

## Ferne und Nähe

### Autonomie und Adaption kultureller Bestattungs- und Trauermuster im Spiegel der Migration

#### Distance and Closeness

#### Autonomy and Adaptation of Funeral and Mourning Patterns in the Context of Migration

Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

Ausgangspunkt dieses Artikels ist die seit 2011 umfangreich empirisch untersuchte Situation auf Friedhöfen im deutschsprachigen Raum. Aus kultursoziologischer Perspektive lässt sich am erhobenen Material belegen, dass die räumliche Organisation der Mortalität in dem ausgewählten geografischen Gebiet durch Migrationsbewegungen erheblich beeinflusst wurde und wird. Während es beispielsweise für die erste Gastarbeiter\*innengeneration in den 1960er Jahren trotz der Verlagerung des Lebensschwerpunkts nach Deutschland üblich war, in der ›Heimaterde‹ bestattet zu werden, zeigt sich auf den Friedhöfen mittlerweile ein differenzierteres Bild. Das einstmals homogene Beerdigungstableau hat gerade in den letzten Jahren eine erhebliche Ausdifferenzierung erfahren: Menschen mit Migrationshintergrund, die in Deutschland leben und sterben, werden zunehmend auch hier beigesetzt. Zugleich nimmt die (inter-)religiöse Pluralität durch eine massive Zunahme entsprechend ausgewiesener Friedhofsareale zu. Auch die Dienstleistungsbranche im Sepulkralbereich (Bestatter\*innen, Ritualdesigner\*innen, Trauerbegleiter\*innen usw.) hat damit begonnen, auf die hier zu verzeichnende Vielfalt zu reagieren. Für Zentraleuropa lassen sich Entwicklungen in Richtung (nicht nur) postmortaler ›Bastelreligionen‹ und transkultureller Synergien verzeichnen. Da insbesondere Grabstätten in Zeiten der Individualisierung mehr und mehr als Display lebensweltlicher Schwerpunktsetzungen fungieren, kann folglich der Kontext des Lebendens auch als Indikator kultureller Anreicherungen bzw. Verschiebungen dienen. Auf diese Weise verändern sich Wissensbestände, aber auch transzendente Vorstellungen, und die Zahl der Sinnangebote im Kontext der Schnittstelle von Leben und Nicht-Leben nimmt zu. Relevant ist dies nicht zuletzt deshalb, weil sich Sterben und Tod als elementare Formen des sozialen Lebens begreifen lassen, insofern sie immer schon Einrahmungen kultureller, sakraler und insbesondere gemeinschaftsstiftender Elemente gewesen sind.

*Bestattungskultur, Friedhof, Trauer, Migration, Religion*

The starting point for this article is the situation in cemeteries in German-speaking countries, which has been the subject of extensive empirical research since 2011. From a cultural sociological perspective, the collected material demonstrates that the spatial organisation

of mortality in the selected geographical area was and is significantly influenced by migration movements. For example, while it was common for the first generation of guest workers in the 1960s to be buried in their 'native soil' despite the shift of their life's focus to Germany, a more differentiated picture now emerges. The once homogeneous burial tableau has experienced considerable differentiation, especially in recent years: People with a migration background who live and die in Germany are increasingly being buried here. At the same time, (inter-)religious plurality is extended due to a massive growth in appropriately selected cemetery areas. The service industry in the sepulchral sector (undertakers, ritual designers, grief counselors etc.) has begun to react to this diversity. For Central Europe, developments towards (not only) post-mortem 'craft religions' and transcultural synergies can be noted. Since burial sites in particular increasingly function as a display of lifeworld priorities in times of individualisation, the context of the end of life can also serve as an indicator of cultural enrichment or shifts. In this way, knowledge and transcendental ideas are changing. The number of offers of meaning in the context of the interface between life and non-life is expanding. This is relevant not least because dying and death can be understood as elementary forms of social life, insofar as they have always been framings of cultural, sacred and, in particular community-building elements.

*Funeral culture, cemetery, grief, migration, religion*

»Komm, wir machen eine kleine Reise...«  
(Grabinschrift auf einem Friedhof in Norddeutschland)

## **Einleitung**

Die Handhabung von Bestattungsmodalitäten und die Methoden der Kundgabe von Trauer sind nur auf den ersten Blick in kulturspezifischer Abgrenzung geformt. Nicht zuletzt infolge der Globalisierung verschwimmen ursprünglich territorial voneinander getrennte und in unterschiedliche normative Konzepte eingeschriebene Umgangsweisen zusehends. An spezifischen geografischen und kulturellen Kreuzungspunkten verbinden sich scheinbar divergente Handlungsstrategien und transformieren sich, indem sie sich vermischen. Insbesondere am empirischen Beispiel von Migrationsbewegungen lässt sich demonstrieren, dass Ansprüche und Erwartungen im Diskursfeld Sterben, Tod und Trauer mittlerweile nicht mehr als normative Schablonen für die unreflektierte Nachahmung tradierter Muster gelten, sondern vielmehr das Ausgangsmaterial für vielschichtige Aneignungs- und Transformationsprozesse darstellen, die in mehrfacher Hinsicht Grenzen überschreiten.

Ausgangspunkt dieses Beitrags bilden empirische Studien auf Friedhöfen in 28 verschiedenen Ländern, die mit Schwerpunktsetzung auf dem deutschsprachigen Raum intensiv von 2011 bis 2018 durchgeführt wurden und punktuell auch gegenwärtig (2024) noch fortgesetzt werden. Bis heute haben wir über 1.200 Friedhöfe persönlich aufgesucht und dabei einen qualitativen

Methodenansatz verfolgt, der im Kern aus der fotografischen Dokumentation von ›posttraditionellen‹ Grabstätten besteht (Benkel 2018; ders. 2020; Benkel/Meitzler 2014; dies. 2015; dies. 2019a; Meitzler 2017; ders. 2018). Diese wurden sukzessive nach einem Kategoriensystem geordnet und exemplarischen Feinanalysen im Sinne der wissenssoziologischen Bildhermeneutik (Schnettler/Pötzsch 2007; Soeffner 2006) unterzogen. Das Projektarchiv mit derzeit rund 84.000 Fotografien solcher Grabgestaltungen dient – neben Dokumentenanalysen, Interviews mit Expert\*innen und Angehörigen, ethnografischen Studien in Beerdigungsinstituten, Krematorien, in den Räumlichkeiten von Thanatopraktiker\*innen, auf Bestattungsmessen sowie an weiteren sepulkralen Schauplätzen – als empirische Datenbasis für die Repräsentation sozialer Wandlungsprozesse im Spiegel des Friedhofs- und Bestattungswesens.



Abb. 1: Ein Wortspiel als Grabinschrift wird zur letzten Würdigung eines bewegten Lebens (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Den theoretischen Hintergrund der wissens- und kultursoziologisch angelegten Forschungen bildet die Annahme, dass Individualisierungsprozesse, die als gesellschaftliches Phänomen seit dem 19. Jahrhundert und insbesondere ab den 1980er Jahren intensiv untersucht wurden (Beck 1986; in globalisierter Variante: Beck 2007), sich nicht nur im Alltagsleben abbilden, sondern auch – und gerade – in der Sepulkralkultur einen Nachhall hinterlassen (Meitzler 2016; ders. 2022). Es konnte nachgewiesen werden, dass insbesondere das Friedhofswesen sich in den vergangenen circa 30 bis 35 Jahren stark verändert hat und nun mehr

wesentlich stärker materielle Reminiszenzen an die Lebenswelten der Verstorbenen einbezieht, als dies in den Jahrzehnten zuvor der Fall gewesen ist.<sup>1</sup> Es stellte sich also heraus, dass Individualisierungsschübe zu einer Verwandlung der Lebens- wie auch der Sterbenswelten führten. Im vorliegenden Beitrag wird thematisiert, dass sich dieser Wandlungsprozess mit dem Phänomen Migration verbinden lässt. Buchstäblich grenzüberschreitende Annäherungen (und auch Distanzierungen) zwischen Regionen, Lebensweisen und Sprachgemeinschaften verstärken den Individualisierungseffekt, dem sie zugleich in einer dialektischen Wendung eine spezifische Form der Kollektivität einschreiben.

### **Der Wert der Rituale**

Das Ende eines Menschenlebens ist von kulturellen Praxen begleitet und eingerahmt, die sich – im weltweiten Vergleich – einerseits zwar erheblich voneinander unterscheiden, die aber andererseits im Zuge von globalisierten Wanderungsbewegungen einander zunehmend befruchten und rituelle Amalgame erzeugen. In ihnen beziehen sich vermeintlich ferne und vermeintlich traditionsreiche Bestattungs- und Trauermuster aufeinander, sie fließen ineinander, neue Formen bilden sich aus und bringen damit, bald mehr und bald weniger absichtsvoll, die Idee der Migration bzw. das Schicksal von Migrant\*innen postmortal zum Ausdruck. So wie Migration zur Evokation polyethnischer Sprachstile führt (Auer 2013), führt sie gleichsam zu einer Pluralisierung von Trauer- und Erinnerungsformen.

Dass solche Formen, von denen die beigefügten Abbildungen einen Eindruck vermitteln mögen, überhaupt möglich sind, ergibt sich aus dem generellen Charakter von Rituallität, der über kulturelle und allemal über regionale und sprachliche Grenzen hinweg recht stabile Kriterien aufweist. Von einer ehemals auf vorzivilisatorische Praxen bzw. auf klandestine Taktiken der sozialen Kontrolle innerhalb von Gemeinschaften gerichteten Perspektive, die vor allem

---

1 Zu bedenken ist dabei, dass Grabstätten mit Darstellungen der Individualität ihrer »Bewohner« seit Jahrtausenden bekannt sind. Die Ursprungszenerie dieser Kulturhistorie dürfte im alten Ägypten zu finden sein (Assmann 2003). Gleichwohl diene die Hervorhebung der bestatteten Persönlichkeit über lange Zeit hinweg – neben der vordergründigen Dokumentation des namhaften Lebensschicksals – der impliziten Abgrenzung gegen diejenigen Zeitgenossen bzw. früher oder später Verblichenen, denen die Ehre des Persönlichkeitsgedenkens aus Gründen der standes- bzw. klassenspezifischen Differenz verwehrt blieb. Die individualisierten Gräber auf den Friedhofsfeldern der Gegenwart sind demgegenüber fast gar nicht von Milieuabgrenzungen geprägt: Die Individualität findet hier nicht in der Ausrichtung an weniger individuellen Modellen ihren Antrieb, sondern vielmehr in der Fokussierung der Hinterbliebenen auf das familiär Eigene. Es geht also weniger um Distinktion als um Singularität.

religiösen Ritualen zugesprochen wurde, grenzen sich aktuelle Deutungsansätze bewusst ab (vgl. Sumiala 2013: 23 f.). Rituale sind, bei allen semantischen Unterschieden, gegenwärtig gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie auf einer »Standardisierung der äußeren Form« (Stollberg-Rilinger 2013: 9) beruhen, in welche dann weitere Elemente wie der Symbol- und der Aufführungscharakter eingegossen sind. Sie sind überdies Mechanismen der Vergewisserung bestimmter Geltungen: »Durch [den Ritus] erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat«, schreibt bereits Emile Durkheim in seiner Abhandlung über *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1984: 505; näher zu Durkheims Ritualverständnis: Bergmann 2000: 154 f.).

Der performative Hintergrund von Bestattungs- bzw. Beisetzungsritualen liegt im Wesentlichen in der quasi-theatralischen Verabschiedung eines Menschen (versinnbildlicht durch dessen Körper) aus der Gemeinschaft der (Weiter-)Lebenden. Durch die in gemeinsamer zeremonieller Arbeit erwirkte Zurschaustellung entsprechender Handlungsmuster wird der je spezifische Einzelfall in seiner rituellen Einkleidung zum paradigmatischen Beispiel für *jeden* Sterbe-, Todes- und Erinnerungsfall. Konkret stellt die Ritualgemeinschaft füreinander das Schauspiel der Überführung einer Person aus dem Kreis der Lebenden in die Sphäre der Toten dar. Dieses wird zwar im kulturellen Einzelfall unterschiedlich durchgeführt (die Verabschiedungsrituale unterscheiden sich weltweit in Details beträchtlich), es ist aber auf bestimmte Kernelemente reduzierbar, die sich weitestgehend gleichen. Stets geht es um den ad hoc erzeugten bzw. referierten Konsens und die Kommunikation über den performativ (Wulf 2003) verwirklichten Abschied, stets wird damit sukzessive das Konzept der emotional eingebundenen Gemeinschaft von und für die Hinterbliebenen zur Schau gestellt, stets folgt der Ablauf einer Logik der Verbindlichkeit, die außer Frage stellt, dass es hier um etwas anderes als um *gemeinschaftliche* Interessen gehen könne. Die Beteiligten sind somit kein passives Publikum, sondern in Gestaltung und Ablauf aktiv involviert; dies trennt sie aber nicht von den professionellen Akteuren (wie Trauerredner\*innen, Pfarrer\*innen und andere Ritualdesigner\*innen), sondern verbindet sie im Sinne eines kreativen, mithin spontan in Form gebrachten Arbeitsbündnisses (vgl. Walter 1996: 32 f.). Auch wenn inmitten singulärer Ablaufschritte spezifische Facetten abweichen (etwa hinsichtlich der Frage, ob Hinterbliebene Emotionen offen zeigen können/sollen/dürfen; vgl. Hermida Carrillo et al. 2018: 127 ff.), so gilt insgesamt, dass Rituale »den einzelnen Akt in ein kollektives, überindividuelles Strukturmuster ein[ordnen]« (Stollberg-Rilinger 2013: 13). Sie tun dies selbst dann, wenn das rituelle Vorgehen insgesamt relativ unscheinbar und nebensächlich wirken mag, in ihrer Kontinuität und Traditionalität im Dienst des Erhalts sozialer Ordnung (siehe schon Douglas 1988).



Abb. 2: In der Ferne begraben – Gedenkstein auf einem deutschen Friedhof (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Die Ritualität des Lebensabschieds ist eine Kulturfacette, ohne die sich das Phänomen des Todes nicht adäquat bewältigen ließe. Es ist, als würde die »Seinsordnung« der Kultur (Geertz 1983: 48) spezifische rituelle Umgangsweisen geradezu erzwingen. Theoretisch wäre es zwar aufwandlos möglich, tote Körper mit industriellen Mitteln so zu entsorgen, als seien sie lediglich Abfall. Diese Form der Entsorgung taucht historisch zum einen in der griechischen Antike auf, wo das Hinterlassen der Leiche in der Natur, den Elementen und wilden Tieren ausgesetzt, als beisetzungslöse Praxis akzeptiert war (Morris 1987). Zum anderen ist das ritualbefreite Loswerden toter Körper dort verbreitet, wo Menschen unter schrecklichen Lebens- und auch Sterbensbedingungen unterdrückt und dem Tod überlassen bzw. sogar gezielt getötet werden.<sup>2</sup> Es ist nicht zuletzt das abschreckende, seit frühesten Menschheitstagen bekannte Beispiel von Regimen, die die Repression, das Töten und das »Wegwerfen« von Menschen bzw. von Körpern kultivierten, das dem Bestattungsgedanken jenen würdevollen Charakter verleiht, den er heutzutage nahezu weltweit genießt (Bähr 2005).

2 Ein Beispiel stellen die Opfer der Zirkusspiele im antiken Rom dar; siehe dazu Kyle 2001.

Der Tod eines Menschen wird, wie angesprochen, nicht immer, aber in sehr vielen Fällen vom Schmerz der Hinterbliebenen begleitet. Beerdigungs- oder andere Rituale symbolisieren in dieser Krisenzeit, dass die Solidarität ihrer Gemeinschaft den Hinterbliebenen sicher ist. Die »Verlustorganisation« erhält somit ein Leitbild (Benkel 2015: 347). Auf einer höheren Bedeutungsebene signalisieren diese Rituale, so unterschiedlich einzelne Facetten sein mögen, dass die gesellschaftliche Ordnung auch dann nicht zusammenbrechen wird, wenn es sich für die engsten Angehörigen für eine gewisse Zeit genau so anfühlt. Bestattungsriten sind somit jenseits der persönlichen Befindlichkeit der in sie Involvierten auf der Ebene der Gemeinschaft in erster Linie unausgesprochene Stabilisierungsversprechen.

Ausgehend von der Situation in Deutschland lässt sich für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg festhalten, dass Lebensabschiedsrituale zunächst im Sinne eines traditionalistischen Festhaltens etablierter Umgangsweisen durchgeführt wurden. Von externen Einflüssen aus kulturellen und religiösen Bereichen, die nicht den Mehrheitsansprüchen und den gängigen Sozialisationsmustern im zentraleuropäischen Raum entsprachen, war in thanatologischen Bezugsfeldern noch wenig zu spüren. In den ersten Jahrzehnten der jungen Bundesrepublik wurden vor allem kollektive Ritualformen großgeschrieben: Die Bestattungsfeiern folgten je nach lokaler Dominanz der jeweiligen Kirche entweder der katholischen oder der protestantischen Liturgie. Die Ausgestaltung von Details wurde an dem orientiert, was zuvor bereits praktiziert worden ist. In kleinen Ortschaften nahmen überdies nahezu alle Bewohner\*innen an Bestattungsfeiern teil, und ebenso selbstverständlich, ja geradezu eine soziale Norm war es, dass Friedhöfe regelmäßig im Familienkreis besucht wurden, insbesondere an den entsprechend ausgeflaggten Feiertagen. Dieses Muster war im weitesten Sinne in ganz Zentraleuropa ein üblicher Weg, um die Toten zu ehren, ohne ihnen zugleich zu viel Raum im Alltag zu verleihen (für Frankreich siehe Ariès 2002; eine vergleichende Perspektive in Richtung der DDR bietet Schulz 2013). Versuche, gegen diese, und auch gegen die in den Friedhofsordnungen festgeschriebenen, mehr praktischen Prozeduren vorzugehen – beispielsweise um Abweichungen bei der Grabgestaltung oder der Bestattungsfeier durchzusetzen –, blieben lange Zeit erfolglos (Fischer 1996; Roland 2006). Die Rituale des Todes schienen damals so sehr in Stein gemeißelt zu sein, wie es die Inschriften an der Grabstätte waren.

## Von der Gastarbeit zur Immigration

Ab den 1950er Jahren wurden in Deutschland (sowie u. a. auch in der Schweiz und in Frankreich) sogenannte ›Gastarbeiter\*innen‹ eingesetzt.<sup>3</sup> Sie wurden aus Italien, Spanien, Griechenland, der Türkei und einigen anderen Ländern durch gezielte Anwerbeabkommen der Bundesrepublik eingeladen, um im Zuge des deutschen ›Wirtschaftswunders‹ die lokalen Industriezweige zu unterstützen, die infolge des Weltkriegs über zu wenige Arbeitskräfte verfügten. Einen zusätzlichen Effekt hatten die Gastarbeiter\*innen außerdem hinsichtlich der Verringerung der Arbeitslosenquote, die in Deutschland in dieser Zeit auf das historisch geringste Nachkriegsniveau sank (Steinert 2014). Es gelangten von 1955 bis Anfang der 1970er Jahre etwa 14 Millionen Personen nach Deutschland; etwa 22% von ihnen waren weiblich (vgl. Mattes 2008: 19). Sie gingen hier einer für ihren gewohnten Lebensstandard relativ hoch vergüteten Tätigkeit nach. Dies hatte eine Wohlstands- und Produktivitätssteigerung zur Folge, von der die deutschen Arbeiter\*innen wesentlich stärker profitierten als diejenigen, die zu ihrer Unterstützung ins Land geholt wurden. Die Beschäftigung der Gastarbeiter\*innen hat »den Wechsel in produktivere und auch einkommensbessere Sektoren ermöglicht, insbesondere in den tertiären Bereich; sie hat sozialen Aufstieg ermöglicht und das Beschäftigungsrisiko der deutschen Arbeitnehmer gesenkt.« Indes: »Bei konjunkturellen Schwankungen [...] wurden die ausländischen Arbeitnehmer in der Regel immer eher entlassen als deutsche Mitarbeiter.« (Korte 1984: 262)

Im September 1964 wurde im Rahmen einer inszenierten Feier der millionste Gastarbeiter begrüßt; knapp ein Jahrzehnt später, 1973, kam es aufgrund gestiegener Arbeitslosigkeit im Kontext der Ölkrise zu einem Anwerbestopp. Vorgesehen war, dass diese Gäste – die zunächst gezwungen waren, ohne ihre Familien nach Deutschland zu kommen – nach einer gewissen Frist wieder in ihre Heimatländer zurückreisen würden. Eine Regierungskommission hielt diesbezüglich 1977 fest: »Deutschland ist kein Einwanderungsland, der Anwerbestopp wird beibehalten, angeworbene Ausländer sollten in ihre Heimat zurückkehren, wozu eine Verstärkung ihrer Rückkehrbereitschaft und -fähigkeit bei gleichzeitigem Angebot einer ›Integration auf Zeit‹ dienen sollte.« (Zit. nach Bartels 2023: 305) Wie so oft, entsprach die soziale Realität auch hier jedoch nicht dem politischen Kalkül (Herbert 2001). Zahlreiche Gastarbeiter\*innen – etwa

---

3 Der Begriff ›Gastarbeiter\*in‹ ist nicht unproblematisch, da er eine kategorisch-ausschließende und mithin diskriminierend-rassistische Komponente aufweist bzw. entsprechend instrumentalisiert worden ist (Mattes 2009; Schönwälder 2001). Er steht überdies in der Nähe des in der NS-Zeit gebräuchlichen Begriffs ›Fremdarbeiter\*in‹ (Vergin 2008). Wir sprechen von Gastarbeiter\*innen im Wissen um diese Annotation, um die zeitgeisttypische Konnotation (es geht um Menschen aus dem Ausland, die langfristig nicht bleiben sollen) auch auf der begrifflichen Ebene einzufangen.

drei Millionen Personen – ließen sich in Deutschland langfristig nieder, nachdem ihre Arbeitsverträge entfristet wurden; sie fanden deutsche Partner\*innen, gründeten Familien (vgl. Nuscheler 2004: 115) bzw. holten ihre Familien nach. Die geladenen Gäste blieben und stellten sich mit dieser Praxis – als Träger einer Gastrolle, die auf die Dynamik des Kommens und Gehens irgendwann verzichtet – als Personen heraus, die nicht nur Arbeit leisten, sondern darüber hinaus Interessen verfolgen, sich sozial vernetzen und sich in der Fremde, die bald keine mehr war, auf lange Sicht niederlassen wollten (Martin 1981). Auf die Situation in der Schweiz gemünzt, sprach der Schriftsteller Max Frisch (1967: 100) ironisch von der sich abzeichnenden »Überfremdung« und hielt die heute sprichwörtlich gewordene Formulierung fest: »[M]an hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen.«

Diese zum großen Teil lebenslangen Aufenthalte in Deutschland brachten neben vielen weiteren politischen, sozialen, psychologischen und kulturellen Effekten (Diefenbach/Nauck 2000) eine auf den ersten Blick nur nebensächliche Konsequenz mit sich. Wer in Deutschland dauerhaft lebt, stirbt auch in Deutschland. Doch wo sollten die Gastarbeiter\*innen begraben werden? In ihrer angestammten Heimat, der sich viele von ihnen weiterhin eng verbunden fühlten, oder in der neuen Heimat, die für die italienischstämmigen Arbeitsmigrant\*innen eine halbwegs verwandte, für ihre türkischen Kolleg\*innen aber eine relativ fremde Bestattungs- und überhaupt Religionskultur aufwies? Soweit zu sehen ist, wurden die konkreten Entscheidungen der Gastarbeiter\*innen und ihrer Familien damals nicht systematisch erhoben. Von heute aus ist erkennbar, dass sich viele von ihnen, die zunächst in Deutschland bleiben wollten, für die postmortale Rückkehr in die Heimat entschieden. Dieses Votum ist insbesondere vor dem Hintergrund der damals mit einiger soziologischer Aufmerksamkeit betrachteten Heimatssehnsucht zu interpretieren (zu den Details: Höhne et al. 2014). Sie ergriff auch die zunächst in Deutschland sesshaft Gewordenen – und dies zu einer Zeit, als transnationale Besuchsreisen, die einen für eine gewisse Frist wieder zurück in die Heimat hätten führen können, als Urlaubskonzept noch nicht so üblich waren, wie sie es heute sind (von etwaigen politischen Krisen in den Herkunftsländern ganz zu schweigen).

Ein gewisser Anteil derer, die den Gastarbeits- in den Immigrationsstatus wandelten, liegt nichtsdestotrotz auf deutschem Boden begraben. Dieser Anteil wird in (nächster) Zukunft wohl noch zunehmen; bei einem durchschnittlichen Sterbealter von knapp unter 80 Jahren<sup>4</sup> ist es die Generation der Anfang der

---

4 Der Wert ist eine Durchschnittsangabe; die Lebenserwartung steigt kontinuierlich an, wobei, statistisch betrachtet, Männer früher sterben als Frauen. Dies dürfte auch in der Gruppe der Gastarbeiter\*innen der Fall sein, in der Männer in der Überzahl waren und gemäß traditioneller Werthaltungen überwiegend die Männer körperliche Arbeit ver-

1940er Jahre Geborenen, die in absehbarer Zeit sterben wird, was folglich auch die Beisetzungsquote der Gastarbeiter\*innen in Deutschland erhöhen dürfte. Ob das Körperschicksal, auf einem deutschen Friedhof bestattet zu sein, am Ende das Ergebnis einer zu Lebzeiten getroffenen Willensentscheidung der Verstorbenen gewesen ist oder von den Hinterbliebenen bestimmt wurde, lässt sich, von außen betrachtet, in vielen Fällen schwerlich abschließend klären. Es spricht jedoch einiges dafür – übrigens nicht nur bei den »postmigrantischen« (Yildiz 2010) Nachfolgegenerationen der Gastarbeiter\*innen –, dass damals wie heute die meisten Angehörigen daran interessiert sind, den Bestattungsablauf so zu gestalten, wie es die verstorbene Person selbst mutmaßlich gewollt hätte.

### **Der Wandel der Friedhofslandschaft**

Die Gastarbeiter\*innen wurden somit nicht nur in der deutschen Gesellschaft, sondern auch auf deutschen Friedhöfen heimisch, und hier wie dort brachten sie belebende Effekte ein. Ähnlich wie in der berühmten Analyse des »Fremden«, die Georg Simmel Anfang des 20. Jahrhunderts vorlegte (und die ursprünglich auf das Judentum hindeutete; Bodemann 1998), handelt es sich bei Gastarbeiter\*innen und überhaupt bei Personen aus nicht-deutschen Sprach- und Kulturräumen, die Einfluss auf das Zielland ihrer (Arbeits-)Migration nehmen, um Figurationen eines Besuchstypus, »der heute kommt und morgen bleibt« (Simmel 1999: 764; dazu generell Loycke 1992). Auf dem Friedhof wurden dank dieser Gäste, die keine mehr waren, plötzlich italienische Flaggensymbole, türkische Halbmonde, poetische Verse in den jeweiligen Landessprachen, konkrete geografische (Herkunfts-)Angaben u. dgl. mehr sichtbar.

Zum einen wurden mit diesen Gestaltungsformaten, die vordergründig den Kanon der bis dahin gewohnten Anblicke aufsprenghen, die Darstellungsprinzipien des typischen, insbesondere des städtischen deutschen Friedhofs eben doch reproduziert. Er unterschied sich von seinen dörflichen Pendanten insofern (und unterscheidet sich darin auch heute noch), als in den Städten mehr Anonymität vorherrschte und nicht jede\*r Friedhofsbesucher\*in per se etwas mit den im Stein eingravierten Namen anfangen konnte. Zum anderen konnten die Symbole der kulturellen Zugehörigkeit nicht anders, als in jenen Formen eingebracht zu werden, die die Friedhofsverwaltung und die dahinterstehenden Rechtsvorschriften ausdrücklich erlaubten. Aufgrund der Bestattungsgesetze, die in Deutschland zwar von jedem der heute 16 und damals zehn Bundesländer autonom bestimmt werden können, die insgesamt aber seit Anbeginn der

---

richtet haben, während sich ihre (Ehe-)Frauen häufig um häusliche Aufgaben und die Kindeserziehung kümmerten. Siehe generell Howarth 2009.

Bundesrepublik überaus strikt gewesen sind (und in dieser Hinsicht in Europa auch heute noch hervorstechen), war Arbeitsmigrant\*innen, die in Deutschland begraben sein wollten, also per se eine Eingliederung in die übliche Abschiedskultur auferlegt. Die genannten Symbole müssen gerade in der ersten Generation – sofern deren Mitglieder sich, wie angemerkt, in Deutschland und nicht in der ›Heimaterde‹ bestatten ließen – als Ausnahmen bzw. Besonderheiten gelten, die hier und da geduldet wurden, weil sie in ihrer restlichen Gestaltung ansonsten den Vorgaben und Üblichkeiten entsprachen.<sup>5</sup> Die Verbindung vieler Gastarbeiter\*innen mit hier gefundenen Lebenspartner\*innen sorgte für eine gewisse Integrationsbereitschaft hinsichtlich der – ohnehin für viele nur nebensächlich relevanten – sepulkralen Angelegenheiten, wie die sukzessiven Veränderungen der Nekropolen in den Folgejahren evident machte.



Abb. 3 und 4: Insignien nationaler bzw. kultureller Zugehörigkeit an Gräbern deutscher Friedhöfe (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Zum anderen können diese zaghaften Ergänzungen des Darstellungsrepertoires deutscher Grabsteine in den 1960er Jahren durchaus als Vorboten eines friedhofsimmmanenten Umbruchs verstanden werden, der sich infolge schleichender Entwicklungsschritte ab den 1990er Jahren durchzusetzen vermochte. Indem innerhalb vorgegebener Formen (Materialien, Höhen, Standorte usw.) eben doch Akzente gesetzt wurden, die semantisch vom Mainstream des »Grabensembles«

5 Als Symbol der Überbrückung konnte beispielsweise im Fall katholischer Gastarbeiter\*innen ein lateinisches Bibelzitat o. dgl. fungieren.

(Benkel 2013: 123) abwichen und dadurch alternativ, originell oder ungewöhnlich wirkten, wurde evident, dass die hier bestattete Person eine lebensweltliche Besonderheit – vor allem: den Migrationszusammenhang – aufzuweisen hatte. Dies wurde an ihrer Ruhestätte gerade durch die Referenz hin zur Heimat sichtbar (zu den diesbezüglichen materiellen Implikationen: Benkel/Meitzler 2019b).

Ferner wurde auf diese Weise deutlich gemacht, dass die hier bestattete Leiche nicht nur der Überrest eines ›Arbeiters‹ bzw. einer ›Arbeiterin‹, sondern gleichsam der postmortale Zustand eines Menschen war, welcher mit einer oft unscheinbaren, sehr persönlichen Note an seinem Grab postmortal mehr über sich ›zu berichten wusste‹, als dies die Standardinschriften an den Nachbargräben der ›deutschen Toten‹ vermochten. Gewiss: Kaum irgendwo wird stärker deutlich, wie sehr Nationalität gemeinhin als politische Fiktion bzw. als metaphorische Konstruktion verwendet wird (Anderson 2005) als auf dem Friedhof. Zugleich wird aber gerade hier evident, dass die entsprechenden Zugehörigkeitszeichen keine Aussage über Kollektive geben sollen, sondern vielmehr die verstorbene Person in einen spezifischen Rahmen einordnen. Das Grab ist, so betrachtet, aus beiden Sichtweisen heraus alles andere als lediglich eine Speicherstätte für den Verwesungsvorgang des toten Körpers; es ist tatsächlich die Ruhestätte einer Persönlichkeit. Während die Flagge, der Sinnspruch in fremder Sprache oder andere kulturelle Verweise das Grab zumindest ansatzweise personalisierten, waren die Namensangabe, die Lebensdaten und der obligatorische Psalm geradezu austauschbar sowie, in der Perspektiven außenstehender Betrachter\*innen, nahezu ›informationsfrei‹.

Die Grabzeichen an der Begräbnisstätte gaben indes stets mehr Auskunft als das, was offenkundig identifizierbar ist. Bereits die Wahl des Bestattungsortes innerhalb eines Friedhofsareals durfte lange Zeit als Indikator für bestimmte Variablen (wie etwa den gesellschaftlichen Stand; Clark 1987) gelten. In einer sepulkralen Sphäre wie dem Totenacker, in der einstmalis strenge Abgrenzungen zwischen den Bevölkerungsschichten postmortal evident gemacht wurden, um nachträglich die schon zu Lebzeiten vorhandenen Statusdifferenzen zu versinnbildlichen (für das Beispiel der Pfalz: Streb 2017), war der Grabstein keineswegs der einzige Informationsträger. Wandlungsprozesse, die zaghaft bereits im 19. Jahrhundert mit der Entstehung der Parkfriedhöfe einsetzten (Fischer 2017), haben diesen Distinktionsaspekt auf Friedhöfen abgeschliffen. Dies hatte u. a. die Folge, dass Gastarbeiter\*innen und andere Migrant\*innen auf dem deutschen Nachkriegsfriedhof nicht pauschal einem bestimmten, womöglich sogar marginalisierten Areal zugewiesen wurden, geschweige denn einer speziell den Zugewanderten vorbehaltenen Begräbnisstätte, wie es sie – allerdings unter anderen kulturellen Vorzeichen – beispielsweise in Rom und anderen Städten gibt.

Dessen ungeachtet, haben sich auf großen Friedhofsflächen, wie sie vor allem in Metropolen zu finden sind, spezifische Nischen entwickelt, die von den Grabstätten verstorbener Migrant\*innen und ihrer Familien besonders auffällig gesäumt sind (Lemmen 2012). Diese Grabflächen unterscheiden sich in der Anlage bald mehr und bald weniger deutlich von den weiteren Arealen. Sie dürften vor allem dem Wunsch nach einem auch ›nachtödllich‹ noch greifbaren Sinn für Zusammengehörigkeit entspringen, denn es handelt sich dabei selbstverständlich nicht vordergründig um ›Migrant\*innengräber‹, sondern um Gräber der Angehörigen einer bestimmten Herkunft und/oder kulturellen Selbstverortung. Auch hier ist die kollektive Facette der individuellen Grabgestaltung nicht pauschal ›übergeordnet‹, wie es aber in anderen religiösen Kontexten (etwa im Judentum<sup>6</sup>) durchaus üblich ist.

Bis ins 19. Jahrhundert hinein war die Lokalisierung und Trennung der Gräber gemäß konfessioneller Zugehörigkeit generell von großer Relevanz. Das Bestattungsmonopol oblag im Mittelalter der Kirche, der Beisetzungsort auf dem Kirchhof hing vom sozialen Status ab, und Nicht-Christen wurde die Bestattung in geweihter Erde oft gänzlich verwehrt. Spürbare Änderungen ergaben sich im Zuge der Reformation und des fortschreitenden Säkularisierungsprozesses, der mit dazu beitrug, dass die an den Stadträndern neu errichteten Friedhöfe nicht mehr in kirchliche, sondern überwiegend in kommunale Trägerschaft fielen. Heutzutage werden nur mehr knapp ein Drittel aller deutschen Friedhöfe kirchlich verwaltet (Evangelisch.de 2017). Außerdem entscheidet die konfessionelle Zugehörigkeit nicht mehr über den Beisetzungsort. Muslimische, buddhistische und religiös anders konnotierte Grabfelder (und ohnehin Einzelruhestätten) sind prinzipiell auch auf kirchlich verwalteten Friedhöfen möglich und faktisch existent.

Mancher Totenacker ist hinsichtlich seiner Einbindung von Migrant\*innenruhestätten geradezu prominent. Das gilt etwa für den um 1800 gegründeten Friedhof am Berliner Columbiadamm, der (heute) nahe einer Moschee gelegen und umgangssprachlich sowohl dank seiner historischen Genese wie auch aufgrund späterer Belegungen prominenter Personen insbesondere aus der Türkei

---

6 Im Judentum ist das Grabensembel, abgesehen von textlichen Details in der Inschrift, oft weitgehend uniform; zumal hier eigene Friedhofsanlagen üblich sind. Das als Grabstein verwendete Steinmonument, die *Mazzebe*, hat sich weniger aufgrund religiöser Vorschriften als vielmehr infolge unregulierter Wandlungsprozesse eher vereinheitlicht als individualisiert: »Over centuries, epitaphs on the stones adopted a standardized format, with an opening formula, a closing formula, and an information block with the key names and dates of the deceased. Set phrases were used in descriptions of the deceased, often filling the majority of the epitaph, and distinguishing characteristics were rare; sometimes a famous or well-respected relative is named, aiding the identification of the deceased.« (Rohatyn Jewish Heritage 2023)

als »türkischer Friedhof« bekannt ist (Eslam 2023). Sein Hintergrund macht diesen Friedhof für Migrant\*innen aus der Türkei oder auch Tunesien zu einem ›naheliegenden‹ Referenzort für eigene Bestattungswünsche und sukzessive zu einem in die ›Erinnerungszukunft‹ gerichteten räumlichen Bezugspunkt. Sind darin Anzeichen für Integration oder eher für Separation zu erkennen? Von einer Abschottung kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil die äußere Gestaltung der Gräber Rückschlüsse auf innere Haltungen, zumal auf religiöse Abgrenzungsinteressen, so gut wie gar nicht aufschlüsselt. Der Friedhof am Columbiadamm ist folglich auch nicht von der Reputation geprägt, dass hier eine funerale Auftrennung unter den verschiedenen Kultur- und Religionszugehörigkeiten gezielt angetrieben wird. Umgekehrt dürfen Grabanlagen mit überwiegend ›deutscher‹ Belegung, wie es sie in Regionen mit geringerem Migrant\*innen- oder Ausländer\*innenanteil gibt, schließlich auch nicht als Indikatoren eines dahingehend laufenden Steuerungsinteresses missinterpretiert werden. Am Columbiadamm ist, wie auf vielen weiteren insbesondere großstädtischen Friedhöfen, von einem integrativen Nebeneinander auszugehen, welches die Berliner Gräberlandschaft insgesamt bunter und damit weniger normativ werden lässt.

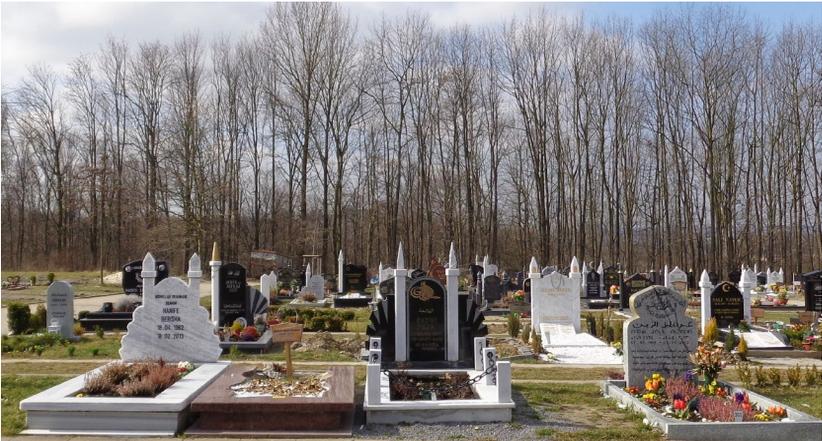


Abb. 5: Ansicht eines muslimischen Grabfeldes in einer deutschen Großstadtnekropole (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Unsere empirischen Friedhofsexkursionen haben insgesamt keine Anzeichen dafür zutage gefördert, dass Migrant\*innengräber mit institutioneller Absicht segregiert werden, denn auch dort, wo es – wie am Columbiadamm – die beschriebenen ›Abteilungen‹ heute gibt, finden sich auch noch in anderen Bereichen der Friedhofslandschaft Migrant\*innengrabstätten, die aus verschiedenen

Gründen von der symbolisch-topologischen Zusammenlegung mit Menschen der gleichen kulturellen Herkunft getrennt liegen.

### **Multikulturalität und Multioptionalität**

Gegenüber den steinernen Monumenten, unter denen tote Körper, gänzlich unsichtbar gemacht, bis zu ihrer biophysiological Auflösung und oft noch darüber hinaus aufbewahrt sind, müssen die Rituale, die in den Weltabschied inkorporiert gewesen sind, als ephemere angesehen werden. Von ihnen bleibt wenig bis nichts am Grab selbst hängen. Sie wurden und werden zwar aktiv durchexerziert, in ihrer Ausgestaltung gemeinschaftlich erinnert und sozial tradiert, und es ist klar, dass ihr Design sich ändern kann; aber sie waren und sind nicht an den verstorbenen Menschen gebunden. Ihnen fehlt die Persönlichkeitskomponente, die dem Grabensembel – bei allen äußerlichen Ähnlichkeiten – eingeschrieben ist. In einer Zeit, in der die individuelle Persönlichkeit noch keine so maßgebliche Rolle spielte und von ›Wertekollisionen‹ zwischen den »Etablierten und Außenseitern« (Elias/Scotson 2002) gesprochen wurde, als die die angestammten Einwohner\*innen der Metropolen einerseits und die ausländischen Arbeitskräfte andererseits angesehen wurden (vgl. Uslucan 2011: 5), war der Gedanke, dass Grabstätten und Friedhöfe mehr sein könnten als lediglich Ausdrucksformen einer kollektiven Mentalität, schlichtweg an vielen Orten noch nicht vorstellbar. Entsprechend pauschal wurden Rituale der Beerdigung damals umgesetzt.

Von einem wirklichen Umschwung und damit auch von einer Inklusion fremdkultureller bzw. gezielt migrationsreflexiver Elemente in die Friedhöfe der deutschsprachigen Regionen lässt sich folglich erst von dem Moment an sprechen, da auch die Ritualisierung des Todes – der die Ritualisierung des Sterbens voraus- und die Ritualisierung des Erinnerns nachgeht – eigene Modi entwickeln konnte, die mit den Eigenheiten der Grabgestaltungen korrespondieren. Entsprechende Entwicklungen haben sich noch nicht so sehr in der Zeit der ersten Gastarbeitergeneration, sondern erst Jahrzehnte später abgespielt. Ein für den deutschen Sprachraum naheliegendes und prägendes Beispiel im sepulkralen Bereich sind muslimische Bestattungsregeln und Grabstätten, auf die weiter unten näher eingegangen wird.

Bei all dem ist zu berücksichtigen, dass das einstmalige homogene Beerdigungstableau in den deutschsprachigen Ländern nicht erst in den letzten Jahrzehnten eine erhebliche Ausdifferenzierung erfahren hat. Die Gastarbeiter\*innen mögen die erste gesellschaftliche Gruppe gewesen sein, bei der dieser Effekt sich jeweils unter relativ homogenen Bedingungen (spezifische Herkunft, ähnlicher soziodemografischer Status usw.) abzeichnete. Migrationsbewegung jedoch hat

es immer schon gegeben; die Gründe dafür sind so unüberschaubar wie die Menge ihrer empirischen Ausprägungen (Cohen 1996). Wanderungen in fremd-kulturelle Kreise wiederum brachten historisch immerzu das Risiko des Todes ›in der Ferne‹ mit sich. Das Phantasma des ruhelosen Geistes, der keinen Frieden findet, bevor nicht der korrespondierende Körper an einer spezifischen Stätte bestattet liegt, geht auf die Furcht vor einem ungewollten Sterbe- und Bestattungsort zurück; einem Ort, der nicht vertraut und Heimat zu sein, sondern der fremd und schon deswegen unwirtlich schien. Erst die persönlich entschiedene Sesshaftigkeit schuf neue, adäquate Räume, an denen Menschen nicht nur leben, sondern, da es nun einmal unvermeidlich ist, auch ruhen wollten. Verkürzt formuliert, ist die Migration somit also der Übergang vom einen zum anderen akzeptablen Todesort, der unterbrochen ist von einer mehr oder minder langen Strecke, auf der man zwar (weiter-)leben, aber nicht sterben wollte.<sup>7</sup>



Abb. 6: Ruhestätte mit einer für muslimische Gräber typischen Inschrift und einem weniger üblichen Symbolbild (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

7 Dies ist durchaus wörtlich zu nehmen. Insbesondere mit Blick auf Migration, die durch bewaffnete Konflikte und die konkrete Bedrohung der Zivilbevölkerung ausgelöst wird, lässt sich diesbezüglich an Emile Durkheims bereits Ende des 19. Jahrhunderts publizierte Überzeugung erinnern, dass in Zeiten der Krise die Bereitschaft, dem eigenen Leben ein Ende zu bereiten, geringer ist als in Zeiten des Friedens (vgl. Durkheim 1983: 225 f.). Drastische und destabilisierende Einbrüche wie Kriege und Fluchten sorgen also im Sinne Durkheims ausdrücklich für einen Willen zum Weiterleben.

Fragestellungen, die im Zusammenhang mit Tod und Migration diskutiert werden, tangieren zwangsläufig das Konzept der Heimat Erde und damit in zweiter Linie Nachforschungen zum subjektiven Zugehörigkeitsgefühl der Migrant\*innen. Der Zwiespalt, der diesbezüglich bereits vor, während und auch nach der Zeit der frühesten Gastarbeiter\*innen immer wieder entstand und punktuell auch noch aufkommt, ist nur dann ein wirkliches Problem, wenn Menschen zwischen zwei Kulturräumen changieren und sich hinsichtlich der postmortalen fortwährenden Präsenz ihrer Körper nicht entscheiden können, welcher Option der Vorzug zu geben ist. (Wo umgekehrt keine Auswahlmöglichkeit besteht, ist das Problem zwangsläufig inexistent.) In Kulturen mit traditionell starker familiärer Verwurzelung bietet sich das Familiengrab, so es denn existiert, als die geradezu selbstverständliche Wahl an. Da aber auch die Idee der (traditionellen) Familie unter Individualisierungsschüben gelitten hat und heutzutage viele Menschen, ob nun mit oder ohne Groll, sich von ihren Herkunftsfamilien distanzieren (häufig handelt es sich dabei um eine pragmatische, beispielsweise von der Berufswahl beeinflusste Entscheidung), ist die postmortale Rückvergemeinschaftung mit der Familie nicht mehr für jede(n) eine attraktive Aussicht. Genau genommen, ist selbst dieses Bild zu einfach gedacht, denn längst herrscht auch hinsichtlich der Gewichtung der kulturellen Herkunft eine »Multioptionsbestattungskultur« (Benkel/Meitzler 2013: 250) vor, die vor allem darauf zurückzuführen ist, dass Migration heutzutage keine geradlinige Bewegung mit klar bestimmbareren End- und Zielpunkten mehr ist.

Gegenwärtig finden Wanderungsbewegungen unter globalisierten Bedingungen statt. Kommunikationskontakte sind weltweit herstellbar und insbesondere mediale Formate setzen die Länder der sogenannten ›Ersten Welt‹ in vielen kulturellen Bereichen als Maßstab. Diese Imagekonstruktion stößt gerade dort auf Resonanz, wo die Lebensbedingungen wesentlich instabiler sind, vor allem im globalen Süden. Von hier aus lässt sich eine Vielzahl an Push und Pull-Faktoren identifizieren, die Anreize für Migrationsinteressen säen (Urbański 2022) bzw. die, etwa bei kriegerischen Konflikten oder anderen entfesselten Gewaltpotenzialen, die Wanderung in die Ferne und damit in den Geltungsbereich einer anderen Kultur als lebensrettende Maßnahme forcieren. Die konkrete Gemengelage ist häufig überaus komplex und kann schwerlich mit wenigen Begriffen erfasst werden. Es gibt weder ›die‹ Migration als klar umrissenen Handlungszusammenhang, noch sind Migrationsverläufe per se kollektivierbar. Ein zentraler Faktor dürfte aber in jedem Fall sein, dass heutzutage auf Bildschirmen überall auf dem Globus zu erkennen ist, dass eine andere Welt nicht nur theoretisch möglich ist, sondern tatsächlich existiert – eine Welt, in der, je nach Standort, entweder Menschen leben, denen es wesentlich besser, oder solche, denen es erheblich schlechter geht als einem selbst.

Der kulturelle Umgang mit dem Tod innerhalb einer Kulturregion dürfte kein zentraler Motor für Migrationsbewegungen in diese Region sein. Allerdings ist der (eigene) drohende Tod einer, wenn nicht sogar *der* gewichtigste Grund, die Beschwarnis einer Neuverlagerung der eigenen Lebenswelt auf sich zu nehmen. Infolgedessen ist stark zu vermuten, dass die Differenz zwischen den heimatlichen Umgangsformen mit dem Lebensende und den korrespondierenden Ritualen in einer (potenziellen) Aufnahmegesellschaft im Vorfeld einer Auswanderung nicht besonders intensiv recherchiert wird. Einerseits sind die kulturellen Einkleidungen des Todes außerhalb von Expert\*innendiskursen ohnehin kein alltägliches Thema, andererseits darf wohl vermutet werden, dass Migrant\*innen sowieso nicht von einem radikalen Bruch zwischen jenen Weltverabschiedungsmechanismen ausgehen, die sie kennen, und jenen, die sie ggf. kennenlernen werden. Dafür sind sich die Kernprinzipien der Rituallität des Lebensendes, wie oben bereits erwähnt wurde, mittlerweile zu ähnlich geworden. Anders formuliert: Die Adaptierbarkeit auch fremdkultureller sepulkraler Elemente in ein bestehendes Ensemble an Regeln, Pflichten und kulturellen Ausschmückungen dürfte aller Voraussicht nach nicht mehr Aufwand und nicht mehr Probleme und Herausforderungen mit sich bringen als die Desintegration aus einer und die sukzessive Integration in eine andere Gesellschaft. Der ›verwaltete Tod‹ impliziert trotz der düsteren Konnotation des Themas wenig Bedrohlichkeit für Menschen, die sich aus gravierenden Motiven heraus für den Weg der Migration entscheiden.

In Gesellschaften, die von den Individualisierungsinteressen einzelner so sehr geprägt werden, dass diese einzelnen Interessen selbst zu einem kollektiven Faktor werden, ist für gewöhnlich der bereits angeschnittene Gedanke der Pluralität populär (Benkel 2017; Benkel/Meitzler 2013; Meitzler 2016; ders. 2022). Pluralität steht für die Option, Selbstverwirklichung zwar im Rahmen gewisser Verbindlichkeiten zu betreiben (insbesondere im Kontext juristischer und sozialer Normen), ohne dabei indes eigene Werthaltungen an die Positionen anderer Individuen anpassen zu müssen. Im Zusammenhang mit dem Bestattungswesen steht Pluralität für den längst erfolgten Abgesang auf ›absolutistische‹ Prinzipien der Trauer. Wie getrauert, wie bestattet und wie erinnert wird, lässt sich nicht mehr einzig aufgrund feststellbarer Variablen wie etwa der kulturellen Herkunft oder des Milieus ermitteln, in dem man sich zu Lebzeiten bewegt hat (Benkel/Meitzler/Preuß 2019). Selbst ein religiöses Bekenntnis zementiert nicht automatisch die Modi des Umgangs mit dem eigenen Tod oder mit Trauerfällen im engsten Umfeld. Das Spektrum der Möglichkeiten für Angehörige umfasst die Wahl, z. B. vergleichsweise konservativ mit den notwendigen Anforderungen umzugehen, also: gemäß einer noch immer sichtbaren und noch immer präsenten, aber nicht länger konkurrenzlosen Tradition. Beispiele hierfür sind im deutschsprachigen Raum die Beisetzung in einem

Sarg, die im Falle einer Körpererdbestattung vorgeschrieben ist (dazu später mehr), mittlerweile aber von der Urnenbeisetzung quantitativ überboten wird, oder Rituale, die zu früheren Zeiten stark konventionalisiert waren, im Laufe des 20. Jahrhunderts jedoch an Verbindlichkeit eingebüßt haben und heutzutage nur mehr selten praktiziert werden – etwa die Aufbahrung des Leichnams und manche Verhaltensregeln wie das (genderspezifische) Tragen bestimmter Kleidung während des ›Trauerjahres‹ (Höpflinger 2017). Derweil solche traditionellen Umgangsformen noch nicht gänzlich vom sepulkralen Tableau verschwunden sind, handelt es sich gleichwohl nicht mehr um elementare rituelle Bestandteile eines Sterbefalls. Vielmehr haben sie sich mit der Zeit von einer alternativlosen Konvention zu einer Option gewandelt, von der man Gebrauch machen kann – oder eben nicht.

Zur Wahl steht somit auch die Option, ausdrücklich gegen die Tradition zu agieren. Dies geschieht üblicherweise nicht primär, um sich über die Abgrenzung von tradierten Konzepten kritisch gegenüber diesen zu äußern.<sup>8</sup> Bestattungsrituale sind nur selten von einem expliziten ›Manifestcharakter‹ gekennzeichnet. Vielmehr erlaubt die Pluralisierung der Friedhofskultur und verwandter Kontexte eine stärkere Berücksichtigung jener Prinzipien, Ablaufwünsche und materieller Gestaltungsinteressen, die Angehörige vermeintlich ›aus sich heraus‹ als passend und angemessen empfinden. Man könnte, wenn man wollte, im Anklang an Pierre Bourdieu (2003) von einem diversifizierten ›Trauer-Habitus‹ sprechen, der sich durch die gesellschaftliche Positionierung ergeben hat und der sich für die Trauernden wie eine ›natürliche‹ Wahl, wie ein ›selbstverständliches‹ Konzept anfühlt – während andere Menschen wiederum

---

8 Eine Ausnahme dürfte die anonyme Bestattung sein, die im Ursprung von einem solchen Protestcharakter wider traditionelle Beisetzungsusancen geprägt gewesen ist. Anonyme Grabfelder bringen bestimmte weltanschauliche Haltungen zum Ausdruck, wie sie geschichtlich bereits mit der zu Beginn des 20. Jahrhunderts florierenden Feuerbestattungsbewegung assoziierbar sind (vgl. Sachmerda-Schulz 2017: 44). Sie signalisieren eine Abkehr von traditionellen (christlichen) Bestattungssitten (zur Relevanz der namentlichen Grabbenennung in dieser Tradition siehe Wichard 2016: 167 f.). Sie können darüber hinaus als kritische Zuspitzung einer in der sepulkralen Geschlechterordnung lange Zeit verbreiteten Haltung gelten, nämlich der Tendenz, Ehefrauen als bloßes ›Anhängsel‹ des toten Gatten zu deklarieren und somit am Grab auch namentlich unsichtbar zu machen (vgl. Sachmerda-Schulz/Ruppel 2014: 5). »Wer auf einem Friedhof ältere Grabreihen durchwandert, findet dafür bemerkenswerte Belege: Nicht selten liegt dort der Landwirt, der Gasthofbesitzer, der Handwerksmeister – und seine mit ihm bestattete Ehefrau wird dadurch klassifiziert, dass sie diese eine Rolle gespielt hat: Sie war Landwirtsgattin, Gutshofbesitzerswitwe und dergleichen mehr. Bisweilen fehlt ihr sogar die Namensnennung – nach ihrem Tode wurde sie vollständig ihrer Identität beraubt, indem sie zum Anhängsel des verstorbenen Ehemannes reduziert wurde. Im Grab ruhen dann Herr Müller – und seine Frau.« (Benkel 2021: 23)

vehement auf Distanz gingen, würde man sie auffordern, beispielsweise ihre jeweiligen Trauerfeiern, Trauerannoncen oder ggf. ihre Online-Trauervideos genauso zu gestalten.



Abb. 7: Zum Wandel des Friedhofs gehört auch der Import anderskultureller Symbole und Figuren in das Grabensemble (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Migrant\*innen in Deutschland verleiht die Pluralität der Bestattungsrituale die Möglichkeit, ihre – in subjektiver Perspektive – traditionsreichen, angestammten und innerfamiliär wichtigen Rituale und Bestattungsmechanismen zu importieren. Denn die Abweichungen von der zentraleuropäischen, christlich geprägten Tradition erscheinen inmitten der Friedhofsvielfalt, wie sie insbesondere im Laufe der 1990er Jahren erblüht ist, nicht wie ein Fremdkörper (Boehlke 1991). Sie fügen sich vielmehr in das Ensemble pluraler Gestaltungsmöglichkeiten nahtlos ein: Symbole und Figuren aus anderen Religionen (wie z. B. Buddha) werden in das Grabensemble aufgenommen. Daraus ergibt sich ein umgekehrter Effekt für diejenigen Migranten, die nicht an den sepulkralen Vorstellungen ihrer Heimatländer festhalten möchten; und dieser Effekt betrifft zunehmend auch die Kinder-, Enkel- und weiteren Generationen der früheren Einwanderer\*innen nach Deutschland. Indem sie sich, sei es im Zeichen einer Adaption der hier vorgefundenen Tradition oder sei es aufgrund einer sepulkralen Indifferenz, an die herkömmlichen, ehemals typischen Gestaltungsprinzipien von Gräbern, von

Bestattungsfeierlichkeiten, von Trauerbekundungen usw. halten, treffen sie eine relativ konservative, damit aber auch ›unauffällige‹ Entscheidung. Gleichzeitig bringt die mit der zunehmenden Multikulturalität auf deutschen Friedhöfen einhergehende Ausweitung des Gestaltungsspektrums über die traditionellen Elemente hinaus auch für Nicht-Migrant\*innen Adaptionsmöglichkeiten mit sich.

Zumindest auf den ersten Blick scheint die deutsche Friedhofslandschaft also keine Hindernisse mehr aufzubieten, die Migrant\*innen davon abhalten könnten, sich hier einzubringen. Auf den zweiten Blick offenbart sich allerdings, dass sich in den gegenwärtigen sepulkralen Diskurs gleichwohl Momente der Spannung und des Konflikts einschleichen können. Während es dafür häufig bestattungspraktische und andere rituelle Auffangmechanismen gibt, kennzeichnet aus soziologischer Sicht bereits ihr bloßes Auftreten, dass zwischen dem Anspruch und der Wirklichkeit einer generell überkonfessionellen, weltoffen gestalteten Friedhofssphäre bisweilen doch noch erhebliche Unterschiede bestehen.

## **Muslimische Gräber in Deutschland**

Wie bereits angedeutet, lässt sich dieses Konfliktpotenzial in vielerlei Hinsicht am Beispiel muslimischer Grabstätten exemplifizieren. Darunter sind nicht alleine Gräber zu subsumieren, deren ›Bewohner\*innen‹ sich religiös dem Islam verbunden fühlen, sondern vielmehr Menschen, die zu Lebzeiten eine Nähe zu bestimmten Strömungen der muslimischen Kultur gelebt haben. Unter ihnen gibt es durchaus Personen, die – nach eigener Aussage – religiös indifferent sind und den islamischen Kontext als soziales Bindeglied, als Sinnsetzungsbezugspunkt oder auf andere Weise in Anspruch nehmen, ohne damit einen gelebten Glauben zu verknüpfen. Im Lichte dieser Überlegung ist die Ausflagung eines Grabes als (sichtbar) ›muslimisch‹ nicht einfach eine religiöse oder eben kulturelle Etikettierung. Die Kinder- und Enkelgeneration früherer Migrant\*innengruppen in Deutschland, die in ihrer Lebenswelt mit einem muslimischen ›Erbe‹ konfrontiert gewesen ist, konnte und kann sich nämlich insofern auch schlichtweg dadurch positionieren, dass sie ein Grab ohne jegliche entsprechende Kennzeichnung beauftragt bzw. für sich wünscht. Betrachtet man das Leben in Deutschland aus der Sicht einer nachfolgenden, d. h. von der Migration selbst unbeteiligten Generation, so wird die Zugehörigkeit zur Herkunftskultur ebenso zur Option wie die Zugehörigkeit zur Kultur des Aufnahmelandes, das in diesem Fall aber formal als Heimat gilt. Diese Generationen oszillieren also zwischen zwei kulturellen Andockpunkten, was einerseits als Identitätsfindungsproblem, andererseits aber als befreiende Möglichkeitsvielfalt empfunden werden kann (Erel 2004; Foroutan/Schäfer 2009). Neben die Gefahr des Kulturrelativismus, die

entsteht, wenn man eine Kultur vom Boden einer anderen aus beobachtet und damit ›making difference‹ betreibt (Minow 2016), rückt somit eine interessante Vermengung kultureller Zugehörigkeiten bei den Menschen, die traditionell im Fokus einer solchen Beobachtung stehen: Ihre Positionen werden beweglicher, was das Beobachten mit herkömmlichen Analysemiteln erschwert.

Alleine in Deutschland leben ungefähr 4,5 Millionen Menschen, die aufgrund ihrer biografischen und/oder kulturellen Herkunft dem muslimischen Kulturkreis zumindest statistisch zugerechnet werden (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009: 80 f.) Schätzungen zufolge ergeben sich daraus jährlich etwa 30.000 Todesfälle (vgl. Balıkcı 2011: 21). Beim Umgang mit dem Lebensende und damit einhergehenden Sterbeprozessen, medizinischen Prozeduren, Bestattungsregularien und Trauerformen ist ebenfalls von einer gewissen Zweischneidigkeit auszugehen. Beispielsweise können die Eltern, die Einwanderer erster Generation sind, gemäß der Riten ihrer Herkunftsregionen (Halevi 2007) und somit durchaus in der Heimat Erde bestattet werden, derweil ihre Kinder für sich diese Möglichkeit zurückweisen. Dies bedingt allerdings nicht nur ein verändertes Individualitätsbewusstsein, sondern darüber hinaus ein gewisses Maß an Reflexivität über die Bestattungswünsche bzw. die damit verbundenen normativen Erwartungen, denn ohne explizite Auseinandersetzung mit der Thematik geschieht in migrantischen Kontexten dasselbe wie in nicht-migrantischen: Wird gestorben, so entscheiden die engsten Angehörigen nach bestem Wissen und Gewissen.



Abb. 8: Das Motiv des Todes als ›Heimkehr‹ weist eine gewisse Mehrdeutigkeit auf (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Die Pluralisierung der Friedhofsflächen hilft mit, die dabei entstehende Unsicherheit vieler Hinterbliebener abzufedern. Hinzu kommen spezialisierte Angebote, im vorliegenden Kontext etwa Bestattungshäuser mit explizit muslimischer Ausrichtung (Tatlici 2009) und überhaupt Trauerbegleiter\*innen, die infolge ihrer zunehmenden Professionalisierung künftig wohl nicht um kultursensible

Ausrichtungen ihres Angebotes werden herunkommen können (Göksu/Ilkalic 2019). Auf den Friedhöfen selbst herrscht infolge der beschriebenen sozialen Wandlungsprozesse ohnehin nicht der Geist des strikten Entweder/Oder – entweder Anpassung an hiesige Traditionen oder Heimat Erde –, sondern eine Designpluralität, die dem traditionellen, d. h. der Herkunftskultur gestalterisch entsprechenden Grab ebenso einen Platz zuweist wie allen anderen denkbaren Modellen (Höpp/Jonker 1996). Gerade die Möglichkeit der Loslösung von der Idee einer geradezu transzendentalen Relevanz der kulturellen Herkunft gehört zu den Elementen jener individualistisch informierten Perspektive auf die Sepulkralkultur, die vielen Migrant\*innen und gerade den beisetzungspflichtigen Familienmitgliedern unterstellt werden darf.

Die traditionelle muslimische Bestattungskultur weist gegenüber dem regulativen Rahmen von Beisetzungen in Deutschland einige Besonderheiten auf. Der Leichnam wird möglichst umgehend nach dem Versterben gewaschen, seine Augen werden verschlossen und er wird in eine ungerade Zahl an Tüchern gehüllt. Das Grab muss nach Mekka ausgerichtet sein, was für gewöhnlich durch einen Imam verifiziert wird. Auch der Umgang mit Kindergräbern<sup>9</sup> oder bestimmte im Vorfeld der Bestattung relevante Aspekte (etwa das weitgehende Verbot der Obduktion am toten Körper; vgl. Alhawari/Verhoff/Parzeller 2018: 189) markieren deutliche, eben nicht bloß kulturelle Unterschiede; denn die damit verbundenen Forderungen werden in denselben Städten artikuliert, in denen Menschen im Rekurs auf andere, gleichsam nicht per se ›fremde‹ Weise anonym unter Beisetzungswiesen liegen, in denen sie kremiert und in Urnen abgefüllt oder in denen aus dieser Asche Schmuckstücke hergestellt werden (Benkel/Klie/Meitzler 2019). Für sich genommen, ist jede dieser Umgangsweisen mit der toten Körpersubstanz ›speziell‹, und keine von ihnen kann für sich den Anspruch erheben, der Maßstab für alle anderen zu sein.<sup>10</sup> Dass diese

---

9 »The high numbers associated with the burial of new-born babies and young children can be seen as an indicator of future change. In the 1970s, 90% of funerals fell into this category, but twenty years later the ratio of children to adults had become more equal.« (Klapetek 2017: 209) Dass der Anteil von Kindergräbern unter den Ruhestätten muslimischer Friedhofsareale vergleichsweise hoch ist, hat vor allen damit zu tun, dass deren Eltern keine Überführung ins Ausland wünschen, weil ihr Lebensmittelpunkt schon immer oder bereits sehr lange in Deutschland liegt und dies auch künftig so bleiben soll (vgl. Sörries 2003: 287). »Experts agree that the burial of a young child in the new homeland serves to strengthen the bonds of the parents and extended family to the local environment, regardless of their citizenship.« (Klapetek 2017: 210)

10 Für Muslim\*innen kommen solche und andere Alternativen zur Bestattung im Übrigen schon deshalb nicht in Frage, da sie die im Islam unübliche Kremation des Leichnams voraussetzen. Weil dies gleichsam für sämtliche außerfriedhöfischen Beisetzungsförmungen gilt, ist die in Deutschland ohnehin strengen Restriktionen unterliegende ›Friedhofsfucht‹ für Muslim\*innen keine Option.

Vielfalt tatsächlich auf Friedhöfen – und außerhalb – praktiziert, wertgeschätzt und vermittelt wird, verhindert nicht, dass Konfliktkonstellationen zwischen muslimischen Bestattungssitten und deutschem Bestattungsrecht entstehen (Holland 2015; Schrems 2012; Zacharias 2013). Die an anderer Stelle getätigten, näheren Auskünfte zu entsprechenden Kulturkonflikten im sepulkralen Feld (Benkel 2022) werden nachfolgend auf vier Beispiele begrenzt:

- 1) Gemäß muslimischer Glaubensvorstellung sollen Verstorbene unverzüglich, d. h. möglichst innerhalb von 24 Stunden beigesetzt werden. Diese Handhabung wird zum einen aus der prophetischen Überlieferung abgeleitet, »man solle sich mit der Bestattung beeilen« (Holland 2015: 36), zum anderen liegt ihr ein pragmatisches Motiv zugrunde: Die klimatischen Verhältnisse in vielen muslimisch geprägten Ländern machen eine möglichst rasche Beisetzung des Verstorbenen notwendig. Die Mehrheit der deutschen Länderbestattungsgesetze sieht demgegenüber eine Frist von mindestens 48 Stunden zwischen Todesfeststellung und Bestattung vor. Damit sollte ursprünglich das noch bis ins 19. Jahrhundert akute Problem des Scheintodes ausgeschlossen werden (Kreibig 2022). Das Bundesland Nordrhein-Westfalen ermöglicht es mittlerweile, dass Muslim\*innen bereits binnen 24 Stunden beigesetzt werden können. Häufig scheidet dieses Zugeständnis jedoch an der praktischen Umsetzung, denn die Fristverkürzung hebt nicht die weiterhin zu durchlaufende bürokratische Prozedur auf (Benkel 2013; Knopke 2018; Meitzler 2013).
- 2) Muslim\*innen lassen sich traditionell ohne Sarg bestatten. Der tote Körper wird zwar in einem sargähnlichen Behältnis an die Grabstätte transportiert (übrigens üblicherweise ausschließlich von männlichen Angehörigen), dann aber in ein (*Kefen* genanntes) Leichentuch gewickelt und in dieser Form eingegraben. Damit die Erde den somit noch erhaltenen Körper nicht unmittelbar beschmutzt, wird in der Bestattungskuhle üblicherweise ein Brett o. dgl. eingesetzt, das den Leichnam schützt. In Deutschland gilt allerdings die im 19. Jahrhundert eingeführte Sargpflicht, wonach die Beisetzung eines toten Körpers schon aus hygienischen Gründen, unterschwellig wohl auch aus ästhetischen Motiven heraus in einem festen Behältnis zu erfolgen hat, dessen Größe, Form und stoffliche Beschaffenheit behördlichen Auflagen genügen muss.<sup>11</sup> Um der religiösen Diversität auch in Beisetzungsangelegen-

---

11 Ferner ist es nicht erlaubt, dass die Angehörigen – wie aber bei muslimischen Beerdigungszeremonien üblich (s. o.) – den Sarg der verstorbenen Person bis zur Beisetzungsstelle tragen und das Grab ausheben bzw. schließen. Dies ist, mit Verweis auf versicherungsrechtliche Aspekte, ausschließlich dem Bestattungs- bzw. Friedhofspersonal vorbehalten (vgl. Blach 1996: 60; Sörries 2003: 288).

heiten gerecht zu werden, die u. a. durch das Sterben der in Deutschland ansässigen Gastarbeiter\*innen virulent wurde, haben fast alle Bundesländer ihre Bestattungsgesetze in den letzten Jahren in diesem Punkt gelockert und die Sargpflicht weitestgehend aufgehoben (siehe u. a. das Beispiel Bayern, wo trotz eines vergleichsweise konservativen Bestattungsgesetzes sarglose Beisetzungen ebenfalls gewährt werden sollen, sofern sich dies nachweisbar religiös begründen lässt; Süddeutsche Zeitung 2021). Mit Sachsen und Sachsen-Anhalt dürften in absehbarer Zeit auch die letzten beiden Bundesländer nachziehen.

- 3) Es gehört darüber hinaus zum muslimischen Glauben, dass Gräber ›auf Ewigkeit‹ (d. h. bis zum ›Tag des Jüngsten Gerichts‹) bestehen müssen. Die im Koran vorgeschriebene ewige Totenruhe findet indes keine juristische Entsprechung in den säkular angelegten deutschen Länderbestattungsgesetzen. Die Nutzung von Grabstätten ist (abgesehen von solchen Ausnahmen wie Kriegsgräbern oder Ehrengräbern verdienter Bürger\*innen einer Kommune) grundsätzlich befristet.<sup>12</sup> Je nach Grabmodell (und oft in Anlehnung an die bodenchemischen Verhältnisse) variiert diese Frist aktuell zwischen 10 und 30 Jahren. Dieser Sachverhalt ist allerdings nicht unbedingt allgemein bekannt. Nur im Falle sogenannter Wahlgräber, die für gewöhnlich als Familiengrabstätten genutzt werden, kann die Frist gegen Gebühr um weitere Jahre verlängert werden. Da muslimische Gräber jedoch üblicherweise Einzelgräber sind, bleibt in diesem Fall nur das Modell Reihengrab übrig, dessen Nutzungsdauer nicht verlängert werden kann und das nach deren Ablauf eingeebnet und ggf. neu vergeben wird.<sup>13</sup> Die ewige Ruhe in einem Grab, das nicht erneut belegt wird und somit dem muslimischen Glauben gerecht wird, ist einer der zentralen Gründe, weswegen Muslim\*innen, obschon sie ein Großteil ihres Leben im Migrationsland verbracht haben, sich nach ihrem Tod weiterhin in ihr Herkunftsland überführen lassen. Dies bedingt, wie oben erwähnt, eine entsprechende Reflexion über die vorherrschende Bestattungskultur, die nicht jeder leistet bzw. leisten möchte. Ein weiteres

12 Gemäß einiger Landesbestattungsgesetze (z. B. von Schleswig-Holstein und Thüringen) kann die in Deutschland verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit indes bei der Festlegung der Ruhefristen Berücksichtigung finden (vgl. Holland 2015: 42).

13 Die Idee der Wiedervergabe von Bestattungsflächen beruht auf dem Gedanken, dass nach Ablauf der regulären Ruhefrist der tote Körper und ebenso das Sargmaterial sich infolge (bio-)chemischer Veränderungen aufgelöst haben. Die äußerlichen Grabkennzeichnungen werden sodann entfernt und die Fläche kann neu verwendet werden. Auch im zentraleuropäischen Raum hat es ehemals die Idee der ›ewigen Ruhe‹ gegeben (wie etwa Grabstätten aus dem 19. Jahrhundert zeigen, die sich noch heute z. B. auf dem Wiener Zentralfriedhof betrachten lassen), mit der fortschreitenden Säkularisierung ist dieses Konzept jedoch obsolet geworden.

Motiv ist die »Rückkehrillusion«, d. h. der »Wunsch der Hinterbliebenen, den Verstorbenen in sein Herkunftsland zu überführen«, da dies »wohl als der letzte Versuch verstanden werden [kann], die Migration wenigstens noch symbolisch zum Abschluß zu bringen, und sei es dadurch, daß der Migrant noch als Toter in sein Herkunftsland zurückkehrt. So kann wenigstens noch der Schein gewahrt werden, das Migrationsziel erreicht zu haben« (Tan 1998: 245). Gemeint ist also die Vision, am Ende des Lebens, nach Jahren in der Ferne, zurückzukehren in die Heimat und dort zu zeigen, was man anderswo erreicht hat.

- 4) Ein anderer Konfliktpunkt, der hier nur am Rande erwähnt werden soll, besteht in dem für muslimische (und übrigens auch für jüdische) Gräber üblichen Verzicht auf dauerhafte Pflege. In deutschen Friedhofssatzungen ist allerdings die Pflicht der Nutzungsberechtigten (d. h. der Angehörigen, die das Grab initiiert haben) festgeschrieben, für die Grabpflege aufzukommen. Diese kann von ihnen selbst vorgenommen oder es kann eine Friedhofsgärtnerei beauftragt werden. Zwar gibt es auf Friedhöfen im deutschsprachigen Raum als Reaktion auf soziale Wandlungsprozesse und damit einhergehende veränderte Bedürfnislagen schon seit geraumer Zeit verschiedene Grabmodelle, die wenig bis gar keine Pflegearbeiten erfordern. Dabei handelt es sich jedoch in vielen Fällen um Urnengräber, die wiederum nicht mit dem muslimischen Brauchtum (aufgrund der oben genannten Ablehnung der Kremation) zu vereinbaren sind.

Trotz der religionssensiblen bzw. interkulturellen Zugeständnisse, die sich in Deutschland in der jüngeren Vergangenheit beobachten ließen, wozu bisweilen übrigens auch die Errichtung von Räumlichkeiten zur rituellen Totenwaschung gehört, dürfte das Konfliktpotenzial aus geltendem Recht und muslimischer Tradition schon aufgrund des demografischen Wandels und des damit verbundenen Anstiegs muslimischer Bestattungen in Deutschland künftig zunehmen (vgl. Sörries 2003: 283) und die Notwendigkeit weiterer Kompromisse erhöhen. Diese können in beide Richtungen verlaufen: Bestattungsordnungen öffnen sich gegenüber muslimischen Ritualen – und muslimische Rituale passen sich westlichen Umgangsweisen an. Nicht zuletzt für die Friedhofsbetreiber ergeben sich dadurch große Herausforderungen. In einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft, zu der es eben auch gehört, dass verschiedene Weltanschauungen nebeneinander koexistieren und verschiedene gleichberechtigte Haltungen gegenüber Sterben, Tod, Trauer und Bestattung verfolgt werden, wird es umso wichtiger sein, dieser Heterogenität mit einem entsprechend diversifizierten Angebot Rechnung zu tragen. Ein vorsichtiger und umsichtiger Reformwille ist dabei nicht nur mit Blick auf Bestattungsordnungen und Grabvarianten

gefragt, sondern betrifft auch die Möglichkeiten bei der Ritualgestaltung im Zuge der Trauerfeier, welche zumindest für Menschen muslimischen Glaubens in vielen Fällen wichtiger sein dürfte als der spätere Grabbesuch.



Abb. 9: Manche der untersuchten Friedhöfe verfügen auf den muslimischen Arealen über spezifische Räumlichkeiten, in denen die Totenwaschung und weitere Rituale durchgeführt werden können (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Das ist beispielsweise auch bei der Neu- bzw. Umgestaltung von Trauerhallen zu berücksichtigen. Ein häufiges Problem betrifft diesbezüglich die unzureichende Größe der Räumlichkeiten und die mangelnde Flexibilität hinsichtlich der Erfordernisse einer überkonfessionell nutzbaren Einrichtung (vgl. Klapetek 2017: 216). Gegenwärtig wird in Deutschland an verschiedenen Stellen am Umbau des Bestehenden gearbeitet, was metaphorisch für das veränderte Bewusstsein von politisch und kommunal Verantwortlichen steht, aber auch tatsächlich architektonische und landschaftsbauliche Innovationen meint, die sich im Friedhofskontext abspielen. Die Offenheit gegenüber anderen (Religions-)Kulturen ist dabei mitunter die stärkste Triebfeder. Die Migration nach Deutschland und das Verbleiben der Migrant\*innen, ihrer Kinder und ihrer Enkel ist, so gesehen, auch ein Motor der Veränderung für die hiesige Bestattungskultur.

## Innerhalb und außerhalb von Grenzen

Der soziale Wandel verändert die Wissensbestände, aber auch die transzendentalen Vorstellungen der Menschen, und die Zahl der Sinnangebote im Kontext der Schnittstelle von Leben und Nicht-Leben nimmt in der Folge zu. Relevant ist dies nicht zuletzt deshalb, weil sich Sterben und Tod als elementare Formen des sozialen Lebens begreifen lassen, insofern sie immer schon Einrahmungen kultureller, sakraler und insbesondere gemeinschaftsstiftender Elemente gewesen sind. Der Zusammenhang von Tod und Migration macht dies überdeutlich.

In soziologischer Hinsicht ist bemerkenswert, dass Migrationsbewegungen nach Deutschland bereits seit geraumer Zeit, und nicht erst seit den aufsehenerregenden Steigerungen der Zuwanderungszahlen Mitte der 2010er Jahre (Pries 2016), als Indikator für ein insgesamt verändertes religiöses Bewusstsein in der Bevölkerung verstanden werden können. Denn in der statistischen Gesamtschau – jedoch nicht im individuellen Bewusstsein – wird durch die Migration gerade aus muslimisch geprägten Ländern, die im vorliegenden Beitrag als Beispiel dienen sollen, eine affirmative Haltung zu religiösen Konzepten eher verstärkt (Joas 2011). Selbstverständlich gibt es auch Migrationsbewegungen aus anderen, etwa aus westlich geprägten Nationen, ja aus europäischen Nachbarstaaten, hier jedoch sind die Elemente der kulturellen Heterogenität weniger deutlich zu sehen. In der Folge werden US-Amerikaner\*innen, Brit\*innen, Franzosen und Französinen usw., die in Deutschland leben, häufig nicht als Migrant\*innen aufgefasst, und damit korrespondierend fallen ihre Grabstätten selbst dann, wenn sie beispielsweise einem individuellen Personenkult deutlich verschrieben sind, nicht auf. Bei ihnen ist, wie in der deutschen Bestattungskultur generell, der Rückgriff auf Religion schwach ausgeprägt. (Dies gilt zumindest für den Rekurs jenseits obligatorisch gewordener Sinnbilder, die allein um der Tradition willen angebracht werden – siehe nur die nach wie vor weit verbreitete Kreuzsymbolik.) Die Migration auf die Friedhöfe setzt dem nicht pauschal, aber in vielen Fällen ein abweichendes Verständnis der sepulkralen Relevanz von Religiosität entgegen. Es wird einer Längsschnittbeobachtung vorbehalten bleiben müssen, zu ermitteln, welche Effekte sich daraus für den gesellschaftlichen Stellenwert der Religion insgesamt ergeben. Schon jetzt zeichnet sich eine gewisse Sensibilisierung ab, die womöglich auch in der Bestattungskultur ihren Niederschlag finden könnte.

Im Zusammenhang mit Migration wäre es eine sträfliche Vernachlässigung, darüber hinaus zu verschweigen, dass die sogenannte ›Flüchtlingskrise‹, die partiell bis heute anhält, zu Herausforderungen gesellschaftspolitischer Art geführt hat und weiterhin führt, die den Friedhof in dialektischer Form ins Spiel bringen. Die zehntausenden Menschen, die bei dem Versuch, über die

Mittelmeerroute nach Europa und häufig nach Deutschland zu gelangen, ertrunken sind, verfügen häufig über gar kein Grab; ihre Körper verschwinden in den Tiefen des Meeres, ohne Trauernden einen Ort zu hinterlassen. Die Wut über dieses Sterben, vor allem über seine Umstände und seine Hintergründe, hat zugleich zu scharfen Auseinandersetzungen geführt, die in Deutschland (wie auch anderswo) entlang bestimmter diskursiver Positionen geführt werden (Mann 2020).<sup>14</sup> Dieser Wut gegenüber steht eine andere Wut – die Wut rechtsradikaler Agitatoren, die den Tod im Mittelmeer mehr oder minder deutlich begrüßen (Jacobson et al. 2023; Poli/Jakobsson/Schüller 2017). Hier zeichnet sich ein gewissermaßen thanatopolitisches Minenfeld ab: Es sind Tode ohne Gräber, die sich im Kontext zeitgenössischer Migration in hoher Zahl ereignen, und die bislang in der Debatte um Sterben, Tod und Trauer in der Gegenwart nur am Rande thematisiert werden (Squire 2017). Dass Grenzlinien immer schon tödliche Areale sein konnten und es auch weiterhin sind (Gunaratnam 2013; McMahon/Sigona 2021), ist in Zeiten der globalen kommunikativen Vernetzung mittlerweile evident geworden. Gerade die enorme politische und emotionale Aufgeladenheit dieses Gegenstandes verlangt nach einer tieferen Auseinandersetzung, die gewiss in den kommenden Jahren noch folgen wird.



Abb. 10: Abschied auf den Kanaren – die letzte Ruhestätte eines Deutschen (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

14 Diese Debatte ergänzen die bereits bestehenden Diskurse über den ›Grenztod‹, der an vielen verschiedenen Orten der Welt forciert wird, wenn ein Staat sich gewaltsam gegen unerwünschte Zuwanderung zur Wehr setzt. Siehe dazu Kovras/Robins 2016, Longazel/Hallett 2021, Schindel 2020 und insbesondere Cuttitta/Last 2020.

Migration weist darüber hinaus noch eine Seite auf, die an dieser Stelle nicht übergangen werden soll. Permanent migrieren deutsche Staatsbürger\*innen in andere Länder, in denen sie zeitweilig und mithin für immer leben – und wo sie sukzessive auch sterben. Aus- und Zuwanderung sind keine Einbahnstraßen und bei näherer Betrachtung auch nicht unmittelbar zwingend an einen Zuzug aus ärmeren in reichere Regionen gekoppelt. Es gibt beispielsweise Ruheständler\*innen aus Deutschland, die es genießen, in strukturschwächeren Ländern von der Kaufkraft ihres Vermögens ein gutes Leben zu leben, und zugleich gibt es Deutsche, die es aus verschiedenen Gründen in jene Länder (deren Zahl gering ist) verschlägt, in denen der Lebensstil noch kostspieliger ist. Eines der häufigsten Motive ist die Anerkennung der in Deutschland erworbenen Fachexpertise (Verwiebe et al. 2010). Auch in solchen biografischen Einzelfällen stellt sich früher oder später die Frage, wo man medizinisch zum Lebensende hin versorgt werden will, wo man sterben möchte und wo das eigene Grab lokalisiert sein soll.<sup>15</sup> Zu unterscheiden ist natürlich auch hier zwischen dem unvorhergesehenen und dem absehbaren Lebensende. Manche Deutsche verbleiben auch als Leiche im Ausland; und nicht selten sind die entsprechenden Begräbnisstätten auf eine Weise gestaltet, die die Herkunft sichtbar macht. Da in Deutschland Säkularität weitverbreitet und Religion ganz überwiegend als Privatangelegenheit gilt, sind diese Kennzeichnungen fast immer regionaler oder auf andere Weise persönlicher Art. Doch auch bei der Migration von Deutschland aus in die Ferne ist die Wiederkehr eine Option. Im Angesicht des Todes, oder auch postmortal, kehrt mancher deutsche Auswanderer zurück – und die Grabinschrift gibt mitunter Auskunft über die Lebensstationen der verstorbenen Person. Die entsprechenden geografischen Markierungen gelten hier, so scheint es, allerdings nicht Gastarbeiter\*innen, sondern eher weitgereisten, international erfolgreichen, global adaptierbaren Selbstvermarktungsexpert\*innen.

Woher man kommt und wohin man geht, vor allem aber: welche Perspektive man selbst vor dem Hintergrund eigener kultureller Prägungsprozesse einnimmt, entscheidet eben auch über postmortal zugewiesene Identitätsmerkmale. Sie sind, wie dieser Zusammenhang offenbart, keineswegs frei von eurozentrischen Verzerrungen – und sie lassen sich nicht analysieren ohne Berücksichtigungen der faktischen ökonomischen, politischen und anderen Divergenzen, die unterschiedliche Herkunfts- und Migrationsländer schwer vergleichbar machen. Für deutsche ›Heimkehrer\*innen‹ wird die hiesige Friedhofslandschaft zur neuen, letzten und zugleich alten Heimat. Für Menschen

---

15 Hinzu kommen spezifische Fallkonstellationen abseits der Zu- oder Abwanderung, etwa Menschen, die sich wünschen, an Sehnsuchtsorten bestattet zu werden, an denen sie nicht regulär lebten (Urlaubsstätten, berühmte Flecken usw.; vgl. Benkel/Klie/Meitzler 2019: 204 ff.) oder Soldat\*innen, die auf fremdem Terrain sterben und bestattet werden (Bernstein 2017).

mit anderen Ausgangsbedingungen ist die Grabstätte in Deutschland hingegen eine vielleicht gewollte, vielleicht aber auch nur hingennommene letztgültige Verwurzelung.

## Literatur

- Alhawari, Yasmin/Verhoff, Marcel/Parzeller, Markus (2018): »Hirntod, Organtransplantation und Obduktion aus der Sicht der Weltreligionen. Teil 1: Einleitung, Judentum, Christentum, Islam«, in: *Rechtsmedizin* 28, Heft 3, S. 182–190.
- Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, 2. Aufl., Frankfurt am Main/New York.
- Ariès, Philippe (2002): *Geschichte des Todes*, München.
- Assmann, Jan (2003): *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München.
- Auer, Peter (2013): »Ethnische Marker im Deutschen zwischen Varietät und Stil«, in: Deppermann, Arnulf (Hg.): *Das Deutsch der Migranten*, Berlin/Boston, S. 9–40.
- Bähr, Andreas (Hg.) (2005): *Grenzen der Aufklärung. Körperkonstruktionen und die Tötung des Körpers im Übergang zur Moderne*, Hannover.
- Balıkçı, Asiye (2011): »Integration auf dem Friedhof. Muslime in Köln und Essen«, in: *Friedhofskultur* 101, Heft 7, S. 21–24.
- Bartels, Inken (2023): »Rückkehr«, in: dies./Löhr, Isabella/Reinecke, Christiane/Schäfer, Philipp/Stielike, Laura (Hg.): *Umkämpfte Begriffe der Migration. Ein Inventar*, Bielefeld, S. 299–313.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (2007): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt am Main.
- Benkel, Thorsten (2013): *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin.
- Benkel, Thorsten (2015): »Todesrituale. Zur sozialen Dramaturgie am Ende des Lebens«, in: Gugutzer, Robert/Staack, Michael (Hg.): *Körper und Ritual*, Wiesbaden, S. 335–360.
- Benkel, Thorsten (2017): »Erinnerung und Individualisierung«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 111–123.
- Benkel, Thorsten (2018): »Raum und Vergänglichkeit. Für eine Topologie des personalen Selbst«, in: Stammberger, Birgit/Bühlmann, Lea (Hg.): *Das verräumlichte Selbst. Topographien kultureller Identität*, Berlin, S. 167–190.
- Benkel, Thorsten (2020): »Transzendenz im Diesseits. Über korrespondierende Transformationen lebensweltlicher und religiöser Sinnangebote«, in: Schnettler, Bernt/Szydlík, Thorsten/Pach, Helen (Hg.): *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*, Wiesbaden, S. 259–277.
- Benkel, Thorsten (2021): »...und seine Frau«. Zur postmortalen Konstruktion von Geschlechterverhältnissen«, in: *Friedhof und Denkmal* 66, Heft 1, S. 20–25.
- Benkel, Thorsten (2022): »Nachhall der Kultur. Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 15–67.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014): »Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext«, in: *Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis* 3, Heft 5, S. 41–56.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2015): »Feldforschung im Feld der Toten. Unterwegs in einer Nische der sozialen Welt«, in: Pofertl, Angelika/Reichertz, Jo (Hg.): *Wege ins Feld. Methodologische Aspekte des Feldzugangs*, Essen, S. 234–252.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019a): »Trauerkultur in der Moderne«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. (Hg.): *Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen*, Kassel, S. 8–21.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019b): »Materiality and the Body. Explorations at the End of Life«, in: *Mortality* 24, Heft 2, S. 231–246.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden.
- Bergmann, Jörg (2000): »Die Menschen und ihre Rituale. Rituale in Alltag, Politik und Religion«, in: *Quatuor Coronati* 37, S. 153–160.
- Bernstein, Seth (2017): »Burying the Alliance. Interment, Repatriation and the Politics of the Sacred in Occupied Germany«, in: *Journal of Contemporary History* 52, Heft 3, S. 710–730.
- Blach, Thorsten (1996): *Nach Mekka gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und Deutschland*, Kassel.
- Bodemann, Y. Michal (1998): »Von Berlin nach Chicago und weiter. Georg Simmel und die Reise seines ›Fremden‹«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 8, Heft 1, S. 125–142.
- Boehlke, Hans-Kurt (1991): »Der Friedhof als Abbild der multikulturellen Gesellschaft. Nicht-christliche Bestattungskulturen auf Friedhöfen des christlichen Kulturkreises«, in: Jaspert, Bernd (Hg.): *Die letzte Ruhe. Christliche Bestattungsriten und Friedhofskultur in der multikulturellen Gesellschaft*, Hofgeismar, S. 79–86.
- Bourdieu, Pierre (2003): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main.
- Clark, Lynn (1987): »Gravestones – Reflectors of Ethnicity or Class?«, in: Spencer-Wood, Suzanne M. (Hg.): *Consumer Choice in Historical Archaeology*, New York, S. 383–395.
- Cohen, Robin (Hg.) (1996): *The Sociology of Migration*, Cheltenham.
- Cuttitta, Paolo/Last, Tamara (Hg.) (2020): *Border Deaths. Causes, Dynamics and Consequences of Migration-Related Mortality*, Amsterdam.
- Diefenbach, Heike/Nauck, Bernhard (2000): »Der Beitrag der Migrations- und Integrationsforschung zur Entwicklung der Sozialwissenschaften«, in: Gogolin, Ingrid/Nauck, Bernhard (Hg.): *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung*, Opladen, S. 3–52.
- Douglas, Mary (1988): *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1983): *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (2002): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main.
- Erel, Umut (2004): »Paradigmen kultureller Differenz und Hybridität«, in: Sökefeld, Martin (Hg.): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*, Bielefeld, S. 35–51.
- Eslam (2023): »Friedhof Columbiadamm«, in: *Enzyklopädie des Islam*, [http://www.eslam.de/begriffe/f/friedhof\\_columbiadamm\\_berlin.htm](http://www.eslam.de/begriffe/f/friedhof_columbiadamm_berlin.htm) (24. Oktober 2023).

- Evangelisch.de (2017): »Jeder dritte deutsche Friedhof in kirchlicher Hand«, <https://www.evangelisch.de/inhalte/145326/02-08-2017/jeder-dritte-deutsche-friedhof-kirchlicher-hand> (24. Oktober 2023).
- Fischer, Norbert (1996): *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland*, Köln/Weimar/Wien.
- Fischer, Norbert (2017): »Tod, Trauer und Natur. Zur Geschichte der Friedhöfe in Deutschland von der Reformationszeit bis ins frühe 21. Jahrhundert«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 31–46.
- Foroutan, Naika/Schäfer, Isabel (2009): »Hybride Identitäten. Muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 59, Heft 5, S. 11–18.
- Frisch, Max (1967): *Öffentlichkeit als Partner*, Frankfurt am Main.
- Geertz, Clifford (1983): »Religion als kulturelles System«, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main, S. 44–95.
- Göksu, Ahmet/Ilkılıç, İlhan (2019): »Werte und Interkulturalität in der Trauerbegleitung muslimischer Sterbenskranker und Trauernder«, in: *Leidfaden* 8, Heft 1, S. 48–52.
- Gunaratnam, Yasmin (2013): *Death and the Migrant. Bodies, Borders and Care*, London/New York.
- Halevi, Leor (2007): *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of the Islamic Society*, New York.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslim Life in Germany*, Nürnberg.
- Herbert, Ulrich (2001): *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland*, München.
- Hermida Carrillo, Alejandro/Fischer, Moritz V./Mayr, Katja/Penzkofer, Maximilian J./Fuhrmann, Anna M./Hilpert, Thomas/Anders, Laura (2018): »Rituale zum Tod«, in: Frey, Dieter (Hg.): *Psychologie der Rituale und Bräuche*, Wiesbaden, S. 121–130.
- Höhne, Jutta/Linden, Benedikt/Seils, Eric/Wiebel, Anne (2014): *Die Gastarbeiter. Geschichte und aktuelle soziale Lage*, Düsseldorf.
- Holland, Matthias S. (2015): *Muslimische Bestattungsriten und deutsches Friedhofs- und Bestattungsrecht*, Potsdam.
- Höpfinger, Anna-Katharina (2017): »Schwarz, verhüllend, weiblich. Die Inszenierung von Trauer und der Wandel von Gendervorstellungen«, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 3, Heft 2, S. 105–124.
- Höpp, Gerhard/Jonker, Gerdien (Hg.) (1996): *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, Berlin.
- Howarth, Glennys (2009): »The Demography of Dying«, in: Kellehear, Allan (Hg.): *The Study of Dying. From Autonomy to Transformation*, Cambridge, S. 99–122.
- Jacobson, Mari-Liis/King, Russell/Moroşanu, Laura/Vetik, Raivo (Hg.) (2023): *Anxieties of Migration and Integration in Turbulent Times*, Cham.
- Joas, Hans (2011): »Säkularisierung und intellektuelle Redlichkeit«, in: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 58, Heft 4, S. 4–7.
- Klapetek, Martin (2017): »Muslim Areas at Municipal Cemeteries in Germany and Austria«, in: *Studia Religiologica* 50, Heft 3, S. 203–220.
- Knopke, Ekkehard (2018): »Todesdokumente. Totenscheine und Sterbeurkunden als Inskriptionen der Grenzziehung zwischen Leben und Tod«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 213–226.
- Korte, Hermann (1984): »Die etablierten Deutschen und ihre ausländischen Außenseiter«, in: Gleichmann, Peter/Goudsblom, Johan/Korte, Hermann (Hg.): *Macht und Zivilisation*, Frankfurt am Main, S. 261–279.

- Kovras, Iosif/Robins, Simon (2016): »Death at the Border. Managing Missing Migrants and Unidentified Bodies at the EU's Mediterranean Frontier«, in: *Political Geography* 55, Heft 1, S. 40–49.
- Kreibitz, Nina (2022): *Institutionalisierter Tod. Die Kultur- und Sozialgeschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert*, Bielefeld.
- Kyle, Donald G. (2001): *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London/New York.
- Lemmen, Thomas (2012): »Muslimische Grabfelder in Deutschland«, in: Schrode, Paul/Simon, Udo (Hg.): *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, Würzburg, S. 87–102.
- Longazel, Jamie/Hallett, Miranda C. (Hg.) (2021): *Migration and Mortality. Social Death, Dispossession, and Survival in the Americas*, Philadelphia.
- Loycke, Almut (Hg.) (1992): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt am Main/New York.
- Mann, Itamar (2020): »The Right to Perform Rescue at Sea. Jurisprudence and Drowning«, in: *German Law Journal* 21, Heft 3, S. 598–619.
- Martin, Philip L. (1981): »Germany's Guestworkers«, in: *Challenge* 24, Heft 3, S. 34–42.
- Mattes, Monika (2008): »Migration und Geschlecht in der Bundesrepublik Deutschland. Ein historischer Rückblick auf die ›Gastarbeiterinnen‹ der 1960/70er Jahre«, in: *Femina Politica* 17, Heft 1, S. 19–28.
- Mattes, Monika (2009): »›Fremdarbeiter‹, ›Südländer‹, ›Gastarbeiter‹. Bilder der Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland 1955–1989«, in: Beier-de Haan, Rosmarie/Werquet, Jan (Hg.): *Fremde? Bilder von den ›Anderen‹ in Deutschland und Frankreich seit 1871*, Dresden, S. 98–105.
- McMahon, Simon/Sigona, Nando (2021): »Death and Migration. Migrant Journeys and the Governance of Migration During Europe's ›Migration Crisis‹«, in: *International Migration Review* 55, Heft 2, S. 605–628.
- Meitzler, Matthias (2013): »Wenn einer stirbt. Die Professionalität der Todesverwaltung«, in: Benkel, Thorsten: *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, Berlin, S. 15–39.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebenseudes*, Bielefeld, S. 133–162.
- Meitzler, Matthias (2017): »›Der Moment ist mein.‹ Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 125–144.
- Meitzler, Matthias (2018): »Nicht-Präsenz als Gegenwärtigkeit. Die spezifische Atmosphäre bildhafter Abschiedsrituale«, in: Pofertl, Angelika/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Wissensrelationen*, Weinheim/Basel, S. 861–871.
- Meitzler, Matthias (2022): »Die Verschiedenen. Sepulkrales Totengedenken in der individualisierten Gesellschaft«, in: Benkel, Thorsten/Dimbath, Oliver/Meitzler, Matthias (Hg.): *Sterblichkeit und Erinnerung*, Baden-Baden, S. 101–138.
- Minow, Martha (2016): *Making all the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law*, Ithaca.
- Morris, Ian (1987): *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge.
- Nuscheler, Franz (2004): *Internationale Migration. Flucht und Asyl*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Poli, Silvia de/Jakobsson, Niklas/Schüller, Simone (2017): »The Drowning-Refugee Effect. Media Salience and Xenophobic Attitudes«, in: *Applied Economic Letters* 24, Heft 16, S. 1167–1172.
- Pries, Ludger (2016): *Migration und Ankommen. Die Chancen der Flüchtlingsbewegung*, Frankfurt am Main/New York.

- Rohatyn Jewish Heritage (2023): »Jewish Traditions for Death, Burial and Mourning«, <https://rohatynjewishheritage.org/en/culture/death-burial-mourning/> (24. Oktober 2023).
- Roland, Oliver (Hg.) (2006): *Friedhof adé? Die Bestattungskultur des 21. Jahrhunderts*, Mannheim.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2017): *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden.
- Sachmerda-Schulz, Nicole/Ruppel, Paul S. (2014): »Anonymität nach dem Tod. Subjektive Deutungen anonymen Bestattung und genderbezogene Differenzen«, in: *Querelles – Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 17, S. 1–15.
- Schindel, Estela (2020): »Death by ›Nature‹. The European Border Regime and the Spatial Production of Slow Violence«, in: *Environment and Planning – Politics and Space* 40, Heft 2, S. 428–446.
- Schnettler, Bernt/Pötzsch, Frederik (2007): »Visuelles Wissen«, in: Schützeichel, Rainer (Hg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz, S. 472–484.
- Schönwälder, Karen (2001): *Einwanderung und ethnische Pluralität. Politische Entscheidungen und öffentliche Debatten in Großbritannien und der Bundesrepublik von den 1950er bis zu den 1970er Jahren*, Essen.
- Schrems, Florian P. (2012): *Ist das geltende Friedhofs- und Bestattungsrecht noch zeitgemäß? Das Friedhofs- und Bestattungsrecht im Lichte verfassungsrechtlicher Vorgaben*, Frankfurt am Main.
- Schulz, Felix R. (2013): *Death in East Germany 1945–1990*, New York/Oxford.
- Simmel, Georg (1999): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main.
- Soeffner, Hans-Georg (2006): »Visual Sociology on the Base of ›Visual Photographic Concentration‹«, in: Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Video-Analysis. Methodology and Methods. Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology*, Frankfurt am Main, S. 205–217.
- Sörries, Reiner (2003): »Nach Mekka gewandt. Zur Geschichte und Gegenwart islamischer Friedhöfe in Deutschland«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*, Braunschweig, S. 283–291.
- Squire, Vicki (2017): »Governing Migration through Death in Europe and the US. Identification, Burial and the Crisis of Modern Humanism«, in: *European Journal of International Relations* 23, Heft 3, S. 513–532.
- Steinert, Johannes-Dieter (2014): »Migration and Migration Policy. West Germany and the Recruitment of Foreign Labour, 1945–61«, in: *Journal of Contemporary History* 49, Heft 1, S. 9–27.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2013): *Rituale*, Frankfurt am Main/New York.
- Streb, Christoph K. (2017): »Modern Class Society in the Making. Evidence from Palatinate Gravestones of the Nineteenth Century«, in: *International Journal of Historical Archaeology* 21, Heft 1, S. 240–276.
- Süddeutsche Zeitung (2021): »Bestattungen ohne Sarg wird in Bayern möglich«, 2. März, <https://www.sueddeutsche.de/bayern/bayern-sarg-leichentuch-bestattung-1.5222369> (24. Oktober 2023)
- Sumiala, Johanna (2013): *Media and Ritual. Death, Community and Everyday Life*, Milton Park/New York.
- Tan, Dursun (1998): *Das fremde Sterben. Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen*, Frankfurt am Main.

- Tatlici, Ali I. (2009): »Islamische Bestattungsunternehmen in Deutschland. Ein Bericht aus der Praxis«, in: Sörries, Reiner (Hg.): *Muslimen in deutscher Erde. Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung*, Kassel, S. 69–72.
- Urbański, Mariusz (2022): »Comparing Push and Pull Factors Affecting Migration«, in: *Economies* 10, Heft 1, Art. 21.
- Uslucan, Haci-Halil (2011): »Wie fremd sind uns ›die Türken?«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61, Heft 43, S. 3–8.
- Vergin, Ute (2008): *Die nationalsozialistische Arbeitseinsatzverwaltung und ihre Funktionen beim Fremdarbeiter(innen)einsatz während des Zweiten Weltkriegs*, Diss. Univ. Osnabrück.
- Verwiebe, Roland/Mau, Steffen/Seidel, Nana/Kathmann, Till (2010): »Skilled German Migrants and Their Motives for Migration Within Europe«, in: *Journal of International Migration and Integration* 11, Heft 3, S. 273–293.
- Walter, Tony (1996): »Ritualising Death in a Consumer Society«, in: *RSA Journal* 144, Heft 5468, S. 32–40.
- Wichard, Norbert (2016): »Ich habe dich beim Namen gerufen.« Sozial- und Ordnungsamtbestattungen als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 163–179.
- Wulf, Christoph (2003): »Rituale. Performativität, Mimesis und Innovation«, in: Gogolin, Ingrid/Tippelt, Rudolf (Hg.): *Innovation durch Bildung*, Opladen, S. 437–447.
- Yildiz, Erol (2010): »Die Öffnung der Orte zur Welt und postmigrantische Lebensentwürfe«, in: *SWS-Rundschau* 50, Heft 3, S. 318–339.
- Zacharias, Diana (2013): »Muslimische Bestattungen und deutsches Bestattungsrecht«, in: *Jahrbuch für Verfassung, Recht und Staat im islamischen Kontext* 2, S. 115–128.