 1999: 42 ff.).

Unsere InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien nahmen im Gespräch mit uns an, dass das Gefühl der Verbundenheit mit der „Heimat“ ein ausschlaggebender Faktor sei bei der Wahl des Ortes, an welchem Menschen mit Migrationshintergrund bestattet werden möchten. Die sogenannte Erste Generation sei stärker im Herkunftsland verwurzelt, wohingegen die Zweite Generation, die bereits in Österreich geboren wurde, sich nicht mehr so sehr mit diesem identifiziere und voraussichtlich eher dazu tendiere, sich in Österreich bestatten zu lassen (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Attila Dinçer hingegen ist der Ansicht, dass diese Annahme eine Täuschung sei: Auch unter der Ersten Generation ist der Wunsch, in Österreich bestattet zu

werden, weit verbreitet, da sich die Wahl des Bestattungsortes sehr am Wohnsitz der Kinder und Enkelkinder orientiert. Entgegen der Vermutung, dass die Erste Generation sich in der Türkei bestatten lassen wolle, herrscht schon jetzt eine große Nachfrage nach einem islamischen Friedhof, weshalb dieser möglichst schnell fertiggestellt werden sollte (vgl. IV, Dinçer 2007).

Ohne das Phänomen des Transnationalismus hier allzu genau zu behandeln, möchte ich einen Aspekt, der mir in Verbindung mit „Heimat“ wichtig scheint, nicht unerwähnt lassen:

Kastoryano (2007) zufolge bezeichnet Transnationalismus solidarische Verbindungen, die auf einer religiösen, nationalen oder anderen Form der Identität basieren und nationale Grenzen überschreiten³⁴. Durch die transnationale Vernetzung zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland entsteht die Illusion, dass der Aufenthalt im Aufnahmeland nicht permanent sei (*“the illusion of non-permanence”*, ebd.: 160). Ethnische Gemeinschaften im Aufnahmeland und gut ausgebaute Netzwerke, über die nicht nur Geld und Güter, sondern auch kulturelle Werte und Ideen ausgetauscht werden können, tragen oft zur Aufrechterhaltung der Solidarität der MigrantInnen mit dem Herkunftsland bei. Wenn weiter Nationalismus über die Grenzen eines einzelnen Nationalstaates hinweg entsteht und ausgedrückt wird, spricht Kastoryano von *„Transnationalem Nationalismus“*. Beeinflusst wird dieser durch eine *„imagined geography“* (ebd.: 160). Transnationaler Nationalismus basiert auf dem jeweiligen Nationalismus des Herkunftslandes und ist beispielsweise im Falle der Türkei daher stark vom Kemalismus geprägt, aber auch von den politischen Entwicklungen der letzten Jahre, die den Islam wieder stärker in die Politik einbrachten. Der türkische Staat versucht zudem, die Bindung der in Europa lebenden TürkInnen zum Herkunftsland und zur türkisch-nationalen Ideologie zu bewahren (vgl. Kastoryano 2007: 165 f., 175)³⁵.

³⁴ Strasser definiert Transnationalismus als „[...] die mehrfache, multidimensionale und kontinuierliche Verbindung zwischen Menschen, um soziale, ökonomische, religiöse oder politische Interessen durch die Einbeziehung mehrerer Orte zu lösen“ (Strasser 2009: n.k.).

³⁵ „As an institute of the [Turkish] government, the ATİB [Avusturya Türk İslam Birliği, s. Kapitel 2.1.2.3] starts from the assumption that the Turkish government alone has the responsibility for supervising Turkish Muslims outside Turkey“ (Heine 2005:1 07). So entsendet das türkische

2.5.3 *vatan – memleket*

Im Folgenden möchte ich auf einige Besonderheiten eingehen, die sich durch die Verortung unseres Themas, nämlich durch den Bezug auf speziell türkische MuslimInnen, ergeben.

Mihçiyazgan führt aus, dass der Mensch „*im türkischen Weltbild* [sic]“ (Mihçiyazgan 1986: 374) in erster Linie als soziales Wesen gesehen wird. Verdeutlicht wird dies dadurch, wie sehr sich der/die Einzelne durch die Zugehörigkeit zu einer familialen, regionalen oder nationalen Gemeinschaft identifiziert und umgekehrt über seinen Platz in derselbigen identifiziert wird (vgl. Mihçiyazgan 1986: 374 f.). Die Identität eines Menschen wird also durch seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe abgeleitet, die soziale Welt durch Worte nicht nur widerspiegelt, sondern auch geprägt.

Bourdieu verweist auf den Einfluss, den Sprache auf das Denken bzw. auf die Wahrnehmung haben kann. Sprache bedeutet und bedingt Macht: „*Jedes Sprachsystem ist immer ein Mittel des Ausdrucks, aber zugleich auch ein Mittel der Zensur*“ (Bourdieu 2005: 19).

Der Zugang, der die Beziehung vieler TürkinInnen zu Heimat vermutlich beeinflusst, findet Ausdruck in der türkischen Sprache: Mihçiyazgan zufolge beschreibt *vatan* „[...] *das Heimatland als Nation, während memleket [...] die regionale Heimat meint, aus der man stammt und die man zwar auch (z.B. in der internen Migration) ersehnt, in die man jedoch kaum zurückkehrt*“ (Mihçiyazgan 1986: 339). Ein wichtiger Aspekt, den diese Unterscheidung verdeutlicht, ist, dass die Bekenntnis zum *vatan* nicht nur als ehrenhaft gilt, sondern sogar unauflöslich scheint, wohingegen die Bekenntnis zum *memleket* eher negativ gesehen wird. Infolgedessen gilt die Aufgabe des Rückkehrwunsches (in das *vatan*) Mihçiyazgan zufolge als „Verrat an der Heimat“ (vgl. Mihçiyazgan 1986: 339).

Dörler weist im Interview darauf hin, dass *vatandaş* (i.e. der/die türkische StaatsbürgerIn) eben nicht nur StaatsbürgerInnen bezeichnet, sondern eine

Direktorium für religiöse Angelegenheiten durch ATIB eigene Imame nach Deutschland und Österreich (vgl. Heine 2005: 108; IV, Ersoy 2007).

wesentlich umfassendere Bedeutung hat: „[...] *der nationale Türke [sic], der die türkische Staatsbürgerschaft hat und ganz klar in die Türkei gehört*“ (IV, Dörler 2007). Auch eine österreichische Staatsbürgerin oder ein österreichischer Staatsbürger türkischer Herkunft kann sich als *türk vatandaşı* sehen: „*Das ist juridisch falsch, aber emotional richtig*“ (IV, Dörler 2007). Von der „österreichischen“ Seite her werde diese von der Staatsbürgerschaft unabhängige Verbundenheit mit dem Herkunftsland laut Dörler sehr oft als Mangel an Loyalität interpretiert, was viele TürkinInnen (oder eben ÖsterreicherInnen türkischer Herkunft) nicht so sehen (vgl. IV, Dörler 2007).

2.5.4 Rückkehrwunsch

Mihçiyazgan zufolge wird Migration von MigrantInnen sehr häufig nur in Verbindung mit Rückkehr ins Herkunftsland gedacht: Die Zeit außerhalb des *vatan* wird als vorübergehende Phase, eine materielle Verbesserung in der Heimat als Ziel der Migration gesehen. Da der baldmögliche Rückkehrwunsch kollektiv vorgegeben ist, werden Zweifel an bzw. die Entfernung von ihm mit Verrat an *vatan* gleichgestellt (s.o.: *vatan – memleket*; vgl. Mihçiyazgan 1986). Es gilt jedoch zu beachten, dass uns eine solch extreme Schilderung der Folgen der Aufgabe des Rückkehrwunsches lediglich in der Literatur, nicht in den von uns geführten Interviews begegnet ist.

Auch Reinprecht erörtert, dass Migration sich auf die Biographie eines Menschen auswirkt, woraus spezifische Haltungen und Lebensentwürfe resultieren. Dazu zählt die „Illusion der Rückkehr“: Die Rückkehr in das Herkunftsland erscheint vielen als Abschluss eines Projektes, das mit der Migration begonnen hat. Eine Migration ohne Rückkehr ruft dagegen oft Schuldgefühle gegenüber dem Heimatland oder den in diesem zurückgebliebenen Angehörigen hervor (vgl. Reinprecht 1999: 15 f.).

Reinprecht befragte in der bereits erwähnten Studie (1999) über 50jährige MigrantInnen nach ihren Zukunftsplänen. Es ergab sich, dass 37% der Menschen türkischer Herkunft zwischen Österreich und der Türkei pendeln, 27% in Österreich bleiben und nur 21% in die Türkei zurückkehren möchten (16% der Befragten hatten sich noch keine Gedanken zu diesem Thema gemacht) (vgl.

Reinprecht 1999: 83). Der Wunsch in Österreich zu bleiben ist bei eingebürgerten MigrantInnen besonders stark (vgl. ebd.: 85).

Die Entscheidung für oder gegen eine Rückkehr ins Herkunftsland ist Reinprecht zufolge vor allem von drei Faktoren abhängig: dem allgemeinen Wohlbefinden der MigrantInnen, der Erfahrung von Diskriminierung und besonders auch der Erreichung der Migrationsziele (vgl. ebd.: 86).

In ihrer Auseinandersetzung mit den Motiven für eine Rückkehr in die Türkei legt Six-Hohenbalken dar, welche Bedeutung der Türkeiorientiertheit im Selbstbild der MigrantInnen zukommt, indem sie die gesellschaftliche Anerkennung verspricht, die MigrantInnen in der Aufnahmegesellschaft oft verwehrt bleibt. Der Wunsch, in der Türkei zu sterben oder dort bestattet zu werden, ist Six-Hohenbalken zufolge eng mit dem Rückkehrgedanken verknüpft (vgl. Six-Hohenbalken 2001: 43 ff., 51)³⁶. Eine ähnliche Auffassung vertritt Çağlar: Sie legt dar, dass die starke Bindung vieler MigrantInnen an die Türkei weniger auf deren „Traditionalismus“ oder tatsächliche Rückkehrpläne zurückzuführen ist als vielmehr auf die verhinderte soziale Mobilität in Deutschland. MigrantInnen fällt es oft schwer, das ökonomische Kapital, das sie in der Migration erworben haben, im Aufnahmeland (im Fall von Çağlars Ausführungen ist dieses Deutschland) in soziales oder kulturelles Kapital umzuwandeln. Die Türkei dient daher als Raum, in dem die durch die Migration erworbenen Errungenschaften zur Schau gestellt werden und dadurch Anerkennung erlangt werden kann. Auf diesem Umstand beruht laut Çağlar die große Bedeutung, die der Türkei im Leben der MigrantInnen zukommt (vgl. Çağlar in Morley 2000: 167 f.).

Im Kapitel 2.5.2 „Heimat“ und Bestattung habe ich die Symbolik des Sarges bereits erwähnt. Die oft hinausgezögerte oder ganz aufgegebene Rückkehr in ihr Herkunftsland treten viele MigrantInnen in einem Sarg an: *„only after death, with a burial place in the land of their birth, will many immigrants finally accomplish the return journey of which they have dreamed since their initial departure“* (Hargreave in Morley 2000: 46.). Der Sarg stellt somit Zeichen der Verbindung zur Heimat dar,

³⁶ S. auch Wolbert, Barbara: Der getötete Pass. Rückkehr in die Türkei. Eine ethnologische Migrationsstudie. Berlin 1995.

indem er die Hülle ist, in dem MigrantInnen oft endgültig zurückkehren – in ihr Heimatland und unter die Heimaterde.

2.5.5 *Dar al-Islam* – Haus des Islam

In der islamistischen Weltsicht sind *Dar al-sulh* („Gebiet des Friedens“) oder *Dar al-'ahd* („Gebiet des Vertrages“) Teil von *Dar al-kufr* („Gebiet des Unglaubens“). Frankreich zum Beispiel ist nicht als Land anerkannt, in dem die ständige Präsenz des Islam einen Sinn hat. Laut Kepel änderte sich das 1989 aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte³⁷, und Europa wurde nunmehr als *Dar al-Islam* („Bereich des Islam“) gesehen (vgl. Kepel 2006: 31). Tibi (2006) meint, dass die Erweiterung von *Dar al-Islam* in Europa zur Herausbildung von Parallelgesellschaften und zu einer graduellen Islamisierung führt: „*Der Islam [...] dient aber in Europa der Bildung einer ethnisierten islamischen Identität in der Diaspora mit der Wirkung einer zivilisatorischen Abgrenzung*“ (Tibi 2006: 47). Im Gegensatz zum Islam sind die in Europa lebenden Muslime und Musliminnen aufgrund des bisherigen Scheiterns ihrer Integration „*mentalitätsmäßig noch nicht in Europa*“ (Tibi 2006: 51). Als Alternative zur Exklusion der in Europa lebenden Muslime und Musliminnen unterstützt Tibi die Europäisierung des Islam bzw. die Inkorporation gewisser zivilgesellschaftlicher Werte einer „*europäischen Leit- oder Rahmenkultur*“ (Tibi 2006: 51)³⁸, wodurch ein „Euro-Islam“ entstehen soll (vgl. Tibi 2006: 43, 51). Mihçiyazgan hingegen vertritt die Meinung, dass nicht nur „modernen“ MuslimInnen Anerkennung gewährt werden sollte, was ja kein nennenswertes Entgegenkommen von Seiten der Aufnahmegesellschaft erfordert (vgl. Mihçiyazgan 2006: 14).

³⁷ Kepel spricht nicht nur weltpolitischen Ereignissen wie unter anderem der Erhöhung des Erdölpreises und deren Auswirkung auf den Identitätswandel der islamischen Bevölkerungsgruppen in Europa Bedeutung zu, sondern auch der „*erste[n] islamische[n] Kopftuchaffäre im Herbst 1989 in der französischen Stadt Creil*“ (Kepel 2006: 33) und vor allem der am 14. Februar 1989 von Ajatollah Khomeini gegen Salman Rushdie verkündeten Fatwa, durch die das Gebiet des Islam auf Europa ausgedehnt wurde (vgl. Kepel 2006: 31 ff.).

³⁸ Tibi nennt „*fünf Elemente einer europäischen Leit-(Rahmen)kultur, die Europa und die Muslime [sic] teilen müssten*“ (Tibi 2006: 51): Demokratie, Trennung zwischen Religion und Politik, Pluralismus, säkuläre Toleranz und individuelle Menschenrechte. Ich bin jedoch der Ansicht, dass diese Werte und Ideale durchaus nicht von allen EuropäerInnen geteilt und umgesetzt werden.

Eine Leitkultur ergibt sich laut Esser schon aus der Art der Organisation von Nationalstaaten, da die Verteilung von Ressourcen über gewisse zentrale Institutionen (Bildungssystem, politischer Bereich, Arbeitsmarkt etc.) erfolge, welche wiederum von kulturellen Vorgaben geprägt seien. Esser folgt daraus, „[...] dass die faktische Teilhabe an den vorhandenen Vorgaben der (nationalstaatlich verfassten) Aufnahmegesellschaften empirisch auch den Grad der (Sozial-) Integration in die Aufnahmegesellschaft bestimmt“ (Esser 2001: 24)³⁹.

Obwohl Schiffauer meint, dass, wer „in der Gesellschaft wirkungsvoll Politik machen“ (Schiffauer 2008: 87) wolle, sich auf diese einlassen, ihre Regeln und Abläufe kennen müsse, äußert er starke Kritik am Konzept von Leitkultur. Es ist auffällig, wie schwer es VertreterInnen einer deutschen Leitkultur fällt, diese konkret zu definieren. Schiffauer führt diese Schwierigkeit auf den Herder'schen Kulturbegriff zurück, welcher dem Konzept zugrunde liegt, und unterstreicht die Lebendigkeit und Flexibilität von Kultur. In einem Raum wie einem Nationalstaat bilden sich Gemeinsamkeiten heraus, die temporär und nicht festgeschrieben sind. Angesichts dieses prozessual verstandenen Kulturbegriffs führt Schiffauer den Zusammenhalt einer Gesellschaft – in Anlehnung an Wittgensteins Überlegungen zum Begriff der Familienähnlichkeiten – auf fließende Übergänge und Überkreuzungen innerhalb einer Gesellschaft zurück, nicht aber darauf, dass alle Mitglieder die gleichen Merkmale, Einstellungen etc. teilen (vgl. Schiffauer 2008: 87, 111 ff.).

³⁹ vgl. auch Heckmann 2003: 65: „*Cultural integration also includes the internalisation of values, norms, attitudes and the formation of belief systems.*“

2.6 Ritual – Trauerrituale – Übergangsriten (Belina)

2.6.1 Einleitung

Da unser Thema auch die „richtige“ Bestattung von muslimischen Menschen behandelt (und das ins Besondere in einem nicht islamischen Land), möchten wir einen Überblick geben, was Trauer- bzw. Bestattungsrituale bedeuten können und anschließend auch eine „ideale“ Bestattung nach islamischen Vorschriften beschreiben.

Die menschliche Trauer wird im Sinne von Marcel Mauss (1974) in der Kultur, - und Sozialanthropologie als ein „*totales, soziales Phänomen*“ (Stubbe 2006) (*fait social total*) verstanden und ist deshalb auch ein Objekt dieser Forschung, ich werde etwas später im Text, einige Trauerdefinitionen anführen aber zuerst möchte ich auf den Terminus „Ritual“ eingehen und auf seine Entwicklung und Verwendung einführend eingehen. Später die Rituale an sich, wobei ich hier die Übergangsriten von van Gennep und hierbei die Trauer- bzw. Bestattungsrituale genauer ausführen werde.

2.6.2 Definition und allgemeines über Ritualtheorien

Etymologisch leitet sich der Ausdruck „Ritual“ bzw. „Ritus“ vom lateinischen Wort „*ritus*“ ab, der so viel wie Sitte, Gebrauch bedeutet. Dieser findet hauptsächlich im sakralen Sprachgebrauch Verwendung. Es bezeichnet einen Verlauf oder eine Handlungsabfolge (vgl. Turner 1978: 243 f. in Hödl 2003: 665), wodurch zwei wichtige Wesensmerkmale eines Rituals zum Ausdruck kommen:

Der geordnete, festgelegte (und somit wiederholbare) Charakter und das prozesshafte Element eines jeden Rituals. Das bedeutet, dass das gleiche Ritual zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Plätzen vollzogen werden kann (vgl. Hödl 2003: 665). Somit kann unter dem Begriff „Ritual“ „*eine Abfolge von religiösen Handlungen [verstanden werden] die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher oder ähnlicher Weise ausgeführt werden [...]*“ (Hödl 2003: 664).

In der Religionsforschung sind unterschiedlichste Definitionsvorschläge von „Ritual“ vorgeschlagen worden, die alle abweichende Auffassungen über dessen

Sinn, Zweck und Nutzen haben. Auch die Abgrenzung zu anderen verwandten oder ähnlichen Begriffen ist nicht immer gegeben bzw. schwierig.⁴⁰

Der Terminus im heutigen Sinn- als eine transkulturelle Kategorie zur Klassifizierung menschlicher Verhaltensweisen- wurde erst im Laufe der Zeit, das heißt im 19. Jhd. gebildet (vgl. Bremmer 1998 in Hödl 2003: 666)⁴¹. Dem heutigen Terminus gehen diverse andere Ritualtheorien voraus, auf die ich mich nicht genauer beziehen werde⁴².

Bei aller Verschiedenheit kann man aber die Bedeutung oder die Funktion von ritualisiertem Handeln nicht aussen vor lassen, deshalb wird im Folgenden das Konzept von Arnold van Gennep⁴³ der „*rite de passage*“ (auf deutsch Übergangsriten) genauer beleuchtet, der mit seinem gleichnamigen Werk 1909 „*die bis heute gültige Beschreibung eines Grundtyps von Riten gegeben hat*“ (vgl. Hödl 2003: 673).

2.6.2 Die Übergangsriten

Übergangsriten oder „rites des passage“ helfen Übergänge im Leben eines Menschen zu überbrücken. Immer wenn ein Wechsel in eine andere soziale,

⁴⁰ zum Beispiel zum Wort „Kult“, in der (katholischen) Tradition wird dieser Ausdruck für die allg. Verehrung eines Gottes verwendet, das Ritual bezeichnet aber nur die Ausführung dessen (vgl. Figl 664). Im Englischen wird das Wort „cult“ eher mit der New Age Bewegung in Verbindung gebracht, die Unterscheidung der diversen Termini ist in der modernen Religionsforschung oft schwierig (vgl. Hödl 2003: 664).

⁴¹ Das Ritual als Forschungsgegenstand ist also eine Konstruktion, die erst durch ein Forschungsinteresse sich herausgebildet hat (vgl. Bell 1992 in Hödl 2003: 666). Dieses wurde im Zuge der Suche nach der Ursprungstheorie von Religion in der frühen Phase der britischen Kulturanthropologie geweckt (v.a. Smith mit der Totemismustheorie und Taylor mit der animistischen Theorie, bzw. die Kritik von Evans-Pritchard daran) (vgl. Hödl 2003: 666).

⁴² Als Beispiel eine Theorie des Opfers und der Gabe: Hier besonders zu nennen sind natürlich Henri Huber und Marcel Mauss, die ein Modell von Emile Durkheim modifizierten, in der sie besonders auf eine zunächst profane Gabe eingehen, die durch die bewusste Opferung (an eine Gottheit) zu einem sakralen Gegenstand wird. Es geht also um den Wechsel zwischen Sakralisierung und Desakralisierung, durch die heiligende Handlung des Opfers wird eine Verbindung zwischen der profanen und der sakralen Sphäre geschaffen, die wiederum die Kraft der Gemeinschaft erneuern und stärken soll (vgl. Hödl 2003: 668).

⁴³ Französischer Ethnologe, lebte von 1873 bis 1957

kulturelle, finanzielle, zeitliche oder wie auch immer geartete Welt geschieht, werden sie eingesetzt um den Wechsel zu markieren, zu verdeutlichen und zu sichern. Die Bandbreite von Übergangsriten ist enorm und reicht von einfachen Geburtstagsfeiern über Hochzeiten, Beschneidungen bis zu Bestattungsriten, auf die wir hier etwas später genauer eingehen werden.

In den von Arnold van Gennep analysierten Gesellschaften⁴⁴ erfordert

„jede Veränderung im Leben eines Individuums [...], teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt“ (van Gennep 1909: 15).

Oder anders gesagt, der Übergang von einer sozialen Kategorie⁴⁵ in eine andere wird durch eine Zeremonie/ ein Ritual eingebettet. Da diese Übergänge, als bedeutsam angesehen werden, können sie nicht ohne eine Zwischenstufe (Übergangsphase) erfolgen.

So verfolgen laut van Gennep die Übergangsriten das Ziel, Individuen von einer definierten Situation in eine ebenso definierte und strukturierte Situation zu überführen (vgl. van Gennep 1909: 15).⁴⁶

In dem von ihm geschriebenen Werk 1909 *Übergangsriten (Les rites de passage)* haben auch Trauerrituale die Funktion diesen Übergang abzufedern, diese werden, wie die anderen Übergangsriten auch, überdies in drei Phasen geteilt:

Zuerst treten die *Trennungsriten** (*rites de séparation*) in Erscheinung, es ist dies die Ablösungsphase (die oft mit einem Raumwechsel einhergeht), dann die *Schwellen- bzw. Umwandlungsriten** (*rites de marges*) eine Zwischenphase, an

⁴⁴ Hopi (in Oraibi/ Arizona), Rahuna (in Marokko), Muslime (im Punjab/ Indien oder in Nordafrika) Nuer, Betsileo (in Madagaskar), Toda (in Südindien) und viele mehr.

⁴⁵ z. B. Geburt, zwischen Jugend und Erwachsenenalter, Heirat, Elternschaft, Außenstehende oder Teil einer spezifischen (Berufs-, Religions-, Alters-) Gruppe bis hin zur Bestattung

⁴⁶ In diesem Sinne kann man ihn als einer der VorläuferInnen des Funktionalismus nennen, der die Bedeutung des Rituals für den Zusammenhalt der Gesellschaft verdeutlichte. Seinen Fokus legte er zudem auch auf das innere Strukturschema und die Beziehungen unter den Ritualphasen von Übergangsriten, so trägt sein Werk zudem einige strukturalistische Züge.

Riten sind laut van Gennep in jeder Gesellschaft zu finden. *„Bei den halbzivilisierten Völker sind [...] sie in Zeremonien eingebettet“* (van Gennep 1909: 15) aber im Leben jedes Menschen gibt es soziale Grenzen die überschritten werden.

anderer Stelle auch Liminalitätsphase genannt und zum Schluss die *Angliederungsriten** (*rites d'agrégation*) sprich die (Re-) Integrationsphase (vgl. van Gennep 1909: 21).

Diese Dreiteilung kann noch erweitern sein, dann nämlich wenn die zweite Phase, die den eigentlichen Übergang bildet, langwieriger oder als besonders bedeutsam angesehen ist.⁴⁷

Allen drei Phasen entsprechen bestimmte isolierbare Untergruppen von Riten, die innerhalb des gesamten Übergangsrituals unterschiedlich gewichtet auftreten können und auch nicht in allen Kulturen gleich stark zum Tragen kommen. Bei Bestattungsriten zum Beispiel würden besonders die Trennungsriten in Erscheinung treten (vgl. van Gennep 1909: 21).

2.6.3 Die Bestattungsriten im Speziellen

Van Gennep korrigiert sich dahingehend, dass er in seinem achten Kapitel (Bestattung) schreibt, dass sich durch die Analyse des ethnografischen Materials gezeigt hätte, dass es in bestimmten Fällen nur sehr wenige und manchmal nur sehr schwach ausgebildete Trennungsriten gibt, wohingegen die Umwandlungsriten sehr komplex und langwierig seien.

Die Integrationsriten aber, die die Toten ins Totenreich/ Jenseits einbinden, sind die wichtigsten, diesen wird große Bedeutung zugeschrieben (vgl. van Gennep 1909: 142).

2.6.4 Die Trauerzeit

Er korrigiert sich weiters, in dem er festhält, dass es scheint, als ob die Trauerzeit an sich, ein vielschichtigerer Prozess ist, als er bis dato angenommen hatte. Es sind nicht nur die negativen Praktiken und die Tabus, die für diese Zeit von

* Im Original kursiv

⁴⁷ Weitere Ausführungen dazu bei Turner, Victor: *The Ritual Process: Structure and Antistructure* 1969/ auf Deutsch erschienen 2005 in der 2. Auflage: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M.

Bedeutung sind, es sei viel mehr eine Umwandlungszeit in der den Angehörigen nach einer Verarbeitungszeit (Trauer) über den Verlust hinweg geholfen wird. Außerdem bereiten sie den Toten den Weg ins Jenseits. Die Trauerzeit ist somit für Angehörigen genauso eine Umwandlungsphase, in die sie mittels Trennungsriten eintreten und mittels Reintegrationsriten wieder heraustreten können.

Die Angehörigen sind in dieser Zeit eine spezielle Gruppe, die weder zu den Toten noch zu den Lebenden gezählt wird (vgl. van Gennep 1909: 143) und erst durch die diversen Angliederungsriten, wie zum Beispiel die Gedenkfeier nach vierzig Tagen nach Eintritt des Todes bei den MuslimInnen (oder der auch in unseren Breiten praktizierte Leichenschmaus) wieder in der Gemeinschaft ankommen (vgl. van Gennep 1909: 145, 158)⁴⁸. *„Die letzte Gedenkfeier [...] bringen die Trennungsriten und die Neuordnung der Gesellschaft insgesamt [...] zum Abschluß“* (van Gennep 1909: 157).

Auch Stubbe beschreibt diese Zeit in folgender Weise, das Trauern ist der Übergangsritus, der in drei Phasen geteilt wird, die Trauernden werden zuerst von der Gemeinschaft separiert, dann in Folge marginalisiert bis gemieden, denn sie sind in dieser Phase *„ansteckend heilig“* (Stubbe 1985: 330, Turner 2005) um schließlich und endlich in einem veränderten Status (zum Beispiel von EhepartnerIn zu Witwe/r) wieder in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden (vgl. Stubbe 1985: 329 f.).

2.6.4.1 Einige andere Aspekte der Trauertheorie nach Stubbe

Hanne Stubbe spricht in seinem *Formen der Trauer* (1985) wie auch in seinem *Prolegomena zu einer kulturanthropologischen Theorie der Trauer* (1985) von sechs Punkten einer Trauertheorie.

Unter anderen spricht er davon, dass *„Trauererleben und -verhalten Verlaufsgestalten* [bilden]“* d.h. das Trauer als ein Prozess wahrgenommen wird

⁴⁸ Es gibt keine direkte Regel, aber meistens sind die vierzig Tage nach den Eintritt des Todes von Armenspeisungen, Gebeten, Koranrezitationen aber auch durch das Tragen von schwarzer Kleidung, gekennzeichnet (vgl. Hagemann 2006: 96; Kreiser 1974: 140))

* im Original kursiv

deren Verlauf oftmals in Form von Ritualen strukturiert ist, es gibt üblicherweise drei Phasen, hier verweist er wiederum auf van Gennep (vgl. Stubbe 1985: 250).

Außerdem ist die Trauer (bzw. das Trauerverhalten) eine menschliche Universalie, er geht aber davon aus, dass auch diese in einer Weise kulturell modifiziert wird. Das bedeutet, dass spezifische Rituale nachgeordnet/ zugeordnet sind, sodass die Trauer auf eine sozial anerkannte Weise vollzogen werden kann, womit ein gesellschaftlich anerkannter Trauerprozess ablaufen kann (vgl. Stubbe 1985: 250).

2.7 Eine idealtypische Bestattung von MuslimInnen (Belina)

2.7.1 Einleitung

Es gab – kriegsbedingt – schon länger die Praxis von Bestattungen von MuslimInnen in Mitteleuropa. Nach der Türkenbelagerungen 1683 zum Beispiel oder im deutsch-französischen Krieg 1870/71 gab es sogenannte „Beutetürken“, die im 16. Jhd. nach Deutschland verschleppt wurden, weiters die zahlreichen Bosniaken, die für Preußen in den Krieg zogen (vgl. Heller 1996: 45 in Höpp/Jonker 1996 und Höpp 1996: 19 in Höpp/Jonker 1996).

In diesen Fällen kann man annehmen, dass die Bestattungen nicht nach dem islamischen Ritus durchgeführt wurden. Eine der ersten Beschreibungen einer islamischen Beisetzung in Deutschland, wo man auch auf die rituellen Vorschriften eingegangen ist, war die Beisetzung eines osmanischen Gesandten in Preußen, Ali Aziz Efendi, der am 29. Oktober 1798 in Deutschland begraben wurde, nachdem König Friedrich Wilhelm III selbst eine Fläche zur Verfügung gestellt hatte.

Wir werden uns aber im Folgenden nicht mit prominenten MuslimInnen in der Geschichte beschäftigen, sondern uns mit MuslimInnen in heutiger Zeit und insbesondere mit den Menschen aus der Republik Türkei auseinandersetzen. Im Zuge dessen beschreiben wir auch einen idealtypischen Ablauf einer muslimischen Bestattung.

Darüberhinaus möchten wir, als ein Beispiel für eine veränderte Grabeskultur, alevitisch geprägte Gräber im deutschsprachigen Raum präsentieren.

2.7.2 Derzeitige Situation

Es werden zurzeit immer noch etwa 95% aller in Österreich verstorbenen MuslimInnen in ihre jeweiligen Heimatländer überführt. Warum das so ist und welche Möglichkeiten MuslimInnen in Europa hätten sich bestatten zu lassen, werde ich im Folgenden diskutieren.

Dazu möchte ich nur kurz eine Auswahl von bestehenden islamischen Friedhöfen bzw. Gräberfeldern⁴⁹ nennen. Im Anschluss daran werde ich eine „ideale“

⁴⁹ In der von uns bearbeiteten Literatur wurde oftmals der Terminus „muslimisches Grabfeld“ verwendet, wobei hier nicht die archäologische Bedeutung dieses Terminus gemeint wird. Es ist in

islamische Bestattung beschreiben. Danach folgt eine Beschreibung der kritischen Punkte, die auftreten, wenn man eine islamische Bestattung in Europa, respektive in Österreich durchführen möchte.

2.7.2.1 Derzeitige Situation im deutschsprachigen Raum

Bisher gibt es keine eigenständigen islamischen Friedhöfe in Deutschland mit Ausnahme des „historischen“ Türkischen Friedhofs am Columbiadamm in Berlin, es ist dies der erste und einzige muslimische Friedhof in Deutschland und ist mit 220 Gräbern auch nicht sehr groß. Er wurde 1863 für die türkischen Angehörigen der preußischen Armee (unter König Friedrich Wilhelm I) angelegt, geriet aber bald in Vergessenheit, 1836 wurde er wieder entdeckt und restauriert, ein paar Jahre später, schenkte König Wilhelm I den Friedhof der türkischen Regierung. Nach der neuerlichen Einweihung 1867 stand der Friedhof allen islamischen Einwohnern von Deutschland offen, deshalb ist er seit längerem ausgelastet. Aus diesem Grund wurde 1988 ein Teil des Landschaftsfriedhof Gatow in Berlin in eine muslimische Abteilung umgewidmet, wobei hier mehr als die Hälfte der Begrabenen Kinder sind (vgl. Weber, Güttler und Ahmadi 1981: 153 f.). Das erste muslimische Gräberfeld in Deutschland wurde bereits 1955 in München angelegt, muslimische Abteilungen findet man in Deutschland aber öfters. Hier seien nur einige Beispiele angeführt. In Marburg gibt es eine Abteilung für MuslimInnen auf dem städtischen Friedhof und in Karlsruhe ein muslimisches Gräberfeld auf dem Hauptfriedhof, in Neu-Ulm ebenfalls auf dem Hauptfriedhof seit 1961. In Braunschweig gibt es eine muslimische Abteilung auf dem evangelischen Hauptfriedhof seit 1994, außerdem sind in den Städten Paderborn, Saarbrücken, Kiel, Krefeld-Elfrath und in Lübeck muslimische Abteilungen in Planung.

Die Gründung eines konfessionellen Friedhofs ist bis dato in Deutschland nicht möglich, da die MuslimInnen als Glaubensgemeinschaft und nicht als Körperschaft

diesem Zusammenhang nicht eine historische Grabansammlung/ Grabstelle, sondern eine aktuelle muslimische Abteilung auf bereits bestehenden (christlichen oder säkularen) Friedhöfen. Es gibt einen Unterschied zwischen einem islamischen Friedhof und „nur“ einer muslimischen Abteilung auf einem Friedhof, wir bitten „Gräberfelder“ im Folgenden in diesem Sinne zu verstehen.

anerkannt sind ⁵⁰ (vgl. Kokkelink 1996: 61; Boehlke 1992: 79). Das Errichten eines eigenständigen Friedhofes wäre in Deutschland nach jetziger Rechtslage demnach nur als „*private Begräbnisstätte*“ (Karakasoğlu 1996: 86) möglich. Daher gibt es einige islamische Gräberfelder auf kommunalen Friedhöfen (auf christlichen weniger), die die „*Mindestanforderung*“ (Karakasoğlu 1996: 87) erfüllen, diese sind laut Karakasoğlu, die Ausrichtung nach Mekka und die deutliche Abgrenzung von den nicht – muslimischen Gräber.

Die MuslimInnen in der Stadt Zürich können ihre Verstorbenen in einem eigenen Friedhof bestatten. Auf dem Friedhof Witikon wurden im Juni 1994 zwei muslimische Grabfelder eröffnet - gut zehn Jahre nach dem ersten Gesuch an die Stadt.

2.7.2.2 Derzeitige Situation in Österreich

In Österreich gibt es auf dem Grazer Zentralfriedhof eine islamische Abteilung, ebenso in Traun (Oberösterreich). In St. Martin in Linz wurden bereits vor 20 Jahren einige Parzellen auf einem abgegrenzten Areal für die Beerdigung verstorbener MuslimInnen zur Verfügung gestellt und in Innsbruck stellte die Stadt eine Erweiterung des bestehenden Friedhofs in Aussicht, das ist aber noch keine regionale Lösung, sondern ist nur für die Stadt Innsbruck gedacht. Zurzeit der Feldforschung war der islamische Friedhof in Wien Liesing in Bau und der islamische Friedhof in Vorarlberg in Planung, genauere Ausführungen dazu finden sich im Kapitel „Friedhof“.

2.7.2.3 Bestattungen außerhalb der islamischen Welt

Es gibt geteilte Meinungen darüber, ob ein muslimischer Mensch sich überhaupt auf einem nicht-muslimischen Friedhof bestatten lassen darf, bzw. ob eine Bestattung außerhalb der islamischen Welt (s. auch Kapitel 2.5.5 *Dar al-Islam* – Haus des Islam) zulässig ist.

⁵⁰ Eigene Friedhöfe zu betreiben ist allen Religionsgemeinschaften möglich, sobald sie Körperschaften öffentlichen Rechts sind (vgl. Kokkelink 1996: 61).

In den „Bestattungsregeln im Islam“⁵¹, die vom Bund der islamischen Welt herausgegeben wurde, meint man dazu, dass in der Diaspora (im Notfall) auch ein nicht-islamischer Bestattungsort wählbar ist.

In der Sittenlehre von Al-Kaysi⁵¹ wird die Notwendigkeit eines rein muslimischen Gräberfeldes/ Friedhof aber betont:

“It is a matter of great importance that a special cemetery be devoted exclusively for the use of Muslim Muslims may not be buried in the cemeteries of non-Muslims, nor vice versa” (Al-Kaysi 1986: 178). Aber es wird auch gesagt, dass die Person, an dem Ort begraben werden soll, wo sie gestorben ist, diese zwei Forderungen sind manchmal schwer in Einklang zu bringen (vgl. Al-Kaysi 1986: 178).

2.7.3 Woher kommen die Bestattungs“vorschriften“?

Im Gespräch mit Frau Elisabeth Dörler, der Islambeauftragten des Landes Vorarlberg, strich sie die theologische und emotionale Bedeutung von Bestattung für die MuslimInnen deutlich heraus.

„das Schwierige dabei ist [...] dass für die Muslime der Sterbeprozess wesentlich sakramentalgeprägter [ist], [...] wenn das [der Beerdigungsritus] nicht erfüllt wird, haben die Angehörigen das Gefühl, dass ihr Toter nicht ins Paradies kommt [...] (IV, Dörler 2007).

Auf Grund dieser Aussage und auf Grund der Lektüre mehrerer Artikel, in denen die Wichtigkeit der islamischen Bestattungsvorschriften/ Bestattungsregeln betont

⁵¹ http://www.way-to-allah.com/dokument/Bestattungsregeln_im_Islam.pdf (05.06.2009)

⁵¹ Marwan Ibrahim al-Kaysi wurde 1950 in Jordanien geboren, studierte am Sharia College in Amman, an der Al-Karaouine Universität in Marokko und an der Manchester University.

1978 wurde er Direktor of Education in the Ministry of Islamic Affairs in Amman.

Er war Vorsitzender des Islamic Cultural Centre in Kopenhagen für ein Jahr. 1980 wurde er als Lektor der “Islamic Culture” an der Universität in Yarmouk/ Irbid. Er publiziert nur auf Arabisch und arbeitet hauptsächlich über die Familienstruktur im Islam, Islam und Sexualität und andere islambezogene Themen (vgl. <http://www.simplyislam.com/iteminfo.asp?item=1235>). (05.06.2009).

wurden⁵², kam allgemein die Frage auf, wo denn nun genau, diese „Forderung“ nach einer Beerdigung im islamischen Stil zu finden sei, deshalb im Folgenden einen Exkurs über die islamischen Glaubensquellen, um im Anschluss einzelnen „Beweise“ (einschlägige Zitate) anzuführen:

Exkurs: Die vier Glaubensquellen

Der Islam (respektive die islamische Rechtsordnung) basiert nicht allein auf dem Koran. Alle vier sunnitischen Rechtsschulen⁵³ kennen vier Glaubensquellen (usul al-fiqh), die auch als Quellen der Jurisprudenz gelten (vgl. Krawietz 2002: 45).

- Der Koran ist für MuslimInnen das von Gott offenbarte Wort und die erste Rechtsquelle, die sowohl Normen als auch bestimmte Prinzipien beinhaltet. Für gläubige Muslime und Musliminnen ist der Koran ein Abbild einer ahistorischen „*Urschrift der Offenbarung*“ (Abdullah 1992: 28) die direkt vom Gott durch den Mund des Propheten Mohammeds auf die Welt kam. Etwa 500 Verse (ca. 8 %) aus dem Koran haben juristischen Bezug.
- Die Sunna (Tradition, Brauch, Gewohnheit, Handlungsweise) ist die Summe der überlieferten Äußerungen und Handlungen des Propheten Mohammeds und stellt somit die angestrebte Lebensführung aller MuslimInnen dar. Sie enthält auch das umfassendste Material der islamischen Jurisprudenz (vgl. Abdullah 1992: 29 f.). Die Sunna wird in Hadithen⁵⁴ überliefert, die schon früh schriftlich festgehalten oder mündlich überliefert wurden. Eine, nach dem Tod von

⁵² Blach spricht von einem „*idealtypischen Verlauf des türkisch-sunnitischen Umgangs mit dem Tod und Sterben*“ (Blach 1996: 26) der um Elemente ergänzt wird, die sich eher im Volksislam ansiedeln lassen. Er unterscheidet hier also zwischen der rein sunnitischen Sichtweise und dem Volksislam, die den Beerdigungsritus steuern. Weiters spricht er von „*orthodox-sunnitischen Vorstellungen [und] sunnitisch-islamischen Vorschriften*“ (Blach 1996: 28) die mit denen vom Volksislam verbunden sind.

⁵³ die Hanafiten nach Abu Hanifa (699-767)

die Malikiten nach ihrem Gründer Malik Ibn Anas (um 715-795)

die Schafiiten nach Muhammad ibn Idris al-Schafii (767-820)

die Hanbaliten nach Ibn Hanbal (780-855)

Mohammed, eskalierende Hadith- Überschwemmung führte im 9. Jahrhundert zur Auswahl der sogenannten „authentischen“ Hadithe in den „Sechs Büchern“, von denen zwei (Bukhārī⁵⁵ und Muslim) besonderes Ansehen genießen (vgl. Khoury 1992: 28 ff.).

- Die dritte Wurzel der Jurisprudenz ist das Prinzip des *Idschmâ* (Konsensus, Übereinstimmung), d.h. die Übereinstimmung der Rechtsgelehrten in einer Rechtsfrage. Wobei die Übereinstimmung der Schriftgelehrten stellvertretend als Übereinstimmung aller MuslimInnen anerkannt wird.

Uneingeschränkter Konsensus herrschte unter den Gelehrten nur in grundsätzlichen Fragen der rituellen Verpflichtungen wie die „Pflicht“ zum Gebet, zum Fasten u.a.

(Einen breiten Raum in der Jurisprudenz nimmt der *Konsensus idschmâ' mudaf* ein, man spricht vom Konsensus der Gelehrten von Mekka und Medina, von dem der „rechtgeleiteten“ Kalifen der beiden Städte, Kufa und Basra (vgl. Abdullah 1992: 31).

- Der Analogieschluss ist seit al-Schafii († 820), der Gründer der SchafiitInnen, die vierte anerkannte Quelle des Rechts. Im Entwicklungsprozess der Rechtsprechung im 8. und frühen 9. Jahrhundert konnten nicht alle Rechtsfälle oder Teilaspekte der kultischen Handlungen anhand der drei oben genannten Quellen zufrieden stellend gelöst werden. Es wurde notwendig, vorliegende Rechtsvorschriften, die man aus den ersten drei Quellen abgeleitet hatte, durch Analogie auf neue Fälle zu übertragen. Es

⁵⁴ der Begriff bezeichnet die Überlieferungen über Mohammed, über seine Anweisungen, nachahmenswerte Handlungen, Billigungen von Handlungen Dritter, Empfehlungen und vor allen Dingen Verbote und religiös-moralische Warnungen, die im Koran als solche nicht enthalten sind. Die Summe dieser Überlieferungen mit ihrem normativen Charakter bilden die Sunna des Propheten und sind somit Teil der religiösen Gesetze im Islam (vgl. Burton 1994: 18).

⁵⁵ Die folgenden Umschriften der arabischen Namen entnahm ich aus Khoury, Adel- Theodor: Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Religiöse Grundpflichten und Rechtschaffenheit. Gütersloh 2008, wenn nicht anders angegeben.

erlaubt die Übertragung der Ergebnisse eines Falles auf einen ähnlich gelagerten.⁵⁶

Die folgenden sechs Bücher stellen den klassischen Kanon der Hadith-Sammlungen dar, die ersten zwei Hadith-Sammlungen nennt man die „gesunden“ Sammlungen:

- *al- Bukhārī* (810–870): Sahih al- Bukhārī
- *Muslim* (817–875): Sahih Muslim
- *Ibn Madscha* (824–887)
- *Abū Dāwūd as-Sidschistani* (817–889)
- *At- Tirmidhī* (824–892)
- *an- Nasā ī* (830–915)

(Krawietz 2002: 167 f.)

Die Bestattungsvorschriften, oder die näheren Anweisungen zu diesen Riten entnehmen die Muslime und Musliminnen aus dem Koran und aus der (schriftlichen) Überlieferung der Sprüche, Handlungen und Lebensweise der Propheten, also den Hadithen (vgl. Khoury 1990: 183).

Ich habe die angeführten Beispiele aus einer Übersetzung Adel Theodor Khourys (2008), indem er ausgesuchte Hadith Stellen, zu Überkapitel zusammengefasst hat. In Klammer werde ich jeweils angeben, auf welche Hadith- Sammlung er sich bezogen hat. Die genauen Abläufe/ Zeremonien einer Bestattung auf die sich die Hadithstellen beziehen, finden sich im vorangegangenen Kapitel.

Ad Das Rezitieren des Glaubensbekenntnisses:

„Der Prophet sagte: Bringt euren Sterbenden (den Satz) bei: Es gibt keinen Gott außer Gott“ (Muslim, Abū Dāwūd, Nasā ī, Tirmidhī).

„Der Prophet sagte: Rezitiert (die Sure) Yā Sīn über eure Toten“ (Abū Dāwūd, Nasā ī).

Die Angehörigen werden somit angehalten ihre Sterbenden zu bewegen, ein letztes Mal das Glaubensbekenntnis zu sprechen. Wenn diese dazu nicht mehr in der Lage sind, kann eine(r) der Anwesenden das Glaubensbekenntnis für den

⁵⁶ Weiters gibt es eine Reihe anderer Rechtsquellen, die heute nicht mehr oder nur noch eingeschränkt verwendet werden.

Sterbenden sprechen. Dieser kann mit dem Hochheben der Hand dieses bezeugen. Durch das nochmalige rezitieren (oder dem bezeugen) des Glaubensbekenntnis kurz vor dem Tod, wird die Verbindung des Sterbenden zum Islam versichert, der Mann oder die Frau zeigen damit, dass sie MuslimInnen sind (vgl. Abdullah 1992: 53)

Ad Die Totenwaschung:

„Der Gesandte Gottes sagte im Hinblick auf das Waschen seiner (verstorbenen) Tochter: Fangt bei ihr an den rechten Gliedmaßen und den Stellen, die sonst beim Reinheitsritus behandelt werden“ (Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidhī, Nasāʾī).

„Der Prophet trat zu uns ein, als wir seine Tochter wuschen. Er sagte: Wascht sie dreimal oder fünfmal oder noch mehr mit Wasser, und Reinigungsmittel. Und zum Schluss benutzt Kampfer [...]“ (Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidhī, Nasāʾī).

Ad Über das Waschen von Märtyrern:

Der Prophet pflegte bei denen, die bei Uhud getötet wurden, [...] Und er befahl, sie in ihrem Blut zu beerdigen, ohne dass sie gewaschen wurden und ohne dass er über sie betete“ (Bukhārī, Abū Dāwūd, Tirmidhī, Nasāʾī).

Das bezieht sich auf die Aufforderung, MärtyrerInnen die sich im Kampf gegen NichtmuslinInnen getötet haben, nicht zu waschen. Die rituelle Waschung und die weitere Behandlung des Leichnams, sowie das Totengebet sind in diesem Fall nicht notwendig, da diese Menschen durch ihr Handeln direkt zu Allah ins Paradies kommen.

Ad Die Leichentücher:

„[...] Das Erste was der Prophet uns gab, war das Hüftentuch, dann das Hemd, dann das Kopftuch, dann die Decke. Dann wurde sie in das andere Kleid gehüllt. Der Gesandte Gottes saß da an der Tür mit ihrer Grabhülle und gab sie uns Kleiderstück für Kleiderstück“ (Abū Dāwūd, Hānbal).

Das bezieht sich auf die Forderung nach einer Bestattung in Tüchern, und nicht in einem Sarg oder ähnlichem.

In der Sittenlehre „Morals and Manners in Islam“ von Al-Kaysi (1986) wird dem Begräbnis ein ganzes Kapitel gewidmet. Man erklärt die Schritte, die getan werden müssen wenn jemand stirbt: über die Bestattung (burial) an sich, über das Kondolieren aber auch über die Trauerklagen (mourning). Alles wird Schritt für Schritt ganz ausführlich erklärt und beschrieben (vgl. Al-Kaysi 1986: 175 ff.).

Man sieht also, dass die Riten als sehr wichtig angesehen werden, auch weil die Auferstehung ins Paradies viel enger mit den korrekten Zeremonien beim Sterbeprozess und Begräbnis verwoben sind. Wie das auch die Islambeauftragte Dr. Elisabeth Dörler in unserem Interview zum Ausdruck brachte, „*sie [haben] das Gefühl oder glauben - das ist nicht nur ein Gefühl - das ist glaubensmäßig so begründet, dass es ihnen verwehrt ist ins Paradies zu kommen, somit ist es von der theologischen Seite her [wichtig], sie brauchen genau diese Bedingungen*“ (IV, Dörler 2007). Deshalb kann man auch von einem sehr ausgeprägten religiösen Beerdigungsritual der MuslimInnen ausgehen (vgl. IV, Dörler 2007).

Das wird für (gläubige) MuslimInnen auch durch einen Koranvers verdeutlicht: „*Gewiß, mein Gebet, mein Opfer, mein Leben und mein Sterben gehören Gott, dem Herrn der Welten*“ (Sure 6: 163-164 in Abdullah 1992: 53)⁵⁷. Der Tod wird weiters auch nicht primär als Ende gesehen, sondern ist vielmehr (in theologischer Hinsicht) die Heimkehr, mehr noch die finale Vereinigung mit Gott und deshalb eigentlich nichts schlechtes (vgl. Khoury 1992: 83 f.).

2.7.4 Ablauf der Beerdigung

Es gibt generell drei verschiedene Kategorien von Riten:

Die erste Gruppe betrifft die Handlungen der Angehörigen - sie sollen die Sterbenden auf den Tod vorbereiten und Gott gefällig machen. Die zweite Gruppe regelt das Bereitmachen (die Behandlung) des Leichnams an sich und die dritte Gruppe bezieht sich auf das Begräbnis. Das Durchführen dieser Riten kann von Rechtschule zu Rechtschule divergieren (vgl. Khoury 1990: 183). Wir werden uns in unserer Arbeit an die von SunnitInnen hanefitischer Rechtsschule praktizierten Riten halten wenn nicht anders angegeben, deshalb sind auch einige der

⁵⁷ Ich habe es in der Koranübersetzung von Khoury 1987 bei der Sure 6: **162** gelesen.

angegebenen Bedeutungen in Klammer in türkischer Sprache, dies ist aber bei den betreffenden Begriffen angeführt. Wir haben diese aus dem 1996 erschienenen Artikel von Thorsten Blach „Nach Mekka gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland“ übernommen und uns von einem türkischen Muttersprachler bestätigen lassen. Andere Ausdrücke auf arabisch (Koransuren usw.) haben wir mit der jeweiligen Umschrift ebenfalls aus dem Artikel übernommen.

1. Phase: Während des Sterbeprozess:

Wenn klar ist, dass ein Mensch stirbt, so versuchen die Angehörigen und Freunde sich bei dem Sterbenden zu versammeln, sie sollen diesen durch Gebete zu einem „guten“ Tod hinführen. Es wird leise das Glaubensbekenntnis gemurmelt um auch den Sterbenden zum Nachsprechen zu motivieren (Blach 1996: 28).

Nach dem Ableben ist es „*verbindlicher Brauch*“ (Abdullah 1992: 94), dass die 36. Sure (*Yasin*) rezitiert wird, denn es wird von Mohammed überliefert: „[...] *Kein Sterbender, über den Yasin rezitiert wird, stirbt, ohne dass Gott ihm (sein Los) leichtgemacht hat*“ (Abdullah 1992: 94; Khoury 1990: 94).

Dem oder der Verstorbenen werden die Augen und der Mund geschlossen. Diese Maßnahmen haben auch ganz pragmatische Gründe und werden bei „christlichen“ Leichnamen auch durchgeführt. Üblicherweise wird das Schließen des Mundes durch das Hinaufbinden des Kinns gemacht, es soll außerdem den Zweck haben, dass der Tote sein Glaubensbekenntnis nicht widerrufen kann (vgl. Blach 1996: 28).

Es gibt verschiedene Elemente, die dem Volksislam zugerechnet werden und regional von einander abweichen können. Ich werde zwei anführen.

Es wird der sterbenden Person ein Schluck Wasser eingeflößt, da man annimmt, dass direkt nach dem Ableben der Teufel mit einem Glas Wasser versuchen wird, dem Toten einen Widerruf seines Glaubensbekenntnis zu entlocken. Bei dem verwendeten Wasser sollte es sich idealerweise um das Wasser aus dem „Brunnen des Izmail“ handeln, der nahe Mekka gelegen ist. Dieses Wasser gilt als heilig und jede/r PilgerIn bringt ein Fläschchen mit eben diesem Wasser nachhause (vgl. Blach 1996: 27).

Ein zweites Element, welches ich persönlich auch aus der Region Westösterreich für katholische Menschen kenne, ist das Öffnen eines Fensters, nach dem Eintritt des Todes, damit die Seele des Verstorbenen entweichen kann.

Jetzt ist die Leiche bereit für die Vorbereitung auf die Bestattung. Die Waschung und das Einwickeln in die Leichentücher sind hier zentral. Es ist in der Regel so, dass die Leiche sobald als möglich beigesetzt wird. So schnell wie möglich heißt, innerhalb von 24 Stunden, wenn jemand vor dem Mittagsgebet stirbt, wird er noch am selben Tag bestattet, andernfalls am Tag danach.

2. Phase: Die Behandlung des Leichnams:

a.) die rituelle Waschung (türk.: *yıkama*):

In dieser Reinigungsphase wird meistens die sechste Sure (*Al-Anam*) des Korans rezitiert (vgl. Abdullah 1992: 95). Der/die Verstorbene soll rituell rein dem Schöpfer gegenüber treten können. Die TotenwäscherInnen sind entweder fromme Menschen oder einfach BerufswäscherInnen.

Der Leichnam von einer Ehefrau kann auch von ihrem Ehegatten gewaschen werden. Ansonsten ist die geschlechtsspezifische Gruppe dafür zuständig.⁵⁸

Die Waschung muss auf einem „Waschtisch“ (türk.: *teneşir*) stattfinden, niemals auf dem Boden, manchmal gibt es auch spezielle Waschhäuser (türk.: *gasilhane*) bei Friedhöfen. Die Waschutensilien und die Leichentücher werden neu besorgt und nicht aus dem Haus der Toten geholt.

Drei der vier Rechtschulen (die SchafitInnen bilden hierbei die Ausnahme) halten es für verboten einen Nichtmuslimen zu waschen.

Ebenso dürfen MärtyrerInnen die im „heiligen“ Krieg (*jihad*, gegen NichtmuslimInnen) gestorben sind (oder sich selbst getötet haben), die also durch NichtmuslimInnen ums Leben kamen, nicht gewaschen werden. Andere (nicht im *jihad* ums Leben gekommene) muslimische KämpferInnen werden ganz normal behandelt, das heißt gewaschen (vgl. Khoury 1990: 186 f.; Spuler- Stegemann 2002: 175 ff.).

⁵⁸ „Men are not allowed to wash the bodies of dead women, nor vice versa unless they are married to one another. In the case of a deceased wife the husband has the right to place her body in the grave.“ (Al-Kaysi 1986: 38) oder:

“Dead men are washed by men, dead women by women, except in the case of a married couple, where the survivor is allowed to wash the dead person.“ (Al-Kaysi 1986: 175)

Der Ablauf der Waschung:

Der Leichnam wird entkleidet auf den Waschtisch gelegt, hierbei sollte der Kopf Richtung Mekka schauen (vgl. Blach 1996: 29).

Zuerst wird die rechte Seite anschließend die linke Seite mit einer Seifenlauge gewaschen, dieses wird meistens dreimal wiederholt. Am Ende wird manchmal der Leichnam mit einer Mischung aus Kampfer und Wasser übergossen (vgl. Abdullah 1992: 95).

Nach dem Waschen, die ähnlich der Waschung vor dem Gebet ist, wird der Leichnam mit einem Baumwolltuch abgetrocknet und die Körperöffnungen (Ohren und Nase) werden verschlossen. Anschließend an die Waschung wird der Leichnam in Leintücher gewickelt.

b.) Die Leintücher (türk.: *kefenleme*):

Diese sind weiß und ohne Saum und immer aus Baumwolle. Die Leichentücher für Männer bestehen aus drei Teilen: ein Hemdtuch (türk.: *gömlék* (von den Schultern bis zu den Füßen), und noch zwei längeren (türk.: *izar/ lifafe*). Die Leichentücher der Frauen sind fünfteilig, zusätzlich zu *izar* und *Lifafe* gibt es noch ein „Kopftuch“ (türk.: *himar*), ein Brusttuch (türk.: *dir*) und ein Tuch, dass von der Brust bis zur Taille oder bis zum Knie reicht. Die Tücher werden so gewickelt, dass der Leichnam vollständig umhüllt ist, sie werden aber nie vernäht oder durch Nadeln fixiert. Dann wird der Leichnam in eine Art Sarg oder Holzlade gelegt um ihn zu transportieren (vgl. Blach 1996: 29 f.).

c.) Das Totengebet (türk.: *ölü namazı* oder *cenaze namazı*)

Vor der eigentlichen Beisetzung, findet ein kurzes Totengebet statt.

Straube schreibt, dass männliche Leichname in oder vor der Moschee aufgebahrt werden, weibliche dagegen gleich zum Friedhof gebracht werden (vgl. Straube 1987: 124 zitiert in Blach 1996: 30).

Abdullah hingegen schreibt, dass dieser Brauch – das Aufbahren vor oder in der Moschee- bei den HanafitInnen für beide Geschlechter üblich sei (Abdullah 1991:

55).⁵⁹ Im *Lexikon der Islamischen Welt* hingegen, schreibt Kreiser im Absatz über „Tod und Begräbnis“, dass bei den HanafitInnen, der Leichnam nur vor der Moschee aufgebahrt wird und nicht in der Moschee (vgl. Kreiser 1974: 139).

Und bei Schiffauer ist dazu zu lesen, dass „*nicht mehr im Haus und noch nicht am Friedhof [...] Abschied von der Gemeinde genommen [wird]*“ (Schiffauer 1987: 64 zitiert in Blach 1996: 30).

Das ist zusammenfassend für Blach ein Zeichen dafür, dass eine (beliebige) „*Zwischenstation nach außen sichtbar gemacht wird*“ (Blach 1996: 30).

Bei van Gennep wird dieser Umstand mit der Umwandlungsphase (*rites de passage*) in Verbindung gebracht. Er schreibt, dass die Liminalität zuerst räumlich manifestiert wird, indem der Leichnam oder der Sarg eine zeitlang im Sterbezimmer (bei den muslimischen Gläubigen) oder vor der Moschee aufgebahrt wird.

Auch durch den Weg in die Moschee oder zum Friedhof wird dieser „Übergang“ räumlich vollzogen (vgl. van Gennep 1909: 144). Weitere Ausführungen zu den Bestattungsriten s. auch Kapitel 2.6 Ritual – Trauerrituale – Übergangsriten (Belina).

3. Phase: Verabschiedung und der Weg zum Friedhof

a.) Das Totengebet:

Jetzt findet die Verabschiedung von der Gemeinde statt, der Sarg wird oft mit einem Tuch bedeckt, das religiöse Symbole oder Koranverse appliziert hat, oder es werden andere Textilien, wie schöne Teppiche oder gewebte Wolldecken zur Abdeckung verwendet, manchmal finden auch geschlechtstypische Kleidungsstücke, wie das Kopftuch der Frauen oder die Kopfbedeckung der Männer Einsatz (vgl. Blach 1996: 32). Der Vorbeter stellt sich hierbei, bei einem männlichen Verstorbenen an das Kopfende, bei einer weiblichen Verstorbenen an das Fußende.

Dass das Totengebet gültig ist, gilt es bestimmten Regeln zu folgen:

⁵⁹ Al-Kaysi (ein Sunnite schafitischer Richtung) schreibt dazu, dass „*Taking the dead body into the mosque for funeral prayers is not recommended*“ (Al-Kaysi 1986: 177). s. auch Kapitel 2.7.6 Woher kommen die Bestattungsvorschriften?

Der/die Verstorbene muss einen islamischen Namen tragen und rituell gewaschen sein. Der Imam und die Teilnehmer (meistens nur Männer) öffnen die Hände und halten sie (etwa auf Schulterhöhe) nach oben, währenddessen wird *Allâhu akbar* (Gott ist groß) gesagt. Das alles zusammen nennt man *Takbir*⁶⁰.

Nach diesem ersten Takbir rezitiert man die Eröffnungssure des Korans (*Al-Fatiha*) und eine beliebige weitere Sure.

Danach folgt der zweite Takbir und anschließend der laut ausgesprochene Wunsch für den Propheten⁶¹. Nach dem folgenden Takbir wird für den/ die Verstorbene ein Bittgebet gesprochen, dass Erbarmen und Reinwaschung von den Sünden zum Inhalt hat.

Es folgt das vierte Takbir, an das sich ein zweites jedoch leise gesprochenes Bittgebet anschließt. Beendet wird das Totengebet durch das Drehen des Kopfes von rechts nach links und das zweimalige Wiederholen der Grußformel

„*Assalamo alaikum wa rahmat'ullah wa barrakatuh*“. (Denffer 1982: 13 zitiert in Blach 1996: 33)⁶² (vgl. Blach 1996: 33 f.).

Nun beginnt die eigentliche Verabschiedung, sie besteht aus zwei festgeschriebenen Frage- und Antwortteilen.

1.) der Hoça fragt die Anwesenden: „ist euch dieser Mann/ diese Frau als gute/e Mann/ Frau bekannt? Die Anwesenden bejahen dreimal und bestätigen damit die „religiöse Fehlerlosigkeit“ des/ der Verstorbenen.

2.) Der zweite Teil ist eine Art Freigabe aus dem gesellschaftlichen Leben bezüglich den (offiziellen und inoffiziellen) Verpflichtungen innerhalb einer Gemeinschaft. Die Gemeindemitglieder (oder einfach die Anwesenden) erklären ihre Ansprüche für erledigt, womit der Verstorbene quasi „schuldenfrei“ aus der Gemeinschaft entlassen wird. Der Hoça macht das gleiche stellvertretend für den Toten, damit alle finanziellen sowie sozialen

⁶⁰ An vielen Stellen des Korans werden muslimisch gläubige Menschen zum Preis Allahs aufgefordert, das Aussprechen der Formel *Allâhu akbar*, ist der sogenannte takbir, der bei vielen Kulthandlungen eine Rolle spielt. Der Muezzin ruft mit *Allâhu akbar* die Gläubigen zum Gebet (vgl. Kreiser 1974: 207)

⁶¹ O Allah, gib Muhammad und den Seinen Heil, wie du Ibrahim und den Seinen Heil gegeben hast. O Allah, segne Muhammad und die Seinen, wie du Ibrahim und den Seinen gesegnet hast, in aller Welt, Du bist der zu Preisende, Erhabene“ (Denffer 1982: 13 zitiert in Blach 1996)

⁶² Friede sei mit euch und Gottes Barmherzigkeit und seine Segnungen.

Verpflichtungen, die zwischen dem Verstorbenen und der Gemeinde bestanden, aufgelöst sind (vgl. Blach 1996: 34 ff.).

b.) die Beisetzung:

Der Imam rezitiert die erste Sure des Korans (*Al-Fatiha*), meistens wird auch noch die sechste Sure rezitiert. Das viermalige Ausrufen von *Allâhu akbar* ist indes aber obligatorisch.

Die Feuerbestattung ist im Islam nicht möglich, aus ähnlichen Gründen wie bei den KatholikInnen. Es ist dies für gläubige Menschen ein Hindernis für die leibliche Auferstehung am Ende der Zeit.

c.) Die Lage:

Die Totengräber legen die Toten auf die rechte Seite, mit dem Gesicht Richtung Mekka. Die Rückenlage ist auch möglich, der Kopf muss aber Richtung Mekka (Kaaba) ausgerichtet werden. Man kann auch im Grab eine Nische aushöhlen. Das Grab sollte die Tiefe einer „Menschenbrust“ haben.

d.) Das Aussehen der Gräber:

Manchmal wird Erde auf das Grab aufgeschüttet, sodass es etwas erhöht ist, es darf aber nicht bedeckt oder zubetoniert werden, manche Gräber sind mit Steinen eingefasst. Manchmal gibt es auch Steine oder Stelen mit Koranversen, dem Namen des Verstorbenen oder das Todesdatum. Manchmal auch einen Halbmond mit Stern oder die türkische Flagge. Ansonsten gibt es keinerlei Schmuck oder Zierart, denn es wird Schlichtheit der Gräber gefordert.

In der Türkei gibt es manchmal nach der Beisetzung an sich, aber nach vierzig Tagen sicher, eine Totenfeier in der Moschee, wo noch einmal dem Toten/ der Toten gedacht wird. Dies wird bei van Gennep wiederum mit der Schlussphase eines Übergangsritus (Trauerzeit) assoziiert, wenn die Umwandlungsriten so komplex sind und mehrere Phasen beinhalten (vgl. van Gennep 1909: 145).

2.7.5 Islamische Bestattungstradition(-sitten) im Gegensatz zu den europäischen Friedhofsordnungen

2.7.5.1 Die Bestattung ohne Sarg

Die Bestattung ohne Sarg, also nur in Leichentücher, ist in Europa (das gilt auch für Österreich) grundsätzlich nicht möglich, wobei es vereinzelt Ausnahmen in Deutschland gibt. (Aachen, Hamburg, Paderborn, Soltau, Aldenhoven, Bochum, Essen, Herzogenrath und Krefeld). Daher wurde auch für diesen Fall eine *Fatwa* erlassen, die das Bestatten in Holzsärgen gestattet.

„Die Bestattung von Muslimen ohne Sarg ist nach islamischer Sitte geboten und wird ihnen in einigen Bundesländern und Kommunen zugestanden, in anderen verweigert“ (Kandl 2002: 17).

Die sarglose Bestattung ist, wie oben bereits erwähnt, in Aachen und Essen erlaubt. In Hamburg verabschiedete der Senat eine Änderung der Bestattungsverordnung auch in diesem Sinne. In Berlin jedoch werden die in Tücher gewickelten Leichname zusätzlich in schlichte Säрге aus unbehandeltem Leichtholz gelegt, was im Moment auch die gängige Praxis in Österreich ist.

2.7.5.2 Das ewige Ruherecht

Das ewige Ruherecht, das es in ähnlicher Weise auch im Judentum gibt, bezieht sich auf die Forderung, dass ein Toter/ eine Tote für immer an dem Platz verweilen kann, an dem er/ sie bestattet wurde. Das schließt eine Verlegung oder das Neubelegen einer Grabstelle dezidiert aus. Auf christlichen (oder kommunalen) Friedhöfen ist ein fünfzehn bis zwanzig Jahre dauerndes Ruherecht üblich. Danach wird das Grab neu belegt, außer die Angehörigen bestehen auf einer Fortsetzung, welche auch bezahlt werden muss (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Auf dem Friedhof in Liesing soll ein mindestens fünfzehnjähriges Ruherecht bestehen. Nach Ablauf dieser Zeit und wenn die Pachtgebühren für die Grabstelle nicht mehr von den Hinterbliebenen gedeckt werden, soll das Grab

voraussichtlich⁶³ geräumt und die Gebeine separat in einer Art „Knochenhaus“ gelagert werden. Die Todesruhe beinhaltet dabei auch, dass die Gebeine jeder/jedes Verstorbenen in einer eigenen Schatulle verwahrt und nicht – wie bei Zusammenlegungen auf anderen Friedhöfen in Österreich teilweise üblich – mit Gebeinen anderer Personen zusammen in einem Behältnis wiederbestattet werden. Zum Zeitpunkt des Interviews mit der Bestattung Wien war noch ein anderer Vorschlag in Bezug auf das ewige Ruherecht in Diskussion, demzufolge die Gebeine in einem Holzkästchen gesammelt ein kleines Stück tiefer im gleichen Grab beigesetzt werden und die Grabstelle in Normalhöhe (i.e. in 2,7 m Tiefe) nochmals zur Bestattung verwendet wird (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Herr Soliman von der IGGiÖ schilderte uns einen ähnlichen Lösungsvorschlag, demzufolge ein Sarg 2,7 m tief in die Erde gelassen und dann mit etwa 40 cm Erde zugedeckt wird. Darauf wird ein zweiter Sarg gebettet, welcher wiederum mit 40 cm Erde bedeckt und auf ihm ein dritter Sarg gebettet wird. Schließlich wird das Grab geschlossen. Nach Ablauf einer Frist von wahrscheinlich zehn Jahren wird das Grab aufgelassen, die Überreste an einem anderen Ort verwahrt und die Grabstelle wiederum neu belegt (vgl. IV, Soliman 2007).

Die Hinterbliebenen haben das Nutzungsrecht für die Grabstelle, das auch innerhalb der Familie weitergegeben werden kann, sie besitzen das Grab jedoch nicht, sondern pachten es (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007).

Im Zusammenhang mit dem ewigen Ruherecht verglichen unsere InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien zur besseren Veranschaulichung der rechtlichen Problematik die Grabstelle mit einer Mietwohnung, was Eingang in den Titel unserer Arbeit fand (vgl. IV, Bestattung Wien 2007, s. Einleitung).

2.7.5.3 Die Ausrichtung der Gräber

Die Ausrichtung der Gräber nach Südost in Österreich, sprich Richtung Mekka, wird in Österreich fast unmöglich gemacht, da aus traditionellen Gründen, die meisten Gräber geostet sind. Die Friedhöfe befinden sich oft bei Kirchen, und diese sind meistens nach Osten ausgerichtet. Es gab in der Vergangenheit bei

⁶³ Da zum Zeitpunkt unserer Feldforschung noch nicht sicher war, was genau mit den Gebeinen passieren sollte und uns die Bestattung Wien noch keine genauen, sondern nur mögliche Verhaltensweisen mitteilen konnte, übernahmen wir hier das Wort „voraussichtlich“.

muslimischen Bestattungen in Österreich den Fall, dass mehrere nebeneinander liegende Gräber gekauft wurden, um den Leichnam „richtig“ legen zu können. Am islamischen Friedhof in Liesing wird die Ausrichtung der Gräber nach Mekka jedoch beachtet: die Gräber werden im rechten Winkel zu Mekka angelegt und die/der Verstorbene im Sarg auf die rechte Seite gebettet, sodass das Gesicht nach Mekka schaut (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

2.7.6 AlevitInnen und ihre Grabkultur

Wir werden wie in der Einleitung angesprochen, als ein Beispiel alevitische Gräber in Deutschland thematisieren, um zu zeigen, in welcher Weise, Bestattungs, bzw. Grabpraxis/-kultur sich in einem „fremden“ Land entwickeln kann und welche Modifikationen sich ergeben können.

AlevitInnen sind eine ethnisch sehr inhomogene Gruppe, es gibt sie unter TürkinInnen, TurkmenInnen, YörükInnen, KurdInnen und teilweise auch unter den Roma und Sinti (vgl. Langer, Motika und Ursinus 2005: 141).

AlevitInnen sind in großer Zahl (proportional zu ihrem Bevölkerungsanteil in der Türkei) nach Europa⁶⁴ durch die Anwerbeabkommen ab 1960 eingewandert. Die Zahl der alevitischen Menschen kann nur geschätzt werden⁶⁵, sie bekannten sich auch teilweise erst durch die Emanzipationsbewegung Anfang der neunziger Jahre öffentlich zu ihrem Glauben.⁶⁶ Da die AlevitInnen sich oft in eher linken,

⁶⁴ ich werde mich hier besonders auf Deutschland und Österreich beziehen

⁶⁵ Nach Schätzungen leben etwa 60.000 AlevitInnen in Österreich, wovon rund 30% die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen. Nach Schätzungen des Bundesinnenministeriums leben in Deutschland rund 500.000 AlevitInnen. (Der Dachverband AABF spricht von etwa 700.000.) Allerdings ist nur ein Teil von ihnen in Vereinen organisiert. Zur AABF mit Hauptsitz in Köln gehören laut eigenen Angaben bundesweit 107 lokale Mitgliedsvereine. Mehr als 60 Prozent der eingeschriebenen Mitglieder haben laut dem Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde Deutschland Ali Ertan Toprak zufolge mittlerweile die deutsche Staatsbürgerschaft. In der Schweiz leben etwa 30.000 AlevitInnen, die in der Föderation der alevitischen Gemeinden in der Schweiz/ *Ýsviçre Alevi Birlikleri Federasyonu* (FAGS), mit 10 Vereinen, organisiert sind (vgl. Homepage des APD, 26.09.2006). <http://www.stanet.ch/apd/news/1225.html>)

⁶⁶ Ende der achtziger bis Anfang der neunziger Jahre traten die AlevitInnen, in der Türkei massiv an die Öffentlichkeit, sie veranstalteten große Kongresse, religiöse Feste und eine Unzahl von

politischen Kreisen engagiert haben, suchten sie auch oftmals um politisches Asyl an. Man kann daher festhalten, dass der Anteil der AlevitInnen unter den MigrantInnen aus der Türkei prozentuell gesehen höher ist, als es der türkischen Gesellschaft entsprechen würde (vgl. Langer, Motika und Ursinus 2005: 145).

Ab 1993 gibt es in Deutschland dezidiert alevitische Vereine, die in drei Dachverbänden organisiert sind:

- die Föderation der Aleviten-Gemeinde, AABF
- Hacı Bektaş Veli-Vereine
- FEDA, die eine Zweigorganisation der PKK ist für die kurdischen AlevitInnen

Laut Langer, Motika und Ursinus besteht bei den AlevitInnen noch eine starke Rückbesinnung zur Türkei. Dieser Umstand beeinflusst, wie bei den SunnitInnen natürlich auch die Frage nach dem Bestattungsort und unterscheidet sich also in diesem Punkt nicht maßgeblich von ihnen. So werden wie bei den sunnitischen MuslimInnen auch die AlevitInnen bei einem Todesfall großteils in die Heimatländer überführt⁶⁷ (vgl. Langer, Motika und Ursinus 2005: 145).

2.7.6.1 Die Grabkultur innerhalb und außerhalb der Türkei

Die Grabkultur wird natürlich maßgeblich von der jeweiligen nicht-alevitischen/türkischen Umgebung mitbestimmt (durch entsprechende Friedhofs- und Bestattungsbestimmungen). Aber unserer Ansicht nach lassen sich bestimmte gesellschaftliche Veränderungen auch in der Grabgestaltung erkennen.

Alevitische Gräber in der Türkei

Publikationen. Das brachte eine entscheidende Wende, in der Selbst,- und Fremdwahrnehmung der AlevitInnen in Österreich aber genau so in der Türkei mit sich (vgl. Greussing 2008: 5). <http://www.okay-line.at/php/downloads/media/files/2greussing-aleviten.pdf>

⁶⁷ Die Rituale der AlevitInnen weisen Parallelen, aber auch Unterschiede zu den sunnitischen auf, sie kennen zum Beispiel Gebete und Gottesdienste, sind aber nicht dazu verpflichtet, diese nur nach der rituellen Reinigung zu besuchen (vgl. Heine 2006: 44).

In den Metropolen gibt es keine eigenständigen Friedhöfe für AlevitInnen, somit ist es in der Türkei in den großen Städten kaum möglich alevitische von anderen zu unterscheiden, wohl auch deshalb weil auf eine dezidierte Sichtbarmachung verzichtet wurde, um keine Probleme mit der muslimischen Mehrheitsbevölkerung zu bekommen. Oder aber weil man ihnen eine Sichtbarmachung sehr erschwert hätte. Man darf dabei nicht vergessen, dass es bis vor einigen Jahren nicht möglich war sich in der Öffentlichkeit als AlevitIn zu deklarieren und dieser Umstand einer gewissen Geheimhaltung unterworfen war.

Bei den AlevitInnen wird der Sterbeprozesse mit dem Ausspruch „zu Gott gehen“ (türk.: *hakk'a yürümek*) beschrieben, wenn sich auf einem Grabstein diese Bemerkung finden lässt, handelt es sich mit größter Wahrscheinlichkeit um ein alevitisches Grab.

Andere Beispiele für Kennzeichnungen sind das Schwert des Schwiegersohns des Propheten (*Zülfikâr*), dieses Symbol ist zwar nicht rein alevitisch (Schiiten verwenden es auch) aber *„besonders unter jungen Aleviten hat sich die Mode verbreitet, Reproduktionen des Schwertes als Anhänger an Goldkettchen zu tragen“* (Langer, Motika und Ursinus 2005: 270).

Ein dritter Punkt für eine mögliche Kennzeichnung, wäre die bildliche Darstellung von Atatürk auf Grabsteinen, da dieser durch die Einführung der laizistischen Prinzipien die vorherrschende sunnitische Ausprägung des Islams in der Türkei in ihre Schranken gewiesen hat, und ihm das deshalb besonders bei türkischen AlevitInnen hoch angerechnet wird (vgl. Langer, Motika und Ursinus 2005: 271 f.).

Alevitische Gräber in Deutschland und Österreich

Die Diskussion ob die AlevitInnen nun als MuslimInnen oder doch als Angehörige einer eigenständigen Religion anzusehen sind, ist zum Teil noch am Laufen und immer noch ein großer Streitpunkt. Die IGGiÖ ist jedenfalls der Meinung, dass die AlevitInnen zu „ihnen“ gehören, und so sollen auch die ersten muslimischen Friedhöfe, selbstverständlich auch allen AlevitInnen offen stehen⁶⁸. Die IGGiÖ-

⁶⁸ Auf die Nachfrage, wie es mit der alevitischen Gemeinschaft aussieht, antwortete Herr Taşdöğen, dass es keine alevitische Religion gibt, sondern das das selbstverständlich auch Muslime sind und sie deshalb auch auf dem Friedhof bestattet werden können (vgl. IV, Taşdöğen.2007).

Sprecherin Baghajati sagte in einem Interview 2006 dazu: „*Die Aleviten sind ein Fall für sich. Wir sind aber bemüht, niemanden zu vereinnahmen*“.(Baghajati 2006 zitiert auf Homepage von DATUM 10/2006)⁶⁹. Rechtlich gesehen fallen die AlevitInnen, laut IGGiÖ also trotzdem in den Zuständigkeitsbereich der IGGiÖ – ein Umstand, der sich ändern könnte, denn seit Juni 2006 liegt der Antrag auf Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft beim Kultusamt (vgl. Homepage von DATUM 10/2006)⁷⁰. Nur solchen ist es erlaubt, eigene Friedhöfe zu bauen.

In Berlin ist ein Beschluss für die Errichtung einer rein alevitischen Abteilung eingegangen und in Köln soll die AABF eine Zusage 2002 dafür bekommen haben, neben einem muslimischen. Gräberfeld, eines für AlevitInnen errichten zu dürfen, noch ist aber in dieser Hinsicht nichts passiert.

Wichtiger und auch vorhanden sind eigenständige Waschmöglichkeiten für die rituelle Totenwaschung, sogenannte *Cenaze Yıkama Yerleri* (türk.).

Alevitische Bestattungsunternehmen gibt es bereits in Deutschland⁷¹ (Rüsselsheim und eine Filiale in Duisburg) und in den Niederlande.

Diese bieten auch Bestattungen nach alevitischen Ritus an, wobei oftmals auch muslimische Bestattungsunternehmen in Anspruch genommen werden.

Alevitische Gräber sind meistens unerkant zwischen den muslimischen Gräbern, werden aber in manchen Fällen auch bewusst außerhalb des muslimischen Gräberfeldes angesiedelt.

Bei einem Besuch eines „Frauenfrühstücks“ in Hard (Vorarlberg)⁷², hatte ich die Möglichkeit mit einer alevitischen Frau ins Gespräch zu kommen, deren Sohn verunglückt war. Diese Frau versicherte mir aufs heftigste, dass auch wenn es den

⁶⁹ <http://www.datum.at/1006/stories/2878729/> [22.01.2009]

⁷⁰ <http://www.datum.at/1006/stories/2878729/> [22.01.2009]

⁷¹ Zum Beispiel Herr Derşin Tur

⁷² Hier lebt eine engagierte Integrationsbeauftragte mit migrantischem Hintergrund und dort treffen sich Frauen aus der Gemeinde/ Nachbarschaft, um einander kennen zulernen es werden in diesem Rahmen auch immer wieder Vorträge zu bestimmten Themen mit türkischer Übersetzung angeboten.

islamischen Friedhof bereits geben würde, sie ihn sicher nicht dort bestattet hätte lassen. Sie war fast beleidigt als ich nachhakte warum das für sie denn nicht in Frage gekommen wäre. Sie hatte nämlich den Gemeindefriedhof ihrer Heimatgemeinde vorgezogen.

3. Methode

Am Anfang unserer Erhebungsphase wollten wir die *Grounded Theory* einsetzen, wobei natürlich klar ist, dass diese für eine Diplomarbeit nur in Ansätzen zum Einsatz kommen kann⁷³, da die *Grounded Theory* eine zu aufwendige und langwierige Analyseverfahren ist. Wir sind dann bald auf das *Thematische Kodieren* (nach Flick) gestoßen, das uns für unsere Zwecke weitaus passender schien. So haben wir insbesondere auch das Thematische Kodieren, um bestimmte thematischer Bereiche und Kategorien, die dann im Folgenden (teils) Kapitelüberschriften wurden, zu generieren.

Nichts destotrotz, haben wir einen elementaren Grundgedanken und eine Arbeitsweise (das offene Kodieren) aus der *Grounded Theory* für uns übernommen.

Grundlegend war, dass unsere Herangehensweise an die Interviews nicht durch Ansätze und Begriffe geleitet werden sollten, die aus der Literatur kommen. Wir wollten eine weitgehend unvoreingenommene Vorgehensweise anwenden.

Außerdem fanden wir, dass das offene Kodieren, sehr sinnvoll bei unserer Arbeit und unserem Datenmaterial einsetzbar ist.

Im Folgenden möchten wir deshalb, einen kurzen Überblick über die *Grounded Theory* geben, um danach auf das Thematische Kodieren als Verfahren einzugehen.

3.1 Grounded Theory (Belina)

Die *Grounded Theory* wird als ein ganzheitlicher Forschungsprozess beschrieben: von der Untersuchungsplanung über die Durchführung bis hin zur Auswertung wird alles angesprochen. Glaser und Strauss entwickelten 1967⁷⁴ eine Art des Forschungsprozesses, in der sich die Erkenntnis und der Entdeckungsvorgang nicht stufenweise bildet, sondern wo während des ganzen Forschungsprozesses ein Wechselspiel zwischen den theoretischen Vorannahmen und den gewonnenen

⁷³ Die *Grounded Theory* ist in ihrem Selbstverständnis methodisch sehr offen und kann und soll auch modifiziert werden: „sie [die Regeln] sind lediglich Leitlinien, die den meisten Wissenschaftlern bei ihren Forschungen Orientierungshilfen geben können [...]“ (Strauss 1998: 32).

⁷⁴ Glaser, Barney G. und Strauss, Anselm L.: *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research..* New York (u.a.) 1967

Daten stattfindet (vgl. Altheit 1999: 14). Der Schwerpunkt liegt aber dennoch auf dem Auswertungsvorgang und der Textanalyse.

3.1.1 Einsetzbarkeit allgemein und für unser Forschungsfeld

Titscher (1998) meint in seinem Artikel, dass nur für den Fall, dass andere (schon vorhandene) Theorien oder Modelle das zu untersuchende Phänomen nicht erklären können, die Grounded Theory Methodik sinnvoll ist, da sie nur durch hohen Zeit- und Personalaufwand zu schaffen ist.

Es handelt sich um eine ganzheitliche Forschungsstrategie- nicht nur um eine Analysemethode- es ist somit eine komplette Anleitung zur Entwicklung von (textdaten basierten) Konzepten.

„*Ethnografische Methoden verfolgen eine ähnliche Zielsetzung*“ (Titscher 1998: 104).

Aber die Unterschiede sind nicht klar umrissen, viele qualitative Studien berufen sich darauf „*nach den Prinzipien der GT [sic] vorzugehen, [...]. Mit Hinweisen auf die Grounded Theory wird dann [...] hervorgehoben, dass man nicht mit vorher entwickelten Konzepten an die Texte herangeht, sondern diese vielmehr erst aufgrund des Materials entwickelt*“ (Titscher 1998: 104).

Diesen Grundgedanken haben wir, wie oben bereits erwähnt wurde, übernommen und uns ein Kodierverfahren aus der Grounded Theory zu nutze gemacht, um unsere Interviews zu bearbeiten.⁷⁵

3.1.2 Entwicklung und Entstehung der Grounded Theory

Beeinflusst wurde sie stark von der Chicago School of Sociology, „*die Feldbeobachtungen und Intensivinterviews als Methode der Datenerhebung, aber auch soziale Interaktion und Prozesse [...] in den Mittelpunkt rückte*“ (Strauss 1998: 30). Entwickelt wurde die Grounded Theory Anfang der 60er Jahre von Anselm Strauss (Chicago) und Barney Glaser (Columbia) die sie hauptsächlich in medizinischen Studien verwendeten. Kategorien und Kodierung spielen eine zentrale Rolle im Ansatz von Glaser und Strauss. Anfangs wurde die Grounded Theory radikal induktiv konzipiert (vgl. Altheit 1999: 2 f.).

⁷⁵ Weiterführende Literatur: Charmaz, Kathy: Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis. London (u.a.) 2006.

Glaser brachte bei der Entwicklung der Grounded Theory seine Erfahrungen und auch seine Unzufriedenheit mit standardisierten Methoden mit ein (vgl. Titscher 1998: 93).

3.1.3 Das Ziel der Grounded Theory

„*The focus of analysis is [...] organizing many ideas which have emerged from analysis of the data*“ (Strauss 1987: 22; Glaser 1978 zitiert in Titscher 2000: 76).

Das Endziel ist eine Theorie über das typische Handeln von AkteurInnen eines Feldes zu generieren (vgl. Altheit 1999: 2 ff.).

Grounded Theory ist also eine gegenstandsverankerte Theorie, die induktiv (aus einer Untersuchung eines Phänomens) abgeleitet wird und die die Vorstufe für die Entwicklung einer formalen Theorie darstellt. Durch diese in der Empirie verorteten Theorien können gegenstandsbezogene Theorien und Aussagen entwickelt werden. Das Verfahren der Grounded Theory strebt also keine Universaltheorie, sondern eine "Theorie mittlerer Reichweite"⁷⁶ bezogen auf einen Gegenstand, der überschaubar ist, an (vgl. Altheit 1999: 13).

3.1.4 Die Datenerhebung

Es wird keine spezifische Methode bei der Datenerhebung vorgeschrieben, am meisten genannt werden allerdings Interviews und Beobachtungen (vgl. Strauss 1994: 56 zitiert in Titscher 1998: 97 f.), meistens werden Texte als Datenmaterial (Interview Transkripte, Beobachtungsnotiz, Bücher, Zeitschriftenartikel usw) als Grundlage genommen (vgl. Strauss 1994: 55 f.; vgl. Strauss und Corbin 1996: 14 f. zitiert in Titscher 1998: 96 f.).

⁷⁶ Theorie mittlerer Reichweite (engl. middle range theory) ist ein Begriff von Robert K. Merton 1962 eingebrachter Begriff für Theorien. Er benutzt den Begriff um den Abstraktionsgrad einer Theorie zu beschreiben. Theorien mittlerer Reichweite stehen für ihn im Kontrast zu Haupttheorien oder Universaltheorie (engl. grand theories) und Mikrotheorien. Der Hintergrund von Merton ist, dass er meint, dass in den Sozialwissenschaften keine breiten für immer gültigen Theorien, welche alle Aspekte von sozialem Verhalten erklären können, entwickelt werden können (vgl. Merton 1949: 39 zitiert in Kelle 2007: 273).

Die Datenerhebung muss nicht vor der Analyse abgeschlossen sein. Nach den ersten Erhebungen sollte man sofort mit den ersten Analysen beginnen um *Indikatoren** für *Konzepte** und in weiterer Folge *Konzepte* in *Kategorien** zu *dimensionieren** und auf dieser Basis weitere Daten erheben zu können. (Die Datenerhebung ist allerdings nie ganz abgeschlossen.) Empirische Indikatoren werden nach Konzepten kodiert.

Anders formuliert, kann man sagen, dass den einzelnen Ereignissen/Verhaltensweisen (Indikatoren) Bezeichnungen (Konzepte) zugeordnet werden (vgl. Strauss 1998: 54).

Das Kodierverfahren, das Herzstück der Grounded Theory

Der Kodierprozess sollte idealerweise bereits mit dem ersten Feldkontakt seinen Anfang nehmen. Die strikte Trennung von Datenerhebung und Datenauswertung ist, wie oben bereits erwähnt nicht gewünscht.

Für gewöhnlich bezeichnet "Kodieren" einen Vorgang, bei dem ein Kategorienschema über Daten gelegt wird. In der Grounded Theory wird das Kategorienschema erst im Forschungsprozess schrittweise aufgebaut (Egger 2004: 183.). Das bedeutet, dass die Kategorien am Beginn noch nicht feststehen. Durch permanentes Vergleichen der Konzepte mit den Textbeispielen werden sie Schritt für Schritt entwickelt (*kategorisiert*) in dem Charakteristika festgelegt werden.

Um diesen Prozess zu erleichtern, werden verschiedene Phasen des Kodierens vorgeschlagen:

Offenes Kodieren:

Dieses Verfahren steht am Beginn, es ist das „Aufbrechen“, der Daten. Eine Zeile oder ein Abschnitt (eines Interviews zum Beispiel), wird mit einem Titel (= Indikator) versehen, der den Abschnitt in möglichst einem Wort beschreibt. Für dieses Vorgehen gibt es keine festen Regeln. Im offenen Kodierprozess kommt es

* im Original kursiv

* im Original kursiv

* im Original kursiv

* im Original kursiv

also nun darauf an Textabschnitte mit treffenden "Kategorien" zu beschreiben (vgl. Strauss 1998: 54 f.).

Durch diesen Schritt wird der Text eher erweitert und nicht komprimiert. Diese Indikatoren werden dann in Gruppen (= Konzepte) zusammengefasst, fürs erste, denn durch die weiteren Schritte, werden diese gefestigt, modifiziert oder wieder verworfen.

Dieses Verfahren haben wir für zwei ExpertInneninterview durchgeführt um soviel wie möglich an Informationen aus den Interviews zu holen, ohne auf die Literatur zurückgreifen zu müssen.

Die zwei nachfolgenden Kodierschritte waren unerheblich für uns, da wir mittels Thematischen Kodierens zu unseren Bereichen (Kategorien) gekommen sind, der Vollständigkeit halber werde ich sie aber kurz nennen.

Axiales Kodieren:

Hier werden die Ergebnisse aus dem offenen Kodieren neu geordnet, es werden neue Verbindungen zwischen den Konzepten erstellt und dient der Verfeinerung und der Differenzierung von vorher.

Selektives Kodieren:

Hier werden die Kernkategorien ausgewählt und mit anderen (nicht so wichtigen) Kategorien in Verbindung gesetzt. Es ist der abschließende Punkt der Analyse. Die Kodelisten, Memos usw. werden weiter sortiert und gesichtet.

3.2 Thematisches Kodieren (Belina)

3.2.1 Einsetzbarkeit allgemein und für unser Forschungsfeld

Das Ziel ist es, dass eine Analyse der Vielfalt und Verteilung von Perspektiven in sozialen Gruppen auf Gegenstände und Prozesse durchgeführt wird um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen (vorab festgelegten) Gruppen festzustellen (vgl. Flick 2007: 402; 405).

3.2.2 Die Analyse

a.) Zuerst wird eine Kurzbeschreibung des einzelnen Falls (InterviewpartnerIn), die zur Orientierung dient, erstellt:

- Typische Aussagen für das Interview, das „Motto“ des Falles werden an den Anfang gestellt. Wir wählten in diesem Zusammenhang, passende Zitate aus.
- Eine knappe Darstellung der Person in Hinblick auf Fragestellung und
- die zentralen Themen, die im Interview in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand angesprochen werden, finden sich hier.

Diese Kurzbeschreibungen haben zunächst einen heuristischen Wert, hier kann man erste Problemfelder, Themen und zentrale Aussagen darlegen (vgl. Flick 2007: 406 f.). Die Kurzbeschreibungen unserer ExpertInneninterviews finden sich im Anschluss der Vorstellung der InterviewpartnerInnen. Sie sind insofern auch nützlich, um einen Einblick über das Interview bezüglich unserer Fragestellung zu bekommen.

b.) Der nächste Schritt ist das offene bzw. in weiterer Folge selektives Kodieren, wir haben in unserer Arbeit „nur“ das offene Kodieren angewendet. Wobei hier, im Gegensatz zur Grounded Theory weniger wichtig ist, gegenstandsbezogene Kernkategorie zu entwickeln, sondern die Generierung thematischer Bereiche und Kategorien (zunächst für einzelnen Fall), stehen im Vordergrund (vgl. Flick 2007: 403).

c.) Im nächsten Schritt wird eine thematische Struktur entwickelt. Dies passiert durch das Abgleichen von den vorher entwickelten thematischen Bereichen und Kategorien in den anderen Texten, also die Suche nach denselben thematischen Bereichen. Selbstverständlich werden diese einer ständigen Modifikation unterworfen, falls neue/widersprechende Aspekte auftreten sollten (vgl. Flick 2007: 404). Aus dieser thematischen Struktur heraus, wurden die Analysen erarbeitet, die in unseren Unterkapiteln näher ausgeführt werden.

d.) der abschließende Schritt ist nun die Feinanalyse der thematischen Bereiche durch die Interpretation von einzelnen Stellen mit Hilfe des Kodierparadigmas:

- 1) Bedingungen: Warum? Was führt zur Situation? Hintergrund? Verlauf?;
- 2) Interaktion zwischen Handelnden: Wer handelte? Was geschah?;
- 3) Strategien und Taktiken: Welche Umgangsweise (z. B. vermeiden, anpassen);
- 4) Konsequenzen: Was ändert sich? Folgen? Resultate? (vgl. Flick 2007: 405).

3.2.3 Abschließendes

Es geht im thematischen Kodieren eher um das Herausfiltern der Verteilung von Sichtweisen auf einen Prozess oder einen bestimmten Gegenstand, deshalb dachten wir, dass dieser Ansatz für unser Thema passend wäre, weil wir hauptsächlich den Prozess der Errichtung eines islamischen Friedhofes in einer bestimmten Region untersuchen wollten und nicht eine Theorie geringer (oder gar mittlerer) Reichweite aufstellen wollten, wie das mit der Grounded Theory möglich gewesen wäre.

Unser Anliegen in diesem Fall war es auch, die unterschiedlichen Sichtweisen, der Betroffenen, will meinen der Menschen, die die Errichtung des Friedhofes in Gang gesetzt, vorangetrieben und durchgeführt haben, darzulegen und Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede im Prozess sichtbar zu machen.

3.3 Methodischer Ablauf unserer Feldforschung (Anna)

Wie in der Einleitung bereits geschildert, war das Ziel unserer Arbeit die Bestattungsmöglichkeiten in Österreich lebender MuslimInnen türkischer Herkunft zu erörtern und zu problematisieren.

Nach einer ersten Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur beschlossen wir – aufgrund eines Mangels an Informationen insbesondere für den österreichischen Kontext – recht bald ins Feld zu gehen. Leitfadeninterviews erschienen uns als die geeignete Methode, um einen ersten Überblick über das Feld zu erreichen, da der Ablauf der Gespräche zum einen teilstrukturiert und auf unsere Forschungsfrage ausgerichtet war, wir aber zugleich unseren InterviewpartnerInnen die Gelegenheit geben konnten, auf Bereiche, die sie selbst für wichtig halten, näher eingehen zu können.

Wir entwickelten daher einen Leitfaden, anhand dessen wir erste Interviews mit ExpertInnen führten (eine kurze Beschreibung der Auswahl der ExpertInnen sowie eine Zusammenfassung der Interviews findet sich im Kapitel 4 Ergebnisse der Feldforschung). Bereits bei der Gestaltung des Leitfadens legten wir Wert darauf, die Einholung Wien- bzw. Vorarlbergspezifischer Angaben zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. Diese regionalspezifischen Informationen wurden schließlich nach Art der zusammenfassenden Inhaltsanalyse ausgewertet.

In dieser ersten Feldforschungsphase im November 2007 führten wir in Wien und Vorarlberg Interviews mit acht ExpertInnen und zwei Migrantinnen. Es war uns ein Anliegen, bei möglichst vielen Interviews zu zweit teilzunehmen, um anschließend unsere Eindrücke austauschen zu können. In den meisten Fällen führte eine Person die Interviews, während die andere Notizen machte und nur gelegentlich ergänzende Fragen stellte, wobei die Arbeitsteilung in erster Linie auf der Trennung zwischen Vorarlberg- und Wien-bezogenen Interviews basierte.

Im Anschluss an jedes Interview besprachen wir den Ablauf desselbigen, tauschten unsere Eindrücke aus und rekapitulierten die wichtigsten Informationen, die wir gewonnen hatten. Dieser erste Rückblick verhalf uns dazu, jene Themen einzukreisen, auf die wir – in Anlehnung an die *Grounded Theory* (s. auch Kapitel Am Anfang unserer Erhebungsphase wollten wir die *Grounded Theory* einsetzen, wobei natürlich klar ist, dass diese für eine Diplomarbeit nur in Ansätzen zum Einsatz kommen kann, da die *Grounded Theory* eine zu aufwendige und

langwierige Analysemethode ist. Wir sind dann bald auf das *Thematische Kodieren* (nach Flick) gestoßen, das uns für unsere Zwecke weitaus passender schien. So haben wir insbesondere auch das Thematische Kodieren, um bestimmte thematischer Bereiche und Kategorien, die dann im Folgenden (teils) Kapitelüberschriften wurden, zu generieren.

Nichts destotrotz, haben wir einen elementaren Grundgedanken und eine Arbeitsweise (das offene Kodieren) aus der Grounded Theory für uns übernommen.

Grundlegend war, dass unsere Herangehensweise an die Interviews nicht durch Ansätze und Begriffe geleitet werden sollten, die aus der Literatur kommen. Wir wollten eine weitgehend unvoreingenommene Vorgehensweise anwenden.

Außerdem fanden wir, dass das offene Kodieren, sehr sinnvoll bei unserer Arbeit und unserem Datenmaterial einsetzbar ist.

Im Folgenden möchten wir deshalb, einen kurzen Überblick über die Grounded Theory geben, um danach auf das Thematische Kodieren als Verfahren einzugehen.

3.1 Grounded Theory (Grounded Theory) – in den folgenden Interviews, aber auch in der Literaturrecherche noch eingehen wollten.

Nach der Transkription der Interviews befassten wir uns mit der Analyse derselbigen durch thematisches Kodieren (s. auch Kapitel 3.2 Thematisches Kodieren). Wir sahen das Interview mit den MitarbeiterInnen der Bestattung Wien sowie jenes mit Elisabeth Dörler, der Islambeauftragten der Diözese Feldkirch, als die Gespräche an, welche uns die umfassendsten Informationen in Bezug auf unsere Forschungsfrage geboten hatten. Aus diesem Grund begannen wir diese beiden Interviews offen zu kodieren, aus den entstandenen Codes Kategorien zu bilden und diese Kategorien anschließend auf die anderen, bisher geführten Interviews mit ExpertInnen anzuwenden.

Hier gilt es vielleicht zu erwähnen, dass Belina die Interviews mit Wien-Bezug und Anna jene mit Vorarlberg-Bezug kodierte, wodurch wir eine größere Distanz zu den Texten auszunützen erhofften. Durch die Zusammenarbeit bei der Analyse der Daten und die dadurch entstandene große Anzahl an verschiedenen Codes wurde die Auswertung sicherlich ein wenig unübersichtlicher und wiederum

verzögert, doch zugleich ermöglichte uns die Zusammenarbeit eine ständige Reflexion und Infragestellung des Prozesses, die wir beide sehr schätzten.

Die entstandenen Kategorien und Unterkategorien lassen sich wie folgt kurz zusammenfassen:

- Rituale: Ewiges Ruherecht
Bedeutung von Bestattung (im Islam)
Lage im Grab bzw. Ausrichtung der Gräber (Grabgestaltung)
Allgemeines
- Islam und „TürkInnen“ in Österreich:
Vereine
Demographische Angaben
- Überführungen:
Ablauf / Organisation einer Überführung
Länderspezifische Informationen
Zahlen zu Überführungen (wie viele pro Jahr, Kosten etc.)
Wer lässt sich überführen?
Wer organisiert Überführungen (Bestattungsfonds, Vereine etc.)
- Gründe für einen bzw. Folgen eines islamischen Friedhofes in Wien bzw. Vorarlberg
- Friedhof: Prozess der Erbauung eines islamischen Friedhofes in Wien bzw. Vorarlberg
Derzeitige Situation (zum Zeitpunkt der Feldforschung)
Organisation („Arbeitsteilung“ während der Errichtung bzw. nach Eröffnung des Friedhofes)
Reaktionen auf die Errichtung eines islamischen Friedhofes

Das Kapitel 4 Ergebnisse der Feldforschung ist großteils rund um diese Kategorien organisiert.

Im Jänner und Februar 2008 führten wir ein weiteres Interview mit mit einem Experten und zwei Interviews mit Migranten, sowie ein informelles Gespräch mit

MigrantInnen. Belina nahm außerdem an einer Frauengesprächsrunde eines Korantreffens in Vorarlberg teil, während derer die Teilnehmerinnen ihre Wünsche in Bezug auf den Bestattungsort kurz erläuterten.

Für die Auswertung der Gespräche mit den MigrantInnen nahmen wir die zusammenfassende Inhaltsanalyse zu Hilfe. Dadurch gelang es uns, die mitunter sehr unterschiedlichen Wünsche und Ansichten für sich sprechen zu lassen.

Im Mai 2008, kurz vor dem endgültigen Abschluss des Feldforschungsprozesses, führte Anna noch ein letztes Interview mit einem Vertreter der IGGiÖ, um mit einer in den Prozess rund um die Errichtung des Wiener Friedhofes involvierten Person unsere Analyseergebnisse zu überprüfen und die Vergleichbarkeit mit den für Vorarlberg zur Verfügung stehenden Daten zu erhöhen.

4. Ergebnisse der Feldforschung

Bevor wir auf die Ergebnisse unserer Forschung eingehen, möchten wir unsere InterviewpartnerInnen vorstellen⁷⁷ und die für unsere Fragestellung wichtigsten Aspekte der Interviews zusammenfassen.

Wir entschlossen uns, vor allem mit „ExpertInnen“ zu sprechen, d.h. mit Personen, die professionell in die Bestattung von MuslimInnen und/oder in eines der Friedhofsprojekte in Wien oder Vorarlberg involviert waren. Das Interview mit der Bestattung Wien und das Interview mit Frau Elisabeth Dörler stellen wir an den Beginn unserer Vorstellung, da wir aus diesen zwei Interviews die erste thematische Struktur (s. auch Kapitel 2.3 Thematisches Kodieren) entwickelten und sie für unseren Erkenntnisgewinn von hoher Bedeutung waren.

Da es uns im Zuge der Recherchen zu dieser Arbeit nicht möglich war, eine umfassendere Befragung von MigrantInnen bezüglich ihrer Motivation bei der Wahl eines Bestattungsortes durchzuführen, sprachen wir nur mit wenigen MigrantInnen. Ihre Ausführungen sollten uns helfen, Einblicke in die sehr individuell motivierte Wahl eines Bestattungsortes zu ermöglichen.

4.1 Interviews (Anna und Belina)

4.1.1 Jürgen Sild und KollegInnen (Bestattung Wien)

Die Bestattung Wien ist laut eigenen Angaben das größte Bestattungsunternehmen Österreichs (vgl. Bestattung Wien 2008). Hr. Jürgen Sild von der Abteilung Marketing und Kommunikation und seine KollegInnen konnten unsere zahlreichen Fragen zum Ablauf einer Überführung und zur Entwicklung des Friedhofsprojektes in Liesing sehr genau beantworten.

Die Bestattung Wien führt Überführungen in zahlreiche Länder sowie Bestattungen in Österreich durch. Am Wiener Zentralfriedhof werden insgesamt jährlich etwa 60 MuslimInnen bestattet, der Großteil davon stammt aus Ägypten. Das Friedhofsprojekt in Liesing läuft schon seit 1993 (s. auch Kapitel 4.2.1.2

⁷⁷ Alle MigrantInnen, die sich freundlicherweise zu einem Interview mit uns bereit erklärt haben, wurden anonymisiert.

Beginn des Friedhofsprojektes), nach der Eröffnung werden die Aufgaben bei der Beerdigung am islamischen Friedhof auf Bestattung Wien (Abholung und Überführung des Leichnams, Öffnen und Schließen der Grabstellen) und IGGiÖ (Waschung, Gebet, Kondukt zum Grab) aufgeteilt werden. Zum Zeitpunkt des Interviews war geplant, die sterblichen Überreste nach 15 oder 20 Jahren aus dem Grab zu entfernen und in einem „Knochenhaus“ zu lagern.

4.1.2 Elisabeth Dörler (Islambeauftragte der Diözese Feldkirch, Vorarlberg)

„ [...] *da müssen wir einfach lernen, dass Integration heißt, eine versöhnte Verschiedenheit, das man es aushält, das andere Gruppen, sei es kulturell, [...] religiös anders, [...] genauso gute Österreicher sein können und werden können, aber dann indem Fall entsprechenden Raum haben [sollen].*“

Dr. Elisabeth Dörler studierte kath. Theologie in Innsbruck, war Religionslehrerin und Pastoralassistentin in der Diözese Feldkirch, Mitarbeiterin im Bildungshaus Batschuns (Vorarlberg) unter anderem für den Bereich Interkulturelles/ Interreligiöses. Dörler arbeitete als Auslandsseelsorgerin in den Jahren 2000 bis 2003 in der österreichischen *St. Georgs – Gemeinde* in Istanbul, sie promovierte an der kath. Fakultät in Tübingen zu: *„Verständigung leben und lernen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die kath. Erwachsenenbildung in Vorarlberg.“*

Die Leiterin des *Werks der Frohbotschaft Batschuns* Dr. Elisabeth Dörler ist gleichzeitig *Islambeauftragte der Katholischen Kirche Vorarlberg* seit 2004. In dieser Funktion ist Frau Dörler auch Mitglied beim Arbeitskreis *Eine Begräbnisstätte für Muslime in Vorarlberg*.

Sie ist maßgeblich bei der Förderung des interreligiösen Dialogs beteiligt. Ein bedeutendes Projekt in diesem Rahmen ist das *Christlich-Muslimische-Forum*.⁷⁸ Einführend bemerkte sie, dass bereits in ihren Erhebungen für ihre Dissertation⁷⁹ ein Beteiligter den Wunsch nach einem Friedhof geäußert hätte.

⁷⁸ Es ist dies eine Initiative des Werks der Frohbotschaft in Batschuns und des Österreichischen St. Georg-Kollegs in Istanbul ist das seit Herbst 2003 aufgebaut wird.

Warum jetzt dieser Friedhof gebaut wird, antwortete sie zusammenfassend:

- die Dritte Generation der türkischen EinwanderInnen ist mittlerweile in Vorarlberg ansässig (und wird auch weiterhin in Vorarlberg bleiben)
- Es gab in der Geschichte laut Dörler eine *Kippe* wo die MuslimInnen anfangen, die österreichische Staatsbürgerschaft anzunehmen und folglich der türkische Staat keinerlei Verpflichtungen (Beerdigungen im Ursprungsland) mehr hätte.⁸⁰
- Und drittens sind jetzt die in den 60er Jahren eingewanderten MuslimInnen in ihrer letzten Lebensphase und die Frage nach der Bestattung stellt sich einfach aus pragmatischer Sicht.

Dann sprach sie über das türkische Verständnis von "StaatsbürgerIn", das weit mehr bedeutet, wie das österreichische Verständnis davon und betont, dass das aber die Loyalität zum österreichischen Staat nicht ausschließt.

Ein Zubau würde laut Dörler den MuslimInnen wie auch der Mehrheitsbevölkerung nicht gerecht werden. Beide Gruppen hätten Anrecht auf etwas Eigenes.

Was immer wieder zur Sprache kommt beim Interview mit Frau Dörler ist, dass sie die (integrations-, identitätsfördernde) Bedeutung des „Platz Gebens“ im öffentlichen Raum herausstreicht, die Erbauung eines Friedhofes, wäre laut ihr genau so ein Platz geben.

Dann bezieht sie sich noch kurz auf den sechsten Paragraf im Islamgesetz von 1921, der spielte bei der Errichtung, insbesondere bei der Größe eine Rolle.

Sie ist sich - im Gegensatz zu Herrn Dinçer - nicht so sicher, wie viele MuslimInnen den Friedhof wirklich annehmen werden/ können.

Unterschiede zu Wien sieht sie insbesondere sie bei der örtlichen Verteilung der MuslimInnen. In Vorarlberg gibt es bis auf drei Kleinstgemeinden überall MuslimInnen deshalb gibt es auch eher einen gesellschaftlichen und zeitlichen Druck in Vorarlberg, weil es im Unterschied zu Wien, Innsbruck und Graz kein islamisches Gräberfeld gegeben hat.

⁷⁹ Dörler, Elisabeth: Verständigung leben und lernen. Am Beispiel von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg. 1. Aufl. Tübingen, Univ., Diss., 2003

⁸⁰ Sie betont aber, dass der Friedhof kein türkischer Friedhof sein wird und das man von der "ethnischen Schiene" wegkommen will, weil es ein muslimischer Friedhof werden soll, wo sich alle MuslimInnen, aus jedem Herkunftsland bestatten lassen können.

Die stärkere Involvierung der katholischen Kirche im Prozess in Vorarlberg begründet Frau Dörler schlicht mit der Anzahl von katholisch gläubigen Menschen in Vorarlberg, im Gegensatz zu Wien. Die katholische Glaubensgemeinschaft ist mit Abstand die größte in Vorarlberg aber die muslimische Glaubensgemeinschaft die zweitgrößte im Land.

4.1.3 Hr. Etükoğlu (Etükoğlu Bestattung, Wien)

Hr. Etükoğlu ist seit 1984 Seelsorger und Imam und hat viele rituelle Waschungen in Krankenhäusern, am Zentralfriedhof und auch schon am Islamischen Friedhof durchgeführt. Im Juni 2007 gründete Hr. Etükoğlu ein eigenes Bestattungsinstitut, das eng mit dem Bestattungsfonds der Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ, s. evtl. Theorie/Islam in Österreich), aber auch mit anderen Vereinen zusammenarbeitet, dem Hr. Etükoğlu selbst angehört. Hr. Etükoğlu hat aber auch viele KundInnen aus Bosnien, Pakistan, Makedonien und anderen Ländern, die ihn individuell aufsuchen. Beerdigungen am Wiener Zentralfriedhof machten zum Zeitpunkt des Interviews weniger als ein Viertel der Aufträge aus.

Das Bestattungsinstitut wurde von Hrn. Etükoğlu alleine geführt, bald sollte jedoch seine Tochter als Bürokräftin angestellt werden.

Durch Hrn. Etükoğlus reiche Erfahrung lernten wir viel über den Ablauf einer Überführung in die Türkei bzw. einer Bestattung in Österreich und über die islamischen Rituale.

4.1.4 Farid Soliman (IGGiÖ, Wien)

Farid Soliman ist Arzt für Allgemeinmedizin, führt auch Totenwaschungen durch und ist Leiter der Friedhofscommission der IGGiÖ, wodurch er selbstverständlich einen sehr guten Überblick über das Projekt in Liesing hat und uns (mitunter recht pragmatisch) Auskunft geben konnte zum Ablauf einer Bestattung, zu den Auswirkungen von Ritualen auf die Organisation des Friedhofes (Totenwäscher, Auffassung der Gräber etc.) besonders im österreichischen Kontext sowie zum Ablauf des Friedhofsprojektes in Wien und dessen Finanzierung. Die Grundstücksfindung habe sich in Wien als schwierig erwiesen, da AnrainerInnen Lärmbelästigung befürchteten, so Hr. Soliman. Er bestätigte zudem, dass die

sterblichen Überreste der Verstorbenen nach Ablauf einer bestimmten Frist voraussichtlich in einem Gebäude gelagert werden sollen.

Hr. Soliman selbst möchte weder unbedingt in Österreich noch in seinem Herkunftsland Ägypten bestattet werden, sondern in jenem Land, in dem er sich zum Zeitpunkt seines Todes gerade aufhält. Die Überführungen werden seiner Meinung nach nach Eröffnung des Friedhofes drastisch zurückgehen; die Zweite Generation werde bereits größtenteils in Österreich bestattet werden wollen.

Kontext sowie zum Ablauf des Friedhofsprojektes allgemein.

4.1.5 Olayigbade A. Abass (IGGiÖ, Wien)

„Da, wo man gestorben ist, sollte man auch begraben werden“, meinte Hr. Abbas, Mitglied des Finanzkomitees der Friedhofskommission der IGGiÖ und daher ebenfalls in das Wiener Projekt involviert. Geduldig gab er Auskunft über den Aufbau der Friedhofskommission und deren Gliederung in verschiedene Komitees. Ausserdem informierte uns Hr. Abbas über die Auswahl der elf Mitglieder der Friedhofskommission, die langwierige Grundstücksfindung sowie vor allem über die Finanzierung des Friedhofsprojektes und die Zusammenarbeit und Aufteilung der Kosten zwischen der Stadt Wien und der IGGiÖ. Die Eröffnung des Friedhofes wurde Hr. Abbas zufolge aufgrund der Schwierigkeiten, ein passendes Grundstück zu finden, aber auch wegen finanzieller Probleme und nicht zuletzt wegen Schändungen des Friedhofes mehrmals verzögert.

4.1.6 Abdi Taşdöğen (Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Bregenz, Vorsitzender des AIF⁸¹- Jugendverbandes)

„Selbstverständlich, die neue Generation ist in Österreich geboren, sie haben Österreich als Heimat angenommen, kennen eigentlich die Türkei oder das Land von wo die Eltern kommen, nur aus den Ferien, die [Zweite Generation] werden sicherlich die Entscheidung treffen, sich hier begraben zu lassen“

Herr Abdullah Taşdöğen hat in seiner Funktion des Vorsitzenden der IGGiÖ Bregenz mit uns gesprochen und hat die wichtige Rolle der IGGiÖ bei der Initiativgruppe „Islamischer Friedhof“ herausgestrichen.

⁸¹ Die Studentenvereinigung des Jugendverbandes der Österreichischen Islamischen Föderation

Er informierte uns über die derzeitige Bestattungssituation in Österreich, insbesondere über die Überführungen und die „Bestattungsfonds“ der einzelnen muslimischen Vereine. Er ist sehr ausführlich auf die „klassischen“ Streitfragen (ewiges Ruherecht, Sargbestattung, Ausrichtung der Gräber, Grabpflege) und auf das Ritual im Allgemeinen eingegangen.

Kurz erklärte er die Gründung und die Mitglieder des Trägervereins „Islamischer Friedhof in Vorarlberg“ und dass es Unterstützung seitens der kath. Kirche gegeben hat. Weiters ging er auf die vermeintlichen Folgen ein, die nach der Erbauung des Friedhofes eintreten werden: etwa dass die Rückführungen abnehmen werden. Gründe dafür, dass man trotz des islamischen Friedhofs sich in der Türkei bestatten lässt, wären keine religiösen, obwohl das vielleicht so aussehen könnte, eher kultureller oder traditioneller Natur.

4.1.7 Yaşar Ersoy (ATİB, Wien)

„Wir richten uns nach dem österreichischen Gesetz und wir versuchen auch, Stellung zu aktuellen Themen zu nehmen, weil wir denken, da wir in Österreich leben, müsste das Leben in Österreich im Vordergrund sein [...]“

Yaşar Ersoy ist Vorsitz der ATİB-Jugend sowie Abteilungsleiter des Bereiches Beerdigungshilfe der ATİB und ist dort auch für die Öffentlichkeitsarbeit zuständig. Er war daher der ideale Ansprechpartner in Bezug auf Überführungen in die Türkei, deren Ablauf er sehr ausführlich schilderte. ATİB stellt eine Koordinationsstelle dar, die Bestattungsunternehmen mit der Überführung beauftragt (s. auch Kapitel 2.1.2.3). Yaşar Ersoy, selbst Enkel türkischer MigrantInnen, ist davon überzeugt, dass in Österreich lebende Personen mit türkischem Migrationshintergrund sich bisher vor allem deswegen überführen ließen, da dies die einzige dem Glauben entsprechende Möglichkeit war, sich bestatten zu lassen (insbesondere wegen der Auflassung der Gräber und der möglichst schnellen Beisetzung): *„Wenn man sagt, ja, die wollen sich nicht integrieren, die lassen sich nicht mal hier begraben. das ist der falsche Gedanke. Ich bin mir 100 Prozent sicher, wenn es die Möglichkeit gäbe, dass Menschen hier auf ihre Art und Weise, da meine ich jetzt religiös, in religiöser Hinsicht, begraben werden können, dann wird sicher die Einstellung und vor allem die Bereitschaft ändern“*. Hrn. Ersoy zufolge wird also die Zahl der Überführungen nach der

Eröffnung des islamischen Friedhofes stark zurückgehen. Auch durch den Generationenwechsel wird sich die Einstellung der Menschen mit türkischen Wurzeln ändern, da ihre Nachkommen oft in Österreich bleiben.

4.1.8 Attila Dinçer (Stadtparlament Dornbirn; INKA, Vorarlberg)

„Ich seh dieses Projekt nicht als Friedhofsschaffensprozess sondern als in hohem Maße als Integrationsprozess [...].

Herr Attila Dinçer ist 1971 in Konya in der Türkei geboren, er ist verheiratet, hat zwei Kinder und bezeichnet sich selber als liberalen Muslime, er ist wohnhaft in Dornbirn, Vorarlberg. Bei den Vorarlberger Gemeindewahlen wurde er als der erste Migrant türkischer Abstammung in das Stadtparlament Dornbirn gewählt. Er kandidierte auf der "Offenen Bürgerliste" der Grünen und erzielte 629 Vorzugsstimmen. Attila Dinçer fungiert in Dornbirn als Bindeglied zwischen der Stadtregierung und den türkischen Zuwanderern. Außerdem ist er Geschäftsführer des *Instituts für interkulturelle Angelegenheiten* INKA (Dornbirn), welches hauptsächlich Lernbetreuung für SchülerInnen anbietet.

Er erzählte uns von den bisherigen Einzelfällen von Bestattungen von muslimischen Menschen in Vorarlberg, die er aber als *faule Kompromisse* bezeichnete, da sie nur bedingt den islamischen Vorschriften gerecht würden und für ihn nur Notlösungen darstellen.

Außerdem betonte er die Modellwirkung des ganzen Prozesses und die Identitätsschaffung durch die Erbauung, vor allem auch den integrationsfördernden Wert (*Wahnsinnsvorzeigemodell*).

Er meinte weiters, dass sich auch TürkinInnen aus der Ersten Generation in Vorarlberg bestatten lassen wollen und sich in Zukunft auch „säkulare“⁸² MuslimInnen auf dem Friedhof bestattet werden lassen.

Er meinte abschließend, dass der Wohnungskauf der erste Indikator sei, dass man sich im Aufnahmeland beheimaten will und der zweite - weil irreversibel noch wichtiger - sei die Bestattung von nahen Angehörigen im Aufnahmeland.

⁸² Man kann im Islam nicht „austreten“ sowie dass im Christentum möglich ist, deshalb gibt es formal keine „Taufschein MuslimInnen“.

4.1.9 Toni Oberhauser (Pfarrer von Götzis und Altach, Vorarlberg)

„[...] *drum ist da die Friedhofsgeschichte drinnen, um sesshaft zu werden, muss ein Mensch Begräbnisstätte haben, muss einen Totenkult entwickeln können. sonst kann ich nicht sesshaft werden*“.

Pfarrer von Götzis und Altach (Pfarre zum hl. Nikolaus, Pfarre St. Ulrich)

Diözese: Feldkirch/ wohnhaft in Götzis

Geboren am 18.02.1949, Priesterweihe am 30.05.1976 ab 01.09.1976 Kaplan in Hohenems bis 1981 dort tätig, dann war er fünf Jahre lang Kaplan in Bregenz-Maria Hilf und ab 1986 ist er Pfarrer in Altach (Pfarrer in Götzis)

Er setzt voraus, dass weitere Friedhöfe folgen werden, da man in Altach kein *Friedhofszentrum* errichten möchte. Die Erbauung des Friedhofes ist für ihn ein klares Zeichen für das *sesshaft* werden, er sagt weiters dass *Totenkulte* die meisten Menschen zusammen brächte, denn das sei *eine urmenschliche Sache und keine Glaubenssache*.

Darum hatte *man immer Wert darauf gelegt*, dass man keinen Friedhof baut, wobei er nicht weiter darauf eingeht, wer „man“ ist.

Laut ihm ist ein Friedhof aber eine Grundbedingung, um längerfristig im Aufnahmeland bleiben zu können.

Dann folgte eine Aufzählung über die Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum, wobei er das sehr allgemein und generell ausführt, und nicht in Bezug auf den Friedhof. Als wir dann konkret auf die Bedeutung für die Bestattung hinauswollen, meint er, dass man auf Grund der erwähnten Unterschiede mit allen Religionen einen gemeinsamen Friedhof pflegen könnte, nur mit dem Islam nicht. Dann spricht er kurz über das Landesgesetz, als die meisten Friedhöfe in die Verwaltung der Gemeinden übergangen, die Gemeinde würden daher türkische Menschen natürlich auch bestatten, das wäre überhaupt kein Thema.

Aber es muss ein eigener Friedhof gebaut werden, weil das aus religiöser Sicht für die MuslimInnen wichtig sei.

Er persönlich glaubt an weitere Friedhöfe in Vorarlberg, aber auch an die Säkularisierung der Muslime in der Zukunft, die dann auf den Gemeindefriedhöfen bestattet werden.

Die Religionen sollen eine friedliche Koexistenz anstreben, wo der eine den anderen achtet, wo jeder seine oder ihre Eigenheiten bewahren kann.

Pfarrer Toni Oberhauser sieht den Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht als schlecht an, denn laut ihm gibt es *Scharfmacher auf beiden Seiten*. Er persönlich hat auch noch von keinem Widerstand gegenüber dem Friedhof gehört, wenn es ein Widerstand gäbe, dann hätte das aber laut ihm mit einer generellen Ablehnung der immigrierten TürkInnen in Österreich zu tun und würde sich nicht im Speziellen gegen das Friedhofsprojektes wenden.

Zum Abschluss erklärte er uns, dass er *überhaupt nicht eingebunden* war in den Prozess, denn erstens ist die Politik viel mehr in der Friedhofsfrage involviert als die Kirche und der einzelne *Dorfpfarrer* (auch wenn er in dem betroffenen Ort Seelsorger ist) wird nicht eingebunden.

4.1.10 Frau A., Wien

„Mein Vater ist in Ankara [...] Es ist so weit weg und nach Ankara fahre ich nicht so gern. [...] Deine Seele wird von dir wegfliegen. Nur dein Körper und ein Stück Erde, das ist uninteressant.“

Frau A. ist 41 Jahre alt und aus Ankara stammende Sunnitin. Nach der Matura kam sie vor 21 Jahren durch die Heirat mit einem in Österreich lebenden Türken nach Wien. Sie ist Hausfrau und hat mehrere Kinder.

Frau A. vermisst die Türkei, sie würde gerne am Meer leben: „[Österreich] *ist nicht mein Land, meine Heimat*“. Wegen ihrer Kinder und ihres Mannes bleibt Frau A. dennoch in Österreich: *“Die Mädchen [ihre in Wien geborenen Töchter] denken ja wie du, ‚ich bin hier geboren‘. Sie kennen ja in der Türkei viele Sachen nicht”*.

Obwohl sie Mitglied eines Bestattungsfonds ist, möchte sie im Gegensatz zu ihrem Mann in Österreich begraben werden, da ihre Kinder hier leben. Zugleich betont Frau A. auch, dass es nicht wichtig sei, in welchem Land man bestattet wird, da die Seele den Körper nach dem Tod verlassen werde: *„Mir ist lieber, wenn ich hier begraben werde wegen der Kinder. Die Kinder sollen doch [zum Grab] kommen.“*

Eine Rolle spielt bei dieser Entscheidung auch, dass Frau A. in Ankara keine engen Angehörigen mehr hat und auf einem islamischen Friedhof nach islamischem Ritus begraben werden möchte.

4.1.11 Frau E., Wien

Frau E. ist 30 Jahre alt und stammt aus Adana, einer türkischen Großstadt im

Süden des Landes. Auch sie ist Sunnitin und kam nach der Matura durch die Heirat mit dem Bruder des Mannes von Frau A. vor acht Jahren nach Österreich. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie in Karenz.

Frau E. schloss sich größtenteils den Ansichten von Frau A. an, doch scheint sie sich in Wien wohler zu fühlen als diese: *„Wo meine Familie ist, diesen Ort liebe ich“*. Obwohl Frau E. also lieber in Österreich lebt als Frau A., möchte sie in Adana bestattet werden, wo ihre Großfamilie lebt. Allerdings hat sich Frau A. noch nicht allzusehr mit der Thematik auseinandergesetzt.

4.1.12 Herr O., Wien

Herr O., ca. 50 Jahre alt und arbeitslos, engagiert sich ehrenamtlich in einem kurdischen Verein. Er stammt aus Kars, einer Stadt im Osten der Türkei, und kam mit etwa 19 Jahren nach Österreich. Seine Eltern sind SunnitInnen, doch bezeichnet sich Herr O. selbst als nicht religiös.

Herr O. möchte sich an seinem Geburtsort bestatten lassen, um dessen Bedeutung für die kurdische Identität hervorstreichend: die Verwandten, die auf die ganze Welt verstreut sind, sollen in der Heimat wieder zusammenkommen. Die Bestattung in der Türkei hat für ihn also kein religiöses Motiv, sondern wird zum Ausdruck seiner Identifikation mit der Heimat und zum politischen Instrument.

4.1.13 Herr R., Wien

„Ich bin auch gegen gespaltene Friedhöfe. [...] Die Menschen sind lebendig gespalten, aber die Toten, die sind tot! Die Toten auch zu spalten, das ist... Das ist eine, ich kann sagen, das ist eine Schande gegen die Menschheit. Deswegen glaube ich nicht nur gegen den islamischen Friedhof, sondern gegen andere, jüdische...“

Herr R. wurde ebenfalls im Osten der Türkei, nämlich in Erzincan geboren. Seine Muttersprache ist Kurdisch, er selbst Alevit. Er hat ein abgeschlossenes Hochschulstudium und lebt seit 1980 in Österreich: *„Die Türkei ist mir ein Urlaubsland geworden“*.

Herr R. möchte nach seinem Tod verbrannt werden, die Asche soll in einen Fluss geworfen werden. Er sieht die Wahl des Bestattungsortes als Spiegel der

Integration („*Integration beginnt, wenn weniger Leichen in die Türkei zurücktransportiert werden*“) und steht dem islamischen Friedhof in Wien eher kritisch gegenüber, weil er darin ein Zeichen der bewussten Abspaltung vermutet.

4.1.14 Gesprächsfrauenrunde, Hard

Das Gespräch fand in einer ATİB Moschee in Hard statt, ich war dort nach dem Freitagsgebet, als die Frauen Koranstunde hatten. In meiner Begleitung befand sich eine junge türkischsprachige Frau, die mir übersetzt hat, wenn das Deutsch nicht ausgereicht hat. Die wichtigsten Aussagen der Frauengesprächsrunder, finden sich im Kapitel 4.4.1.3 Die Motive der Wahl des Bestattungsortes und ihre Herausforderung.

Frau F., 58 Jahre, 1970 nach Österreich gekommen, Erzurum

Frau S., 38, 1993 nach Österreich gekommen, aus Side

Frau B., 51 Jahre, 1978 nach Österreich, aus Konya

Frau E., 59 Jahre, 1972 nach Österreich, aus Bogazköy

Frau T., 62 Jahre, 1971 nach Österreich, aus Çatal Hüyük

Frau N., 26 Jahre, in Österreich geboren

Frau El., 60 Jahre, 1972 nach Österreich, aus Diyarbakır

4.2 Friedhöfe

Hier möchten wir getrennt die bisherigen Bestattungsmöglichkeiten sowie den Beginn und Ablauf der Friedhofsprojekte in Wien und Vorarlberg schildern, um die Grundlagen für den weiter unten folgenden Vergleich zwischen den beiden Bundesländern darzulegen.

4.2.1 Wien (Anna)

4.2.1.1 Situation zum Zeitpunkt der Feldforschung

Am Zentralfriedhof gibt es eine eigene islamische Abteilung, die sogenannte „Gruppe 27“, die allen islamischen Glaubensrichtungen offensteht. Am Zentralfriedhof besteht auch die Möglichkeit einer rituellen Waschung. Zum Zeitpunkt des Interviews wurden in der islamischen Abteilung jährlich etwa 60 Beerdigungen durchgeführt, in erster Linie von aus Ägypten stammenden MuslimInnen. Wenn die Pachtgebühr für das Grab nicht mehr bezahlt wird, wird die Grabstelle nach Ablauf einer Wartefrist von einem Jahr oder auch mehreren Jahren aufgelassen. Das Grab wird geräumt und steht danach wieder zur Weitergabe zur Verfügung. Somit unterscheidet sich die islamische Gruppe des Zentralfriedhofs nicht von den anders konfessionellen Bereichen (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; Rassouljian in der „Presse“ 2008).

Die Gräber der „Gruppe 27“ sind sehr schlicht gestaltet. Seit 2002 führen nicht nur die Bestattung Wien, sondern auch private Unternehmen Bestattungen durch, die Bestattung Wien ist aber das größte Unternehmen im Bundesland (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Herr Etükoğlu schilderte uns den Ablauf einer islamischen Bestattung am Zentralfriedhof folgendermaßen: Nach einem Todesfall beantragt das beauftragte Bestattungsunternehmen mit der Sterbeurkunde eine Grabstelle innerhalb der „Gruppe 27“. Von der Verwaltung des Zentralfriedhofes wird dem Unternehmen ein Termin für die Beerdigung zugeteilt, meist gleich am nächsten Tag. Die Amtswege, die Einreichung bei der Friedhofsverwaltung etc. werden vom Bestattungsunternehmen übernommen, die Öffnung und Schließung des Grabes wird hingegen von den Friedhofsarbeitern durchgeführt. Der Leichnam wird von der Bestattung Wien abgeholt, von einer/einem TotenwäscherIn gewaschen und die vom Bestattungsunternehmen zur Verfügung gestellten Leintücher gewickelt.

Der Leichnam wird in den Sarg gelegt, ein Gebet gesprochen und der Sarg anschließend ins Grab gelassen. Auf die Position des Leichnams kann dabei keine Rücksicht genommen werden: in Wien werden Leichname bisher in Rückenlage bestattet (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Die Kosten für eine Grabstelle und die Pachtgebühren für zehn Jahre beliefen sich laut Hr. Etükoğlu zum Zeitpunkt des Interviews auf etwa 2300 Euro. Hier sind aber noch nicht die Kosten für die Bestattung, den Sarg etc. berücksichtigt (vgl. IV, Etükoğlu 2007). Im Artikel in der „Presse“ wird erwähnt, dass eine Bestattung in Wien inklusive Friedhofsgebühren zwischen 3500 und 4500 Euro kostete (vgl. Rassouljian in der „Presse“ 2008). Eine Überführung in die Türkei kommt folglich billiger als eine Bestattung am Wiener Zentralfriedhof (s. auch Kapitel 4.4.3 Ablauf einer Überführung).

4.2.1.2 Beginn des Friedhofsprojektes

Hr. Abbas denkt, dass der Anstoß für das Friedhofsprojekt in Wien-Liesing von der Stadt Wien kam, allerdings war sich Hr. Abbas diesbezüglich während des Interviews nicht ganz sicher. Der Grund wird jedenfalls von der Stadt Wien zur Verfügung gestellt (vgl. IV, Abbas 2008).

Der Bestattung Wien zufolge sprach zuerst die IGGiÖ den Wunsch nach einem eigenen konfessionellen Friedhof aus und trat an die politischen Vertreter der Stadt Wien heran, welche das Vorhaben unterstützte und den Grund im 23. Bezirk zur Verfügung stellte. Die Grundstücksfindung stellte sich als nicht einfach heraus. Ursprünglich wollte die IGGiÖ einen Grund im 22. Wiener Gemeindebezirk benützen, doch erhoben AnrainerInnen Einspruch. Verhandlungen mussten geführt und andere Grundstücke in Erwägung gezogen werden, bis man sich nach etwa sieben oder acht Jahren schließlich auf den Grund in Liesing einigte und die Arbeiten dort 2001 beginnen konnten. Aufgrund von behördlichen Auflagen und Problemen mit Baufirmen kam es abermals zu Verzögerungen. Auf diese Schwierigkeiten sowie auf Schändungen des Friedhofes (s. auch Kapitel 4.2.1.7 Reaktionen) kann die lange Zeitspanne vom Beginn des Projektes 1993 bis zur Eröffnung 2008 zurückgeführt werden kann (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007).

Die IGGiÖ rief eine eigene Friedhofskommission ins Leben, zu der alle bei der IGGiÖ angemeldeten Moscheen auf freiwilliger Basis VertreterInnen schicken konnten. Insgesamt arbeiten in der Friedhofskommission elf Personen in Komitees für Verwaltung und Finanz, in der Planstelle, Bau- und Rechtsabteilung (vgl. IV, Abass 2008).

Die Gemeinde Wien stellte den Grund für den Friedhof zur Verfügung, doch musste die IGGiÖ den Bau der Gebäude finanzieren, größtenteils aus Spendengeldern verschiedener Botschaften in Österreich, da das Geld von mehreren Spendenaktionen und Privatunternehmen für die Errichtung des Friedhofes nicht ausgereicht hätte (vgl. IV, Soliman 2007; IV, Abbas 2008).

4.2.1.3 Daten, Gestaltung des Friedhofes

Für den Friedhof in Wien wurde ein 34.500 m² großes Grundstück in Liesing, dem 23. Wiener Gemeindebezirk, ausgewählt. Die Erde dort war allerdings nicht optimal, weswegen Erde abgetragen und neu angeschüttet werden musste und sich das Projekt etwas verzögerte. Geplant war, auf dem Friedhof Platz für 2400 bis 3000 Gräber zu schaffen, in denen etwa 4000 Tote bestattet werden sollen können (vgl. IGGiÖ 2004; IGGiÖ 2008; Rassoulian in der „Presse“ 2008; IV, Bestattung Wien 2007).

Von Seiten der Verantwortlichen der IGGiÖ wird angestrebt, alle Gedenk- und Grabzeichen ungeachtet auch der sozialen Stellung der/des Verstorbenen ö.ä. einheitlich zu gestalten. Wie diese Gestaltung genau aussehen werde war im November 2007 laut Bestattung Wien noch nicht festgelegt, doch existierten bereits einige Vorschläge. Im Wesentlichen solle es eine Art Umrahmung einer Grabstelle geben, damit diese Stelle gekennzeichnet sei, und am Kopfende solle eine Gedenktafel aus Stein platziert werden (IV, Bestattung Wien 2007).

Die Gräber am islamischen Friedhof werden islamischem Ritus gemäß nach Mekka ausgerichtet werden (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Der Raum für die rituellen Waschungen am islamischen Friedhof konnte zum Zeitpunkt des Interviews durch eine Teilbetriebsbewilligung bereits genutzt werden (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007). Die Eröffnung des gesamten Friedhofes wurde mehrmals verschoben. Zum Zeitpunkt des Interviews mit der Bestattung Wien war sie für das Frühjahr 2008 geplant (vgl. IV, Bestattung

Wien 2007). Tatsächlich wurde der Friedhof erst am 3. Oktober 2008 unter Anwesenheit von Bürgermeister Dr. Häupl, des Bezirksvorstehers des 23. Bezirks, von Stadträtin Frauenberger, vieler direkt am Projekt beteiligter Personen und zahlreicher DiplomatInnen der Botschaften islamischer Länder eröffnet (vgl. IGGiÖ 2008).

Fotos von der oktagonförmigen Gebetshalle sowie eine Luftaufnahme des Friedhofes sind in den Annexen I-III zu finden.

4.2.1.4 „Arbeitsteilung“ / Zuständigkeiten beim Bau des Friedhofes

Nachdem der Grund von der Gemeinde Wien zur Verfügung gestellt und erschlossen worden war (Schützung des Grundwassers, Erde wurde aufgeschüttet), zeichnete die IGGiÖ verantwortlich für

1. die Errichtung einer Gebets- und Verabschiedungshalle
2. den Bau eines Waschraums und einer Kühlzelle
3. den Bau eines Quartiers für den Friedhofswart und die Errichtung von Verwaltungsräumen
4. die Entrichtung der üblichen Verwaltungsgebühren.

Wie oben beschrieben wurde die Finanzierung der Errichtung der Gebäude größtenteils durch Spendengelder gewährleistet (vgl. IV, Soliman 2007; IV, Abbas 2008; IGGiÖ 2004; IGGiÖ 2008).

4.2.1.5 „Arbeitsteilung“ / Zuständigkeiten nach der Eröffnung des Friedhofes

Die Bestattung Wien schloss einen Kooperationsvertrag mit der IGGiÖ ab, in dem die „Arbeitsteilung“ am islamischen Friedhof geregelt ist. Demzufolge holt die Bestattung Wien die/den VerstorbeneN vom Sterbeort ab und transportiert sie bzw. ihn zum islamischen Friedhof, wo die/der Verstorbene in eine Kühlanlage gelegt wird. Die IGGiÖ übernimmt dann die rituelle Waschung und vollführt das Gebet in der oktagonförmigen Gebetshalle. Auch der Kondukt zum Grab wird von der IGGiÖ bzw. von den Angehörigen selbst durchgeführt. Die Bestattung Wien erledigt wiederum das Öffnen und Schließen der Grabstelle: Der Sarg wird auf einen Versenkungsapparat gestellt und kann von den Angehörigen selbst in das Grab hinabgelassen werden. Außerdem plante die Bestattung Wien zum Zeitpunkt

des Interviews Schaufeln zur Verfügung zu stellen, um den Angehörigen je nach Wunsch die Möglichkeit zu geben das Grab zuzuschaueln. Weiters übernimmt die Bestattung Wien die Kosten für die Erhaltung des Waschraums und der Kühlkammer (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007).

Ebenso wie die Hinterbliebenen die Leichentücher für das Begräbnis besorgen, in die die/der Tote nach der rituellen Waschung gehüllt wird, suchen sie auch den Imam und den/die TotenwäscherIn selbst aus (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Die Toten werden am islamischen Friedhof in Liesing ebenso wie bisher in der „Gruppe 27“ des Zentralfriedhofs in Holzsärgen bestattet werden, da dies rechtlich nur so zulässig ist (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007).

Das Grab wird von den Hinterbliebenen der/des Verstorbenen gepachtet, wodurch die Betriebskosten des Friedhofes und das Gehalt des Verwalters gedeckt werden sollen. Die Höhe der Pachtgebühren war zum Zeitpunkt unserer Feldforschung noch nicht festgesetzt; das Begräbnis am islamischen Friedhof an sich werde laut Hrn. Soliman 2000 bis 3000 Euro, laut Hrn Abbas zwischen 2000 und 2500 Euro kosten (vgl. IV, Soliman 2007; IV, Abbas 2008).

Am islamischen Friedhof ist eine kleine Wohnung für den Verwalter vorgesehen, der sich um Schneeräumung, Räumung der Wege etc. kümmern wird (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007).

4.2.1.6 Ein Friedhof für alle Glaubensrichtungen

Die Überwindung ethnischer oder nationaler Unterschiede entspricht der islamischen Auffassung der Gemeinschaft der Gläubigen: „*Islamic ties refer to the concept of Umma (Community of Believers) and not to ethnic or national bonds*“ (Cesari 2000: 92).

Ebenso wie bisher in der islamischen Abteilung des Zentralfriedhofs können alle MuslimInnen ungeachtet ihrer Glaubensrichtung innerhalb des Islam am islamischen Friedhof bestattet werden. Es bedarf lediglich einer Anfrage bei der IGGiÖ, die Rechtsträgerin des Friedhofes ist und sich als Vertretung aller in Österreich lebender MuslimInnen sieht (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Soliman 2007; IV, Abbas 2008).

Laut Auskunft von Herrn Soliman gibt es zwar schon Unterschiede zwischen schiitischen und sunnitischen Bestattungsritualen, doch seien diese minimal (vgl.

IV, Soliman 2007). Voraussichtlich werde das Gebet bei einer Bestattung je nach der Glaubensrichtung der/des Verstorbenen von einem schiitischen oder einem sunnitischen Imam angehalten werden (vgl. IV, Abbas 2008).

Ich möchte an dieser Stelle hervorheben, dass AlevitInnen dadurch, dass sie nicht Teil der Islamischen Glaubensgemeinschaft sind, von der Teilnahme an der Gestaltung des Friedhofes zwar ausgeschlossen waren, ihnen jedoch die Möglichkeit offensteht sich dort bestatten zu lassen.

4.2.1.7 Reaktionen

Die Bestattung Wien teilte uns mit, dass es keine Beschwerden oder Proteste gegen den islamischen Friedhof in Liesing gegeben habe; auch in den Medien sei das Projekt „*relativ gut übergekommen*“ (IV, Bestattung Wien 2007). Die Medien hätten vielmehr berichtet, dass es keine Schwierigkeiten infolge von Lärmbelästigung o.ä. geben werde, da muslimische Trauerfeiern eher ruhig ablaufen (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Lediglich von Seiten der AnrainerInnen des Grundstücks, welches ursprünglich für den Friedhof verwendet werden hätte sollen, beschwerten sich, da sie nach Annahme von Herrn Soliman wahrscheinlich Lärm befürchteten (vgl. IV, Soliman 2007).

Der Friedhof in Liesing wurde mehrmals geschändet, die Friedhofsmauern wurden mit schwarzen Kreuzen beschmiert und Zerstörungen auf der Baustelle verrichtet, wodurch die Fertigstellung des Friedhofes weiter verzögert wurde. Die IGGiÖ sieht diese taten jedoch nicht als allgemeine Abwehrhaltung der Bevölkerung: Gerade in der Nachbarschaft hatte man sich um genaue Information zum Friedhofsbau bemüht, um durch Transparenz und Wissen ein gutes Klima im Zusammenleben zu fördern (IGGiÖ 2008; vgl. ORF 2006).

4.2.2 Vorarlberg (Belina)

4.2.2.1 Situation zum Zeitpunkt der Feldforschung

Zum Zeitpunkt der Feldforschung war die Situation in Wien und Vorarlberg ziemlich ähnlich. In Wien gibt es den Zentralfriedhof mit einem muslimischen Gräberfeld, wohingegen in Vorarlberg nur einzelne Gräber auf (ehemals

christlichen) Friedhöfen vorhanden sind⁸³, die rituellen Waschungen dazu, wurden in den Landeskrankenhäusern durchgeführt. Es ließen sich, wie auch in Wien, fast alle MuslimInnen mit türkischem Hintergrund in die Türkei überführen.

4.2.2.2 Beginn des Friedhofsprojektes

Die Forderung nach einer islamischen Bestattungsmöglichkeit in Vorarlberg wurde in den vergangenen Jahren immer wieder von verschiedensten Seiten her gewünscht bzw. gefordert. Einerseits wurde die Errichtung einer islamischen Gebetsstätte, an die eine Bestattungsmöglichkeit angefügt werden kann, bereits im Jahr 2002 ins Integrationsleitbild der Stadt Dornbirn aufgenommen (vgl. Integrationsleitbild der Stadt Dornbirn 2002: 27)⁸⁴. Andererseits wurde dies auch von den verschiedenen islamischen Vereinen in Vorarlberg⁸⁵, von Leuten die dem türkischen Generalkonsulat nahe stehen (vgl. ok, 2 Dörler 2004: 16) und nicht zuletzt auch von den türkischen MigrantInnen selber, gefordert:

„Es haben viele Menschen immer wieder deponiert, sie hätten gerne hier eine Bestattungsmöglichkeit. Man muss dazu sagen, dass es das auch gegeben hat, da hat man mal in Dornbirn einen Kompromiss gefunden, in Hohenems [...] mal in Altach, mal in Bregenz, mal in Götzis, Einzellösungen hat es immer wieder gegeben, aber [eben nur] Kompromisse“ (IV, Dinçer 2007).

Auch in den Sondierungsgesprächen für den Aufbau von der Integrationsleitstelle *okay.zusammenleben 2002*, berichtet Frau Dr. Eva Grabherr (Geschäftsführerin derselbe), dass mehrere muslimische VertreterInnen der Ersten wie auch der

⁸³ Es sind dies „Notlösungen“ und nicht islamisch konforme Bestattungen gewesen, vor einiger Zeit wurde ein Muslime auf einem Friedhof in Dornbirn bestattet, dessen Angehörige drei Gräber kauften, so dass die Lage Richtung Mekka machbar ist. Andere Einzelgräber befinden sich in Frastanz, Rankweil, Götzis oder Lustenau

⁸⁴ Unter den geplanten Maßnahmen wird angeführt „*Abklärung der Möglichkeit einer Friedhofserweiterung resp. eines neuen Friedhofs für die moslemische Bevölkerung*“ (Integrationsleitbild der Stadt Dornbirn 2002: 27).

http://www.dornbirn.at/uploads/media/Endfassung_Leitbild6.Nov_01.pdf (15.07.2008)

⁸⁵ Nicht so sehr von der ATIB, obwohl das die größte Gruppe nach Mitglieder in Vorarlberg wäre. Frau Dörler begründet das damit, dass die ATIB die offizielle Vereinigung des türk. Staates in Österreich ist und sie nicht davon ausgehen, dass sich MuslimInnen aus der Türkei nicht in der Türkei bestatten lassen (vgl. IV, Dörler 2007).

Zweiten Generation der immigrierten Menschen, die Errichtung einer islamischen Begräbnisstätte unabhängig voneinander zur Sprache gebracht hätten. Es wurde (medial) öfters in dieser Zeit über das Thema berichtet und somit auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht (vgl. ok 2, Dörler 2004: 16).

4.2.2.3 Die Initiativegruppe Islamischer Friedhof

Die Initiativegruppe Islamischer Friedhof bestand bei ihrer Gründung 2003 aus den folgenden Vereinen⁸⁶ (die Reihung der Vereine habe ich übernommen):

- ATİB (Österreichisch – Türkisch Islamischer Bund, vertreten durch Mustafa Paçalı)
- Milli Görüş (AIF) (Österreichisch – Islamische Föderation, vertreten durch Abdi Taşdoğan)
- VIKZ (Verband Islamischer Kulturzentren, vertreten durch Ekrem Tarım)
- Alevitische Kulturgemeinden (vertreten durch Abuzer Saskın)
- Bosnische islamische Gemeinden (vertreten durch Hüseyin Begic)
- Vertreter der arabischen und nordafrikanischen Gemeinschaft
- INKA (Institut für interkulturelle Angelegenheiten, vertreten durch Attila Dinçer, gleichzeitig der Sprecher der Initiativegruppe)
- ADD (Verein zur Förderung des Gedankenguts Atatürks, vertreten durch Ahmet Inan)

Die Initiativegruppe Islamischer Friedhof, deren Sprecher Herr Dinçer ist, hat gemeinsam mit der Islamischen Religionsgemeinschaft Bregenz der IGGiÖ einen

⁸⁶ deren größte Mitglieder hauptsächlich türkisch-sunnitischer Ausrichtung sind (ATİB, der größte Verein in Vorarlberg, der VIKZ, der zweitgrößte Verein in Vorarlberg, weiters die Milli Görüş und noch einen Verein namens ADD), eine bosnisch-sunnitische Gruppierung (rund ein Zehntel der MuslimInnen sind SunnitInnen aus Bosnien), eine alevitische Gruppierung, dann zwei schiitische Gruppen (einmal einen arabischen und einmal einen nordafrikanischer Zusammenschluss, die aber beide recht klein sind) und das Institut für interkulturelle Angelegenheiten INKA), dessen Sprecher Attila Dinçer ist.

Antrag für einen Islamischen Friedhof im August 2004 eingereicht (ok 2, Dörler 2004: 16 f.)⁹¹

Der Antrag hat im Wesentlichen drei Punkte zum Inhalt, es werden drei Gründe für die „*Errichtung zumindest eines Islamischen Friedhofes auf Vorarlberger Boden*“ (Antrag – Islamischer Friedhof in Vorarlberg 2004) angeführt, das sind die folgenden:

Im ersten Punkt wird Bezug genommen auf den Paragraph 6 des Islamgesetzes⁸⁷ vom 15. Juli von 1912 (entnommen aus Bair 2002: 109 f.), insbesondere auf die Einrichtungen, wobei das auch Friedhöfe beträfe. Im zweiten Punkt sprechen die AntragstellerInnen von einem „*Grundrecht [...] auch nach dem Tod hier begraben zu werden*“ (Antrag - Islamischer Friedhof in Vorarlberg 2004). Als letzten Punkt wird die Bestattung in Vorarlberg als letzter Schritt für die Integration angeführt.

Die Studie „Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg“

Vor der Einreichung des Antrags hat auf Bestreben der Integrationsleitstelle „okay.zusammen leben“ die Islambeauftragte Dr. Elisabeth Dörler eine Studie mit dem Titel "Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg"⁸⁸ herausgebracht.

Diese Studie sollte „*die Wissensgrundlage für die Errichtung einer Begräbnisstätte für Muslime in Vorarlberg*“ (ok 2, Grabherr 2004: 3) liefern, sie hat das Ziel den „*Prozess zwischen den islamischen Gemeinschaften und den [...] mehrheitsgesellschaftlichen Institutionen*“ (ok 2, Grabherr 2004: 3) zu unterstützen und zu fundieren.

Der Sprecher der Initiativgruppe Islamischer Friedhof Herr Dinçer, beschreibt die Studie als wichtig und „*qualitativ gut*“ (IV, Dinçer 2007).

⁹¹ die einreichenden Institutionen im Antrag waren dann nur noch: ATİB, AIF, VIKZ und die Alevitische Kulturgemeinde.

⁸⁷ „*Die Religionsgesellschaft der Anhänger des Islams genießt als solche sowie hinsichtlich ihrer Religionsübung und Religionsdiener denselben gesetzlichen Schutz wie andere gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaften. Auch die Lehren des Islams, **seine Einrichtungen** und Gebräuche genießen diesen Schutz, insoweit sie nicht mit den Staatsgesetzen im Widerspruch stehen*“ (Bair 2002: 109 f.).

⁸⁸ In weiterer Folge: (ok 2, Dörler/Grabherr 2004: Seitenanzahl)

Durch die zwei Studien⁸⁹, die im Vorhinein gemacht wurden, hätte man zwar man ein Jahr Zeit verloren, was aber wichtig für den Prozess an sich gewesen ist.

Die muslimischen Gruppierungen waren keine Bittsteller mehr, sondern es wurde als ihr Recht angesehen, einen Friedhof zu bekommen, sie waren in den ganzen Prozess eingebunden und hatten somit eine „*Chance zur unabhängigen gleichwertigen Teilnahme*“ (vgl. IV, Dinçer 2007).

Zudem hat eine ausgewiesene Expertin (der kath. Kirche) den politischen VertreterInnen und der Öffentlichkeit konstatiert, dass Bedarf an einem eigenständigen islamischen Friedhof besteht, wobei Herr Dinçer und die Initiativgruppe einen weitaus offeneren Antrag eingereicht hätten. Sie wären mit einem Zubau an einen bestehenden Gemeindefriedhof zufrieden gewesen, mit vier kleineren Friedhöfen verteilt im ganzen Land oder mit einem großen Zentralfriedhof (vgl. IV, Dinçer 2007).

4.2.2.4 Der Arbeitskreis "Eine Begräbnisstätte für Muslime in Vorarlberg"

Nach der Erstellung (und Verbreitung) der Studie wurde der Arbeitskreis *Eine Begräbnisstätte für Muslime in Vorarlberg* im November 2004 vom Vorarlberger Gemeindeverband eingerichtet. Er arbeitete von Januar bis Oktober 2005 und traf sich in sieben Sitzungen. Dessen Mitglieder waren nun unter anderen auch GemeindevertreterInnen⁹⁰, denn die Gemeinden sind laut dem Landesgesetz für die Bestattung ihrer BürgerInnen zuständig (vgl. HP von okay-line 2009).

⁸⁹ Studie von Frau Dörler: Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg von Oktober 2004 und eine kleinere Studie zum selben Thema von Herrn Dinçer selber.

⁹⁰ Mitglieder des Arbeitskreises:

- Othmar Müller (Vorarlberger Gemeindeverband, Geschäftsführer)
- Edgar Lecher (Stadt Dornbirn, Finanzabteilung)
- Johannes Schneeberger (Stadt Feldkirch, Gruppe Allgemeine Dienste)
- Hugo Rogginer (Bürgermeister Marktgemeinde Hard)
- Wolfgang Bösch (Gemeinderat Marktgemeinde Lustenau)
- Marianne Kofler (Land Vorarlberg, Abteilung Kultur)
- Abdi Taşdöğen (Islamische Religionsgemeinde Bregenz der IGGiÖ, Vorsitzender)
- Attila Dinçer (Initiativgruppe Islamischer Friedhof, Sprecher)
- Elisabeth Dörler (Katholische Kirche Vorarlberg, Islambeauftragte)

Im November des gleichen Jahres übergab der Arbeitskreis, ein von ihm ausgearbeitetes Empfehlungsschreiben, welches sich inhaltlich sehr an der bereits erwähnten Studie von Frau Dr. Dörler anlehnte. Es hatte den Islam in Vorarlberg, islamische Bestattungsriten bzw. die damit einhergehenden Vorstellungen und die Praxis in nicht islamischen Ländern zum Inhalt.

4.2.2.5 Die Grundstücksfindung

Anfangs konnten sich einige Bürgermeister durchaus vorstellen ein Grundstück zur Verfügung zu stellen, vorallem Bürgermeister von besonders „betroffenen“ Gemeinden – sprich mit besonders hohem Anteil an muslimischer Bevölkerung, diese mussten im Laufe der Zeit, aber revidiert, wegen der fehlender (politischen) Zustimmung in den jeweiligen Gemeinden (das war zum Beispiel in Frastanz, Rankweil, Dornbirn und Lustenau der Fall).

Am 28. November 2006 beschloss dann die Gemeindevertretung von Altach einstimmig den Verkauf eines ihrer Grundstücke, zusätzlich wurde das Nutzland zu Bauland umgewidmet. Die Fläche der gesamten Friedhofsanlage beträgt in Altach 8.500 m², dort sollen für den Anfang etwa 300 Gräber angelegt werden, für die Errichtung dieser ersten Gräber wird ungefähr ein Viertel der Gesamtfläche, die zur Verfügung steht, gerechnet (insgesamt wird Platz für 1200 Gräber sein).

Die Finanzierung des Projektes erfolgt im Sinne der Gleichbehandlung ebenso wie die Finanzierung christlicher Friedhöfe. Die Angehörigen müssen die Grabgebühren und die Pachtgebühren der Gräber zahlen, der Finanzierungsbedarf für Gemeinden und Land liegt bei einer landesweiten Nutzung des Friedhofes bei etwa 30.000 Euro jährlich.

Im Juni 2008 kauft der Vorarlberger Gemeindeverband dieses 8.500 m² große Grundstück der Gemeinde Altach ab.

-
- Prozessleitung und -moderation: Eva Grabherr (okay. zusammen leben/Projektstelle für Zuwanderung und Integration)
 - Dokumentation: Simon Burtscher (okay. zusammen leben/Projektstelle für Zuwanderung und Integration)

4.2.2.6 Der Trägerverein

Im Winter 2007 wurde ein Trägerverein gegründet, indem die Religionsgemeinde Bregenz und die entsprechenden islamischen Gemeinschaften vertreten sind.

Deren Sprecher ist wiederum Herr Dinçer. Der Verein pachtete das Grundstück vom Vorarlberger Gemeindeverband, er trägt die Errichtung des Friedhofs und wird ihn als konfessionelle Begräbnisstätte führen. Er trägt die Verantwortung für die Errichtung und für den laufenden Betrieb des Friedhofs nach seiner Fertigstellung. Im September 2007 wird das Architekturbüro Bernardo Bader aus Dornbirn mit der Planung der Anlage betraut. Die Fertigstellung ist für Jahresende 2009 geplant.

4.2.2.7 Die Rolle der katholischen Kirche im Prozess

Die katholische Kirche ist in Vorarlberg die größte Religionsgemeinschaft des Landes und war von Anfang an für das Projekt und setzte sich besonders für einen eigenständigen islamischen Friedhof ein, sie lehnte einen Zubau an einem bestehenden Gemeindefriedhof eher ab. Dr. Klaus Küng, der Bischof begründete das in einer Stellungnahme so, dass man den MuslimInnen das gleiche Recht auf ihre Religionsausübung zuteil werden lassen muss. Da aber im christlichen Ritus bestimmte Dinge, wie die Einsegnung der Gräber, religiöse Symbole wie das Kreuz bis zu Kerzen, aber notwendig sind, diese sich aber mit dem islamischen Ritus nicht vereinbaren lassen, sollten eigene Friedhöfe bevorzugt werden. Denn *„[e]s darf nicht dazu kommen, dass aus falsch verstandener Rücksichtnahme auf die Religion der Migranten die einheimische Bevölkerung in ihren meist römisch-katholischen Bestattungsriten [...] eingeschränkt wird“* (ok 2, Küng 2004).

Die Rolle der katholischen Kirche kann man nur im Fall von Vorarlberg anführen, sie ist für die Errichtung des islamischen Friedhofes in Wien von keinerlei Bedeutung gewesen, das hat laut Elisabeth Dörler demografische Gründe:

„Wir haben in Vorarlberg 78% Katholiken und nur 6% Menschen ohne Bekenntnis und das heißt, die ohne Bekenntnis sind weniger wie die Muslime, das heißt, die zwei großen Partner im weltanschaulichen Bereich sind die Muslime und die Katholiken, und das macht eben den großen Unterschied aus“ (IV, Dörler 2007).

Positiv wirkte sich aber auf jeden Fall aus, dass religiöse Akteure öffentlich ihre positive Einstellung kundtaten⁹¹.

⁹¹ Es gab zum Beispiel am 2. Februar eine öffentliche Veranstaltung, die von der katholischen Kirche organisiert wurde, zum Thema: „Ein islamischer Friedhof für Vorarlberg“.

4.3 Gründe für einen islamischen Friedhof (Anna)

Schmied zufolge wurden bis 2005 auf dem Zentralfriedhof ca. 500 Grabstellen des für MuslimInnen zur Verfügung gestellten Teils vergeben, wodurch ein Drittel belegt war (vgl. Schmied 2005: 199). Hrn. Abbas sowie der Homepage der IGGiÖ nach ist das muslimische Gräberfeld auf dem Zentralfriedhof allerdings nicht mehr ausreichend (vgl. IV, Abbas 2008; IGGiÖ 2008).

Farid Soliman, Leiter der Friedhofskommission der IGGiÖ, war außerdem der Ansicht, so wie es für einige andere Religionsgemeinschaften in Österreich Friedhöfe gebe, solle es auch einen für die muslimische Bevölkerung Österreichs geben (vgl. IV, Soliman 2007).

Yaşar Ersoy von der ATİB sieht einen wichtigen Grund für die Errichtung eines eigenen islamischen Friedhofes darin, dass MuslimInnen in Österreich bisher nicht islamischen Riten folgend bestattet werden konnten. Diese Möglichkeit sei für MuslimInnen daher nicht ideal. Zumindest vor der Eröffnung des islamischen Friedhofes betrachtete Herr Ersoy es als ratsam, sich für eine Überführung anzumelden, damit die Bestattung nach islamischem Ritus gesichert sei.

Herr Ersoy hob im Interview weiters hervor, wie wichtig es bei der Wahl des Bestattungsortes sei zu berücksichtigen, wer sich später um die Grabpflege und vor allem um die Bezahlung der Grabgebühr kümmern werde, damit das Grab nicht zu bald aufgelassen werde und die Totenruhe gewahrt bleibe. Wenn es keine Nachfolgenerationen gäbe oder diese nicht in Österreich zu bleiben beabsichtigen, könne daher die Wahrung der Totenruhe kaum gesichert werden. Sobald hingegen die Möglichkeit bestünde, sich in Österreich nach islamischem Ritus bestatten zu lassen, werde laut Hrn. Ersoy die Bereitschaft vieler hier lebender MuslimInnen, in Österreich ihre letzte Ruhestätte zu finden, stark zunehmen (vgl. IV, Ersoy 2007).

Wie in einem Artikel in der „Presse“ geschildert wird, betrachten viele MigrantInnen der Zweiten oder Dritten Generation Österreich längst als ihre Heimat und möchten hier, an dem Ort, an dem sie ihr Leben verbringen, auch bestattet werden: *„Und das, obwohl viele Eltern immer noch für ihre Kinder die*

Gebühren für eine Bestattung im Herkunftsland bezahlen“ (Rassoulilian in der „Presse“ 2008). Dem gleichen Artikel zufolge weist Hr. Ersoy darauf hin, dass viele in Österreich lebende MuslimInnen mit türkischem Hintergrund gar keine Familie mehr in der Türkei haben, da die Angehörigen oft ebenfalls „in den Westen“ gezogen sind. Die Auswirkung ist, dass MigrantInnen sich an dem Ort bestatten lassen, an dem ihre Familie, ihre Kinder und Enkelkinder jetzt leben – im Aufnahmeland (vgl. ebd.).

Bereits im Kapitel 2.4.3 Rolle des Nationalstaates wurde erwähnt, dass Elisabeth Dörler zufolge die Bestattung der StaatsbürgerInnen eine Pflicht des Nationalstaates darstellt. Dörler erklärte im Interview, dass die in den 1960er Jahren eingewanderten MuslimInnen jetzt in die Pension, in die Krankheits- und Altersphase ihres Lebens eintreten, womit die Beschäftigung mit der Frage nach dem Bestattungsort einhergeht. Auch die Kinder der MigrantInnen setzen sich dadurch mit der Problematik auseinander: „[...] *ich kann ja nicht dauernd, wenn ich für meinen Vater beten will, irgendwo nach Anatolien fahren*“ (IV, Dörler 2007). Dörler nennt als wichtigste Gründe für einen islamischen Friedhof zum einen die Annahme der österreichischen Staatsbürgerschaft durch die MigrantInnen bzw. die schon als ÖsterreicherInnen geborene Dritte Generation sowie das Altern der Ersten Generation. Hinzu kommt, dass man dem islamischen Glauben gemäß innerhalb der Glaubensgemeinschaft beerdigt werden soll, wofür wiederum ein separater Bereich für MuslimInnen vonnöten ist, der aber nicht vorher schon ein christlicher Friedhof gewesen sein darf (vgl. IV, Dörler 2007).

Herr Etükoğlu wiederum, Imam und Besitzer eines Bestattungsinstitutes in Wien, betonte uns gegenüber mehrmals, wie wichtig es im Islam sei, Tote möglichst schnell zu bestatten. Insofern, dass dadurch auch rascher bestattet werden kann, findet K. Etükoğlu auch die Idee eines islamischen Friedhofes in Wien begrüßenswert. Vor allem Angehörige der Ersten und Zweiten Generation wollen seiner Erfahrung nach in der Türkei – oder mit Hrn. Etükoğlus Worten „*in der Heimat*“ (IV, Etükoğlu 2007) – bestattet werden. Doch in den nächsten Jahren werde die Zahl der Überführungen langsam zurückgehen. Als möglichen Grund, warum sich Menschen mit Migrationshintergrund aus der Türkei in Österreich betatten lassen wollen könnten, nennt K. Etükoğlu den Umstand, dass es für die

meist in Österreich bleibenden Angehörigen leichter sei, hier das Grab der/des Verstorbenen zu besuchen (vgl IV, Etükoğlu 2007).

Ebenso verwies Herr Abbas auf die möglichst kurze Zeitspanne, die zwischen Eintreten des Todes und Begräbnis stattfinden sollte: „*Da, wo man gestorben ist, sollte man auch begraben werden*“ (IV, Abbas 2008).

4.4 Überführungen

Die Bestattung Wien teilte uns im November 2007 mit, dass jährlich etwa 250 bis 350 Überführungen allein aus Wien durchgeführt wurden, davon rund 250 in die Türkei (Zahlen für ganz Österreich standen der Bestattung Wien leider nicht zur Verfügung). Diese Überführungen werden nicht nur von der Bestattung Wien, sondern auch von zahlreichen anderen Unternehmen durchgeführt (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Wie schnell der Leichnam einer Verstorbenen oder eines Verstorbenen in das Herkunftsland überführt werden kann, ist unter anderem davon abhängig, wie schnell die erforderlichen Behördenwege erledigt und die Genehmigungen erteilt werden und ob ein Flugzeug im Gepäckraum noch Platz zum Transport eines Sarges hat (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; s. auch Kapitel 4.4.3 Ablauf einer Überführung).

4.4.1 Motive für die Wahl des Bestattungsortes (Belina)

4.4.1.1 Einleitung

Für lange Zeit wurde das Leben eines Migranten/ einer Migrantin als ein „provisorisches“ gesehen, eine „*quasi migration saisonnière*“ (Aggoun 2006: 7)⁹²

Die Menschen planten von Anfang an keinen dauerhaften Aufenthalt, deshalb wurden so gut wie keine Institutionen oder Einrichtung, die sich auf ein längerfristiges Leben in den jeweiligen Ländern richteten, gegründet.

⁹² Unter anderen durch den Familiennachzug, der durch die Familienzusammenführungsregelung begünstigt wurde, änderte sich mit der Zeit diese Sichtweise (oder wenigstens die Bedingungen dafür).

Niemand dachte an die Pension und noch viel weniger an den Tod „in der Ferne.“ Das Altern und schlussendlich der Tod sind daher zwei völlig neue Gegebenheiten für MigrantInnen, die den Prozess der Immigration auf eine natürliche Weise beschließen.

Das schlägt sich auch in der Literatur nieder, es ist fast nirgends etwas über das Phänomen der älteren MigrantInnen zu finden⁹³, wobei es über die sogenannte Zweite Generation sehr viel zu finden gibt. Das ist (vor allem in Ländern mit einer langen Immigrationstradition, wie zum Beispiel Frankreich) eine paradoxe Situation, wo sich auch das offizielle Frankreich zu einem Immigrationsland zählt⁹⁴ (vgl. Aggoun 2006: 7).

Dieses Fehlen wird an manchen Stellen damit begründet, dass die Definition von „der Fremde“⁹⁵ üblicherweise über die Geburt geht, man verleiht ihm/ ihr (oder verweigert ihm/ ihr) auf Grund von bestimmten Gesetzen (die von Land zu Land verschieden sind) die Staatsbürgerschaft, aber der oder die Fremde ist fremd auf Grund seiner/ihrer Geburt (vgl. Derrida 1997 zitiert in Aggoun 2006: 9)⁹⁶.

Allen *displaced persons* (Vertriebene, Flüchtlinge, MigrantInnen, im Exil lebende) sind zwei Verlustmomente besonders wichtig, erstens ihre Toten (bzw. der Bestattungsort) und zweitens - auf das ich hier nicht weiter eingehen werden - ihre (Mutter) Sprache.

Sie möchten, wenn auch nur als BesucherInnen, an die Orte zurückkommen, wo ihre Toten liegen, diese werden in diesem Zusammenhang von Derrida sogar als

⁹³ Ausnahmen von der Regel sind zum Beispiel. Christoph. Reinprecht: Forschungsprojekte zu Bildungsbedürfnisse Älterer MigrantInnen (2008/09), Zur Situation älterer MigrantInnen in Wien. (2005), Jung und Alt im Migrationsprozess. (2004) (u.a.). È. Tamime Les musulmans dans la societe française. Paris 1988. in Frankreich

⁹⁴ In der heutigen französischen Gesellschaft ist etwa ein Drittel der Bevölkerung ausländischen Ursprungs, der ersten, zweiten oder dritten Generation (vgl. Noiriel 1988: 72 zit. in Aggoun).

⁹⁵ Im Original: *l'étranger, le citoyen étranger, l'étranger a la nation* (Aggoun 2006 : 9)

⁹⁶ Eine Alternative zur derzeitigen Mitgliedschaft laut Bauböck (2001) wäre das *Stakeholder-Value* Modell, wo man bei der Verknüpfung eigener Interessen mit dem kollektiven Gemeinwohl automatisch einen Anspruch auf Mitgliedschaft hat. Im Gegensatz dazu „traditionelle“ Modelle wie etwa das *ius soli*, wo Kinder, die in einem Land geboren werden automatisch die Staatsbürgerschaft erhalten (zum Beispiel in den Vereinigten Staaten) oder das *ius sanguinis*.

„die Wohnstatt, auf die man sich bezieht, um das Bei-sich-Zuhause zu definieren“ (Derrida 1997: 68) hervorgehoben. (Im Gegensatz dazu die Sprache, die auch bei größter geografischer Entfernung „mitgenommen“ werden kann.)

4.4.1.2 Überführungen sind die Norm, warum?

Die kalabresischen ItalienerInnen, die nach Nord - Afrika migriert sind, überführten oft leere Särge, um die genealogische Ordnung in der Familiengruft in Italien aufrechtzuerhalten.

Menschen aus dem Maghreb, die in Frankreich sterben, werden in großer Zahl in ihr Geburtsdorf oder in ihren Geburtsort überführt. Wir wissen auch, dass MuslimInnen türkischer Herkunft zum Großteil in die Türkei rückgeführt werden.

Daher könnte man sagen, dass für viele ImmigrantInnen die Migration nach ihrem Tod nicht beendet ist.

Manche ImmigrantInnen wissen schon früh, dass nur eine Überführung für sie in Frage kommt, andere zweifeln noch, oder sind noch nicht von einer Überführung im Todesfall überzeugt, wieder andere legen sich noch nicht fest und vertagen ihre Entscheidung auf einen späteren Zeitpunkt.

Rückgeführt zu werden ist für manche das letzte Heimkehren, dem Exil ein Ende bereiten. Für manche bedeutet es vielmehr eine rein symbolische Wiedervereinigung mit den Vorfahren oder mit deren Land, auch wenn das manchmal heißt, auf unbekanntes Terrain zu stoßen, sprich wenn „die Heimat“ nur in den Sommerferien besucht wurde oder gar nur eine imaginäre Vorstellungen von „daheim“ existiert.

Wer bestimmt nun in der Realität? Welche Erklärungsmuster/-motive bis zu Rechtfertigungen werden genannt? Wie spielt die familiäre Abstammung in die Entscheidung mit ein, wie gehen die Individuen damit um? Das möchten wir anhand von Interviews mit MigrantInnen und mit literarischen Quellen näher ausführen (ich werde mich hauptsächlich auf ein französisches Werk stützen, dass sich vor allem mit MuslimInnen aus dem Maghreb in Frankreich auseinandersetzt).

Manche MigrantInnen haben sich in einer Organisation zusammengefunden, oder beteiligen sich in einer Art „Versicherungsfonds“, die im Sterbefall die Kosten (einer Überführung) übernimmt.

Versicherungsfonds:

Man unterscheidet grundsätzlich zwischen der formellen Art, wenn durch zahlende Mitglieder einer Organisation (ATİB, VIKZ oder UIKZ und andere) eine Art Kasse gefüllt wird, aus der man bei Bedarf Kosten deckt, sowie einer informellen Art, wenn bei einem Todesfall eine spontane Kollekte organisiert wird.

Denn Begräbnisse werden immer auch als Angelegenheit der jeweiligen *community*, nicht nur der Kernfamilie gesehen. Laut Herrn Dinçer gab es vor der Erbauung des Friedhofes in Vorarlberg immer wieder zahlreiche Anrufe von spendenfreundlichen MuslimInnen, deren Geld in einen Sozialtopf kommt, wenn es bei einer Familie für eine Überführung nicht reichen sollte, oder man gezwungen ist, im Aufnahmeland mehrere nebeneinander liegende Gräber zu erwerben, dass eine richtige Lage des Leichnams gewährleistet werden kann. Er sprach in diesem Zusammenhang von einer moralischen Verpflichtung und von der muslimischen Solidarität (vgl. IV, Dinçer 2007).

Aggoun spricht bei diesen Vereinigungen und Einzahlungen von einem kulturellen Modell für Problemlösungen, das nach einem egalitären Austausch oder Zirkulation von Geldmittel funktioniert. Er nennt dies ein „*instrument de sécurité sociale collective*“ (Aggoun 2006: 90) das allen eine Überführung ermöglicht, weil das in dieser *community* als bedeutsam angesehen wird (vgl. Aggoun 2006: 90).

Bei vielen muslimischen MigrantInnen (so auch bei den türkischen) geht das oft über die Moschee. Wenn jemand aus der Glaubensgemeinschaft gestorben ist, organisiert der Imam eine Sammlung, die der Familie eine Überführung des Körpers vom finanziellen Standpunkt gewährleisten soll.

In diesem Fall funktioniert die Sammlung über eine „natürliche“ Solidarität gegenüber den Angehörigen wie auch gegenüber der Gemeinschaft (vgl. Aggoun 2006: 121).

Infolge dieser moralischen Verpflichtung, die ich oben genannt habe, kann man die Finanzierung (und die Sammlung dafür) einer Überführung eines/einer Angehörigen durchaus als eine Norm der kollektiven Praxis definieren.

Norm meint in diesem Sinne, alles was in einer Gruppe annehmbar scheint, und das bei nicht – beachten eine Sanktion oder eine Missbilligung bewirkt.

Die Wichtigkeit dieser Geldzirkulation wird dadurch deutlich hervorgehoben.

Es gibt also einen Trend bzw. eine Erwartungshaltung von Seiten der *community*, man bekräftigt nicht nur das es „normal“ ist, dass man überführt wird, es wird darüber hinaus auch die Wichtigkeit betont, dass man überführt wird.

In der Literatur lasen wir, dass diejenigen, die die Überführung nicht einhalten beziehungsweise diese nicht so bedeutsam sehen, den ungeschriebenen Regeln nicht folgen, oftmals als *jayha** betitelt werden.

Wenn man in der Fremde begraben ist, wird das oft als „ein schlechter Tod“ (*mauvais mort*) (Aggoun 2006: 91 f.) gewertet. Es ist dies ein nicht konformer Akt, der ein Ablehnen der Person, seine Selbstausschließung oder zumindest tiefes Unverständnis provoziert.

Dieses „sich Bestatten lassen“ könnte als Verlust der eigenen Identität (aber auch die der nahen Angehörigen) interpretiert werden, folglich wird eine Bestattung (im Empfängerland) als ein „verbotener Tod“ gedeutet werden (vgl. Aggoun 2006: 98). In unseren Interviews sprachen viele davon, dass sich jetzt diese Praxis oder Norm ändern könnte, oder sicher bald ändern wird. Zum Teil hat sie sich schon geändert: Herr Dinçer sagte uns, dass er erwartet hätte, dass sich die Erste Generation mit Sicherheit noch nicht für den islamischen Friedhof interessieren würde. Mit Verwunderung erzählt er uns aber von zahlreichen Anfragen, gerade auch von der Ersten Generation (IV, Dinçer 2007).

Im Folgenden möchten wir auf konkrete Motive eingehen, die die Wahl des Bestattungsortes mitbeeinflussen und die in Zukunft dafür verantwortlich sein könnten, dass sich muslimische Menschen in Österreich bestatten lassen.

* Im Original kursiv. Ein/e ImmigrantIn, die untergeordnet ist. Diejenigen, die fehlgeleitet wurden und die für ihre eigene Gruppe verloren sind, weil sie die Gemeinschaft verlassen haben. Aus der Sicht der MitgliederInnen klassifiziert man diese wie Feiglinge oder wie jemanden, der sein Wort nicht hält. Sie haben eine andere Richtung eingeschlagen oder sogar die Gemeinschaft verraten (Vgl. Sayad 1993: 43 ff. zit. In Aggoun 2006: 61)

4.4.1.3 Die Motive bei der Wahl des Bestattungsortes und ihre Herausforderung

„attachement á la terre“ (Aggoun 2006: 107) oder die Verbundenheit zur Erde⁹⁷⁾

Die muslimischen Rechtsgelehrten haben die Erde in zwei Teile geteilt: die islamische Erde (*Dar al-Islam*) und die nicht islamische, andersgläubige Erde: die islamische Erde umfasst alle Regionen, die unter islamischer Beherrschung gesetzt wurden, ob die Einwohner islamischgläubig sind oder nicht, was aber für die Mehrheit der Bevölkerung meistens zutrifft.

Die religiösen Vorstellungen sind nicht immer eindeutig. Obwohl die Überführung in islamische Erde⁹⁸ nicht obligatorisch ist, ist es fast eine „automatische“ Praxis geworden, wie bereits oben gezeigt wurde. Denn ein Merkmal der islamischen Bestattung ist es, sich unter Glaubensbrüder/schwestern bestattet zu werden. Was in einem islamischen Land wahrscheinlich automatisch gegeben ist und in einem mitteleuropäischen nur unter besonderen Umständen.

In den Interviews, die wir geführt haben, ist dieser Punkt unterschiedlichst behandelt worden. Für die Frauen, die wir interviewt haben, spielte die explizite muslimische Nachbarschaft im Tod überhaupt keine Rolle. Deswegen wird ein islamischer Friedhof auf nicht islamischen Boden in manchen Aussagen auch nicht als Errungenschaft oder als etwas Erstrebbares wahrgenommen.

Zum Einen wurde die Tatsache, dass man nicht in der Heimat liegt, viel mehr in den Vordergrund gerückt.

Eine Aussage einer Frau (58 Jahre alt, stammt aus einem ländlichen Gebiet in Anatolien) soll dies verdeutlichen⁹⁹: „*Ich habe jetzt schon 37 Jahre Heimweh, ich will wenigstens im Tod daheim sein!* [...]“ (IV, Frau F.). Diese Frau immigrierte mit

⁹⁷ Auf französisch spricht man hier von *terre*, was soviel wie Erde heißt, im biologischen Sinn aber auch Heimat oder einfach Land ausdrückt, im Deutschen könnte man das am ehesten mit Grund und Boden übersetzen, wenn ich im Folgenden von Erde spreche, meine ich das Wort in seiner doppelten Bedeutung, die bei der Übersetzung verloren geht.

⁹⁸ hier also im doppelten Wortsinn, bestatten in der Heimaterde oder eben in der Heimat.

⁹⁹ Auf die Frage hin, ob sie sich vorstellen kann, auf den islamischen Friedhof in Altach bestattet zu werden, antwortete sie [...]

21 Jahren nach Österreich ein und verbrachte den längeren Teil ihres Lebens außerhalb der Türkei, trotzdem bezeichnete sie die Türkei als ihre Heimat, nach der sie Sehnsucht hat. In muslimischer Erde bestattet zu sein impliziert laut Aggoun auch eine Art Präsenz. Man ist nicht isoliert, gewissermaßen wird man nicht „verloren“, man wird unter seines gleichen sein, kein Immigrant mehr, sondern der Mensch der man von jeher ist (vgl. Aggoun 2006: 108).

Zum Anderen betonte Frau S., die seit 14 Jahren in Österreich ist, das für sie persönlich die Möglichkeit einer islamischen Bestattung gar nicht relevant ist, denn „*Allah weiß, dass ich eine gute Muslimin bin*“ (IV, Frau S.) und etwas später fügte sie hinzu „*Erde ist Erde*“. Sie will die Entscheidung ihres Bestattungsortes ihren Kindern überlassen.

Kinder waren in diesen Gesprächen sowieso, die am öftesten genannte Entscheidungsgrundlage. Die Kinder und Enkel einer Frau aus der ersten Einwanderungsgeneration, wohnen in Österreich, und weil sie eigentlich keinen Bezug mehr zur Heimat hat, denn „*die sind alle schon tot*“ (IV, Frau B.), will sie dort sein, wo ihre Kinder/ Enkel sind.

Eine andere Frau, die die österreichische Staatsbürgerschaft nicht hat, hat drei Kinder, die in Österreich verheiratet sind ,deshalb will sie hier bleiben, möchte aber oft auf Besuch kommen, denn sie selber hegt den Wunsch, in der Türkei zu wohnen in der Pension, die sie in Bälde antreten wird. Sie geht aber davon aus, dass sich ihre Kinder in Altach begraben lassen werden, Falls ihnen vorzeitig was passieren würde, möchte sie sie im Familiengrab in der Türkei begraben lassen (vgl. IV, Frau E.).

Eine andere Frau, die bereits in der Pension ist, will auch zwischen der Türkei und Österreich pendeln, „*ein halbes Jahr hier ein halbes Jahr dort*“ (IV, Frau M.), da ein Kind in der Türkei verheiratet, sie will aber nicht ganz in die Türkei zurück, da es noch zwei andere Kinder gibt und sie sich hier wohl fühlt.

Eine junge Frau, die in Österreich geboren ist und fünf kleine Kinder hat und österreichische Staatsbürgerin ist, will auch sechs Monate hier und sechs Monate dort leben, denn das machen die Eltern auch so, wegen ihr und ihren Geschwistern, die alle in Österreich leben. Sie war auch die einzige die es wichtig fand, dass es einen muslimischen Friedhof gibt (vgl. IV, Frau N.).

das Verbunden sein mit der Familiengeschichte und der mütterl. Erde (der Heimaterde) *

Ein oft genannter Grund war das Vorhandenseins eines Familiengrabs in der Türkei, oder dass die Eltern in der Türkei liegen. „*Mama, Papa, viel Liebe*“, sagte Frau F., die aus der Ersten Einwanderungsgeneration stammt und die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt (vgl. IV, Frau F.).

Das zeigt, ungeachtet vom Glauben, dass die Rückkehr in die Erde der Ahnen mit dem Wunsch der familiären Kontinuität verbunden ist, die es erlaubt, sich wieder zu verwurzeln. Falls man sich in der „neuen Heimat“ nicht zuhause gefühlt hat.

Laut Edgar Morin, würde die (Vorstellung von der) Rückkehr in die „Muttererde“ trösten und zum anderen spricht er von einem symbolischen Wiederauflebens der Leichname, durch das Begräbnis der Körper in der Erde (vgl. Morin zitiert in Aggoun 2006: 143).

Jean Hugues Déchaux spricht in diesem Zusammenhang auch von einem symbolischen Austausch zwischen den Lebenden und den Toten, die sich über die Gedenkriten „unterhalten“, die die Aufgabe haben, die Erinnerung an die Toten zu bestärken und zu unterstützen. (Zur Bedeutung von Ritualen in der Trauer s. auch Kapitel 2.6.4 Die Trauerzeit.)

Ein Punkt den ich noch speziell hervorheben will, ist der Hinweis auf die Fremdenfeindlichkeit von einer Frau aus der ersten Einwanderergeneration, die zwei Kinder hat, die beide in Österreich verheiratet sind: „*Überall verbrennen sie die Türkenhäuser, das ist nicht gut*“ (IV, Frau El.).

das Festhalten an kulturellen und religiösen Praktiken angesichts der Fremdheit der Praktiken in Europa.

Zum Zeitpunkt des Todes finden natürlich auch familiäre Praktiken statt, die den islamischen Normen und Traditionen entsprechen. (s. auch Kapitel 2.7 Eine idealtypische Bestattung von MuslimInnen (Belina)).

Die Nichtbeachtung dieser Riten kann als Grund dienen eine Überführung zu rechtfertigen. Es besteht die Befürchtung, dass die Begräbnisriten und Traditionen sich nicht an die muslimischen Vorgaben halten werden können.

* Im Original: „*S'attacher á l'histoire familiale et á la terre maternelle*“

In den Familien vollzieht sich ein Prozess der Sozialisation, die Weitergabe von Werten, Normen, was man bei einem Todesfall wie macht. Gerade beim Tod eines Angehörigen zieht das viele (familiär geprägte) Praktiken im erweiterten Familienverband nach sich.

In einem Dorf zum Beispiel, kümmert sich bei einem Todesfall die ganze Gemeinschaft um die Beerdigungsriten.

Die Gemeinschaft spielt auch eine ratgebende Rolle. Wichtig ist, dass man zusammen ist, die Totenwache und die Andacht gemeinsam hält, die Verabschiedung vom Leichnam organisiert, aber auch das sonstige „Rahmenprogramm“ bei einem Todesfall, wie das Essen, Neuigkeiten austauschen, trauern, trösten und diskutieren (vgl. Aggoun 2006: 185).

Das Faktum, dass man in einem europäischen Land ist, verhindern die Zusammenkünfte zwar nicht, aber es sind viel weniger Menschen, die zusammen kommen können. Es kann sich auch nicht die ganze Gemeinschaft um den Toten versammeln um der Familie beizustehen.

Die Beachtung und die Einhaltung der jeweiligen Rituale und Gewohnheiten erlaubt es, sich einem gewissen sozialen Gleichgewicht zu versichern und bestätigt die Solidarität der Gruppe. Durch sie wird der Zusammenhalt immer wieder aufs Neue gestärkt (s. auch Kapitel 2.6.2 Definition und allgemeines über Ritualtheorien).

Im Hinblick auf die Bestattungssituation in europäischen Ländern, haben die MuslimInnen mehrere Einwände angesichts des (islamischen) Vorgaben, wie zum Beispiel bei der Behandlung der Körper, Ausrichtung nach Mekka, Bestattung in Särgen, kein ewiges Ruherecht usw. s. auch Kapitel 2.6. Eine idealtypische Bestattung von MuslimInnen

4.4.2 Bestattungsfonds (Anna)

Eine sogenannte Beerdigungshilfe, also ein Verein, der die Überführung von Verstorbenen in ihr Herkunftsland und die Deckung der dafür entstehenden Kosten organisiert, war unseren InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien nur in Verbindung mit aus der Türkei stammenden MigrantInnen bekannt. Es wurde betont, dass solche Vereine nicht wie oft angenommen wie ein

Versicherungssystem funktionieren, sondern dass man Mitglied werden und regelmäßige Mitgliedsbeiträge leisten müsse. Im Todesfall werden sämtliche Bestattungskosten vom Verein übernommen (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Nach Leistung der Anmeldungskosten von etwa 50 Euro zahlen Mitglieder eines Bestattungsfonds einen jährlichen Beitrag in derselben Höhe für die gesamte Kernfamilie. Auch Kinder sind bis 18 Jahre bzw. bis zum Abschluss ihrer Ausbildung durch die Mitgliedschaft eines Elternteils „mitversichert“ (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Nach Schätzungen der Bestattung Wien werden jährlich etwa 250 Überführungen allein aus Wien in die Türkei durchgeführt (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; s.o.). Yaşar Ersoy von der ATİB erklärte einem Artikel in der „Presse“ zufolge, dass 2006 170 Menschen von der ATİB in die Türkei überführt und nur drei in Österreich begraben wurden. Die Zahl der Überführungen nimmt außerdem jährlich zu, was mit weiter oben erwähnten Faktoren (Altern der Ersten Generation etc.) zusammenhängen kann (vgl. Rassoulıan in der „Presse“ 2008).

Doch nicht nur ATİB, sondern auch andere Vereine wie etwa die UIKZ betreiben einen Bestattungsfonds. Kadir Etükoğlu, der ein Bestattungsunternehmen im 15. Wiener Gemeindebezirk führt, arbeitet eng mit der UIKZ zusammen und organisiert für diese auch Überführungen (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Nach Auskunft von Herrn Ersoy hat auch die alevitische Gemeinde einen eigenen Bestattungsverein gegründet (vgl. IV, Ersoy 2007).

Vor etwa 20 oder dreißig Jahren, wurde bei einem Sterbefall in Kaffeehäusern und Moscheen Geld gesammelt, damit die/der Verstorbene in die Türkei überführt werden könne. Früher, meinte Herr Ersoy, wurde bereitwilliger gespendet, wenn ein/e Verstorbene/r nicht Mitglied eines Bestattungsfonds gewesen war. Häufig schließen sich auch jetzt noch in einem Dorf oder in einer kleineren Stadt Familien mit Migrationshintergrund zusammen und teilen die Kosten für eine Überführung (vgl. IV, Ersoy 2007).

Mitglied eines Bestattungsfonds oder einer ähnlichen Organisation zu sein ist aber selbstverständlich keine unumgängliche Voraussetzung für eine Überführung, wie uns Herr Etükoğlu versicherte. Er erzählte, er habe auch Privatkunden, für die er Überführungen nach Pakistan, Bosnien oder Mazedonien organisiere (vgl. IV, Etükoğlu 2007). Wenn ein/e Verstorbene/r nicht Mitglied eines Bestattungsfonds

war und auch keine Wünsche in Bezug auf den Bestattungsort geäußert hatte, entscheiden meistens die Hinterbliebenen, ob der Leichnam überführt oder in Österreich beerdigt werden soll (vgl. IV, Ersoy 2007).

Häufig werden durch den Bestattungsfonds auch die Kosten für die Flugtickets von ein oder zwei Personen gedeckt, die die Verstorbene/den Verstorbenen auf ihrer/seiner letzten Reise begleiten (vgl. IV, Ersoy 2007; IV, Etükoğlu 2007).

4.4.3 Ablauf einer Überführung

Je nachdem, welcher Staat betroffen ist, sind bei einer Überführung unterschiedliche Auflagen und Voraussetzungen zu erfüllen. Grundsätzlich benötigt man einen internationalen Leichenpass und eine internationale Sterbeurkunde, der Sarg muss außerdem für den Transport einen Metalleinsatz aufweisen, welcher luftdicht verlötet ist. Zusätzlich gibt es Bestimmungen von Einreiseländern wie Apostillen, Beglaubigungen, Übersetzungen der Botschaft, Versiegelungen etc. Die Staatsbürgerschaft der verstorbenen Person nimmt übrigens keinen Einfluss auf den bürokratischen Aufwand (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Manche Länder wie z.B. Pakistan (nicht aber die Türkei) übernehmen einen nicht unerheblichen Teil der Kosten einer Überführung oder verbilligen diese (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Wenn die/der Verstorbene Mitglied eines Bestattungsfonds war, tritt letzterer nach dem Todesfall mit einem Bestattungsunternehmen in Verbindung. Das Bestattungsunternehmen nimmt wiederum Kontakt mit der Familie bzw. den Hinterbliebenen der/des Verstorbenen auf und holt die notwendigen Dokumente von diesen ab. Je nachdem, ob der Todesfall gerichtlich angezeigt ist oder nicht, wird der Leichnam durch das Bestattungsunternehmen vom Sterbeort bzw. von der Gerichtsmedizin abgeholt. Häufig werden zuerst die Amtswege erledigt, dann wird der Leichnam in den meisten Fällen noch in Österreich – beispielsweise am Zentralfriedhof oder in einem Spital, in Wien mittlerweile auch am islamischen Friedhof – einer rituellen Waschung unterzogen, in weiße Tücher gehüllt und in einen Metallsarg gelegt, welcher verlötet wird. Der Metallsarg befindet sich wiederum in einem Holzsarg (vgl. IV, Etükoğlu 2007; vgl. auch IV, Soliman 2007; IV, Ersoy 2007).

Abhängig von den Vorschriften des Landes, in das die/der Verstorbene transportiert werden soll, ist die Botschaft des jeweiligen Staates bei der Verlötung anwesend und versiegelt den Sarg, um sicherzustellen, dass beispielsweise kein Rauschgift im Sarg mitgeschmuggelt wird. Zusätzlich wird jeder Sarg mit einem Röntgenapparat durchleuchtet und den Vorschriften der Fluglinien gemäß mit einer Flugtransporthülle oder einem Holzübersarg verkleidet, damit der Sarg für die Flugpassagiere nicht als solcher erkenntlich ist (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Etükoğlu 2007).

Mit der Abendmaschine der Turkish Airlines wird der Sarg nach Istanbul und gegebenenfalls von dort weitertransportiert. Innerhalb von 48 Stunden nach Eintreten des Todes kann die/der Verstorbene bereits an dem Ort sein, an dem sie/er bestattet werden soll (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Die Kosten für eine Überführung nach Istanbul betragen nach Auskunft von Herrn Etükoğlu etwa 2000 Euro, dem bereits mehrmals erwähnten „Presse“-Artikel zufolge ab 3000 Euro (vgl. IV, Etükoğlu 2007; Rassoulian in der „Presse“ 2008). Die Abholung des Leichnams, eventuell anfallende Anstaltsgebühren für das Spital, die rituelle Waschung, die Versargung und die Erledigung der Amtswege sind hier eingerechnet. Die Beerdigung in der Türkei organisieren die Hinterbliebenen der/des Verstorbenen selbst, auf ihren Wunsch kann sich aber auch das Bestattungsunternehmen darum kümmern. Beispielsweise werden der Transport des Leichnams vom Flughafen bis zum Bestimmungsort mit einem Leichen- oder Rettungswagen oder die Besorgung eines Flugtickets für eine Begleitperson angeboten (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Die Todesumstände, der Sterbeort sowie der Bestattungsort wirken sich jedoch auf die Überführungskosten aus. So schätzt Herr Ersoy von der ATİB, dass eine Überführung aus Österreich in die Türkei mindestens 2000 Euro und bis zu 6000 Euro kosten könne, durchschnittlich aber 3000 Euro. Er machte uns im Interview darauf aufmerksam, dass manche Bestattungsunternehmen einen Stundenpreis hätten, andere hingegen die Kosten je nach der zu überwindenden Distanz berechneten (vgl. IV, Ersoy 2007).

4.4.4 Rückgang der Überführungen

Unsere InterviewpartnerInnen waren sich darin einig, dass in den nächsten Jahren die Zahl der Überführungen abnehmen werde. Dieser zu erwartende Rückgang sei vor allem durch zwei Faktoren bedingt: durch die Errichtung eines (oder mehrerer) islamischen Friedhofes in Österreich und durch den Generationswechsel unter MuslimInnen.

Nach der Eröffnung eines islamischen Friedhofes können MuslimInnen sich auch in Österreich islamischen Riten gemäß bestatten lassen und müssen sich dafür nicht mehr in ein muslimisches Land überführen lassen.

Unsere InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien, Herr Ersoy von der ATiB sowie Herr Etükoğlu gingen davon aus, dass die Überführungen in die Türkei nach Eröffnung des islamischen Friedhofes allmählich abnehmen würden, da somit die Möglichkeit einer Bestattung nach islamischem Ritus in Österreich bestünde. Diese Entwicklung werde aber nicht plötzlich, sondern durch den Generationswechsel bedingt langsam vor sich gehen (vgl. IV, Bestattung Wien 2007; IV, Etükoğlu 2007; IV, Ersoy 2007).

Allmählich findet auch ein Generationswechsel unter MuslimInnen statt. Die Zweite oder Dritte Generation ist oft schon in Österreich geboren, besitzt die österreichische Staatsbürgerschaft, fühlt sich mitunter nicht mehr so stark mit dem Herkunftsland der Eltern verbunden wie die Erste Generation und hat teilweise in Österreich mehr Angehörige als im Herkunftsland der Eltern.

Unsere InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien schätzten, dass Angehörige der Ersten Generation noch mehr mit dem Herkunftsland verwurzelt und auf dieses ausgerichtet seien, wohingegen jene Generation, welche bereits in Österreich geboren wurde, häufig nicht so eine starke Bindung an das Herkunftsland der Eltern verspüre und sich voraussichtlich eher in Österreich begraben lassen wolle. Die Zweite Generation ist jedoch noch relativ jung und wird mit der Frage nach dem Ort der Bestattung noch länger nicht konfrontiert werden, womit sich die voraussichtlich nur langsame Abnahme der Überführungen erklären ließe (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Herr Soliman von der IGGiÖ war uns gegenüber ebenfalls dieser Meinung und nahm an, dass jüngere Generationen sich eher in dem Land bestatten lassen

wollen werden, in dem sie ihr Leben verbracht haben. Etwa 20% der etwa 70jährigen aller in Österreich lebenden muslimischen MigrantInnen wollen sich in ihrem Herkunftsland bestatten lassen, schätzte Herr Soliman. Bei der nächsten Generation wäre dieser Wunsch kaum mehr vorhanden (vgl. IV, Soliman 2007).

Herr Etükoğlu war der Ansicht, dass außerdem die Möglichkeit, dass das Grab von den Angehörigen besucht werde, ausschlaggebend sein könne bei der Wahl des Bestattungsortes, ebenso wie ein Kostenvergleich zwischen dem finanziellen Aufwand für eine Bestattung am islamischen Friedhof und jenem für eine Überführung in die Türkei (vgl. IV, Etükoğlu 2007).

Zuletzt möchte ich an dieser Stelle meine Vermutung äußern, dass sich – vielleicht Hand in Hand mit dem Generationswechsel – auch die Selbstdefinition vieler MuslimInnen ändern wird. Doch dazu muss sich auch das Selbstbild der „ÖsterreicherInnen“ ändern, um eben Menschen anderen Glaubens, anderen kulturellen Hintergrundes und anderer Hautfarbe mit einzuschließen (s. auch Kapitel 2.4 Integration (Anna) und Kapitel 2.5 „Heimat“ (Anna)).

5. Conclusio (Anna und Belina)

5.1 Friedhöfe Altach/Liesing: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

5.1.1 Derzeitige Situation

Zum Zeitpunkt unserer Feldforschung war die Situation in Wien und Vorarlberg ziemlich ähnlich: Obwohl es am Wiener Zentralfriedhof ein muslimisches Gräberfeld gab, in Vorarlberg hingegen nur einzelne Gräber (die rituellen Waschungen dazu, wurden meistens in den Landeskrankenhäusern durchgeführt), ließen sich fast alle MuslimInnen mit türkischem Hintergrund in die Türkei überführen und dort bestattet. Nur ein sehr geringer Prozentsatz ließ sich tatsächlich in Österreich beerdigen.

Im Oktober 2008 wurde der islamische Friedhof in Wien eröffnet, die Eröffnung des Altacher Friedhofes ist für Ende 2009 geplant.

5.1.2 Wer gab den Anstoß für das Friedhofsprojekt?

In Wien war es die IGGiÖ, die das Friedhofsprojekt in die Wege leitete und sich mit der Stadt Wien in Verbindung setzte. Eine Friedhofskommission unter Leitung der IGGiÖ wurde ins Leben berufen, deren Mitglieder verschiedenen Moscheen angehören und sich freiwillig zur Teilnahme an den Projekt bereit erklärten.

In Vorarlberg wurde der Wunsch nach einem eigenen islamischen Friedhof zuerst von islamischen Vereinen und MigrantInnen geäußert. Zudem spielten gemeindepolitische Überlegungen und die Medien eine Rolle. Die IGGiÖ war nicht von Anfang an in das Projekt involviert, sondern wurde erst mit der Gründung der Initiativgruppe Islamischer Friedhof mit einbezogen. Wir gewannen den Eindruck, dass das Vorarlberger Friedhofsprojekt eher auf einer „Forderung von unten“ gründete als das Wiener Projekt, da die Idee nicht von einer Dachorganisation – der IGGiÖ –, sondern von kleineren Vereinen und einzelnen MuslimInnen geboren zu sein scheint.

5.1.3 Organisation des Projektes

In Wien richtete die IGGiÖ eine Friedhofskommission ein, welche aus elf Freiwilligen besteht, die in verschiedenen Komitees für Verwaltung, Finanz, der Bauabteilung, Planstelle oder Rechtsabteilung arbeiten. Jede Moschee, die bei der IGGiÖ angemeldet ist, hatte die Möglichkeit VertreterInnen in die Friedhofskommission zu entsenden.

In Vorarlberg: 2003 wurde eine Initiativgruppe, bestehend aus den verschiedensten in Vorarlberg vorkommenden islamischen und/oder ethnischen Vereinen gegründet, deren größte Mitglieder hauptsächlich türkisch-sunnitische Ausrichtung sind (ATİB, der größte Verein in Vorarlberg, der VIKZ, der zweitgrößte Verein in Vorarlberg, weiters die Milli Görüş und noch einen Verein namens ADD, eine bosnisch-sunnitische Gruppierung, denn rund ein Zehntel der MuslimInnen sind SunnitInnen aus Bosnien, eine alevitische Gruppierung, zwei schiitische Gruppen, einmal einen arabischen und einmal einen nordafrikanischen Zusammenschluss, die aber beide recht klein sind und das Institut für interkulturelle Angelegenheiten INKA, dessen Sprecher Attila Dinçer ist).

Diese Initiativgruppe hat zusammen mit der Islamischen Religionsgemeinschaft Bregenz, die Vorarlberg und Tirol umfasst, den Antrag 2004 eingereicht.

Nach Einreichung des Antrages wurde wiederum ein Arbeitskreis gegründet, in den auch GemeindevertreterInnen maßgeblich involviert waren.

Hiermit kommt deutlich zum Ausdruck, dass es in den Bundesländern unterschiedliche engagierte Gruppen/ Personen gegeben hat:

In Wien war es zum Großteil die IGGiÖ, die die Organisation übernommen hat, sowie Gespräche geführt hat. Im Gegensatz dazu, war der Prozess in Vorarlberg durchaus auch ein politischer bzw. wurde von bestimmten Institutionen/ Personen (okay.zusammen leben, diverse muslimische Vereinigungen, die Islambeauftragte des Landes, GemeindevertreterInnen u.a) des Landes Vorarlberg mitgetragen.

In Wien hatten die verschiedenen bei der IGGiÖ gemeldeten Moscheen die Möglichkeit, VertreterInnen in das Friedhofsprojekt einzubinden, in Vorarlberg hingegen wurden bewusst mehrere religiöse und auch ethnische Gruppen unabhängig von ihrem Verhältnis zur IGGiÖ involviert.

Unsere InterviewpartnerInnen von der Bestattung Wien sahen einen Grund dafür in den unterschiedlichen Rahmenbedingungen in den beiden Bundesländern, da die muslimische Gemeinschaft in Vorarlberg wesentlich homogener sei als in

Wien. Die in Vorarlberg lebende türkischstämmige Gemeinschaft sehe sich durch den dortigen Verein vielleicht besser vertreten als durch die IGGiÖ in Wien (vgl. IV, Bestattung Wien 2007).

Elisabeth Dörler verweist auf den in Wien deutlich höheren Anteil an Menschen ohne religiöses Bekenntnis, wohingegen in Vorarlberg 78% der Bevölkerung katholischen Glaubens sind.

Daraus folgte die Einbeziehung der katholischen Kirche in das Vorarlberger Friedhofsprojekt: „[...] *das heißt, die zwei großen Partner im weltanschaulichen Bereich sind die Muslime und die Katholiken [sic], und das macht eben den großen Unterschied aus*“ (IV, Dörler 2007).

An dieser Stelle möchten wir darauf hinweisen, dass in Wien AlevitInnen dadurch, dass sie nicht durch die IGGiÖ repräsentiert werden, auch nicht in das Friedhofsprojekt eingebunden wurden, in Vorarlberg jedoch war auch eine alevitische Gruppierung in der Initiativgruppe vertreten.

5.1.4 Daten und Gestaltung der Friedhöfe

In Wien lebten zur Zeit laut der letzten Volkszählung 120.000 MuslimInnen, daher ist die Fläche des Friedhofs in Liesing, die Kapazität (3000 bis 4000) und die Gräberanzahl (2400 bis 3000) in Wien um einiges größer bemessen als das in Vorarlberg der Fall ist, der Wiener Friedhof wird um rund das 10 fache größer sein, wie der Friedhof in Vorarlberg. In Vorarlberg leben zurzeit ca. 30.000 MuslimInnen, wobei etwa die Hälfte, die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt.

Die Fläche der gesamten Friedhofsanlage beträgt in Altach, die eine überregionale Begräbnisstätte sein soll, 8.500 m², dort soll es am Anfang rund 300 Gräber geben, für die Errichtung dieser ersten Gräber wird ungefähr ein Viertel der Gesamtfläche, die zur Verfügung steht, gerechnet. Insgesamt bietet der Friedhof also für 1200 Gräber Platz. Es sind aber in Vorarlberg weitere Friedhöfe an anderen Standorten geplant, wenn sich die Nachfrage bestätigt. Attila Dinçer unterstreicht die Bedeutung des Altacher islamischen Friedhofes: Dadurch, dass dieser Friedhof für alle Vorarlberger MuslimInnen und somit als „Landeslösung“ gedacht sei, hebe er sich nicht nur vom Wiener Friedhof ab. Indem der

Vorarlberger Friedhof nicht nur für eine Stadt oder Gemeinde bestimmt ist, sei er ein in Mitteleuropa einzigartiges Vorzeigemodell (vgl. IV, Dinçer 2007).

Was in beiden Projekten bezüglich der Gestaltung hervorgehoben wird, ist, dass die Anlage an sich sehr schlicht und die Gräber alle einheitlich gestaltet werden sollen, da im Islam die finanziellen oder schichtspezifischen Unterschiede im Tod nicht zählen und somit auch nicht am Friedhof gezeigt werden sollen, das selbe gilt für Ehrengräber, solche sind an beiden Standorten, aus den oben genannten Gründen, nicht geplant.

5.1.5 „Arbeitsteilung“, Zuständigkeiten

5.1.5.1 während der Errichtung des Friedhofes

In Wien stellte die Gemeinde den Grund zur Verfügung und kümmerte sich um dessen Aufbereitung, während die IGGiÖ als Rechtsträgerin des Friedhofes die Errichtung sämtlicher Gebäude (Gebetshalle, Verwaltungsgebäude, Wohnung für den Friedhofswart etc.) übernahm und diese großteils durch Spendengelder finanzierte.

In Vorarlberg ist nicht die IGGiÖ, sondern der eigens zu diesem Zweck gegründete Verein *Islamischer Friedhof in Vorarlberg* sowohl für die Errichtung als auch für den Betrieb des Friedhofs nach der Fertigstellung zuständig. Die Errichtung des Friedhofes wird durch die öffentliche Hand, das heißt durch das Land Vorarlberg, finanziert.

Die Finanzierung erfolge im Sinne der Gleichbehandlung von christlichen und muslimischen Toten bzw. ihren Angehörigen. Ebenso wie bei den christlicher Friedhöfen, müssen die Grabgebühren und die Pachtgebühren der Gräber von den Angehörigen gezahlt werden.

Man geht in Vorarlberg von ca. 70 Bestattungen jährlich aus, die Einnahmen durch die Pachtgebühren betragen wahrscheinlich etwa 20.000 Euro, der Finanzierungsbedarf für Gemeinden und Land liegt bei einer landesweiten Lösung bei etwa 30.000 Euro jährlich.

5.1.5.2 nach der Eröffnung des Friedhofes

Wien: Der Betrieb des islamischen Friedhofs in Wien ist durch einen Kooperationsvertrag geregelt, der zwischen IGGiÖ und Bestattung Wien abgeschlossen wurde. Demzufolge übernimmt die Bestattung Wien den Transport des Leichnams zum Friedhof, das Öffnen und Schließen der Grabstelle sowie die Kosten für die Kühlkammer und den Waschraum. Die IGGiÖ betreut die rituelle Seite der Bestattung, nämlich Totenwaschung, Gebet und Kondukt zum Grab. Die Betriebskosten und die Entlohnung des Friedhofswärters sollen durch die von den Hinterbliebenen geleisteten Pachtgebühren gedeckt werden.

Durch eine Teilbetriebsbewilligung wurde die Nutzung des Waschraumes schon vor der offiziellen Eröffnung des Wiener islamischen Friedhofes am 3. Oktober 2008 ermöglicht.

Vorarlberg: Die Eröffnung des islamischen Friedhofes in Altach ist für Ende 2009 geplant. Wie bereits oben ausgeführt, wird der gesamte Betrieb vom „Verein islamischer Friedhof in Vorarlberg“ übernommen werden.

Sowohl der Wiener als auch der Vorarlberger islamische Friedhof sollen allen MuslimInnen ungeachtet ihrer Glaubensrichtung innerhalb des Islam offen stehen, inwieweit dieser aber von allen angenommen wird, ist abzuwarten.

5.1.6 Die Grundstücksfindung

In Wien wollte die IGGiÖ ursprünglich ein Grundstück im 22. Bezirk, aber wegen den Protesten der AnrainerInnen war dies nicht durchführbar, deshalb kam es zeitlich zu massiven Verzögerung (6 bis 7 Jahre), bis man sich schließlich mit der Gemeinde Wien auf Liesing einigen konnte.

In Vorarlberg hatten sich anfangs einige Bürgermeister, von besonders betroffenen Gemeinden, zu Zusagen durchringen können, mussten diese aber dann doch wieder zurücknehmen, wegen der fehlender (politischen) Zustimmung in den jeweiligen Gemeinde. Dieser Umstand, zog ungefähr eine zweijährige Verzögerung nach sich.

Der Durchbruch kam 2006, als die Gemeindevertretung von Altach einstimmig den Verkauf des Grundstücks an den Vorarlberger Gemeindeverband beschloss, der

Verein *Islamischer Friedhof in Vorarlberg* (bei dem die IGGiÖ vertreten ist) pachtete sodann das Grundstück vom Gemeindeverband.

Hier sehen wir, ähnlich wie in Kapitel Organisation des Projektes, dass es in Wien hauptsächlich die IGGiÖ war, die mit der Gemeinde Wien um ein Grundstück rang, wobei in Vorarlberg auch andere Personen beteiligt waren, in beiden Fällen zog die Suche nach einem Grundstück aber zeitliche Verzögerungen nach sich.

5.1.7 Reaktionen auf den Friedhof

Wien: Die Reaktionen waren laut Bestattung Wien relativ gut, es gab keine Beschwerden. Auch in den Medien sei das Projekt gut angekommen, niemand habe sich gegen das Projekt ausgesprochen. Da aber manche AnrainerInnen eine Lärmbelästigung befürchteten, gab es doch manchmal Proteste (vgl. IV, Bestattung Wien 2007). Die Friedhofsmauer in Wien wurde 2006 von Unbekannten beschmiert (vgl. IV, Soliman 2007; IV, Abbas 2008;).

Die InterviewpartnerInnen aus Vorarlberg haben berichtet, dass das Projekt medial sehr gut rüber gekommen sei, natürlich gab es einschlägige Leserbriefe in den Zeitungen, da aber eine eher positive Berichterstattung betrieben wurde, fielen diese nicht so sehr ins Gewicht. AnrainerInnen spielen in dem Fall keine Rolle, da das Grundstück sehr außerhalb in unbewohntem Gebiet liegt. Positiv wirkte sich in diesem Fall auch aus, dass religiöse Akteure öffentlich ihre positive Einstellung kundtaten¹⁰⁰.

In beiden Fällen wurde die positive Berichterstattung durch die Medien hervorgehoben, wobei es dennoch sowohl in Wien als auch in Vorarlberg auch zu negativen Reaktionen der Öffentlichkeit kam. Diese wurden aber an beiden Standorten von unseren InterviewpartnerInnen als nicht so wichtig angesehen.

Was die (positive) Reaktion der katholischen Kirche betrifft, die gab es anscheinend nur in Vorarlberg.

¹⁰⁰ Es gab zum Beispiel am 2. Februar eine öffentliche Veranstaltung, die von der katholischen Kirche organisiert wurde, zum Thema: „Ein islamischer Friedhof für Vorarlberg“.

5.1.8 Gründe und Folgen

Wien: Die Argumente, mit denen die Errichtung eines islamischen Friedhofes begründet wurde, sind in Wien und Vorarlberg sehr ähnlich. Abgesehen davon, dass es bisher keinen islamischen Friedhof in Österreich gab und infolgedessen auch nicht die Möglichkeit bestand, sich nach islamischem Ritus und dementsprechend auch möglichst schnell bestatten zu lassen, kam hinzu, dass das islamische Gräberfeld am Wiener Zentralfriedhof von der IGGiÖ als nicht mehr ausreichend betrachtet wurde, insbesondere wenn man von einem in Zukunft unter der muslimischen Bevölkerung und hier vor allem unter der Zweiten oder Dritten Generation steigenden Wunsch nach einer Bestattung in Österreich ausgeht.

Vorarlberg: In Vorarlberg gibt es bis zum heutigen Tag überhaupt keine Möglichkeit für eine nach islamischem Ritus gestaltete Bestattung. Zwar konnten MuslimInnen auf Gemeindefriedhöfen beerdigt werden, doch da dies wie erwähnt nicht islamischem Ritus entspricht, wurde diese Option bisher nur in Ausnahmefällen (etwa bei Tod von Neugeborenen oder Kleinkindern) wahrgenommen. Weiters gibt es in Vorarlberg, bis auf drei Kleinstgemeinden¹⁰¹ in jeder Ortschaft muslimische Menschen, die Notwendigkeit zumindest einer Bestattungsmöglichkeit, liegt also auf der Hand.

5.2 Zusammenfassung

Obwohl muslimische Gräberfelder zur Verfügung standen, ließen in Österreich lebende MuslimInnen türkischer Herkunft ihren Leichnam bis zur Eröffnung des islamischen Friedhofes fast ausschließlich in die Türkei überführen und dort bestatten. Begründet wurde dies in erster Linie damit, dass eine Bestattung nach islamischem Ritus in Österreich bisher nicht möglich war, doch auch das Gefühl der Verbundenheit mit dem Bestattungsort, die politische Symbolik desselben und nicht zuletzt der Wohnort der Verwandten kann eine ausschlaggebende Rolle

¹⁰¹ Dünserberg, Schlins und Viktorsberg

einnehmen bei der Entscheidung, ob man in Österreich oder in der Türkei bestattet werden möchte.

Seit der Eröffnung des islamischen Friedhofes in Liesing, welchem bald der Friedhof in Altabach folgen wird, steht einer Bestattung in Österreich unter Einhaltung der wichtigsten islamischen Riten nichts mehr im Wege. Geprägt durch den Wandel des Selbstbildes von der Ersten zu späteren Generationen von MigrantInnen ist damit zu rechnen, dass infolge der oben genannten Faktoren sich das „Bestattungsverhalten“ der muslimischen Bevölkerung Österreichs verändern wird. All unsere InterviewpartnerInnen erwarteten – bedingt durch die Eröffnung eines islamischen Friedhofes – einen starken Rückgang der Überführungen in die Türkei.

6. Quellenverzeichnis

6.1 Literaturverzeichnis

Abdullah, Muhammad Salim: Islam. Für das Gespräch mit Christen. Gütersloh 1992.

Aggoun, Atmane : Les musulmans face à la mort en France. Paris 2006.

Al-Kaysi, Marwan Ibrahim: Morals and Manners in Islam. A Guide to Islamic Adab. 1986.

Altman, Irwin und Werner, Carol: Introduction. In: Altman, Irwin und Werner, Carol (Hg.): Home Environments. New York (u.a.) 1985, S. XIX-XXII.

Amir-Moazami, Schirin: Muslime im Spiegel internationaler Integrationspolitik. Ein deutsch-französischer Vergleich. In: von Thadden, Rudolf et alii (Hg.): Europa der Zugehörigkeiten. Integrationswege zwischen Ein- und Auswanderung. Göttingen 2007, S. 137-155.

Bair, Johann: Das Islamgesetz. An der Schnittstelle zwischen Österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischen Staatsrecht. Wien 2002.

Bastian, Andrea: Der Heimat-Begriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache. Tübingen 1995.

Bauböck, Rainer: Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration. Aldershot (u.a.) 1995.

Bauböck, Rainer: The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration. Challenges for Social and Political Theory. In: Bauböck, Rainer und Rundell, John: Blurred Boundaries. Migration, Ethnicity, Citizenship. Aldershot (u.a.) 1998, S. 17-52.

- Bauböck, Rainer und Volf, Patrick: Wege zur Integration. Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann. Klagenfurt 2001.
- Bausinger, Hermann: Auf dem Wege zu einem neuen, aktiven Heimatverständnis. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In: Wehling, Hans-Georg (Hg.): Heimat heute. Stuttgart (u.a.) 1984, S. 11-27.
- Benhabib, Seyla: The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton 2002.
- Bissoondath, Neil: Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada. Toronto 1994.
- Blach, Thorsten, Hg. vom Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur: Nach Mekka gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland. Kassel 1996
- Boehlke, Hans- Kurt: Der Friedhof als Abbild der multikulturellen Gesellschaft. Nichtchristliche Bestattungskulturen auf Friedhöfen des christlichen Kulturkreises. In: Jaspert, Bernd: Die letzte Ruhe. Christliche Bestattungsriten und Friedhofskultur in der multikulturellen Gesellschaft. 1992 (2. Auflage), S. 79- 86.
- Bourdieu, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur 1. Hg. Von Margareta Steinrück, Hamburg 2005 (unveränderter Nachdruck der Erstauflage von 1992).
- Bowen, John R.: Why the French don't like Headscarves. Islam, the State and Public Space. Princeton/Oxford: Princeton University Press. 2007.
- Burton, John: An Introduction to the Hadith. Edinburgh 1994.

- Çağlar, Ayşe Şimşek: A Table in Two Hands. In: Kandiyoti, Deniz und Saktanber, Ayşe: Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey. London 2002, S. 294-307.
- Carter, Erica et alii: Introduction. In: Carter, Erica; Donald, James und Squires, Judith (Hg.): Space and Place. Theories of Identity and Location. London 1993, S. VII-XV.
- Cesari, Jocelyne: Islam in European Cities. In: Body-Gendrot, Sophie und Martiniello, Marco (Hg.): Minorities in European Cities. The Dynamics of Social Integration and Social Exclusion at the Neighbourhood Level. Basingstoke (u.a.) 2000, S. 88-99.
- Donald, James: Vorstellungswelten moderner Urbanität. Wien 2005.
- Dovey, Kimberly: Home and Homelessness. In: Altman, Irwin und Werner, Carol (Hg.): Home Environments. New York (u.a.) 1985, S. 33-64.
- Egger, Rudolf: Roots oder routes? Universitäre Erwachsenenbildung zwischen Benennungshandeln und Selbstreflexivität. In: Lenz, Werner und Sprung, Anette (Hg.): Kritische Bildung? Zugänge und Vorgänge. Münster 2004, S. 169-200.
- Esser, Hartmut: Integration und ethnische Schichtung. Mannheim 2001.
- Fassmann, Heinz: Zuwanderung und Segregation. In: Fassmann, Heinz; Kohlbacher, Josef und Reeger, Ursula (Hg.): Zuwanderung und Segregation. Europäische Metropolen im Vergleich. Klagenfurt/Celovec 2002, S. 13-24.
- Glaser, Barney G. und Strauss, Anselm L.: The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research. New York (u.a.) 1967
- Göle, Nilüfer: Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin 2008.

- Haberfellner, Regina und Koldaş, Ayhan: Chancen und Grenzen der Nische. Immigranten als Unternehmer in Wien. In: Fassmann, Heinz; Kohlbacher, Josef und Reeger, Ursula (Hg.): Zuwanderung und Segregation. Europäische Metropolen im Vergleich. Klagenfurt/Celovec 2002, S. 257-282.
- Hagemann, Ludwig: Beerdigung der Toten. In: Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig und Heine, Peter (Hg.): Islam-Lexikon A – Z. Geschichten – Ideen – Gestalten. Überarb. u. aktualisierte Neuauflage. Freiburg. Wien. Basel. 2006, S. 93 f.
- Halm, Dirk: Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland. Wiesbaden 2008.
- Heckmann, Friedrich: From Ethnic Nation to Universalistic Immigrant Integration: Germany. In Heckmann, Friedrich und Schnapper, Dominique (Hg.): The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence. Stuttgart 2003, S. 15-44.
- Heine, Peter: Aleviten. In: Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig und Heine, Peter (Hg.): Islam-Lexikon A – Z. Geschichten - Ideen – Gestalten. Überarb. u. aktualisierte Neuauflage. Freiburg (u.a.) 2006, S. 44.
- Heine, Susanne: Islam in Austria: Between Integration Politics and Persisting Prejudices. In Bischof, Günter; Pelinka, Anton und Denz, Hermann (Hg.): Religion in Austria. New Brunswick (u.a.) 2005, S. 100-124.
- Hintermann, Christiane und Neustätter, Sophie: Die alten und die neuen WienerInnen. In Fassmann, Heinz und Hatz, Gerhard (Hg.): Wien. Stadtgeographische Exkursionen. Wien 2002, S. 135-158.
- Hödl, Hans Gerald: Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: Figl, Johann: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck. Wien 2003, S. 664-689.

- Kalb, Herbert; Potz, Richard und Schinkele, Brigitte: Religionsgemeinschaftenrecht. Anerkennung und Eintragung. Wien 1998.
- Kastoryano, Riva: Transnational Nationalism. Redefining Nation and Territory. In: Benhabib, Seyla; Shapiro, Ian und Petranović, Danilo (Hg.): Identities, Affiliations, and Allegiances. Cambridge 2007, S. 159-178.
- Kelle, Udo: Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte. Wiesbaden 2007, S. 263-292.
- Kepel, Gilles: Der Islam Europas zwischen Integration und Kommunitarismus. In: Altermatt, Urs; Delgado, Mariano und Vergauwen, Guido (Hg.): Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Stuttgart 2006, S. 23-39.
- Khoury, Adel- Theodor: Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Religiöse Grundpflichten und Rechtschaffenheit. Gütersloh 2008.
- Khoury, Adel- Theodor: Der Umgang mit Sterbenden und Toten im Islam. In: Richter, Klemens (Hrsg.): Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde. Freiburg Basel Wien 1990, S. 183 – 192.
- Khoury, Adel- Theodor: Der Koran. Gütersloh 1987.
- Krawietz, Birgit: Schriften zur Rechtstheorie. Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002.
- Kreiser, Klaus: Tod und Begräbnis. In: Kreiser, Klaus; Diem, Werner und Majer, Hans Georg (Hg.): Lexikon der Islamischen Welt. Band 1: A-Grab. Stuttgart (u.a.) 1974, S. 139 f.
- Kymlicka, Will (Hrsg. Kallscheuer, Otto): Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen, Hamburg 1999.

Kymlicka, Will: Liberal complacencies. In: Cohen, Joshua; Howard, Matthew und Nussbaum, Martha: Is multiculturalism bad for women? New Jersey 1999. S. 31-34.

Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship, Oxford 1996.

Kymlicka, Will: Multikulturalismus und Demokratie, Hamburg 1999.

Langer, R; Motika, R. und Ursinus, M. (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, Frankfurt am Main 2005.

Mackert, Jürgen: Staatsbürgerschaft. Eine Einführung. Wien 2002.

Mihçiyazgan, Ursula: Wir haben uns vergessen. Ein intrakultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten. Hamburg 1986.

Mihçiyazgan, Ursula: Anerkennung der Andersheit und Einheit in der Vielfalt. Hamburg 2006 (Vortrag).

Morley, David: Home Territories. Media, Mobility and Identity. London (u.a.) 2000.

Okin, Susan: Is multiculturalism bad for women? In: Cohen, Joshua; Howard, Matthew; Nussbaum, Martha: Is multiculturalism bad for women? New Jersey 1999, S. 9 – 24.

Parekh, Bhikhu: The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, Profile Books 2000.

Parekh, Bhikhu: is multiculturalism? 2000 In: Multiculturalism: a symposium on democracy; in culturally diverse societies December 1999.

- Portes, Alejandro und Rumbaut, Rubén: Not everyone is chosen. Segmented Assimilation and its determinants. In: Portes, Alejandro und Rumbaut, Rubén: Legacies. The story of the immigrant second generation. Berkeley, California u.a. 2001, S. 49- 69.
- Reinprecht, Christoph: Ältere MigrantInnen in Wien. Empirische Studien zu Lebensplanung, sozialer Integration und Altersplanung. Wien 1999.
- Reinprecht, Christoph: Nach der Gastarbeit. Prekäres Altern in der Einwanderungsgesellschaft. Wien 2006.
- Schakfeh, Anas: Islam in Austria. In Bischof, Günter; Pelinka, Anton und Denz, Hermann (Hg.): Religion in Austria. New Brunswick (u.a.) 2005, S. 151-160.
- Schiffauer, Werner: Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld 2008.
- Schlesinger, Arthur: The Disuniting America. Wien 1992.
- Six-Hohenbalken, Maria Anna: Migrantenfamilien aus der Türkei in Österreich. Wohnen, Verortung und Heimat; mit einem Exkurs über die Wohnsituation im Aufnahmeland. Wien 2001.
- Spuler-Stegemann, Ursula: Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen. Freiburg 2002, S. 174-179.
- Strasser, Sabine: Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und "Super-Diversität". In: Six-Hohenbalken, Maria und Tasic, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Wien 2009, i.pr.
- Strauss, Anselm L.: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. Unveränd. Nachdruck d. 2. Aufl. München 1998, S. 50- 71.

Strauss, Anselm L.: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. Unveränd. Nachdruck d. 2. Aufl. München 1998, S. 25-49.

Stubbe Hannes: Prolegomena zu einer kulturanthropologischen Theorie der Trauer. In: Sich, Dorothea; Figge, Horst H. und Hinderling, Paul: curare 04/1985 Sterben und Tod. Eine kulturvergleichende Analyse. Braunschweig 1986, S. 237 – 255.

Stubbe, Hannes: Formen der Trauer: eine kulturanthropologische Untersuchung. Berlin 1985.

Tibi, Bassam: Europa und seine islamischen Enklaven – Welche Voraussetzungen müssen für ein gemeinsames Leben in einer Zivilgesellschaft erfüllt werden? Die These von der Europäisierung des Islam. In: Altermatt, Urs; Delgado, Mariano und Vergauwen, Guido (Hg.): Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Stuttgart 2006, S. 41-64.

Tillie, Jean und Slijper, Boris: Immigrant political integration and ethnic civic communities in Amsterdam. In: Benhabib, Seyla; Shapiro, Ian und Petranović, Danilo (Hg.): Identities, Affiliations, and Allegiances. Cambridge 2007, S. 206-225.

Titscher, Stefan: Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick. Opladen 1998, S. 92-106.

Titscher, Stefan: Methods of text and discourse analysis. London (u.a). 2000, S. 74-89.

Van Gennep, Arnold: Übergangsriten. Paris 1909, 3. erweiterte Aufl. 2005.

Weber, Klaus Konrad; Güttler, Peter und Ahmadi, Ditta (Hg.): Berlin und seine Bauten. Teil 10, Band A: Anlagen und Bauten für die Versorgung. Bestattungswesen. Berlin 1981.

6.2 Liste der verwendeten digitalen Quellen

Adventistischer Pressedienst (APD): Aleviten wollen Anerkennung als Religionsgemeinschaft in Deutschland. Köln 26.09.2006. [online]. Available from <<http://www.stanet.ch/apd/news/1225.html>> [10. 09. 2008]

Alheit, Peter: Grounded Theory. Ein alternativer methodologischer Rahmen für qualitative Forschungsprozesse. Göttingen. 1999 [online]
Available from <http://www.fallarchiv.uni-kassel.de/pdf/alheit_grounded_theory_ofas.pdf> [07.09.2009]

al-Mukkaramah, Makkah: Bestattungsregeln im Islam – sunnitisch [online]
Available from <http://www.way-to-allah.com/dokument/Bestattungsregeln_im_Islam.pdf> [14.10.2008]

ATİB Union 2007 [online]: Available from
<<http://www.deutsch.ATİB.at/?q=node/11>> [16.01.2009]

Aydın, Hayrettin; Halm, Dirk und Şen, Faruk: „Euro-Islam“. Das neue Islamverständnis der Muslime in der Migration. Essen 2003. [online]
Available from <<http://www.renner-institut.at/download/texte/euroisla.pdf>> [16.01.2009]

Bestattung Wien 2008: Unternehmen [online]. Available from
<<http://www.bestattungwien.at/bw/ep/channelView.do?channelId=-26694&pageTypeld=13568>> [03.01.2009]

Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung [online]. Available from
<<http://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-2002-1/artkandel.pdf>> [14.10. 2008]

Dörler, Elisabeth 2003a: Verband Islamischer Kulturzentren (=VIKZ) [online].
Available from <[159](http://www.okay-</p></div><div data-bbox=)

line.at/php/ausgabe/index.php?urlid=4&ebene2_aktiv=12&ebene3_aktiv=108
&menue_themensort=> [16.01.2009]

Dörler, Elisabeth 2003b: Avusturya Türk Islam Birliği (=ATİB) [online]. Available
from <[http://www.okay-
line.at/php/ausgabe/index.php?urlid=4&ebene2_aktiv=12&ebene3_aktiv=107
&menue_themensort=>](http://www.okay-line.at/php/ausgabe/index.php?urlid=4&ebene2_aktiv=12&ebene3_aktiv=107&menue_themensort=>) [16.01.2009]

Dörler, Elisabeth 2003c: IGMG / Islamische Gemeinschaft „Milli Görüş“ [online].
Available from <[http://www.okay-
line.at/php/ausgabe/index.php?urlid=4&ebene2_aktiv=12&ebene3_aktiv=109
&menue_themensort=&okayportal=f1eac724b18caa81dec221678c1e2a1d](http://www.okay-line.at/php/ausgabe/index.php?urlid=4&ebene2_aktiv=12&ebene3_aktiv=109&menue_themensort=&okayportal=f1eac724b18caa81dec221678c1e2a1d)>
[16.01.2009]

Draxler, Peter und Khorsand, Solman: Fast eine für alle. In: DATUM 10/06
[online]. Available from <<http://www.datum.at/1006/stories/2878729/>>
[22.01.2009]

Ehret, Rebekka und Güngör, Kenan: Integrationsleitbild der Stadt Dornbirn mit
integriertem Maßnahmenplan, September 2002 [online]. Available from
<http://www.dornbirn.at/uploads/media/Endfassung_Leitbild6.Nov_01.pdf >
[15.10.2008]

FEYKOM: Verband der Kurdischen Vereine in Österreich. Über Uns. Available
from <<http://www.feykom.at/index.php/uber-uns>> [02.06.2009]

Die Frohbotinnen [online] Available from
<http://www.frohbotinnen.at/kms/cms/kms.php?str_id=15> [03.05.2009]

Greussing, Kurt: Der alevitische Islam 2008 [online]. Available from
<<http://www.okay-line.at/php/downloads/media/files/2greussing-aleviten.pdf>>
[10.10.2008]

IGGiÖ 2003: Islam in der österreichischen Gesellschaft [online]. Available from
<<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=58>>
[01.02.2009]

IGGiÖ 2004: Der Islamische Friedhof Wien. Spendenaufruf [online]. Available from
<<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=111>>
[01.02.2009]

IGGiÖ 2008: Eröffnung des islamischen Friedhofs in Wien [online]. Available from
<<http://www.derislam.at/haber.php?sid=147&mode=flat&order=1>>
[01.02.2009]

Integrationsbericht 2006 – Eine Bestandsaufnahme der IST-Situation zur
Erarbeitung des Integrationsleitbildes in Oberösterreich. Leitung:
Weidenholzer, Josef et alii. Linz 2006 [online]. Available from
<<http://www.think-difference/PDF/integrationsberichtgesamt2.pdf>>
[02.06.2009]

MA 18 (Stadtentwicklung & Stadtplanung) & BLI (Bereichsleitung integration)
2002: Migration Integration Diversitätspolitik [online]. Available from
<http://www.europaforum.or.at/data/media/med_binary/original/1074260161.pdf> [14.12.2008]

Museum für Sepulkralkultur [online]. Available from
<<http://www.sepulkralmuseum.de/>> [01.05.2009]

okay.zusammen leben: Informationsbroschüre zum islamischen Friedhof,
Dezember 2006 [online]. Available from
<<http://www.okayline.at/php/downloads/media/files/broschureislamischerfriedhof.pdf>> [14.10.2008]

okay.zusammen leben: Prozess Islamischer Friedhof in Vorarlberg 2009 [online].
Available from <<http://www.okay-line.at>>

ORF 2006: Vandalenakt. Islamischer Friedhof geschändet. 01.12.2006 [online].
Available from <<http://wien.orf.at/stories/154700/>> [12.01.2009]

Rassouliau, Suna: Zum Sterben in die alte Heimat. In: "Die Presse", 22.01.2008
[online]. Available from
<<http://diepresse.com/home/politik/integration/357117/index.do>> [18.02.2009]

Schmied, Martina: Islam in Österreich. In: Dörfler, Benjamin; Posch, Walter;
Schmied, Martina und Wentker, Sibylle (Hg.): Islam, Islamismus und
islamischer Extremismus. Wien 2005, S. 189-206 [online]. Available from
<http://www.bmlv.gv.at/pdf_pool/publikationen/12_iie_islam_aut.pdf>
[16.01.2009]

Stadt Zürich Integrationsförderung 2008: Ethnic Business. Grundlagen,
Hintergründe und Perspektiven [online]. Available from <http://www.stadt-zuerich.ch/content/dam/stzh/prd/Deutsch/Stadtentwicklung/Publikationen_und_Broschueren/Stadt-_und_Quartierentwicklung/Wirtschaft/Ethnic20Business.20Grundlagen,20Hintergruend_und_20Perspektiven_Januar202008.pdf> [20.02.2009]

Statistik Austria 2007: Bevölkerung nach demographischen Merkmalen [online].
Available from
<http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/index.html> [01.02.2009]

Statistik Austria 2008a: Bevölkerung in Privathaushalten nach
Migrationshintergrund [online]. Available from
<http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html> [01.02.2009]

Statistik Austria 2008b: Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit und Geburtsland
[online]. Available from

<http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html>
[01.02.2009]

Strasser, Sabine: Multicultural Tensions and Integrative Reflections. FEMCIT Working Paper No. 2, Wien 2008 [online]. Available from
<http://www.femcit.org/files/WP7_WorkingpaperNo2.pdf> [03.06.2009]

Vertovec, Steven: Religion in Migration, Diasporas and Transnationalism. Vancouver Center of Excellence 2002 [online]. Available from
<<http://mbc.metropolis.net/Virtual%20Library/2002/wp02-07.pdf>>
[05.02.2009]

Prozess Islamischer Friedhof in Vorarlberg (okay-line 2009). Available from
<<http://www.okay-line.at>>

Informationsbroschüre zum islamischen Friedhof. Available from
<<http://www.okayline.at/php/downloads/media/files/broschureislamischerfriedhof.pdf?okayportal=51201b69cefd465eeeb3d0327efa50f8>>

Homepage der Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung. Available from
<<http://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-2002-1/artkandel.pdf>>

Integrationsleitbild der Stadt Dornbirn 2002: Available from
<http://www.dornbirn.at/verwaltung/gem_9173.shtm>

Parekh, Bhikhu: What is multiculturalism? 2000 Available from <<http://www.india-seminar.com/1999/484.htm>>

Adventistischer Pressedienst (APD): Aleviten wollen Anerkennung als Religionsgemeinschaft in Deutschland. Köln/Deutschland, 26.09.2006
Available from <<http://www.stanet.ch/apd/news/1225.html>> [10. 09.08]

Greussing, Kurt: Der alevitische Islam 2008. Available from <<http://www.okay-line.at/php/downloads/media/files/2greussing-aleviten.pdf>>

6.3 Studien/ Broschüren

Dörler, Elisabeth: Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg. Okay – Studien, Nr. 2, Oktober 2004 (ok 2, Dörler 2004: xx)

Grabherr, Eva: Das Sichtbarmachen des Islams in den europäischen Regionen. Ein Friedhofsprojekt als integrationspolitisches „Lernfenster“ für eine Region. Präsentation auf der NECE – Conference „Rethinking Citizenship Education in European Migration“ im April 2007. Lissabon, Portugal im Rahmen des Workshops 4: Religious Identities and Citizenship.

Grabherr, Eva und Dörler, Elisabeth: Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg Informationen zum laufenden Prozess. Dezember 2006. Herausgeberin: okay. zusammen leben/Projektstelle für Zuwanderung und Integration (Grabherr; Dörler 2006)

Empfehlungspapier: Eine Begräbnisstätte für Muslime und MuslimInnen in Vorarlberg.. Erarbeitet im Auftrag des Vorarlberger Gemeindeverband (Jänner 2005 bis Oktober 2005)

6.4 Verzeichnis der geführten Interviews

Wien

Frau A. und Frau E., Migrantinnen. Wien, 24.11.2007 (Anna und Belina).

Herr O., Migrant. Wien, 27.02.2008 (Anna).

Herr R., Migrant. Wien, 08.01.2008 (Anna und Belina).

Jürgen Sild und andere MitarbeiterInnen der Bestattung Wien. Wien, 05.11.2007
(Anna und Belina).

Farid Soliman, Leiter der Friedhofskommission der IGGIÖ. Wien, 06.11.2007
(Anna und Belina).

Kadir Etükoğlu, Geschäftsführer des Bestattungsunternehmens Etükoğlu. Wien,
26.11.2007 (Anna und Belina).

Yaşar Ersoy, Abteilungsleiter des Bereiches Beerdigungshilfe bei ATİB. Wien,
15.11.2007 (Anna).

Olayıgbade A. Abass, Mitglied des Finanzkomitees der Friedhofskommission für
den Friedhof in Liesing. Wien, 09.05.2008 (Anna).

Vorarlberg

Attila Dinçer, Geschäftsführer von INKA und Sprecher der Initiativgruppe
Islamischer Friedhof. Dornbirn, 29.11.2007. (IV, Dinçer 2007) (Anna und
Belina)

Dr. Elisabeth Dörler, Islambeauftragte des Land Vorarlberg. Batschuns,
30.11.2007 (IV, Dörler 2007) (Anna und Belina)

Anton Oberhauser, Pfarrer von Altsch zur Zeit der Errichtung eines islamischen Friedhofs in Altsch. Götzi, 30.11.2007. (IV, Oberhauser 2007) (Anna und Belina)

Interview mit Abdi Taşdöğen, Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Bregenz. Wien, 10.11.2007. (IV, Taşdöğen 2007) (Anna und Belina)

Informelles Gespräch mit Frau S. (Alevitin) (Belina)

Frauengesprächsrunde, Hard in einem ATİB Korantreffen, 13 Teilnehmerinnen (Belina)

Annex I

Die oktagonförmige Gebetshalle am islamischen Friedhof in Wien-Liesing



Quelle: Österreichs erster Friedhof für Muslime. Die Presse, 02.10.2008

Available from

<<http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/419477/index.do?from=simarc>
hiv>

[02.06.2009]

Annex II

Die Aufbahrungshalle am islamischen Friedhof in Wien-Liesing



Quelle: Österreichs erster islamischer Friedhof ist fertig. Die Presse, 26.09.2008.

Available from

<<http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/417669/index.do?from=rss>>

[02.06.2009]

Annex III

Luftaufnahme des islamischen Friedhofes in Wien-Liesing



Quelle: Unendliche Geschichte vorbei: Islamischer Friedhof eröffnet. Die Presse, 22.09.2008

Available from

<http://diepresse.com/blog/kocinakommentiert/entry/unendliche_geschichte_vorbei> [02.06.2009]

Curriculum Vitae

Belina Magdalena Diem; geborene Türtscher

14. August 1983, Lustenau/ Vorarlberg

Studium

Seit Oktober 2002 bin ich Studentin der Kultur- und Sozialanthropologie in Wien, ich werde mein Studium dieses Jahr abschließen. Ich konzentriere mich in meinem Studium neben Gender, Interkulturelle Kommunikation und Indien, hauptsächlich auf die Migrations- und Flüchtlingsthematik.

Mein anderes Schwerpunktgebiet, ist das Modul für Deutsch als Fremdsprache/Zweitsprache (DaF/DaZ) an der Germanistik Wien

Auslandsaufenthalte

2006: 1 Monat Tamil Nadu/ Indien, Austauschprojekt

2009: 5 Monate Auslandspraktikum im Rahmen von DaF/DaZ in Fez/ Marokko

Sprachenkenntnisse

Deutsch als Muttersprache, Englisch sehr gut in Wort und Schrift, Französisch gut in Schrift und Wort; Italienisch gut

Arbeits-und

Praktikumserfahrungen

- ILF Beratende Ingenieure ZT GesmbH
- Praktikum in einem Flüchtlingsheim der Caritas
- Deutschkurse beim Verein Ute Bock
- Catering im Rahmen der Bregenzer Festspiele
- Kundendienst/Büro bei Heizbösch/Lustenau

Curriculum Vitae

Anna-Veronika Schrodtr

Date of Birth: 12/07/1982

Nationality: Austria

Education

- 02/2002 – present Study of Cultural and Social Anthropology at Vienna University
Focus on migration research, anthropology of Turkey and the Middle East, Cultural Studies, Turkish and Portuguese
- 09/2004 – 06/2005 Two semesters abroad (Erasmus) at Bosphorus University, Istanbul/Turkey
- 2003 granted Baxter International Foundation Scholarship Award
- 08/2001 – 01/2002 language course in Rio de Janeiro and voluntary work at Obra Social Nossa Senhora das Graças in Vitória, Brazil (AFS Community Service Program)
- 06/2001 Matura exams, passed with distinction
- 2001 ranked 18 at the Vienna Foreign Language Competition (Wiener Fremdsprachenwettbewerb) English

Work Experience

- 08/2005 – present Regulatory Affairs, Baxter Innovations GmbH
- 03/2007 – 11/2007 „Aufsuchende Elternschule Wien“ Project, sponsored by the City of Vienna (MA17)
- 11/2003 – 06/2004 Investkredit Bank AG

Language skills

Mother tongue: German

Fluent in spoken and written English, French, Portuguese and Turkish

Abstract

In der vorliegenden Arbeit beschäftigen wir uns mit Bestattungsmöglichkeiten von in Österreich lebenden MuslimInnen türkischer Herkunft.

Wir haben versucht, uns diesem Thema unter Berücksichtigung theoretischer Konzepte von Multikulturalismus, Integration, „Heimat“ und Ritualen anzunähern. Die Forderung nach einer rituell „richtigen“ Bestattung von Seiten der MuslimInnen (und ihren in Vereinen organisierten VertreterInnen) führte uns dazu, die Gründe für oder gegen eine Bestattung im Herkunftsland bzw. in Österreich kritisch zu beleuchten.

In diesem Zusammenhang werfen wir die Frage auf, ob und in welchem Ausmaß Bestattungen von Menschen türkischer Herkunft in Österreich ein zu forderndes und förderndes Vorhaben darstellt, oder ob es im Gegenteil die gesellschaftliche Fragmentierung vorantreibt.

Außerdem bemühten wir uns die individuelle Motivation zu berücksichtigen, die bei der Wahl eines Bestattungsortes ausschlaggebend ist.

Nach einer Diskussion der zum Zeitpunkt unserer Feldforschung vorhandenen Bestattungsmöglichkeiten setzen wir uns mit zwei aktuellen Ereignissen auseinander, nämlich der Errichtung eines eigenständigen islamischen Friedhofes in Wien (Liesing) und Vorarlberg (Altach). Wir stellen die beiden Projekte einander gegenüber und zeigen auf, wer die AkteurInnen und EntscheidungsträgerInnen in den Friedhofsprojekten waren und welche Probleme, Forderungen, aber auch Gemeinsamkeiten konkret in den Prozessen zutage traten.