Manuel Stetter (Hg.)

DIE SOZIALE PRÄSENZ DER TOTEN

Empirische Analysen und theoretische Anregungen

[transcript]

RERUM RELIGIONUM.
ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | Bd. 18

Manuel Stetter (Hg.)
Die soziale Präsenz der Toten

RERUM RELIGIONUM.
ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | 18

Editorial

Religion ist Teil kultureller Diskurse. Die Bände dieser Reihe zielen darauf, Religion in ihren gesellschaftlichen Verschränkungen mit Kunst, Politik, Ethos, Heilung und weiteren kulturellen Praxiszusammenhängen zu untersuchen. Die interdisziplinäre Ausrichtung der Reihe erfordert Studien, die sich in fächerübergreifende Diskurse einzeichnen und eigene theoretische Hintergrundannahmen kritisch kenntlich machen. Mit Zugängen aus Religionswissenschaft, Praktischer Theologie, Interkultureller Theologie und Kulturwissenschaft soll die Komplexität spätmoderner Religionskulturen empirisch, historisch und in globaler Perspektive herausgearbeitet und religionstheoretisch vertieft werden.
Die Reihe wird herausgegeben von Claudia Jahnel, Anne Koch und Manuel Stetter.

Manuel Stetter (Prof. Dr. theol), geb. 1981, leitet den Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Homiletik, Liturgik und Kasualtheorie, der Erforschung digitaler Religionskulturen sowie Methoden der empirischen Religionsforschung, insbesondere der Religionsethnografie.

Manuel Stetter (Hg.)

Die soziale Präsenz der Toten

Empirische Analysen und theoretische Anregungen

[transcript]

Die Open Access-Publikation wurde durch die Universität Rostock gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Manuel Stetter (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839431290
Print-ISBN: 978-3-8376-7910-6 | PDF-ISBN: 978-3-8394-3129-0
Buchreihen-ISSN: 2627-9428 | Buchreihen-eISSN: 2703-1446

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung: Die soziale Präsenz der Toten
Manuel Stetter 9

Praktiken der Bestattung und die Herstellung postmortaler Präsenz

Leichenkonstruktionen
Zur kommunikativen Aushandlung von toten Körpern
Ekkehard Coenen 19

»Schön gemacht«
Postmortale Pflege als Wiederherstellung eines guten Sterbens im Heim
Gabriela Rauber und Eva Soom Ammann 37

Totenfutterale
Zur Materialität von Trauerkultur
Heidi Helmhold 57

Bestattungsgespräche als Ort der Vergegenwärtigung von Verstorbenen
Maximilian Bühler 77

Die Totenrede
Rhetoriken der Vergegenwärtigung
Jakob Kühn 99

Zwischen Präsenz und Absenz
Funerale Bildpraktiken
Ursula Roth 113

Kulturen der Trauer und die Herstellung postmortaler Präsenz

Material creation of postmortem presence – and absence
Ulla Schmidt 127

Digital Afterlife Industry
Soziale Präsenz durch Künstliche Intelligenz
Matthias Meitzler 143

Mit den Verstorbenen leben
Continuing bonds und die Praxis der Seelsorge
Stefan Gärtner 177

Im Duett mit den Toten
Postmortale Präsenz und ihr Bezug zu Religion
Anna-Katharina Höpflinger 195

Kein Gott der Toten?
Imaginationen der Gemeinschaft von Lebenden und Toten
Thomas Macho 213

Theoretische Provokationen

Die methodische Funktion der sozialen Unentschiedenheitsrelation für die Analyse der Grenzen des Sozialen
Gesa Lindemann 229

Leben in Klammern
Über sozialontologische Grenzbereiche
Thorsten Benkel 249

Wo sind die Toten?
Biblisch-theologische Erkundungen im Gespräch mit dem aktuellen Verkörperungsparadigma
Gregor Etzelmüller 275

Die letzten Dinge
Überlegungen zur kulturellen Formation eschatologischen Wissens
Manuel Stetter 293

Beobachtungen zur Tagung

Teil eines praktischen Meinens und Fühlens
Wahr-Nehmungen am Ende der Tagung
Alexander Dietz 311

Anhang

Autor*innenverzeichnis 327

Einleitung: Die soziale Präsenz der Toten

Manuel Stetter

1. Fragestellung

Der Tod gilt als paradigmatische Gestalt des Beziehungsabbruchs. Jedenfalls in den als ›westlich‹ apostrophierten Gesellschaften wurde das Verhältnis zu Sterben, Tod und Trauer maßgeblich durch Diskurse geprägt, die den Tod als ein Phänomen der Trennung akzentuieren. Entsprechend kommt die Bestattungspraxis typischerweise als Prozess einer fortschreitenden sozialen Ausgliederung in den Blick, der in Ritualen der Abschiednahme kulminiert; und auch die postfunerale Trauerarbeit gewinnt im Rahmen einer »ideology of separation«[1] den Charakter eines Ablösungsgeschehens, in dessen Verlauf die Verstorbenen idealerweise an sozialer Präsenz einbüßen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen davon aus, dass dieser etablierte Frame die Vielschichtigkeit spätmoderner Sepulkralkulturen nur bedingt zu erfassen vermag. Ihr Ziel ist es, den aktuellen Umgang mit dem Tod auf Aspekte zu befragen, die sich gegenüber den Mustern des ›Beziehungsabbruchs‹, der ›sozialen Ausgliederung‹, des ›Abschieds‹ und der ›Lösung‹ vom »geliebten Objekt«[2] als widerständig erweisen.

Das Buch folgt einer doppelten Ausrichtung: (1) Zum einen geht es um die analytische Ausleuchtung gegenwärtiger Phänomene. In empirischer Neugier werden Praktiken der Bestattung, postfunerale Formen der Trauerbearbeitung sowie darüber hinausreichende kulturelle Varianten postmortaler Rekurse beschrieben. Konkret umfasst das Spektrum der untersuchten Fälle Präparationen des toten Körpers, funerale Textilien, Bestattungsgespräche im Vorfeld der Trauerfeier, die Funeralrede, fotografische Repräsentationen der Verstorbenen, die Seelsorge mit Trauernden, private Ritualisierungen Angehöriger, KI-unterstützte Vergegenwärtigungen von Verstorbenen sowie popkulturelle und literarische Bearbeitungen des Todes.

1 Howarth, Glennys: »Dismantling the boundaries between life and death«, in: Mortality 5 (2000), S. 127–138, hier S. 128.

2 Vgl. Freud, Sigmund: »Trauer und Melancholie«, in: Ders., Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2000, S. 197–212, passim.

Wer nach sozialen Präsenzen der Toten fragt, ist auf einen reichhaltigen Phänomenbestand verwiesen, den auch dieser Band nur exemplarisch aufrufen kann.[3]

(2) Zum anderen wird versucht, aus den empirischen Untersuchungen theoretisches Kapital zu schlagen. Basierend auf der Annahme, dass ein Blick auf die Grenzzonen der lebensweltlichen Alltagspraxis produktive Provokationen für zentrale Themenfelder der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung bereithält, zielt die Beschäftigung mit den verschiedenen Beispielen des Totenumgangs auf konzeptionelle Anregungen. Sie liegen u.a. in Fragen einer Ontologie des Sozialen[4], einer Anthropologie des Körpers[5] oder Rekonzeptionalisierungen der Eschatologie[6].

2. Hintergrundkonzept

Wie die interdisziplinär zusammengestellten Beiträge des Bandes deutlich werden lassen, verweist der Begriff der sozialen Präsenz weniger auf ein präzise ausgearbeitetes Konzept, das den versammelten Überlegungen einen feststehenden, unstrittigen theoretischen Ausgangspunkt verleihen könnte; er fungiert vielmehr als heuristische Suchformel, der die Untersuchung bestimmter Phänomene anleitet, um dabei selbst Gegenstand der Analyse zu bleiben. Was die ›*soziale Präsenz* der Toten‹ meint, liegt der Analyse der ›sozialen Präsenz *der Toten*‹ nicht voraus, sondern ist in deren Durchführung herauszuarbeiten.

Für eine erste Orientierung mögen sich folgende begriffliche Überlegungen als hilfreich erweisen: ›Präsenz‹ verweist zunächst einmal auf ein physisches Zugegensein, das sinnlich wahrgenommen wird. So verstanden, lässt sich von der ›sozialen Präsenz der Toten‹ etwa dort und solange sprechen, wo immer ihre körperlichen Relikte an kulturellen Praktiken partizipieren – sei dies im professionellen Umgang mit dem Leichnam im Kontext des Bestattungsgewerbes, Ritualen der Abschiednahme am offenen Sarg oder längerfristig perzeptiv zugänglich gehaltenen Körperteilen, wie es beispielsweise in Form von Ossuarien der Fall ist.

---

3 Vgl. dazu auch Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, S. 238–294.

4 Vgl. Luckmann, Thomas: »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1980, S. 56–92; Lindemann, Gesa: Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft ²2009; Pohlig, Matthias/Schlieben, Barbara (Hg.): Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne, Göttingen: Wallstein 2022.

5 Vgl. Hallam, Elizabeth/Hockey, Jenny/Howarth, Glennys: Beyond the Body. Death and Social Identity, London/New York: Routledge 1999.

6 Vgl. M. Stetter: Konstitution.

Wie Stefan Hirschauer gezeigt hat, bleibt ein solches Präsenzverständnis in entscheidender Hinsicht zu unterkomplex. An wahrgenommenen physisch präsenten Körpern lassen sich verschiedene »Modulationen von Anwesenheit«[7] rekonstruieren. Abhängig von der je spezifischen Eigenart sozialer Interaktion variiert die Präsenz: Ob in der Alltagssituation des Fahrstuhlfahrens oder bei der medizinischen Praktik einer Operation – mit körperlich anwesenden Personen kann so umgegangen werden, als wären sie »›nicht da‹«.[8]

Ein solcher Zugang zum Problem der Präsenz impliziert mehrere Pointen: (1) Anwesenheit zeigt sich hier als Variable sozialer Vollzüge. Etwas ist nicht einfach da, sondern wird anwesend gemacht. (2) Dabei geht es um mehr als mentale Zuschreibungen. Es sind soziale Praktiken, in denen Präsenz hergestellt wird. (3) Präsenz wird dynamisiert. Der binäre Gegensatz zwischen Anwesenheit und Abwesenheit wird in ein »Präsenzkontinuum«[9] überführt. (4) Eine solche Perspektive hält nicht nur dazu an, An- und Abwesenheit als »ambiguous interrelation«[10] zu analysieren, sondern zugleich, soziale Situationen auf Praktiken der Absentierung wie Präsentierung zu befragen. Wie die Fahrstuhlfahrer:innen (unter Bedingungen vermeintlich unfraglicher Präsenz) Abwesenheit erzeugen, so könnte es im Blick auf Verstorbene darum gehen, (unter Bedingungen vermeintlich unfraglicher Absenz) Anwesenheit zu etablieren. In der Tat: Ein Leichnam scheint der absentierte Körper *par excellence* zu sein – »regungslos, ausdruckslos, tonlos und teilnahmslos«[11] – und doch kann er, wie in den Beiträgen dieses Bandes immer wieder gezeigt, so in Praktiken involviert werden, dass Abwesenheitssignale eine Dementierung erfahren. (5) Wie die Analysen von Hirschauer zeigen, geht mit dem Problem der Präsenz die Frage einher, *als was* etwas an- oder abwesend ist. Wenn im Zuge einer Operation der Patient ›verkörperlicht‹ wird, also als Körper Präsenz gewinnt, während er als Person

7 Hirschauer, Stefan: »Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt«, in: Soziale Welt 50 (1999), S. 221–246, hier S. 241.

8 Vgl. ebd., hier S. 242; Ders.: »The Manufacture of Bodies in Surgery«, in: Social Studies of Science 21 (1991), S. 279–319. Umgekehrt, diskutieren wir nicht nur im Zusammenhang der Ästhetik unter dem Titel der ›Präsenz‹ Formen gesteigerter Anwesenheit, bei denen einem Gegenstand, unter allem, was sonst noch physisch da ist und rezipiert wird, eine besondere Wahrnehmungsqualität zukommt und ein herausgehobener Aufmerksamkeitsakzent zuteilwird (vgl. etwa Fischer-Lichte, Erika: Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 160–175).

9 S. Hirschauer: Praxis, S. 242.

10 Bille, Mikel/Hastrup, Frida/Sørensen, Tim Flohr: »Introduction: An Anthropology of Absence«, in: Dies. (Hg.), An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss, New York: Springer 2010, S. 1–22, hier S. 4. Vgl. dazu auch Fuchs, Thomas: »Presence in Absence. The ambiguous phenomenology of grief«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 17 (2018), S. 43–63.

11 S. Hirschauer: Praxis, S. 243.

absentiert wird, geht es nicht allein um die Frage, *ob* etwas da oder nicht da ist, sondern *als was*.[12] Entsprechend können auch die Verstorbenen in diversen Hinsichten soziale Gegenwart erlangen: Während der Abholung durch die Bestatter:innen sind Verstorbene ganz wesentlich als logistisches Gut ›da‹; im Zuge der Präparation ihres Leichnams qua Verschluss und Desinfektion werden Verstorbene als biologische Körper präsent; und in Praktiken der verbalen Adressierung oder taktilen Liebkosung gewinnen Verstorbene als soziales Gegenüber aktuelle Gegenwart.[13]

Gehen die bisherigen Überlegungen von wahrgenommenen Körpern aus, reicht die Frage der Präsenz weiter. Denkt man in den Bahnen der Wissenssoziologie, sind es »Appräsentationen«, die etwas sinnlich Nicht-Gegenwärtiges »mit-vergegenwärtigen«.[14] Im Blick auf den Tod als »letzte Grenze«[15] sind es für Alfred Schütz und Thomas Luckmann genauerhin »symbolische[-] Beziehungen«, denen die Aufgabe zukommt, die »›großen‹ Transzendenzen« zu überwinden.[16] Was in Symbolen appräsentiert wird, ist nicht nur aktuell außer Reichweite, auch nicht »›nur‹ grundsätzlich abwesend […], sondern gehört überhaupt einem anderen Wirklichkeitsbereich an als der Bedeutungsträger selbst«[17]. Wer nach der sozialen Präsenz der Toten fragt, wird immer wieder auf Praktiken der Symbolisierung – resp. Rituale als »Handlungsmodus der Symbole«[18] – stoßen.

Nun gibt es im kulturwissenschaftlichen Diskurs um den Präsenzbegriff eine Tradition, die das Konzept der Präsenz programmatisch zumindest gegen bestimmte Formen der Auffassung und Analyse symbolisierender Akte kritisch in Stellung gebracht hat. Für Hans Ulrich Gumprecht etwa steht ›Präsenz‹ für einen Umgang mit Wirklichkeit ein, in dem Gegenstände gerade nicht auf ihre Verweisungsfunktion hin thematisch werden, sondern als materielle, sinnlich rezipierte Größen Relevanz gewinnen.[19] Wo der Bedeutungsträger zum reinen Sinnvehikel verkommt, ohne in seiner je spezifischen »Phänomenalität«[20] ernst genommen zu werden, droht ein auf Symbol, Sprache und Sinn abonnierter Zugang gewichtige

12 Vgl. Hirschauer, Stefan: »Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld: transcript 2004, S. 73–91.

13 Vgl. dazu M. Stetter: Konstitution, bspw. S. 276–282.

14 Vgl. Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Konstanz/München: UVK Verlagsgesellschaft ²2017, S. 634–641, hier S. 635.

15 Ebd., S. 626 u.ö.

16 Vgl. ebd., S. 653–658, hier S. 653.

17 Ebd., S. 654.

18 Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 177.

19 Vgl. Gumprecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

20 Seel, Martin: Ästhetik des Erscheinens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 150.

Facetten kultureller Praxis abzublenden. Der Bedeutungsträger ›steht‹ dann nur noch ›für etwas‹, ohne selber ›etwas zu sein‹.

Man muss das Verhältnis zwischen symbolischem Sinn und sinnlicher Präsenz mitnichten so konfligierend anlegen, wie Gumprecht es tut, um aus dieser Diskussion dennoch Argumente für eine Optik zu beziehen, in der auch die Praktiken des Umgangs mit den Toten auf ihre Raum greifenden Aspekte, materiellen Strukturen und in sie eingelassenen »sinnlichen Ordnungen«[21] zu befragen sind. Wie die Beiträge des Bandes zeigen, sind es immer wieder die »corporealit[ies] of abscence [and presence]«[22], die – ohne etwaige Verweisungsbezüge davon separieren zu können – in eine Untersuchung der sozialen Präsenz der Toten zu integrieren sind. ›Sinn‹ und ›Sinnlichkeit‹, ›Materialität‹ und ›Symbolizität‹, ›Präsenz‹ und ›Repräsentation‹ spielen in der Regel komplex zusammen.[23] Nehmen wir zur Verdeutlichung etwa das Beispiel des Kerzenlichts als einer Standardkomponente unserer symbolisch ausgestalteten Welt des Sepulkralen. In einer semiotischen Einstellung mag Kerzenlicht direkt auf seine »symbolische[-] Aussage« hin decodiert werden, um darin ein Zeichen etwa für die Vorstellung der Auferstehung o.Ä. zu erkennen.[24] Man kann freilich auch den Gebrauch von Licht in seinen dichten situativen Arrangements herausarbeiten und deutlich machen, dass Licht abseits einfacher Verweisungsbezüge in Form von Lichtquelle, Schein, Flackern, Farbtemperatur, Wärme oder Mobilisierung z.B. zu einer Sequenzierung ritueller Zeit beiträgt, Räume konstituiert, Gemeinschaft in Szene setzt und Körper auratisiert. Licht dient in dieser Perspektive der Etablierung eines performativen Erfahrungsraums, in dem die Verstorbenen – simultan und in reziproker Verschränkung – sinnlich erlebbar und bedeutet werden.[25]

Schon diese ersten Annäherungen legen nahe, dass mit dem Thema des Buches eine Reihe von Fragen aufgeworfen ist:

---

21 Reckwitz, Andreas: »Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen«, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld: transcript 2015, S. 441–455, passim.

22 M. Bille/F. Hastrup/T.F. Sørensen: Introduction, S. 3f.

23 Vgl. Stridde, Christine: »Vergegenwärtigung«, in: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.), Handbuch Sprache und Religion, Berlin/New York: De Gruyter 2017, S. 356–382; Engel, Juliane: »Diskurse der (Nicht-)Präsenz. Artikulationen – Materialitäten – Fremdheiten«, in: Dies./Mareike Gebhardt/Kay Kirchmann (Hg.), Zeitlichkeit und Materialität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Theorien und Phänomene der Präsenz, Bielefeld: transcript 2019, S. 195–204.

24 Vgl. Evangelischer Oberkirchenrat (Hg.): Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Zweiter Teil, Teilband: Die Bestattung, Stuttgart: Gesangbuchverlag 2000, S. 20.

25 Vgl. dazu ausführlich M. Stetter: Konstitution, S. 77–82.

- *Wie* und im Modus welcher *Praktiken* erhalten Verstorbene soziale Präsenz?
- In Form welcher materiell greifbaren *Medien* werden Verstorbene vergegenwärtigt?
- *Als was* erhalten Verstorbene soziale Präsenz?
- In welchen *Vokabularen* wird die soziale Präsenz der Toten artikuliert – sei es auf etischer Ebene der wissenschaftlichen Rekonstruktion, sei es auf emischer Ebene der Konzepte, Selbstbeschreibungen oder impliziten, schweigsamen Wissensordnungen des Feldes?

3. Gliederung

Der Band versammelt primär Beiträge, die auf die Tagung »After Life. Die soziale Präsenz der Toten« zurückgehen. Sie fand vom 5. bis 7. Oktober 2023 an der Universität Rostock statt. Gezielt ergänzt um weitere Zugänge, folgt ihre Gliederung einer lockeren, konzeptionell zurückhaltenden Anordnung.

In einem ersten Teil sind Beiträge versammelt, die insbesondere Phänomene im Zusammenhang funeraler Praktiken fokussieren, ohne den Begriff der Bestattung dabei allzu eng zu führen (*Praktiken der Bestattung und die Herstellung postmortaler Präsenz*). In Teil zwei finden sich Beiträge, die über gemeinhin mit der Bestattung assoziierte Vollzüge hinausreichen und neben der Bearbeitung von akuten Trauererfahrungen kulturell zirkulierende Formate postmortaler Rekurse adressieren (*Kulturen der Trauer und die Herstellung postmortaler Präsenz*). Die Beiträge des letzten Teils versuchen, das theoretische Anregungspotenzial einer analytischen Beschäftigung mit sozialen Präsenzen der Toten exemplarisch zu reflektieren (*Theoretische Provokationen*). *Beobachtungen zur Tagung* beschließen den Band.

4. Dank

Mein herzlicher Dank gilt allen voran den Autor:innen, dass sie sich vor dem Hintergrund ihrer Fachexpertisen und Forschungen auf die Fragestellung eingelassen haben. Prof. Dr. Claudia Jahnel und Prof. Dr. Anne Koch danke ich für die freundliche Aufnahme des Bandes in die Reihe »rerum religionum. Arbeiten zur Religionskultur«. Von Verlagsseite wurde die Publikation von Katharina Kotschurin umsichtig und sorgfältig begleitet. Am Lehrstuhl waren mir Alina Holtz, Jael Löwe und Samuel Sonderhoff eine unersetzbare Hilfe. Die Rostocker Tagung wurde durch Mittel der Stiftung Deutsche Bestattungskultur sowie des Departments »Wissen – Kultur – Transformation« der Rostocker Interdisziplinären Fakultät unterstützt. Die Open Access-Veröffentlichung des Buches wurde durch die Universität Rostock gefördert. Besonders danke ich zuletzt dem Wallstein Verlag sowie den Heraus-

gebern des wunderbaren Bandes »Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne« für die Möglichkeit, den dort ursprünglich publizierten Aufsatz von Gesa Lindemann im Reflexionszusammenhang dieser Publikation nochmals zu veröffentlichen.

Praktiken der Bestattung und die Herstellung postmortaler Präsenz

Leichenkonstruktionen

Zur kommunikativen Aushandlung von toten Körpern

Ekkehard Coenen

1. Einleitung

Mit dem Tod mag zwar bekanntlich das Leben enden, doch er ist nicht das Ende der Kommunikation über die Verstorbenen und deren nunmehr leblosen Körper. Im Gegenteil: Sobald jemand die Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben überschritten hat und von anderen für tot befunden wurde, wird in der Regel zunächst viel über die Toten gesprochen, geschrieben – und es wird auch an ihnen gehandelt und gearbeitet. Insbesondere im Bestattungswesen scheint sich eine enorme ›Geschwätzigkeit‹[1] um den Leichnam zu entfalten. Bestattungsunternehmer*innen, Friedhofspersonal, Patholog*innen, Trauerredner*innen, Hinterbliebene, Thanatopraktiker*innen, Trauerbegleiter*innen und weitere kommunizieren miteinander – und müssen dies zur Koordination und Koorientierung auch notgedrungen –, um einen toten Körper zu bestatten. Im Zuge dessen haben sie je eine andere Perspektive auf den Leichnam: Während zum Beispiel das Krankenhauspersonal vorrangig einen unpersönlichen, medizinischen Blick auf den Toten einnimmt, ist die Sicht der Hinterbliebenen auf ihre verstorbenen signifikanten Anderen wesentlich persönlicher und weniger distanziert. Für die Trauerbegeleiter*innen mag die Leiche ein Mittel der Trauerarbeit sein, während sie für Thanatopraktiker*innen zunächst ein Material darstellt, welches (ästhetisch) bearbeitet werden muss. Der tote Körper wird in unterschiedlichen Situationen von unterschiedlichen Akteuren wiederum unterschiedlich gedeutet. *Was* er ist, ist eng damit verwoben, *wie* mit ihm umgegangen wird. Welche Bedeutung vor diesem Hintergrund dem toten Körper zukommt, wie er sinnhaft behandelt wird, wie er bewertet wird, wie über und mit ihm kommuniziert wird, ist Gegenstand des vorliegenden Beitrags.

Auf den nächsten Seiten verdeutliche ich, dass die Bedeutung und der Wert toter Körper ihnen nicht inhärent sind, sondern sich aus relationalem Handeln er-

1 Vgl. Nassehi, Armin/Saake, Irmhild: »Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.), Thanatosoziologie Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens, Berlin: Duncker & Humblot 2005, S. 31–54.

gibt, das Deutungen und Wissen über die Toten hervorbringt. Hierfür werde ich zunächst darauf eingehen, wie der Leichnam als ein kommunikatives Konstrukt verstanden werden kann, welches im wechselseitigen Wirkhandeln unterschiedlicher Akteure konstituiert wird (Abschnitt 2). Daraufhin verdeutliche ich, dass sich der Prozess des Bestattens sowohl auf der Vorderbühne als auch auf der Hinterbühne ereignet. Was beide unterscheidet, ist nicht nur, welche Akteure zu ihnen Zutritt haben oder wie einsehbar sie für die Hinterbliebenen sind, sondern auch die Art des leichenbezogenen Kommunizierens, die schwerpunktmäßig auf ihnen vorzufinden ist. Die Vorderbühne ist der Ort, an dem dominant *über* den Leichnam *gesprochen oder geschrieben* wird, während die Hinterbühne ein Bereich ist, in dem der tote Körper *materiell* in das kommunikative Handeln *eingebunden* wird (Abschnitt 3). Aus dieser Zweiteilung ergibt sich eine Differenz in der Weitergabe leichenbezogenen Wissens. Das Kommunizieren über den Leichnam lässt sich als eine Wissens*kommunikation* verstehen, in der der Leichnam zu einem expliziten Gegenstand und ein Wissen über die Toten tradiert wird. Das kommunikative Handeln am Leichnam ist hingegen als eine *Vermittlung* von Totenwissen zu begreifen, welches vor allem an körperlich-sinnliche sowie performative Momente geknüpft ist (Abschnitt 4). Sowohl das kommunikative Handeln über den Leichnam als auch das kommunikative Handeln am Leichnam ist eng damit verknüpft, welcher Status der verstorbenen Person zugeschrieben wird. Mal scheint der tote Körper hochgradig entpersonifiziert und ein bloßes ›Ding‹ zu sein, mal scheint in ihm die verstorbene Person zu resonieren. Indem sich die Akteure im Bestattungswesen im wechselseitigen Wirkhandeln zu dem Leichnam in Relation setzen, erfolgt entweder dessen Ent- oder seine Repersonifizierung (Abschnitt 5). Im Zuge dessen ereignen sich auch (De-)Valorisierungsprozesse. Dadurch, dass sich Akteure zu einem toten Körper äußern, ihn auf eine bestimmte Weise anfassen oder sonst wie über ihn kommunizieren, schreiben sie ihm einen Wert zu. Dadurch scheint der Leichnam in manchen Situationen enorm wertvoll zu sein, während er in anderen Zusammenhängen als wertlos behandelt wird (Abschnitt 6). Dies alles zeigt, dass die Rolle, die der tote Körper im Bestattungswesen spielt, nicht unveränderlich ist. Er ist ein dynamisches Konstrukt, dessen Ausdeutungen situativ stark voneinander abweichen können. Was der Leichnam ist, ist nicht eindeutig. Im Bestattungswesen gibt es heterogene *Leichenkonstruktionen*.

Der folgende Text gründet auf Feldforschungen, die ich im Rahmen meines Promotionsprojektes durchgeführt habe.[2] Dieses lässt sich als eine lebensweltanalytische Bestattungsethnografie beschreiben, bei der ich insgesamt sechs Monate im Modus der beobachtenden Teilnahme[3] in einem Bestattungsunternehmen ge-

2 Vgl. Coenen, Ekkehard: Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen, Weinheim und Basel: Beltz Juventa 2020.

3 Vgl. Honer, Anne: Lebensweltliche Ethnographie: Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 1993;

arbeitet und im Zuge dessen zunehmend alle Tätigkeiten übernommen habe – angefangen bei den Trauergesprächen über die Abholung und Vorbereitung der Leiche bis hin zur Bestattung. Dadurch veralltäglichte sich der Umgang mit toten Körpern für mich, und ich erhielt zahlreiche Einblicke, wie über und mit dem Leichnam im Bestattungswesen kommuniziert wird – wie er sich als ein kommunikatives Konstrukt verstehen lässt. Meine Feldtagebücher wurden von mir um insgesamt 25 Interviews mit Bestatter*innen, Trauerredner*innen, Geistlichen und Friedhofsmitarbeiter*innen sowie verschiedene Artefaktanalysen, zum Beispiel von Totenscheinen, Trauerhallen und Gräbern, ergänzt. Die Theoriebildung erfolgte auf Basis der reflexiven Grounded-Theory-Methodologie[4], welche die Subjektivität der Forscher*innen betont[5]. Dabei wurde für mich auch deutlich, dass ich in meiner damaligen feldinternen Rolle als Bestatter bereits unterschiedliche Deutungen an die toten Körper herantrug und in mein Handeln einfließen ließ.

2. Relationale Tote und kommunikative Konstruktion

Die folgenden Ausführungen bauen auf einer relationalen Sozialtheorie auf, nämlich dem Kommunikativen Konstruktivismus. Hinter diesem Begriff verbirgt sich ein relativ junger Ansatz zur Theoriebildung in der Soziologie sowie in der Kommunikations- und Medienwissenschaft, der in den 1990er Jahren entstanden ist[6] und als Weiterentwicklung des Sozialkonstruktivismus gilt.[7] Der Kommunikative

---

Hitzler, Ronald/Gothe, Miriam (Hg.): Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte, Wiesbaden: Springer VS 2015; Hitzler, Ronald/Eisewicht, Paul (Hg.): Lebensweltanalytische Ethnographie – im Anschluss an Anne Honer, Weinheim und Basel: Beltz Juventa ^{2}2020.

4 Vgl. Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara: Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis, Wiesbaden: Springer ^{3}2018.

5 Vgl. Coenen, Ekkehard: »›What Has the Field Done to You?‹. Researching Death, Dying, and Bereavement between Closeness and Distance«, in: Aubrey Thamann/Kalliopi M. Christodoulaki (Hg.), Beyond the Veil. Reflexive Studies of Death and Dying, New York: Berghahn 2021, S. 109–124; Coenen, Ekkehard: »Forschungsethik und Datenvielfalt. Einige Gedanken zu einem ambivalenten Verhältnis am Beispiel einer Bestattungsethnografie«, in: Christine Lohmeier/Thomas Wiedemann (Hg.), Datenvielfalt in kommunikationswissenschaftlichen Forschungskontexten. Potenziale und Herausforderungen, Wiesbaden: Springer VS 2022, S. 255–272; Coenen, Ekkehard: »Thanatosoziologisierung«, in: Jahrbuch für Tod und Gesellschaft 3 (2024), S. 206–216.

6 Vgl. Knoblauch, Hubert: Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, Berlin/New York: de Gruyter 1995, S. 21–56.

7 Vgl. z.B. Keller, Reiner/Knoblauch, Hubert/Reichertz, Jo (Hg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden: Springer VS 2013; Knoblauch, Hubert: Die kommunikative Konstruktion der

Konstruktivismus zeichnet sich durch eine signifikante wissenssoziologische Neuausrichtung aus, bei der das Subjekt dezentriert und die Rolle der Objektivierungen stärker in den Vordergrund gerückt wird. Die Grundlage der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion stellen nicht mehr Sprache und Wissen, sondern das kommunikative Handeln dar. Dadurch wird auch der körperlichen Verfasstheit der Subjekte und somit auch der Performativität eine zentrale Bedeutung zugesprochen. Das Zentrum bildet nicht das einzelne Subjekt, sondern eine triadische Figur, in der sich mindestens zwei Subjekte durch Objektivierungen vermittelt reziprok aufeinander beziehen und dergestalt handeln und erleben. Innerhalb dieser Dreieckskonstellation wird subjektiver Sinn externalisiert und für das Gegenüber als Objektivierung wahrnehmbar. Dies ist das Charakteristikum des Kernkonzepts im Kommunikativen Konstruktivismus, genauer: des *kommunikativen Handelns*. Es ist ein »auf Wechselseitigkeit angelegtes zeichenhaftes Wirkhandeln«[8], das die Materialität der Kommunikation miteinbezieht und an Wissen rückbindet.[9]

Diese sozialtheoretische Perspektive eröffnet auch einen spezifischen Blick auf den toten Körper. Erstens weist der Leichnam keine präsoziale Wesenhaftigkeit auf. Seine Bedeutung ist nicht fixiert und auch nicht losgelöst vom kommunikativen Handeln zu verstehen. Bevor der biologische Körper unter die Erde kommt und nur noch der symbolische Körper sichtbar bleibt,[10] wird noch viel über, am und durch den Leichnam kommuniziert. Der tote Körper ist dabei kein bloßes Ding, dessen Bedeutung sich aus seiner Materialität ergibt. Er ist nicht auf eine präsoziale Art anziehend oder abstoßend, hygienisch oder unhygienisch, infektiös oder nicht, unansehnlich oder schön, starr oder flexibel und sogar tot oder lebendig. Wie die Akteure sich zum toten Körper positionieren, entscheidet über dessen Bedeutung in der kommunikativen Wirklichkeit. Der Leichnam wird also *sozial* hervorgebracht.

Zweitens ist die Konstruktion des Leichnams nicht auf einzelne Subjekte und deren Klassifikations- und Systematisierungsversuche zurückzuführen. Stattdessen ist es das kommunikative Handeln, durch das »die Menschen sich selbst, den Anderen und ihre Welt erst erschaffen und immer wieder aufs Neue an Andere weitergeben«[11]. Der Leichnam wird in *Relationen* hervorgebracht, indem sich unterschiedliche Akteure im Miteinander, Füreinander und Gegeneinander über ihn

---

Wirklichkeit. Wiesbaden: Springer VS 2017; Reichertz, Jo/Tuma, René (Hg.): Der Kommunikative Konstruktivismus bei der Arbeit, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2017.

8 H. Knoblauch: Kommunikationskultur, S. 51.

9 Vgl. H. Knoblauch: Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, S. 75–188.

10 Vgl. Benkel, Thorsten: »Symbolische Präsenz. Der Status der Identität nach dem Ende der Identität«, in: Ders. (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld: transcript 2016, S. 11–40.

11 Reichertz, Jo (2013): »Grundzüge des Kommunikativen Konstruktivismus«, in: R. Keller/H. Knoblauch/J. Reichertz, Kommunikativer Konstruktivismus, S. 49–68, hier S. 51.

austauschen. Ob eine Leiche zum Beispiel als friedlich, furchteinflößend, unhygienisch oder ekelerregend gilt, ist nicht auf die Perspektive einzelner Subjekte zurückzuführen, sondern wird zwischen mehreren Subjekten ausgehandelt. Erst indem sich Akteure im kommunikativen Handeln zur Leiche positionieren, kommt ein Wissen über den Leichnam zum Ausdruck.

Drittens spannen sich um den toten Körper somit einerseits zahlreiche *Objektivierungen* auf. Im kommunikativen Handeln ›externalisieren‹ Subjekte ihre Deutungen von den toten Körpern, welche von anderen als Teil der objektiven Welt erfahren werden.[12] Im Bestattungswesen ist der tote Körper Gegenstand zahlreicher kommunikativer Handlungen. Totenscheine geben Auskunft über die körperlichen Ursachen des Todes, Krankenhauspersonal und Bestattungsfachkräfte tauschen sich über die Verfassung des Leichnams aus, der tote Körper wird eingekleidet und möglicherweise für eine Aufbahrung präpariert, Hinterbliebene können an ihm Abschied nehmen, ihn anschauen und anfassen, er wird von Amtsärztinnen bzw. Amtsärzten im Rahmen der zweiten Leichenschau untersucht und vieles mehr. Andererseits kann ein Leichnam aber auch selbst im kommunikativen Handeln verändert werden, indem er beispielsweise hergerichtet, umgekleidet, präpariert, obduziert oder auch geschändet wird. Der tote Körper lässt sich somit als *Objektivation* verstehen, d.h. als ein von den Akteuren materiell-körperlich losgelöstes Handlungsresultat.[13] Diese Leichenkonstruktionen erfolgen nicht nur durch Sprache, sondern auch zum einen *durch den Körper der Handelnden* – deren Gestik, Mimik, Bewegungen, Artefaktgebräuche und Einsatz von Techniken und vieles mehr – und zum anderen *am Körper der Verstorbenen*. Die Ausdeutung des Leichnams ist performativ. Sie ist nicht losgelöst von Körpersubjekten zu verstehen, die sich im kommunikativen Handeln zum toten Körper positionieren.

3. Leichenkonstruktionen auf den Vorder- und Hinterbühnen des Bestattens

Bestatten – der Wechsel der sterblichen Überreste eines Lebewesens von seinem Sterbe- hin zu seinem Ruheort – ist ein sozialer Prozess.[14] Im modernen Bestattungswesen werden Menschen und Tiere niemals von einer einzelnen Person un-

12 Vgl. Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.: Fischer 1969, S. 49–138.

13 Vgl. z.B. Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK 2003, S. 368; H. Knoblauch: Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, S. 161–170.

14 Eine Auflistung der einzelnen Schritte innerhalb dieses Prozesses findet sich bei: Meitzler, Matthias: »Wenn einer stirbt… Die Professionalität der Todesverwaltung«, in: Thorsten Benkel, Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs, Berlin: Logos 2012, S. 12–35.

ter die Erde gebracht. Stattdessen sind zahlreiche Akteure arbeitsteilig darin involviert:[15] Bestatter*innen, Friedhofspersonal, wahlweise Trauerredner*innen, Pfarrer*innen, Imame oder sonstige religiöse Autoritäten, Musiker*innen, Steinmetzbetriebe, Blumenläden, Thanatopraktiker*innen, Amtsärzt*innen, Friedhofsgärtner*innen und etliche mehr leisten jeweils ihren Beitrag, um einen toten Körper zu Grabe zu tragen und ein als angemessen empfundenes Trauer- und Bestattungsritual umzusetzen. Gerade weil eine Vielzahl an Akteuren am Bestatten beteiligt ist, stellt der Leichnam einen Schnittpunkt verschiedener professionalisierter Handlungsfelder und der damit verbundenen Rationalitäten, Wertsetzungen, Interessen und Motivationen dar.[16] Am Körper der Verstorbenen kreuzen sich unterschiedliche Perspektiven.

Um den toten Körper zu seiner letzten Ruhestätte verbringen zu können, ist somit die Koordination zwischen den einzelnen Akteuren notwendig. Sie müssen sich mitteilen, wann welcher Arbeitsschritt erledigt worden ist, welche Dinge organisiert werden, wo der Leichnam hingebracht, wie er behandelt, ob er noch einmal aufgebahrt, ob er kremiert werden soll und wann die Trauerfeier und Bestattung stattfinden werden.[17] Um eine reibungslose Bestattung zu gewährleisten und um somit das Bestattungsritual erfolgreich für die Trauergemeinschaft durchzuführen, müssen die Beteiligten miteinander kommunizieren.

Der Prozess des Bestattens lässt sich in fünf Phasen unterteilen, die aufeinanderfolgen und in denen jeweils andere Arbeitsschritte und Koordinationsleistungen vollzogen werden:[18] die Initiationsphase, die Konsultationsphase, die Präparationsphase, die Ritualphase sowie die postfunerale Phase. In a) der Initiationsphase wird der Verstorbene in das Bestattungswesen übersetzt. Dies beinhaltet das Todesfeststellungsverfahren und eventuell eine Obduktion bzw. eine Aufbahrung. Nachdem ein Bestattungsunternehmen hinzugezogen wurde, findet schließlich die Überführung des Leichnams wahlweise in die Leichenhalle oder in das Bestattungsunternehmen statt. In b) der Konsultationsphase erfolgt das Trauergespräch mit den Angehörigen, wobei die Details für die Bestattung besprochen werden. Alternativ kann auch ein Auftrag durch das Ordnungsamt erfolgen, falls keine Angehörigen ausfindig zu machen sind. In der c) Präparationsphase wird alles für die Bestattung vorbereitet. Die Sterbeurkunde und der Friedhofsplatz werden organisiert, die Artefakte, die für das Bestattungsritual benötigt werden, werden besorgt – Särge, Blumen,

15 Vgl. z.B. Croxall, Jodie/Brennan, Michael (2017): »Max Weber«, in: Neil Thompson/Gerry R. Cox (Hg.), Handbook of the Sociology of Death, Grief, and Bereavement. A Guide to Theory and Practice, New York/London: Routledge 2017, S. 57–73.

16 Nassehi, Armin/Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen: Westdeutscher Verlag 1989.

17 Vgl. Unruh, David R.: »Doing Funeral Directing. Managing Sources of Risk in Funeralization«, in: Urban Life 8 (1979), S. 247–263.

18 Vgl. E. Coenen: Zeitregime des Bestattens, S. 129–147.

Bilder, Deko-Elemente etc. – und es werden Absprachen mit Trauerredner*innen, Pfarrer*innen, Musiker*innen und anderen Akteuren getroffen. Schließlich wird auch der Leichnam vorbereitet: Er wird neu eingekleidet, kosmetisch hergerichtet, in manchen Fällen mehr oder minder aufwändig thanatopraktisch versorgt oder es wird zumindest geprüft, ob er für die Kremation entsprechend gekleidet ist oder ob vielleicht Schuhe und Gürtel entfernt werden müssen, da sonst die Emissionswerte der Öfen zu sehr in die Höhe gehen würden. In d) der Ritualphase finden schließlich – in beliebiger Reihenfolge – die Trauerfeier, die Bestattung und die Beisetzung statt. Die verstorbene Person wird von der Trauergemeinschaft, der »emotional community«[19] verabschiedet und gewürdigt, der tote Körper wird womöglich eingeäschert und begraben. Die e) postfunerale Phase mündet schließlich im materiellen Erinnern und Vergessen, zum Beispiel durch die Grabpflege und Erinnerungsartefakte.[20] Zudem erfolgt die Auflösung der Kundenbetreuung zwischen Bestatter*innen und Hinterbliebenen sowie die Weiterführung des sozialen Sterbens, d.h. die Person wird weiterhin aus dem sozialen Gefüge ausgegliedert, ihre Konten, Verträge, Abonnements und Mitgliedschaften werden aufgelöst, und sie gilt in zunehmend mehr sozialen Kreisen als tot. Es werden keine Antworten mehr von ihr erwartet, wenn sie adressiert werden würde.

In den genannten Phasen und den ihnen subsumierten Handlungskomplexen werden an den toten Körper jeweils andere Funktionen herangetragen. Bei der Todesfeststellung und der Obduktion ist er ein medizinisches Objekt, bei der Überführung ein Transportgegenstand, in der Konsultationsphase ein Planungsgegenstand, in der Präparationsphase ein durch ästhetische Handlungen zu formendes Objekt, in der Ritualphase kann er – sofern er noch sichtbar gemacht wird – Fokus der Trauerarbeit sein. Je nach Situation wird hierbei auch anders über den toten Körper gesprochen, mal sachlich in der Pathologie oder in den Hinterräumen des Bestattungsunternehmens, mal emotional im Trauergespräch oder während der Aufbahrung. Der Leichnam ist also mehrsinnig, über ihn wird in den unterschiedlichen Handlungsfeldern auf verschiedene Weisen geredet, er wird anders behandelt – über und mit ihm wird jeweils anders kommuniziert.

Das Bestattungswesen und die genannten Phasen des Bestattens lassen sich in eine Vorder- und Hinterbühne unterteilen, auf denen unterschiedliche Rollenanforderungen herrschen und auf denen auch der tote Körper jeweils einen anderen

19 Rosenwein, Barbara H.: Emotional communities in the early Middle Ages, Ithaca, NY: Cornell University Press 2007.

20 Vgl. Benkel, Thorsten/Dimbath, Oliver/Meitzler, Matthias (Hg.): Sterblichkeit und Erinnerung (= Thanatologische Studien, Band 1), Baden-Baden: Rombach.

Platz einnimmt.[21] Bei der Vorderbühne handelt es sich um jene Situationen, in der – um in der Metapher des Theaters zu bleiben – die ›Aufführung‹ des Bestattens stattfindet, und zwar für die Hinterbliebenen. Sie wird von den professionell Handelnden und den Angehörigen geteilt und ist dadurch von beiden beobachtbar; die Abholung des Leichnams im Beiwohnen der Hinterbliebenen, die Trauerfeier, die Aufbahrung, die Beisetzung am Grab. Diese Situationen zeichnen sich durch bestimmte Kleidungsvorschriften, Sprachformeln und Handlungsregeln aus, aber auch durch einen spezifischen Umgang mit den Verstorbenen. Ihr Inhalt ist die Inszenierung des Trauer- und Bestattungsrituals. Der Leichnam gilt hier in vielen Fällen als ein wertvoller Körper, in dem die verstorbene Person widerhallt.[22]

Die Hinterbühne wird hingegen von jenen Situationen gebildet, die sich der Beobachtung der Angehörigen entziehen und in denen – wie Erving Goffman schreibt – »der durch die Darstellung hervorgerufene Eindruck bewußt und selbstverständlich widerlegt wird«[23]. Hier sind die Dinge anders, als sie auf der Vorderbühne scheinen. Zur Hinterbühne des Bestattens zählen zum Beispiel für gewöhnlich die Präparation des Leichnams, die Kremation, der Aufbau der Trauerfeier sowie die Graböffnung und -schließung. Diese Situationen finden in vielen Fällen in Abwesenheit der Trauergemeinschaft statt, und in ihnen wird anders über die Verstorbenen gesprochen und mit ihren toten Körpern umgegangen.[24] Die Handlungen auf den Hinterbühnen stehen zwar nicht ausschließlich, aber dennoch größtenteils in Bezug zur Vorderbühne. Die Pflege des Leichnams sowie dessen Verbrennung, der Aufbau der Dekoration in der Trauerhalle und das Ausheben und Zuschaufeln des Grabes zielen darauf, die anstehende Bestattung adäquat durchzuführen. Dies legt einerseits nahe, dass es auf Vorder- und Hinterbühne unterschiedliche Handlungssequenzen mit je eigenen Anforderungen gibt, und stellt andererseits die Frage in den Raum, wie die verschiedenen Handlungsabfolgen miteinander verschaltet sind – wie sie rhythmisiert, synchronisiert und erfolgreich aufeinander abgestimmt werden – und was passiert, wenn sich Vorder- und Hinterbühne doch nicht voneinander trennen lassen. Wenn Situationen aufeinandertreffen, in denen verschiedene Perspektiven auf den Leichnam zusammenkommen, kann es zu Konflikten zwi-

21 Cox, Gerry R.: »Erving Goffman«, in: Neil Thompson/Gerry R. Cox (Hg.), Handbook of the Sociology of Death, Grief, and Bereavement. A Guide to Theory and Practice, New York/London: Routledge 2017, S. 104–116.

22 Vgl. Hahn, Alois: Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung, Stuttgart: Ferdinand Enke 1968, S. 3.

23 Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München/Berlin/Zürich: Piper [18]2019, S. 104.

24 Vgl. Nölle, Volker: Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1997, S. 29; Roost Vischer, Lilo: Alltägliche Tote. Ethnologische Untersuchungen in einem Bestattungsinstitut und einem Krematorium in der Schweiz, Hamburg: Lit 1999, S. 14–15.

schen den Beteiligten kommen. Tritt beispielsweise der sachliche Umgang des Bestattungspersonals, der auf der Hinterbühne gang und gäbe ist, vor den Hinterbliebenen zu Tage, mag nur allzu schnell der Vorwurf der Pietätlosigkeit fallen.

4. Leichenbezogenes Wissen

Ein Kennzeichen moderner Bestattungspraxis ist bekanntermaßen, dass der Leichnam zügig auf die Hinterbühne des Bestattungswesens gebracht wird, wo er im Verborgenen gehalten und zumeist nur von den professionellen Akteur*innen gesehen und bearbeitet wird.[25] Auf die Vorderbühne, wo der Leichnam für die Angehörigen und die Trauergemeinschaft sichtbar wird, kommt er nur punktuell, nämlich zur Aufbahrung – sofern diese überhaupt stattfindet – und eventuell im Rahmen des Bestattungsrituals. Mit dem Körper arbeiten, ihn *be*arbeiten, ist eine Angelegenheit, die nur wenigen Akteuren vorbehalten ist: Bestatter*innen, Amtsärzt*innen, Thanatopraktiker*innen. Das führt dazu, dass über den toten Körper zwar durchaus viel gesprochen, er jedoch selbst nur von wenigen gesehen, geschweige denn berührt wird. Dieser Umstand ist wichtig für die Frage, wie mit und über den Leichnam kommuniziert wird und welches leichenbezogene Wissen im Zuge dessen zum Ausdruck kommt.

Idealtypisch möchte ich an dieser Stelle von einer *Wissenskommunikation über die toten Körper* auf der Vorderbühne und einer *Vermittlung des Totenwissens* auf der Hinterbühne sprechen.[26] Bei Ersterem ist das *Wissen über den toten Körper* explizites Objekt gesellschaftlicher Kommunikation, und es wird auf verschiedene Arten materialisiert, kategorisiert und systematisiert. Die Wissenskommunikation über den toten Körper findet dabei vorrangig auf der Vorderbühne statt, von der die Leichen als körperliche Entitäten sorgsam ferngehalten werden. Ein Mittel der Wissenskommunikation ist beispielsweise der Totenschein, auf dem verschiedene Sachverhalte über den toten Körper festgehalten werden.[27] Wissen über die

25 Vgl. Saake, Irmhild: »Vom Verschwinden der Leiche. Auf soziologischer Spurensuche bei Bestattern, Pathologen und einem Plastinateur«, in: Markwart Herzog/Norbert Fischer (Hg.), Totenfürsorge. Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart: W. Kohlhammer 2003, S. 67–86.

26 Zur Unterscheidung von Wissenskommunikation und Wissensvermittlung aus der Perspektive des Kommunikativen Konstruktivismus siehe Knoblauch, Hubert: »Körper, Wissen und Kommunikation«, in: Paragrana 25 (2016), S. 49–60.

27 Vgl. Coenen, Ekkehard: »Todesdokumente. Totenscheine und Sterbeurkunden als Inskriptionen der Grenzziehung zwischen Leben und Tod«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden: Springer VS 2019, S. 213–226.

toten Körper kann aber auch in Trauergesprächen zum Ausdruck kommen, beispielsweise wenn eine Aufbahrung geplant wird.[28] Während meiner Zeit in dem Bestattungsunternehmen wurde ich in diesen Gesprächen öfters danach gefragt, wie der Leichnam denn aussähe, ob er zur Bestattung ›aufbahrbar‹ sei. Es wurde also darüber gesprochen, wie der tote Körper gerade beschaffen sei, er wurde als ästhetisch oder unästhetisch bzw. zumutbar oder unzumutbar kategorisiert.[29]

Totenwissen wird hingegen nicht im Sprechen über den toten Körper, sondern im kommunikativen Handeln *mit dem toten Körper* vermittelt. Da der Leichnam sich vor allem auf der Hinterbühne findet, ist dies auch der Ort des Totenwissens. Es ist ein ›expressives‹ Wissen, das im Handlungsvollzug zum Ausdruck kommt. Hier erfolgt die Wissensvermittlung durch körperliche Wahrnehmung im Handlungsvollzug. Dies betrifft etwa die Obduktion[30] ebenso wie die Leichenbesorgung.[31] Man kann durchaus darüber reden, wie sich ein Leichnam anfühlt, wenn er gerade aus einer Kühlzelle geholt wird. Es ist aber dennoch etwas anderes, ihn tatsächlich anzufassen und mit ihm umgehen zu müssen.[32] Als ich meinen Feldaufenthalt in einem Bestattungsunternehmen angefangen habe und bei der Einkleidung eines Leichnams helfen sollte, war ich beispielsweise sehr zögerlich, den Leichnam anzufassen und zu bewegen. Bei einer Einkleidung gab es Probleme dabei, die Arme durch die Hemdärmel zu bekommen. Der Bestatter, für den ich tätig war, sagte mir, ich könne ruhig kräftiger zupacken, da der Tote nichts mehr spüre. An die Art, wie verstorbene Körper ›angepackt‹ werden können, musste ich mich erst gewöhnen. Nach und nach erlangte ich mehr Sicherheit im Umgang mit den Toten. Es war ein praktisches Knowhow der Leichenbesorgung – des Waschens, Frisierens, Rasierens, Kleidens, Einsargens und Beförderns einer Leiche –, das ich aufgrund der besonderen sinnlichen und affektiven Aspekte nicht durch ein bloßes ›Darüber-Reden‹ erhalten hätte.

---

28 Vgl. Árnason, Arnar: »›Fall apart and put yourself together again‹: the anthropology of death and bereavement counselling in Britain«, in: Mortality 12 (2007), S. 48–65.

29 Vgl. E. Coenen: Zeitregime des Bestattens, S. 257–262.

30 Vgl. Devers, Kelly J.: »The changing role of the autopsy: a social environmental perspective«, in: Human Pathology 21 (1990), S. 145–153; Meitzler, Matthias: »›Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat.‹ Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden: Springer VS 2019, S. 111–142; Meitzler, Matthias: »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler, Körper|Kultur|Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie, Baden-Baden: Rombach 2022, S. 121–152.

31 Vgl. z.B. Komaromy, Carol/Woodthorpe, Kate: Investigating mortuary services in hospital settings, London: British Academy 2011; Woodthorpe, Kate/Komaromy, Carol: »A missing link? The role of mortuary staff in hospital-based bereavement care services«, in: Bereavement Care 32 (2013), S. 124–130.

32 Vgl. Knopke, Ekkehard: »Touching the dead. Autoethnographical reflections about the researcher's body in the field of death, dying, and bereavement«, in: Death Studies 42 (2018), S. 640–648.

In der Moderne – zumindest in den westlichen Industrienationen – wurde die Vermittlung des Totenwissens zunehmend eingegrenzt. Die Leiche wird mittlerweile selbstverständlich auf die Hinterbühne gebracht und selbst dort kommt nicht jede*r mit ihr in Kontakt.[33] Auch wenn die toten Körper in vielen Fällen in den Leichenhallen der Friedhöfe oder der Krematorien gelagert werden, ist es dem Friedhofspersonal nicht gestattet, den Leichnam anzufassen und ihn aus dem Sarg zu heben. Rechtlich ist dies den Angehörigen gestattet – die jedoch in den meisten Fällen nicht auf der Hinterbühne agieren – und den von ihnen bevollmächtigten Bestattungsunternehmer*innen.[34] Totenwissen ist somit mittlerweile größtenteils ein professionelles Sonderwissen.

Die idealtypische Unterscheidung zwischen Wissenskommunikation und Wissensvermittlung kann situativ durchaus durchbrochen werden, beispielsweise bei muslimischen Totenwaschungen,[35] die auf der Vorderbühne stattfinden. Dabei wird der Leichnam von den Hinterbliebenen rituell gereinigt, und die Beteiligten erlangen somit auch ein performatives Körperwissen. Es ist jedoch eine Tendenz zu erkennen, dass der tote Körper auf der Vorderbühne in erster Instanz ein sprachliches Konstrukt ist, während er auf der Hinterbühne in das körperliche Wirkhandeln miteingeschlossen und somit sinnlich sowie performativ hervorgebracht wird.

5. Ent- und Repersonifizierung der Toten

Bestatten beinhaltet eine Arbeit am Leichnam – also eine ›Körperarbeit‹.[36] Auch wenn Volker Nölle[37] zurecht darauf verweist, dass die Arbeit an den Verstorbenen für die Bestatter »vom zeitlichen Aufwand am geringsten« ist, darf ihre Wirkmächtigkeit für das Bestattungsritual nicht unterschätzt werden. Im Bestattungswesen wird der Leichnam nicht einfach ›entsorgt‹, wie etwa der englische Ausdruck ›disposal of dead‹ nahelegen mag. Er wird vielmehr zu einem Körper, an

33 Vgl. Sudnow, David: Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1973.

34 Vgl. L. Roost Vischer: Alltägliche Tote; Hänel, Dagmar: Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs, Münster u.a.: Waxmann 2003; Rosentreter, Michael/Groß, Dominik: »O tempora, o mores (curae mortui): Der Leichnam zwischen kommerzieller Totenfürsorge und affektiver Trauerbewältigung«, in: Dominik Groß/Christoph Schweikardt (Hg.), Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen, Frankfurt a.M./New York: Campus 2010, S. 77–110.

35 Vgl. z.B. Kuhnen, Corinna: Fremder Tod. Bestattung muslimischer, jüdischer, buddhistischer, hinduistischer und yezidischer Religionsangehöriger in Deutschland, Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes 2012, S. 39–41.

36 Vgl. M. Meitzler: Wenn einer stirbt, S. 25.

37 V. Nölle: Vom Umgang mit Verstorbenen, S. 29.

dem das gesellschaftliche Verhältnis zum Tod und die Identität der Verstorbenen kommunikativ zum Ausdruck kommen.[38]

Die Ausdeutung des toten Körpers kann je nach Situation variieren. Die Komplexität moderner Gesellschaften und deren »Polykontexturalität«[39] führen dazu, dass der Leichnam in verschiedene Sinnzusammenhänge eingebunden wird. Daraus ergibt sich, wie Hubert Knoblauch und Antje Kahl festhalten, dass es »*den* Leichnam bzw. *die eine* Bedeutung des Leichnams heutzutage nicht gibt«[40]. Die Vieldeutigkeit des toten Körpers ist aber nicht nur auf das breite Spektrum der institutionellen Kontexte zurückzuführen, in die der Leichnam eingebunden ist, sondern auch auf den toten Körper selbst. Wenn der Leichnam als ein Konstrukt verstanden werden kann, das im kommunikativen Handeln erzeugt wird, dann ist die an ihn herangetragene Deutung keineswegs stabil. Es ist die *Polykontexturalität des Leichnams*, die unterschiedliche Betrachtungsweisen ermöglicht und somit zu einem Problem – genauer gesagt: einem *Deutungsproblem* – im Bestattungswesen führt.

Dies mag eine Ursache für jenes Phänomen sein, das Thomas Macho als »Leichenparadox«[41] beschrieben hat und womit er die scheinbare Gleichzeitigkeit von Identität und Nicht-Identität des toten Körpers meint. Auf einen ersten Blick mag es unvereinbar erscheinen: Während in einem Moment der Leichnam als Person adressiert wird, als etwas, das Teil der Sozialwelt ist, wird er im nächsten Augenblick nur noch als Ding behandelt, das getragen, bearbeitet, verbrannt oder vergraben werden muss. Einige kommunikative Handlungen würdigen die verstorbene Person, während andere den toten Körper versachlichen. Dadurch treten durchaus auch im Feld selbst Irritationen auf. So erzählte mir ein Bestatter, über seine Vorbehalte, bei der Abholung eines Leichnams Latexhandschuhe zu tragen. Es schien für ihn eine befremdliche Praxis zu sein. Kaum hätten sich die Angehörigen von den Verstorbenen verabschiedet, ihnen vielleicht die Hand gestreichelt oder sogar geküsst, kämen Bestatter*innen, würden sich Latexhandschuhe übersteifen und den Leichnam als einen hochinfektiösen und gefährlichen Körper behandeln. Besagter Bestatter versuche stattdessen diesen Eindruck zu unterlassen, und bette die Verstorbenen – sofern es keine ausdrücklichen Warnungen vor Krankenhauserregern gäbe – öfters auch ohne Handschuhe um. Dieses geäußerte Unbehagen und das alternative Handeln weisen auf einen wichtigen Sachverhalt hin: Handlungen, die auf der Hinterbühne stattfinden, bei denen der Leichnam als *Ding* behandelt wird, und Handlungen, die

38 Vgl. z.B. Stepputat, Finn (Hg.): Governing the dead. Sovereignty and the politics of dead bodies, Manchester/New York: Manchester University Press 2014.

39 Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 1045.

40 Knoblauch, Hubert/Kahl, Antje: »Tod«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), Handbuch Körpersoziologie. Bd. 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge, Wiesbaden: Springer VS 2017, S. 365–377, hier S. 369.

41 Macho, Thomas: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 409.

auf der Vorderbühne stattfinden, bei denen die verstorbene *Person* von Bedeutung ist, sollen im Bestattungswesen auseinandergehalten werden.[42]

Kommunikative Handlungen, die die Person der Verstorbenen adressieren, finden sich unter anderem im Zuge der Herrichtung und Aufbahrung von Leichen. Wenn die Toten für die letzte Situation, in der sie Teil der Vorderbühne sind, vorbereitet werden, wird an ihrer Identität gearbeitet; und zwar in den meisten Fällen fremdbestimmt, durch die Bestatter*innen, die die Verstorbenen zu Lebzeiten nicht kannten. Matthias Meitzler hat in Bezug auf die Gestaltung von Gräbern den Begriff der »postexistenziellen Existenzbastelei«[43] geprägt. Durch die materiale Arbeit am Grab werde posthum die Identität der Verstorbenen angepasst und fixiert. Meines Erachtens lässt sich auch die Arbeit am Leichnam als solch eine postexistenzielle Existenzbastelei verstehen. Beim Herrichten der Leiche können zahlreiche Arbeitsschritte erfolgen. Dies mag einerseits thanatopraktische Eingriffe beinhalten, wie die Wiederherstellung des ästhetischen Erscheinungsbildes der Verstorbenen durch spezielle Kosmetik, Restaurierung oder Rekonstruktion; besonders dann, wenn der Körper durch Gewalteinwirkung, Unfall, Krankheit, Verfärbung, eine außergewöhnlich schnelle Verwesung oder Suizid entstellt ist. Es kann andererseits aber auch alltägliche Praktiken umfassen, wie das Einkleiden, Schminken, Frisieren, Lackieren von Nägeln oder Rasieren. Dabei werden im Zuge der Herrichtung des toten Körpers Geschlechter-, Alters-, ethnische und Klassenbilder bedient und somit Zugehörigkeiten hergestellt oder restabilisiert. Die Herrichtung des Leichnams – seine (Re-)Personifizierung[44] – lässt sich also auch als eine Form des postmortalen Doing Gender, Doing Age, Doing Race oder Doing Class verstehen.[45]

Bestatten ist eine soziale Praxis, und somit ist auch die Herrichtung einer Leiche und vor allem die Bewertung dieser Tätigkeit nicht nur Sache der Bestatter*innen, sondern auch mindestens der Angehörigen. In dem Bestattungsinstitut, in dem ich

---

42 Vgl. Unruh, David R.: »Doing Funeral Directing. Managing Sources of Risk in Funeralization«, in: Urban Life 8 (1979), S. 247–263; Hyland, Liam/Morse, Janice M.: »Orchestrating comfort: The role of funeral directors«, in: Death Studies 19 (1995), S. 453–474; Heessels, Meike: »Everyday Funeral Unique in (Y)our Way! Professionals Propagating Cremation Rituals«, in: Douglas J. Davies/Chang-Won Park (Hg.), Emotion, Identity and Death. Mortality Across Disciplines, Farnham/Burlington, VT: Ashgate 2012, S. 125–143.

43 Meitzler, Matthias: »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld: transcript 2016, S. 133–162.

44 Vgl. Feldmann, Klaus: »Der soziale Tod und die sozialen Leichen«, in: Norbert Stefenelli (Hg.), Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 1998, S. 97–103.

45 Vgl. z.B. Cann, Candi K.: »Black Death Matter Earning the Right to Live: Death and the African-American Funeral Home«, in: Religions 11 (2020), S. 1–15; Coenen, Ekkehard: »Postmortales Doing Gender. Zur kommunikativen Konstruktion von Geschlecht im professionellen Umgang mit den Toten«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Wissenssoziologie des Todes, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2021, S. 82–99.

tätig war, gab es einen Sterbefall, bei dem eine Witwe die Kleidung ihres verstorbenen Ehemannes vorbeibrachte, mit der Bitte, dass er für die Aufbahrung eingekleidet werden solle. Der Bestatter, für den ich damals tätig war, kleidete den Verstorbenen an und – weil er sehr zerzauste Haare hatte – kämmte er ihn auch noch. Bei der Aufbahrung kam die Witwe dann entrüstet auf den Bestatter zu. Er sollte den Verstorbenen doch nur einkleiden, wohingegen niemand etwas von Kämmen erzählt hätte. Es stellte sich heraus, dass der Verstorbene dafür bekannt war, dass er stets zerzauste Haare hatte. Die strubbelige Frisur war Teil seiner Identität. Durch die gekämmte Frisur war, wie der Bestatter mir sagte, die Aufbahrung nun jedoch ›gelaufen‹.[46] Diese kurze Geschichte soll verdeutlichen, dass auf der Hinterbühne eine fremdbestimmte Identitätsarbeit betrieben wird, die jedoch nicht immer auf das Wissen der signifikanten Anderen der Verstorbenen zurückgreifen kann. Sollten die getätigte Existenzbastelei auf der Hinterbühne und die Erwartungen auf der Vorderbühne zu sehr auseinanderklaffen, kann womöglich auch das Bestattungsritual bzw. die darin stattfindende Trauerarbeit gefährdet werden.[47]

6. Der Wert der Leichen

Im gemeinsamen Bestatten und den Interaktionen der Beteiligten werden nicht nur Identitäten festgeschrieben. Dem Leichnam wird auch ein Wert zugeschrieben.[48] Auf einen ersten Blick mag nichts näher liegen, als festzustellen, dass dem Leichnam – sofern er auf der Vorderbühne in Erscheinung tritt – ein hoher Wert beigemessen wird. Aufgebahrt bildet er den Aufmerksamkeitsfokus des Trauerrituals. Dabei wird er als ein Körper wahrgenommen, dem – um einen Begriff von Walter Benjamin aufzugreifen – eine »Aura«[49] anhaftet, die ihn zu etwas Besonderem, zu einer positiven Singularität, macht. Von seinem körperlichen Zerfall ist dabei zumeist nichts zu sehen.[50] Er ist hygienisch versorgt und ästhetisch hergerichtet. Er ist ein ›reiner‹ Leichnam, ein schlafender Toter. Der Körper wird zum Symbol der

46 Vgl. E. Coenen: Zeitregime des Bestattens, S. 256f.

47 Vgl. D. Unruh: Doing Funeral Directing; Rugg, Julie Joyce/Jones, Sarah: Care of the body in funeral directing services. Sheffield und York: White Rose University Consortium, S. 39f.

48 Vgl. z.B. Kahl, Antje: »›Our Dead are the Ultimate Teachers of Life‹. The Corpse as an Intermediator of Transcendence. Spirituality in the German Funeral Market«, in: Fieldwork in Religion 8 (2013), S. 223–240.

49 Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Stuttgart: Reclam 2011, S. 15.

50 Vgl. Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 57–64.

verstorbenen Person. Die Verstorbenen zu würdigen, bedeutet in diesem Fall, ihren symbolischen Körper zu würdigen.[51]

Dem steht jedoch die Verdrängung des Leichnams auf der Hinterbühne entgegen. Sobald der lebende zum toten Körper wird, wird er aus dem sozialen Gefüge, indem er sich befand, entfernt, und in dunklen Kühlzellen verborgen gehalten, aus denen er nur herausgenommen wird, wenn er für seine Bestattung, seine endgültige Entfernung aus der Welt der Lebenden, vorbereitet wird. Ein Großteil der Verstorbenen wird nicht aufgebahrt. Die meisten toten Körper werden sogar kremiert und somit nicht als menschliche Körper, sondern als Asche beigesetzt. Sie müssen nicht erhalten bleiben, um den Toten zu gedenken.

Es gibt Gegentendenzen im Bestattungswesen. Bestattungsunternehmen, die weitläufig unter dem Begriff ›alternative Bestattungsunternehmen‹ zusammengefasst werden, werben zum Teil damit, den toten Körpern wieder mehr Raum geben zu wollen.[52] Auf der Homepage eines Bestattungsunternehmens heißt es beispielsweise: »Häufig wird es im Nachhinein als wichtig empfunden, die/den Verstorbenen noch einmal gesehen zu haben. Es ist nicht nur das Sehen, sondern auch der Weg des Abschieds, den wir gemeinsam gehen.«[53] Eine kollektive Abschiednahme am Sterbeort sei wichtig für die Trauerarbeit, bevor der Leichnam – je nach Bundesland – nach 24 oder 48 Stunden nach der Todesfeststellung aus seinem Haus, seiner Wohnung und seinem Zimmer im Wohnheim herausgetragen wird. Es gibt jedoch Bestattungsunternehmen, die andere Positionen vertreten. Auf der Vorderbühne wird also ausgefochten, welcher Wert dem toten Körper auf der Vorderbühne beigemessen wird. Soll er möglichst lange präsent bleiben oder schnellstmöglich verborgen werden?

Ähnliche Aushandlungen lassen sich auch auf der Hinterbühne finden. Tendenziell wird der Leichnam hier aber nicht mit einem so hohen Wert bemessen wie auf der Vorderbühne. Dies mag zum einen an der Entpersonifizierung liegen, die in jenen Situationen stattfindet.[54] Zum anderen liegt es aber auch daran, dass der Leichnam auf der Hinterbühne so zu sehen ist, wie er auf der Vorderbühne nicht gesehen

51 Zum Konzept des symbolischen Körpers siehe Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a.M.: Fischer 1974.

52 Vgl. Sörries, Reiner: »Alternative Bestattungsformen – oder die Suche nach der eigenen Identität«, in: Dominik Groß/Brigitte Tag/Christoph Schweikardt (Hg.), Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt a.M./New York 2011, S. 145–162.

53 https://www.lebensnah-bestattungen.de/

54 Vgl. Streckeisen, Ursula/Roost Vischer, Lilo/Gross, Corina Salis: Die berufliche Konstruktion des Lebensendes. Thanatopraktische Handlungsweisen in explorativer Sicht. Forschungsbericht, Bern: Universität Bern 1992, S. 510.

werden darf: Als ein Körper, in dem sich Flüssigkeiten ablagern, an dem sich Totenflecken bilden, der starr und kalt daliegt, teilweise mit geöffneten Augen und Mund, und aus dem – wenn man den Leichnam bewegt – Körperflüssigkeiten austreten. Im Gegensatz zur Reinheit auf der Vorderbühne ist der Körper auf der Hinterbühne unrein.[55]

Auf der Hinterbühne konnte ich verschiedene Strategien beobachten, mit dieser Unreinheit umzugehen: Distanzierung, Abwertung der körperlichen Konstitution des Leichnams, Verdinglichung und Entwürdigung. Erstens beobachtete ich eine professionell-distanzierte Haltung. Es gehöre zur Versorgung der Leichen dazu, auch mit ihren ›unschönen‹ Seiten konfrontiert zu werden. Der Anblick von Totenflecken, Gerüche und austretende Körperflüssigkeiten seien nun einmal Bestandteil der Arbeit am toten Körper. Um professionell im Bestattungssystem agieren zu können, müsse man sich das entsprechende Knowhow aneignen und die unterschiedlichen Körperzustände und -ausflüsse aushalten können.

Zweitens beobachtete ich aber auch abwertende Bemerkungen, wenn diese Merkmale besonders hervortraten. Das war beispielsweise der Fall, wenn Wasserleichen geborgen wurden oder eine Leiche erst nach längerer Zeit gefunden wurde und der Verwesungsprozess deutlich vorangeschritten war. In dem Friedhofsbetrieb, in dem ich mich häufig aufhielt, hatte sich für solche Leichen unter anderem der diffamierende Begriff ›Stinker‹ etabliert. Es wurde offen darüber geredet, dass der Geruch widerwärtig sei, der sich durch eine verwesende Leiche in den Kühlräumen ausbreite, und man froh sei, wenn die Kremation der Leiche erfolgt. Der Wert des Leichnams ist somit – so zeigt dieses Beispiel – auch eng daran geknüpft, wie weit sein Verfallsprozess vorangeschritten ist.

Drittens konnte ich auf der Hinterbühne aber noch weitere abwertende Handlungen sehen, die nichts mit Verwesungsphänomenen zu tun hatten, sondern mit einer Verdinglichung[56] des toten Körpers. Bei einer Überführung eines Leichnams von einem Krankenhaus in ein Krematorium stellte sich vor Ort heraus, dass ein Leichnam, der mehrgewichtig war, nicht ganz in den Sarg passte und sich der Deckel nicht vollständig schließen ließ. Auf Anweisung des Bestatters, für den ich tätig war, fuhren wir mit einem klappernden Deckel, der auf dem toten, über den Sargrand ragenden Körper abgelegt wurde, bis zum Krematorium. Die verstorbene Person spielte in dieser Situation keine Rolle. Der Leichnam schien zu etwas Außermenschlichem geworden zu sein, zu einem bloßen Ding, das transportiert werden musste – egal auf welche Weise.

---

55 Zur Trennung von reinen und unreinen Elementen in Ritualen siehe Douglas, Mary: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

56 Zum Prozess der Verdinglichung siehe L. Berger/Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 94f.

Viertens machte sich das Personal eines Friedhofsbetriebs, den ich öfters frequentierte, mitunter mit Bezug auf die Leichen wechselseitig übereinander lustig. So wurde mir von einem Körper erzählt, der aufgrund einer Deformierung nicht in einen Sarg passte und bei dem deshalb der Arm über das Sargholz ›drüberschaute‹. Um eine Friedhofsmitarbeiterin – wie mir gesagt wurde – zu ›foppen‹, wurde ihr gesagt, dass der Leichnam nicht in den Sarg passe und deswegen der Arm abgeschlagen werden müsse. Sie ging davon und kam kurz darauf mit einer Axt wieder. Die Friedhofsmitarbeiter*innen waren teils entsetzt, teils belustigt und sagten ihr, dass das ein Scherz war und sie doch nicht tatsächlich einem Toten den Arm mit einer Axt abtrennen könne. Auch wenn der Arm am Körper blieb, kommt hier eine enorme Entwertung des toten Körpers zum Ausdruck. Zum einen dient er als ein Referenzobjekt, mit dem man sich über eine andere Person lustig macht und mit dem man seine Scherze treibt. Zum anderen wird der Körper in seiner Form als abweichend gedeutet. Schließlich wird der Körper auch dadurch entwertet, dass spätestens in der Bereitschaft der Friedhofsmitarbeiterin, eine Axt zu holen, eine extreme Verdinglichung zum Ausdruck kommt. Diese durchaus extremen Beispiele für die Devalorisierung des Leichnams zeigen: Auch wenn auf der Hinterbühne ein Großteil jener Tätigkeiten aufzufinden sind, die zur Personifizierung, zur Identitätsarbeit und zu einer würdigen Aufbahrung beitragen, gibt es in den konkreten Handlungssituationen mitunter eine Tendenz zur Abwertung des Leichnams.

Über einen toten Körper zu kommunizieren und an ihm zu handeln, ist stets ein Akt der Valuation.[57] Die Bedeutung und der Wert eines Leichnams finden sich nicht in oder an diesen toten Körpern, sondern in der Form, wie auf ihn verwiesen wird. Indem sich die Bestattenden in ihrem kommunikativen Handeln zu diesem Körper positionieren, kommen Wertungen zum Ausdruck. Diese Wertungen können erhebliche Abweichungen aufweisen. Stoßen verschiedene Wertsetzungen aufeinander, kann dies zu Irritationen und Konflikten führen.

In meinen zurückliegenden Ausführungen habe ich zu zeigen versucht, dass die Bedeutung, die dem toten Körper zukommt, die Art und Weise, wie er sinnhaft behandelt wird, wie er bewertet wird, wie über und mit ihm kommuniziert wird, aus kommunikativen Handlungen resultiert. Der Leichnam ist zum einen etwas, das im kommunikativen Handeln geformt wird, an dem Identitäten festgeschrieben und soziale Kategorien – wie *race*, *class*, *gender* und *age* – ausgehandelt werden: ein mal mehr, mal weniger expliziter Gegenstand der Kommunikation. Zum anderen ist er aber auch eingebunden in kommunikative Handlungen. Indem sich Körpervollzüge und materiale und technische Operationen auf ihn beziehen, ist er Bestandteil

57 Zum Begriff der Valuation siehe Krüger, Anne K./Reinhart, Martin: »Wert, Werte und (Be)Wertungen. Eine erste begriffs- und prozesstheoretische Sondierung der aktuellen Soziologie der Bewertung«, in: Berliner Journal für Soziologie 26 (2016), S. 485–500.

des kommunikativen Handelns. Im Zuge dessen positionieren sich die Akteure zu ihm. Er ist Teil eines relationalen Gefüges, in denen er teils ent-, teils repersonifiziert wird, in denen er teils als wertvoll, teils als wertlos betrachtet wird. Und am Ende wird er aus diesem Gefüge entfernt,[58] indem er bestattet wird.

58 Vgl. Smith, Warren: »Organizing Death: Remembrance and Re-collection«, in: Organization 13 (2006), S. 225–244.

»Schön gemacht«

Postmortale Pflege als Wiederherstellung eines guten Sterbens im Heim

Gabriela Rauber und Eva Soom Ammann

1. Sterbearbeit an der Grenze des ›guten Sterbens‹ im Pflegeheim

Feldproktokoll Nr. 71, Beobachtungen 1. Teil
In Begleitung der Pflegefachfrau Ella betrete ich um 6.45 Uhr das Zimmer des Bewohners, Herrn Sachs, der kurz zuvor verstorben ist. Es war eine anstrengende Nachtschicht für die Pflegenden und für mich, in der wir alle mit ansehen und -hören mussten, wie der Bewohner unter starken Schmerzen starb. Jetzt, kurz vor Schichtende, fängt Ella an, die »Exit Box« auszupacken, die mit allem ausgestattet ist, was man braucht, um verstorbene Bewohnende herzurichten. Dann wendet sie sich an den Bewohner und spricht ihn direkt an: »Ich bin so froh, dass Sie endlich gehen konnten. Wir werden Sie gleich etwas frisch machen«.

Dieser Auszug aus einem Feldprotokoll der Erstautorin wurde während der ethnografischen Feldforschung in einem Schweizer Pflegeheim verfasst[1] und dokumentiert die Arbeit der Pflegenden im Sterbeverlauf eines Bewohnenden. Dieser Bewohner, Herr Sachs[2], hatte in den letzten Wochen und Tagen seines Lebens unter unerträglichen Schmerzen gelitten. Sein Sterben wurde deshalb von den Pflegenden[3] als »schlimmes« oder »furchtbares« Sterben wahrgenommen. In diesem Beitrag wird der Fall dieses hochbetagten, an Krebs leidenden Mannes und der beiden Pflegenden, die an der professionellen Betreuung des sterbenden Bewohners maßgeblich beteiligt waren, ausführlich diskutiert.

1 Das Projekt *Lebensende und Diversität im Altersheim* wurde im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms *NFP67 ›End-of-Life‹* des Schweizerischen Nationalfonds, Beitrag Nr. 139365, durchgeführt. Mit ›Alters-‹ resp. ›Pflegeheim‹ sind explizit Langzeitpflegeeinrichtungen für Hochbetagte gemeint. In der Folge wird der Begriff ›Heim‹ verwendet.

2 Alle im Text verwendeten Namen (Bewohnende, Pflegende) sind Pseudonyme.

3 Mit dem Begriff ›Pflegende‹ übernehmen wir den im Feld gebräuchlichen emischen Begriff, mit dem unterschiedlich qualifizierte Pflegepersonen zusammengefasst werden. Wo relevant, wird im Text die Qualifikation präzisiert.

In Anlehnung an die klassischen Studien von Glaser und Strauss[4] und Sudnow[5] wird Sterben in diesem Beitrag[6] als ein Produkt von Aktivitäten und Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und Institutionen betrachtet und damit als eine soziale Ko-Konstruktion im symbolisch-interaktionistischen Sinne (›doing death‹[7]). Professionelle Akteure wie Pflegende, die das Sterben in diesem institutionellen Kontext mitgestalten, leisten dabei ›Sterbearbeit‹ (›death work‹).[8] In unserer Studie wurde diese Sterbearbeit ethnografisch dokumentiert und sie umfasste nicht nur die Pflege der sterbenden Person, sondern auch das Herrichten des toten Körpers vor der Übergabe an ein Bestattungsunternehmen. So verstanden, umfasst die Sterbearbeit auch die Pflege nach dem Tod[9], d.h. die post-mortalen Praktiken des Herrichtens. Der Fall von Herrn Sachs ist für das Verständnis der täglichen Interaktionen zwischen den Fachpersonen (d.h. den ›Sterbearbeitenden‹ oder ›death workers‹), den Bewohnenden (und in gewissem Maße auch deren Angehörigen) und den Praktiken zur Herstellung eines ›guten Sterbens‹ im Kontext einer pluralisierten Gesellschaft von Interesse. Die Praktiken des Sterbens in Heimen werden, so zeigte unsere Forschung[10], von den (impliziten) Vorstellungen eines ›guten Ster-

4 Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: The Discovery of Grounded Theory, Chicago: Aldine 1995 (1965); Dies.: Time for Dying, London: Routledge 1968.

5 Sudnow, David: Passing On: The Social Organization of Dying, Englewood-Cliffs: Prentice-Hall 1967.

6 Der vorliegende Buchbeitrag ist eine überarbeitete Fassung des Artikels: Rauber, Gabriela/Soom Ammann, Eva/Salis Gross, Corina: »Pratiques post-mortem de recréation d'une »bonne mort« dans les centres d'hébergement et de soins de longue durée en Suisse«, in: Anthropologie et Société 45 (2021), S. 255–276.

7 Wie Schneider berechtigterweise schreibt, sollte man aus Sicht des heutigen Standes thanatosoziologischen Wissens von ›doing dying‹ oder ›Sterben-Machen‹ sprechen (Schneider, Werner: »Riskantes Sterben: das Lebensende in der reflexiven Moderne«, in: SuchtMagazin 42 [2016], S. 4–9.) Wir benutzen hier, konsistent zum Projekttitel, auf dessen Ergebnissen dieser Text beruht, den klassischen Begriff des ›doing death‹.

8 Ebd.; Salis Gross, Corina: Der ansteckende Tod. Eine ethnologische Studie zum Sterben im Altersheim, Frankfurt/New York: Campus 2001; Soom Ammann, Eva/Salis Gross, Corina/Rauber, Gabriela: »The Art of Enduring Contradictory Goals: Challenges in the Institutional Co-Construction of a ›Good Death‹«, in: Journal of Intercultural Studies 37 (2016), S. 118–132.

9 Olausson, Jill/Ferrell, Betty R.: »Care of the Body After Death: Nurses' Perspectives of the Meaning of Post-Death Patient Care«, in: Clinical Journal of Oncology 17 (2013), S. 647–651.

10 E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132; Dies.: »›Doing Death‹ the Mediterranean Way: End-of-Life in a Segregated Nursing Home«, in: Mortality 24 (2019), S. 271–289; Dies.: »Das ›gute Sterben‹ gestalten: Lebensende im Heim«, in: Dario Spini/Valérie Hugentobler (Hg.), Age Report IV. Vulnerabilität, Zürich: Seismo 2019, S. 261–268; Dies.: »›Giving and giving back‹ at the end-of-life: Reciprocal investments between caregivers and residents in the Swiss nursing home context«, in: IHTP 1 (2021), S. 125–138; Dies.: Pratiques post-mortem de recréation d'une »bonne mort« dans les centres d'hébergement et de soins de longue durée en Suisse, S. 255–276; Soom Ammann,

bens‹ beeinflusst, die von den Idealen der Palliative Care geprägt sind. Diese haben, ausgehend von der Hospizbewegung, Eingang in den medizinischen Diskurs über das Lebensende und die Praxis der professionellen Pflege am Lebensende gefunden.[11] Das ›gute Sterben‹ ist in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart zu einem spezifisch ausgeprägten normativen Konzept geworden: ein selbstbestimmtes und hochgradig individualisiertes Sterben in Würde, Frieden, Bewusstsein und Akzeptanz.[12] Diese Vorstellungen von einem ›guten Sterben‹ haben sich auch auf die institutionelle Langzeitpflege hochbetagter Menschen ausgeweitet. Während von Heimen erwartet wird, dass sie die Bedingungen für ein hochgradig individualisiertes ›gutes Sterben‹ unter Einhaltung hoher Qualitätsstandards ermöglichen, sind sie gleichzeitig mit Ressourcenknappheit, aber auch gesellschaftlichen Veränderungen konfrontiert, wie z.B. einer zunehmenden Vielfalt sowohl auf Seiten der Bewohnenden als auch auf Seiten des Personals. Gleichzeitig treten Menschen zunehmend in sehr hohem Alter und mit beträchtlichen gesundheitlichen Einschränkungen in ein Heim ein und können ihren Willen und ihre Bedürfnisse oft nur noch bedingt äußern. Unter diesen Bedingungen können die Vorstellungen von einem ›guten Sterben‹ immer vielfältiger werden und das Palliativpflege-Ideal eines autonomen, selbstbestimmten Sterbens ist möglicherweise schwieriger zu erreichen.[13]

Wie wir in diesem Beitrag zeigen werden, sind Praktiken, die nicht nur ein individualisiertes Sterben ermöglichen, sondern auch ein individualisiertes Herrichten der verstorbenen Person, für Pflegende von Bedeutung, insbesondere wenn sie mit Sterbeverläufen konfrontiert werden, die ihre Vorstellungen von einem ›guten Sterben‹ herausfordern. Gerade im Umgang mit Fällen von ›schlimmem Sterben‹, wie der hier im Zentrum stehende Fall von Herrn Sachs, scheint dies den Pflegenden eine Möglichkeit zu bieten, mit potenziellen Unsicherheiten im Zusammenhang mit einem ›guten Sterben‹ praktisch umzugehen. Wie Nassehi et al. zeigen, wird Fachpersonal in Organisationen dann in seinem Handeln gefordert, wenn ›gutes Sterben‹ nicht zweifelsfrei als gemeinsames Erleben von professionellen Akteu-

---

Eva: »Diversität im stationären Pflegealltag«, in: Kirsten Aner/Ute Karl (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit und Alter, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2020, S. 251–261.

11 Soom Ammann, Eva/Rehsmann, Julia: »Tinkering am Lebensende. Wie die Pflege das Sterben in der Institution gestaltet«, in: Corina Caduff et al. (Hg.), Kontext Sterben, Zürich: Scheidegger & Spiess 2022, S. 144–154, https://doi.org/10.53788/CAST0108.

12 Hart, Bethne/Sainsbury, Peter/Short, Stephanie: »Whose Dying? A Sociological Critique of the ›Good Death‹«, in: Mortality 3 (1998), S. 65–77; McNamara, Beverly: »Good Enough Death: Autonomy and Choice in Australian Palliative Care«, in: Social Science & Medicine, 58 (2004), S. 929-938.

13 E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132; B. McNamara: Good Enough Death, S. 929-938.

ren einerseits und Sterbenden andererseits gedeutet werden kann.[14] Im Falle eines ›schlimmen Sterbens‹, bei Nassehi et al. mit »schlechtem Verlauf«[15] bezeichnet, gelingt eine solche »Konsensfiktion« nicht. Wie wir selbst an anderer Stelle dargelegt haben,[16] kann das, was als ›gutes Sterben‹ gedeutet wird, sehr unterschiedlich sein und muss im Kontext pluraler Gesellschaften zunehmend ausgehalten und ausgehandelt werden.

Der vorliegende Beitrag fokussiert auf die institutionellen Praktiken der postmortalen Sterbearbeit, d.h. auf die Art und Weise, wie das Personal eines Heims die Körper verstorbener Bewohnender vorbereitet, bevor diese von einem Bestattungsunternehmen abgeholt werden. Anhand ethnografischer Daten werden nicht nur die konkreten Praktiken des Herrichtens beschrieben – etwas, das im Sinne Goffmans in der Regel ›hinter dem Vorhang‹[17] stattfindet, ohne dass ein Publikum (bspw. Angehörige oder, wie in unserem Fall, Forschende) anwesend ist. Anhand zweier ausgewählter Fälle von ›gutem Sterben‹ und ›schlimmem Sterben‹ wird dargelegt, welche Bedeutung diese Begriffe im Zusammenhang mit dem Herrichten des toten Körpers haben. Es wird gezeigt, dass die Bemühungen, ein ›gutes Sterben‹ zu ermöglichen, nicht mit dem biologischen Tod von Bewohnenden enden, da im interaktionistischen Sinne die Transformation von Leben zu Tod sich über das Herrichten des toten Körpers vollzieht. Außerdem wird beschrieben, wie in Fällen wie dem von Herrn Sachs, in dem die Vorstellung von einem ›schlimmen‹ Sterben vorherrscht, die Bemühungen um ein nachträgliches ›Besser-Machen‹ des Sterbens zu einem wichtigen Element der post-mortalen Praktiken werden können, das den Pflegenden helfen kann, mit ihren wiederholten Erfahrungen des Sterbens im Heim umzugehen.

2. Sterbeprozesse in einem Heim dokumentieren

Der Fall von Herrn Sachs war einer von insgesamt 29 Sterbeverläufen, die im Rahmen einer ausgedehnten ethnografischen Feldforschung in zwei Heimen dokumentiert und analysiert wurden, beginnend mit einem neunmonatigen Feldaufenthalt

14 Nassehi, Armin et al.: »Sterben braucht Latenz. Organisierte Sterbebegleitung im Spannungsfeld von Handeln und Erleben«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 75 (2023), S. 203–233.

15 Ebd., S. 216.

16 E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132; Dies.: ›Doing Death‹ the Mediterranean Way, S. 271–289; Dies.: Das ›gute Sterben‹ gestalten, S. 261–268; Dies.: Pratiques post-mortem, S. 255–276; E. Soom Ammann: Diversität im stationären Pflegealltag, S. 251–261.

17 Goffman, Erwin: The Presentation of Self in Everyday Life, New York: Doubleday 1956.

2012/13, gefolgt von kürzeren Aufenthalten 2014/15. Durch ein offenes ethnografisches Vorgehen sollten die Praktiken des ›doing death‹ und die Bedeutung des ›guten Sterbens‹ bei gleichzeitigem ›doing diversity‹ exploriert werden. Für die Studie wurden zwei Heime von gleicher Größe (ca. 130 Bewohnende) und ähnlicher Lage (städtisches Umfeld) in der deutschsprachigen Schweiz ausgewählt. Die zuständige kantonale Ethikkommission erklärte im August 2012, dass die Studie nicht unter die Bestimmungen des Schweizer Humanforschungsgesetzes fällt. Beide Heimleitungen gaben vor dem Feldeinsatz eine schriftliche Einwilligung für die Teilnahme an der Studie ab und informierten anschließend das Personal, die Bewohnenden und ihre Familien über die geplante Forschung. Die darin generierten Daten (Feldprotokolle, Interviewaufnahmen) wurden sicher aufbewahrt, und die ethnografischen Beschreibungen, die in Veröffentlichungen verwendet wurden, wurden sorgfältig pseudonymisiert.

Die Datenerhebung und -analyse erfolgte iterativ nach den Grundsätzen des theoretischen Samplings und der Kodierverfahren der klassischen Grounded Theory[18] und unter Einhaltung der von der Schweizerischen Gesellschaft für Ethnologie festgelegten ethischen Standards des Forschens im Feld. Die Daten wurden durch teilnehmende Beobachtung erhoben, was eine intensive Partizipation an den alltäglichen Aktivitäten und Praktiken der Sterbearbeit beinhaltete. Dazu wurden ausführliche Feldprotokolle geschrieben; die Beobachtungen wurden in ethnografischen Interviews mit Mitarbeitenden, Bewohnenden und weiteren Akteuren im Feld besprochen.[19] Die Daten wurden kontinuierlich verglichen, kontrastiert und trianguliert und die Positionen der Forscherinnen im Feld in Supervisionstreffen reflektiert.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Beobachtung der Praktiken des ›doing death‹ für viele Menschen eine intime Sphäre berührt und um Störungen der gewohnten Abläufe so gering wie möglich zu halten, wurde während des gesamten Feldaufenthalts nur eine Forscherin pro Einrichtung eingesetzt. Die teilnehmende Beobachtung wurde durch eine vierwöchige Phase eingeleitet, in der die Forscherin ganztags als Pflegehelferin auf einer von der Leitung der jeweiligen Einrichtung ausgewählten Station arbeitete und in der sie alle institutionellen Akteure und Bewohnenden auf dieser Station kennenlernte. In einer zweiten Phase nahm die Forscherin eine bewohnerzentrierte Perspektive ein und verbrachte Zeit mit Bewohnenden, um deren Alltag zu erleben. In der dritten und für die vorliegende Arbeit wichtigsten Phase konzentrierte sich die Feldarbeit in einer fallzentrierten Perspektive auf die Interaktionen während akuten Sterbeverläufen. Währrenddessen auf

18 B.G. Glaser/A.L. Strauss: The Discovery of Grounded Theory; Small, Neil A./Gott, Merynn: »The Contemporary Relevance of Glaser and Strauss«, in: Mortality 17 (2012), S. 355–377.

19 Geplante Interviews wurden auf Tonband aufgenommen und transkribiert. Die Inhalte informeller Gespräche wurden anschliessend in Feldprotokollen festgehalten.

bereits bestehende persönliche Beziehungen zu Pflegenden, Bewohnenden und Angehörigen zurückgreifen zu können, war hilfreich, um die Präsenz der Forschenden in konkreten Sterbesituationen zu ermöglichen. Die Präsenz reichte von einer moderaten Beteiligung, z. B. durch die Durchführung von retrospektiven Interviews mit verschiedenen Beteiligten, bis zu einer intensiven Teilnahme mit längerer Anwesenheit im Zimmer von sterbenden Bewohnenden, Gesprächen mit Sterbenden und Angehörigen, Teilnahmen an fallzentrierten Teambesprechungen und Interaktionen der beteiligten Pflegenden mit dem oder der Sterbenden. In zahlreichen Fällen waren die Forschenden auch in die Praktiken des Herrichtens eingebunden, indem sie beobachtend und/oder assistierend partizipierten.

Die ethnografische Forschung eignet sich besonders gut, um sensible und auf der Hinterbühne stattfindende soziale Praktiken zu erforschen, aber sie hat auch Grenzen. So sind die auf diese Weise gewonnenen Einblicke in die Praktiken der Sterbearbeit möglicherweise nicht repräsentativ für alle Einrichtungen oder Pflegenden in der Schweiz, die das Lebensende hochbetagter Menschen begleiten. Hinzu kommt, dass die hier dargestellten Ergebnisse auf einer Datenerhebung basieren, die vor der Covid-19-Pandemie durchgeführt wurden. Inwiefern die Pandemie die Praktiken des Herrichtens vorübergehend oder dauerhaft beeinflusst hat, kann vor diesem Hintergrund nicht diskutiert werden.

3. Das Herrichten – Die post-mortalen Praktiken der Sterbearbeit im Heim

Das Herrichten ist – trotz der Tatsache, dass Sterben und Tod im Heim allgegenwärtig sind – ein intimer Akt, an dem nur wenige Akteure beteiligt sind. Normalerweise bereiten zwei Pflegende[20] die verstorbene Person in deren Zimmer gemeinsam vor, wobei mindestens eine der beiden Erfahrung in dieser Arbeit hat. Wenn Angehörige zum Zeitpunkt des Todes oder kurz danach im Heim präsent sind, werden sie gefragt, ob sie beim Herrichten anwesend sein möchten[21] und ob sie diesbezüglich bestimmte Wünsche haben. Diejenigen, die anwesend waren, halfen entweder aktiv beim Waschen oder Anziehen der verstorbenen Person mit oder schauten von einem Sessel aus zu.

Forscherinnen gehören normalerweise nicht zu diesem kleinen Kreis der Akteure, die an den Praktiken des Herrichtens im Heim teilnehmen. In den Worten

20 Eine verstorbene Person wurde während der vorliegenden Datenerhebung üblicherweise von zwei Pflegefachpersonen oder einer Pflegefachperson und einer Pflegeassistenz hergerichtet.

21 In weniger als einem Drittel der dokumentierten Fälle wurde von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht.

Goffmans[22] findet das Herrichten normalerweise auf der »Hinterbühne« und ohne Publikum statt. Die Kenntnisse der Autorinnen begrenzten sich zu Beginn auf das, was die institutionellen Akteure ihnen erzählten, nämlich dass ein sog. »Prozess« (institutionelles Regelwerk zu Arbeitsschritten nach einem Todesfall) existiert und dass die Pflegenden bemüht sind, mit dem Herrichten eine Umgebung zu schaffen, in der sich trauernde Angehörige (und die Pflegenden[23]) verabschieden können, bevor der oder die verstorbene Bewohnende dem Bestattungsunternehmen übergeben wird. Die direkte Beobachtung der post-mortalen Praktiken machte schnell deutlich, dass der Akt des Herrichtens diese Elemente zwar berücksichtigt, aber darüber hinaus vielschichtiger ist, wie das folgende Fallbeispiel verdeutlicht. Es handelt sich um einen Fall, wie er in vergleichbarer Form nach einem ›guten Sterben‹ wiederholt beobachtet wurde. Er gibt einen Einblick sowohl in die Abläufe der post-mortalen Praktiken, wie sie Teil der entsprechenden institutionellen Prozesse sind, als auch in die Art und Weise, wie die Pflegenden einen bestehenden Handlungsspielraum entsprechend ihrer eigenen Interpretation eines ›guten Sterbens‹ nutzen können, um Verstorbene herzurichten.

Feldprotokoll Nr. 44, Beobachtungen

Es ist 22.30 Uhr. Frau Haas ist heute Abend verstorben. Die Pflegenden Michaela [M.] und Seraina [S.] hatten Spätdienst und fragten mich, ob ich mit ihnen zusammen die Verstorbene nach ihrem Schichtende um 21 Uhr herrichten möchte. […] Wir sind gerade mit dem Herrichten von Frau Haas fertig geworden. Ich schildere meine Beobachtungen dazu: Frau Haas liegt auf dem Rücken, als M. und ich ihr Zimmer betreten, der Mund ist offen, die Augen sind fast geschlossen, die Arme liegen dicht am Körper. S. kommt mit der »Exit Box« herein. Wir fangen an, die Kiste auszupacken und ziehen uns alle Handschuhe an. M. beugt sich über die Bewohnerin und sagt: »Also, Frau Haas. Wir werden Sie jetzt schön zurechtmachen.« S. und ich stehen auf beiden Seiten des Bettes, ziehen die Laken zurück und bedecken den Körper mit einem grossen Frotteetuch, dann ziehen wir die Bewohnerin von oben bis unten aus, wobei wir darauf achten, dass ihr Körper nie ganz entblößt wird. In der Zwischenzeit hat M. eine Schüssel mit lauwarmem Wasser, einem kleinen Handtuch und Wattebäuschen vorbereitet. Sie wäscht der Bewohnerin ganz vorsichtig das Gesicht, kämmt ihr Haar und legt ihr nasse Wattebäusche auf die Augen. Sie kündigt der Bewohnerin jeden Schritt an, indem sie langsam und mit sehr leiser Stimme spricht. Dann legt sie die Kieferorthese an [, um sicherzustellen, dass der Mund geschlossen bleibt, bis die Leichenstarre einsetzt]. Ich helfe S., den Körper zu waschen, von der Brust abwärts. Dann wechseln wir die Schutzunterlage, anschliessend alle Bettlaken und ziehen ihr einen blauen Rock und eine blaue Blu-

22 E. Goffman: The Presentation of Self in Everyday Life.

23 J. Olausson/B. Ferrell: Care of the Body After Death, S. 647–651.

se an, Kleidung, die in einem Gespräch mit den Angehörigen vor einer Woche als Totenkleidung bestimmt und von den Pflegenden bereitgelegt worden war. Dabei müssen wir den Körper mehrere Male von einer Seite zur anderen bewegen. Wieder kündigt S. der Bewohnerin jeden Schritt an. Zum Schluss schieben wir kleine aufgerollte Frotteetücher unter die Ellbogen, legen die Hände auf der Brust übereinander und decken die Bewohnerin mit dem frischen Laken bis zum Bauch zu. Dann zieht M. ihre Handschuhe aus. Sie berührt die Hand von Frau Haas und sagt: »Das sieht doch gut aus. Machen Sie's gut«. S. kommt mit einer einzelnen Blume zurück, die sie in Frau Haas' Hände legt. Dann verlassen wir drei schweigend den Raum. Auf dem Gang frage ich, ob Frau Haas Verwandte hat, die kommen werden, um sich zu verabschieden. M. erklärt, ihr Mann habe fortgeschrittene Demenz und lebe in einem anderen Heim. Der einzige Sohn wohne weit entfernt. Sie habe mit ihm telefoniert und ihn gefragt, ob er besondere Wünsche habe, die sie beim Gespräch vor einer Woche noch nicht besprochen hätten, und ob er noch in der Nacht ins Heim kommen wolle. Er hatte beide Fragen verneint und gesagt, er komme am Morgen her.

Betrachtet man die einzelnen Handlungen, so weisen die Praktiken des Herrichtens Ähnlichkeiten mit der morgendlichen Waschroutine von Bewohnenden auf[24]: Die beiden Pflegenden sprechen mit der Bewohnerin, als ob sie noch am Leben wäre, sie kündigen an, was sie als Nächstes tun, sie berühren und waschen die Bewohnerin vorsichtig, beginnend mit den oberen Körperteilen bis hin zu den Füßen, und sie achten darauf, den Körper nicht unnötig zu entblößen, bevor sie die Person wieder anziehen und die schmutzige Wäsche entfernen. Es gibt jedoch eindeutige Elemente, die die Praktiken des Herrichtens von der morgendlichen Routine für eine lebende Bewohnerin unterscheiden. Sich für diese »letzte Pflege« mehr Zeit zu nehmen, scheint ein wichtiger Grundgedanke zu sein; das Tempo bei allen Handlungen ist langsam und bewusst, und die Sprechgeschwindigkeit sowie die Lautstärke sind gedrosselt. Außerdem wird oft das Licht gedimmt, was die post-mortale Sterbearbeit teilweise erschwert. So werden, was bei Frau Haas nicht nötig gewesen war, während des Herrichtens medizinische Hilfsmittel wie Schmerzpflaster, Katheter oder Infusionen entfernt. Bei einer lebenden Person würde dies unter guten Lichtverhältnissen erfolgen. Beim Herrichten steht hingegen die gedämpfte Arbeitsatmosphäre im Vordergrund, weshalb auch für das manchmal schwierige Anbringen einer Kieferorthese kein volles Licht eingeschaltet wird. Die bewusst entschleunigte Gestaltung des Herrichtens scheint für die Sterbearbeitenden im Einklang mit dem institutionellen Protokoll des Heimes zu stehen, das besagt, dass verstorbene Bewoh-

24 Drillaud, Frédérique: »La toilette mortuaire en soins palliatifs: une mise en corps et en espace de la mort«, in: Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités 17 (2021), S. 97–102.

nende auf eine würdevolle und friedliche Weise hergerichtet werden sollen.[25] Für Drillaud wird hier mithilfe von Worten, Gesten und Schweigen der Übergang von der Anwesenheit zur Abwesenheit des/der Bewohnenden im eigenen Zimmer inszeniert[26]. Auch wir erkennen in diesen bewusst gewählten Handlungsweisen Elemente, die, wie wir argumentieren, eine Transformation vom lebenden Menschen zum toten Körper einleiten.

Neben diesen Bestrebungen der Entschleunigung gibt es noch ein weiteres Leitmotiv, an dem sich jede post-mortale Praxis in den dokumentierten Fällen orientiert und das auch im vorliegenden Fall deutlich wird. Es ist das allgemeine Bemühen, eine verstorbene Person »schön« herzurichten, oder, wie es die Pflegende gegenüber der toten Frau Haas ausdrückt: »Wir werden Sie schön zurechtmachen«.[27] Den Protokollen folgend werden Augen und Mund geschlossen und es wird darauf geachtet, dass sie geschlossen bleiben, wenn nötig mit Hilfe von feuchten Wattebäuschen und Kieferorthese. Das Gesicht wird gewaschen, die Haare gekämmt und die Person bekommt frische Kleidung und Bettwäsche. »Schön« beinhaltet also erst einmal, dass die Verstorbene nach dem Herrichten »sauber« und »gepflegt« aussieht. Beides könnten Attribute für eine »gute Pflege« sein, die für lebende Bewohnende unerlässlich ist und die sich auf die post-mortale Pflege und damit den Transformationsprozess vom lebenden zum toten Körper erstreckt. Wie viele Sterbearbeitende erklärten, beinhaltet »schön« auszusehen jedoch auch, möglichst »schlafend« zu wirken. Das Streben nach dem Bild eines schlafenden und nicht eines toten Menschen wurde auch von Olausson et al.[28] beobachtet und könnte erklären, warum Wattebäusche verwendet werden, um sicherzustellen, dass die Augen geschlossen bleiben. Die »starrenden Augen« einer toten Person können, so beschrieben es die Sterbearbeitenden wiederholt, als ein verstörender Anblick[29] empfunden werden und dies nicht nur für Angehörige, sondern auch für sie selber. Die offenen Augen widersprechen dem gewünschten Bild eines »schön« hergerichteten toten Körpers. Die Bedeutung des »schlafenden« Aussehens verdeutlicht überdies, dass der Transformationsprozess von Leben zu Tod während des Herrichtens noch nicht abgeschlossen ist. Der starre Blick eines verstorbenen Menschen führt uns Lebenden den Tod buchstäblich »vor Augen«, während durch die Gestaltung eines »schlafenden Verstorbenen« ein sanfterer Übergang inszeniert wird.

25 J. Olausson/B. Ferrell: Care of the Body After Death, S. 647–651.

26 Ebd., S. 99.

27 Vgl. dazu auch den Topos des »Schön hinlegen« in Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt 2024, S. 70–77.

28 J. Olausson/B. Ferrell: Care of the Body After Death, S. 647–651.

29 C. Salis Gross: Der ansteckende Tod, S. 268–269.

Das Bild der schön hergerichteten verstorbenen Person wird letztlich auch durch Elemente unterstrichen, die den Körper oder die direkte Umgebung des Körpers schmücken. Dazu gehören einerseits die bewusste Verwendung von Parfüm resp. Aftershave oder Make-up, wenn dies als bezeichnend für die Person empfunden wird, und von besonderen Kleidungsstücken, die, wie das Beispiel gezeigt hat, idealerweise bereits vor dem Versterben bestimmt werden. Verstirbt jemand sehr plötzlich oder fehlen Wünsche von Bewohnenden oder Angehörigen bezüglich der Kleidung, so übernehmen die Sterbearbeitenden diese Aufgabe. Wie von uns beobachtet wurde, wird oft auf die sog. »Sonntagskleidung« zurückgegriffen oder auf Kleidungsstücke, die die verstorbene Person besonders gern getragen hat. Auch auf eine gepflegte Rasur und Frisur wird wert gelegt, wobei besonders darauf geachtet wird, dass das Frisieren oder Rasieren den Gewohnheiten der Person entspricht. Auch um den Körper herum werden Dinge arrangiert. Ein Foto des verstorbenen Ehepartners, ein Teddy eines Enkelkindes, eine geliebte Häkeldecke oder ein religiöses Symbol sind Beispiele für diese umrahmenden Elemente, die sich von Person zu Person unterscheiden. Auch Blumen gehören zu dieser äußeren Rahmung. Wie die Beobachtungen gezeigt haben, wurden sie bei fast jeder verstorbenen Person am Ende des Herrichtens auf oder neben dem Körper platziert. Sie scheinen deshalb besonders mit dem Schön-Herrichten konnotiert zu sein. Blumen, so die Aussagen verschiedener Sterbearbeitender, »sehen schön aus«, »bringen etwas Farbe ins Spiel« oder verleihen dem toten Körper »etwas Tröstliches«. Andere verwiesen auf die individuellen Vorlieben der verstorbenen Person und erklärten, dass sie »sich immer über Blumen gefreut hat«.

Hinter all diesen Bemühungen, den Körper einer verstorbenen Person und seine äußere Umgebung ›schön herzurichten‹, steht insofern ein weiterer Aspekt, den man als ›Wiedererkennbarkeit‹ bezeichnen könnte. In vielen Interviews gaben Sterbearbeitende an, wie wichtig es ihnen sei, die Verstorbenen so zu präparieren, dass sie bestmöglich dem Erscheinungsbild dieser Person vor dem Eintritt in den akuten Sterbeprozess[30] entsprechen. Zu dieser Beobachtung passen Aussagen wie »Ich kämme ihr Haar so, wie sie es immer trug« oder »Er hat sein Zimmer nie ungepflegt verlassen, also haben wir ihn nochmals sorgfältig rasiert«. In einem Fall baten die Verwandten die Pflegenden, ihrem Vater einen Hut aufzusetzen, den sie mitgebracht hatten. Sie erfüllten den Wunsch, da es generell als Regel gilt, in erster Linie

30 Der Begriff »akuter Sterbeprozess« bezeichnet den Zeitpunkt, ab welchem eine Person von den meisten Pflegenden als »sterbend« eingestuft wurde. Diese Verwendung des Begriffs muss nicht mit medizinischen Definitionen eines akuten Sterbeprozesses korrelieren. Meist umfasste der Zeitraum einige Tage, in seltenen Fällen mehr als eine Woche. Manchmal verstarb jemand unerwartet ohne vorherige Einstufung als »sterbend«. Siehe dazu auch unsere früheren Arbeiten.

die Wünsche der Angehörigen zu respektieren, sofern diese nicht explizit den Wünschen der Verstorbenen widersprechen. Die Pflegenden waren aber, wie sie sagten, verunsichert, ob dieser Hut dem Wunsch des Bewohners wirklich entsprochen hat, hatte er während seiner Zeit im Heim doch nie einen Hut getragen. Wiedererkennbarkeit kann also zu Irritationen führen, wenn die Interpretationen dazu, was charakteristisch für die verstorbene Person war und deshalb auch für deren Herrichten als angebracht erscheint, zu stark auseinanderdriften und nicht mehr ausgehandelt werden können. Das ›Schön-Herrichten‹ wird also unter Umständen prekär, wenn Dinge miteinbezogen werden müssen, die im Sinne der Sterbearbeitenden nicht die Individualität der noch lebenden Person unterstreichen.

Interessanterweise enthalten die institutionellen Richtlinien zu den post-mortalen Praktiken nur sehr wenige konkrete Anweisungen, wie etwa das Entfernen medizinischer Geräte und Verbände, das Anlegen der Kieferspange oder das Schließen der Augen. Was die Protokolle jedoch nicht vorgeben, ja nicht einmal vorschlagen, sind genau jene Elemente, die darauf abzielen, dass eine verstorbene Person »schön«, »schlafend« oder »wiedererkennbar« hergerichtet wird und die sich für viele Sterbearbeitende in unserer Studie als handlungsleitend in der post-mortalen Pflegepraxis darstellten. In den zahlreichen Interviews und Gesprächen zu den 29 dokumentierten Sterbeverläufen gab es keinen einzigen Fall, bei dem solche Vorstellungen nicht genannt wurden. Die Pflegenden in den Einrichtungen erklärten immer wieder, dass der Bewohner oder die Bewohnerin »schön« und »friedlich« aussehen sollte. In Anbetracht der Tatsache, dass das Bestattungsunternehmen den Körper der Verstorbenen ungeachtet der im Heim getätigten Vorbereitungen erneut herrichten wird und dass – wie der obige Fall zeigt – das Herrichten stets mit dem gleichen Aufwand durchgeführt wird, unabhängig davon, ob Angehörige anwesend sind oder nicht, argumentieren wir, dass das ›Schön-Herrichten‹ ein letztes Element des ›doing death‹ im Heim ist, das die Bewältigung der wiederholten Erfahrung mit Sterben und Tod der Sterbearbeitenden unterstützt.

Im Fall von Frau Haas entsprachen diese Bemühungen einem Sterbeverlauf, der von allen Beteiligten übereinstimmend als ›gutes Sterben‹ gedeutet wurde. Die 92-jährige Bewohnerin war nach nur wenigen Tagen Bettlägerigkeit und ohne sichtbare Anzeichen von Schmerzen oder Angst gestorben. Es war außerdem ihr seit längerem explizit geäusserter Wunsch gewesen, »endlich zu sterben«; die Pflegenden waren froh, dass dieser Wunsch in Erfüllung gegangen war. Angesichts solcher Umstände eines ›guten Sterbens‹ kann das Herrichten eines »schön« aussehenden toten Körpers als die post-mortale Erweiterung des ›guten Sterbens‹ gesehen werden, das selten Anlass für Konflikte birgt.

4. Das Sterben im Nachhinein »besser« machen

Nicht alle Sterbeverläufe entsprechen dem Bild eines ›guten Sterbens‹. Gewisse Sterbeprozesse wurden von den Pflegenden als ›schlimmes Sterben‹ gedeutet, was sie, wie unsere Daten zeigen, dazu veranlasste, den Praktiken des Herrichtens eine besondere Aufmerksamkeit zu geben, mit dem Ziel, das Sterben im Nachhinein »besser zu machen«.

Etwa ein Drittel der dokumentierten Sterbeverläufe war durch Merkmale gekennzeichnet, die in der Wahrnehmung der Sterbearbeitenden auf ein ›schlimmes Sterben‹ hinwiesen. Solche Umstände waren beispielsweise dann gegeben, wenn ein Bewohnender allein starb, obwohl er im Sterben oder im Alltag Angst davor geäußert hatte, allein zu sein. Ebenfalls als »schlimm« galt, wenn Kinder einer sterbenden Bewohnenden zu spät eintrafen, nachdem diese das Anliegen bekundet hatte, ihre Familie zu sehen, oder wenn Angehörige sich während des Sterbeprozesses aus Sicht der Pflegenden zu aufdringlich verhielten (z.B. indem sie versuchten, dem sterbenden Vater Essen einzugeben). Wenn starke Schmerzen, Ersticken oder Unfälle eine Rolle spielten, wurde das Sterben von den meisten Sterbearbeitenden als »besonders schlimm« oder »furchtbar« empfunden und auch als solches bezeichnet. Der Tod von Herrn Sachs war ein Fall, der zu dieser Kategorie gehörte. Der Bewohner war unter starken, sicht- und hörbaren Schmerzen gestorben. Aufgrund eines Hirntumors hatte er in den letzten Lebenstagen unter unerträglichen Kopf- und Thoraxschmerzen gelitten. Eine Spitaleinweisung hatte er jedoch konsequent abgelehnt, ebenso wie er wiederholt jegliche Form von medikamentöser Schmerzlinderung verweigerte. Als Mitglied einer religiösen Glaubensgemeinschaft verwies er nachdrücklich auf sein Bestreben, »Gott mit klarem Verstand gegenüberzutreten«. Diese Vorstellung vom ›guten Sterben‹ forderte die westlich, klassisch-protestantisch geprägten Ideale der Palliative Care und deren ›doing death‹ heraus. Wie Walter[31] argumentiert, ist die Beziehung zwischen Religion und Sterbepraktiken vielschichtig und dynamisch. Religionen können bestimmte Sterbepraktiken fördern, ablehnen, unterstützen, verändern oder beeinflussen – und dies aufgrund der Vielfalt an Glaubensrichtungen und gelebten religiösen Erfahrungen auch innerhalb einer ›Hauptreligion‹ wie dem Christentum.[32] Herrn Sachs' Wunsch nach einem Sterben bei klarem Verstand, d.h. ohne Schmerzmittel oder Sedierung, zeigt, dass kulturelle und religiöse Diversität manchmal in unerwarteten Situationen zur Herausforderung werden kann und ausgehandelt oder ausgehalten werden muss.[33] Die Pflegenden respektierten den Wunsch des Bewohners und mussten als Folge

31 Walter, Tony: Death in the Modern World, Los Angeles u.a.: SAGE 2020, S. 240–246.

32 Ebd.

33 E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132.

davon damit umgehen, wie er in den letzten Tagen und Stunden seines Lebens vor Schmerzen stöhnte und schrie. Das Ergebnis war, dass – entgegen der an die Ideale der Palliative Care angelehnten Leitlinie des Heimes, Leiden zu lindern und damit einen »friedlichen« Sterbeprozess in der Intimität des eigenen Zimmers zu ermöglichen – sein schmerzerfülltes Sterben »auf der Vorderbühne«[34] für ein breiteres Publikum (andere Bewohnende, gesamtes Personal, besuchende Angehörige) hörbar wurde. Dies trug zur Wahrnehmung eines ›schlimmen Sterbens‹ bei. Als die beteiligten Pflegenden später zum Fall interviewt wurden, erklärten sie, wie »furchtbar« und »brutal« es gewesen sei, sein Leiden mitzuerleben. Jede Pflegefachperson, die sein Zimmer betreten habe, und auch der Heimarzt, hätte jederzeit Morphin bereitgehalten, um die Schmerzen zu lindern. Er habe jedoch, entgegen der Hoffnung des gesamten Personals, bis zum Schluss daran festgehalten, auf Schmerzmittel zu verzichten.

Der Fall von Herrn Sachs ist aus mehreren Gründen interessant. Erstens starb der Bewohner einen sehr selbstbestimmten und individualisierten Tod, indem er seinen klaren Willen artikulierte, dem auch Folge geleistet wurde. Selbstbestimmung ist ein elementarer Bestandteil der Palliative-Care-Ideale und könnte daher von Sterbearbeitenden durchaus auch als ein Merkmal des ›guten Sterbens‹ interpretiert werden. Mit dem Inhalt seines Willens stellte er jedoch gleichzeitig sowohl ein anderes Kernelement der Palliative Care als auch die etablierte Praxis des Heims in Frage, wonach einem sterbenden Bewohnenden Opiate, meist Morphin, verabreicht werden, wenn der Arzt oder die Ärztin und die Pflegenden zu dem Schluss kommen, dass die Person unter Schmerzen oder Atemnot leidet. Durch seine Ablehnung von Schmerzmitteln demonstrierte Herr Sachs eine Form der Selbstbestimmung, die die pflegerisch-therapeutische Routine und ihren Fokus auf die Linderung von Leiden herausforderte. Seinem Willen zu folgen, bedeutete, dass sich alle gezwungen sahen, ein ›schlimmes Sterben‹ mitzuerleben. Zweitens führte das offensichtlich schmerzerfüllte Sterben des Bewohners zu einer Anpassung der post-mortalen Praktiken des Herrichtens, die sich nun darauf konzentrierten, die sichtbaren Zeichen seines Leidens zu minimieren.

Feldprotokoll Nr. 71, Beobachtungen 2. Teil
Es ist 7.15 Uhr. Nach einer kurzen Schilderung der Ereignisse am Morgenrapport, betreten Ella [E.] und ich das Zimmer von Herrn Sachs erneut. E. geht auf das Bett zu. Sie spricht den Verstorbenen mit den Worten an: »Also, wir werden Sie jetzt etwas frisch machen, Herr Sachs« und zieht sich Handschuhe an. Dann zieht sie das zerknitterte Bettlaken zurück. In der Zwischenzeit ist auch die Pflegeassistentin Kim [K.] eingetreten, öffnet das Fenster und zieht den lichtdurchlässigen Vorhang

34 E. Goffman: The Presentation of Self in Everyday Life.

zu. Herr Sachs liegt auf dem Rücken, die Knie leicht angewinkelt, die linke Hand umklammert ein Taschentuch, Beine und Kopf sind leicht zur linken Seite geneigt, Augen und Mund weit geöffnet. Er ist mit einem Pflegehemd bekleidet, das nach oben gerutscht ist und nun kaum noch seine Hüfte bedeckt. E. streckt das Hemd, nimmt dann ein großes Frotteetuch vom Wagen und deckt damit die Beine des Bewohners vorsichtig zu. Sie berührt seine rechte Hand und sagt: »Oh, das war so ein Kampf«. K. packt die »Exit-Box« fertig aus und sagt E., dass sie mehr Wattebäusche holen müsse, dann verlässt sie den Raum. Zu meiner Überraschung fragt mich E., ob ich ihr beim Herrichten assistieren könne und erklärt, dass »K. sich dabei unwohl fühlt«. Ich sage ja und ziehe mir Handschuhe an. Als K. mit den Utensilien zurückkommt, bittet E. sie, die Formulare für das Bestattungsunternehmen vorzubereiten. Die noch junge Pflegende K. willigt ein und verlässt den Raum. E. erklärt mir dann, dass »die jungen Mädchen« oft Mühe mit dem Umgang mit Verstorbenen haben. Sie sehen »die starrenden, hohlen Augen der Toten und bekommen Angst«, und sie erklärt weiter, dass einige von ihnen [wie auch K.] aufgrund ihres religiösen Hintergrunds Vorbehalte haben und glauben, dass die Verstorbenen auf eine andere Weise oder von einer anderen Person hergerichtet werden müssten.

Dann beginnen wir damit, den Verstorbenen zu waschen, wobei wir wie üblich mit dem Gesicht beginnen. E. nimmt ein Tuch mit lauwarmem Wasser und wäscht das Gesicht sehr sorgfältig, wobei sie besonders auf die Augen, die Wangen und die trockenen Lippen achtet. Dabei massiert sie die eingefallenen Wangen. Nachdem sie das Gesicht des Bewohners rasiert und eingecremt hat, geht sie zu den Augen über. Mit ihren Daumen massiert sie wiederholt die Augenlider nach unten. Da sie nicht geschlossen bleiben, bittet sie mich, ihr für jedes Auge zwei nasse Wattebällchen zu geben und legt sie vorsichtig auf. Dann nimmt sie trockene Wattebällchen und platziert sie, während sie »Entschuldigen Sie« sagt, tief in der rechten Wangenhöhle des Bewohners, mit dem Effekt, dass die Wange sofort weniger eingefallen aussieht. Als sie mit dem Ergebnis zufrieden ist, verfährt sie mit der anderen Seite genauso. Dann setzt sie die Kieferorthese an. Zufrieden mit dem Ergebnis sagt sie sanft, »das sieht schon viel besser aus, nicht, Herr Sachs?«. Dann waschen wir den Rest des Körpers. Dabei entfernt E. auch das Taschentuch aus seiner Hand und beginnt, die Finger zu strecken. Die Anstrengung dauert mehrere Minuten und sieht aus, als würde sie die Hand »kneten«. Dann gehen wir zu den Beinen über. Von beiden Seiten des Bettes aus streichen wir über beide Beine gleichzeitig und strecken sie vorsichtig. E. erklärt, dass dies wichtig sei, um ihn in eine »entspannte Rückenlage« zu bringen. Sie erklärt, dass die Position auf dem Rücken, aber auch die Kieferspange, das Strecken der Gliedmaßen und das Bemühen, die Augen zu schließen, auch die Arbeit des Bestatters erleichtern werden. Dann ziehen wir dem Bewohner einen grauen Anzug mit schwarzer Krawatte und schwarzen Socken an, die Kleidung, die Herr Sachs selbst für seine Beerdigung ausgewählt hatte, wie E.

> sagt. Dann legen wir seine Hände auf seiner Brust übereinander. Am Ende nimmt E. das kleine Holzkruzifix vom Nachttisch und legt es Herrn Sachs in die Hände. Sie zieht die Handschuhe aus und ich tue es ihr gleich. Eine Stunde später kehren wir in das Zimmer zurück und E. entfernt die Wattebällchen von den Augen, die nun geschlossen bleiben.

Wie das Feldprotokoll zeigt, wurden bei der Vorbereitung von Herrn Sachs' totem Körper umfangreiche Anstrengungen unternommen, um ihn »schön« und »friedlich« aussehen zu lassen und um die sichtbaren Anzeichen seines schmerzerfüllten Sterbens zu mildern. Auf diese Weise, so kann argumentiert werden, trug die Sterbearbeitende dazu bei, im Nachhinein ein »besseres Sterben« zu konstruieren. Wenn wir uns die Abläufe in diesem speziellen Fall ansehen, entdecken wir viele Ähnlichkeiten mit den üblichen post-mortalen Praktiken im Zusammenhang mit einem ›guten Sterben‹, wie sie im Fall von Frau Haas beschrieben wurden. Bei Herrn Sachs sind diese Bemühungen jedoch zeitaufwändiger und erfordern aufgrund der direkt am toten Körper sichtbaren Zeichen des Leidens ein stärkeres Eingreifen. Gesichtszüge, Hände in angespannter Haltung und Beine werden massiert und gestreckt, um eine »entspannt aussehende« Rückenlage zu ermöglichen. Ebenso werden die Wangenhöhlen mit Wattebällchen ausgestopft, um die stark eingefallenen Gesichtszüge weniger markant wirken zu lassen. Dieses Vorgehen soll, wie die Pflegende erklärt, auch die Arbeit des Bestatters erleichtern. Gleichzeitig zeigt sich darin aber das Bestreben, das Bild eines Verstorbenen herzustellen, das »Ruhe« und »Entspannung« ausstrahlt.

In einem späteren Interview erklärte Ella, warum dieses »schöne« und »friedliche« Aussehen so wichtig ist, vor allem nach einem Sterbeprozess, der als »schrecklich« wahrgenommen wurde. Dieses »letzte Bild« sei entscheidend, selbst wenn, wie im Fall von Herrn Sachs, keine Angehörigen vorbeikommen, um sich zu verabschieden. Und sie fügte hinzu: »Niemand will ein Bild von einem toten Körper in Erinnerung behalten, das nach Leiden aussieht. Die Tatsache, dass wir ihn vor dem Tod haben leiden sehen, reicht aus«, sagt sie und erklärt, dass es für sie und die anderen Sterbearbeitenden einen nächsten Bewohnenden und ein nächstes Mal geben wird, bei dem sie einen Verstorbenen nach einem ›schlimmen Sterben‹ herrichten müssen. Die verstorbene Person »schön« herzurichten, scheint somit eine Strategie zu sein, um mit der Allgegenwart, der Ungewissheit und manchmal auch der Grausamkeit des Sterbens in den Arbeitsroutinen im Heim umzugehen.[35] Wie eine andere Pflegende in einem Interview nach einem anderen ›schlimmen Sterben‹ sagte: »Die Art und Weise, wie wir uns um unsere Toten kümmern, sagt viel darüber aus, wie wir uns um die Lebenden kümmern.« Es scheint wichtig zu sein, dass sowohl die möglichen Zuschauenden als auch das Personal selbst die Gewissheit haben, dass ein

35 Vgl. D. Sudnow: Passing On.

›schlimmes Sterben‹ nicht das Ergebnis einer »schlechten Pflege« – oder, in anderen Worten, eines unprofessionellen oder nachlässigen Sterbearbeitens – war, sondern ein in besonderen Fällen unvermeidbarer Umstand des Sterbens. Verstorbene, die nach dem Herrichten immer noch »schlimm« aussehen, könnten die Sterbearbeitenden in die Gefahr bringen, als Personen wahrgenommen zu werden, die sich nicht »gut genug« um den Bewohnenden gekümmert haben. Die »gute Pflege« der Verstorbenen stellt damit die Fortsetzung, bzw. den Abschluss der »guten Pflege« der Lebenden dar. Wenn nötig, werden dazu post-mortale Praktiken angewandt, um das Bild eines ›guten Sterbens‹ nachträglich herzustellen.[36]

Die in diesem Artikel dokumentierten Fälle zeigen eine marginale Mitgestaltung des Sterbens im Heim durch Angehörige. Wie bereits erwähnt, bedeutet das nicht, dass die Angehörigen von den Sterbearbeitenden nicht eingeladen werden, sich einzubringen. Es bedeutet auch nicht, dass ihre Wünsche bezüglich der individuellen Art des Herrichtens seitens der Sterbearbeitenden nicht erfragt oder respektiert worden wären. Tatsächlich befolgten diese die Wünsche der Angehörigen auch dann, wenn sie mit ihren eigenen Vorstellungen eines ›guten Sterbens‹ kollidierten.[37] In vielen Fällen, die wir in unserer Studie beobachtet haben, waren Angehörige jedoch zum Zeitpunkt des Todes nicht physisch verfügbar oder wollten nicht involviert werden. Daher stellen die geschilderten Fälle von Frau Haas und Herrn Sachs für die vorliegende Studie keine Ausnahmen in Bezug auf die Involvierung von Angehörigen dar, sondern eher »normale« Fälle von post-mortaler Sterbearbeit. Die Abwesenheit von Angehörigen kann verschiedene Gründe haben: Die meisten Bewohnenden verstarben in hohem Alter mit wenigen sozialen Kontakten außerhalb der Einrichtung. Einige hatten einen Migrationshintergrund, wodurch Verwandte zu weit entfernt waren, um rasch im Heim anwesend zu sein.[38] Manche Angehörige lehnten es aber auch ab, die Verstorbenen zu sehen, mit der Begründung, ihre Erinnerung an die lebenden Personen bewahren zu wollen. Auch wenn die Abwesenheitsgründe der Angehörigen nicht den Schwerpunkt dieses Beitrags bilden, wird deutlich, dass Sterbearbeitende einen Handlungs- und Interpretationsspielraum besitzen und diesen auch nutzen. Dies ergibt sich erstens durch die zunehmende Verlagerung des Sterbens in Institutionen und in die Hände von professionellen Akteuren[39], zweitens aufgrund institutioneller Leitlinien zur Vorbereitung der Verstorbenen, die das Handeln der Sterbearbeitenden nicht im Detail vorgeben,

36 Vgl. C. Salis Gross: Der ansteckende Tod.

37 Vgl. E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132.

38 Vgl. G. Rauber/E. Soom Ammann/C. Salis Gross: ›Giving and giving back‹ at the end-of-life, S. 125–138.

39 Vgl. Meitzler, Matthias: »›Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat.‹ Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen«, in: Ders./Thorsten Benkel (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden: Springer VS 2019, S. 122.

und drittens aufgrund der eben diskutierten begrenzten Beteiligung der Angehörigen. Dieser Spielraum ermöglicht es den Sterbearbeitenden, eigene Vorstellungen davon zu entwickeln, wie ein »gutes« oder angemessenes Herrichten gestaltet werden kann. In diesem Kontext sind Deutungen wie »schön«, »wiedererkennbar« oder »friedlich schlafend« zu verstehen.

5. Wie das ›gute Sterben‹ das ›schön Herrichten‹ miteinschliesst

Die post-mortalen Praktiken der Sterbearbeitenden im Heim sind vielschichtig. Sie sind mehr als eine institutionell geregelte professionelle Praxis, die die Arbeit des Bestattungsunternehmens vorbereiten soll, und sie umfassen auch mehr als eine letzte Pflegehandlung im Sinne einer Begleitung der Angehörigen in der Bewältigung ihres Verlustes.[40] Sie sind ein fester, wenn auch auf der Hinterbühne[41] stattfindender Bestandteil des ›doing death‹ im Heim, das von den Vorstellungen der Sterbearbeitenden beeinflusst wird, wie ein individuell hergerichteter ›schöner toter Körper‹ eines/einer verstorbenen Bewohnenden aussehen soll, um dem Ideal eines selbstbestimmten und gleichzeitig friedlichen Sterbens in Würde und unter minimalem Leiden (›gutes Sterben‹) nahe zu kommen. Es wurde gezeigt, wie die Bestrebungen der Sterbearbeitenden, ein ›gutes Sterben‹ zu ermöglichen, über den Moment des biologischen Todes hinausgehen und sich auf die Praktiken des Herrichtens erstrecken. Dabei ist speziell die ›Wiedererkennbarkeit‹ von Bedeutung. Der Körper der verstorbenen Person wird so vorbereitet, dass er nicht in Widerspruch gerät zu dem Bild, das die Pflegenden von lebenden Bewohnenden erinnern. Es wurde ebenfalls gezeigt, wie die Leitlinien zu den institutionellen post-mortalen Praktiken dem Personal, das mit der Sterbearbeit betraut wird, einen gewissen Handlungsspielraum überlassen, um das Herrichten individuell auszugestalten. Dies gilt speziell dann, wenn die Angehörigen nicht verfügbar sind oder wenn sie keine eigenen Wünsche äußern. Nachdem die Praktiken des Herrichtens, wie sie üblicherweise bei einem ›guten Sterben‹ (Frau Haas) von uns beobachtet wurden, dargelegt wurden, zeigte ein besonders ausgeprägter Fall eines ›schlimmen Sterbens‹ (Herr Sachs), welche Handlungen unter diesen Umständen zum Bestandteil der post-mortalen Praktiken werden können, wenn das Ziel im Vordergrund steht, einen Sterbeprozess nachträglich »besser« zu machen. Wie auch anderweitig be-

40 F. Drillaud: La toilette mortuaire en soins palliatifs, S. 99.

41 E. Goffman: The Presentation of Self in Everyday Life.

schrieben,[42] müssen Pflegende, die in einem institutionellen Kontext arbeiten, der sie besonders oft mit dem Lebensende konfrontiert (Palliativ-, Intensiv- und Notfallstationen, Hospize, Heime für Hochbetagte), mit den wiederholten Erfahrungen von Vergänglichkeit zurechtkommen. Das nachträgliche Herstellen eines ›guten Sterbens‹ kann als Strategie der professionellen Akteure gedeutet werden, mit dieser omnipräsenten Konfrontation mit Sterben und Tod umzugehen, wenn ihnen die Umstände die Möglichkeiten dafür bieten.

Intime und individualisierte Praktiken des ›doing death‹ können außerdem Aufschluss über die Diversität und Individualität der Sterbearbeitenden selbst geben. Wie im Fall von Herrn Sachs zog sich eine Pflegende aus dem Prozess des Herrichtens zurück, als ihr dies angeboten wurde. Das könnte an persönlichen oder kulturbedingten Vorbehalten gelegen haben, wie ihre Kollegin vermutete. Letztere wiederum nutzte den eröffneten Handlungsspielraum, indem sie das Kruzifix als ein Artefakt einbezog, das einerseits für sie den Verstorbenen repräsentierte und andererseits die Zugehörigkeit des Bewohners zu einer religiösen Gemeinschaft symbolisierte[43]. Letzteres ist eine Praxis, die in der Region, in der sich die beiden Heime in dieser Forschung befinden, sonst unüblich ist. Mit regionalen Abweichungen sind Alters- und Pflegeheime heute in der Schweiz überwiegend säkulare Einrichtungen, die primär Mitglieder einer Mehrheitsgesellschaft mit protestantischen oder katholischen Wurzeln betreuen. Religiosität wird in der Regel nicht explizit in der Öffentlichkeit ausgeübt.[44] Bei der Sterbebegleitung einer Person mit einer offen gelebten und als »anders« wahrgenommenen christlichen Glaubensweise inszeniert die Pflegende diese Dimension der Diversität auf einer symbolischen Ebene, indem sie die übliche Blume in den Händen der verstorbenen Person durch ein religiöses Symbol, das Kruzifix, ersetzt. Gleichzeitig steht dieser Gegenstand dafür, dass der Bewohner als die Person wiedererkannt wird, die das Kruzifix vom ersten Tag im Heim an auf ihrem Nachttisch platziert hatte. Daraus lässt sich schließen, dass die Pflegende im Nachhinein ein ›gutes Sterben‹ konstruiert, indem sie pragmatisch Diversität und gleichzeitig Individualität in der post-mortalen Praxis vereint. Diese Beobachtung scheint uns bedeutsam, verweist sie doch darauf, wie die zunehmende Diversität in den heutigen westlichen Gesellschaften mit ihrer wachsenden Pluralisierung von

42 J. Olausson/B. Ferrell: Care of the Body After Death, S. 647–651; Martin, Susan/Bristowe, Katherine: »Last offices: nurses' experiences of the process and their views about involving significant others«, in: International Journal of Palliative Nursing 21 (2015), S. 173–178; A. Nassehi et al.: Sterben braucht Latenz, S. 203–233.

43 Vgl. F. Drillaud: La toilette mortuaire en soins palliatifs, S. 97–102.

44 Abgesehen von oft überkonfessionellen Gottesdiensten im Heim, die etwa zu Feiertagen in gesonderten, aber nicht extra dafür eingerichteten Gemeinschaftsräumen abgehalten werden.

Weltbildern und Lebensentwürfen in die Gestaltung von Sterbeprozessen und postmortalen Praktiken im Heim einfließt.[45]

›Gutes Sterben‹ im Heim ist also letztlich etwas Vielschichtiges und Fluides, das zwischen den beteiligten Akteuren ausgehandelt und hergestellt werden muss. Der biologische Tod mag zwar auf medizinischer Ebene die Transformation von Leben zu Tod definieren, nicht aber auf der interaktionalen Ebene der sozialen Ko-Konstruktion des Sterbens. ›Gutes Sterben‹ und damit die Transformation von Bewohnenden zu Leichen geht hier über das biologische Sterben hinaus – dies mit besonderem Nachdruck, wenn für die Beteiligten in der akuten Sterbephase kein Konsens darüber ausgehandelt werden konnte, was in einem individuellen Fall ›gutes Sterben‹ ausmacht. Das beschriebene Bestreben, die Augen einer verstorbenen Person zu schließen, verdeutlicht diesen Aspekt. ›Starrende‹ offene Augen irritieren das Ideal des ›guten Sterbens‹ in all seinen Deutungen der Sterbearbeit im Heim. Sie stören darüber hinaus aber auch die Vorstellung einer ›sanften Transformation‹ von Leben zu Tod. Ein toter Körper mit offenen, starrenden Augen lässt kaum Spielraum für Aushandlungen und Deutungen eines sanften Übergangs, der dem sprichwörtlichen ›friedlichen Einschlafen‹ entspricht. Letztlich, so unsere These, verlässt eine verstorbene Person das Heim als Bewohnender/Bewohnende, der/die friedlich eingeschlafen und schön hergerichtet ist, und zwar so, wie man ihn/sie in Erinnerung behalten möchte. Die endgültige Transformation von der verstorbenen Person zum toten Körper, der nur noch die sterblichen Überreste der Person symbolisiert, vollzieht sich erst in der späteren Bearbeitung durch das Bestattungsunternehmen und vor allem durch die unterschiedlichen Rituale des Abschieds, welche im Kontext hochpluralisierter Lebensentwürfe und spiritueller Bezugssysteme ebenso individuell sein können wie die Sterbeprozesse selbst.

45 E. Soom Ammann/C. Salis Gross/G. Rauber: The Art of Enduring Contradictory Goals, S. 118–132; Dies.: ›Doing Death‹ the Mediterranean Way, S. 271–289.

Totenfutterale

Zur Materialität von Trauerkultur

Heidi Helmhold

> »Die Urform allen Wohnens ist das Dasein nicht im Haus sondern im Gehäuse. Dieses trägt den Abdruck seines Bewohners. Wohnung wird im extremsten Falle zum Gehäuse. Das neunzehnte Jahrhundert war wie kein anderes wohnsüchtig. Es begriff die Wohnung als Futteral des Menschen und bettete ihn mit all seinem Zubehör so tief in sie ein, daß man ans Innere eines Zirkelkastens denken könnte, wo das Instrument mit allen Ersatzteilen in tiefe, meistens violette Sammethöhlen gebettet, daliegt. […] Das zwanzigste Jahrhundert machte mit seiner Porosität, Transparenz, dem Freilicht- und Freiluftwesen dem Wohnen im alten Sinne ein Ende […] Heute ist es abgestorben und das Wohnen hat sich vermindert: für die Lebenden durch die Hotelzimmer, für die Toten durch Krematorien«.[1]

> »Wie virtuelle Teilchen in einem Quantenfeld tauchen verschiedene Zukünfte in und aus einem Möglichkeitsfeld auf; die dritte Natur entsteht in einer solchen zeitlichen Polyfonie. Die Fortschrittserzählungen haben uns blind gemacht […] Wenn man auf die Trennung von Mensch und Natur verzichtet, können alle Kreaturen wieder am Leben teilhaben«.[2]

Vor einigen Jahren besuchte ich eine Ausstellung im Untergeschoss der Universitätsklinik zu Köln. Eine Kollegin hatte dort eine Konzeption für Wandmalerei mit Studierenden realisiert. Eine Ansammlung von Fluren, Technikräumen und medizinischen Abteilungen wie die Radiologie bilden dieses Untergeschoss, so weitläufig, dass Wege mit Fahrrad und Roller zurückgelegt werden. Durchgangsräume also, ein Transitbereich, an dem sich niemand wirklich aufhält, man eilt hindurch. Die Wandmalerei versuchte diesen glatten Raum zu verlangsamen, ihm eine künstlerische Kerbung zu geben. Beim Abschreiten dieser Arbeiten kam ich vor einem Kon-

1 Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, Erster Band, Frankfurt a.M.: edition suhrkamp 1982, S. 291–292.

2 Lowenhaupt Tsing, Anna: Der Pilz am Ende der Welt, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 7–9 (Lowenhaupt Tsing, Anna: The Mushroom at the End of the World. On the Possibilities of Life in Capitalist Ruins, Princeton: Princeton University Press 2015).

volut von willkürlich abgestellten Krankenbetten zu stehen. Die Vielzahl und die Art von zerwühltem Bettzeug waren anrührend. Da stand eine Kohorte von Betten, wie gerade verlassen in diesem nahezu entpersonalisierten Untergeschoss einer Universitätsklinik. Auf Nachfragen erfuhr ich, dass es die Betten Verstorbener waren, Betten, die auf Desinfektion und Neuherrichtung durch Mitarbeiter*innen der Bettenstation warteten, vor der sie abgestellt waren.

Unabhängig von Todesumständen und Todesursachen – seinen Tod in einem Bett zu finden kann für sich genommen eine Gnade sein. Von weichen, responsiven Textilien werden wir für gewöhnlich bei der Geburt umgeben, und in diesen verbringen wir, wenn die Umstände es erlauben, unsere letzten Monate, Wochen, Tage oder Stunden. Betten bilden erste und letzte Räume. Betten respondieren Haltungen und Verfassungen ihrer Bewohner, sie besänftigen und trösten, sie sind verschwiegen und sie protokollieren nachhaltig Spuren der Schläfer, auch wenn diese schon lange das Bett wieder verlassen haben. Ein Aquarell von Eugène Delacroix, Lit Defait, von 1827 (Musée National Eugène Delacroix, Paris), lässt dem nachspüren – üppigewie elaboriert ineinander verwickelte und verschobene Bettlaken machen Mitteilung über die Aktivität der ehemaligen Nutzer*innen – ein Gebirge textiler Bettwäsche. Betten sind affektintensive Orte so zum Beispiel für Rückzug, Erholung, Sexualität, Schlaf, Lust – aber eben auch verbunden mit Passivsituationen wie Krankheit und Tod. Das Konvolut der leeren Krankenhausbetten, die in der Uniklinik auf ihre hygienische Wiederherstellung warteten, schilderte in Abdrücken von sehr persönlichen letzten Lebensspuren ihrer jeweiligen Bewohner. Die textilen Körper trugen noch deren olfaktorische Identität, zeugten von Bewegungsspuren, die sich in die Materialität des Bettzeugs eingeschrieben hatten – ein Futteral, ein ›Gehäuse‹ der letzten Stunden.

Für die in der Uniklinik Köln Verstorbenen gibt es einen transitorischen Bereich im zweiten Untergeschoss der Tiefgarage, in dem diese von den Krankenbetten in die Transportsärge der Bestatter ›umgebettet‹ werden. Hier zeigt sich ein erstes Mal die Zwei-Körperlichkeit, in der wir trauerkulturell leben: Der biologische Körper mag gestorben sein, der kulturelle Körper lebt weiter bzw. wird in den Bestattungsinstituten hergestellt. Wir entsorgen unsere Toten nicht. In seiner Studie *The King's Two Bodies* entwickelt Ernst Kantorowicz 1957 im Kontext der mittelalterlichen Theologie die Unterscheidung zwischen einem personalen und einem gesellschaftlichen Körper.[3] Der personale Körper hat eine zeitliche Endlichkeit, bezogen auf jeden Menschen heißt dies, dass er sterben und materiell vergehen wird. Der gesellschaftliche Körper wird in das kulturelle Gedächtnis eingeschrieben, hat also eine relative Unvergänglichkeit, an der trauerkulturell gearbeitet und die tradiert wird.

3 Kantorowicz, Ernst. H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1990 (The King's Two Bodies, Princeton 1957).

Diese Schere erleben wir alle, wenn nahestehende Menschen versterben – wir entwickeln Techniken, die Erinnerung und das Gedenken nicht abreißen zu lassen. Wir übergeben unsere Toten dem Knowhow von Bestatter*innen, die den biologischen Körper in den Prozess der Eliminierung bzw. Zersetzung führen. Am Schnittfeld von Sterben und Tod, gewissermaßen zwischen Sterbezeitpunkt und Begräbnis, übernehmen Materialitäten von Kleidung und Textilien eine wichtige Rolle, indem sie ikonographisch interagieren.

Das Bettzeug von Krankenhausbetten Verstorbener im Untergeschoss einer Uniklinik ist dabei grundsätzlich kein gesuchtes Instrument, obwohl es Angehörige gibt, die sich bspw. das Kopfkissen ihrer im Krankenhaus Verstorbenen erbitten – wohl im Bedürfnis, sich den Anstattkörper des Kissens zu sichern in der Extremerfahrung des finalen Abschieds.[4] Tilmann Habermas hat in seiner Arbeit *Geliebte Objekte* die stabilisierende Funktion von Dingen in der Persönlichkeitsentwicklung umfassend dargestellt.[5]

Diese Fragestellungen kommen im Folgenden zur Darstellung: Wie gestalten Menschen Verabschiedungsrituale in christlich religiöser Kultur? Welche dingkulturellen Handlungsfelder werden konstruiert mittels Sarg und Sargausstattung? Was leistet die Bekleidungskultur an Körpern von Toten? Welche Bilder werden dabei erzeugt? Wie modifizieren sich trauerkulturelle Performanzen, wenn an die Stelle von christlicher Religion das Referenzsystem Natur tritt?

In den *Material Studies* sind die unterschiedlichen Zugänge der Ethnologie, Soziologie, Psychologie, Konsumtheorie etc. zum Umgang und zur Codierung von Dingen gesampelt. Dabei tritt die materielle Kultur als ein »Querschnittsthema« auf, das in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Diskursen unterschiedlich bearbeitet wird.[6] Entscheidend ist in diesen Diskursen, dass »Material« mit »Bedeutung« verknüpft wird und diese ihre jeweilige diskursive Zuordnung erfährt. Im Kontext der hier verfolgten Fragestellungen interessieren die trostkulturellen[7], affektpolitischen[8] Bezüge, die in der Interaktion zwischen Angehörigen und ihren Verstorbenen, zwischen Akteuren und Dingen im Kontext von Trauer und Abschied

4 Vgl. Helmhold, Heidi: »Totenfutterale. Zur Affektpolitik des Letzten Raumes«, in: Karen Ellwanger et al. (Hg), Das letzte Hemd. Zur Konstruktion von Tod und Gesellschaft in der materiellen und visuellen Kultur, Bielefeld: transcript 2010, S. 323–348, hier S. 343f.

5 Habermas, Tilmann: Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung, Berlin: Suhrkamp Verlag 1999, S. 65.

6 Hahn, Hans Peter: Materielle Kultur. Eine Einführung, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2014, S. 12.

7 Trostkulturen gibt es seit der Antike, sie werden inzwischen aber überwiegend religiös belegt. Vgl. Ignatieff, Michael: Über den Trost in dunklen Zeiten, Berlin: Ullstein 2021.

8 Zum Kontext von Textil, Raum und Affekt siehe Helmhold, Heidi: Affektpolitik und Raum. Zu einer Architektur des Textilen, Köln: Verlag der Buchhandlung König 2012.

stehen. Sarah Ahmed entwickelt in *The Cultural Politics of Emotion* stringente Zusammenhänge darin, dass Emotionen nicht *im* Individuum oder in sozialen Kontexten stecken, sondern dass diese in aktiven wie reaktiven Prozessen *zirkulär* entstehen und eben darin diejenigen Oberflächen und Hermetiken überhaupt erst ausbilden, die als Objekte umrissen werden können.[9] In Interaktion werden soziale Beziehungen zu anderen Menschen generiert und auf Objekte übertragen, deren affektive Codierung sich in zirkulären Prozessen ergeben, wie Sarah Achmed beschreibt; Hans Peter Hahn ordnet Objekte dem Konzept des »erweiterten Ich« zu.[10]

Der Mensch steht im Diskurs materieller Kultur im Zentrum, er agiert innerhalb (selbstgeschaffener) kultureller Performanzen. Der trauerkulturelle Umgang mit Verstorbenen gehört auch dazu. Gesellschaften im globalen Norden leben zunehmend nichtreligiös und damit können sich auch Trauerrituale ändern.[11] Außerdem: In Zeiten klimatischer Bedrohungen und ökologischer Zerstörungen durch den Menschen wird deutlich, dass Natur eine eigene Intelligenz, eigene naturkulturelle Performanzen und eigene Potentiale hat, die der Mensch wohl zerstören kann, die ihm aber, *in the long run*, überlegen sein werden. Wie also verabschieden wir unsere Verstorbenen in Zeiten vulnerabler Umwelt, wie schreibt sich das Konzept ›Kultur‹ dabei um?

1. Der Sarg als letzter Raum

Die christliche Vorstellung, schlafend, als Ent-Schlafener (1. Korinther 15) aus dem Leben zu gehen, artikuliert sich in der Ikonografie des letzten Bettes, dem Sarg. Der Sarg ist der ultimative letzte Raum, gemeinhin aus Holz in wenigen, sargtypischen Grundformen eine Holzkiste von 2050 mm in der Länge, 750 mm in der Breite und 750 mm in der Höhe (einschließlich Füße). Popkulturell gibt es durchaus erweiterte Produktlinien, wobei die Sargskulpturen in Ghana – formal stets bezogen auf Beruf oder Eigenschaften des Verstorbenen – eine unbestrittene gestalterische Sonder-

9 Achmed, Sarah: The Cultural Politics of Emotions, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, S. 10: »In other words, emotions are not ›in‹ either the individual or the social, but produce the very surfaces and boundaries that allow the individual and the social to be delineated as if they are objects.«

10 H. P. Hahn: Materielle Kultur, S. 33.

11 Angefragte Redner*innen für nichtreligiöse Begräbnisse bedienen sich nicht selten aus dem Fundus religiöser Bestattungsrituale.

position einnehmen.[12] Särge werden ihrerseits in das Grab gelegt, das als zweiter letzter Raum in etwa zwei Meter Tiefe im Erdreich fungiert.[13]

Im letzten Raum sind wir nicht mehr Akteure. Als Verstorbene können wir unseren letzten Raum bestimmt haben, aber wir können ihn nicht mehr aufsuchen. Tote sind passive Raumnutzer*innen. Sie begehen das Grab nicht, sondern werden beigesetzt. Sie legen sich nicht in einen Sarg, sondern werden sarggelegt. Sie besteigen keine höher gelegene Bühne, sondern werden auf einem Katafalk aufgebahrt – allesamt Würdeformeln von Raumbezug, die ritualisiert Handlungen über die Handlungslosigkeit eines Leichnams legen. Insofern sind letzte Räume diejenigen Räume, in denen es Akteur*innen nur als ihre Stellvertreter*innen gibt. In Erinnerung, im Gedenken, werden Tote in ihrer Personalität rekonstruiert, die handelnde Leerstelle in Rituale von Erinnerung und Gedenken überführt.

Wie sieht die normierte Objektkultur eines Sarges aus? So eng und schmal dieses letzte Gehäuse auch sein mag, es ist als Bett hergerichtet. In traditionell-christlicher Kultur sollte die Sargwäsche weiß und unbenutzt sein. Die Todesgewissheit, die der Leichnam vermittelt, die aus dem Körper austretenden Säfte, die Spuren von Verfall und der Geruch von Verwesung werden von Sargeinlagen aufgefangen, ästhetisch-visuell jedoch werden diese von der weißen Sargwäsche und Spitzenbesätzen in eine geordnete Normalität von Leben verschoben. Textile Spitzen gehören als Klöppelware zum ›Feenwerk‹ textiler Formensprachen; sie überspielen Nähte und Säume und damit auch die euklidische Sargform.[14] Tote werden gebettet und gekleidet mit den Würdeformeln einer Gesellschaft, der sie visuell und ästhetisch weiterhin zugehören sollen, auch nach ihrem Ableben. Dabei ist bemerkenswert, dass dem Leichnam, der keine Leibwahrnehmung mehr hat, eine Behandlung zuteil wird, die seinen Leib verwöhnt: Er wird ausgesucht gekleidet, in weiche Kissen gelegt und mit einer gesteppten Decke zugedeckt; selbst die Wände des Sarges sind gepolstert – bezogen auf die schroffe Entität einer Sargarchitektur und dem Wissen auf die sich anschließende Grablegung oder Kremierung ist dies eine zärtliche wie irreale Geste. Trauernde haben dabei offensichtlich das Bedürfnis ihre Toten, ein letztes Mal, körpersprachlich zu verwöhnen.

Die Inszenierung des Sarges als letzte Schlafstätte und deren textile, ephemere Ausstattung korrespondiert paradoxerweise mit der christlichen Tradition der

12 https://www.welt.de/reise/Fern/article242731205/Ghana-Jeep-Kirche-Schnapsflasche-so-skurril-koennen-Saerge-sein.html vom 07.02.2024.

13 Wobei auch Tuchbestattungen, wie der Islam sie kennt, aus religiösen und weltanschaulichen Motivationen zunehmend auch für Nichtmuslime als legitim diskutiert werden (https://www.domradio.de/artikel/land-sachsen-anhalt-will-bestattungen-ohne-sarg-erlauben vom 25.05.2025).

14 Siehe dazu H. Helmhold: Totenfutterale, S. 336f.

Grabsteine – Textilien überspielen das Faktum des Todes im Bewusstsein der Trauernden *vor* der Bestattung wie die Grabsteine die Erinnerung an die Verstorbenen *nach* der Bestattung am Leben halten. Diese Art Totengedenken wurde im Christentum an eine zeitfeste steinerne Grabkultur delegiert. Deren Bestandteile sind architektonisch manifeste Grabbauten, Skulpturen oder Grabsteine, allesamt von einer Materialität, die in ihrer relativen Dauer das Gedenken über den Tod der Verstorbenen sichern können. In ihnen artikuliert sich das Ordnungsbedürfnis gegen Verfall und Auflösung, gegen die Chaotismen, die von Todesphänomenen als Bedrohung auf das eigene Leben ausgehen.

Die mexikanischeKünstlerin Theresa Margolles hat in ihrer Arbeit *Entierro (Begräbnis)* von 1999[15] einen ambivalenten Doppelraum von Sarg und Grabstein in einer Form geschaffen. Margolles absolvierte nach einem Kunststudium in Culiacán eine Ausbildung zur forensischen Päparatorin, gründete 1990 das Künstlerkollektiv *Servicio Médico Forense* und arbeitete künstlerisch an der Schnittstelle von Gesellschaft, Tod und Vergessen – dies insbesondere als eine Weise der Gedenk- und Erinnerungskultur für die Drogen- und Gewalt- und Armutsopfer in Mexico City. Ein Hinweis auf die Fragilität und Verletzbarkeit von Menschen und ihren Körpern,[16] oder, wie Paolo Bianchi es zuordnet: Margolles beschäftigt sich mit der Situation, in der Menschen zum Abfall werden und der betrauerte Tote zum Problem der Hinterbliebenen.[17] In der Arbeit *Entierro* fungiert ein kleiner minimalistischer Betonquader[18] als ›Sarg‹ und ›Grab‹. Innerhalb des Quaders liegt in einer luftdicht isolierten Höhlung[19] ein Fötus, das Kind einer mexikanischen Mutter, die die Kosten für ein Begräbnis ihres im 9. Monat im Bauch verstorbenen Kindes nicht tragen konnte und die einer künstlerisch inszenierten Bestattung durch Margolles zugestimmte. In Mexiko werden Kinder, die drei Stunden nach der Geburt nicht atmen, im Klinikmüll entsorgt;[20] eine Trauerarbeit durch Bestattungs- oder Abschiedsriten ist nicht vorgesehen. Margolles hat die Leiche dieses Kindes in zusätzlichen Kunstaktionen

15 Margolles, Teresa: Entierro (Begräbnis), Fötus in einem Zementblock, 1999, https://www.mmk.art/de/whats-on/teresa-margolles/ vom 11.02.2024.

16 Macho, Thomas: »Ästhetik der Verwesung, Zur künstlerischen Arbeit von Teresa Margolles«, in: Ders./Kristin Marek, Die neue Sichtbarkeit des Todes, München: Wilhelm Fink Verlag 2007, S. 340–343.

17 Bianchi, Paolo: »Mensch als Abfall«, in: Kunstforum International Bd. 168, 2004, S. 147–151.

18 In den Maßen 20x60x40cm, realisiert mit der Künstlergruppe SEMEFO.

19 Th. Macho: Ästhetik der Verwesung, S. 341.

20 Auch in Deutschland unterliegen totgeborene Kinder unter einem Gewicht von 500 Gramm keiner Bestattungspflicht, auch wenn es für diese ›Sternenkinder‹ seit 2013 einen Bestattungsanspruch durch die Eltern gibt, siehe dazu: https://november.de/ratgeber/sternenkinder/#:~:text=Nur%20Kinder%20mit%20einem%20Gewicht,Bestattungsgesetz%20auch%20nicht%20beerdigt%20werden vom 24.01.2024.

gewaschen, in Zellophan gewickelt und in einem Betonblock eingegossen.[21] In zwei weiteren Arbeiten zeigt Margolles das Waschen des Kindes und den Prozess des Eingießens. Diese Arbeit war bei ihrer Erstpräsentation in London massiven Protesten ausgesetzt.[22] Was als Leichenfledderei kritisiert werden kann, ist für Margolles in dieser und anderen Arbeiten die Möglichkeit, auf die komplexe Problematik von Säuglingstoten im Drogenmilieu, von Armut, vom Recht auf Trauer und Würde Verstorbener aufmerksam zu machen und diesem Kind ein kollektives Gedächtnis verschafft zu haben. Dabei greift sie in diesem Fall zu einer kruden Bestattungsform, das Kind in Beton zu gießen und damit auch Assoziationen an einen kriminellen Umgang mit Toten hervorzurufen. Gleichzeitig verschafft sie diesem Kind in eben diesem Betonblock einen dauerhaften Ort, eine Art mobiler Andachtsraum im kulturellen Raum von Galerien und Museen.

2. Das letzte Kleid und das letzte Angesicht

Im 13. Jahrhundert überwindet die christliche Trauerkultur die seit der römischen Antike empfundene Abscheu vor dem toten Körper, dessen Umgang als verunreinigend, blasphemisch und entweihend galt.[23] Das neue Würdeverhältnis zum toten Körper dokumentiert sich in dieser Zeit auch darin, dass es den Verstorbenen ausstellt. Entwickelte Thanatopraktiken ermöglichten tage- oder wochenlanges Vorzeigen Verstorbener, dies wurde nicht selten von einem elaborierten Zeremoniell begleitet, zunächst jedoch nur nobilitierte hohe Würdenträger. So wurde der balsamierte Leichnam König Edward I. von England nach seinem Tod 1307 über eine Strecke von mehr als 500 Kilometern vier Monate lang an verschiedenen Stationen des Landes in einem schaukastenähnlichen Sarg als unverwester und unversehrter Leichnam den Menschen präsentiert.[24] Das Bedürfnis dieser Zeit, den Toten als Nicht-Toten, ohne Spuren von Verwesung und Zersetzung, sichtbar und anschaubar zu machen, ist auf die Aufwertung des menschlichen Körpers im theologischen Kontext der Auferstehung, aber auch auf die Neuinterpretation des Leib-Seele-Verhältnisses zurückzuführen.[25] Sie ist gleichzeitig eine Art der visuellen Distanznahme gegenüber dem Verstorbenen – ihn als ästhetisch Noch-Lebenden zu inszenieren hat zur Voraussetzung, ihn nicht zu berühren (zu müssen).

---

21 Teresa Margolles: *Banando el bebé*, Das Baby baden, Videostill, Video von 10 Minuten mit Ton, 1998, https://alacarta.wordpress.com/2008/05/16/fisuras-video-arte-desde-mexico / vom 11.02.2024.

22 P. Bianchi: Mensch als Abfall, S. 149.

23 Olariu, Dominic: »Johannes Paul Supertod. Ikone eines neuen Todesverständnisses?«, in: Macho/Marek, Die neue Sichtbarkeit des Todes (2007), S. 65–67.

24 Ebd., S. 68.

25 Ebd., S. 67.

Der bekleidete Tote ist erst mit der Neuzeit im christlichen Totenkult anzutreffen. Nach Annemarie Bönsch war der mittelalterliche Mensch zu wenig im individualisierten Sinne an das Diesseits und damit an die Polarität von Leben und Tod gebunden, als dass er aufwendige vestimentäre Bestattungsrituale entwickelt hätte. Die Bestattung der Toten erfolgte in Leichentüchern.[26] Das Waschen und Aufbahren der Verstorbenen wurde überwiegend häuslich durchgeführt, im 19. Jahrhundert jedoch zunehmend an Bestatterunternehmen delegiert. Dies veränderte die Art der Toten- und Sargwäsche, sie sollte funktionabel sein. Funktionabel im Umgang mit der Leiche, die nur noch schwer bewegt und gewendet werden konnte. Sargwäsche wurde nun seriell hergestellt, je nach »Begräbnisklasse« konnte zwischen wertvollem Damast oder Seide und kostengünstigem Papier gewählt werden.[27] Der Brauch, sich im ›besten Kleid‹ bestatten zu lassen, wurde abgelöst durch die Nutzung von serieller Bestatterwäsche. Zunächst geschah dies in ärmeren Bevölkerungsschichten, in denen die Kleidung der Verstorbenen für eine Weiternutzung gebraucht wurde. Im 20. Jahrhundert wuchs die Bereitschaft, die Verstorbenen zeitnah in Bestatterhände zu übergeben und den Leichnam damit aus dem Wohnumfeld zu haben. Die Moderne hat die Sichtbarkeit der Faktizität von Tod aus der unmittelbaren Umwelt von Wohnen und Leben verdrängt. Walter Benjamin diagnostiziert einen »Autoritätsverlust des Todes«[28], der sich schon im 19. Jahrhundert dadurch ankündigte, dass man sich zunehmend den Anblick von Sterbenden ersparte. Das bedeutete aber auch, dass mit dem Eintreten des Todes der Verstorbene nicht mehr Teil der familiär räumlichen und materiellen Kultur war. Kommerzielle Bestatter bekleideten die Toten mit unpersönlicher Ersatzwäsche, es herrschte Pragmatismus:

> »Mit Rüschen, Maschen und Säumchen geputzt für Frauen, während für Männer Kragen und Revers mit Hemd und Krawatte imitiert wurden. Die Pracht reicht allerdings nur bis zur Taillenlinie, da der Tote bis hierher ohnehin mit Decke […] bedeckt war, sodass der undekorierte Teil des bodenlangen, am Rücken durchgehend geöffneten Hemdes nicht sichtbar wurde.«[29]

Der Islam – um ein Gegenbeispiel anzuführen – sieht nach der Totenwäsche weder Kleidung noch Einsargung vor. Männlicher wie weiblicher Leichnam werden rituell in Leinentücher gewickelt, ein dreiteiliges, 9 m langes Leinentuch für den Mann,

---

26 Bönsch, Annemarie: »Leichenkleidung – Trauerkleidung«, in: Triumph des Todes? Ausstellungskatalog Museum Österreichischer Kultur, Eisenstadt: 12. Juni – 26. Oktober, Eisenstadt: Museum Österreichischer Kultur 1992, S. 83–105, hier S. 86.

27 Zentralinstitut für Sepulkralkultur: »Grosses Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur«, Braunschweig: Fachhochschulverlag Frankfurt a.M. Der Verlag für angewandte Wissenschaft 2002, S. 294.

28 Zitiert nach Th. Macho/K. Marek: Die neue Sichtbarkeit des Todes, S. 12.

29 A. Bönsch: Leichenkleidung-Trauerkleidung, S. 86.

ein fünfteiliges, 11 m langes Leinentuch für die Frau. Der Leichnam wird tuchbestattet, d.h. ohne Sarg in die Erde gegeben.[30] Den gewickelten Leichnam ein letztes Mal zu berühren ist ein Bedürfnis, dem stattgegeben und das zum Ausdruck gebracht wird. So wurde beispielsweise der in Tuch gewickelte Leichnam des 2005 ermordeten libanesischen Politikers Rafiq al-Hariri während der Begräbnisfeier in Beirut, an dem 800.000 Menschen teilnahmen, über den Köpfen der Trauergemeinde weitergereicht – seinen durch das Tuch spürbaren Leib zu berühren, war hier Teil einer kollektiven Trauerarbeit.

Wie sehr der christliche Totenkult seine Verstorbenen ästhetisch im Leben zu halten bemüht ist, zeigen kulturelle Vergleiche: Im vedischen Brahmanismus bspw. wird der ›verbrauchte‹ Körper des Verstorbenen in einem mehrtägigen Ritual entsorgt und, mit einem *provisorischen* Körper versehen, auf seinen Weg zu einem neuen Körper geschickt.[31] Im Bali-Hinduismus wird der Leichnam in ein Erdfeld gelegt und verbleibt dort, ohne jede Grabpflege, bis zu dem Tag, an dem die Familie des Verstorbenen dessen exhumierte Gebeine in einem aufwendigen Ritual kremiert.

3. Maskenbildner auf der Hinterbühne – Bestatter*innen

Verstorbene ›herzurichten‹ ist eine bis heute gesuchte Technik. Verstorbene werden gewaschen und ein letztes Mal gekleidet, traditionell in Anzug und Brautkleid, zunehmend in Lieblingskleidern oder in einem letzten, von den Angehörigen gewünschten Outfit. Die Herrichtung kann auch ein Make-Up beinhalten, um Zeichen von Krankheit, Leid oder Gewalt zu überschreiben. Voraussetzung ist, dass der Verstorbene noch einmal gesehen werden will und es zur Aufbahrung kommt. Als Leichnam hat er selbst keine ästhetische Bezugsgröße mehr: »Der Leichnam«, so schreibt Maurice Blanchot, »ist sein eigenes Bild. Er unterhält zu dieser Welt, in der er erscheint, nur noch die Beziehungen eines Bildes […] Doch was ähnelt er? Nichts«[32].

Nach Blanchots Bildtheorie treten die Dinge hinter das Bild zurück und verweisen in ihrer Ähnlichkeit gleichzeitig auf ihre eigene Abwesenheit. Am Leichnam radikalisiert sich diese Bildbeziehung: Es gibt keine Bezugsgröße *Ähnlichkeit* mehr, es sei denn, die Ähnlichkeit des Leichnams mit sich selbst. Dem Prozess einer *Leichenwerdung* beizuwohnen, bestätigt diese Sicht und lässt gleichzeitig die doppel-

30 Gemäß Mitschrift eines Vortrages im Rahmen des Seminares Materielle Kultur und Trauerarbeit WS 2006/2007 an der Universität zu Köln durch einen Bochumer Imam.

31 Knipe, David M.: »Zur Rolle des »provisorischen Körpers« für den Verstorbenen in hinduistischen Bestattungen«, in: Jan Assmann/Franz Maciejewski/Axel Michaels, Der Abschied von den Toten, Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen: Wallstein Verlag 2005, S. 62–81.

32 Blanchot, Maurice: »Die zwei Fassungen des Bildlichen«, in: Macho/Marek, Die neue Sichtbarkeit des Todes (2007), S. 25–36, hier S. 29.

te Einsamkeit beschreiben, die um den Verstorbenen und um den Betrachter eines verstorbenen Menschen einsetzt: Medizinisch mag der Körper eines Menschen mit dem Todeszeitpunkt zum *Leichnam* geworden sein – in der Empfindung seines Betrachters jedoch bildet er sich als *Leichnam* langsam heraus, von Stunde zu Stunde.

Das bedeutet auch, dass Waschen und Kleiden einer ästhetischen Rückführung ins ›Leben‹ und damit latent einer Todesverneinung entspricht, wie sie die christliche Trauerkultur seit dem späten Mittelalter betreibt.[33] In der nichtreligiösen, individualisierten Gesellschaft gewinnt der Tod insofern an Anerkennung, als Sterben und Tod zu einem erlebten und gestalteten Prozess werden, wie ihn insbesondere die Hospiz- und Palliativbewegung initiierte.[34] Das Selbst des Menschen beginnt zu entscheiden, in welcher Weise es aus dem Leben gehen will. Tony Walter spricht hier vom *Dying Self*, dem *Doing it my way*,[35] das sich entgegen religiös-kulturelle oder medizinische Autorität entscheiden können will. Damit treten nach Walter an die Stelle von Ritualen verstärkt Diskursformen, die sich zwischen allen am Sterbeprozess eines Menschen beteiligten Personen entwickeln.[36] Aus diesen Diskursformen können wieder jeweilige Rituale hervorgehen, in der Interaktion während des Sterbeprozesses wie in der Stofflichkeit der materiellen Kultur im sich anschließenden Trauerprozess.[37]

Mit der Professionalisierung der Bestatter*innen kann auch eine Entmündigung der Angehörigen korrespondieren – sie sind, wie Tony Walter sie bezeichnet, die »disabling professions«, deren akkumuliertes Wissen, ihre *ability*, wie mit dem Leichnam umzugehen sei, die offensichtliche *disability* der Angehörigen wie des gesamten sozialen Umfeldes zum Ziel hat.[38] Ihre unhinterfragte Professionalität entscheidet auch darüber, wem der Leichnam gehört – habituell selten den Angehörigen. Noch 2002 sprachen die beiden großen Konfessionen sich in einem offenen Brief an den nordrheinwestfälischen Landespräsidenten gegen die Lockerung des Friedhofzwanges aus, mit der Begründung, dass nicht der Mensch über sterbliche Überreste verfügen kann, sondern diese in Gottes Hand zurückgegeben werden.[39] Entsprechende extralegale Wege der Kremierung über europäische Nachbarländer

33 »Christianity has historically been a defence against death, offering a place in heaven for the righteous and defining death as a spiritual passage. This was a particular feature of the late Middle Ages…«, in: Walter, Tony: The Revival of Death, New York: Routledge 1994, S. 14.

34 Ebd., S. 29.

35 Ebd., S. 16.28.

36 Ebd., S. 150.177.

37 Siehe dazu: Helmers, Traute: »Dem Tod ein neues Kleid. Individuelle Einkleidung von Sterblichkeit im Spiegel kultureller Muster«, in: Karen Ellwanger et al., Das Letzte Hemd, S. 67–104.

38 T. Walter: The Revival of Death, S. 17.

39 Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm/Meier, Heinrich (Hg.): Der Tod im Leben. Ein Symposium, München/Zürich: Piper 2004, S. 24–25.

werden zunehmend von Menschen begangen, die die Urnen Ihrer Angehörigen nicht auf einen Friedhof beigesetzt wissen wollen.

Dagmar Hänels Studie *Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs*[40] diagnostiziert Merkmale von Todestabuisierung, wie sie in der Moderne standarisiert worden sind – dies auch im Wunsch der Hinterbliebenen, einen verstorbenen Angehörigen schnellstmöglich in die Hände eines Bestattungsunternehmens zu geben, den Leichnam aus dem Raum und/oder aus der Verantwortung zu haben. Nachtodliche Fürsorge wurde exterritorialisert und in ein perfekt organisiertes, emotional glättendes Bestattungsgewerbe eingebunden.

> »Die Einsargung erfolgt, nach Möglichkeit, ohne dass weitere Personen außer den Bestatter*innen und ihren Angestellten (Träger*innen) anwesend sind. Bestatter*innen bitten beispielsweise die Angehörigen, den Raum zu verlassen. Wenn Angehörige darauf bestehen, bei der Einsargung dabei zu sein, wird das von einigen Bestatter*innen ermöglicht und begrüßt, andere empfinden solche Situationen als schwierig«[41].

Die Art und Weise der Einsargung wird, so Hänel, in der Regel davon abhängig gemacht, ob einer der Angehörigen im Raum ist. In diesem Fall werden Griffe gewählt, die in der Alten- und Krankenpflege üblich sind und die als ›pietätvoll‹ gelten. Sind die Bestatter allein im Raum, werden die Leichname nicht selten an den Fuß- und Handknöcheln gehoben und in den Sarg gelegt.[42] Inszenierung und Performativität im Umgang mit dem Leichnam stehen in Zusammenhang mit der Ambiguität, die mit dem Körper eines Verstorbenen einhergehen: Der Körper ist Teil eines kulturellen Systems und eines Ordnungssystems, die er mit seinem Tod verlassen hat:

> »Der tote Körper als Zeichen«, so Hänel, »warnt vor einer unbedachten Überschreitung des kulturellen Ordnungssystems. Durch die symbolische Visualisierung der Grenzen und durch den vorgeschriebenen korrekten Umgang mit dem Toten im Ritual werden die durchbrochenen Grenzen wieder geschlossen und wird die Ordnung des Systems wieder hergestellt.«[43]

Ein welch fundamentaler Bestandteil das Ankleiden Verstorbener innerhalb christlicher Trauerkultur ist, zeigt – ikonographisch modifiziert – eine Praxis nach dem Terrorangriff auf das World Trade Center 2001 in New York. Am Ende der Aufräumarbeiten am Ground Zero ist dem letzten geborgenen Pfeiler des Gebäudes diese

40 Hänel, Dagmar: Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs, Münster: Waxmann 2003.

41 Ebd., S. 57.

42 Ebd., S. 56.

43 Ebd., S. 24.

christliche Würdeformel zuteil geworden:[44] Er wurde mit einem Grabtuch umwickelt und symbolisch zu Grabe getragen:

> »Zur wesentlichen, bildvermittelten Leiberfahrung und Re-figurierung des Architektur- und Stadtkörpers avancierte auch die Verschränkung des Textilen mit den übrig gebliebenen Betonstahlträgern des zerstörten WTC. So wurde mit dem Ende der Aufräumarbeiten Mitte Mai 2002 auf »Ground Zero« die Suche nach den noch zahlreich vermissten Leichen und Leichenteilen, der etwa 2.800 ums Leben gekommenen Terroropfer, abgeschlossen. Am 29. Mai 2002 wurde der letzte Betonstahlträger gewissermaßen als Stellvertreter-Körper von »Ground Zero« mit einer feierlichen Trauer-Zeremonie abtransportiert. […] Der Betonstahlträger erhielt eine Art Staatsbegräbnis, welches sich tradierter Zeichen wie Nationalflagge, Trauerkranz, Aufbahrung und militärischer Ehrerweisung bediente und dadurch die Krise der verwundeten Nation in der gemeinschaftsbildenden Trauerfeier kompensierte. Hier wurde darüber hinaus der Betonstahlträger – wie ein individueller toter Körper – mit einem schwarzen Tuch, im Sinne eines Leichentuchs oder Totenkleids verhüllt«.[45]

4. Den Tod und die Trauer fühlen – *tacit knowledge*

Traditionell werden Textilien in Sarg und am Körper der Verstorbenen als Bestandteil einer visuellen Trauerkultur eingesetzt. In heutigen Trauerkulturen werden Textilien hingegen in persönliche Handlungsfelder eingebunden: als Sargbeigabe, als Sargausstattung als letzte persönlich konnotierte Kleidung, als Berührungsreliquie in weiteren Phasen des Trauerprozesses. Insofern lässt sich eine Verschiebung ihres Einsatzes von der visuellen zur materiellen Kultur aufzeigen, oder: eine Umcodierung vom visuellen zum taktilen Gedächtnis.

Durch textile Kleidung und gepolsterte Wohnmedien sind Menschen im Globalen Nordendarin trainiert, eine eigene Körperintelligenz im Umgang mit diesen Medien zu bedienen. Wir fühlen uns mit und in diesen Medien wohl, sehr viel wohler als in textilarmen Räumen[46] und interagieren mit diesen Medien über unsere

---

44 Eine Abbildung dazu: https://gulfnews.com/today-history/may-30-2002-ground-zero-recovery-efforts-end-1.2035001 vom 09.02.2024.

45 Threuter, Christina: »Urban Body: Ein Leichentuch für Ground Zero«, in: Karen Ellwanger et al., Das letzte Hemd, S. 215–237, hier S. 230f.

46 In strafenden Räumen, wie Gefängnissen, wird der Anteil an weichen Wohnmedien als Strategie des punitiven Systems reduziert. Siehe dazu H. Helmhold: Affektpolitik, S. 97–134 und Dies.: »Haftsack, Knochenkoffer, Fickmaschine. Matratze/Matrize: Körper von Normierung und Einschreibung in Hafträumen«, in: Irene Nierhaus/Kathrin Heinz, Matratze/Matrize. Möbelierung von Subjekt und Gesellschaft. Konzepte in Kunst und Architektur, Bielefeld: transcript 2016, S. 75–98.

»Muskelgefühle«, ein Begriff, den August Schmarsow am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte und den Antonio Damásio in seinen Forschungen zu den somatischen Markern im 20. Jahrhundert präzisierte.[47] Dieses *tacit knowledge* oder *soft knowledge* (Michael Polanyi)[48] wird in Ritualen persönlicher Trauerkultur zunehmend aktiviert und damit die distanzvolle, visuelle Kultur relativiert. Das grab- und trauerkulturelle Angebot des Bestatter*innengewerbes reagiert darauf, indem der Leichnam für Angehörige zugänglicher wurde. Der Transformationsprozess eines lebenden Subjektes in ein totes Objekt, der Sterbe*prozess*, wird dabei zunehmend von den Angehörigen begleitet. Und er wird nachtodlich im Übergangsritual[49] von den Trauernden symbolisch gestaltet, ein Bemühen »diesen Prozess aktiv zu gestalten, in ein kohärentes Symbolsystem zu übersetzen«[50]. Dabei entwickeln die Hinterbliebenen eigene, jeweilige Ausdrucksformen ihrer Emotionalität, von der sich das Berufsbild der Bestatter*innen bis Mitte der 1980er Jahre strikt distanzierte, bevor sie diese im Produkt Bestattung »im Spannungsfeld zwischen Wirtschaftlichkeit und Emotionalität«[51] ihren Kunden anboten.[52] Die trauerkulturellen Techniken hingegen sind nicht mehr nur daran interessiert, dass der Leichnam aus dem Gesichtfeld der Angehörigen geräumt wird, um in Hinterzimmern der Bestattungsinstitute für eine letzte Bildfähigkeit hergerichtet zu werden. Im Gegenteil: Angehörige selbst werden zu Akteuren im Umgang mit der Leiche. Es entsteht eine veränderte Repräsentationskultur Verstorbener und damit ändert sich auch die Materialität von Repräsentation: Sie wird weicher, hinfälliger, verborgener. Jane Schneider und Annette B. Weiner haben in ethnologischen Studien auf die metaphorischen Implikationen zeitanfälliger, vergänglicher Materialien am Beispiel textiler Produktionstechniken aufmerksam gemacht:

> »Social scientists and laypersons regularly describe society as fabric. woven or knit together. Cloth as a metapher for society, thread for social relations, express more than connectedness, however. The softness and ultimate fragility of these mate-

47 Siehe H. Helmhold: Affektpolitik und Raum, S. 12.21f.

48 Polanyi, Michael: Implizites Wissen, Frankfurt a.M.: stw 1985.

49 D. Hänel: Bestatter im 20. Jahrhundert, S. 71.

50 Macho, Thomas: »Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich«, in: Jan Assmann, Der Tod als Thema in der Kulturtheorie, Frankfurt a.M.: stw 2000, S. 113.

51 D. Hänel: Bestatter im 20. Jahrhundert, S. 262.

52 Ebd., S. 127: »Zunächst wurde der Beruf des Bestatters durch eine strenge Distanzierung vom Aspekt der Emotionalität als professionell definiert und konnte so geformt und festgelegt werden … Emotionalität gewann in den Jahren nach 1985 erneut an Einfluss. … Zudem erhielt die Konzentration auf die therapeutische Funktion der Trauer für den Bestatter eine Strategie …«.

> rials capture the vulnerability of humans, whose every relationship is transient, subject to the degenerative process of illness, death and decay«[53].

Die Orte dieser Trauerarbeit sind erweitert, in Aufbahrungsräumen von Pflegeheimen, im Hospiz oder zu Hause.[54] Die letzte Ruhe außerhalb der euklidischen Topographie eines Friedhofes wird gesucht, das konkrete Trauerzeremoniell wird individualisierter. Vor allem aber tritt anstelle der visuellen Berührung mit dem Verstorbenen die taktile körperliche Berührung. So konnte einer der ersten ›alternativen‹ Bestatter, Fritz Roth aus Bergisch-Gladbach, 1998 noch medienwirksamen Grusel mit der Frage initiieren, ob man seinen Verstorbenen nicht streicheln wolle.[55] Die Hinwendung zur Trauerkultur impliziert in der Tat körpernahe Rituale um den Verstorbenen, der Prozess von Abschiednehmen steht im Vordergrund. Dazu gehören auch Körpertechniken wie Waschung, Bekleidung und Sargbettung des Verstorbenen, die von den Angehörigen gemeinsam mit Bestatter*innen durchgeführt werden. Das Ziel ist hier selten die Fabrikation einer »schönen Leiche« als Teil einer visuell geprägten Begräbniskultur, sondern Körperarbeit als Teil der sozialen Beziehung zum Verstorbenen. Das kann Reflexion und Aufarbeitung der durch den Tod beendeten gelebten Beziehung, das kann aber Zurichtung und Ausstattung für die letzte Reise sein.[56] Kleidung und persönliche Dinge sind dabei wichtigste Stabilisatoren.[57] Ein Werbespot von Levis brachte diese Synonymität von Kleidung und Körper dadurch zum Ausdruck, dass es die Beerdigung einer alten Jeans Levis 501 inszenierte.[58]

Im Deutungsfeld von Trauernden können Textilien auch als Übergangsobjekte fungieren: Der Bademantel der verstorbenen Tochter, der fortan nicht mehr ge-

---

53 Weiner, Annette B./Schneider, Jane (Hg): Cloth and Human Experience, Washington/London: Smithsonian Institution Press 1989, S. 2.

54 Der Abschied von Verstorbenen im häuslichen Umfeld, die Totenwache, muss dabei bisweilen erstritten werden. Offizielle Angaben schwanken von Region zu Region, wie lange man Verstorbene bei sich behalten dürfe. Traditionelle Bestattungsunternehmen setzen die Angehörigen gern unter Druck und sprechen davon, dass der Leichnam noch am gleichen Tage abtransportiert werden müsse. Tatsächlich aber kann ein Leichnam nach Feststellen des Todes bis zu drei Tagen in der Wohnung oder im Haus verbleiben, soweit am Leichnam bestimmte hygienische Verrichtungen vorgenommen werden.

55 Siehe dazu: Bode, Sabine/Roth, Fritz: Der Trauer eine Heimat geben. Für einen lebendigen Umgang mit dem Tod, Bergisch-Gladbach: Bastei Lübbe 1998.

56 Ein Kölner Bestatter schilderte mir vor ca. 20 Jahren, dass er eine Familie betreute, die privat drei Tage Abschied von der betagten Mutter/Großmutter nahm. Der offene Sarg wurde zentral im Wohnbereich gestellt und man gedachte, feierte bei gutem Essen und Musik.

57 T. Habermas: Geliebte Objekte, S. 65.

58 Chi, Immanuel: »Eingetragen-Abgetragen. Zur Phänomenologie der Gebrauchsspur in der Mode«, in: Kunstforum International. Die oberflächlichen Hüllen des Selbst, Bd. 141 (1998), S. 155–161, hier S. 160.

waschen werden wird, der Pyjama des Mannes, in dem die hinterbliebene Frau schläft,[59] der umgearbeitete Rock der verstorbenen Tochter[60] oder der vom Sohn in Auftrag gegebene Stuhlbezug aus dem Stoff eines Kleides der verstorbenen Mutter[61] arbeiten ein einem taktilen Gedächtnis, dass im Gegensatz zum rein visuellen Gedächtnis die Trauer nicht an rituell definierte Materialien delegiert, sondern einen persönlichen Handlungskontext mit weichen, körpernahen und zeitlich nicht konsistenten Materialien aufbauen.

Wenn Tony Walter am Ende seines *Revival of Death* die Diagnose stellt, dass die religiösen Rituale der modernen Trauerarbeit durch therapeutische Konzepte der Nachmoderne abgelöst werden, dass diese es sein werden, die Gefühle fühlen, diese benennen, performen, den Leichnam in einer akzeptablen Weise herrichten und die Seele verabschieden lassen[62] – dann werden die gesetzten Trauerzeichen möglicherweise Selbstmitteilungen werden, die von anderen nicht entziffert werden können und sollen. Am Beispiel des oben erwähnten Kleides, das zum Bezug eines Stuhles wurde, heißt dies, dass nur dem Sohn die Doppelcodierung dieses Möbels erschlossen ist, für jeden anderen Nutzer wird das Kleid ein Möbelbezug bleiben.

5. Bestattung im Referenzsystem Natur

Die Repräsentationstechniken einer christlichen Trauerkultur rekurrieren auf einen Dialog des Menschen mit seinem Gott. Darin stellt das »Erde-zu-Erde-Werden«[63] ein biblisch hinterlegtes Bild dar und läßt im Begräbnis den Menschen wieder in die Erde zurückgeben. Recherchen zu Legitimationstexten bezüglich Erdbestattung oder Kremierung ergeben auf den ersten Blick, dass diese weitestgehend unhinterfragte Praxen darstellen. Nun gibt es seit einigen Jahren ein Konzept für ein drittes Verfahren, die sogenannte *Reerdigung*.

---

59 Lambers, Birgit: »Die Verstorbenen nicht totschweigen!«, in: Friedhofskultur. Zeitschrift für das gesamte Friedhofswesen, 91. Jg (Juli 2001), Braunschweig 2001, S. 28–29, hier S. 28f.

60 Jenß, Heike: »Kleid auf Zeit«, in: Gabriele Mentges/Heide Nixdorff (Hg), Textil-Körper – Mode. Dortmunder Reihe zu kulturanthropologischen Studien des Textilen, Bd. 1, zeit.schnitte, Bamberg: Ebersbach&Simon 2001, S. 194.

61 Beispiel für eine Kundenanfrage der Studierendenagentur *Lebe* im Rahmen meines in Kooperation mit Sabine Schwarz an der Uni Köln angebotenen Seminares »*Agentur Textiler Bedarf*« SoSe 2008.

62 T. Walter: The Revival of Death, S. 179.

63 1. Mose 3: »Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück. …« aus: Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung, Lutherbibel, revidiert 2017, Deutsche Bibelgesellschaft, Nördlingen: C.H.Beck 2017.

2018 haben Max Hüsch und Pablo Metz das Label MEINE ERDE gegründet.[64] Sie entwickeln darin einen dritten Weg zur Kremierung und zur Erdbestattung – die Reerdigung. Der Begriff erklärt sich nicht von selbst – gemeint ist, dass der biologische Körper von Verstorbenen in einen Prozess geführt wird, an dessen Ende dieser zu Humus geworden, der Körper re-erdisiert worden ist. Naturwissenschaftlich nicht korrekt, denn Menschen entstehen nicht aus Erde und so können sie auch nicht zu dieser zurückkehren – aber im Bild einer religiösen Konnotation – »Erde zu Erde« – nachvollziehbar. Reerdigungs-Initiativen gibt es in 11 Ländern, in den USA allein fünf Initiativen; weitere Bezeichnungen sind *The Natural Funeral*[65] oder *natural organic reduction* (*NOR*)[66]. Die Idee stammt von der US-Amerikanerin Katrin Spade, die 2014 die gemeinnützige Organisation *Urban Death Project* und 2017 die gemeinnützige Gesellschaft *Recompose* gründete.[67] In Deutschland läuft dazu ein Pilotprojekt, das von dem forensischen Entomologen Marcus Schwarz an der Uni Leipzig wissenschaftlich begleitet wird.[68] Es gilt u.a. nachzuweisen, dass nach der Kompostierung keine toxischen Stoffe im Kompost der Leiche verbleiben. Ein Freundeskreis und eine Stiftung sind an *Meine Erde* assoziiert, Mitglieder können Botschafter*innen werden, um an der gesellschaftlichen und politischen Anerkennung in den jeweiligen Bundesländern mitzuwirken.

Der Prozess der Zersetzung arbeitet ohne Zusatz von Chemikalien, der Leichnam wird in eine Metallwanne, genannt Kokon, eingebracht und dort auf ein Gemisch aus Heu, Stroh und Luzernen gelegt. Der Leichnam bringt die erforderlichen Mikroorganismen mit und entwickelt auch die notwendige Wärme, an einigen Tagen bis zu 70 Grad. Nach 40 Tagen ist der Stoffwechselprozess der Weichteile abgeschlossen, die verbleibenden Knochen werden – wie nach einer Kremierung auch – »verfeinert«, d.h. gemahlen und der Vererdung beigemischt. Deren ›Beisetzung‹ kann in einem Grab stattfinden und mit Blumen, Büschen oder Bäumen bepflanzt werden. Zugelassen sind Reerdigungen bisher im Rahmen des Pilotprojektes nur in Schleswig-Holstein; Bestattungen der gewonnenen Erde sind auf Friedhöfen in Mecklenburg-Vorpommern und Hamburg erlaubt.[69]

Die Metaphorik des Informationsmaterials hat ›Natur‹ als Referenzsystem. Der Metallbehälter, in den der Leichnam gelegt wird, ist als *Wabe* bezeichnet, der Spreu darin als *Kokon*, beide befinden sich im *Alvarium* (lat. Bezeichnung für Bienenstock)[70], der Prozess ist ›natürlich‹ und die Wortschöpfung *Reerdigung* verbindet

64 https://www.meine-erde.de vom 25.01.2024.

65 Aus einer informellen Übersicht der Stiftung »Reerdigung«, Stand Oktober 2023.

66 Aus: Broschüre »Meine Erde«, Berlin: Circulum Vitae 2024, S. 34.

67 https://de.wikipedia.org/wiki/Reerdigung vom 29.12.2024.

68 https://www.uni-leipzig.de/newsdetail/artikel/wenn-insekten-ueber-leichen-gehen-2020-04-01 vom 25.01.2024.

69 https://www.reerdigung.de vom 25.01.2024.

70 Broschüre »Meine Erde«, 2024, S. 35.

»die Rückkehr zu Erde mit dem gesamten Prozess der Beerdigung«[71], das Ergebnis der Transformation ist *Kompostierung* oder *Humusaufbau*.[72] Kontextuell ist eine theologische Zuordnung des »Erde zu Erde« möglich, wird aber im Text der Broschüre nur in den Pressestimmen durch Dritte hergestellt.[73] Statt dessen wird mit Aspekten von Umweltverträglichkeit argumentiert. Im Gegensatz zur Kremierung mithilfe von Erdgas im Verbrennungsvorgang wird bei der Reerdigung kein fossiler Brennstoff verbraucht, eine Toxizität in Filterrückständen wie in den Brennöfen entfällt und der CO2 Abdruck ist deutlich besser als bei einer Kremierung[74]. Selbst gegenüber der herkömmlichen Erdbestattung bestehen Vorteile, da sich unter heutigen Klimabedingungen wie Trockenheit oder Überwässerung Särge, Sargwäsche und Leichen langsamer und/oder boden- und grundwasserbelastend zersetzen.[75] Insgesamt ist die Reerdigung eine Bestattungsform in Zeitgenossenschaft, die sich weltanschaulich nicht festlegt, aber von hoher Anschlussfähigkeit auf die heutigen Anforderungen wie bspw. Ökologie und Klimapolitik erscheinen will. Details wie Wasser- und/oder Energiezufuhr während des Umwandlungsprozesses werden wohl dennoch noch nicht eindeutig dargestellt.[76]

6. Nacktheit als das neue Totenkleid

Wie gestaltet sich Abschied im Konzept dieser naturanalogen Bestattungsform? Wie die Repräsentation der letzten Erscheinung, wenn das Referenzsystem Natur anstelle eines (christlichen) Gottes treten kann? Historisch wurden Menschen sarggelegt, bettenanalog, weil sie schlafend vor Gott treten sollten, purifiziert in weißer Sargwäsche, wie wir sahen. Im Anschluss an diese Tradition existiert diese Verabschiedungspraxis modifiziert bis heute, auch ohne religiöse Bezüge. Einer der Geschäftsführer von *Meine Erde*, Pablo Metz, schilderte in einem Videocall die möglichen Abschiedsrituale. Ändern sich diese, so die Frage, wenn der Leichnam nicht erdbestattet oder kremiert wird, und, sehr viel entscheidender, wenn dieser im Referenzsystem *Natur* verabschiedet wird? Sie können sich ändern, so das Ergebnis, und es gibt dafür nach Aussagen von Pablo Metz drei Möglichkeiten: Der Kanon der

71 Ebd., S. 34.

72 Ebd., S. 33.

73 Ebd., S. 30, https://www.domradio.de/artikel/kieler-friedhof-bietet-beerdigung-durch-verkompostierung vom 26.01.2024.

74 https://taz.de/Klimafreundliche-Krematorien/!5863959/ vom 28.01.2024.

75 Ebd., S. 26.

76 https://www.rbb24.de/panorama/beitrag/2024/01/reerdigung-beerdigung-bestattungsgesetz-berlin-friedhof-tod.html vom 29.12.2024.

Sargverabschiedung kann beibehalten werden,[77] der Verstorbene wird in einem Bestattungsinstitut im Sarg zur letzten Verabschiedung aufgebahrt und anschließend in ein Alvarium verbracht. Oder, eine weitere Möglichkeit, die Angehörigen nehmen im Alvarium Abschied, der Leichnam ist bereits im Kokon und mit der Spreu abgedeckt; die Angehörigen bereicherndas Füllmaterial mit Blumen und Naturgegenständen. Die dritte Möglichkeit – auch additiv zur zweiten – besteht in einer Trauerfeier nach der Vererdung nach 40 Tagen[78] am Grab, wenn der gewonnene Humus in 40 cm-Tiefe ›beigesetzt‹ wird. Im Kontext der materiellen Repräsentation ist eine Variation der zweiten Möglichkeit interessant: Der Leichnam ist noch nicht unter der letzten Schicht der Spreu, sondern wird nackt auf den Kokon gelegt, das bedeutet, er ist vestimentär ohne gesellschaftliche Zeichen. In Vorbereitung einer Trauerfeier wird ein Tuch über den Leichnam gelegt, welches dann – als letzte Geste der Hinterbliebenen gegenüber dem Verstorbenen – von diesem entfernt wird, bevor die letzte Schicht des Streumaterials über dem Leichnam ausgestreut wird.

Es gibt grundsätzlich sehr private Versionen, wie Menschen ihre Verstorbenen verabschieden, aber – nackt? Es erscheint wie ein Paradigmenwechsel in der Trauerkultur, in der nun Nacktheit als das ›neue Kleid‹ im Kontext Natur firmiert; Nacktheit hier auch im Anschluss an Geburt[79] und im Anschluss an den Prozess der Evolution. Den Verstorbenen nicht mehr im vestimentären Referat von gesellschaftlicher Zuordnung oder im persönlich-kulturellen Kontext von Lieblingskleidung zu verabschieden, sondern in Nacktheit – relativiert auch die Stellung des Menschen in der Evolution. Der Mensch erscheint hier nicht mehr als das überlegene, kultur(ge)schaffene Wesen *gegenüber* der Natur, sondern als vergänglicher Teil *von* Natur. Das Leitmodell Mensch als Herrscher über die Natur hat in Zeiten von Klima-

77 Aus Sicht der Stellungnahme der Katholischen Zentralstelle zur Reerdigung wird diese sogar empfohlen: »So wie es für die Verabschiedung des Verstorbenen vor der Kremation und für die Urnenbeisetzung bereits der Fall ist, spricht nichts dagegen, zu gegebener Zeit auch über eine eigene Begräbnisliturgie für eine Reerdigung nachzudenken. Hierbei gilt dann genauso wie bei der Kremation die Empfehlung, dass gerade wenn die Verabschiedung von dem Verstorbenen nicht unmittelbar vor der Beisetzung erfolgt, die Möglichkeit genutzt werden sollte, den Sarg mit dem Leichnam zur Feier der Eucharistie in der Kirche aufzustellen und dort mit der liturgischen Verabschiedung zu enden.« Peter Schallenberg, Internes Papier »Stellungnahme zur Einordnung der Reerdigung aus katholisch-theologischer und -ethischer Sicht« ohne Angaben von Seitenzahlen, Mönchen-Gladbach: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle 13, September 2022.

78 Eine interessante zeitliche Parallele zur Trauerzeit von 40 Tagen im 6-Wochenamt im Katholizismus und im Trauerritual Islam.

79 Der evangelische Theologe Bertold Höcker, ehemaliger Superindendent im Kirchenkreis Stadtmitte, Berlin, arbeitet für die Stiftung *Meine Erde* an Handreichungen für den Ritus von Reerdigungen. Er betonte auf meine Anfrage, wie mit Nacktheit dabei umgegangen wird, dass diese im Sinne des biblischen »Nackt bist Du zur Welt gekommen und nackt gehst Du wieder von ihr« ihre Berücksichtigung finden wird.

wandel und selbstgeschaffenen Bedrohungsszenarien ausgedient – hierin wird der nackte Mensch auf dem Totenbett auch zu einer Art Leit-Figur eines relativierten Anthropozäns:[80] Wir können ohne Natur nicht leben, wir können sie nicht überwinden. Natur hingegen kann uns überwinden, uns in sich aufnehmen und unsere Materialität verstoffwechseln. Wolfgang Welsch hat diese kritische Sicht auf das Anthropozän in Positionen der Kunst aufgesucht und darin die Arbeit von Diana Danelli vorgestellt: In ihrer Arbeit Memoria Botanica von 2019 werden in einer Videoprojektion baumartige Pflanzen mit einem Diagramm überzogen und darin als evolutionär der Zivilisation überlegen inszeniert: »Der Mensch existiert weiter in Fragmenten, welche die Pflanzen sich einverleibt haben, und diese menschlichen Überbleibsel verhelfen den Pflanzen zu neuem Wachstum und Formenreichtum. Der Mensch lebt als Dienstleister der Pflanzenwelt fort«[81]. Erde/Humus als ein Futteral im Ritus von Abschied, das andere Anschlusssysteme als Sarg und Urne bereitstellt. Abgesehen von den beschriebenen heutigen ökologischen Problemen bei Erdbestattung und Kremierung, entwickelte sich Humus hier nicht im Verborgenen – *six feet under* – sondern tritt als Materialität in Erscheinung, die mit Sinn neu besetzt werden kann. Walter Benjamins Diagnose für das zwanzigste Jahrhundert mag modifiziert auch für das 21. Jahrhundert gelten: Die Beziehungen des Menschen sind in nichtreligiösen Zeiten porös und transparent geworden, auch und gerade in Bezug zur Natur. Gleichzeitig sind die Mitteilungen sozialer Beziehungsdynamiken innerhalb von Natursystemen vielfältiger geworden – so haben wir z.B. Kenntnisse über Kommunikationssysteme von Moosen und Bäumen, die über ›Öko‹, Spiritualität oder homogene Fachkulturen hinaus gehen. Eine dichte wie berührende Studie dazu hat die amerikanisch-chinesische Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing von der University of California vorgelegt: Mit *The Mushroom at the End of the World* hat sie 2015[82] die Spur eines Pilzes verfolgt, dem nachgesagt wird, als erstes im zerstörten, toten Ökosystem wieder gewachsen zu sein nach der nuklearen Katastrophe von Hiroshima.[83] Der Pilz ist schmackhaft, bei Sammlern hochbegehrt, wird kapitalisiert vermarktet, ist nicht kultivierbar, sondern wächst gern dort, wo vermeintlich keine Wachstumskultur mehr anzutreffen ist. Eine der von Tsing vorgestellten Paradigmenwechsel in Beziehung auf Mensch und Natur ist die von ihr skizzierte ›Dritte Natur‹ – eben das, was durch Umwelt- und Marktzerstörung trotzdem weiterlebt: Zukunft lässt sich nicht mehr linear denken, so ihre Botschaft, sondern geht

80 Donna Haraway zur Komplexität der Begrifflichkeit Anthropozän, in: Haraway, Donna J.: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Frankfurt/New York: Campus Verlag 2018, S. 66–70.

81 Welsch, Wolfgang: »Nach dem Ende des Anthropozäns. Künstlerische Vermutungen«, in: Kunstforum International, Bd. 265 (2020), S. 174–191, hier S. 185.

82 A. Tsing: Der Pilz am Ende der Welt.

83 Ebd., S. 8.

neue, offene Gefüge ein, die eben auch naturhafte Wachstumskulturen berücksichtigen; Natur und Kultur/Zivilisation stehen sich darin in Wertigkeit nicht mehr gegenüber.

7. Der Geruch von Leben

Was für eine Trauerkultur ließe sich daraus ableiten? Christlich agiert diese traditionell mit Dingen und Objekten einer materiellen Kultur und der Herstellung ästhetischer Unversehrtheit der Verstorbenen, wie wir sahen. Hier steht die Visualität im Vordergrund. Letzte Bilder werden geschaffen, bevor der Tote ›schlafend‹ dem Feuer oder der Erde übergeben wird. Erweiterte, individuelle Rituale suchen letzte Berührungen, codieren hinterlassene Textilien mit Erinnerung und taktilem Bezug, ein *tacit knowledge*. Im Konzept der Reerdigung liegt die Möglichkeit, Materialität im Kontext von Natur neu zu codieren. Materielle Kultur im oben beschriebenen Sinne wird trauerkulturell hier nicht benötigt; die Vorstellung, ›schlafend‹ aus dem Leben zu gehen, ist hier nur eines von möglichen Bildern. Denn die leibinternen Mikroorganismen arbeiten *aktiv* an der Umwandlung der Körpermaterie zu organischer Bodensubstanz, bestehend aus Bakterien und Pilzen. Hier allerdings ist eine olfaktorische Dimension enthalten, die es in der traditionellen Verabschiedung zu verhindern gilt: Ekel evozierende Geruchsentwicklung der Leiche.[84] Im Prozess der Reerdigung selbst tritt kein Zersetzungsgeruch auf, der Kokon aus Lupinen, Blumen und Spreu wie auch der Humus duften und gepflanzte Blumen/Sträucher auf dem Humusfeld können ebenfalls olfaktorisch positiv als Duft wahrgenommen werden. Trauerkultur im Konzept der *Dritten Natur* entwickelt also nicht nur neue Wachstumsbezüge, sondern heftet sich auch an den ältesten unserer Sinne – den Geruchssinn. Er informiert, warnt, beglückt, orientiert, lässt Verbindungen eingehen, schafft Erinnerungen und – direkte Bezüge zur Emotionalität[85]. Weiterleben im Olfaktorischen und im Austausch mit anderen Mikroorganismen, könnte, so das vorläufige Fazit, ein zukünftig würdevolles Futteral eines letzten Raumes sein.

84 Als ich 2009 meine im Pflegeheim verstorbene Mutter nach einer Totenwache gemeinsam mit einer nahen Freundin sarglegte, war es insbesondere der Leichengeruch, der uns anschließend beiden zusetzte. Er ließ sich nicht wirklich abwaschen und wir haben ihn beide, bis heute, untilgbar in unserem olfaktorischen Gedächtnis.

85 Vgl. die künstlerische Arbeit der Norwegerin Sissel Tolaas, die olfaktorische Archive synthetisiert und dabei z.B. auch Moleküle entwickelte, die Menschen spontan zum Weinen bringen: Cichosch, Katharina J.: »Wie ein Hauch frischer komplexer Luft«, in: Kunstforum International, Bd. 294 (2024) Smell it!, S. 120–123, hier S. 120.

Bestattungsgespräche als Ort der Vergegenwärtigung von Verstorbenen

Maximilian Bühler

1. Tot und doch lebendig: Von der Macht vergegenwärtigender Supplemente

Der Tod eines Menschen ist ein Unterbrechungsereignis.[1] Den Angehörigen widerfährt er als die Negation vormalig selbstverständlicher Interaktion mit einer lebendigen Person: »*Lokalisierbarkeit, Identifizierbarkeit, Ansprechbarkeit* und *Motivierbarkeit*«[2] ihres:r Freundes:in oder Familienangehörigen sind nicht mehr gegeben. Der Tod und die Trauer darüber »create a ›rift in being‹ and overthrow the hitherto familiar order of existence«[3]. Lange Zeit haben verschiedene Psychologien wie auch Theologien des Todes resp. der Trauer die Endgültigkeit des Risses herausgestrichen und aus dem Entzugsereignis einseitig auf die Abwesenheit der Verstorbenen geschlossen.[4] Programmatisch wurde gar manchmal die dezidierte Ablösung von ihnen gefordert.

Dass diese Theorien ihr Konto überzogen haben, darauf wird gerade jüngst im (praktisch-)theologischen Diskurs und darüber hinaus aufmerksam gemacht.[5] Tote

1 Vgl. klassisch zu »elementaren Unterbrechungen« Jüngel, Eberhard: »Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ›Tyrannei der Werte‹«, in: Eberhard Jüngel (Hg.), Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München: Kaiser 1990, S. 90–109, hier S. 100.

2 Macho, Thomas H.: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 219. Vgl. zum Ganzen ebd., S. 195–233.

3 Fuchs, Thomas: »Presence in Absence. The Ambiguous Phenomenology of Grief«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 17 (2018), S. 43–63, hier S. 44.

4 Vgl. klassisch zur Problematisierung dessen in praktisch-theologischer Perspektive Gutmann, Hans-Martin: Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Hamburg: Pawlas&Petersen Verlag 2011.

5 Vgl. Hauenstein, Hans U.: »Seelsorge an Toten?«, in: WzM 75 (2023), S. 55–63; Ders.: Verlorene Seelen? Über die Gegenwart der Toten, Kröning: Asanger Verlag 2021; Roser, Traugott: »Von der Ablösung von den Verstorbenen zur Beziehung mit den Toten. Neue Perspektiven der Trauerseelsorge«, in: PrTh 58 (2023), S. 24–31.

sind eben nicht einfach tot und also aus dem Leben auszugrenzen, sondern sie sind einem komplexen Spiel von Praktiken der De- und Reanimation, des »presentifying« und »de-presentifying«[6] ausgesetzt. Die Trauer versucht – wie Derrida scharf beobachtet – »Überreste zu ontologisieren, sie gegenwärtig zu machen, vor allem darin, die sterbliche Hülle zu *identifizieren* und die Toten zu *lokalisieren*«[7]. Tote leben zwar nicht einfach weiter unter den Lebenden wie bisher, aber sie sind da als »Anwesende ohne Anwesenheit«[8]. Unter dem Vorzeichen des Todes kommt es zu Myriaden re- und transfigurierender Supplementierungen, durch die das Entzogene in neuer Gestalt vergegenwärtigt wird; *re-* und *transfigurierend*, weil sich mit jeder Vergegenwärtigungspraxis die Verkörperung[9] des Verstorbenen verwandelt, die wiederum – medienanthropologisch konsequent – auch zurückwirkt auf die Hinterbliebenen (sei es narrativ, piktoral, als Schriftzeugnis eines letzten Willens, als leiblich gefühlte Gegenwart[10], als Online-Avatar bis dahin, dass die Toten an transzendenten Orten wie dem Himmel lokalisiert werden),[11] und *supplementierend*, sofern alle diese Figurationen weder nur unschuldig-abständige Re-Präsentationen ohne Präsenz-

6 T. Fuchs: Presence, S. 44.

7 Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 23f.

8 Ebd., S. 20.

9 Verkörperung wird hier medientheoretisch weit verstanden und also unhintergehbare Leiblichkeit mit einer medientheoretischen Perspektive auf andere Verkörperungsformen (Bild usw.) verbunden, wobei die antidualistische Stoßrichtung der Verkörperungstheorien zu bewahren und ein »Verkörperungsmissverständnis« zu vermeiden ist. Vgl. dazu Stoellger, Philipp: »Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes«, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (= TBT 172), Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2016, S. 289–316. Theoretisch entfaltet findet sich das in Bühler, Maximilian et al.: »Taufe als Verkörperungsgeschehen. Eine Case-Study-basierte interdisziplinäre Erkundung«, in: Philipp David et al. (Hg.), Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie (= HuÄ 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, S. 545–603, hier S. 550–560.

10 Vgl. T. Fuchs: Presence, S. 51–54.

11 Vgl. zum hier vertretenen anthropologischen Figurationsverständnis Stoellger, Philipp: »Anthropologie der Figuration. Konfigurationen von Mensch und Medium zwischen De- und Transfiguration«, in: Ders. (Hg.), Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2019, S. 251–299. Vgl. zur »paradoxen Verleiblichung« auch J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 19–24. Es ist von einer Präsenz der Toten zu sprechen, ohne dass diese neuen Leiber mit der vormaligen Präsenz einfach identisch sind. Vgl. dazu auch H. U. Hauenstein: Verlorene Seelen?, S. 59f.

Prätention[12] noch einfach mit der verstorbenen Person identisch sind.[13] Vielmehr treten neue, gar subjekthafte[14] Präsenz*gestalten* an die Stelle der verstorbenen Person, die je Anwesenheit mit ganz unterschiedlicher Erfahrungsqualität herstellen. Leben kann erzählt, mit Bildern kann gesprochen, an Grabstätten kann Gegenwart gefühlt werden. Die verschiedenen Vergegenwärtigungspraktiken ermöglichen und erhalten eine Beziehung der Hinterbliebenen zu den Verstorbenen.

In dieser Perspektive kommen Bestattungsgespräche als eine Interaktionssituation[15] zum Stehen, in der sich die Arbeit an der ambigen Präsenz der Verstorbenen ereignet. Pastor:innen bzw. freie Ritualbegleiter:innen und Hinterbliebene treffen aufeinander und ringen in den *Erzählungen*[16] darum, wer die verstorbene Person war, wer sie damit jetzt für sie ist und vielleicht sein wird (vgl. II.). In den *ritualdesignerischen Praktiken* wiederum wird ausgehandelt, wie eine Person mit ihrer Lebensgeschichte rituell inszeniert und wie darin eine biographische Stimmigkeit zur verstorbenen Person erreicht werden kann. Mithin sind die Bestattungsrituale nicht nur Trennungsrituale, sondern auch Rituale der Realisierung letzter Wünsche und

12 Und es muss zwischen unterschiedlichen Graden der Präsenz-Prätention unterschieden werden; d.h. wie stark die Figuration beansprucht, *lebendige* Vergegenwärtigung des eigentlich Entzogenen zu sein. Vgl. dazu Stoellger, Philipp: »Zur Einleitung: Spuren des Todes im Bild oder: vom Todbild zum Bildtod und zurück«, in: Philipp Stoellger/Jens Wolff (Hg.), Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, S. 1–80, hier S. 31. Diese Abstufung spiegelt sich auch in der etwas schematischen Unterscheidung von re-präsentatorischen und identifikatorischen Praktiken der Auflösung von Ambiguität bei T. Fuchs: Presence, S. 57–59. *Dass* es sich um Präsenz*prätentionen* handelt, soll nichts über die Wirklichkeitssicht der Trauerndenperspektive aussagen. Für Trauernde scheint eine andere strukturierende Ordnung zu gelten (vgl. dazu Gesa Lindemann und Stefan Gärtner in diesem Band).

13 Vgl. zum (gefährlichen) Akt der Supplementierung Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 244–287. In Anschluss an Derrida lässt sich m.E. das »Spiel der Präsenz und Absenz« (S. 287) von Stimme und Schrift analog setzen zum Spiel von Gegenwart/Abwesenheit vor und nach dem Tod. Damit gab es *nie* eine *unmittelbare* Gegenwart – weder vor noch nach dem Tod (»Der indefinite Prozeß der Supplementarität hat immer schon die Präsenz *angeschnitten* […]« [S. 281]). Es gibt nur eine Kette der Supplementierungen des Entzogenen. Selbstverständlich verändert der Tod dieses Spiel von An- und Abwesenheit. Aber das Spiel darf nicht dichotom betrachtet werden, als wären Menschen vor dem Tod lebendig und nach dem Tod einfach nur tot. In erster Linie geht es um »*andere* Beziehungsmöglichkeit« (H.-M. Gutmann: Mit den Toten leben, S. 249).

14 Das gilt insbesondere für KI-basierte Strategien, aus Bildern und Stimmaufnahmen einen digitalen Doppelgänger der Verstorbenen zu erzeugen, wie sie Matthias Meitzler und Thorsten Benkel in diesem Band diskutieren. Vgl. Gutmann, Hans-Martin: »Tod und Subjekt«, in: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung, Berlin u.a.: De Gruyter 2015, S. 331–342; H. U. Hauenstein: Verlorene Seelen?, S. 179–191.

15 Goffman, Erving: »The Interaction Order. American Sociological Association, 1982 Presidential Address«, in: ASR 48 (1983), S. 1–17.

16 Vgl. Bühler, Maximilian: Erzählen und Gestalten. Formen und Funktionen gegenwärtiger Bestattungsgespräche (= APrTh, Band 92), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

der Präsenz erzeugenden Inszenierung von personalen Eigenschaften, Vorlieben, Beziehungsgeschichten, ja gar in von den Verstorbenen geschriebenen und aufgeführten Abschiedsreden (vgl. III.).[17] Im Folgenden werde ich einzelne signifikante Praktiken der re- und transfigurierenden Supplementierungen in Bestattungsgesprächen nachzeichnen und adressieren, wie die Verstorbenen darin in ambiger Weise abwesend anwesend sind.[18]

2. Vergegenwärtigende Erzähl- und Bildpraktiken

Supplementierungen eines durch Tod entzogenen Verstorbenen qua Erzählen (und rituellem Gestalten) ermöglichen Vergegenwärtigung, sie erzeugen Präsenz – so die einleitende These. Doch warum und inwiefern trifft dies auf Erzählungen überhaupt zu, könnte das Vergangene doch einfach als Abgeschlossenes in den Blick kommen? Der Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke hat in seiner Erzähltheorie die luzide Metapher geprägt, die Gegenwart sei ein »Umschlagplatz«, ja ein »Tauschplatz und Verhandlungsort […], angesiedelt (rückwärts gewandt) in der nicht zuschließenden Lücke zwischen vergangener Zukunft und zukünftiger Vergangenheit, oder (den Blick nach vorne gerichtet) zwischen gegenwärtiger Zukunft und zukünftiger Gegenwart«[19]. Diese Bilder irritieren stark vereinfachende Erzähltheorien, wonach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voneinander klar geschieden sind. Gegenwart – in Bestattungsgesprächen als Situation unmittelbaren Verlusts – ist vielmehr immer schon Konfusion von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denn die

> »Präsenz [sc. der Gegenwart, MB] ist nicht ›rein‹, sondern von der Vorausgeltung des Künftigen und der Fortdauer des Vergangenen durchwirkt; sie ist nicht ›real‹, weil sie in ein zweipoliges Möglichkeitsfeld gestellt ist, in dem unablässig Antizipationen und Aktualisierungen stattfinden – als zwei Grundoperationen der Bestimmung der Gegenwart.«[20]

Das Erzählen in Bestattungsgesprächen ist mithin eine Operation, durch die die vergangene Lebendigkeit eines Menschen reanimierend in die Gegenwart gehoben wird. In produktiver Weise sensibilisiert die Rede von der *Vergegenwärtigung* – an Stelle und in Ergänzung einer Rede von der stärker räumlichen Metapher von der

17 Vgl. die Beiträge von Jakob Kühn und Manuel Stetter.

18 Empirische Datengrundlage sind die sieben Bestattungsgespräche, die ich im Rahmen meiner Dissertation aufgezeichnet habe.

19 Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M.: Fischer 2012, S. 230. Vgl. zum Ganzen ebd., S. 230–235.

20 Ebd., S. 230.

›Rekonstruktion einer Lebensgeschichte‹[21] – für die temporale Dimension von Erzählungen. Wenn ein Leben im Bestattungsgespräch narrativ vergegenwärtigt wird, wenn also selektiv ausgewählt wird, was ausgelassen und was im Gedächtnis behalten werden soll,[22] wenn ausgehandelt wird, wie die erinnerten Sequenzen und Episoden in Zusammenhang stehen, dann wird wirklich lebendig, wie diese Person die Gegenwart der Erzählenden bestimmt und in Zukunft bestimmen wird.[23] Das kann in anekdotischer lebendiger Verdichtung bis zur Isochronie von Erzählzeit und erzählter Zeit geschehen oder in der distanziert chronologischen Aufzählung wichtiger Lebenslaufdaten.[24] Familiensysteme stellen sich neu her, indem sie den Verstorbenen erzählerisch einen neuen Ort in ihrem Beziehungsnetz zuweisen.[25]

Nun kann und will ich hier keine Theorie der erzählerischen Vergegenwärtigungspraxis entfalten, sondern vielmehr mit diesem rudimentären theoretischen Rahmen im Hintergrund einen Blick auf dokumentierte Bestattungsgespräche werfen. Weil es längst *opinio communis* ist, dass Bestattungsgespräche im Allgemeinen Orte des Erzählens sind, richtet sich mein Interesse vor allem auf die (im Forschungsdiskurs vernachlässigten) Sterbeerzählungen.

3. Sterbeerzählung: eine Dialektik aus Entzug und Präsenz

Sterbeerzählungen heben sich sequentiell, in ihrer Interaktionsform und in ihrem Thema von den anderen Erzählsequenzen in Bestattungsgesprächen ab.[26] Im Blick

21 Vgl. zu dieser praktisch-theologisch dominanten Redeweise, die v.a. auf eine *räumliche* Metaphorik setzt, Grözinger, Albrecht: »Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte«, in: WzM 38 (1986), S. 178–188.

22 Vgl. zur Doppelbewegung von Aktivierung und Vergessen als erinnernder »Verdauungsprozess« (Jack Goody und Ian Watt) A. Koschorke: Wahrheit und Erfindung, S. 216–229.

23 Vgl. zur »Haltung des *vergegenwärtigenden Erzählens*« im doppelten Blick auf Bestattungsgespräch und Bestattungsansprache H.-M. Gutmann: Mit den Toten leben, S. 265; zur trauertheoretischen Bedeutung des Erzählens vgl. Walter, Tony: »A New Model of Grief: Bereavement and Biography«, in: Mortality 1 (1996), S. 7–25. Außerdem grundsätzlich zur Vergegenwärtigung via Erzählung H. U. Hauenstein: Verlorene Seelen?, S. 173–177; H. U. Hauenstein: Seelsorge an Toten?, S. 56; Vgl. dazu auch den Beitrag von Jakob Kühn in diesem Band.

24 Vgl. zur Erzählung in Bestattungsgesprächen besonders M. Bühler: Erzählen und Gestalten, S. 293–324.

25 Vgl. Bühler, Maximilian: »Doing Family in Bestattungsgesprächen. Beobachtungen zur Gestalt narrativer und ritualdesignerischer Praktiken«, in: Katharina Krause/Manuel Stetter/Birgit Weyel (Hg.), Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis, Stuttgart: Kohlhammer 2022, S. 85–102.

26 Vgl. dazu meine Analysen in M. Bühler: Erzählen und Gestalten, S. 217–221.326-342. Vgl. zu Sterbeerzählungen auch grundlegend den Band Peng-Keller, Simon/Mauz, Andreas (Hg.): Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende (= SCC, Band 4), Berlin/Boston 2018.

auf die verhandelte Fragestellung sind diese Sterbeerzählungen deshalb von besonderem Interesse, weil sie nicht nur (wie grundlegend alle Erzählungen) etwas Vergangenes neu ins Gegenwartsbewusstsein heben, sondern darüber hinaus den Prozess der transfigurierenden Supplementierung und damit das Spiel aus Entzug und Präsenz des Sterbens selbst thematisieren.

3.1 Transfiguration im Sterben

Dass der Tod nicht nur ein punktuelles Geschehen darstellt, das Menschen plötzlich aus dem Leben reißt, wird insbesondere in den Erzählungen vom Sterben sichtbar. Sterben ist (meist) ein Prozess. Der Tod ragt ins Leben hinein und wird erzählt als ein (dis-)kontinuierliches Transformationsereignis eines lebendigen Menschen zur Leiche.[27] Sprachlich performiert sich dies in der auffälligen Phrase des »Nicht-Mehr«. In unterschiedlichen Formulierungskonstellationen kann zum Ausdruck kommen, dass zunächst einzelne Fähigkeiten »nicht mehr« vorhanden sind, bis schließlich die Sprache regelrecht implodiert und das, was »nicht mehr« ist, gar nicht mehr genauer sagbar ist. Die Auflösung dessen, was der Mensch einmal war, ist so umfassend, dass der Mensch bereits nur noch ein unscharfes Bild seines vergangenen Selbst ist.

Beispiel 1 (M2 = Ehemann des Verst., M4 = Bruder)[28]

```
1     M2:  ich war noch die nacht daVOR da,
2          un:d- (--) das war Echt SCHLIMM-
3          (1.5)
4     M4:  ja- =das ging dann sehr PLÖTZlich
5          [weil;]
6     M2:  [und  ] morgens dann wurde er geWAschen,
7          und daNACH (--) NIX mehr.
```

Der Partner des Verstorbenen schildert die letzte Nacht im Leben seines Ehemannes. Sukzessive hatte er seine Fähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten eingebüßt. Am Ende konnte und wollte er nicht einmal mehr essen, seine Responsivität ist schon stark eingeschränkt. Schließlich ist dann nach dem Waschen »nix mehr« (Z. 7). Die Referenz des »Nicht-Mehr« ist gar nicht mehr fassbar. Dadurch

27 Vgl. dazu auch den Beitrag von Thorsten Benkel zur Trauer *vor* dem Tod und wie ein Sterbender schon *vor* dem Tod zum Toten gemacht wird.

28 Alle Personenangaben sind in Relation zum Verstorbenen bzw. zur Verstorbenen angegeben. Transkription folgt den Konventionen des GAT 2 Basistranskripts. Vgl. Selting, Margret/Auer, Peter et al.: »Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2)«, in: Gesprächsforschung 10 (2009), S. 353–402 online verfügbar unter .https://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2009/px-gat2.pdf.

kommt es zu einer Entgrenzung, weil der Geltungsbereich des »Nicht-Mehr« sich auf die ganze Person auszuweiten scheint. Auffällig ist darin auch die Pause (Z. 7), die das Ringen um eine angemessene Formulierung ausdrücklich werden lässt, auszusagen, was nun eigentlich ist. Die Sterbeerzählung selbst vergegenwärtigt also den Entzug.

Dass das Erzählen des Sterbens indes selbst im Entzug auch ambige Präsenzen erzeugt, wird in der anschließenden Erzählung des Bruders deutlich.

Beispiel 2 (M4 = Bruder des Verst.; RB = Ritualbegleiter)

```
1     M4:  und dann nachher aber war der SCHLUCKreflex weg,
2          und es kam wieder RAUS;
3          und das
           [hat] mich halt an den tod meines VAters erinnert,
4     RB:  [ja-]
5     M4:  °h weil da war das auch n paar tage VORher,
6          und da [WUSst] ich dann auch,
7     RB:         [ja-]
8     M4:  okay, =das ist [jetzt,]
9     RB:                 [jetzt] geht_s los, =ja,
10    M4:  ist in der ENDphase,
11         und die eine schwester hatte dann ja am
           dienstagMORgen auch (-) gesAgt-
12         dass er sich jetzt auf n WEG gemacht hat-
13         (1.3)
14         so WAR das <<nur noch geflüstert> dann auch;>
15    RB:  <<sehr leise> ja->
```

Der Ausschnitt ist zunächst ein weiterer Beleg dafür, wie am Lebensende basale Körperfunktionen wie das Schlucken entfallen (Z. 1–3). Das Hauptaugenmerk liegt jedoch darauf, dass es zu verschiedenen Deutungen kommen kann, was der Tod für die Gegenwart der Verstorbenen eigentlich bedeutet (Z. 8–15). Während der Bruder des Verstorbenen selbst das Zu-Ende-Gehen betont (Z. 10), kann er zustimmend – ohne dass darin ein Interpretationskonflikt zu bestehen scheint – die Pflegekraft mit der Aussage zitieren, dass der Verstorbene »sich jetzt auf n Weg gemacht hat« (Z. 12). Sterben kommt nicht nur als Verflüchtigung, sondern als Transitionsereignis in den Blick; allerdings mit offener Zielbestimmung. Der Weg, der uns bspw. von Hamburg nach Berlin führen könnte, wird metaphorisiert und führt den Sterbenden über die Todesschwelle ins Unbekannte. Der Bruder eignet sich die Worte einer anderen an, die jedoch unbestimmt lassen, wohin der Tote geht.

Damit ist ein Spannungsfeld angedeutet, das Sterbeerzählungen auszeichnet. Obwohl Sterbeerzählungen einerseits die schwindende Präsenz thematisieren (und also vergegenwärtigt wird, dass etwas nicht mehr ist), wird in ihnen andererseits die einsetzende Transfiguration *im* Sterben *vor* dem Tod beschrieben und in unterschiedlicher Deutlichkeit eine bleibende Präsenz prätendiert. Was in Bsp. 2 nur leise anklingt, kann in anderen Sterbeerzählungen dann expliziter artikuliert werden. Die erzählerischen Vergegenwärtigungspraktiken unterscheiden sich dabei je nach medialer Prägnanzform, durch die die Transfiguration der Sterbenden geschieht. In *Sprachpraktiken* wird in manchen der aufgezeichneten Bestattungsgesprächen auf biblische Bilder und Texte rekurriert. Auf Mt 6,27 anspielend kann bspw. sowohl die menschliche Machtlosigkeit über die eigene Lebenszeit als auch die Macht Gottes über die Zeit zum Ausdruck kommen. Mit Hilfe der Himmelsmetaphorik[29] kann sowohl die Abwesenheit (»er:sie ist nicht mehr hier«) als auch die bleibende Anwesenheit (»dort kannst Du wieder mit verstorbenen Lieben zusammen sein«) artikuliert werden. Analytisch näher in den Blick nehmen will ich allerdings ein Beispiel, in dem die Angehörigen von einer Sterbepraxis erzählen, in die verschiedene mit Bedeutung aufgeladene Gegenstände hineinassoziiert werden.

Beispiel 3 (PF = Pfarrerin; M1 = Sohn d. Verstorbenen; F3 = Schwiegertochter und Frau von M1; F4 = Schwiegertochter; F2 = Schwester)

```
1     F4:  UlRIke hat ihr dann das äh?
2          in der KOFfer,
3     PF:  mhm-
4     F4:  das ENgele [von ihnen mItgegeben?]
5     PF:     [ja  ja  ] =ja
6     F4:  und das haben sie dann auch oben NAge[stellt?]
7     PF:            [ja]
           […]
8     F4:  und? und aber-
9          wo_s dann zum SCHLUSS,
10         als sie dann ähm auf_m STERbebett lag,
11         hat_ se das:-
12         ham_se [ihr das ] in die [HÄNDE; ]
13    F3:         [in die HAND ja]
14    F2:         [mhm in die] HAND gebe.
```

29 Vgl. zur Bedeutung des Himmelsbildes für die Seelsorge mit Trauernden Karle, Isolde: »›Erzählen Sie mir was vom Jenseits‹. Die Bedeutung des Himmels für die religiöse Kommunikation«, in: EvTh 65 (2005), S. 334–349, hier bes. S. 345–348.

```
15  PF:          [mhm,]
16  F4:          [so] rein-
17  PF:          [mhm-]
18  F4:         [und] sie haben sie auch gAnz arg schÖn, (--)
19      geBETtet [sag ich jetzt mal mit;]
20  PF:          [mhm    mhm]
21  F4:  °hh sie hat ja_d äh
22      ihre schwester hatte ja noch BLUmen brocht,
23      […]
24      und (--)die BLUmen haben sie dann:-
25  F2:  =ja-
26  F4:  =ja dann die die blü? BLÜte,
27  F2:  jaja
28  F4:  haben sie sie dann SCHÖN;
29  F2:  von die TUL-
30  F4:  so ver?-
31      ja:;
32      auf ihr BETT gelegt [und-]
33  PF:                     [auf ihr] BETT;
34  F4:  ja:-
35  PF:  also sie im prinzip EINgerahmt;
```

Diese Erzählsequenz thematisiert, wie Engel und Blumen Teil des Sterbeprozesses werden. Der Engel wird von der Pfarrerin mitgegeben (Z. 4), erst im Raum aufgestellt (Z. 6f) und dann in die Hand der Sterbenden gelegt (der genaue Zeitpunkt ist unklar). Die Blumen wiederum hat die Schwester der Sterbenden besorgt (F2; vgl. Z. 21ff). Ihre Blüten werden im Sterben auf dem Bett verteilt. Das Sterben hätte auch einfach in Gestalt eines biologischen Reduktionismus als das Abschalten von Körperfunktionen erzählt werden können. Dass der Sterbeprozess auf diese Weise erinnert wird, lässt ein anderes erzählerisch konfiguriertes Bild der Sterbenden entstehen: Sie hält einen Engel in der Hand und ist von Blumen eingerahmt. Welche Bedeutungen Blumen und Engel mit sich führen, bleibt vage und wird von den Erzähler:innen nicht präzisiert.[30] Daher muss offen bleiben, ob der Engel, zurückhaltend interpretiert, nur ein biographisch signifikanter Gegenstand ist oder ob sich – in Anschluss an Fechter – im

30 Vgl. zur Vagheit der Engelsfiguren Fechtner, Kristian: Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart: W. Kohlhammer 2023, S. 70.

> »Gebrauch von Engelfiguren […] der Zugang zu einer transzendenten Wirklichkeit [konkretisiert und materialisiert]; sie eröffnen als ›himmlische Wesen‹ alltagsnah einen Grenzübergang über das hinaus, was irdisches Leben ausmacht. In ihrem Symbolgehalt sind sie als ›Zwischenwesen‹ im präzisen Sinne religiöse Vermittlungsgestalten.«[31]

Analog könnten die Blütenblätter das Leben als Kreislauf von Sterben und Natalität deuten. Blumen verwelken und doch blühen sie im Frühling neu auf.[32] Diese bleibende Vagheit könnte im Kontext des Todes – das hat Manuel Stetter anhand der Veröffentlichung des Todes im Hospiz gezeigt – typisch sein, sofern der Tod als Alltagsunterbrechung alltagstranszendierende symbolische Figurationen evoziert, ohne dass diese Andeutungen explizit ausgedeutet werden müssten.[33] Die Erzählung des Sterbens erlaubt hier mithin, noch etwas anderes zu zeigen als Tod und Entzug. Die Sterbende wird figuriert als eine, die einen Engel bei sich hat, ihr Leben ist endlich und doch ist da Leben in Gestalt der Blüten.

3.2 Neue Gegenwart nach dem Tod: getrennt und doch da

Die spannungsvolle Dialektik aus Entzug und supplementierter Präsenz prägt auch die Erzählungen von Ereignissen unmittelbar nach dem Tod – teilweise begegnet diese Spannung in derselben Erzählsequenz, teilweise dominieren je Entzugs- oder Präsenzdynamiken. Angstbesetzt ist sowohl das Spüren der bleibenden Präsenz wie auch der Entzug derselben. Dies zeigt sich exemplarisch in den folgenden beiden Gesprächssequenzen. Im ersten Beispiel erzählt die Ehefrau ausführlich, wie sie sich am Sterbebett von ihrem Ehemann verabschiedet hat. Sie erlebt dort intensiv die noch andauernde Gegenwart, der Körper ihres Ehemanns ist »noch warm«, wenn sie ihn streichelt. Doch als sie geht, lässt sie die Tür auf.

Beispiel 4 (F2 = Ehefrau; F4 = Schwester)

```
1     F2:  °h und ich hab die tür aufgelassen dass er RAUSkann,>
2          ((lacht?))
3          (--)
4     PF:  ja,
5          (2.3)
```

31 Ebd., S. 71. Stärker dogmatisch aber Fechtner nicht unähnlich auch I. Karle: Himmel, S. 347.

32 Vgl. zur Bedeutung der Blumen im Alten Testament Neumann-Gorsolke, Ute: »Blumen AT«, in WiBiLex, https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/blumen/ch/f3990167069e8b4e4637a8c8efb63e2e/#h2 vom 28.08.2023.

33 Vgl. Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis (= APrTh 96), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 69f.

```
6     F2:  <<weinend> weil ich glaube nicht dass da nichts mehr
           IS
7          =wenn man tot ist->
8          °h NOah [hat ja im]mer gesagt man [ist-]
9     PF:          [ich glaub]               [da;]
10    F2:  man ist GAS oder so was-
11         nee-
12         =das ist alles [GUT,]
13    PF:                 [so;]
14         mhm-
15         (--)
16    F2:  man ist GAS,
17         da IS nix mehr oder so- =ne-
18         aber ich KANN das nicht-
19         (-)
20         da IS noch irgendwas;
21    F4:  [das]
22    F2:  [u?,]
23         und wenn man gas ist dann IS man gas-
```

Die Erzählform ist typisch für Sterbeerzählungen, die sich durch lange Pausen, Expression von Gefühlen und besonders stabile Erzählrollen auszeichnen. Durch das Offenlassen der Tür ermöglicht sie dem Verstorbenen einen Weg. Wohin er geht, ist auch hier offen, aber etwas verlässt die Welt, als er tot ist. Und doch ist nicht einfach »nichts mehr« (Z. 6). Die Erzählung wird zum Sprungbrett, die in ihre Trauerpraxis eingelassenen Glaubenssätze anzufügen. Obwohl ihr Ehemann tot ist, ist er doch noch da; selbst wenn er – wie der Ehemann selbst glaubte – in sublimierter Form von Gas gegenwärtig bleibt.

In einem anderen Zusammenhang begegnet diese Spannung aus An- und Abwesenheit bei einer Tochter, die davon erzählt, wie es ihr nun zu Hause ergeht. Sie fürchtet, die Wohnräume der Mutter aufzusuchen, weil sie sich dort mit ihrer Anwesenheit konfrontiert sieht (Z. 1–6). Gleichzeitig sieht sie sich gezwungen, sich schon rein aus praktischen Gründen den Gegenständen, an denen diese Gegenwart hängt, nochmals auszusetzen, um sich von ihnen zu trennen (Z. 6ff).

Beispiel 5 (F1 = Tochter; M1 = Sohn)

```
1     F1:  <<weinend> noch, (.)
2          noch net- (1.4)
3          °h (--)also am LIEBsten würd ich gAr net ins zImmer
           gehen?>
```

```
4          =[aber,]
5     PF:  <[mhm-]<sehr leise>>
6          (1.6) ((Geschirrklappern aus Küche durch M1))
7     F1:  ich MUSS ja,
8          wir haben jetzt dIEse woche auch (.) beide FREI,
9          und bisschen organiSIERT,
10         =dass n paar SAchen,
11         dass ihr SAUerstoffgerät und so was abgeholt wird-
12         des muss ja-
13         °hh (-)
14         so lang ich zu HAUse bin,
15    PF:  =mhm- (1.2)
16    F1:  und-
17         (--)((währenddeessen Geräusche; M1 kommt zurück))
18         ja da sind noch so n paar SAchen-
19         des [PFLEgebett,] =und so was-
20    M1:      [((ächzen))]
21    F1:  muss ja alles noch geHOLT werden, (--)
```

Die Gegenwart der Verstorbenen ist mithin doppelt ambig. Sie wird wahrgenommen und schwindet doch, sie wird ersehnt und gleichzeitig gefürchtet. Deshalb muss der Tote ebenso abwesend wie neu anwesend *gemacht* werden.[34] Stets sind die multi-medialen Präsenzen verkörpert,[35] sie sind gebunden an Gegenstände und den leiblichen Umgang mit ihnen; an die Räume, die Handtücher im Bad, an Gerüche, geteilte Routinen, die sich tief ins Leibgedächtnis eingeschrieben haben. In den Sterbeerzählungen im Bestattungsgespräch werden diese Präsenzen für andere sichtbar, hörbar und damit auch reflexiven Gesprächssequenzen zugänglich (vgl. Bsp. 4, Z. 6ff).[36]

Bilder sind neben den genannten Praxisformen ein besonders präsenzprätentiöses Medium. In Bestattungsgesprächen treten sie als zu Bildern geronnene Erzählungen in Erscheinung, stimulieren oder initiieren Erzählsequenzen.[37] Wie stark die präsenz-erzeugende Bildmacht auch im Zusammenhang von Sterbeerzählungen ist, wird an der nachfolgenden Gesprächssequenz sichtbar. Dort adressiert

34 Vgl. dazu auch den Beitrag von M. Stetter.

35 Zur Verkörperung vgl. grundlegend Jung, Matthias: Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.

36 Vgl. dazu auch ausführlicher M. Bühler: Erzählen und Gestalten, S. 339–342.

37 Vgl. ebd., S. 289–293.

die hinterbliebene Ehefrau den verstorbenen Ehemann direkt, holt ihn dadurch an den Tisch.

Beispiel 6 (F2 = Ehefrau)

```
1     F2:  °h wenn ich das bild dann ANschaue denk ich immer,
2          (--)
3          da sieht er so GLÜCKlich aus,
4          =aber TROTZdem (-)ist er krAnk (.) [gewe]sen-
5     PF:                                     [ja-]
6     F2:  [weißt du,   ]
7     PF:  [ich?, =und?-]
8          (-)
9          und DAS find ich,
10         =das sieht man auf diesem bild sO DEUTlich-
11         diese BEIden seiten-
12         =seine °hh seinen so FREUNdlichen blick,
13         =seinen (-)
14         und und DASS:-
15         dass er geZEICHnet ist einfach- =ne,
16    F2:  ja?-
17         (5.9)
18         °h hhh°
19         (--)
20         das hättest du AU nicht gedacht;
21         =ne NOah,
22         (--)
23         dass es so KOMMT-
24         (1.2)
25         ich RED immer noch mit ihm;
26         (-)
27    PF:  ja-
28         ((l[acht))]
29    F2:     [((lacht))]
30           (1.7)
31    PF:  MACH das mal;
```

Diese Sequenz schließt sich an den größeren Zusammenhang an nach der Frage, wo der Verstorbene nun sei (vgl. Bsp. 4). In einer dazwischen ausgelassenen Passage dient eine gemeinsam erworbene besondere Kerze als präsenzerzeugender Erinnerungsgegenstand. Als Drittes kommt dann das Bild ins Spiel. Es ist in seiner Darstellung uneindeutig, denn zwar wirkt der Verstorbene darauf glücklich, doch im Lichte seines Ablebens wird auch sichtbar, dass sein Leben lange von Krankheit gezeichnet war. Diese Deutung der Ehefrau unterstreicht die Pfarrerin (Z. 7–15). Und nach einer längeren Pause (Z. 17) – vermutlich betrachtet die Ehefrau eingehend das Bild – spricht sie ihn direkt an (Z. 20ff). Das Bild wird zur adressierbaren Verkörperung des Verstorbenen. Ihn kann sie suggestiv fragen, dass sein Tod trotz aller Krankheit doch ein plötzliches Ereignis war. Doch »Noah« antwortet nicht, er kann angesprochen werden, aber er ist nicht responsiv.[38] Das Bild prätendiert Anwesenheit und Abwesenheit.[39] Dies reißt die Ehefrau aus ihrem Fokus heraus, sie reflektiert vor und mit den Anwesenden, dass sie manchmal eben noch mit dem Verstorbenen rede. Die Pfarrerin als Seelsorgerin reagiert unterstützend. Verlangt also nicht, dass sie damit aufhöre, um sich zu trennen (vgl. Z. 31). Das Lachen (vgl. Z. 28f) – stets schwierig zu interpretieren – scheint hier die Spannung der Situation zu lockern, die durch die intime Szene zwischen Verstorbenem und seiner Ehefrau entstanden ist.

3.3 Intermezzo: »Wo sind die Toten?« als drängende eschatologische Frage

Dieser empirische Blick auf Sterbeerzählungen basierte auf einzelnen Textausschnitten. Nicht in allen dokumentierten Bestattungsgesprächen werden die ambigen An-Abwesenheitszusammenhänge im gleichen Maße (narrativ) thematisch. Über die Gründe für diese Unterschiede lässt sich nur spekulieren. Doch trotz aller Differenzen machen die Beispiele deutlich, dass die narrative Vergegenwärtigung sich durch eine Grundspannung auszeichnet. Einerseits wird die Abwesenheit sichtbar. Die Erzählungen als Supplemente einer Leerstelle – dass die Verstorbenen eben ihren Tod nicht selbst erzählen können – erzeugen einen Abstand zu den Verstorbenen. Andererseits wird in den Sterbeerzählungen auf Ebene des Erzählten deutlich, dass sich während des Sterbens und nach dem Tod eine Reihe von transfigurativen Supplementierungen ereignen, die die Gegenwart der Verstorbenen in neuer Gestalt herstellen. Das Sterben ist Durchgangsstadi-

38 Vgl. zur Bedeutung des Antwortens und auch des Ausbleibens von Antwort Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

39 Vgl. Blanchot, Maurice: »Die zwei Fassungen des Bildlichen«, in: Thomas H. Macho/Kristin Marek (Hg.), Die neue Sichtbarkeit des Todes, München 2007, S. 25–36; den Beitrag von Ursula Roth in diesem Band.

um auf einem Weg, ja, die Verstorbenen bleiben vermittelt durch Gegenstände, Alltagsroutinen und Bilder wahrnehmbar anwesend.

Meist verbleiben die Präsenzprätentionen bei einem *positioning* auf erzählter Ebene.[40] D.h. es wird vergegenwärtigt, wie sich die Präsenz-Entzugsdynamik ereignet hat. Das ist mitnichten ohne Wirkung auf das *positioning* auf Erzählebene. Durch die Erzählung wird das Erlebte nochmals lebendig, schreibt sich das Erlebte als Deutung ins geteilte Gedächtnis einer Familie ein. Indes eher selten werden die Sterbeerzählungen zum Sprungbrett für Präsenzprätention im Bestattungsgespräch selbst wie in Bsp. 5 u. 6, wo die konkrete Angst vor den vertrauten Räumen oder die Rede mit einem Verstorbenen eine konkrete Präsenz erzeugt. Unabhängig von dieser Ebenendifferenzierung zeigen die exemplarischen Analysen, dass sich in der Spätmoderne die Frage nach dem Verbleib der Toten offensichtlich nicht erledigt hat. Vielmehr bleibt – wenngleich diese Frage sehr offen behandelt wird – für die Angehörigen drängend, wohin die Toten gehen und in welcher Weise sie eine Beziehung zu ihnen erhalten (können). Dass sich diese Frage nicht nur im Medium der Erzählung, sondern auch im Medium des Aushandelns ritueller Gestaltung aufdrängt, wird nun zu zeigen sein.

4. Anwesenheit ist Macht – zur Agency der Verstorbenen im Blick auf Bestattungsritual und Bestattungsform

Wer anwesend ist resp. gemacht wird, hält sich nicht nur im Gedächtnis. Er:sie erhält sich ihre Handlungsmacht; ja, wer sich gegenwärtig hält bzw. wessen Präsenz erhalten wird, dessen Einfluss bleibt gewahrt. Kurz: Vergegenwärtigung ist Macht(gestus). Das gilt für Erzählungen,[41] aber im Besonderen auch für die rituelle Gestaltung von Bestattungen. Wie meine Analysen andernorts gezeigt haben,[42] hat das Ritualdesign in Bestattungsgesprächen zum Ziel, eine *stimmige* Liturgie zu erarbeiten; das Ziel ist, ein Ritual zu gestalten, das in erster Linie ›zur verstorbenen Person passt‹ (wie alle Beteiligten – die Ritualbegleiter:innen eingeschlossen – immer wieder betonen). Doch wie wird dies entscheidbar, wenn die verstorbene Person sich dazu selbst nicht mehr live äußern kann?

Dies gelingt mittels eines ganzen Sets an Praktiken, die die verstorbene Person regelrecht agentivieren und ihr ermöglichen, in unterschiedlicher Weise auf das

40 Vgl. zum narrativen *positioning* und den drei unterschiedlichen Ebenen Bamberg, Michael: »Positioning Between Structure and Performance«, in: Journal of Narrative and Life History 7 (1997), S. 335–342.

41 Vgl. A. Koschorke: Wahrheit und Erfindung, S. 230–254.

42 Vgl. M. Bühler: Erzählen und Gestalten, S. 557–609.

Ritualdesign und den Bestattungsprozess insgesamt Einfluss zu nehmen.[43] Dabei variieren die Deutungsmachtansprüche der unterschiedlichen medialen Gestalten erheblich, denn je nach Supplement beanspruchen die Vergegenwärtigungen des Gestaltungswillens von Verstorbenen abgestufte Verbindlichkeiten und sind unterschiedlich verlässlich und konsensfähig. In einem der dokumentierten Fälle liegt bspw. schriftlich vor, welche Liedwünsche die Verstorbene für die Bestattung vorgesehen hatte. Dieses (quasi-)testamentarische Zeugnis, das beansprucht, *ipsissima vox* der Verstorbenen zu sein, hat solche Macht, dass diese Liedwahl unhinterfragt von allen Beteiligten ratifiziert wird. Im Kontrast dazu kann ein fehlendes Schriftstück dazu führen, dass innerhalb der Familie ein Deutungsmachtkonflikt entsteht, ob überhaupt und wenn ja welche Musik zum Verstorbenen passen würde. In diesen Fällen müssen die Hinterbliebenen argumentativ und narrativ plausibilisieren, was für oder gegen ein Musikstück bzw. Gesangbuchlied spricht.[44]

Aus der Fülle möglicher Analysegegenstände möchte ich allerdings einen anderen Fall herausgreifen, der – analog zu den Sterbeerzählungen – sowohl auf Vollzugsebene des Gesprächs als auch auf Ebene des Bezugsproblems die Präsenzfrage umkreist: den Plastinationswunsch[45] einer Verstorbenen. Die Frage der bleibenden Gegenwart wird auch hier in doppelter Weise aufgeworfen; zunächst darin, welche Verbindlichkeit der letzte Wille hat. Dürfen Verstorbene (in völliger Autonomie) darüber bestimmen, was mit ihrem Körper nach dem Tod geschieht? Dabei ›sitzt‹ die Verstorbene in Gestalt ihrer hinterlassenen Dokumente und der Erzählungen von Gesprächen mit am Tisch. Zweitens wird – als Implikat des Plastinationswunsches – zugleich verhandelt, welche Präsenzorte bleiben, wenn Verstorbene anonym beigesetzt werden. Die Bestattungsfrage, die zum Zeitpunkt des Gesprächs schon geklärt ist, ist so drängend, dass sich eine eigene 15-minütige Gesprächssequenz ereignet. Zu Beginn wird zunächst ausgehandelt, wer welche (Macht-)Position innehat:

Beispiel 7 (M1 = Sohn; F1 = Tochter; PF = Pfarrer)

```
1     M1:  oder wenn sie mal bei UNS war,
2          °h da hat sie IMmer gesagt, (-)
3     F1:  ((schnäuzt sich)) (-)
4     M1:  ich WILL des-
5          weil sie mit meiner SCHWESter,
```

43 Im Übrigen lässt sich das häufige Bedürfnis, dass eine eigene Beteiligung der Hinterbliebenen am Ritual die Stimmigkeit erhöht, mit Gutmann ebenfalls als Vergegenwärtigungspraxis deuten. Vgl. H.-M. Gutmann: Mit den Toten leben, S. 266f.

44 Vgl. M. Bühler: Erzählen und Gestalten, S. 488–497.

45 Vgl. zur Selbstdarstellung der Plastination nach dem Verfahren von von Hagens online unter https://koerperwelten.de/plastination/technik-der-plastination/ vom 14.09.2023.

```
6          =die konnt sie NICHT überzeugen für was ANderes; (--)
7     PF:  [mhm-]
8     M1:  [°h] und dann hat sie immer zu MIR gesagt, (-)
9          guck DU, (.) dass mein letzter WUNSCH:,
10         [äh  ]
11    PF:  [mhm-]
12    F1:  ja?-
13    PF:  mhm- (--)
14    M1:  erl?- =also:-
15         erFÜLLT wird; =[ne-]
16    F1:                 [weil] das war das EINzigste,
17         wo ich geSAGT hab- =!MA!ma,
18         !NEIN!, (--)
19         ich !WILL! das net,
20         ich kann das net akzepTIEren, (-)
21    PF:  mhm; (-)
22    F1:  und dann- (--)
23         hat sie halt meinen BRUder da [i?:n die-]
24    M1:                               [und so WIE]
25         sie ins krankenhaus gekommen ist,
26         hat sie IMmer gefragt-
27         ist mein AUSweis da; (-)
28    PF:  mhm, (-)
29    M1:  gell, (1.1)
30         also von diesem (-) instiTUT;
```

Im Ausschnitt kommt ein Doppeltes zum Ausdruck: Erstens wird sichtbar, wie der Tod einen Kontrollverlust über das eigene Schicksal bedeutet.[46] Die Mutter der beiden Kinder fürchtet, dass ihr »letzter Wunsch« (Z. 9) nicht erfüllt werden könnte. Um ihre Agency auch postmortal zu erhalten, greift sie auf verschiedene Techniken zurück. Sie bläut ihrem Sohn den Bestattungswunsch wiederholt ein und sorgt zugleich mittels ihres »Ausweises« »von diesem Institut« (Z. 27.30) für eine postmortale Artikulation ihres Wunsches. Wenn sie nicht mehr selber sprechen kann, spricht jetzt ein anderes *testimonium* für sie und bezeugt ihren Wunsch (Z. 24–30). Auf diese

46 »Im Tod endet die Autonomie«, wie Philipp Stoellger zurecht notiert hat. Philipp Stoellger: »Kulissenkunst des Todes. Zum Ursprung des Bildes aus dem Tod«, in: Klie, Thomas (Hg.), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 15–40, hier S. 21.

Strategien greift sie deshalb zurück, weil sie – zweitens – befürchten muss, dass die Tochter gegen ihren Willen handelt und also die eigene Machtlosigkeit ausnützt, um ihren Willen durchzusetzen. Sie misstraut ihrer Tochter, weil diese mit Nachdruck gegen diese Entscheidung zur Plastination protestiert hat (vgl. Betonung und Segmentierung Z. 18–20 und die Re-Inszenierung ihrer eigenen Worte).[47] Tod bedeutet Machtverlust und deshalb hat die menschliche Kultur im »letzten Wunsch« ein Symbol erschaffen, das dieser Machtlosigkeit eine pietätvolle Achtung entgegensetzt. Allerdings ist diese über gesellschaftliche Routinen der Gesichtswahrung erhaltene Macht prekär.

Was treibt die Tochter, die der Mutter so nahestand, an? Sie führt Vorbehalte gegenüber den ethisch-altruistischen Interessen von »Körperwelten« an. Emotional scheint aber daneben etwas anderes bedeutsam, das sie wiederholt anspricht:

Beispiel 8

```
1     F1:  UND eben weil- (.)
2          da danach ja auch IRgendwie wa?,
3          die? (--)ste? (.) die? (.)
4          was noch DA ist dann,
5          oder ÜBrigbleibt-
6          °hh anoNYM beerdigt wird,
7          =also (--) KEIN ort da ist zum trauern,
8          und- (-)
9     PF:  mhm- (-)
10    F1:  ja; =ich hatte-
11         hab das bei meinem VAter halt gemerkt-
12         dass mir DA der, (.)
13         der wEg zum beispiel zum FRIEDhof, =oder-
14         °h [solche-]
15    PF:     [ja:-]
```

47 Dass eben diese Tochter sich später im Gespräch darüber beschwert, wie in einem anderen Fall, dem letzten Wunsch nicht entsprochen wurde, zeigt, wie aus der Gültigkeit des »letzten Wunsches« kein Prinzip gemacht wird (und werden darf?!), da stets der Gegenstand des Wunsches zu berücksichtigen ist. Deshalb gibt es – wie auch Stoellger ebd., S. 20–22 feststellt – eben auch eine wichtige Begrenzung der Autonomie, die sich an der Agency der anderen bricht. Wie hier nicht diskutiert werden kann, ist die Autonomie der Mutter ohnehin auch schon nur eine abgeleitete. Denn ihr Plastinationswunsch ist an eine Vereinbarung mit dem Ehemann gekoppelt, die sich gegenseitig versprochen haben, diese Bestattungsform zu wählen. Mithin ist der letzte Wunsch der Mutter an den letzten Wunsch ihres Ehemanns gekoppelt.

```
16    F1:  äh geFEHLT hätte;
17    PF:  mhm, (.)
18    F1:  woBEI- =wir ha?-
19         ich hab eigentlich keine verWANDTschaft,
20         ich war noch nie °h groß aufm friedhof?
21         aber ich hätt mich da vielleicht NÄher gefühlt;
22         hab; (.)
23         denk ich- (--)
24         (…)
25    F1:  ich hab dann halt irgendWANN mal, =äh,
26         °h vorm BILD gestanden wenn irgendwAs war, (--)
27         hm- =ja;
28         was ich jetzt AUCH direkt wieder hIngestellt hab,
29         weil ich gedacht hab da IST irgendwas?
```

Die Aversion der Tochter gegen den Plastinationswunsch der Mutter resultiert aus einer Erfahrung, die sie schon bei ihrem Vater gemacht hat. Die anonyme Beisetzung der Überreste – die Tochter ringt regelrecht darum, wie sie die Asche oder den toten Leichnam bezeichnen soll (vgl. Z. 2–5), sodass Leiblichkeit und Dinglichkeit changieren – nach der Plastination verwehrt es ihr, einen Ort zum Trauern zu haben (Z. 6f). Sie imaginiert, dass ein Weg zum Friedhof, ihr eine größere Nähe zum Vater ermöglicht hätte (Z. 11–23). Präsenz ist zum wiederholten Male an konkrete verkörperte Praxisformen gekoppelt. Diese Beobachtung wird noch verstärkt durch eine spätere Ergänzung der Tochter (vgl. Auslassung Z. 24). Anstelle des Grabes als einem Vergegenwärtigungsort dient ein Bild als Präsenzmedium (Z. 25ff). Ohne dass die Tochter der Verstorbenen genauer in Worte zu fassen vermag, *was* sie am Bild eigentlich genau erlebt, »ist da irgendwas« (Z. 29).[48]

5. Schlussüberlegungen

Nimmt man die Einsichten aus der Analyse der erzählerischen und – im weitesten Sinne – der die Bestattung betreffenden gestalterischen Praktiken zusammen, wird sichtbar, dass die Angehörigen angesichts der Unterbrechungserfahrung eine zentrale Frage umtreibt: Wo sind die Toten?[49] Sowohl in Sterbeerzählungen als auch in der Gestaltung der Grabszene bzw. der Bestattungsform kommt zum Ausdruck,

48 Umgekehrt lehnt die Tochter einen Besuch bei Körperwelten ab, weil sie dort fürchtet, ihren Eltern zu begegnen. Sie sucht also Gegenwart und fürchtet sie doch – je nach Gestalt.

49 Vgl. zur systematisch-theologischen Reflexion Gregor Etzelmüller in diesem Band.

dass ›noch irgendwas ist‹ und nicht nichts (Bsp. 4 u. 8). Die trauernden Angehörigen greifen auf Praktiken zurück, die supplementäre Anwesenheit erzeugen: Erzählungen, Bildbetrachtungen und Interaktionen mit Bildern, Friedhofsgänge, vertraute geteilte Routinen usw. Diese performieren etwas von dem, was war und halten es lebendig. Sie vergegenwärtigen. Ganz ohne Risiko sind diese Präsenzen nicht, immerhin erzeugen sie in bestimmter Form bei den Trauernden regelrecht Ängste. Bildpräsenz kann »monströs«[50], kann als Rede mit dem Bild erklärungsbedürftig werden; immer dann – so scheint es –, wenn die Präsenz intensiv und doch fremd ist, weil sie eben nicht mehr die des lebendig vertrauten Menschen ist, sondern eine supplementäre Verkörperung, die zugleich die Fremdheit des Todes mit sich führt.[51]

Obwohl sich also das Bezugsproblem nach der bleibenden Gegenwart mitnichten einfach erledigt hat, lassen sich indes kaum explizite christliche Bekenntnisse zur Auferstehungshoffnung in den Gesprächen finden, die lange eine Antwort auf dieses Bezugsproblem boten. Für die diskutierten Fälle ist – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – eine Abwesenheit christologisch akzentuierter Eschatologie festzustellen.[52] Wenn auf Bilder rekurriert wird, dann auf sich an die spätmoderne Frömmigkeit anschmiegende Bilder wie Himmel oder Engel.

Theolog:innen, die konkret handelnden Pastor:innen und freien Ritualbegleiter:innen sehen sich vor die Herausforderung gestellt, zunächst sensibel für dieses Bezugsproblem zu sein. Wo gehen die Toten hin? In den Himmel? Wenn sie – wie so oft von allen Beteiligten behauptet wird – auf dem Weg irgendwohin sind, wie treten die, die zurückbleiben, mit ihnen in Kontakt? Wo können sie ihnen begegnen? All diese Fragen werden in Bestattungsgesprächen in Sterbeerzählungen und in ritualdesignerischen Zusammenhängen angedeutet, ohne überall explizit reflektiert zu werden. In der Response auf diese zarten Töne »milder Religiosität« (Fechtner) ist zugleich Neugier und Deutungskompetenz verlangt: Neugier für die religiösen Artikulationen unserer Zeit und Deutungskompetenz im Blick auf die stimmige Anschlussfähigkeit christlicher kosmologisch-eschatologischer Deutungsmuster.[53] Diese Deutungskompetenz schließt ein, die kalkulierten Unbestimmtheitsformen des »leaving in implicit« zu achten und nicht in Hybris zu meinen, dem Impliziten nun immer die richtige Deutung aufpfropfen zu müssen.[54] Unsere Zeit jedenfalls

50 P. Stoellger: Anthropologie der Figuration, S. 260.

51 Vgl. hierzu auch Matthias Meitzler in diesem Band.

52 Und hier tritt m.E. eine Spannung zur dogmatisch-verkörperungstheoretischen Interpretation dieser Frage nach dem Ort der Toten bei Etzelmüller deutlich zutage, weil theologische Figuren nach dem »Gedenken Gottes« oder dem »Leib Christi« keine Rolle spielen.

53 Vgl. zu dieser vertikalen Stimmigkeitsdimension Jung, Matthias/Schlette, Magnus: »Stimmigkeit als Geltungsanspruch«, in: DZPh 66 (2018), S. 587–606.

54 Vgl. zu den »Prägnanzformen der Unbestimmtheit« Jung, Matthias: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation (= Humanprojekt, Band 4), Berlin: De Gruyter 2009, S. 470–481.

scheint so sehr modern wie bleibend magisch zu sein. Traditionelle Antworten verfangen nicht mehr, ohne dass sich deshalb eine aufgeklärte Ganztodtheorie durchgesetzt hätte. Im Dazwischen hat eine unterdeterminierte, fluktuierende religiöse Vergegenwärtigungspraxis ihren Platz. Obwohl Gestorbene tot sind, sind sie eben doch lebendig.

Die Totenrede

Rhetoriken der Vergegenwärtigung

Jakob Kühn

1. Einleitung

In der praktisch-theologischen Theoriebildung zu den Kasualreden sind – wie es Friedrich Uhlhorn formulierte – drei »Brennpunkte«[1] bestimmend. Je nach theologischen bzw. homiletischen Schwerpunktsetzungen wird immer wieder einer dieser Brennpunkte besonders hervorgehoben: das biblische Wort, der Bezug zum rituellen Geschehen oder die Deutung der individuellen Lebensgeschichte.[2] Namensgebend für die *laudatio funebris* sind gegenwärtig die Aspekte der Trauer, der Bestattung resp. Beerdigung. Dies erklärt sich auch dadurch, dass insbesondere in protestantischer Perspektive die Hinterbliebenen als Adressaten der Rede sowie der Bestattungskasualie gelten und somit poimenische Interessen bzw. theologische Deutungsanliegen in den Vordergrund rücken.[3]

---

1 Uhlhorn, Friedrich: Die Kasualrede. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Behandlung nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. Nebst einer Sammlung von Texten zu Kasualreden nach dem hannoverschen Lectionar, Hannover: Verlag von Carl Mayer 1896, S. 36.

2 Vgl. Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York: de Gruyter ^{2}1994, S. 239.

3 Diese genuin protestantische Perspektive begründet sich in einer theologischen Neuausrichtung durch Martin Luther (vgl. Luther, Martin: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben [1519], in WA 2 [1884], S. 680–697). Matthias Bernstorff konstatiert dazu: »Die Kirche seiner Zeit handelt in der Beerdigung intentional an den Toten; Luther postuliert eine Beisetzungspraxis, die an den Lebenden handelt. Eine zentrale Funktion bekommt die Trauerpredigt. Luther orientiert sie normativ an der Kommunikation mit den Angehörigen: Mit den Angehörigen soll gesprochen werden, nicht mit den Toten im Sarg. Das Wirkungsziel der laudatio wird funktional gedoppelt: Würdigung der verstorbenen Person im Licht und zum Lob Gottes, darin zugleich Anlass zu dankbarem Erinnern.« (Bernstorf, Matthias: »Die Trauerrede in öffentlichen Deutungsmachtkonflikten«, in: Rhetorik Vol. 41, 1 [2022], S. 58–73, hier S. 66). Vgl. zudem Albrecht, Christian: Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 224ff.; Gräb, Wilhelm: »›…laß die Toten ihre Toten begraben‹. Überlegungen zu einer zeitgenössischen Begräbnishomiletik«, in: PTh 83 (1994), S. 180–198; Stebler, Christoph: Die drei Dimensionen der Bestattungspre-

Wird hingegen der oder die Tote als Ausgangspunkt der Bestimmung des rhetorischen Aktes gewählt, ist der gegebene Kasus in etwas anderer Weise akzentuiert. Rücken die Totenrede und ihre Vergegenwärtigungsbemühungen ins Zentrum des Interesses, ist zu fragen, inwiefern die Rede anlässlich des Todes eines Menschen etwas, das nicht mehr ist, aber mitunter (noch) ganz nahe erscheint, vergegenwärtigt und wovon sie dabei geprägt ist.

Die folgenden Überlegungen zur Totenrede bzw. zu Rhetoriken der Vergegenwärtigung sind dem Thema des Bandes entsprechend eingebettet in die allgemeinere Frage nach der ›sozialen Präsenz der Toten‹. Mit dieser Frage sind Erfahrungen des (Beziehungs-)Abbruchs, welche für nicht wenige Menschen mit Sterben und Tod verbunden sind, durchaus im Blick.[4] Betont werden in dieser Perspektive allerdings die vielfältigen Umgangsformen mit den Verstorbenen sowie die bleibende Bedeutsamkeit der Toten für die Lebenden. Mit dem Begriff der Vergegenwärtigung ist eine häufig verwendete Variation des Präsenzbegriffs aufgenommen: Die Toten werden als Lebende ins Hier und Jetzt ›geholt‹ – zu den Bedingungen von gesprochener Sprache und hörendem Nachvollzug. Dies kann freilich nicht unabhängig vom größeren Inszenierungszusammenhang der Rede betrachtet werden.

2. Die Lebenden und die Toten

Fragt man nach der Bestattungsrede vor dem Hintergrund der ›sozialen Präsenz der Toten‹, ist festzuhalten, dass das Miteinander, die jeweils konkret ausgestaltete (Nicht-)Beziehung zwischen Lebenden und Toten anders gelagert ist als unter Lebenden.[5] Obwohl Tote als Tote Teil kultureller Praktiken sind, sind sie den Lebenden leibhaftig entzogen. Der Körper einer verstorbenen Person ist spätestens mit seiner Beisetzung in seiner Vitalität und materiellen Beschaffenheit nicht direkt zugänglich. Das Soziale basiert hier auf einer einseitigen Bezugnahme. Die Lebenden praktizieren diesen Umgang; die Toten stellen kein reaktionsfähiges Gegenüber dar.

---

digt: Theologie, Biographie und Trauergemeinde, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2006.

4 Michael Klessmann beschreibt die mögliche Vielfalt folgendermaßen: »Sterben stellt für manche den Abbruch des Lebens dar, für andere ist es Vollendung und Zielpunkt, für wieder andere Übergang in eine jenseitige Welt […].« (Klessmann, Michael: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ^{5}2025, S. 384).

5 Vgl. zum Begriff des Parasozialen Dürr, Carsten: »Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zu unvollständigen Kommunikationen«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden: Springer VS 2019, S. 145–160.

Mit dem Begriff der ›sozialen Präsenz‹ soll im Folgenden jener Teil des Bedeutungsspektrums des Präsenzkonzepts aufgenommen sein, der zwar an die Materialität der Toten, d.h. die physischen Relikte des toten Körpers, zurückgebunden bleibt, jedoch in erster Linie die – im weitesten Sinne – *raumergreifende Wirkung* von etwas betont. Beschrieben ist mit dem Begriff der Präsenz die Erfahrung, dass die Toten in irgendeiner Form im Hier und Jetzt anwesend, gegenwärtig, zumindest aber als Bezugspunkt adressierbar sind, zugleich aber in vielfältiger Hinsicht entzogen bleiben.[6]

Im Hintergrund stehen Überlegungen zum Präsenzbegriff, die zwischen einer materiellen Gegebenheit von etwas (bspw. die bloße körperliche Anwesenheit einer Pfarrperson in der Trauerhalle) und der mehr oder weniger stark ausgeprägten raumergreifenden Wirkung von etwas durch etwas (bspw. die liturgische Präsenz einer Pfarrperson) unterscheiden. Während in diesem Beispiel die liturgische Präsenz einer Pfarrperson im Gottesdienst von der materiellen Gegebenheit des Körpers der Person nicht zu trennen ist,[7] findet sich eine Reihe von Phänomenen, bei der eine derartige Kopplung nicht besteht: In diesen Fällen ist entweder die materielle körperliche Gegebenheit nicht vorhanden, wie etwa bei einem Bild auf einer Trauerfeier ohne Sarg/Urne, oder sie liegt in transformierter Form, etwa in Gestalt der Asche in der Urne, vor. Alternativ kann die Anwesenheit auch gegeben sein ohne Verbindung mit einer unmittelbaren Zugänglichkeit, wie es bei einem Leichnam im geschlossenen Sarg der Fall ist. Folgende Überlegungen sollen diese drei Varianten näher in den Blick nehmen.

Zum einen ist es für die gegenwärtige Bestattungskultur prägend, dass es kaum Gelegenheiten gibt, an denen die Toten (als Leichnam) materiell präsent werden. Dies scheint mittlerweile eine Selbstverständlichkeit, zumal die Rechtslage vorsieht, dass der Leichnam für den privaten Umgang nicht konserviert und zur Verfügung gestellt wird. Das Aufbahren des Leichnams für den letzten Abschied

---

6 Vgl. dazu Stoellger, Philipp/Klie, Thomas (Hg.): Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen: Mohr Siebeck 2011. Im Kontext bildtheoretischer Überlegungen wird mit der Gegenüberstellung von Präsenz und Entzug dem Phänomen begegnet, dass »das Abwesende doch nie ganz abwesend, sondern so oder so mehr oder weniger ›reale Gegenwart‹ [wird]. […] Der Entzug ist gewissermaßen ein Supplement zu dem, was als Vergegenwärtigung, Erscheinen oder Offenbarung bezeichnet wird, der Bewegung aus der Absenz in die Präsenz. Entzug ist die Gegenbewegung: die Spur des Prekären, des Mangels, des Anderen der Präsenz.« (Stoellger, Philipp: »Entzug der Präsenz – Präsenz im Entzug. Ambivalenzen ikonischer Performanz als Grund von Iconoclashs. Zur Einleitung«, in: Ders./Klie, Präsenz im Entzug [2011], S. 5f.).

7 Vgl. Kabel, Thomas: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002; Ders.: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung der Kasualien, Bd. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.

bzw. der offene Sarg in der Trauerfeier ist empirisch gesehen nur noch ein Randphänomen. Eine Ausnahme bildet die Phase unmittelbar nach Eintritt des Todes. Die Stunden nach dem Tod, vor allem im häuslichen Kontext, ermöglichen einen direkten Kontakt mit dem Leichnam. Hier ist der Tote auch in seiner Materialität da. Bezeichnenderweise wird in der Regel der Leichnam schon nach kurzer Zeit vom Bestattungsunternehmen abgeholt und Praktiken der Totenfürsorge wie das Waschen oder das Einkleiden den professionellen Dienstleistern überlassen.[8]

Zum anderen wird in der Bestattungskultur der Gegenwart die materielle Anwesenheit der Toten viel häufiger in transformierter Gestalt greifbar. Damit sind weniger die biologischen Veränderungsprozesse des menschlichen Körpers vor und nach dem Tod aufgerufen[9] als vielmehr die Asche nach der Kremierung bzw. deren Weiterverarbeitung zu Erinnerungsartefakten.[10] Bei Teilentnahmen von Asche und Erinnerungsartefakten kann von einer Zugänglichkeit ausgegangen werden, die einen Umgang mit dem transformierten Körper zulässt.

Darüber hinaus kann man von einer materiellen Anwesenheit der Toten möglicherweise auch dort sprechen, wo der tote Körper zwar nicht mehr direkt sinnlich wahrnehmbar ist, aber einen erkennbaren Ort erhält. Das Grab, Flächen, auf denen die Asche (teil)verstreut worden ist, bei Seebestattungen das Meer oder konkreter die Mole oder ein Ablegeplatz können zu Orten werden, die auf die materiellen Relikte der Verstorbenen verweisen.

Abgesehen von der Zeitspanne direkt nach Eintritt des Todes ist der Körper der Verstorbenen entweder nicht, nur indirekt oder in stark transformierter Gestalt zugänglich. Vorstellungen und Erinnerungen an das Leben einer verstorbenen Person sind nicht notwendigerweise mit der Materialität des Körpers verbunden.[11] Tatsächlich verunmöglicht der Entzug bzw. die Transformation des toten menschlichen Körpers die Präsenz der Verstorbenen nicht automatisch. Freilich sind individuelle wie kollektive Erinnerungskulturen nicht ohne das Materielle zu denken:[12]

---

8 Vgl. Klie, Thomas/Kühn, Jakob: »Obliegenheiten. Zur Einführung«, in: Dies. (Hg.), Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds, Stuttgart: Kohlhammer 2019, S. 7–18.

9 Vgl. Prescher, Andreas: »Naturwissenschaftliche Bemerkungen zum Sterbeprozess und zur Thanatologie«, in: Michael Rosentreter/Dominik Groß/Stephanie Kaiser (Hg.), Sterbeprozesse – Annährungen an den Tod, Kassel: kassel university press 2010, S. 33–48, hier S. 35ff.

10 Vgl. Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (Hg.): Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.

11 Vgl. dazu – in der hier abgeblendeten poimenischen Perspektive – exemplarisch Wagner-Rau, Ulrike: »Kontakt zu Toten. Seelsorglicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität im Trauerprozess«, in: Materialdienst/Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Vol. 65, 11 (2005), S. 403–414, hier S. 403f.

12 Vgl. u.a. Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): Die Kasualdinge. Anmutung und Logik kirchlicher Gegenstände, Stuttgart: Kohlhammer 2022.

Das Grab wird aufgesucht und gepflegt, Blumen am Meer niedergelegt. Orte, Gerüche und Klänge erinnern an vergangene Zeiten und ermöglichen Trauer ebenso wie Erinnerungsstücke, die dem Vergessen etwas entgegenstellen und den Verlust dennoch zugleich dokumentieren. Erinnern ist eine Praxis, die nicht als rein geistiges Tun aufzufassen ist, sondern einen Umgang mit Dingen pflegt. Erinnerungsdinge können als Spuren einer vollendeten Vergangenheit gelesen werden.[13]

Aufgrund dieser engen Verquickungen ist die Präsenz der Toten weder allein auf das Materielle noch allein auf das Geistige zu beziehen. Und dies gilt in gleichem Maße für den rhetorischen Akt.[14] Die Totenrede als eine in erster Linie verbalsprachliche Tätigkeit ist davon geprägt, dass sich eine Trauergemeinde versammelt, die sich von einem Redner oder einer Rednerin die Lebensgeschichte erzählen und deuten lässt und das Leben bedenkt.[15] Dies geschieht jedoch im Rahmen einer Inszenierung, einem mehr oder weniger rituellen Geschehen, an dem ganz wesentlich Artefakte, Objekte und Dinge partizipieren: der Sarg resp. die Urne, ein Portrait der verstorbenen Person, Blumenschmuck und Kerzen, die Kleidung der Anwesenden, Erde, Blüten an der Grabstelle etc.

3. Die Rede und das Vorgespräch: Erinnern an einen verstorbenen Menschen

3.1 Zum Verhältnis von Rede und Vorgespräch

Wird im Rahmen einer Trauerfeier eine Bestattungsrede gehalten, ist es üblich, dass es zu mindestens einem Vorgespräch der Hinterbliebenen mit der Pfarrperson oder den Trauerredner:innen kommt.

Der funktionale Zusammenhang von Bestattungsvorgespräch und Bestattungsrede besteht in rhetorischer Perspektive insbesondere darin, dass wichtige Informationen zur verstorbenen Person und ihrem Leben ausgetauscht werden.[16] Von

13 Vgl. Kühn, Jakob: »Vom ›Mitspielen‹ und ›Mitsprechen‹ der Dinge. Die Kasualrede und ihre Bezüge zu den Dingen«, in: Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 157ff; vgl. zudem Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band III. Die erzählte Zeit, aus dem Französischen von Andreas Knop, München: Wilhelm Fink Verlag 1991, S. 185ff.

14 Kühn, Jakob: »Die Kasualrede und ihre Dinglichkeit. Artefaktorientierte Überlegungen zu einem Praxisphänomen der Homiletik«, in: Ders./Klie, Die Kasualdinge (2022), S. 131–146.

15 Vgl. dazu erweiternd die Beobachtungen von Sonja Beckmayer bezüglich der Predigten zum Totensonntag. So wird weniger von den Erinnerungen an die Verstorbenen, sondern mehr vom Leben der Hörenden gesprochen. (vgl. Beckmayer, Sonja: »Lebensmut statt Ewigkeits-Versprechen am Totensonntag«, in: PrTh Vol. 58, 1 [2023], S. 32–37, hier S. 35).

16 Vgl. dazu Bühler, Maximilian/Pönninghaus, Miriam/Volke, Florian (Hg.): Kasualgespräche im Wandel. Eine kirchliche Praxis im Spannungsfeld von Tradition und gesellschaftlichen Um-

Bedeutung sind nicht allein die Rahmendaten wie Geburts- und Sterbedatum, Name und weitere Angaben zur Person, sondern Episoden aus der Lebensgeschichte bzw. wichtige Ereignisse und Begebenheiten, die das Leben des Verstorbenen ausgemacht haben. Die Darstellung der Familien-, insbesondere aber der Lebensgeschichte – bzw. Auszüge derselben – kennzeichnet die gegenwärtige funerale Redepraxis, insofern das Herausstellen des Individuellen ein typisches Merkmal gegenwärtiger Trauerfeierpraktiken ist.

Das rhetorische Geschehen ist für alle Beteiligten riskant. Aus dem Privaten werden persönliche Erinnerungen öffentlich zur Darstellung gebracht. Demnach ist es nicht verwunderlich, dass in Vorgesprächen sowohl Verwendungsanweisungen für das Erzählte als auch Selektionen des biographischen Materials durch die Hinterbliebenen greifbar bzw. ausformulierte Lebensläufe vorgelegt werden.[17] Pfarrpersonen und Trauerredner:inner wissen um diesen Sachverhalt. Nicht alles muss genannt und manches darf nicht gesagt werden.

Zur Eigenart der Funeralrhetorik gehört zudem, dass eine für viele Anwesenden mehr oder weniger bekannte Lebensgeschichte stellvertretend durch Redner:innen nacherzählt und mitunter theologisch gedeutet wird.[18] Das ist hermeneutisch insofern von Interesse, als das Hören bzw. ›Gesagtbekommen‹ von bereits Bekanntem durch eine dritte Person Distanzierungsmöglichkeiten eröffnet.[19]

In diesem Sinne ist die Rede über eine verstorbene Person, über den Tod und das Leben eine Art Modellerzählung.[20] Sie bietet eine Form der zusammenhängenden Darstellung, die es zu rezipieren gilt und an die sich individuelle Erinnerungen angliedern. Gleichwohl verlangt ein solches Erinnerungsangebot stets auch Ergänzungen und kann abgelehnt werden.

---

bruch, Berlin: LIT-Verlag 2020. Zudem vgl. Kühn, Jakob: »Das Bestattungsgespräch in homiletischer Perspektive. Beobachtungen und Anmerkungen zu ›Reden angesichts des Todes‹«, in: Bühler/Pönninghaus/Volke, Kasualgespräche im Wandel (2020), S. 321–334. Folgende Ausführungen basieren auf den hier entfalteten Gedankengängen.

17 Vgl. Bühler, Maximilian: »Reden angesichts des Todes. Empirische Einblicke in Form und Funktion gegenwärtiger Bestattungsgespräche«, in: Ders./M. Pönninghaus/F. Volke, Kasualgespräche im Wandel (2020), S. 248–303.

18 Zu den theologischen Deutungen die Predigttypen, die sich für die Bestattungspredigt in empirischer Perspektive feststellen lassen vgl. Weyel, Brigit: »Lebensdeutung: Die Bestattungspredigt in empirischer Perspektive«, in: Thomas Klie et al. (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung, Berlin/München/Boston: de Gruyter 2015, S. 121–139, hier S. 124ff.

19 Vgl. Stetter, Manuel: Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundierung der Homiletik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, S. 194–200.

20 Anzumerken ist, dass hier nicht auf Formen des Sprechens eingegangen wird, in denen Verstorbene direkt adressiert oder als Sprechende inszeniert werden, sondern von Formen des Sprechens ausgegangen wird, in denen über eine verstorbene Person gesprochen wird.

3.2 Zum Verhältnis von Erinnerung und Präsenz in der Rede

Für die Frage nach der ›Präsenz der Toten‹ in rhetorischer Perspektive wird an diesen Überlegungen kenntlich, dass die Rede die Verstorbenen in erster Linie mittels biografischer Angaben und Erzählungen aus dem Leben vergegenwärtigt.

Der Begriff der Erzählung eröffnet für eine rhetorische Perspektive auf die Totenrede insbesondere dann eine vertiefende Reflexionsmöglichkeit, wenn die gesamte Rede mit Paul Ricœur als eine Form der »Synthese des Heterogenen« verstanden wird.[21] In Anlehnung an die von Ricœur vor allem in »Zeit und Erzählung«[22] entfaltete Erzähldefinition, lässt sich die Funeralrede durch das Thematisieren verschiedener Aspekte wie Personen und Ereignisse und durch das Einarbeiten von Zeitsprüngen und -raffungen als eine »Konfiguration« verstehen, die letztendlich einen nachvollziehbaren Geschehenszusammenhang hervorbringt.[23] Der hier angelegte Begriff der Erzählung beruht somit auf einer Form der Selektion, die der rhetorischen Praxis der Traueransprache dahingehend entspricht, als in der Rede nicht jedes biographische Detail aufgerufen werden muss, um eine lebendige Vorstellung von der verstorbenen Person zu evozieren.

Für ein Verständnis der Rede als ›Erzählung‹ ist die gängige narratologische Unterscheidung bestimmend, wonach die Erzählung grundsätzlich vom Erzählten zu unterscheiden ist. Zwischen dem, was geschehen ist, und dem, wie es versprachlicht wird, liegt nicht nur ein qualitativer Unterschied, sondern ebenso eine zeitliche Distanz.[24] Die Erzählung überführt nicht nur etwas, das nicht Erzählung ist, in eine narrative Form. Sie zielt auch darauf ab, etwas, das in der Vergangenheit liegt, anschaulich zu machen bzw. zu vergegenwärtigen.[25]

Mit Bezug auf Günther Müller und dessen Unterscheidung von Erzählzeit und erzählter Zeit thematisiert Ricœur den Vergegenwärtigungsaspekt des Erzählens.[26] Die Erzählung erfolgt aus einer Distanz zum Erzählten und löst diese zumindest in zeitlicher Hinsicht wieder auf, indem der hörende Mitvollzug eine Form des zeitlichen Erlebens in der Gegenwart darstellt:

> »›Erzählen‹, heißt es, ›ist ein Vergegenwärtigen, und zwar ein Vergegenwärtigen von Ereignissen, die dem Hörenden nicht sinnlich wahrnehmbar sind.‹ Nun un-

21 Vgl. J. Kühn: Die Kasualrede, unveröffentlichte Dissertation.

22 Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band I–III, München: Wilhelm Fink Verlag 1988–1991.

23 Ebd.

24 Vgl. Philipowski, Katharina: »Negative Präsenz. Die gespaltene Zeit der Erzählung bei Paul Ricœur«, in: Journal of Literary Theory Vol. 2, 1 (2008), S. 71–98, hier S. 80ff.

25 Vgl. ebd., S. 74. Die These von Philipowski ist dabei, dass eine Form der literarischen Präsenz nur als negative Präsenz beschreibbar ist.

26 Vgl. Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band II. Zeit und literarische Erzählung, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink Verlag 1989, S. 130ff.

> terscheiden sich aber das ›Erzählen‹ und das ›Erzählte‹ gerade im Akt des Vergegenwärtigens. Es handelt sich also um eine phänomenologische Unterscheidung, aufgrund deren alles Erzählen ein Erzählen von etwas ist, das nicht selbst Erzählung ist. Auf dieser Grundunterscheidung beruht die Möglichkeit, zwei Zeiten zu unterscheiden: die Erzählzeit und die erzählte Zeit. Welches ist jedoch das Korrelat der Vergegenwärtigung, wem entspricht die erzählte Zeit? Darauf gibt es zwei Antworten: einerseits ist das Erzählte, das nicht selbst Erzählung ist, nicht leibhaftig in der Erzählung gegeben, sondern nur ›wiedergegeben‹; andererseits ist das Erzählte zutiefst die ›Lebenszeit‹; und das Leben selbst wird nicht erzählt, sondern erlebt.«[27]

Katharina Philipowski merkt in diesem Zusammenhang an, dass im Vollzug des Erzählens nicht das nacherzählte Ereignis Präsenz erzeugt: »[…] die Gegenwart der Begebenheiten, von denen die Erzählung vorgibt, dass sie in der Vergangenheit stattgefunden hätten, besteht allein in der Zeit des Erzählens.«[28]

Wie eine Erzählung überbrückt auch die Totenrede eine zeitliche Distanz, die zu ihrer Voraussetzung gehört. Dies gilt insbesondere, wenn sie als eine Erzählung verstanden wird, die als Geschichtserzählung bezeichnet werden kann. In dem Maße wie Bestattungsreden auf Geschichten und datierbare Ereignisse aus dem Leben einer verstorbenen Person bezogen sind, stellen sie eine Kontinuität zwischen Hörer:innen und Erzähltem her, wird die erzählte Zeit im Modus der Rezeption auch zur Zeit der Hörenden. In der Totenrede wird durch das Erzählen (*discours*) einer abgeschlossenen, mitunter geteilten Lebensgeschichte (*histoire*), diese als Vergangene erzählt; in der Rede ist sie jedoch gegenwärtig. Die Präsenz eines verstorbenen Menschen stellt sich in der Totenrede somit in und durch die erzählerisch entfaltete, erinnernde Vergegenwärtigung des gelebten Lebens ein, an der auch die durch die Rede evozierten, nicht artikulierten Assoziationen der Hörer:innen partizipieren.

Für das Verständnis der Rede als Erzählung ist eine weitere narratologische Unterscheidung von Interesse. Neben der ›Geschichtserzählung‹ ist es die ›Fiktionserzählung‹, die einen spezifischen Umgang mit der zeitlichen Distanz von Erzähltem und Erzählung ermöglicht.[29] Genauer gesagt ist sie deutlich ungebundener bzw. kann zwischen erlebter und objektiver Zeit variieren.[30] Kenntlich wird dies an Totenreden insbesondere dann, wenn sie auf Zukünftiges oder Zeitloses blicken, sei es in Form theologischer Deutungsfiguren wie bspw. das ›ewige Leben‹ oder wenn es darum geht, dass die Hinterbliebenen die Verstorbenen ›in Erinnerung behalten‹

27 Ebd., S. 130f.

28 K. Philipowski: Negative Präsenz, S. 94.

29 Die vorläufige und zwecks der Darstellbarkeit hier beibehaltene Unterscheidung von Geschichts- und Fiktionserzählung läuft in der Konzeption Ricoeurs auf eine Überkreuzung von Fiktion und Historie hinaus (vgl. P. Ricoeur: Zeit und Erzählung. Bd. III, S. 162f.294–311).

30 Vgl. ebd., S. 201ff.

sollen. Für derartige zeitliche Konfigurationen der Rede ist von einer Präsenz auszugehen, die weniger von einem erinnernden Vergegenwärtigen erzeugt wird. Das freie Spiel mit der Zeit erlaubt die Vorstellung von einer zukünftigen Gegenwart, in der der Tote als Lebender erinnert werden kann (horizontale Auferstehung) – und kategorial davon unterschieden die Vorstellung einer zeitlosen Gegenwärtigkeit, einem Heute (vertikale Auferstehung).[31] Solche Formen des Redens weisen sie über den Redeakt hinaus und sind in ihrer Realisierung nicht von ihm abhängig. Die Totenrede als Fiktionserzählung präfiguriert eine Präsenz der Toten in einer zukünftigen Gegenwart bzw. entwirft Vorstellungen einer zeitlosen Präsenz in der Ewigkeit Gottes. Diese ist jedoch nicht die Präsenz eines verstorbenen Menschen, der dem Leben zugehörig ist, sondern aufgrund der Bestattung die eines Verstorbenen, der den Toten zugehörig ist.

3.3 Erinnerndes Vergegenwärtigen des Verstorbenen

Folgt man der Sichtweise, dass in der Rede ein verstorbener Mensch in Form eines erinnernden Vergegenwärtigens präsent werden kann, verweist die Frage nach der Präsenz der Toten auf eine bemerkenswerte Eigenart der gegenwärtigen Bestattungspraxis. Obwohl völlig unstrittig ist, dass der verstorbene Mensch nicht mehr lebt, ermöglicht das Bestattungsritual einen spezifischen Umgang mit dem Faktum des Tot-Seins. Dem Tot-Sein wird nicht widersprochen, vielmehr wird es anerkannt. Jedoch wird die Endgültigkeit und Absolutheit dieses Faktums durch das rituelle Geschehen zu einem gewissen Grad noch offengehalten.

In dem Maße, wie an das Leben eines verstorbenen Menschen erinnert wird, wie aus seinem Leben erzählt wird und er mittels der Rede an Präsenz unter den Lebenden gewinnt, ist er dem ›Reich der Toten‹ (noch) nicht gänzlich zugehörig. Der verstorbene Mensch ist zwar tot, jedoch noch nicht im umfassenden Sinne ein Toter.[32]

---

31 Vgl. Ricoeur, Paul: Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay. Aus dem Französischen von Hans-Jörg Ehni, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2009, hier S. 212.

32 An dieser Stelle und nur für diesen Gedankengang wird unterschieden zwischen ›Verstorbenen‹ und ›Toten‹. Steht die Nähe zum Leben – wie es in der Rede und im Bestattungsritual der Regelfall ist – im Vordergrund, wird im Folgendem von Verstorbenen gesprochen. Ist die Distanz zum Leben deutlich größer und sind kulturell etablierte und individuell ausgestaltete Praktiken vollzogen, die einen variierten Umgang mit einer verstorbenen Person zumindest ermöglichen, wird von Toten gesprochen. Auch wenn beide Bezeichnungen – Verstorbener und Toter – nicht trennscharf auseinandergehalten werden können, zumal sie einen Prozess mit entsprechend fließenden Übergängen beschreiben, ist das Bestattungsritual von Praktiken gekennzeichnet, an denen sich die Veränderungen im Umgang mit einer verstorbenen Person hin zu einem Toten zeigen lassen. Die Grablegung bzw. das Verstreuen der Asche nimmt dabei eine zentrale Stellung ein.

Man kann hier auf die Unterscheidung zwischen einem biologischen und einem sozialen Tod zurückgreifen. In der Soziologie ist der Begriff des »social death« bzw. »civil death« insbesondere dann in Gebrauch, wenn der Verlust bzw. die Reduktion bspw. von sozialen, politischen oder auch ökonomischen Funktionen einer Person beschrieben werden soll.[33] Die zugrundeliegende Annahme ist, dass der biologische und der soziale Tod nicht zusammenfallen.[34] Dabei ist der soziale Tod nicht unbedingt ein einzelnes Ereignis, sondern kann sich über einen längeren Zeitraum erstrecken und an verschiedenen Stellen zeigen: »For the purposes of my study, social death cannot be attributed to a single point in time, nor attributed to a strict set of behaviors. It is probably best described as a series of losses — loss of identity and loss of the ability to participate in social activities and relationships that eventually culminates in a perceived disconnection from social life.«[35] Auch wenn im soziologischen Kontext nicht selten Prozesse beschrieben werden, die vor dem biologischen Tod eintreten, ist dieses Phänomen ebenso nach dem biologischen Tod zu beobachten.[36] Dies zeigt sich insbesondere – aber nicht nur – an ritualisierten Geschehensabläufen, wie es Trauerfeiern in ihren vielfältigen Ausformungen sind.

33 Vgl. Seibel, Constanze: »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Benkel/Meitzler, Zwischen Leben und Tod (2019), S. 162ff. Sie regt an zwei Arten des sozialen Todes zu unterscheiden: »Somit sind zwei Arten des sozialen Todes erkennbar: Wenn eine Person behandelt wird, als wäre sie tot, so könnte man von einem exogenen sozialen Tod sprechen. Wenn eine Person so zurückgezogen lebt, dass sie gerade so wenig wahrgenommen werden kann, wie sie wahrnehmbar wäre, wenn sie tot wäre, so könnte dies als endogener sozialer Tod bezeichnet werden.« (Ebd., S. 163 [Herv. i. Orig.])

34 Vgl. Feldmann, Klaus: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick, Wiesbaden: Springer VS ²2010, S. 135. Feldmann hält fest: »Es ist keineswegs eine Erfindung moderner Industriekulturen, dass Übergangsrituale oder Statuspassagen, d.h. Formen des sozialen Todes, vor dem physischen Ende erfolgen.« (Ebd., S. 135).

35 Norwood, Frances: The Maintenance of Life. Preventing Social Death through Euthanasia Talk and End-of-Life Care—Lessons from the Netherlands, Durham, NC: Carolina Academic Press 2009.

36 Vgl. Borgstrom, Erica: »Social Death«, in: QJM: An International Journal of Medicine Vol. 110, 1 (2017), S. 5–7. Sie hält fest: »Social death can also occur after physical death. An example frequently provided in research involves funerary practices that ritualistically mark the transition of the deceased person from the realm of the living to that of the ancestors.« (Ebd., S. 5).

4. Die Rede und der Ritus

4.1 Zur Praxis des Bestattungsrituals: Wie der Verstorbene zum Toten gemacht wird

Eine immer wieder genannte Eigenschaft von Bestattungsritualen besteht darin, dass Menschen durch sie eine schwierige Situation (besser) bewältigen können: Sie bringen – wie es Ralph Kunz formuliert – »[…] die Dinge, die durch den Einbruch der Todesmacht durcheinander geraten sind, wieder auf die Reihe.«[37] Das rituelle Geschehen als eine Abfolge von liturgischen Teilstücken bietet Orientierung, um einen Umgang mit dem Tod zu finden. »Die Struktur der Sequenzen gibt den äußeren Rahmen vor und sorgt für Begehbarkeit, damit im Innern eine geistlich in Gang gebrachte Wegfindung geschehen kann.«[38] Die Wegmetaphorik verweist auf den Umstand, dass es mitunter einer gewissen Zeit bedarf, um den Tod einer Person wirklich zu realisieren. Das Ritual hat insofern »die Funktion, verbal und symbolisch das endgültige Gestorbensein des Toten auszudrücken«[39].

Die Artikulation des ›Gestorbenseins‹ beschränkt sich nicht auf das Feststellen des Todes. Für eine gewisse – in diesem Fall eine besonders verdichtete – Zeit wird der Tod bzw. das Tot-Sein auf je unterschiedliche Weise inszeniert. Die Zeitspanne vom Todeszeitpunkt bis zur Grablegung bzw. dem Verstreuen der Asche wird als ein Interim kenntlich, das einen Übergang darstellt: vom Leben in den Tod. In der rituellen Performanz wird ein ehemals Lebender zum Toten bzw. der Verstorbene wird erst zum Toten gemacht. Und auch für die Hinterbliebenen erfolgt ein Statuswechsel: von einem Leben mit einer Person zu einem Leben ohne diese Person; von der ›Ehepartnerin‹ zur ›Witwe‹. In diesem Sinne bezieht sich die Deutungsarbeit eines Übergangsrituals stets auf beide: die Hinterbliebenen wie die Verstorbenen.[40]

---

37 Kunz, Ralph: »Ritus und Rede(n) am Grab«, in: Th. Klie et al. (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung, S. 144.

38 Ebd., S. 145.

39 Ebd., S. 153.

40 Vgl. dazu u.a. K. Feldmann: Tod und Gesellschaft, S. 128; Turner, Victor: »Betwixt and between. The Liminal Period in Rite de passage«, in: Ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca/London: Cornell University Press 1967, S. 93–111; Gennep, Arnold van: Übergangsriten, aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 1999; Turner, Victor: »Das Liminale und das Liminoide in Spiel, Fluß und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie«, in: Ders., Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2009, S. 28–94.

4.2 Zum liturgischen Ort der Rede: Vor dem leeren Grab

Für die Frage nach der Präsenz der Toten in der Rede darf nicht unbeachtet bleiben, dass das Bestattungsritual einer Dramaturgie unterliegt. Auch wenn die funerale Praxis von einer kaum zu überblickenden Vielfalt geprägt ist, wird hier der Fall vorausgesetzt, dass sich nach wie vor ein Gang zum Grab an eine Trauerfeier anschließt. Dies ist in liturgischer Perspektive insofern bemerkenswert, als darin deutlich wird, dass die wie auch immer gestalteten liturgischen Teilstücke des Bestattungsrituals auf eine Art Höhepunkt der Inszenierung ausgerichtet sind. In gewisser Weise führen sie auf einen Kernritus hin. Als Klimax der Inszenierung kann die Grablegung gelten.

Wird die Asche verstreut, der Sarg oder die Urne ins Grab niedergelassen, wird das Endgültige des Todes versinnbildlicht. Der Tote kann nicht in das Leben zurückgeholt werden. Der Erdwurf dürfte diese Symbolik noch verstärken.

Die Totenrede wird üblicherweise vor der Grablegung gehalten. Zum Zeitpunkt der Rede ist der Verstorbene noch nicht bestattet. Die Rede findet gewissermaßen ›vor dem leeren Grab‹ statt. In der Dramaturgie des Bestattungsrituals ist der Zeitpunkt der Rede von einer vorläufigen Endgültigkeit bzw. von einer nicht vollendeten Endgültigkeit gekennzeichnet. Der Verstorbene ist zwar schon biologisch tot, aber er ist noch nicht vollends zum Toten gemacht worden, weil er noch nicht bestattet ist. Aufgrund dieser Stellung im liturgischen Ablauf kommt dem rhetorischen Akt ein spezifisches Inszenierungspotential zu. Erst wenn alles gesagt ist, was gesagt werden konnte und wenn darüber geschwiegen worden ist, worüber sich ausgeschwiegen werden musste, wird bestattet. Das rhetorische Potential liegt in der – durch die rituelle Inszenierung gehaltenen – Offenheit bzw. Unabgeschlossenheit der Situation bzw. des liturgischen Ortes der Rede. Die Rede hat durch ihre liturgische Position Anteil an dem Übergang – vom Verstorbenen zum Toten –, der durch das Bestattungsritual zur Aufführung kommt.

4.3 Zur räumlichen Inszenierung der Rede: Im Angesicht des Toten

Neben dem liturgischen Ort ist es die räumliche Inszenierung der Rede, die einen Beitrag für die Frage nach der Präsenz der Toten in der Rede leistet. In der Regel ist der Raum derart gestaltet, dass die Trauergesellschaft auf das im vorderen Teil der Trauerhalle stehende Redepult blicken kann. Der Sarg bzw. die Urne sind für alle Personen gut sichtbar aufgebahrt und je nach Ausgestaltung mit Blumen, Krän-

zen und Kerzen geschmückt. Im Regelfall wird ein Porträt des Verstorbenen aufgestellt.[41]

Dabei spielt sich das rhetorische Geschehen nicht allein zwischen Redner:innen und Hörer:innen ab. Der Redegegenstand, das Erinnern an ein gelebtes Leben, die Fragen nach Leben und Tod – und manchmal auch nach dem ewigen Leben und der Auferstehung – entsteht nicht losgelöst vom (materiellen) Umfeld im Akt von Produktion und Rezeption. Materialität ist ein wesentlicher Bestandteil der Bestattungspraxis.[42] Von Bedeutung ist, dass die Totenrede in Anwesenheit der Totenasche bzw. des Leichnams stattfindet. Die Versinnbildlichung des Todes wie des Lebens erfolgt (nicht nur aber in besonderer Weise) über das Hören und das Sehen. Alles, was passiert, alles, was gesagt und gedacht wird, erfolgt im Angesicht des Verstorbenen. Oder wäre es nicht präziser, davon zu sprechen, dass alles, was passiert, im Angesicht des Toten erfolgt?

In diesem Blickwinkel zeigt sich eine Eigenart des Bestattungsrituals im Allgemeinen und des rhetorischen Geschehens im Speziellen: Es ist die Gleichzeitigkeit dessen, was mit der Unterscheidung von ›Verstorbenen‹ und ›Toten‹ begrifflich differenziert wurde.

Einerseits ist der verstorbene Mensch aufgrund der zeitlichen Nähe und der rhetorischen Vergegenwärtigungsbemühungen als Verstorbener präsent, der dem Leben zugehörig erscheint. Rituell gesehen ist der Verstorbene noch nicht vollends zum Toten gemacht worden, solange dieser noch nicht bestattet wurde. Ein aufgebahrter Sarg oder eine aufgestellte Urne hingegen sprechen ihre eigene Sprache. Ein verstorbener Mensch ist als Toter ansichtig, in dem Maße wie der Sarg den Leichnam verbirgt und die Urne die Asche umhüllt. Die deskriptive Kraft dieser metaphorisch gebrauchten Formulierung ›im Angesicht des Toten‹ verweist somit auf eine Form der Präsenz des Toten – der zumindest in der Performanz des rhetorischen Geschehens den Lebenden zugehörig erscheint und diesem zugleich entzogen ist. Totenasche bzw. Leichnam sind den Blicken entzogen, jedoch sind sie ›vor Ort‹. Eine verstorbene Person ist als Toter insofern präsent, als Urne und Sarg räumlich inszeniert sind.

Diese Zuordnung stellt selbstverständlich nur einen – jedoch beachtenswerten – Aspekt heraus. Die Vielschichtigkeit wird nicht zuletzt darin kenntlich, wie bspw. im Umgang mit der Urne Verstorbene als soziale Gegenüber versinnbildlicht werden

41 Marks, Matthias: »Trost im Angesicht des Toten? Zur Bedeutung der Kasualfotografie in der heutigen christlichen Trauer- und Bestattungskultur«, in: Th. Klie et al. (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung, S. 543–574.

42 Zur praktisch-theologischen Materialitätsforschung vgl. u.a. Beckmayer, Sonja: »Materielle Kulturforschung und Praktische Theologie«, in: Ursula Roth/Anne Gilly (Hg.), Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart: Kohlhammer 2021, S. 37–46. Zudem vgl. Klie, Thomas/Kühn, Jakob: Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld: transcript Verlag 2020.

oder der Verstorbene im Rahmen der Rede schon den Toten zugehörig verstanden wird. Im Redevollzug ist die Präsenz des Toten mindestens durch zwei Bezugspunkte gekennzeichnet: Die durch die Rede hervorgebrachte Präsenz des Verstorbenen als Lebenden und die, im Redeakt gegenwärtige, durch den Anblick von Urne oder Sarg hervorgebrachte Präsenz des Verstorbenen als Toter.

4.4 Die Toten, die Rede und der Ritus

Dient das rhetorische Geschehen im Bestattungsritual dem erinnernden und vorausblickenden Vergegenwärtigen eines verstorbenen Menschen, steht die Totenrede modellhaft dafür ein, wie und was erinnert werden kann, wenn (zukünftig) ein verstorbener Mensch als Teil der Toten verstanden wird.

Der liturgische Ort der Rede, verleiht dem rhetorischen Geschehen dabei eine spezifische Eigenart: Zwischen Leben und Tod kann die Totenrede als eine Praxis verstanden werden, die den Verstorbenen als Lebenden präsent werden lässt und darin zugleich den Toten als Toten vergegenwärtigt. Denn in der Praxis der Totenrede kommt Entscheidendes zum Ausdruck: Obwohl der Verstorbene als Lebender präsent wird, verweist der Modus der Rede zumindest implizit daraufhin, dass ein Mensch verstorben ist. Im erinnernden und vorausblickenden Vergegenwärtigen wird die eingetretene Distanz zum gelebten Leben, die Voraussetzung für das Erinnerungsgeschehen selbst ist, kenntlich. In der rhetorischen Erinnerungspraxis kommt somit unabhängig davon was erinnert wird, sondern schon in dem Umstand, dass erinnert wird, das endgültige Gestorbensein zum Ausdruck,[43] obwohl er im rhetorischen Akt zu einem gewissen Grad als Verstorbener noch dem Leben zugehörig erscheint.

43 Auch wenn an dieser Stelle der Fokus darauf lag, dass das endgültige Gestorbensein im Bestattungsritual zum Ausdruck kommt, ist dieser Prozess nicht allein dem Ritus zuzurechnen. Eine Reihe von Praktiken lassen sich hier anführen, bspw. das Ausstellen von Zeugnissen wie Totenschein und Sterbeurkunde (Vgl. Knopke, Ekkehard: »Todesdokumente. Totenscheine und Sterbeurkunden als Inskriptionen der Grenzziehung zwischen Leben und Tod«, in: Benkel/Meitzler, Zwischen Leben und Tod [2019], S. 213–226) oder der Leichenschmaus (Vgl. Hänel, Dagmar: Letzte Reise. Vom Umgang mit dem Tod im Rheinland, Köln: Greven Verlag Köln 2009, S. 105ff.). Ganz besonders wird dies aber deutlich, wenn man als Hinterbliebene die Wohnungstür zur Wohnung des verstorbenen Menschen aufschließt, die Gerüche wahrnimmt, den Abdruck im Sitzkissen sieht (Vgl. Wagner-Rau, Ulrike: »Ein Abdruck im Sitzkissen. Die Materialisierung von Absenz und ihre Bedeutung im Trauerprozess«, in: M. Kumlehn/R. Kunz/Th. Schlag (Hg.), Dinge zum Sprechen bringen [2022], S. 179–192), die letzten Habseligkeiten aus dem Pflegeheim oder Hospiz abholt. Hier wird möglicherweise der im Ritus zum Toten gemachte wieder zum Verstorbenen, der den Lebenden zugehörig erscheint.

Zwischen Präsenz und Absenz

Funerale Bildpraktiken[1]

Ursula Roth

1. Thematische Fokussierung

Praktiken der Trauer und der Bestattung haben in unterschiedlicher Weise mit Bildern zu tun. Dabei entsteht leicht der Eindruck: heute mehr als früher. Todesanzeigen sind häufig mit Fotos der Verstorbenen versehen, bei Trauerfeiern werden neben dem Sarg oder der Urne großformatige gerahmte Porträtfotos der Verstorbenen aufgestellt. Porträtfotos sind auf den Sterbebildchen abgedruckt, die am Ende der Trauerfeier an die Trauergäste verteilt werden. Und schließlich finden sich auch auf Grabsteinen zunehmend Fotos Verstorbener, etwa in Form von Steingravuren, von Porzellan- oder Emaille-Bildern, die in den Grabstein eingearbeitet sind, oder seit einiger Zeit auch in Form von mittels hochmoderner Drucktechnik hergestellter Abbildungen. Und natürlich spielen auch auf den Online-Gedenkseiten Bilder, unbewegte oder auch bewegte, eine zentrale Rolle.

Als ich mich vor ein paar Jahren ausführlicher mit Funeralporträts beschäftigte, hatte ich schnell den Eindruck: Das ist ein sehr aktuelles Phänomen. Eines, in dem sich die Individualisierung unserer Gesellschaft ebenso spiegelt wie die Ästhetisierung und Ikonisierung des Umgangs mit dem Tod. Gerade das Porträtfoto bringt in der Fokussierung auf das Gesicht der gestorbenen Person die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit eines Menschen zur Geltung. Zudem fällt auf, dass heute überwiegend Fotos ausgewählt werden, auf denen die Abgebildeten direkt in die Kamera blicken – und damit indirekt den Blick der Betrachterin zu erwidern scheinen. Es ergibt sich dadurch ein vergegenwärtigender Effekt, einer, der die Individualität des oder der Verstorbenen in Szene setzt. Die beschriebene Ikonisierung schlägt sich nicht zuletzt in den vielfältigen mediatisierten Formen der Trauerkultur nieder, wie

1 Der vorliegende Beitrag greift auf einen Text zurück und führt diesen fort, in dem ich mich bereits mit funeralen Bildpraktiken auseinandergesetzt hatte: Roth, Ursula: »Funeralporträts. Zur kasualtheoretischen Bedeutung von Bildern innerhalb der gegenwärtigen Bestattungspraxis«, in: Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 55 (2020), S. 155–160.

sie etwa in der Nutzung von Online-Gedenkportalen oder Online-Friedhöfen greifbar wird.

Doch es gibt auch Hinweise, dass dieser Trend zur Bebilderung in der gegenwärtigen Trauer- und Bestattungspraxis keineswegs so neu ist wie zunächst vermutet. Vielmehr lassen sich Traditionsprozesse und Transformationsprozesse rekonstruieren, die bis in die Zeit der Anfänge der Fotografie sowie in die Zeit vor der Fotografie zurückreichen.

Ich möchte in einem ersten Schritt den historischen Spuren dieses Phänomens nachgehen und dabei auch auf entsprechendes Bildmaterial aus dem 19. und 20. Jahrhundert Bezug nehmen. In einem zweiten Abschnitt werde ich unter performanztheoretischer Perspektive überlegen, wie sich die Praktiken, die mit der Funeralfotografie verbunden sind, verstehen lassen. Dabei will ich nicht nur reflektieren, was Trauernde mit diesen Fotos machen, sondern auch, was diese Fotos mit Trauernden ›machen‹, wie diese selbst Praxis provozieren.[2] Das soll in einem Dreischritt geschehen. Insgesamt werde ich den Fokus deutlich eingrenzen – es wird im Folgenden nicht um Online-Phänomene gehen. Mein Interesse richtet sich vielmehr auf Praktiken mit materiell verfügbaren Bildträgern, also Papier, Stein, Porzellan.[3] Am Ende wird ein kurzes Resümee stehen, das den Untertitel der Tagung ins Spiel bringt. Meine Überlegungen münden zuletzt in die Frage, ob funerale Bildpraktiken tatsächlich zur ›Präsenz‹ der Toten beitragen, ob sie Tote ›präsent‹ machen bzw. wie sich der Effekt funeraler Bildpraktiken angemessen beschreiben lässt.

2. Rückblick auf eine variantenreiche Tradition

Wer sich mit der Verwendung von Porträtfotos im Kontext der Trauer- und Bestattungskultur befasst, erkennt schnell: Es handelt sich keineswegs um ein neuartiges Phänomen. Porträtfotos werden im Kontext der Trauer- und Bestattungskultur verwendet, seit das bildgebende Verfahren der Fotografie erfunden wurde, also seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Funeralfotos gibt es, seit es Fotos gibt. Blickt man auf die Entwicklung der Praxis funeraler Porträts, also der Tradition bebilderter Todesanzeigen und Sterbebildchen, lassen sich drei Traditionslinien unterscheiden.

---

2 Zu diesem für den Umgang mit Dingen charakteristischen Wechselgeschehen vgl. auch Roth, Ursula/Gilly, Anne: »Vorwort«, in: Dies. (Hg.), Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart: Kohlhammer 2021, S. 7–10, hier S. 7.

3 Die wieder neu zu beobachtende Praxis der Leichen- oder ›Post-mortem‹-Fotografie soll im Folgenden unberücksichtigt bleiben, da diese vorrangig im Kontext privater Trauerkultur, weniger im Rahmen der öffentlichen Trauerfeier oder der Grabgestaltung Verwendung findet.

Ein möglicher Ausgangspunkt ist der Brauch gedruckter ›Partezettel‹[4]. Diese lassen sich etwa in Bayern seit dem beginnenden 19. Jahrhundert nachweisen. Partezettel sind so etwas wie gedruckte Todesanzeigen, mit ihren ca. 22 mal 18 cm etwas größer als DIN A5. Es handelt sich um Drucksachen, die mit der Post verschickt wurden und zunächst kaum mehr Informationen enthielten, als vom Arzt auf dem Totenschein notiert war. Später enthalten diese Partezettel auch Informationen über die Verstorbenen wie Name, Beruf, Geburtsdatum und Sterbedatum.[5] Seit dem frühen 20. Jahrhundert werden diese Partezettel auch mit Porträtfotos versehen. In Belgien, Polen und einigen süd- und südosteuropäischen Ländern werden etwas vergrößerte Abdrucke solcher Partezettel auch als Aushänge an Hauswänden, Plakatsäulen, Bäumen oder Kircheneingängen angebracht – wo sie mit der Zeit verblassen, verwittern oder durch andere Bekanntmachungen überklebt werden.[6] Diese Veröffentlichung solcher bebilderten Todesanzeigen lässt sich gleichsam als Vorform von heutigen Todesanzeigen in regionalen und überregionalen Zeitungen begreifen.[7]

Einen weiteren Ausgangspunkt, der für die Entwicklung funeraler Bildpraktiken maßgeblich ist, ist die Tradition der Sterbebildchen. Diese Tradition hat sich im Lauf des 19. Jahrhunderts in katholischen Bevölkerungsteilen Europas und Nordamerikas ausgebreitet. Es handelt sich zunächst um nichts anderes als zweiseitige oder vierseitige Gebetbuch-Einlagen, eine Art »Sonderform des kleinen Andachtsbildes«[8]. Vorläufer dieser Andachtsbildchen sind die sogenannten Totenzettel[9], die im 17. Jahrhundert im Kontext der Gegenreformation aufkommen, vor allem in den Niederlanden. Funktion der Sterbebildchen des 19. Jahrhunderts ist, zur Totenfürbitte aufzurufen. In der Gestaltung folgen sie ganz den Bildprogrammen der christlichen Ikonografie – gezeichnete Darstellungen von Engeln, von Maria, von Kreuzen, die teilweise von Rosen umrankt sind, von Blumenkränzen, Tauben, Lämmern; auch Kelch und Hostie zieren die Sterbebildchen.[10] Neben Informationen zu den

4 Der Begriff ›Parte‹ bzw. ›Partezettel‹ ist vom französischen ›faire part‹ (›mitteilen‹) bzw. ›donner part‹ (›Nachricht geben‹) gebildet.

5 Sykora, Katharina: Die Tode der Fotografie, Bd. 1: Totenfotografie und ihr sozialer Gebrauch, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2009, S. 199.

6 Beispiele hierfür finden sich ebd., S. 198.200.

7 Vgl. ebd., S. 217.

8 Meier, Jörg: »Zur Geschichte, Form, Funktion und Sprache von Totenzetteln«, in: Christian Braun (Hg.), Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins, Berlin/Boston: de Gruyter 2021, S. 265–279, hier S. 267.

9 Vgl. K. Sykora: Tode, S. 217.

10 Vgl. die Beispiele in Metken, Sigrid: »Epitaphe aus Papier«, in: Dies. (Hg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München: Hugendubel 1984, S. 346–349, hier S. 348f.

Todesumständen enthalten Sterbebildchen häufig Gebetsrufe sowie konkrete Angaben zu dem jeweils gewährten Ablass.[11] Ende des 19. Jahrhunderts lässt sich dann in der Gestalt und Verwendung der Sterbebildchen ein signifikanter Wandel beobachten. An die Seite der christlichen Bild- und Textmotive treten zunehmend Angaben zur Biografie des Verstorbenen sowie der Abdruck eines Porträtfotos. Es ist nicht zuletzt die Verwendung fotografischer Abbildungen, die als Kennzeichen diese Transformation der Sterbebildchen vom Andachtsbild hin zum privaten Gedenkobjekt markiert.

Während der beiden Weltkriege kommt den Sterbebildchen eine weitere Funktion zu.[12] Zum einen werden sie ideologisch in Gebrauch genommen, insofern sie in Text- und Bildgestaltung dem Soldatenlob dienen; in ihnen wird der individuelle Tod zum Helden- und Opfertod erklärt und verklärt. Abgebildet werden die Gefallenen in der Regel als Soldaten, also in Uniform oder im Kampfanzug mit Gewehr – im Ersten Weltkrieg vorrangig als ganzfiguriges Porträt oder auch als Dreiviertelfigur; im Zweiten Weltkrieg werden in der Regel Porträts in Form eines Brustbildes oder Kopfstücks abgedruckt. Neben dem Namen und dem Beruf des Gefallenen werden der militärische Rang sowie Angaben zum Regiment und der Kompanie mitgeteilt. Häufig enthält das Sterbebildchen auch weitere Angaben zur Biografie und zu den näheren Umständen des Todes, bis hin zu regelrechten Nachrufen, die auch das Ansehen in der Kompanie zur Geltung bringen.

Zum anderen erfährt das gedruckte Sterbebildchen in dieser Zeit durch einen anderen Umstand besondere emotionale Aufladung. Während der konkrete Leichnam des gefallenen Soldaten entzogen bleibt, ist das Sterbebildchen einer der wenigen Belege für den Verlust, den die Angehörigen erleiden. Das Sterbebildchen ist eines jener ›Dinge‹, die den Tod des Angehörigen repräsentieren und ›greifbar‹ machen.

Seit den 1960er Jahren werden die Formate der abgedruckten Porträtfotos immer größer, häufig nehmen sie eine ganze Seite des Sterbebildchens ein und verdrängen sogar den bis dahin obligatorischen schwarzen Rahmen.[13] Immer wieder finden sich nicht nur repräsentativ-offizielle Porträtdarstellungen, sondern auch

---

11 In einer digitalen Sammlung von Sterbebildchen aus Niederbayern im 20. Jahrhundert finden sich zahlreiche Scans von Sterbebildchen, deren Text wie folgendes Beispiel gestaltet ist: »Zur frommen Erinnerung im Gebete an den ehrengeachteten Herrn [Vorname] [Nachname], Bauer in [Ort]. Gestorben nach Empfang der hl. Sterbsakramente am [Datum] 1907 im 81. Lebensjahre. Jesus, Maria und Joseph, euch schenke ich mein Herz und meine Seele! (Jedesmal 100 Tage Ablaß) Süßes Herz Jesu, sei meine Liebe. (300 Tage Ablaß.) Mein Jesus, Barmherzigkeit! (Jedesmal 100 Tage Ablaß.) Man bittet, die Ablässe dem teuren Verstorbenen zuzuwenden. Vater unser u.s.w.« Vgl. https://www.kirchturm.net/friedhof/index-sb.html vom 05.01.2024.

12 Vgl. K. Sykora: Tode, S. 213ff.

13 Vgl. ebd., S. 209.

Fotos nach Art der »Schnappschussästhetik«[14]. Diese schnappschussähnlichen Darstellungen, die wirken, als würden sie spontan einen Lebensmoment abbilden, sind der Versuch, das Spezifische, das Individuell-Biografische der Verstorbenen zum Ausdruck zu bringen. Die Farbfotografie, die seit den 1970er Jahren aufkommt, sorgt zusätzlich für eine lebensnahe Darstellung in den Sterbebildchen.

In traditionell katholisch geprägten Gegenden wie etwa in Ober- und Niederbayern ist die Ausgabe solcher »Epitaphe aus Papier«[15], wie Sigrid Metken die Sterbebildchen genannt hat, bis heute weit verbreitet, sowohl bei kirchlichen, katholischen wie evangelischen Trauerfeiern als auch bei nichtkirchlichen Trauerfeiern. Bestattungsunternehmen halten ein großes Angebot unterschiedlicher Gestaltungsmöglichkeiten bereit. Zur Auswahl steht eine Vielzahl christlicher wie auch säkularer bzw. säkularreligiöser Bildmotive sowie entsprechend vielfältig geprägte Texte und Sprüche biblischer, philosophischer oder poetischer Provenienz. Gemeinsam ist allen der obligatorische Abdruck eines Porträtfotos der verstorbenen Person.

Eine dritte Traditionslinie der funeralen Verwendung von Porträts ist die Gestaltung von Grabstätten mit Bildnissen der Verstorbenen. Nun gab es Grabstätten mit steinernen Porträts bereits in der Antike. Seit dem Mittelalter werden in der christlichen Sepulkralkultur vor allem Gräber herausgehobener Persönlichkeiten mit Inschriften und Bildnissen aus Stein oder Bronze gestaltet. Aber erst im 19. Jahrhundert, als dem Friedhof in der Gesellschaft eine maßgebliche kommemorative Funktion zuwächst und er eine kulturelle und religiöse Institution wird, gewinnen die Grabbildnisse neu an Bedeutung. Als in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Fotografie erfunden wird, entsteht offenbar sofort auch das Bedürfnis, Grabsteine mithilfe eines eingearbeiteten Fotos zu individualisieren. Technisch wird das bereits 1849 möglich, nämlich durch die fotografische Abbildung auf Porzellan, Emaille oder Glas. Erste Grabmale mit Porträtmedaillons finden sich seit den 1860er Jahren in Frankreich, Ende des 19. Jahrhunderts setzt sich die Praxis auf mittel- und südeuropäischen sowie nordamerikanischen Friedhöfen durch,[16] nicht nur im Rahmen der Gestaltung großbürgerlicher Grabstätten, sondern zunehmend auch auf Gräbern der unteren Schichten.[17] Eine Wende erfolgt um 1900 im Rahmen der Friedhofsreformbewegung. Es bildet sich Widerstand gegen den Trend zum uneingeschränkten Gestaltungsspielraum, der gelegentlich in regelrechten Pomp ausufert. Von der Lebensreformbewegung gehen zunehmend Versuche aus, den Gestaltungsspielraum auf Friedhöfen drastisch einzuschränken und einem einheitlichen ästhetischen Gesamtkonzept zu unterwerfen.[18] Ab den 1930er Jahren limitie-

14 Ebd., S. 213.
15 S. Metken: Epitaphe, S. 346.
16 Vgl. K. Sykora: Tode, S. 263.
17 Vgl. ebd., S. 268.
18 Vgl. im Folgenden ebd., S. 270f.

ren kommunale Friedhofsordnungen die individuelle Gestaltungsfreiheit zugunsten einer gemeinschaftlichen Einheitsästhetik. Die Einarbeitung von Fotografien auf dem Grabstein wird im Zuge dieses Wandels weitgehend untersagt. Durchgesetzt wird dieses Verbot allerdings häufig erst ab den 1960er Jahren. Auf den kommunalen Friedhöfen wird ein ›Zwei-Felder-System‹ eingeführt, das die Durchsetzung strikter Gestaltungsrichtlinien ermöglicht. Ab diesem Zeitpunkt werden auf Friedhöfen alternative Gräberfelder ausgewiesen, auf denen eine größere Gestaltungsfreiheit besteht. Zugleich werden nun Verstöße gegen das Verbot von Fotografien, die in die Grabanlage eingearbeitet sind, geahndet. Angestoßen durch konkrete Streitfälle zum Bilderverbot auf Friedhöfen, die in der lokalen Presse diskutiert werden, entsteht in den 1980er Jahren ein Bilderstreit über die Grabgestaltung, der erst gegen Ende der 1990er Jahre zur Öffnung, genauer: zur erneuten Öffnung des Gestaltungsspielraums führt. Die Möglichkeit, Fotos auf Grabsteinen anzubringen, ist seitdem rechtlich möglich. – Eine kleine Zusatzbemerkung: Die skizzierte Entwicklung stellt sich regional unterschiedlich dar. In katholischen Gegenden, insbesondere in Süddeutschland, gibt es zahlreiche Friedhöfe, die sichtbar bezeugen, dass die Praxis, Fotos auf Grabsteinen oder Grabkreuzen anzubringen, im gesamten 20. Jahrhundert gang und gäbe war.

Die Praxis, im Rahmen der Trauerfeier ein gerahmtes Porträtfoto des/der Verstorbenen aufzustellen, kann nicht in gleicher Weise an eine historische Tradition anknüpfen. Vorbilder lassen sich womöglich in den Fotoarrangements der privaten Wohnwelt finden. Vorbild sind sicherlich auch die Rituale jener öffentlichen Gedenkkultur, die beim Tod eines Mitglieds aus der politischen oder gesellschaftlichen Prominenz zur Geltung kommt. Die Übertragung und Berichterstattung von Trauerfeiern in den Medien und die Kultur der Kondolenzbücher machten die Praxis großformatig aufgestellter Porträts bekannt und nachahmungsfähig.

3. Die Performanz funeraler Bildpraktiken

Der dritte Abschnitt will den Blick auf die Praxis lenken, die im Kontext von Bildpraktiken entsteht, zu der Fotos anregen, einladen, ja regelrecht provozieren. Fotos initiieren spezifische Bildpraktiken, die kulturell, teilweise auch subkulturell, konfessions- und mentalitätskulturell, vermutlich auch stark generationsspezifisch geprägt sind. Das gilt für die Praxis, Fotos auf der Kommode sorgfältig zu arrangieren und dann im alltagsweltlichen Kontext *en passant* zur biografischen und familialen Identitätsvergewisserung zu nutzen. Das gilt für die Praxis, Fotoalben zu erstellen und diese im Rahmen privater Erinnerungskultur aufzuschlagen, anzusehen und

zu bestimmten Anlässen anderen zu zeigen.[19] Und es gilt sicherlich – wohl vorrangig – auch für die Online-Praxis: Selfies, die über Messengerdienste versendet werden, auf Social Media gepostet und geliked werden, und zu Kommentaren und Diskursen anregen.[20]

Und ebenso gilt das für die vielfältigen Bildpraktiken, die im Rahmen der Bestattungs- und Trauerkultur durch funerale Porträtfotos angeregt, ausgelöst, induziert werden. Ich möchte dabei auch solche Praxisformen berücksichtigen, die scheinbar still und beiläufig vollzogen werden, etwa die vielfältigen Praxisformen des Sehens und Zeigens.[21]

Die mit funeralen Porträtfotos verbundene Praxis besteht zum einen darin, dass ein Bild mittels eines materiellen Bildträgers angesehen wird – bei der Trauerfeier das mit Rahmen, Passepartout und Glasscheibe präsentierte Papierfoto, nach der Trauerfeier das im Farbdruck gestaltete papierene Sterbebildchen, im Nachgang zur Bestattung, beim Grabbesuch, das mit einem Foto versehene schmiedeeiserne oder hölzerne Grabkreuz oder der mit Fotogravur oder Porzellanbild gestaltete Grabstein aus Granit, Sandstein, Porphyr, Diabas oder Muschelkalk.

Zum anderen zeigen Fotos etwas und werden anderen gezeigt – den Trauergästen, Freundinnen, Freunden und Bekannten sowie später jedem Friedhofsbesucher, jeder Friedhofsbesucherin – denen, die gezielt ein Grab aufsuchen, oder auch denen, die auf dem Friedhof im Vorbeigehen, beim Spaziergang oder auf dem Weg zu einem anderen Grab vorbeikommen und die Grabstätte kurz betrachten.[22] Die Praxis des Sehens und Zeigens, die praktisch-theologisch noch immer unterbelichtet ist, scheint hier zentral.[23]

Die besondere Wirkung funeraler Porträtfotos beruht nicht zuletzt auf der Tatsache, dass Fotos generell jene Ambivalenz eigen ist, die für die Situation der Trauer charakteristisch ist. Das Foto zeigt den lebendigen Moment. Das Bild »dementiert

19 Vgl. Becker, Roswitha: »Zwischen Leben und Bild. Zum biografischen Umgang mit Fotografien«, in: Thomas S. Eberle (Hg.), Fotografie und Gesellschaft. Phänomenologische und wissenssoziologische Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 229–239.

20 Vgl. Neumann-Braun, Klaus: »Selfies. Oder: kein fotografisches Selbstporträt ohne den Anderen«, in: Th. S. Eberle (Hg.), Fotografie und Gesellschaft, S. 343–348, hier S. 343.

21 Vgl. dazu Schürmann, Eva: Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, sowie Wiesing, Lambert: Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.

22 Vgl. dazu auch Roth, Ursula: »Öffentliche Bühne Friedhof. Die Bedeutung funeraler Öffentlichkeit«, in: Susanna Endres/Christian Gürtler/Irena Pavlović (Hg.), Das Verborgene sehen: Sinnsuche zwischen Medien, Religion und Ethik, Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Johanna Haberer, Erlangen: Christliche Publizistik Verlag 2022, S. 125–137.

23 Vgl. Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, bes. S. 211–226.230-243.

die Wirklichkeit des Todes«[24]. Und doch präsentiert es ›nur‹ etwas, das unwiederbringlich vergangen ist. Fotos halten das Dargestellte in der Ambivalenz zwischen ›präsent‹ und ›vergangen‹, sie sind »Medien der Anwesenheit des Abwesenden«[25] – des Abwesenden! Bilder setzen eine Dynamik aus sich heraus, die Raum und Zeit zu transzendieren sucht.[26] Und genau das macht sie für die Situation der Trauer so überraschend anschlussfähig – ich vermute aber, in einem etwas anderen Sinn als in dem von der Formel ›soziale Präsenz der Toten‹ intendierten.

3.1 Das Bild in der Ambivalenz zwischen Präsenz und Absenz

Denken wir noch einmal an das gerahmte Fotoporträt, das bei Trauerfeiern neben dem Sarg oder der Urne aufgestellt ist. Diesem Foto kommt im performativen Vollzug der Feier eine vielschichtige Bedeutung zu.

Zum einen markiert es – und zwar deutlicher als die Urne oder der bereits geschlossene Sarg – die Individualität des Anlasses. Noch bevor im Ritual der Name der Verstorbenen ausgesprochen wird, markiert die für alle sichtbar aufgestellte Porträtfotografie die individuell-biografische Signatur der Trauerfeier. Das aufgestellte Foto ›individualisiert‹ die Feier. Im selben Moment kompensiert es gleichsam die Unsichtbarkeit bzw. das Fehlen des Leichnams. Das Foto bezeugt von Anfang an sinnenfällig, dass einer Trauerfeier tatsächlich der Tod eines konkreten Menschen zugrunde liegt.

Zum anderen veranlasst das Porträt bei den Trauergästen spezifische, ritualisierte Handlungsmuster.[27] Etliche von ihnen gehen, noch bevor sie sich einen Sitzplatz suchen, nach vorne und verweilen stehend vor dem aufgestellten Porträt. Die Betrachtung des Fotos weckt bei den Trauernden die Erinnerung an die Beziehung zur Verstorbenen, die durch den Tod einen Bruch erfahren hat. Unterstützt wird diese Wirkung durch den direkt auf die Kamera gerichteten Blick der Abgebildeten. Das Porträt scheint dadurch zwischen Betrachter und Betrachteter einen Blick-

24 Markschies, Christoph: »Warum gibt es keine christlichen Mumienporträts? Oder: Bemerkungen zur Differenz von paganen und christlichen Bildern Verstorbener in der Antike«, in: Philipp Stoellger/Jens Wolff (Hg.), Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, S. 99–119, hier S. 119.

25 Stoellger, Philipp: »Entzug der Präsenz – Präsenz im Entzug. Ambivalenzen ikonischer Performanz als Grund von Iconoclashs. Zur Einleitung«, in: Ders./Thomas Klie (Hg.), Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 1–41, hier S. 5. Vgl. Ders.: »Einleitung: Spuren des Todes im Bild oder: vom Todbild zum Bildtod und zurück«, in: Ders./Jens Wolff (Hg.), Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, S. 1–80, hier S. 41ff.

26 Marks, Matthias: »Trost im Angesicht des Toten? Zur Bedeutung der Kasualfotografie in der heutigen christlichen Trauer- und Bestattungskultur«, in: Thomas Klie et al. (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung, Berlin u.a.: de Gruyter 2015, S. 543–574, hier S. 555.

27 Vgl. dazu vor allem M. Stetter: Konstitution, S. 177–244, bes. S. 211–226.

wechsel zu imaginieren, scheint zwischen Trauergast und Verstorbener für einen Moment jene Beziehung fortzusetzen, die der Tod letztlich abrupt unterbricht.

Und doch misslingt dieser Blickwechsel, der zwischen Betrachter und Betrachteter durch das Foto imaginiert ist, unweigerlich und notwendig. Die fotografisch Abgebildete bleibt abwesend. Aufgrund der bildspezifischen Ambivalenz zwischen Präsenz und Absenz macht die Betrachtung des Porträts die Entzogenheit der Verstorbenen unmittelbar erfahrbar. Es kommt zwangsläufig zur Beziehungsenttäuschung. Die Präsenz des Bildes wird letztlich zur potenzierten »Entzugserscheinung«[28]. An der Schwelle zwischen Leben und Tod, beim Abschied von der gerade noch lebenden Anderen fordern Fotos insbesondere aufgrund ihres ambivalenten Status dazu heraus, die Störung der gerade noch präsenten Beziehung wahrzunehmen, den erlittenen Verlust zu realisieren und die Beziehung zur Verstorbenen neu zu konfigurieren.

3.2 Distanzierung – Beziehung zum Entzogenen

Das Verweilen der Trauergäste vor dem aufgestellten Porträtfoto lässt letztlich eine Distanz zwischen Betrachter und Abgebildeter entstehen, die – so ließe sich diese Konstellation verstehen – den Prozess der Trauer vorzeichnet. Das Gegenüber der Stuhlreihen auf der einen Seite und dem auf der ›Bühne‹ der Aussegnungshalle oder Friedhofskapelle platzierten Bild andererseits erzeugt eine Distanz, die die Betrachterin zur Auseinandersetzung mit der von nun an bleibenden Entzogenheit nötigt. Trauer verlangt, die durch den Tod geschaffene Distanz lebensweltlich einzuholen. Die im Rahmen der Bestattungsfeier verwendeten Porträtfotos regen darüber hinaus zur Fortsetzung einer solchen Auseinandersetzung mit der erfahrenen Distanz an, wie sie sich etwa im Kontext einer privaten Gedenkkultur herausbildet. Die Bildbetrachtung, wie sie im Rahmen des öffentlichen Trauerrituals in der Friedhofskapelle oder Aussegnungshalle praktiziert wird, spiegelt sich in dem privaten Fotoarrangement auf der häuslichen Wohnzimmerkommode wider. In den ›religiösen Ecken‹[29] der privaten Wohnwelt finden sich dem funeralen Porträtbild nachempfundene oder auch vorausempfundene Fotos, zum Teil mit Kerze, Blumen oder Engelsfiguren geschmückt, wieder. In gleicher Weise verweisen auch die Sterbebildchen, die vielfach als Gedenksouvenir von Bestattungsfeiern mit nach Hause genommen oder auch anderen mitgebracht werden, gerade in ihrer Materialität auf die Option einer privaten Memorialkultur.

---

28 Ph. Stoellger: Entzug der Präsenz, S. 6.

29 Susami, Oliver: Religiöse Ecken. Eine fotografische Erkundung privater Religiosität und Wohnkultur [Dissertation], Anhang: Bildband, Konstanz: University of Konstanz 2012, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-242711 vom 05.01.2024, hier vor allem die Bilder auf den Seiten 2–4.18.28f.59f.63.121ff.

3.3 Konfiguration – neue Verortungen

Funerale Porträtfotos werden im Rahmen der privaten Gedenkkultur sowie im Kontext der Grabgestaltung in neue Praxiszusammenhänge überführt. Das Foto auf der Kommode verblasst und macht zunehmend die zeitliche Distanz zum Moment, als das Foto aufgenommen wurde, sichtbar. Fotos werden hinzugefügt – der Weihnachtsgruß der Schwester, das Konfirmationsbild des Neffen. Die Fotos werden neu arrangiert, das Bild des Verstorbenen teilweise verdeckt, anlässlich von Jahrestagen wieder nach vorne gestellt und immer wieder im Rahmen der Strukturen memorialer Relevanz neu eingeordnet und einander zugeordnet.

Auch das Sterbebildchen findet einen neuen Ort. Sofern es nicht im Altpapier entsorgt wird – aber auch das ist eine sinnenfällige Neuverortung –, findet das Sterbebildchen mit mehr oder weniger deutlichen Gebrauchsspuren versehen – vergilbt, verknickt, eingerissen – in der privaten Wohnwelt einen neuen Ort: im Fotoalbum, in der Küchenschublade, im Tagebuch oder auch in einem Pappkarton, in dem so allerlei Grußkarten und Briefe landen. Ab und an wird das Album herausgezogen, der Inhalt des Pappkartons ausgeleert, durchgesehen, angesehen, aussortiert oder auch für einen Moment als Anlass zum Gedenken genutzt.

Das auf dem Grabstein eingearbeitete Foto zeigt womöglich Witterungsschäden oder verweist aufgrund der spezifischen, zeitbedingten Bildästhetik – die Blickregie, das Arrangement, die Körperhaltung – auf den zeitlichen Abstand zum Zeitpunkt der Aufnahme und auf den Abstand zum Todesfall. Die Distanz wächst mit dem eigenen Älterwerden.

4. Resümee

Funerale Bildpraktiken wie das Ansehen und Herzeigen, das Auswählen, Aufstellen, Anbringen, Austeilen, das Mitnehmen, Mitbringen, Hinlegen, Aufheben, auf der Kommode Arrangieren, am Friedhof Aufsuchen, das Sich-davor-Hinstellen, im Ordner Abheften, in der Schublade Zwischenlagern, in der Briefkiste Wegräumen, das wieder neu Hervorholen und Betrachten, auch das Entsorgen – all diese Bildpraktiken spielen mit der für das Bild wie auch für den Tod charakteristischen Ambivalenz, dem Changieren von ›verfügbar‹ und ›entzogen‹, von ›Präsenz‹ und ›Absenz‹, von ›da‹ und zugleich ›weg‹. Funerale Bildpraktiken sind materialgestützte Erinnerungspraktiken. Sie vergegenwärtigen Tote, ohne dass diese ›gegenwärtig‹ sind. Sie repräsentieren Tote, ohne dass diese ›präsent‹ sind. Es fehlt die dynamische Synchronizität, der Wechsel von Blicken, Gesten, Worten, es fehlt die für soziale Interaktion charakteristische Feedback-Schleife zwischen Zeichenproduzierenden und Zeichenrezipierenden.

Die für die Schwelle zwischen Leben und Tod charakteristischen, zwischen ›Präsenz‹ und ›Absenz‹ oszillierenden Erfahrungen der Begegnung mit den Toten und der Überlagerung von Momenten von Nähe und Distanz werden von Trauernden meist als dynamisch, fluide, als ambivalent und bisweilen widersprüchlich beschrieben. Um diesen Aspekt angemessen erfassen zu können, scheint die Verwendung von Verben wie ›vergegenwärtigen‹ und ›repräsentieren‹ dem Gebrauch von eher statisch wirkenden Nomina wie ›Gegenwart‹ und ›Präsenz‹ deutlich überlegen. Hinsichtlich der performativen Anmutung funeraler Praktiken auf der Schwelle zwischen Leben und Tod käme die in die Szenerie eingelagerte Ambivalenz, ihr Schillern und Oszillieren auf diese Weise ungleich besser zur Geltung.

Kulturen der Trauer und die Herstellung postmortaler Präsenz

Material creation of postmortem presence – and absence

Ulla Schmidt

1. Relating to the dead

Materiality has always been a dimension of handling the dead. If for no other reason, then at least in relation to the dead body and its need to be taken away from the community of the living, with its obvious materiality as rapidly decaying organic matter. But throughout human history, getting rid of the dead body has typically involved additional kinds of materiality and material culture,[1] especially related to the grave and the gravesite. Well-known examples are placing precious objects in the grave together with the (noble) dead in ancient and Norse cultures, forming the grave as a sarcophagus, or decorating it with richly ornamented headstones. But even today it is far from uncommon to put objects into the coffin together with the deceased, like a teddy bear or box of chewing tobacco, or to decorate the grave or gravestones with personal images and objects.

But in contemporary society there are also several other forms of material creations of postmortem relations, forms which also say something about relating to the dead. Several studies have focused on the many ways in which materiality and objects are involved in dealing with and relating to the dead, such as the body as a material entity,[2] the role of material objects in mourning and remembrance,[3] the

1 For the distinction between materiality and material culture, cf. Bille, Mikkel: "Material Culture Studies: Objectification, Agency, and Intangibility", in: Maja Hojer Bruun et al. (Ed.), The Palgrave Handbook of the Anthropology of Technology, London: Palgrave MacMillan 2022, p. 85–103, here p. 89–91.

2 Engelke, Matthew: "The coffin question: death and materiality in humanist funerals", in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 11 (2015), p. 26–48; Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: "Materiality and the body: explorations at the end of life", in: Mortality 24 (2019), p. 231–246.

3 Graham, Barbara: Death, Materiality and Mediation. An Ethnography of Remembrance in Ireland, New York: Berghahn Books 2016.

function of objects in managing one's relationship with a deceased person,[4] and the significance of places and objects in both maintaining and creating memories of the deceased.[5]

Margaret Gibson's study "Objects of the Dead" focuses on the place and role of material objects in grief and mourning. Based on interviews with bereaved people in Australia, she notes how some objects, events or places can act as triggers for memories and emotions.[6] Associated with a value that derives from their embeddedness in history, self-understanding, personal biography or family relationships, they are crucial to how people imagine themselves, occupy spaces and claim identity; they are tools of the self.[7]

Annika Jonsson, drawing on Gibson, focuses on how objects, places, events or other external materialities can make the deceased present or, in Avril Maddrell's phrase, "present-absent" for the bereaved. She reveals in an interesting way the complex ways in which objects and places can represent the presence of a deceased person and trigger experiences of this in the bereaved.[8] The main pattern is how objects, places or events bring back the deceased and evoke memories and emotions in the bereaved because imbued with a meaning and animated by the now deceased person's use or enjoyment of them. But the circumstances of the retrieval of the objects are also significant and may affect whether the experience of the presence absence of the deceased is comforting or distressing, saddened by the memory of loss or rather a disturbing sense of the uncanny.

Barbara Graham makes a similar point in her study of how people in Ireland relate to their dead. Liminality, described by theories of rites of passage as the transitional phase between separation and reintegration, from death to the restoration of society, she suggests, should be seen as continuous rather than as a phase to be completed.[9] This ongoing liminal phase is intimately connected to and mediated by material objects. When a person dies, objects begin to circulate. They are passed on to the bereaved, discarded, sold, given to charity, or received for use, display or storage. This circulation can saturate the object with value and meaning, making it a

4 Mathijssen, Brenda: "Transforming bonds: ritualising post-mortem relationships in the Netherlands", in: Mortality 23 (2018), p. 215–230.

5 Maddrell, Avril: "Living with the deceased: absence, presence and absence-presence", in: Cultural Geographies 20 (2013), p. 501–522.

6 Gibson, Margaret: Objects of the Dead: Mourning and Memory in Everyday Life, Carlton: Melbourne University Press 2008, p. 8.

7 M. Gibson: Objects of the Dead, p. 19.

8 Jonsson, Annika: "Materializing Loss and Facing the Absence-Presence of the Dead", in: Tora Holmberg/Annika Jonsson/Fredrik Palm (Ed.), Death Matters: A Sociology of Mortal Life, Cham: Springer Verlag 2019, p. 25–44, here p. 40.

9 B. Graham: Death, Materiality and Mediation, p. 11.

tool for the bereaved to maintain and manage ongoing relationships with the deceased. Keeping the mug one received from a beloved deceased aunt, even though it is rather ugly and has no monetary value, expresses its inalienability as the mug the auntie used for breakfast every morning and thus becomes a way of maintaining and honouring connections with her.[10]

These three accounts demonstrate different dimensions of relationships with the deceased and with material objects and reality. But they also raise further questions, particularly about the ways in which different materialities are intertwined with different forms of postmortem presence and absence. In what follows, this question is explored in greater depth using empirical material consisting of interviews and survey data from a Danish sample.

2. Theoretical frameworks of postmortem presence

Three theoretical frameworks are particularly relevant to the present question: theories of bereavement, theories of materiality, and theories of absence and presence.

A recent review article counted a total of 33 different grief theories in 51 academic papers on grief and bereavement, a clear indication of the complexity of the field.[11] By far the most common theory, used in a third of the articles, was the so-called dual-process model of coping with bereavement, which sees coping with bereavement as a dual and dynamic orientation that oscillates between loss and restoration.[12] It is a back and forth process between confronting and immersing oneself in the loss, relationships and bonds with the deceased, and distracting oneself from it by engaging in other things, such as everyday tasks. A distant second was the two-track model of bereavement, which described grief as a parallel process between an outcome in terms of functioning and the transformation and re-establishment of a new form of ongoing relationship with the deceased.[13] Importantly for what follows, both of these, along with the third most commonly used model of continuing bonds,[14] see relationships with the deceased as an important component of bereavement.

Next, theories of materiality help us to understand and articulate the role of material objects in relationships with the dead. An essential point across their many dif-

10 B. Graham: Death, Materiality and Mediation, p. 90.

11 Kustanti, Christina Yeni et al.: "A scoping review of theories and models applied for grief and bereavement theories", in: Death Studies (2024), p. 1–10, https://doi.org.ez.statsbiblioteket.dk/10.1080/07481187.2024.2370460.

12 Stroebe, Margaret/Schut, Henk: "The Dual Process Model of Coping with Bereavement: Rationale and Description", in: Death Studies 23 (1999), p. 197–224.

13 Rubin, Simon Shimshon: "The Two-Track Model of Bereavement: Overview, Retrospect, and Prospect", in: Death Studies 23 (1999), p. 681–714.

14 Ch. Y. Kustanti: A scoping review, p. 5–6.

ferences is the recognition that material objects are a constitutive part of society and social reality.[15] Human subjects and material objects are interdependent, defined by their mutual relationality. Brent Plate offers a working definition of "material religion", which works slightly differently here, as a) interactions between human bodies and physical objects, both natural and man-made; with b) much of the interaction taking place through sense perception, in c) particular and specified spaces and times, d) to orient and sometimes disorient communities and individuals,[16] e) to structures of mourning and relationship with the deceased. Material objects are thus not simply tools in the hands of human, intentional subjects. They also affect human agents, their behaviour and identity.[17] A bereaved person may use objects such as graves, headstones, flowers, photographs, heirlooms and mementos in mourning and remembrance. But these material objects also shape the bereaved person and his or her staging of bereavement.

Some versions therefore also emphasise how material objects have agency or agentic qualities.[18] Clearly not in an intentional or causal sense of agency. The cup does not cause the drinking of tea or the thinking of a dead person. But agency has broader applications than intentional causation. In Latour's words, to be part of an action as an agent is to change a situation by making a difference in the course of another agent's action. And objects can do this because they can "authorise, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, enable, prohibit, and so on".[19] An action, according to Latour, is the result of a collective of interwoven yet distinct forces, with no a priori asymmetry between human and non-human participants.[20] Agency is distributed, produced at specific points, as Bille claims, where objects cause events to happen in a sense that makes a sharp distinction between subject (with agency) and object (without agency) untenable.[21]

A third relevant theoretical framework in this context is theories of absence and its relation to presence. Post-mortem presence implies the seemingly paradoxical

15 M. Bille: Material Culture Studies, p. 86; Pels, Dick/Hetherington, Kevin/Vandenberghe, Frédéric: "The Status of the Object. Performances, Mediations, and Techniques", in: Theory, Culture & Society 19 (2002), p. 1–21.

16 Plate, S. Brent: "Material religion: An introduction", in: Idem (Ed.), Key Terms in Material Religion, London, New York: Bloomsbury Academic 2015, p. 1–9, here p. 4.

17 Miller, Daniel: "Materiality: An Introduction", in: Idem (Ed.), Materiality, Durham: Duke University Press 2005, p. 1–50, here p. 6.

18 D. Miller: Materiality, p. 11.

19 Latour, Bruno: Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory, Oxford: Oxford University Press 2005, p. 71.

20 B. Latour: Reassembling the Social, p. 72–76.

21 M. Bille: Material Culture Studies, p. 92; Pels et al: The Status of the Object, p. 8.

idea of the presence of something or someone that is obviously absent.[22] Yet the experience of something being there, even though it is not physically there, is familiar enough. Through the absence of sound, I experience the absence of the upstairs neighbour. When I see the empty pedestal, I experience the absent statue that has been removed for renovation. This is sometimes referred to as secondary absence, the absence of something or someone that announces and draws attention to itself and its absence, and is at the same time present, present in its conspicuous absence.[23] Secondary absences are thus intertwined with presence. They do not constitute a binary figure of mutually exclusive opposites.

Primary absence, on the other hand, denotes absence in itself, absence as nothingness. Absence is a powerful cultural, physical and social phenomenon that affects people's lives and their understanding of themselves and their world. It has a social impact.[24] On the empty pedestal where the statue once stood, people begin to place small stones or other objects to acknowledge its absence and to await its return. In this sense, one could also speak of the agency of absence.[25]

A third point regarding theories of absence, in addition to its entanglement with presence and its social effect or agency, is how this present absence can be materially mediated. The interrelationship between absence and presence, the way in which absence becomes present and conscious, is material. The absent dead can become objectified and present in objects that link the past with the present, and the transcendent in objects that link the there with the here.[26] Present absence is wrapped up in material objects.

3. Relating to the dead: postmortem presence and absence

Inspired by these theoretical frameworks, the following analyses explore how relations between living and dead are enacted through material objects, and how presence and absence of the deceased are enfolded in material reality and objects.

The empirical basis is from the research project "Death, religion and memorialisation", carried out at Aarhus University in collaboration with the Centre for pastoral education and research in the Evangelical Lutheran Church in Denmark.

---

22 Bille, Mikkel/Hastrup, Frida/Sørensen, Tim Flohr: "Introduction: An Anthropology of Absence", in: Idem (Ed.), An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss, New York/Dordrecht/Heidelberg/London: Springer 2010, p. 3–22, here p. 3–4.10.

23 M. Bille/F. Hastrup/T. F. Sørensen: Introduction, p. 5.

24 M. Bille/F. Hastrup/T. F. Sørensen: Introduction, p. 7.

25 M. Bille/F. Hastrup/T. F. Sørensen: Introduction, p. 11.

26 M. Bille/F. Hastrup/T. F. Sørensen: Introduction, p. 10. Maddrell, Avril: "Living with the deceased: absence, presence and absence-presence", in: Cultural Geographies 20 (2013), p. 501–522, here p. 507.

Among other data, it included a web-based panel-survey with a nation-wide, representative sample of 2000 responses (response rate 30) and personal follow-up interviews with 35 of the respondents, about practices, experiences and beliefs concerning death, remembrance and memorialisation. The interviewees were strategically sampled to represent variation in age and gender, included members of the Evangelical-Lutheran Church in Denmark (ELCD)[27] as well as unaffiliated, i.e. who are not members of any religious community. ELCD-members represented varying degrees of identification with the church. For pragmatic purposes they were also selected from three geographical areas, with different socio-geographic and religious profiles. They were *not* selected according to experiences of bereavement. Their names are pseudonyms.

A few facts about burials in Denmark are important as a background. First, cremation is by far the most common burial form, chosen in 87 percent of all deaths (2023). Second, according to legislation, remains from cremation must be interred on approved burial grounds or scattered over the sea. Ash scattering has increased during the past 10–15 years and were chosen by 10 percent in 2023. A few (currently < 1 percent, but increasing) are placed on woodland burial grounds, the rest, nearly nine out of ten, on cemeteries and churchyards. Third, most graveyards are owned and administered by the local parish councils in the ELCD and located adjacent to or near the church-building, except for some larger cities, which also have municipally owned and operated cemeteries.

Three domains of materiality stand out in enactments of the deceased's presence and absence: burial sites, photos and other visual representations, and other objects.

3.1 Burial sites and material enactment of postmortem presence and absence

The survey data confirms that visiting graves is a widespread and common practice of materially enacted and mediated relations with the dead. When asked about the last funeral they attended, 50 per cent of respondents said they had visited the deceased's grave after the funeral. 83 per cent of all respondents had visited a grave at all, most of them (85 per cent) within the last two years. 18 per cent, less than one in five, had never visited a grave. A brief historical background is important to understand these figures. From the second half of the 19th century, Danish cemeteries were gradually transformed into memorial gardens according to romantic aesthetic

27 The ELCD is organised as a state church, but parishes have a large degree of local autonomy. The membership rate 01.01.2025 is 71 percent. Centre for Pastoral Education and Research: "Folkekirken i tal" ["The ELCD in numbers"], https://www.fkuv.dk/folkekirken-i-tal/medlemstal.

images as well as rational and modern norms of order and structure.[28] The graves were laid out as small gardens, lined with low hedges, a gravestone with inscriptions about the deceased, decorated with planted flowers and well-tended gravel paths between the rows. In the early 20th century, strong social norms developed to maintain the graves of family members, to ensure that they looked tidy for Sunday worshippers and to decorate them for special commemorations or church holidays.[29] Today, professional staff have largely taken over the maintenance of graves, and the memorial garden is no longer dominant. The once widespread norm of frequent grave maintenance has correspondingly diminished, but visiting graves remains a common practice. The interviews can tell us more about how they function as material enactments of post-mortem presence – and absence – and suggest three main types.

Firstly, it should not be overlooked that for some people the grave and its materiality, including the preservation of the remains of the deceased, means little or nothing. They don't visit the graves of their family members, or they do so infrequently and only to accompany others. Their reasons vary. Some have a strong aversion to cemeteries, even finding them eerie. But mostly it's because the grave and the cemetery or churchyard mean nothing to them. Sören, who is in his fifties, once tried unsuccessfully to find his mother's grave in a cemetery but otherwise has never visited graves. Jens accompanies his wife to her parents' grave. Perhaps he thinks of them as he looks at their names on the gravestone, but no more than at any other moment. After her father died, Mette accompanied her mother on her visits to the grave, because her mother found it comforting. But after her mother died and was buried in the same plot, she no longer visits, preferring to stay at home and think about the good memories. Some may visit a grave or pass by it a few times shortly after the person's death. Jørgen visited his wife's grave once or twice after her death and laid flowers, but he has not been there since, and he has never visited his parents' grave.

Others visit graves, but not often and usually when it is convenient for other reasons. Placing flowers on the grave is usually an important part of these infrequent visits. For some, it is a short visit: they go in, place flowers on the grave and leave. Others stay a little longer to look after the grave and make sure it looks tidy. These visits reflect the earlier social norm of looking after the family's graves. Some think about the deceased during the visit, perhaps looking at the engraved name. Others see the grave as no different from other places when it comes to thinking about the deceased or even finding other places more important. Dorthe sometimes goes to her parents' grave to remember them and lay flowers or a garland, but she is not

28 Kragh, Birgitte: Til jord skal du blive… Dødens og jordens kulturhistorie i Danmark 1780–1990, Aabenraa: Museumsrådet for Sønderjyllands Amt 2003, p. 220–235.

29 B. Kragh: Til jord skal du blive…, p. 239–241.

very articulate about what it means to her. Ole visits the graves of his parents and his son around Christmas and on his son's birthday. The visits are relatively short, he lays flowers and maybe thinks about some memories. But he concludes that these graves do not mean much to him. There is no automatic connection between the loss – even an untimely loss – of a beloved and close family member and the experience of grave visits and their materiality as the presence of the deceased. Susanne's parents are buried in a cemetery near where she lives, and she visits their grave three times a year to lay flowers: At Christmas and on their birthdays. The memories in her heart and mind are more important – the grave only makes her sadder. But the opposite is also possible. Stine visits a family grave far from where she lives when she is in the area anyway. She lays flowers, brushes away leaves and dirt, stands there for a while and then leaves. All in all, it takes no more than a few minutes. Apart from these visits, she hardly thinks about the dead.

For a third group, visiting the grave is more important for their relationship with the deceased. They visit more often, stay a little longer, do things in addition to laying flowers, and are more mentally or emotionally involved. Emilie visits the graves of her paternal grandparents. At her grandfather's grave, a single coffin in a cemetery, she lays flowers, removes leaves and makes it look tidy. At her grandmother's grave, in a woodland cemetery, she sits on a nearby bench and enjoys the view of a small lake. Gitte visits her father's grave with her mother and brother on his birthday. They tell him what has happened during the year, sing a birthday song, light a candle and place it on the grave, which she insists on keeping after the mandatory ten-year lease expires. Jytte continues to visit her husband's grave, although less frequently than she did immediately after he died a few years ago. She sits on a bench near the grave or at the grave itself, perhaps stroking the gravestone. However, she does not feel any closer to him at the grave than she does in other situations where she has a relationship with him. Kasper sometimes visits the grave of a friend who died at a relatively young age. He talks to him, tells him what has happened recently, what his (the deceased's) boys have been up to, and sometimes scolds him for leaving so early. This is not something he does often, nor does he engage with the deceased friend in any other way.

What is distinctive about this type of visit is that it is a way of relating to and interacting with the deceased in the present, being with them, talking to them, even caressing them. Not them, of course, but the material objects through which their postmortem presence is staged. In these cases, the grave and its materiality are involved in the formation of the presence of the deceased, obviously not an ontological presence, but a practical presence through which they can interact. For the first two types, the deceased is present as a past, as an absence: a secondary absence that announces itself and becomes present, or an almost primary absence in which the grave and its materiality are almost a part of the present.

3.2 Photos: visual and material mediations of presence

After visiting the grave, looking at photos or videos of the deceased is the second most common way of relating to the deceased, cited by 26 per cent of respondents. Photographs are obviously visual representations, but it would be a mistake to see their significance as lying solely in their content. Rather, it is the simultaneous visual and material character of photographs that produces the dynamic of presence and absence of the deceased, a materiality that involves the production, distribution and consumption of photographs.[30] At the beginning of the 20th century, photography was exclusively a professional craft. Individual or family portraits were rare and typically depicted people dressed up in an artificial pose, often against a neutral and timeless background.[31] The pictures were placed in ornate frames, mounted on walls or placed on chests in the home for family members and other passers-by to view. Although technological and economic developments throughout the 20th century made photography far more common, the production and supply of photographs was still limited by the requirements of equipment and development facilities. Digital technologies have removed these constraints. Now, everyone always has a camera within reach on their smartphone. There is no extra cost for an additional photo, cloud storage solutions provide permanent access, and social media platforms are easily accessible channels of distribution and consumption. People are portrayed and portray themselves in all sorts of everyday situations, at home, at work, alone, with others, etc. It is no longer just a matter of preserving important and memorable events, but also of documenting the minor trivialities of everyday life. The materiality of photographs is not only about technological solutions, but also about their content, including photos of deceased people.

For some, especially those who do not like to visit graves, the photograph as a staging of the presence of the deceased replaces the presence staged by a grave. For example, Camilla reports: "I haven't visited my mother's grave for many years because I don't have a relationship with it […] I can remember her in my own home. I can look at pictures of her and think: My goodness, what a nice experience we had there together". A few years ago, Bernt visited a grave on the anniversary of the person's death and laid flowers on the grave. But he concludes that what counts is "what you have in your memory and in your thoughts, right, and you have some pictures of

30 Edwards, Elizabeth/Hart, Janice: "Introduction. Photographs as objects", in: Idem (Ed.), Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images, Oxford: Routledge 2004, p. 1–15.

31 Schorr, Sarah: "The Bereavement Project: Picturing Time and Loss through Photographs in the Landscape of New Media", in: Dorthe Refslund Christensen/Kjetil Sandvik (Ed.), Mediating and Remediating Death, Farnham: Ashgate 2014, p. 75–90, here p. 84; Widmaier, Lorenz: "Digital photographic legacies, mourning, and remembrance: looking through the eyes of the deceased", in: photographies 16 (2023), p. 19–48.

the person, and that – that is the best for me, anyway. I think it is". Janne also prefers photos to the grave:

> "I don't need to stand and talk to the dead, I really don't. I think of them when I see pictures, and with the children we talk about… the big one who remembers grandma who had that special chocolate with her when they were young. Or when I look at wedding photos with my grandparents, or pictures of my mum and dad, anniversaries and things like that. You know … I find it nice".

Photographs can bring back memories of life with the deceased, of the past when the deceased was alive, and of experiences with him or her. They make the deceased present as once alive – but now absent – rather than just as a dead body.

In some cases, the intertwining of the visual and the material is very clear in the way informants refer to photographs as stagings of the presence of the deceased. Ann has a photo album with pictures of her deceased close relatives and acquaintances, which she takes out and looks at when she is sad. Camilla, who doesn't like to visit cemeteries, receives notifications on her smartphone's google photo app that shows photos of her deceased mother or other family members. Jytte visited her late husband's grave often in the first years after his death but will not renew the contract for the grave plot when the lease expires: "I have him here [puts her hand on her heart], and I have him there [points to a picture on the wall next to the couch]". And she greets that picture of him every day: "Good morning, my love, did you sleep well – I mean, if you sleep where you are? (laughs)" and "Good night, darling". The material photograph is always at hand on the wall, to be lifted out of its background presence and embedded in a practice of direct relationship and interaction between the bereaved and the deceased.

The three informants present three different materialities of photographs. One is that of being placed between the covers of albums or books that must be taken off the shelf and opened to see the photos. It thus depends on an existing affective or emotional impulse that the photos can somehow help to manage or alleviate. Another is app-generated notifications on the smartphone that blend in with all sorts of everyday notifications about delivery services, hairdressing appointments, breaking news or exercise classes. And a third is openly displayed photos, mounted on walls or on chests in the home, readily available for direct interaction. Recalling the agential quality of material objects described above, these different materialities of photos have different agential qualities, which also produce different kinds of presence and absence of the deceased for the bereaved to interact with.

The photographs work in terms of the practices in which they are situated, and which give them meaning as material objects. They make Ann take out the album when she feels inclined to think about her deceased family, they remind Camilla of

the deceased on anniversaries, and they encourage Jytte to talk to the deceased as if he were here now.

3.3 Things of many kinds

While graves have a physical connection to the deceased by containing the remains and photographs have a visual connection, there are other kinds of objects which stage the presence and absence of the deceased through more diverse, biographical connections. The following four cases illustrate different ways in which these kinds of objects can create post-mortem presence and absence: the nature of the objects, the trajectories of biographical connections, and the dynamics of presence and absence created.

Jens, whose father was a pharmacist, has kept some of the paraphernalia, such as old medicine bottles with his father's handwritten labels. He finds them mainly funny and decorative and keeps them on display in his living room. They are important to him, he says, but much more so to his siblings. It's not that he doesn't think about his parents. He thinks of them often, but mostly when he is doing things he used to do with them, when something is said that reminds him of them, or just by chance. Material 'things' that used to belong to them are less important.

Hans' father was a dairy manager, and, like Jens, he has kept a few things from his father's shop, such as an old typewriter and a pair of scales. He keeps them not to remember his father, but because they are nice and fun things to have. Still, he says, they bring back memories of his father and his life with him. In this sense, they are different from his parents' grave, which for Hans is just a little piece of land with a stone on it. There may still be "bones and stuff" there, but it is not where his parents are. When he saw their bodies, all he saw were stiffened corpses, which to him were only indications of their "gone" and absence. Hans experiences his father's presence only through the memories these mementos evoke. But it is very much a presence of the past, a memory of something that once was, accidentally stirred by objects he keeps mainly as decoration.

Mette, who avoids her parents' graves and cemeteries in general, relates to and experiences the presence of her parents primarily through their mementos. She inherited a high-quality television set from her mother and crockery from her father that originally belonged to her paternal grandparents. She uses these things almost every day, and when she does, she not only remembers and thinks of her parents. She feels as if they are there with her when she uses the plates or watches television, which gives her comfort and confidence. "Sometimes I think… it is nice to have my mum's things because then I have her too. And maybe she is here too, I think". She feels the same about her father when she uses the crockery: "I can also feel that he's here in some way […] And it's really important to me, I'm really happy about it. I use it every day. And that, that is a bit of my father".

Pia, who lost her mother and brother within a relatively short space of time, also finds other ways of connecting with them more meaningful than visiting their graves: "I have them in my heart and … with me in my daily life, so to speak, right?" She has many of her mother's things, and she also got her brother's TV, a much bigger one than she would have bought herself, she says. Her brother died unexpectedly at a relatively young age, and she also inherited his gold necklace, a long, chunky piece that she felt was far too masculine for her. So she had it redesigned into something slimmer and more feminine, and added a heart-shaped pendant. Now she wears it all the time and fiddles with it during the interview. "It really means a lot to me, yeah. Ehh… so in that way I have him too".

In keeping with Danish tradition, the Christmas tree in Karin's family is decorated with white candle lights. Except for one, which is red. And that, Karin says, is her stillborn granddaughter. "We always have white candles, real candle lights, on the Christmas tree, and then there is a red light, and that is Johanne [the granddaughter]. Who is … she is there with us". The family members know immediately that the red light represents Johanne and that she is there with them, visibly and meaningfully. To others, it would just appear as a random object that stands out because of its different colour.

4. Material creations of dynamics of postmortem absence and presence

These four cases can be used to examine and clarify dimensions and differences to material creations of postmortem presence and absence, regarding a) which kinds of materiality and material objects produce postmortem presence, b) how they produce postmortem presence, i.e. the trajectories of their significance c) the dynamics of postmortem presence and absence they produce.

a) Characteristic of the cases above, but also for the rest of the material, is how the objects involved in creating the dynamics of presence and absence of the deceased are quite ordinary objects of everyday life. They can be objects from the deceased's professional life, as with Hans and Jens. But it does not have to be from a remarkable or spectacular career. Utensils from a quite average and ordinary work life will do just fine. The objects can also be quite average, although their age might add a bit to their particularity. Typewriters or handwritten bottle-labels are no longer the average ingredient of a work life.

Other objects belong to domestic life and the private sphere of the home. They have been ordinary parts of daily, regular life in the family. They are not particularly precious or valuable, nor associated with extraordinary family occasions. Neither are they necessarily old objects, rooted in a long family history. It can be the deceased's relatively new TV set.

A third kind of everyday, ordinary object, can be from the deceased's personal, embodied life, worn or used in his or her bodily life, like clothes, jewelry, sports equipment etc. Given these four cases it can only be a speculation whether there is also a gender dimension regarding which objects enact postmortem presence to whom. That aside, the general point is that material objects of postmortem presence and absence are ordinary, usual objects of everyday life, work life as well as domestic life. They are "humble" things, not extraordinary or unique items.[32] Other than that, it appears that it can be almost any kind of object. They are singular things, not things belonging to a particular category or from a particular domain.[33] What they have in common is the link to the deceased.

b) It is thus not by virtue of any inherent value that these objects have the function they have, regarding the deceased's presence and absence. Instead, their significance is rooted in their history or biography. The deceased have used the objects in his or her daily lives at work or at home. Here as well, it is not by being reserved for extraordinary occasions or exclusive, rare events in the deceased's life, like weddings or anniversaries or the like, that the objects have attained their function. It is the daily handling and use, more than extraordinarily significant, singular events, through which the objects represent the deceased. Not life-altering events, but ordinary daily life, make them into mediations of the deceased's presence.

And they do so by concretely and materially bridging the past and the present. But they are not only material links between past and present, then and now. They are material links, a concrete bridge, between the deceased and the bereaved.

An important distinction in theories of materiality can help further understand and explicate various dimensions of this bridging function. A key point in theories of material culture is the essential role material objects and material reality play in the shaping of social realities and identities. Research, family dinners, holidays and funerals all have obvious material components, like computers, dinner tables, hiking shoes and coffins. These components are not just passive tools in the hands of human intentional agency but interrelate with and affect human agents. The coffin in the funeral is not simply an effective tool for containing human remains – although it is of course that as well. It also shapes a social reality of "taking care of the dead," as it is placed on a platform, decorated with flowers, respectfully greeted, and car-

32 Hahn, Hans Peter: "Materialität zwischen Alltag und Religion. Lebensweltliche Verwandlungen der geringen Dinge", in: Ursula Roth/Anne Gilly (Ed.), Die religiöse Positionierung der Dinge, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, p. 13–26.

33 Beckmayer, Sonja: "Materielle Kulturforschung und Praktische Theologie", in: U. Roth/S. Gilly (Ed.), Positionierung, p. 40–41.

ried out in solemn procession.[34] But clearly it is not just a body-sized box of white wood which compels these responses. It does so by being recognized as a "coffin", described in Danish legislation on funerals, and well-known from other funerals, in other words as already embedded in social realities. This duality of material objects as simultaneously shaping and shaped by social reality, is aptly put by Daniel Miller in his material theory of objectification, quoted by Mikkel Bille. "Objects make us, as part of the very process by which we make them".[35] This point translates to the issue at hand, about how these objects function as links between past and present. Considering this objectification theory of materiality, the bottles or the typewriter can objectify the fathers' work life or the family dinners. And at the same time, they thereby also elicit and shape social realities in the present, such as a social reality or practice of "display" and "decoration," and reiterated meals or TV-watching. The point is that it is multilayered social realities which these objects are embedded in, which make them into bridges between past and present.

But what might escape attention with this approach of objectification is matter itself, the substance, thingness and tangibility of objects. The coffin is also an object of solid wood, which becomes especially clear when something threatens to go wrong: when it bumps into the pews in the small church, or when it nearly starts to roll downhill in front of the church as the funeral director briefly looses control of the heavy catafalque. In this perspective, the link between past and present is created a bit differently, namely in terms of the continuity or permanence of the physical matter itself of the objects. The bottles are not only items with the social reality of a work life written on them. They are also tangible things the father has held in his hands and has written on with a pen, in ink that is still visible. So has the crockery and the Television set. In their concrete materiality, and the deceased's physical handling of and bodily proximity to the objects, the deceased become present. As the bereaved handle their concrete materiality, he or she can also materially and physically bond with the deceased, touch what the deceased has touched, as if touching the deceased by proxy. The objects provide a material, tangible link between deceased and bereaved. The difference between the two kinds of bridges between past and present is especially clear when it comes to Pia's necklace. On one hand, in Pia's eyes demanding modification to retain its meaning across cultural patterns of masculinity and femininity regarding jewelry, on the other, still the very same matter carried by her brother and now carried by her.

c) The third dimension concerns the dynamics of presence and absence of the deceased. First, the cases affirm the above-mentioned theoretical key point that ab-

34 Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnographie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, p. 184–195.

35 M. Bille: Material culture studies, p. 89.

sence and presence should not be understood as binary categories of either – or, but rather as dynamically interrelated. Second, they also affirm how secondary absence, absence which announces itself and therefore also has a form of presence, can be interacted with and related to. At the same time as an absent something – or someone – makes itself known and therefore attains a form of presence, it becomes a social reality. The empty pedestal tells me that something is absent and might prompt me to place a decorative stone in its place, to underscore the absence and the awaited return of the statue itself. Third, and what interests us the most at this point, is how this secondary absence, what Maddrell calls presence absence, can be materially created, for example by material objects. This is clearly affirmed in the cases as well as in the materiality of the gravesites and the photos, but in addition, they also suggest a more complex and multifaceted dynamic of post-mortem presence and absence. There are important differences between the present absence exemplified by, on one hand, Hans' and Jens' fathers, and on the other, by Mette's parents and Pia's brother. In the cases of Hans and Jens, as well as in some gravesite- and photo-materialities, a quite strong degree of absence becomes present. The materiality of the bottles, the typewriter, or the google notifications announces and makes deceased people present and relatable. But it is the presence of someone who is emphatically not here anymore, who is related to as someone locked in the past, by thinking back on life, experiences and events that they took part in. And especially Hans' and Jens' cases also show that one should be careful not to exaggerate the role of material objects in creating this kind of present absence. Even though one might think of the pharmacy bottles with the deceased' handwriting as paradigmatic cases for creating postmortem presence, they are not at all that important for Jens in terms of relating to his father. He'd rather think of him in other, even quite random situations.

The presence absence in the cases of Mette and Pia, and the photo of Jytte's husband is quite different, I will argue. All three describe how, as they relate to the objects, they also relate to the deceased person as being there with them. Mette's father and mother are there together with her when she watches the television set that used to belong to the mother, or the crockery from her father and the grandparents. Wearing the modified necklace from her brother not only makes Pias think of him. It makes him present there with her, even carried by her. And Jytte greets her late husband every morning and night in present tense. It is not only that they are reminded of the deceased and think of experiences they shared with them in the past or of their life together. The deceased are experienced as being right there with them, not ontologically, of course, but practically, as an enacted reality, but one which can nonetheless be related to and interacted with.

5. A multifaceted material creation of a complex postmortem presence

Deceased people are present in social realities. This is not meant in the sense of coping mechanisms of grief, or psychological sensory experiences, but as materially enacted forms of presence. This is hardly a new or surprising insight. What is more striking is what can be learned about the multifaceted and complex nature of this presence, how it is enacted, and what that says about relationships with deceased people. The materiality which creates a post-mortem presence and thereby bridges past and present, is of a quite diverse nature. In addition to obvious forms, like gravesites and visual forms, it can also include a multitude of different objects, which primarily have in common their origin in ordinary, everyday life, not in remarkable, extraordinary events or accomplishments. And the presence they create is hardly a uniform, one-dimensional kind of presence, but rather a complex dynamic of presence and absence together. Some deceased become present as absent, as belonging in the past, participants in present social reality as remembered, thought back on. Others become present as participating actors in the present, who can be interacted and talked to. Above all, their presence is a presence in this reality, and the reality of ordinary life.

Digital Afterlife Industry

Soziale Präsenz durch Künstliche Intelligenz

Matthias Meitzler

In diesem Artikel beschäftige ich mich mit der Bedeutung digitaler Technologien für die Evokation von sozialer Präsenz nach dem Tod. Am Beispiel der sogenannten *Digital Afterlife Industry* (DAI) und der von ihr mithilfe Künstlicher Intelligenz hervorgebrachten Formen des ›digitalen Weiterlebens‹ diskutiere ich, inwieweit die soziale Präsenz der Toten durch deren virtuelle Adressierbarkeit bzw. Resonanz aufrechterhalten werden kann und welche Perspektiven sich hieraus für den (künftigen) Umgang mit Sterben, Tod und Trauer ergeben. Neben der mikrosozialen Ebene spezifischer Verlustkonstellationen wird damit auch allgemein das gesellschaftliche Verhältnis zum Lebensende in den Blick genommen. Wenngleich viele der thematisierten digitalen Anwendungen zurzeit noch an ihren Anfängen stehen und nur von relativ wenigen Personen genutzt werden, könnte der voranschreitende technologische und soziale Wandel zu neuen Beziehungsformen zwischen Lebenden und Verstorbenen führen.[1]

Das Bedürfnis von Menschen nach Unvergänglichkeit im Sinne einer über die physische Existenz hinausreichenden Präsenz ist sehr alt. Es kam im Laufe der Geschichte auf immer wieder andere Weise zum Ausdruck und wurde mit der Entwicklung immer wieder anderer kultureller Praktiken beantwortet. Was Menschen

1 Den Hintergrund meiner Untersuchungen bildet ein von 2022 bis 2024 am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen in Kooperation mit dem Fraunhofer-Institut für Sichere Informationstechnologie (Darmstadt) durchgeführtes und vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) gefördertes interdisziplinäres Forschungsprojekt zu »Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens«. Die Studie verfolgte das Ziel, aktuelle Dienste der DAI im Hinblick auf ihre kulturellen, gesellschaftlichen, ethischen, juristischen und sicherheitstechnischen Implikationen zu reflektieren, daraus resultierende Probleme zu kennzeichnen und Handlungsoptionen für Politik und Gesellschaft zu erarbeiten. Eine umfassende Publikation liegt seit Ende 2024 vor: Ammicht Quinn, Regina et al.: Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen/Darmstadt 2024 [online verfügbar unter: https://www.sit.fraunhofer.de/de/edilife-studie/].

zu unterschiedlichen Zeiten taten und was sie bis heute tun, um die Toten nicht gänzlich aus dem Umfeld der Lebenden verschwinden zu lassen, hängt nicht zuletzt von den jeweils verfügbaren, sich im historischen Wandel befindlichen Kommunikationsmitteln ab.[2] Vom gesprochenen oder geschriebenen Wort über Höhlenmalereien, Skulpturen, Totenmasken und Porträtgemälden bis hin zu modernen Bildtechnologien zeigt sich, dass neue Medien u.a. auch neue Formen der Trauer- und Memorialkultur forciert haben.[3] Wie etwa anhand von Totenzetteln,[4] Bildern während der Trauerfeier,[5] auf Gräbern[6] oder an anderen öffentlichen und privaten Plätzen erkennbar wird, ist das zeitgenössische Totengedenken eng mit visuellen bzw. fotografischen Repräsentationsformen verknüpft. Spätestens seit den 1970er und 1980er Jahren erhielt neben der Foto- auch die Videografie flächendeckenden Einzug in die Haushalte von Privatpersonen und avancierte zum festen Bestandteil von Familiengedächtnissen.[7] Die foto- bzw. videografische Technik hat sich stetig weiterentwickelt und findet in den gegenwärtigen Möglichkeiten der digitalen Aufzeichnung, Speicherung, Bearbeitung und Verbreitung ihren vorläufigen Höhepunkt.

Anhand von bewegten wie unbewegten Kameraaufzeichnungen lassen sich diverse Lebenssituationen bzw. -konstellationen festhalten und langfristig ›bewah-

2 Vgl. Walter, Tony: »Communication Media and the Dead. From the Stone Age to Facebook«, in: Mortality 20 (2015), Heft 3, S. 215–232.

3 Vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: »Im Himmel – in der Cloud? Körperlose Gegenwart im virtuellen Raum«, in: Zeitschrift für Bestattungskultur 71 (2019), Heft 2, S. 34–37.

4 Vgl. Christen, Matthias: Die letzten Bilder. Tod, Erinnerung und Fotografie in der Zentralschweiz, Baden 2010; Meier, Jörg: »Zur Geschichte, Form, Funktion und Sprache von Totenzetteln«, in: Christian Braun (Hg.), Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins, Berlin 2021, S. 265–279.

5 Vgl. Marks, Matthias: »Das Porträtfoto in der Trauerfeier – eine Reliquie? Bemerkungen über das dynamisch Wirksame im Zwischenreich der Bilder«, in: Thomas Klie/Jakob Kühn (Hg.), Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld 2020, S. 141–159.

6 Vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: »Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext«, in: Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis 3 (2014), Heft 5, S. 41–56; Dies.: »Die Bildlichkeit des Lebensendes. Zur Dialektik der Totenfotografie«, in: Thomas Klie/Ilona Nord (Hg.), Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur, Stuttgart 2016, S. 117–136; Meitzler, Matthias: »›Der Moment ist mein.‹ Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz«, in: Thomas Klie/Sieglinde Sparre (Hg.), Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis, Stuttgart 2017, S. 125–144; Ders.: »Nicht-Präsenz als Gegenwärtigkeit. Die spezifische Atmosphäre bildhafter Abschiedsrituale«, in: Angelika Poferl/Michaela Pfadenhauer (Hg.), Wissensrelationen, Weinheim/Basel 2018, S. 861–871.

7 Vgl. Heijden, Tim van der: »Hybrid Histories. Historicizing the Home Movie Dispositif«, in: Susan Aasman/Andreas Fickers/Joseph Wachelder (Hg.), Materializing Memories. Dispositifs, Generations, Amateurs, New York/London 2018, S. 35–50.

ren‹. Ihren Betrachter:innen gewähren sie Einblicke in vergangene Ereignisse, an denen diese selbst oder andere Personen beteiligt waren. Zugleich ermöglichen viele der Bilder Begegnungen mit Menschen, die im Moment der Dokumentation noch lebendig waren, zum Zeitpunkt der Rezeption jedoch seit kürzerem oder längerem verstorben sind.[8] Von einem ›Sinnüberschuss‹ des Visuellen kann insofern gesprochen werden, als Rezipient:innen mit dem dargebotenen Material nicht lediglich die manifest sichtbaren Inhalte, sondern noch viele weitere Erinnerungen, Eindrücke, Empfindungen u. dgl. verknüpfen. Auch das, was nicht direkt ›im Bild‹ ist, kann mit dessen Hilfe vergegenwärtigt werden. Dies setzt wiederum voraus, dass Betrachter:innen mit den Motiven ›etwas anfangen können‹, d.h. einen spezifischen Wissensbestand aufweisen, der über das Gezeigte hinausreicht. Was genau jemand in einer Foto- oder Filmaufnahme sieht (im Sinne von: *erkennt*), und ob darin überhaupt irgendetwas gesehen wird, variiert je nach Beobachter:innenposition. Somit kann das Anschauen einer bestimmten Aufnahme bei unterschiedlichen Menschen – aber auch bei ein und derselben Person zu unterschiedlichen Zeiten – unterschiedliche Assoziationsketten entstehen lassen. Die Erzeugnisse der Kamera buchstabieren somit keine objektiven Wahrheiten aus; vielmehr ist das, was sie ›sind‹, stets das vorläufige Resultat einer interindividuell und interkontextuell divergierenden Deutungspraxis.[9]

Bilder, aber auch andere Artefakte, die auf die frühere Existenz eines/einer Verstorbenen verweisen, haben nicht nur einen Sinnüberschuss, sondern auch eine im Voraus schwer zu planende ›Sinnkarriere‹. Die wenigsten Schnappschussaufnahmen dürften mit der primären Absicht entstanden sein, später einmal als postmortaler Erinnerungsanker zu fungieren;[10] und das Wissen, dass der in seiner unzweifelhaften Vitalität abgebildete Mensch inzwischen nicht mehr am Leben ist, dürfte sich auf die Art und Weise auswirken, *wie* entsprechende Bilder betrachtet werden.[11] Derweil die zeitgenössische Memorialkultur kaum mehr ohne Fotos und Videos als Dokumente vergangener Lebendigkeit gedacht werden kann, kommt ihnen auch für das *Digital Afterlife* eine besondere Relevanz zu. So konstatieren Doron Altaratz und Tal Morse in ihrem 2023 erschienenen Aufsatz über die Implementierung fotografischer Bilder in neue Computertechnologien:

> »Photography has long been used to document events; however, with advancements in computational technology, photography can now play an even more significant role in mourning and commemoration.[…] In contrast to classic photography's visual realism, which allows viewers to see and partially relive past events

8 Vgl. Meitzler, Matthias: Soziologie der Vergänglichkeit. Zeit, Altern, Tod und Erinnern im gesellschaftlichen Kontext, Hamburg 2011, S. 209ff.

9 Vgl. M. Meitzler: Der Moment ist mein, S. 132f.

10 Vgl. ebd., S. 131.

11 Vgl. M. Meitzler: Nicht-Präsenz als Gegenwärtigkeit, S. 865.

> of deceased individuals, new augmented technologies enable the absent dead to re-appear in a virtual setting of (non) presence. Viewers can experience imaginary, non-realistic events by (re)placing deceased individuals in new scenarios that never occurred in the past. These imagined futures add an innovative dimension of temporality to photorealistic imagery.«[12]

Was das im Einzelnen bedeuten kann, ist Gegenstand meiner nachfolgenden Betrachtungen. Dabei werde ich u.a. aufzeigen, dass und inwiefern digital erzeugte Bilder die bisherigen Grenzen des foto- und videografisch Möglichen überschreiten, wenn sie für innovative technische Anwendungen genutzt werden.

1. Digitalisierung und Lebensende

Tagtäglich hinterlassen Menschen – mal gezielt, mal unwissentlich – eine Vielzahl von digitalen Spuren. Auch hierbei dürfte nur selten der Gedanke aufkommen, dass manches davon später einmal im Zeichen von Trauer und Gedenken bedeutsam werden könnte. Tatsächlich aber werden postmortale Präsenzen immer stärker von Technologien geprägt, die auf persönliche Daten im Digitalen zurückgreifen.[13] Schon seit einiger Zeit ist der wachsende Einfluss des Internets auf den menschlichen Kommunikationsalltag zu beobachten; ebenso finden verschiedene Formen der Auseinandersetzung mit dem Tod zunehmend online stattfinden.[14] Welchen Stellenwert digitale Medien für die zeitgenössische Sterbe-, Trauer- und Erinnerungskultur besitzen, wurde zuletzt vor allem während der Covid-19-Pandemie evident.[15] Sowohl im beruflichen wie auch im privaten Bereich forderten die zeitweiligen Kontaktbeschränkungen zu Improvisationen überwiegend digitaler Natur heraus. Videogespräche auf dem Tablet vom Hospizbett aus oder Online-Streams von Trauerfeiern ermöglichten eine Partizipation ›aus der Ferne‹ und zeigten zugleich die Potenziale der eingesetzten Technologien für künftige Gelegenheiten ähnlicher Art.

Doch nicht erst seit Covid-19, sondern bereits seit etwa 30 Jahren ist eine stärker werdende Verschränkung computergestützter Technologien mit Trauer- und

12 Altaratz, Doron/Morse, Tal: »Digital Séance. Fabricated Encounters with the Dead«, in: Social Sciences 12 (2023), Heft 11, S. 1–11, hier S. 8f.

13 Vgl. Bassett, Debra: The Creation and Inheritance of Digital Afterlives. You Only Live Twice, Cham 2022.

14 Vgl. Gibson, Margaret/Carden, Clarissa: Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life, Cham 2018.

15 Vgl. Frydman, Julia L./Choi, Eugene W./Lindenberger, Elizabeth C.: »Families of COVID-19 Patients say Goodbye on Video. A Structured Approach to Virtual End-of-Life Conversations«, in: Journal of Palliative Medicine 23 (2020), Heft 12, S. 1564–1565.

Gedenkpraktiken[16] zu beobachten, während diverse Online-Angebote stetig um kleinere oder größere Innovationen erweitert werden. Beispielsweise tauchten in den 1990er Jahren erstmals sogenannte virtuelle Friedhöfe auf,[17] die bis heute einige Weiterentwicklungen erfahren haben. Durch die Adaption bekannter sepulkralkultureller Elemente erinnert ihre optische Gestaltung unweigerlich an das analoge Vorbild: In der digitalen Friedhofslandschaft sind elektronisch generierte Grabstätten zu finden, in denen zwar kein Leichnam ›ruht‹ (dazu weiter unten mehr), die aus Hinterbliebenensicht gleichwohl wichtige Adressen für trauer- und erinnerungsbezogene Bedürfnisse sein können. Per Mausklick lassen sich virtuelle Kerzen entzünden und die Gräber mit persönlichen Elementen (z.B. Texte, Bilder sowie Cyber-Blumen und andere ›Beigaben‹) schmücken. Mittlerweile können auch auf anderen Online-Gedenkseiten, digitalen Erinnerungsarchiven und einzeln angelegten, einer bestimmten Person gewidmeten Homepages entsprechende Inhalte platziert und geteilt werden. Manche solcher Portale ermöglichen überdies den kommunikativen Austausch mit anderen. Virtuelle Begegnungen von (einander oft zunächst unbekannten) Trauernden, wechselseitige Trostspende und Hilfestellung bilden ebenso die Kernidee von eigenständigen digitalen Trauerforen. Diese werden z.T. von professionellen Trauerbegleiter:innen moderiert, und generell findet Trauerbegleitung heute zunehmend online statt – z.B. in Form von Chats, Videogesprächen oder speziell hierfür entwickelten Apps.

Dass das Lebensende längst auch ein Thema in Social Media ist, lässt sich zum einen daran erkennen, dass Nutzende entsprechender Plattformen miteinander über Sterben, Tod und Trauer ins Gespräch kommen und bisweilen persönliche Erlebnisse in Wort und Bild mit der Online-Community teilen.[18] Zum anderen

16 Vgl. Arnold, Michael et al.: Death and Digital Media, Abingdon 2018; Sofka, Carla J./Noppe, Ilene C./Gilbert, Kathleen R.: Dying, Death, and Grief in an Online Universe, New York 2012; Stöttner, Carina: »Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2018, S. 185–209.

17 Vgl. Geser, Hans: »Elektronische Grabstätten im Internet«, in: Kurt Imhof/Peter Schulz (Hg.), Die Veröffentlichung des Privaten – Die Privatisierung des Öffentlichen, Opladen 1998, S. 120–135; Offerhaus, Anke: »Begraben im Cyberspace. Virtuelle Friedhöfe als Räume mediatisierter Trauer und Erinnerung«, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, S. 339–364; Roberts, Pamela: »The Living and the Dead. Community in the Virtual Cemetery«, in: Omega – Journal of Death and Dying 49 (2004), Heft 1, S. 57–76.

18 Vgl. Bassett, Debra: »Who Wants to Live Forever? Living, Dying and Grieving in our Digital Society«, in: Social Sciences 4 (2015), Heft 4, S. 1127–1139, hier S. 1130; Caduff, Corina: Tod und Sterben öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart, Paderborn 2022; Thimm, Caja/Nehls, Patrick: »Sharing Grief and Mourning on Instagram. Digital Patterns of Family Memories«, in: Communications. The European Journal of Communication Research 42 (2017), Heft 3, S. 327–349.

wird dieser Zusammenhang spätestens dann deutlich, wenn ein User verstirbt und ein lebzeitig angelegtes, mit mal mehr, mal weniger persönlichen Informationen gespicktes Profil zurücklässt.[19] Nicht selten kommt es vor, dass andere Mitglieder des Netzwerks die betreffende Seite weiterhin – und vielleicht sogar häufiger denn je – aufrufen und auf diesem Weg Kontakt zu der verstorbenen Person suchen.[20] Statt die gespeicherten Inhalte lediglich zu rezipieren, eignen sich manche Besucher:innen diesen Ort emotional an, indem sie ihrerseits Content in Form von (mithin direkt an die Toten gerichteten) Textbotschaften, Bildern, Videos oder Verlinkungen hinterlassen.[21] »They do this not because they expect the dead to respond. But they know *others* will. The deceased's wall becomes a space where collective practices of grieving and remembrance play out in real time.«[22] Obschon es nicht zu den ursprünglichen Intentionen ihrer Provider gehört haben dürfte, sind Social Media-Plattformen damit inzwischen auch zu virtuellen Zielorten von Trauer und Gedenken geworden.[23]

---

19 Wie Angehörige mit den verwaisten Profilen ihrer Verstorbenen verfahren, steht ihnen prinzipiell offen. So ist es einerseits möglich, die Seite (unter Vorlage der Sterbeurkunde) löschen zu lassen, andererseits können die dort versammelten Kommunikationsaktivitäten auch bewusst konserviert werden. So bietet z.B. *Facebook* an, die Profile Verstorbener in einen »Memorialized Account« umzuwandeln und ggf. sogenannte »Look-Back«-Videos zu erstellen, in denen auf vergangene Aktivitäten in diesem Netzwerk zurückgeblickt wird. Die Seite kann aber auch ohne ›offizielle‹ Umwidmung von anderen weiter genutzt werden, als handele es sich schlichtweg um das Profil einer lebenden Person. Dass die postmortale ›Karriere‹ von Social Media-Repräsentationen sehr unterschiedlich ausfallen kann und nicht zuletzt von den Interessen der Nachwelt abhängt, zeigen wiederum solche zuweilen als ›Geisterprofile‹ bezeichneten Seiten, die weder von anderen aufgerufen noch vom Netzwerkbetreiber gelöscht werden – da es niemanden gibt, der die Löschung in die Wege leitet.

20 Vgl. Irwin, Melissa D.: »Mourning 2.0. Continuing Bonds between the Living and the Dead on Facebook – Continuing Bonds in Cyberspace«, in: Dennis Klass/Edith M. Steffen (Hg.), Continuing Bonds in Bereavement. New Directions of Research and Practise, New York 2018, S. 317–329; Pennington, Natalie: »You don't De-Friend the Dead. An Analysis of Grief Communication by College Students through Facebook Profiles«, in: Death Studies 37 (2013), Heft 7, S. 617–635.

21 Vgl. Brubaker, Jed/Hayes, Gillian/Dourish, Peter: »Beyond the Grave. Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning«, in: Information Society 29 (2013), Heft 3, S. 152–163; Kasket, Elaine: »Continuing Bonds in the Age of Social Networking. Facebook as a Modern-Day Medium«, in: Bereavement Care 31 (2012), Heft 2, S. 62–69; Luthe, Swantje: »Trauerarbeit online. Facebook als Generator für Erinnerungen«, in: Ilona Nord/Thomas Klie (Hg.), Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur, Stuttgart 2016, S. 63–74.

22 Krueger, Joel/Osler, Lucy: »Communing with the Dead Online. Chatbots and Continuing Bonds«, in: Journal of Consciousness Studies 29 (2022), S. 222–252, hier S. 223.

23 Vgl. Moore, Jensen et al.: »Social Media Mourning. Using Grounded Theory to Explore how People Grieve on Social Networking Sites«, in: Omega – Journal of Death and Dying 79 (2019), Heft 3, S. 231–259.

Ein anderes Beispiel bietet die Videoplattform *Youtube*: Gibt man in der dortigen Suchleiste einen beliebigen Vornamen ein und setzt das Akronym »RIP« dahinter, so gelangt man mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ein Video zum Gedenken an einen (meist jung) verstorbenen Menschen, der diesen Namen trägt. Der Aufbau solcher Zusammenstellungen folgt überwiegend einem typischen Muster mit wiederkehrenden Komponenten: Begleitet von üblicherweise elegischer Musik werden Bilder und z.T. Videoausschnitte aneinandergereiht und gelegentlich durch Texteinblendungen (meist an die Toten gerichtete Botschaften) unterbrochen. Inhaltlich steht die Trauer um den Verlust und die Erinnerung an das zu Ende gegangene Leben im Vordergrund.[24] Rezipient:innen – manchmal sind es Angehörige aus dem direkten sozialen Umfeld der Videoprotagonist:innen, noch häufiger jedoch fremde Personen – können, sofern nicht anders eingestellt, das Gesehene kommentieren.[25]

Ferner gibt es inzwischen auch simulierte Erinnerungsräume, die über Smartphone, Laptop, Tablet oder mittels Virtual Reality-Brille ›betreten‹ werden können und in denen man unterschiedlichen Repräsentationsformen Verstorbener (z.B. Bilder, Texte, Sprachnachrichten u. dgl.) begegnen kann. Die digitale Trauerkultur beinhaltet somit auch immersive Erfahrungen im Sinne eines Eintauchens in virtuelle Welten, in denen bestimmte Gegenstände und mithin auch Personen eine dreidimensionale Gestalt erhalten – und Anwender:innen das Gefühl einer noch ›realistischeren‹ physischen Präsenz vermittelt bekommen.

Die Inanspruchnahme digitaler Medien stellt sich vor diesem Hintergrund als ein Weg dar, vermissten Menschen (und mithin auch Tieren)[26] eine über ihren Tod hinausreichende Präsenz zuzuschreiben. Wie die angeführten Kontexte offenbaren, bedeutet Digitalisierung hierbei nicht selten auch: *Veröffentlichung*. Zwar können Nutzer:innen, die solche Internetauftritte gestalten, in der Regel wählen, ob nur bestimmten Akteuren Zugang (über ein Passwort) gewährt werden soll; grundsätzlich ist es jedoch möglich, persönliche Erinnerungen und Empfindungen mit einer

24 Vereinzelt finden sich in diesem Zusammenhang auch solche Filme, die nicht lediglich emotionale Reaktionen auf einen zurückliegenden Verlust sowie Erinnerungen an das Leben eines geliebten Menschen thematisieren, sondern in denen der Todesmoment als solcher (üblicherweise in einem Bett, nach längerer Krankheit) bzw. der ihm vorausgehende Sterbeverlauf dokumentiert wird. Zu den (psycho-)sozialen Implikationen, die sich hinter der gezielten Veröffentlichung eines ansonsten als äußerst intim verstandenen Geschehens verbergen, siehe Benkel, Thorsten: »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Gerd Sebald/Marie-Kristin Döbler (Hg.), (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, Wiesbaden, S. 169–196.

25 Vgl. Meitzler, Matthias: »Wandel der Sterbe-, Bestattungs- und Trauerkultur«, in: Regina Ammicht Quinn et al., Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen/Darmstadt 2024, S. 12–21, hier S. 19.

26 Vgl. Eason, Fenella: »›Forever in our Hearts‹ Online. Virtual Deathscapes Maintain Companion Animal Presence«, in: Omega – Journal of Death and Dying 84 (2021), Heft 1, S. 212–227.

lokal entgrenzten Öffentlichkeit zu teilen. Die herkömmlichen, d.h. analogen Wege der öffentlichen Markierung eines Trauerfalls, etwa das Abdrucken einer Todesanzeige in der Zeitung, werden durch das Internet schon im Hinblick auf ihre potenzielle Reichweite bisweilen deutlich überboten. Die weit verbreitete These, wonach Trauer und Verlust in der modernen Gesellschaft eine hochgradig private Angelegenheit darstellen,[27] erhält angesichts der genannten Beispiele ein bemerkenswertes Gegengewicht.

Auch wenn traditionelle Rituale und Orte wie etwa das Friedhofsgrab keineswegs irrelevant geworden sind, ist seit geraumer Zeit ein gewisser Trend zur *Delokalisierung* erkennbar. Der Begriff wird in diesem Zusammenhang verstanden als Loslösung von Trauer, Erinnerung und postmortaler Präsenz von vormals konventionellen räumlichen Fixierungen. Dass in einer mobilen Gesellschaft auch der Umgang mit derartigen Angelegenheiten mobil geworden ist, lässt sich u.a. am Relevanzgewinn alternativer Ritualformen und räumlicher Arrangements ablesen. Die heutigen Möglichkeiten der internetgestützten Kommunikation tragen zu dieser Entwicklung bei, weshalb die Sicherung des sozialen Fortlebens von Verstorbenen verstärkt unter Rückgriff auf digitale Technologien erfolgt. Dabei nimmt nicht allein die Bindung an feste Räumlichkeiten ab, sondern auch der Stellenwert des toten Körpers als vormaliges Zentrum der rituellen Verabschiedung und Verlustbewältigung.[28] Im Unterschied zu früheren Zeiten, als z.B. Leichenaufbahrungen noch wesentlich verbreiteter waren, spielt sein weiterer Weg für die Generierung postmortaler sozialer Präsenz eine nur mehr untergeordnete Rolle.[29] In der digital ver-

27 Vgl. Feldmann, Klaus: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick, Wiesbaden 2010, S. 69.

28 Vgl. Benkel, Thorsten: »Dynamiken der Delokalisierung. Körper, Tod und Digitalität«, in: Dorothee Arnold-Krüger/Sven Schwabe (Hg.), Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel, Stuttgart 2023, S. 87–107.

29 Diesbezüglich gibt es – je nachdem, wie weit man den Leichenbegriff fasst (vgl. Meitzler, Matthias: »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler, Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie, Baden-Baden 2022, S. 121–151) – auch in westlichen Gesellschaften Ausnahmen. Dazu gehört etwa die häusliche Verbringung von Kremationsasche (vgl. Meitzler, Matthias: »›Ich will jetzt Mutters Asche!‹ Aushandlung, Aneignung und Autonomie am Beispiel kontroverser Gegenständlichkeit«, in: Thomas Klie/Jakob Kühn [Hg.], Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs, Bielefeld 2020, S. 175–197). Manche Menschen entscheiden sich dazu, die Urne einer verstorbenen Person nicht wie üblich auf dem Friedhof beisetzen zu lassen, sondern präferieren andere Handhabungen wie z.B. die Verstreuung der Asche an besonderen Orten – oder eben deren Aufbewahrung in der eigenen Wohnumgebung. Anders als in vielen anderen Ländern sind diese Praktiken in Deutschland aufgrund der geltenden Friedhofspflicht verboten. Von wenigen legalen Alternativen abgesehen, müssen die körperlichen Überreste der Toten, worunter auch Kremationsasche fällt, auf einer als Friedhof gewidmeten Fläche beigesetzt werden. Mithilfe kooperationswilliger Bestatter:innen sowie einiger Umwege, die über das benachbarte Ausland führen (z.B. Schweiz, Niederlande, Tschechien), ist es jedoch auch hierzulande

netzten Welt spiegelt sich dies insofern wider, als die Online-Kommunikation zwar einerseits wahrnehmende und handlungsfähige menschliche Leiber voraussetzt, jedoch andererseits ohne deren physisch-räumliche Kopräsenz auskommt.

Während die am Begräbnisort auf dem Friedhof vollzogenen Rituale der Trauer und des Gedenkens just dort stattfinden, wo die physischen Überreste eines geliebten Menschen aufbewahrt, aber zugleich unsichtbar gemacht werden, sind die virtuellen Reminiszenzen von dieser ohnehin *marginalisierten Materialität*[30] entkoppelt: »Parallel zur körperlichen Ruhestätte der Verstorbenen entsteht somit eine alternative Referenzadresse für ›immaterielle‹ Trauerhandlungen.«[31] Die Körperlichkeit der im Internet betrauerten Toten kommt somit gerade nicht in Gestalt ihrer Leichen zum Ausdruck, vielmehr erhält ihr als *lebendig* erinnerter bzw. inszenier-

möglich, sich die Asche aushändigen zu lassen und über ihre weitere Zukunft autonom zu entscheiden. Aus qualitativen Interviews mit Personen, die dementsprechend vorgegangen sind, wird ersichtlich, dass die Asche ihrer Verstorbenen für sie oft nicht bloß ein symbolisches Andenken unter mehreren ist. Stattdessen kommt ihr eine eigene Qualität zu, indem sie ein Gefühl der fortgesetzten Gegenwart des betreffenden Individuums schafft (dazu ausführlich Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk: Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels, Baden-Baden 2019). Eine weitere, wenn auch noch abstraktere Form der körperlichen Präsenz von Verstorbenen im privaten Umfeld ist der Erwerb eines oder mehrerer aus Kremationsasche gefertigter Edelsteine. Ihre Produktion ist in Deutschland einerseits aufgrund des Verbots der dafür notwendigen Ascheteilung, anderseits wegen der besagten Friedhofspflicht untersagt; ein auf diese Dienstleistung spezialisiertes Unternehmen befindet sich in der Schweiz und bedient von dort aus den deutschen Markt. Ähnlich wie bei der ›unbearbeiteten‹ Totenasche attestieren einige Besitzer:innen ihrem ›Aschejuwel‹ – das sie nicht selten als Bestandteil eines Rings oder einer Halskette am Körper tragen – eine zentrale Bedeutung bei der Generierung von sozialer Präsenz. Hinterbliebene, die in diesem Kontext befragt wurden, berichten bisweilen davon, mit dem Edelstein zu sprechen (vgl. Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias: Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper, Göttingen 2019). Ob Urne im Wohnzimmer oder Diamant am Finger: Um rituelle Relevanz erlangen und als ›Präsenzgenerator‹ wirksam werden zu können, kehrt die Leiche nicht ›als solche‹ in den Kreis der Lebenden zurück, sondern durchläuft zunächst einen hierfür erforderlichen Transformationsprozess. Obgleich der Körper der verstorbenen Person die Ausgangsbasis bildet und diese spezifische Verquickung von *Materialität und Präsenz* ermöglicht (vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias [Hg.]: Materialität und Präsenz. Objekthafte Verwirklichungen des Sozialen, Frankfurt a.M./New York 2026), dürfen ihm die aufbewahrten ›Privatreliquien‹ in optischer und zumal in olfaktorischer Hinsicht nicht *zu* ähnlich sein.

30 Vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: »Die Transformierbarkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Claudia Benthien/Antje Schmidt/Christian Wobbeler (Hg.), Vanitas und Gesellschaft, Berlin/Boston, S. 83–103, hier S. 100; Dies.: »Materiality and the Body. Explorations at the End of Life«, in: Mortality 24 (2019), Heft 2, S. 231–246.

31 T. Benkel/T. Klie/M. Meitzler: Der Glanz des Lebens, S. 17.

ter Körper ein digitales Pendant.[32] Im Unterschied dazu haben analoge Friedhöfe ihre Existenz gerade dem Umstand zu verdanken, dass man im Augenblick seines Ablebens nicht einfach spurlos verschwinden, sondern ein materielles Substrat namens Leiche hinterlassen, welches die Weiterlebenden zum Handeln auffordert: Im Zuge der etablierten Verwaltungsprozeduren wird diesen Körpern innerhalb eines bestimmten, in aller Regel überschaubaren Zeitraums ihre wahrnehmbare Präsenz dauerhaft entzogen, indem sie üblicherweise – mal direkt, inzwischen aber mehrheitlich über den Umweg des Krematoriums – auf einen Friedhof gebracht werden, wo sie die nächsten (mindestens 15) Jahre verborgen unter der Erde bzw. hinter einer Urnenwand verbleiben. Auch wenn die ›Anwesenheit‹ (bei gleichzeitiger visueller Abwesenheit) der Leiche für Friedhöfe konstitutiv ist und es letztere ohne erstere nicht gäbe, sind diese Orte nicht lediglich Beisetzungsstätten, sondern sie erfüllen darüber hinaus noch einige weitere wichtige Funktionen. Diese realisieren sich gerade nicht unter, sondern *über* der Erdoberfläche, wo Menschen Verschiedenes mit- bzw. für- (und selten gegen--)einander tun. Es sind jene Aktivitäten, die in der (bemerkenswerterweise erst jüngeren) Vergangenheit vermehrt soziologisches Interesse geweckt haben.[33]

Trotz des oben angesprochenen Trends zur Delokalisierung sind Friedhöfe als Stätte der Trauer- und Verlustverarbeitung, der Reflexion über vergangene Leben u. dgl. somit weiterhin von Bedeutung. Wie zahlreiche Grabanlagen eindrucksvoll veranschaulichen, werden Verstorbene hier eben nicht in Referenz auf ihr Totsein und ihre sterblichen Überreste, sondern in ihrer einstigen Lebendigkeit erinnert.[34] Dies belegt insbesondere der Einbezug von Fotografien, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen,[35] keine toten, sondern überaus vitale Körper abbilden. Hierin liegt die wohl deutlichste Parallele zwischen dem analogen und dem digitalen Friedhof. Dass Letzterer nicht auf das Vorhandensein von Leichen und deren Beisetzungsnotwendigkeit angewiesen ist – und es somit, zumindest theoretisch, virtuelle Gräber auch für lebende Personen geben könnte[36] – zeigt umso mehr, dass sich die Institution Friedhof im Allgemeinen nicht auf ihre Rolle als ›Leichenlager‹ reduzieren lässt,

32 Siehe hierzu die analytische Unterscheidung zwischen den *zwei Körpern der Toten* bei T. Benkel/M. Meitzler: Die Transformierbarkeit des Körpers, S. 87ff.

33 Vgl. Benkel, Thorsten: Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs, Berlin² 2013; Ders./Meitzler, Matthias: Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur, Hamburg 2013.

34 Vgl. Meitzler, Matthias: »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016.

35 Zur Kulturtechnik der sogenannten *Post-mortem-Fotografie*, die z.T. auch manchem Friedhof, insbesondere an Kindergräbern zu finden ist, siehe u.a. M. Meitzler: Der Moment ist mein, S. 868f.; Ders.: Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung, Wiesbaden 2021, S. 47f.

36 Vgl. T. Benkel: Dynamiken der Delokalisierung, S. 90.

sondern ihre Relevanz auch und vor allem für die Trauer- und Gedenkkultur *jenseits des toten Körpers* erhält.

Im Vergleich zur physischen Beisetzungsstätte, bei der die irreversible Verortung des Leichnams zugleich eine gewisse ›Immobilität‹ der Besucher:innen erfordert – was in einer von räumlicher Mobilität geprägten Gesellschaft durchaus problematisch werden kann –, sind die virtuellen Abbilder indes zeit- und ortsunabhängig aufrufbar. Zudem lassen sie sich permanent und relativ unkompliziert, d.h. unter Aufbringung geringer zeitlicher und monetärer Kosten, gemäß je aktueller Befindlichkeit verändern bzw. mit neuem digitalem Material versehen. Das konkrete Design des digitalen Andenkens liegt dabei nicht lediglich in den Händen der engsten Familienangehörigen (wie beim analogen Grab üblich), sondern steht gerade auch Menschen aus dem weiteren sozialen Umfeld (vor allem dem Freundeskreis) zu.[37]

2. Funktionsweisen und Anwendungsgebiete des digitalen Weiterlebens

Noch einen Schritt weiter als die bisher genannten Angebote gehen solche Dienste, die sich unter dem Label der *Digital Afterlife Industry* (DAI) versammeln – eines gegenwärtig vor allem im englischsprachigen bzw. ostasiatischen Raum lokalisierten Wachstumsmarktes der Digitalwirtschaft.[38] Folgt man den Versprechungen mancher Start-ups, so können Nutzer:innen künftig nicht bloß auf gespeicherte Online-Aktivitäten Verstorbener zurückgreifen und Gedenkseiten gestalten, sondern gewissermaßen in einen ›Dialog‹ mit den digitalen Repräsentationen der Toten treten. Im Unterschied zu herkömmlichen Formaten (z.B. Briefe, Foto- und Videografie), bei denen man die immer gleichen Worte einer Person liest bzw. hört oder ihre immer gleichen Körperpositionierungen sieht, ohne dabei ein Gefühl der reziproken Beziehung durch Feedback auf eigene Äußerungen zu erhalten,[39] soll nun

37 Dass ›online‹ und ›offline‹ bzw. ›materiell‹ und ›immateriell‹ bei all dem längst keine klar voneinander trennbaren Sphären mehr sind, sondern zunehmend als miteinander verschränkt gedacht werden müssen, zeigen u.a. (analoge) Grabsteine oder Gedenktafeln, auf denen ein QR-Code angebracht ist. Scannt man diesen mit dem Smartphone ein, gelangt man für gewöhnlich zu einem Online-Auftritt der verstorbenen Person mit weiterführenden Inhalten. Vgl. Gotved, Stine: »Privacy with Public Access. Digital Memorials on Quick Response Codes«, in: Information, Communication & Society 18 (2015), Heft 3, S. 269–280; Nord, Ilona: »Der QR-Code. Mixed Realities oder zur Korrespondenz von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis in digitalisierten Bestattungskulturen«, in: Thomas Klie/Ilona Nord (Hg.), Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur, Stuttgart 2016, S. 19–35.

38 Vgl. Savin-Baden, Maggi: Digital Afterlife and the Spiritual Realm, Boca Raton 2022; Sisto, Davide: Online Afterlives. Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture, Cambridge (Massachusetts) 2020.

39 Vgl. M. Meitzler: Soziologie der Vergänglichkeit, S. 234.

ein ›virtuelles Alter Ego‹ in neuen Situationen auf neue Kommunikationsimpulse reagieren können und seinerseits im Stande sein, neuen Output in Form von geschriebener bzw. gesprochener Sprache zu kreieren. Demzufolge könnte das digitale ›Gegenüber‹ Unterhaltungen führen, Geschichten erzählen, Ratschläge erteilen oder gemeinsame Erinnerungen hervorrufen – ganz so, als handele es sich tatsächlich um die verstorbene Person. Durch diese Art der »fingierten Zweisamkeit«[40] soll »an interactive space« ermöglicht werden, »that goes beyond mere memory«.[41] Statt die Reaktion eines nicht länger leibhaftig existenten Anderen lediglich zu imaginieren – ›Was würde er/sie dazu sagen, wenn er/sie noch hier wäre?‹ – erhält man eine zum eigenen Gesprächsimpuls passende Rückmeldung. Das elektronische Pendant drückt sich dabei so aus, wie der zu repräsentierende Mensch es täte, wäre er noch physisch lebendig. Dabei werden vor allem persönlichkeitskennzeichnende Merkmale berücksichtigt: etwa eine konkrete weltanschauliche Haltung oder politische Einstellung, spezifische Werte und Überzeugungen, ein typischer Humor, bestimmte Geschmackspräferenzen, Hobbys u.v.m.

Um all dies zu realisieren, werden das frühere Kommunikationsverhalten der Toten, sich darin manifestierende Charaktereigenschaften und mithin auch ihre einstige äußere Erscheinung möglichst detailgenau simuliert. Hierfür braucht es zunächst große Mengen personenbezogener, lebzeitig hinterlassener und digital archivierter Daten – etwa schriftliche Selbstauskünfte in Form von Social Media-Postings, E-Mails, Messengerverläufen, Kalendereinträgen, aber auch Fotos, Videos, Sprachnachrichten und andere persönliche Dokumente gehören dazu. Mithilfe von Künstlicher Intelligenz (KI), also von solchen Technologien, die menschliche Fähigkeiten wie logisches Denken, Lernen aus Erfahrung, Planen und Kreativität imitieren, lassen sich diese ›Verhaltensdaten‹ auslesen und hinsichtlich wiederkehrender Muster automatisiert aufbereiten. Indem das System mit den Daten der Verstorbenen trainiert wird, entsteht eine Art ›virtuelles Abbild‹ ihrer selbst. Wie überzeugend es seinem ›analogen Original‹ nachempfunden sein kann, hängt zum einen von der Qualität der Trainingsdaten und zum anderen vom technischen Fortschritt ab.

Auch wenn die zuvor eingespeisten Informationen aus der *Vergangenheit* stammen, werden durch die KI hieraus stets neue Äußerungen in der *Gegenwart* geschaffen. Je mehr Informationen dem System nicht nur über die verstorbene Person, sondern auch über die Anwender:innen vorliegen, desto persönlicher können die Unterhaltungen geführt werden. Dabei liegt eine gewisse Ambivalenz aus Vertraut-

40 Seibel, Constanze: »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2018, S. 161–184, hier S. 182.

41 J. Krueger/L. Osler: Communing with the Dead Online, S. 239; vgl. M. Meitzler: Wandel der Sterbe-, Bestattungs- und Trauerkultur, S. 19.

heit und Überraschung vor: Einerseits geht es darum, die unverwechselbare Persönlichkeit der Verstorbenen in ihrer digitalen Performanz wiederzuerkennen, andererseits weiß man aufgrund der schwer zu durchschauenden Selektions- und Konstruktionsprinzipien des Algorithmus im Vorfeld nie genau, wie der/die (oder das?) ›Andere‹ reagieren bzw. was er/sie (oder es?) in einer *zukünftigen* Situation artikulieren wird.[42]

Hinsichtlich der konversationsfähigen KI-Systeme wird meist von *Chatbots* oder *Avataren* gesprochen. Während Chatbots darauf ausgelegt sind, textbasierte Gespräche zu führen, treten Avatare nicht nur schriftlich, sondern auch optisch in Erscheinung. Sie erhalten also virtuelle Körper, die sich – unter Rückgriff auf zuvor eingegebene Informationen – bewegen können. Dabei kommen u.a. Technologien zum Einsatz, die aus dem *Deepfake*-Diskurs[43] bekannt sind, d.h. es werden mithilfe von KI Modifikationen am originären Foto- und Videomaterial vorgenommen. Manche Avatare sind außerdem zu auditiven Äußerungen in der Lage, indem aus vorhandenen Tonaufzeichnungen die Stimme einer Person synthetisiert bzw. imitiert wird. Wenngleich zwischen Chatbots und Avataren schon im Hinblick auf ihre Ausdrucksmöglichkeiten zu unterscheiden ist und beide Anwendungen ihrerseits, je nach Zweck ihres Einsatzes, nochmals in weitere Unterformen zu differenzieren wären, spreche ich nachfolgend bei sämtlichen KI-basierten Repräsentationen Verstorbener der Einfachheit halber nur von Avataren.

Die Idee eines so verstandenen digitalen Weiterlebens wird von folgenden Prämissen getragen: (1) Was Menschen für andere Menschen sind und waren, offenbart sich vor allem in ihrem Kommunikationsverhalten. (2) Letzteres lässt sich aus hinterlassenen digitalen Datenspuren rekonstruieren und anhand von Algorithmen simulieren. (3) Auf diese Weise kann die Persönlichkeit über das physische Ende hinaus erhalten bleiben – und weiterhin zur Entfaltung von sozialer Präsenz beitragen. (4) Wenn die soziale Präsenz eines Menschen nicht vollends in seiner physisch-biologischen Existenz aufgeht, dann besteht die Aussicht darauf, »[that] there *is* something *after* mortality, something that succeeds death and that death is therefore no longer the last sentence«.[44]

Technologien des Digital Afterlife kommen derzeit in unterschiedlichen Gebieten zur Anwendung. Im Mittelpunkt dieses Beitrages soll der Privatbereich stehen, der sowohl den Verlust nahestehender Angehöriger als auch die Aussicht auf das

42 Siehe hierzu den Begriff der *Kontingenz* für die zwischenmenschliche Kommunikation bei Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987.

43 Vgl. Pawelec, Maria/Bieß, Cora: Deepfakes. Technikfolgen und Regulierungsfragen aus ethischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive, Baden-Baden 2021; Silbey, Jessica/Hartzog, Woodrow: »The Upside of Deep Fakes«, in: Maryland Law Review 78 (2019), Heft 4, S. 960–966.

44 Jacobsen, Michael H.: »Towards a Postmortal Society. Paving the Pathway for a Sociology of Immortality«, in: Ders. (Hg.), Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality, London 2017, S. 1–18, hier S. 9 (Herv. i. Orig.).

eigene Lebensende umfasst. Zuvor möchte ich jedoch kurz auf darüber hinausgehende Kontexte blicken. Einer davon ist die *Populärkultur*. So konnten bereits einige Musiker wie Michael Jackson, Tupac Shakur oder Elvis Presley dank entsprechender Repräsentationstechnologien ihr postmortales Bühnencomeback feiern.[45] Mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihrer Trennung brachten die *Beatles* Ende 2023 einen neuen Song auf den Markt, in dem neben den Gitarrenklängen des im Jahr 2001 verstorbenen George Harrison auch der 1980 ums Leben gekommene John Lennon unter Mitwirkung von KI stimmlich vertreten ist.[46] Nach der Studioaufnahme äußerte sich das (noch lebende!) Bandmitglied Ringo Starr über Lennons KI-Präsenz wie folgt: »Noch dichter an das Gefühl, ihn wieder bei uns im Raum zu haben, werden wir niemals kommen. Allein deshalb war das wahnsinnig emotional für uns alle. Es war wirklich so, als ob John wieder bei uns wäre – echt verrückt.«[47] Aber auch die schwedische Popband *Abba*, deren Mitglieder allesamt noch unter den Lebenden weilen, verband ihre Reunion im Jahr 2021 mit der Generierung von Avataren ihres jüngeren Selbst. Diese können die Bandmitglieder schon jetzt bei Bühnenauftritten ›vertreten‹ und stehen für künftige Konzerte – unabhängig von der körperlichen Verfassung ihrer Originale – weiterhin zur Verfügung.[48]

Ähnliche Entwicklungen zeichnen sich innerhalb der Filmindustrie ab, wo (verstorbene) Schauspieler:innen nicht mehr ausschließlich von analogen, sondern zunehmend auch von digitalen Doubles repräsentiert bzw. ersetzt werden.[49] Abgesehen von offensichtlich ökonomischen Erwägungen – mit eigentlich nicht mehr verfügbaren Filmikonen lässt sich nach wie vor Geld verdienen – ist damit die aus Zuschauer:innensicht attraktive Aussicht verbunden, beliebte Schauspieler:innen (bzw. deren Replikate) auch lange nach deren Karriere- bzw. Lebensende in neuen Filmen und Rollen sehen zu können. Hier sind die technischen Mittel, die u.a. auch die digitale Verjüngung oder sonstige künstliche Körpermodulationen beinhalten,

45 Vgl. z.B. Urban, Elisabeth: Der ›König des Rock 'n' Roll‹ ist zurück. KI bringt Elvis als Hologramm auf die Bühne (05.01.2024), https://de.newsner.com/musik/elvis-wird-fuer-tv-show-wieder-zum-leben-erweckt-taeuschend-echtes-hologramm-sorgt-fuer-wirbel/ vom 03.12.2024.

46 Vgl. Deutschlandfunk Kultur: Beatles und KI. Revolution der Popmusik oder Wiederauferstehung von Toten? (02.11.2023), https://www.deutschlandfunkkultur.de/beatles-letzter-song-john-lennon-ki-kommentar-100.html#beatles-song vom 03.12.2024.

47 Zit. nach Kuhn, Thomas: »Wie KI die Beatles wieder auferstehen lässt«, in: WirtschaftsWoche (02.11.2023), https://www.wiwo.de/technologie/digitale-welt/neuer-beatles-song-wie-ki-die-beatles-wieder-auferstehen-laesst/29477002.html vom 03.12.2024.

48 Vgl. Groeger, Wio: »Abba als Hologramme in London. Vorsicht, die Abbatare kommen«, in: TAZ (25.07.2023), https://taz.de/Abba-als-Hologramme-in-London/!5946278/ vom 03.12.2024.

49 Vgl. Leffer, Lauren: »Ersetzt künstliche Intelligenz bald Schauspieler?«, in: Spektrum Wissenschaft (03.08.2023), https://www.spektrum.de/news/ersetzt-kuenstliche-intelligenz-bald-schauspieler/2166312 vom 03.12.2024.

noch lange nicht an ihre Grenzen gelangt. Angesichts der heutigen und künftigen Möglichkeiten von KI wird es spannend sein, zu beobachten, welche langfristigen Auswirkungen sich hieraus für die Schauspielbranche – insbesondere mit Blick auf die Ersetzbarkeit realer Personen – ergeben.

Neben Musiker:innen und Schauspieler:innen erhalten auch andere Personen des öffentlichen Lebens durch die künstliche (Re-)Konstruktion bestimmter Erzeugnisse eine digitale Fortexistenz. Eines von mehreren Beispielen betrifft eine Rede des früheren US-Präsidenten John F. Kennedy. Ihre Berühmtheit verdankt sie in erster Linie dem Umstand, dass sie nie gehalten wurde. Ursprünglich hätte Kennedy sie am 22. November 1963 in Dallas (Texas) vor 2.600 geladenen Gästen vortragen sollen – wäre er nicht kurz vor seiner Ankunft einem tödlichen Attentat zum Opfer gefallen. 55 Jahre später, 2018, ist es mit Hilfe der KI-Technologie »Deep Neural Networks« gelungen, die Rede mit Kennedys Stimme anhand von 831 bestehenden Tonaufnahmen zu simulieren. Auf diesem Weg konnte ein 22-minütiges Audiodokument der insgesamt 2.590 Wörter umfassenden »Dallas Trade Mart Speech« nachgeliefert werden – zu der es in Wahrheit nie gekommen ist.[50]

Mit der historisch-politischen Bildung ist ein weiterer Sektor benannt, in dem Anwendungen des digitalen Weiterlebens eine zunehmend größere Rolle spielen. So kann man etwa im New Yorker *Museum of Jewish Heritage*[51] und aktuell auch in der *Deutschen Nationalbibliothek* in Frankfurt a.M. (im Rahmen der 2023–2026 geöffneten Ausstellung »Frag nach!« des *Deutschen Exilarchivs 1933–1945*)[52] den dreidimensionalen Nachbildungen von (mithin noch lebenden, in absehbarer Zeit jedoch verstorbenen) Holocaustzeitzeug:innen begegnen. Dabei handelt es sich nicht bloß um stumme Exponate, die auf einer rein visuell-körperlichen Replikation beruhen. Auf der Grundlage zahlreicher lebzeitig geführter Interviews, in denen die Protagonist:innen hunderte von Fragen zu unterschiedlichen Themen beantworteten, und mithilfe von Software, die Sprache erkennt und anhand bestimmter Schlagworte passende Videoausschnitte aus einem »finite but vast and extensive reservoir of prerecorded answers«[53] auswählt, sind die digitalen Repräsentationen im Stande, auf Fragen der Besucher:innen adäquat zu reagieren. Dass das Filmmaterial dabei lediglich in thematische Sequenzen unterteilt, selbst aber unverändert bleibt, trägt einerseits dem Authentizitätsanspruch der konventionellen Foto- bzw. Videografie sowie dem Konzept der Zeitzeug:innenschaft per se Rechnung; andererseits wird

50 Vgl. Brecht, Katharina: Wie Rothco John F. Kennedy wieder zum Leben erweckt (16.03.2018), https://www.horizont.net/agenturen/nachrichten/Kuenstliche-Intelligenz-Wie-Rothco-John-F.-Kennedy-wieder-zum-Leben-erweckt-165645 vom 03.12.2024.

51 Vgl. Museum of Jewish Heritage: Dimensions in Testimony, https://mjhnyc.org/exhibitions/new-dimensions-in-testimony/vom 03.12.2024.

52 Vgl. Deutsches Exilarchiv 1933–1945: Frag nach!, https://fragnach.org/ vom 03.12.2024.

53 D. Altaratz/T. Morse: Digital Séance, S. 6.

damit das Problem umgangen, dass KI-generierte, ›erfundene‹ Antworten von Holocaustüberlebenden den geschichtsrevisionistischen Motiven einzelner Personen bzw. Gruppen Vorschub leisten könnten.[54] Die von der *USC Shoah Foundation* entwickelte Technik der ›interaktiven‹ Videos, die inzwischen von einem eigenen Unternehmen auch für Privatpersonen angeboten wird (s.u.), ermöglicht den Eindruck der Synchronizität und einer ungezwungenen Echtzeit-Unterhaltung. Zudem können die Zeitzeug:innen auf diese Weise auch und vor allem dann noch ›Auskunft geben‹, wenn sie selbst nicht mehr leben – und eines Tages von Menschen kontaktiert werden, die heute noch gar nicht geboren sind.

Von der öffentlichen Erinnerungskultur soll nun die Brücke zum digitalen Weiterleben von Menschen geschlagen werden, an denen gemeinhin kein signifikantes öffentliches, dafür aber ein umso größeres persönliches Interesse (nämlich: das einer überschaubaren Anzahl von Hinterbliebenen) besteht. Um eine bessere Übersicht über die derzeit existierenden bzw. sich in Entwicklung befindenden Angebote zu erhalten, sind zunächst unterschiedliche Funktionsweisen der Dienste zu betrachten.

In einer relativ einfachen Variante senden Smartphoneapps bestimmte Inhalte (z.B. Text-, Sprach- oder Videonachrichten), die eine verstorbene Person dort zu Lebzeiten eingespeichert und autorisiert hat, *selektiv*, jedoch in ihrem Ausgangszustand *unverändert* an die hinterbliebenen Anwender:innen. Das kann entweder zu besonderen Anlässen geschehen – etwa wenn ein Elternteil seinen Kindern zum Geburtstag, zur bestandenen Prüfung, zur Hochzeit oder zum Nachwuchs gratuliert – oder indem die Nutzer:innen konkrete Fragen an das Programm richten, welches dann (in der Regel per Sprach- bzw. Schlagworterkennung) das hierzu mit der höchsten Wahrscheinlichkeit passende Material (Mitteilungen zu Themen/Ereignissen der persönlichen Biografie, Ratschläge bezüglich bestimmter Lebensfragen usw.) abruft. Der Einsatz von KI erfolgt hier eher in moderater Form, da er sich anstelle komplexen maschinellen Lernens lediglich auf die regelbasierte Auswahl eines zum erhaltenen Input passenden Outputs beschränkt. Damit schließt die Anwendung insofern an den zeitgenössischen kommunikationsmedialen Alltag an, als das Versenden von kürzeren oder längeren Texten, Sprachaufnahmen, Bildern und Videos als etablierte Funktion gängiger Messengerdienste gilt. Neu ist hingegen, dass die Nachrichten von einer Person stammen, die zum Zeitpunkt des Versendens nicht mehr am Leben ist. Da die Rückmeldung von der App in Echtzeit erfolgt, wird eine gewisse Wechselseitigkeit suggeriert. Die Beteiligten befinden sich zwar nicht in räumlicher Kopräsenz, durch die erzeugte Synchronizität von Input und Output erscheint es jedoch so, als seien sie füreinander erreichbar. Dies widerspricht der typischen unidirektionalen Konstellation, bei der eine anwesende

54 Vgl. ebd., S. 9.

hinterbliebene auf eine sich in irreversibler Abwesenheit befindliche tote Person kommunikativ Bezug nimmt.

Wenngleich durchaus der Eindruck eines Dialoges entstehen kann, sind die Rollen jedoch klar verteilt: Die Nutzer:innen stellen Fragen und die digitale Repräsentation gibt ›Antworten‹ – ohne im Gegenzug selbst etwas wissen zu wollen. Ich habe das Wort in Anführung gesetzt, da es sich hierbei nicht um Antworten im strengen Sinne handelt. Denn zu dem Zeitpunkt, als die damals noch lebende Person ihre Äußerungen festgehalten hat, wurden die Fragen von den Hinterbliebenen, die diese Rolle damals noch nicht innehatten, überhaupt nicht gestellt, sondern lediglich von dem/der Sprecher:in gemäß einer spezifischen *Erwartungserwartung* antizipiert: Was könnte meine spätere Nachwelt von mir wissen wollen? An welche potenziellen Fragen könnten meine Nachrichten anschließen? Durch die faktische Asynchronität sind die hinterlassenen Botschaften im Moment ihrer ursprünglichen Artikulation allenfalls in einem selbstreferenziellen Sinne als Antworten zu verstehen. Dies gilt im Übrigen für sämtliche Anwendungen, die auf der unveränderten Ausgabe eines zuvor aufgenommenen Materials beruhen.[55] Ein anderer Aspekt betrifft den Umstand, dass die gespeicherten Inhalte, so viele es auch sein mögen, prinzipiell begrenzt sind, weswegen es bei intensiver Nutzung des Dienstes früher oder später zu Redundanzen käme.

Hiervon zu unterscheiden sind wiederum solche Angebote, die sich sogenannter *generativer KI* bedienen. Das bedeutet, dass nicht lediglich vorproduzierte Texte oder Ton- bzw. Bildaufnahmen unverändert abgerufen werden, sondern dass ein Avatar aus dem verfügbaren Datenmaterial neuen Output erzeugt. Es handelt sich dabei um jene Formen des KI-gestützten digitalen Weiterlebens, die weiter oben bereits zur Sprache gekommen sind, als es um die technische Reproduktion des Kommunikationsverhaltens von Verstorbenen ging. Was der Avatar in der konkreten Gesprächssituation sagt, ist folglich nicht das, was der von ihm repräsentierte Mensch zu einem früheren Zeitpunkt *tatsächlich* gesagt hat, aber – und das ist der entscheidende Punkt – es entspricht idealerweise dem, was er so oder so ähnlich *aller Wahrscheinlichkeit nach* gesagt haben *könnte*.

Welche konkreten Anwendungsszenarien die DAI u.a. bereithält, möchte ich kurz anhand zweier Beispiele aus dem Ausland veranschaulichen.

1) Großbritannien: Marina Smith, eine 2022 im Alter von 87 Jahren verstorbene Frau, hatte kurz vor ihrem Tod einen Dienst in Anspruch genommen, bei dem

55 Auch bei den zuvor erwähnten ›interaktiven Zeitzeugnissen‹ der Holocaustüberlebenden werden zwar in Echtzeit passende Antworten zu den Fragen der Museumsgäste abgespielt, genau besehen werden diese Statements aber erst *ex post* als Antworten auf Besucher:innenfragen interpretiert. Tatsächlich aber richteten sich die Auskünfte auf die Fragen der Interviewenden während der originären Aufzeichnung.

sie insgesamt 250 Fragen zu ihrer Lebensgeschichte ausführlich beantwortete, während sie von 20 Kameras aus unterschiedlichen Perspektiven gefilmt wurde.[56] Dabei handelt es sich im Übrigen um dieselbe Technologie, die auch bei den oben referierten digitalen Holocaustzeitzeugnissen zum Einsatz kommt. (Der Sohn der Verstorbenen, Stephen Smith, war zuvor Executive Director der besagten Shoah Foundation und ist für den Dienst verantwortlich). Im Anschluss an die Beerdigungsfeier wurden die Trauergäste in einen Raum eingeladen, wo sie Marina Smith auf einem Bildschirm erblickten und ihr im Stile einer simulierten Live-Konversation Fragen stellen konnten – die die Verstorbene sodann beantwortete.[57]

2) Südkorea: Im Mittelpunkt eines ›Experiments‹, das ein Fernsehsender im Jahr 2019 in Auftrag gegeben hat, steht eine junge Mutter, deren siebenjährige Tochter 2016 an einer schweren Erkrankung gestorben ist und die letzten Lebensmonate, körperlich gezeichnet, in einem Klinikbett verbringen musste. Mithilfe einer Firma, die sich auf *Virtual Reality* (VR) spezialisiert hat, wurde ein dreidimensionales Abbild des Mädchens erschaffen, ihre Stimme aus bestehendem Video- und Tonmaterial extrahiert und für den Avatar (gemischt mit den Stimmen anderer Kinder) synthetisiert. Der Körper des Mädchens und dessen Bewegungen wurden mithilfe eines Kindermodells und dem Einsatz der sog. *Motion Capture*-Technologie rekonstruiert. Ausgestattet mit einer VR-Brille und berührungssensitiven Handschuhen, die ein haptisches Feedback ermöglichen, konnte die Mutter nun mit einer Simulation ihrer verstorbenen Tochter in Echtzeit kommunizieren.[58] Als Setting der tränenreichen Begegnung wurde ein virtueller Park gewählt, der nicht zufällig einem konkreten Ausschnitt der analogen Welt nachempfunden wurde – jenem Ort, den beide früher oft gemeinsam besucht hatten.[59] Auf die kurz darauf gestellte Frage,

---

56 Vgl. Shakhnazarova, Nika: »Dead Woman Talks to ›Shocked‹ Mourners at her own Funeral – Using AI«, in: New York Post (18.08.2022), https://nypost.com/2022/08/18/dead-woman-talks-to-mourners-at-her-own-funeral-in-holographic-video/vom 03.12.2024.

57 Eine kurze ausschnitthafte Aufnahme der Trauerfeier findet sich online: Vgl. Marina H. Smith Foundation: »Marina's Last Conversation. What Would you say at your Funeral?«, in: Youtube (14.08.2022), https://www.youtube.com/watch?v=_zuNSg0pXGY&t=71s&ab_channel=MarinaH.SmithFoundation vom 03.12.2024.

58 NTV: Südkorea erweckt Tote zum Leben. Mutter trifft tote Tochter in Virtual Reality (11.02.2020), https://www.n-tv.de/panorama/Mutter-trifft-tote-Tochter-in-Virtual-Reality-article21568691.html vom 03.12.2024.

59 Eine etwa neunminütige Sequenz aus der Dokumentation, in der man u.a. eine weinende Frau mit einer VR-Brille auf dem Kopf sieht, während sie vor einer grünen Studioleinwand steht und mit beiden Händen ins Leere greift, ist im Internet veröffentlicht worden (u.a. verlinkt auf Spiegel-Online: Mutter begegnet toter Tochter in der virtuellen Realität [14.02.2020], https://www.spiegel.de/netzwelt/web/suedkorea-mutter-begegnet-toter-tochter-in-der-virtuellen-realitaet-a-3a62a126-12c3-49a9-af34-40b26eb32d08 vom 03.12.2024). Das Video wurde schon nach wenigen Tagen millionenfach angeklickt und löste gemischtes Feedback unter den Rezipient:innen aus. Während manche Rührung und Mitge-

wie es ihr mit dieser Erfahrung in der VR-Umgebung ergangen sei, antwortete die Protagonistin der TV-Dokumentation, dass sie ihrer Tochter nochmal nahe sein, ihr ein paar letzte Dinge mitteilen wollte – und dass ihr das virtuelle Treffen geholfen habe. Obschon die besonderen Rahmenbedingungen (ein für das Unterhaltungsmedium Fernsehen und damit für ein Massenpublikum produziertes Format) zu berücksichtigen sind, deutet dieses Fallbeispiel bereits an, wohin der technische Wandel im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in Zukunft führen könnte.

3. DAI-Diskurse im Lichte der empirischen Forschung

Die Dienste der DAI lassen sich als eine weitere Etappe des menschlichen Bemühens begreifen, mit Verstorbenen in Kontakt zu kommen bzw. zu bleiben. Analoge Formen einer solchen Kontaktkontinuität wie z.B. am Grab, im Gebet oder in bestimmten Alltagssituationen, übersinnliche Verbindungen (etwa im Rahmen einer Séance), spirituell gefärbte Deutungen bestimmter Erlebnisse als ›Zeichen‹ der Verstorbenen oder schlichtweg Imaginationen, wie die vermisste Person auf die Mitteilung eigener Widerfahrnisse, Handlungen oder Überzeugungen reagieren würde, erhalten auf diese Weise eine digitale Entsprechung.

Zugleich wird damit eine Idee auf die Spitze getrieben, die unter dem Schlagwort der *Continuing Bonds* Einzug in die moderne Trauerforschung erhalten hat.[60] Sie wendet sich ausdrücklich gegen klassische Modelle, nach denen erfolgreiche Trauerarbeit sich durch die allmähliche Lösung der Bindung an die Toten auszeichne.[61] Wie der Name bereits verrät, steht *Continuing Bonds* also gerade nicht für die Trennung, sondern für die Fortsetzung der Beziehung. Dies kann beispielsweise dadurch erreicht werden, dass die verstorbene Person in der Erinnerung präsent gehalten oder gar zur Adressatin von Kommunikation wird. Ihre physische ›Nicht-mehr-Präsenz‹ wird damit nicht geleugnet; im Vordergrund stehen vielmehr die Anerkennung der veränderten Bedingungen und eine Neuausrichtung des Verhältnisses zwischen Trauernden und Betrauerten. Auf welche Weise die Beziehung

---

fühl artikulierten, zeigten sich andere zutiefst bestürzt und äußerten Vorwürfe in Richtung der TV-Produzent:innen. Letztere hätten ein persönliches Trauerschicksal zu einem Spektakel und einer massenmedial konsumierbaren Ware instrumentalisiert, um auf diesem Weg voyeuristische Interessen, gepaart mit einer Begeisterung für futuristisch anmutende Technologien, zu bedienen und Einschaltquoten zu erhöhen. Vgl. D. Altaratz/T. Morse: Digital Séance, S. 9.

60 Vgl. Klass, Dennis/Silverman, Phyllis/Nickman, Steven (Hg.): Continuing Bonds. New Understandings of Grief, New York/London 1996; Klass, Dennis/Steffen, Edith M.: Continuing Bonds in Bereavement, London 2018.

61 Vgl. Freud, Sigmund: »Trauer und Melancholie«, in: Ders., Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1982, S. 197–212.

zu Verstorbenen im Sinne der *Continuing Bonds* fortgesetzt und auf welche Mittel dabei zurückgegriffen wird, ist sehr verschieden und lässt sich nicht verbindlich bestimmen. Die Kommunikation mit einer KI-basierten digitalen Repräsentation wäre in jedem Fall ein bemerkenswertes Beispiel dafür, »how technology is employed to facilitate personal desire or the need to soothe the pain of mourning by continuing a bond with the deceased«.[62] Avatare könnten die Bindung an Verstorbene stärken,[63] indem sie bei ihren Nutzenden das Gefühl der anhaltenden Präsenz bzw. Verfügbarkeit hervorrufen. Statt ›loszulassen‹, können frühere Momente gemeinsam geteilter Lebenszeit im Dialog reaktualisiert werden oder gegenwärtige Empfindungen und Gedanken ein digitales Feedback erfahren. Durch die computergestützte Aufrechterhaltung der Beziehung werden Tod und Verabschiedung, so die Implikation, gewissermaßen voneinander entkoppelt.[64]

Die vonseiten der DAI transportierten Aussichten auf ein Weiterleben oder gar auf *Unsterblichkeit* in der virtuellen Welt führen unweigerlich zu Fragestellungen, die den Umgang mit digitalen Spuren Verstorbener tangieren.[65] Neben solchen Aspekten wie Datenschutz und Datensicherheit betrifft dies auch und vor allem die Entscheidungshoheit über die konkrete Auswahl der Daten, mit denen der postmortale Avatar trainiert werden soll. Sofern allein die Verstorbenen über die Ausgestaltung ihres »digitalen ›Selbst‹«[66]befinden sollten, müssten sie bereits zu Lebzeiten aktiv entsprechende Vorkehrungen treffen. Sollten hingegen die Hinterbliebenen gefragt werden, wäre zu klären, wer von ihnen die finale Entscheidung trifft und wie im Falle innerfamiliärer Konfliktsituationen zu verfahren ist. Zu berücksichtigen ist ferner die Einflussnahme des Unternehmens, das den Dienst zur Verfügung stellt – und dabei vor allem nach Prinzipien der Gewinnmaximierung handelt. So betrachtet, könnten sich neben den Wünschen der Verstorbenen und ihrer Angehörigen auch die ökonomischen Interessen der Anbieter im Avatardesign niederschlagen.[67] Dies würde spätestens dann zu Problemen führen, wenn Anwender:innen zwar an das Produkt, also an die digitale Repräsentation ihrer Verstorbenen gebunden werden, gerade hierdurch aber an ihrer Trauerbewältigung gehindert wären.

Wie wird die Thematik des digitalen Weiterlebens durch KI gegenwärtig gesellschaftlich verhandelt und welche Szenarien werden diesbezüglich entworfen?

---

62 D. Altaratz/T. Morse: Digital Séance, S. 8.

63 Vgl. Hurtado, Joshua: »Towards a Postmortal Society of Virtualised Ancestors? The Virtual Deceased Person and the Preservation of the Social Bond«, in: Mortality 28 (2021), Heft 1, S. 1–16.

64 Vgl. D. Altaratz/T. Morse: Digital Séance, S. 8.

65 Vgl. Meitzler, Matthias: »Existenz jenseits des Körpers. Digitale Unsterblichkeit durch KI?«, in: Zur Debatte 55 (2024), Heft 2, S. 64–67.

66 T. Benkel: Dynamiken der Delokalisierung, S. 102.

67 Vgl. Öhman, Carl/Floridi, Luciano: »The Political Economy of Death in the Age of Information. A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry«, in: Minds & Machines 27 (2017), S. 639–662.

Inwieweit lässt sich die Nutzung von Avataren Verstorbener überhaupt mit zeitgenössischen Konzepten ›gelungener‹ Trauer vereinbaren? Um Antworten auf diese und weitere Fragen zu finden und um eine wissenschaftliche Grundlage für eine fundierte öffentliche Diskussion zu schaffen, habe ich im Rahmen empirischer Forschung (siehe Anm. 1) neben zwei Fokusgruppendiskussionen u.a. 17 qualitative Interviews mit verschiedenen Akteuren der Sterbe-, Trauer-, Sepulkral- und Erinnerungskultur geführt. Dazu gehören etwa Sterbe- und Trauerbegleiter:innen, Bestattungsfachkräfte, Vertreter:innen religiöser Glaubensgemeinschaften, Entwickler:innen spezifischer Online-Angebote, aber auch Privatpersonen, die über eigene Trauererfahrungen verfügen.

In diesen Gesprächen kam überwiegend Skepsis gegenüber den Angeboten des Digital Afterlife zum Vorschein.[68] Ein häufig geäußertes Argument besteht darin, dass die fingierte Gegenwart der Verstorbenen auf dem Display kontraproduktiv für die Trauerverarbeitung sei, weil hierdurch die Realität des Todes und deren psychosoziale Konsequenzen geleugnet bzw. verdrängt werden könnten. Im Angesicht des Avatars würden Trauernde zur Flucht in eine Art »Scheinrealität« bzw. »Parallelwelt« verleitet, die ihnen die intensive Auseinandersetzung mit dem Verlust erspare. Hierdurch entstehe wiederum die Gefahr, in der Trauer verhaftet zu bleiben und nicht mehr aus ihr herausfinden zu können.

Der dahinterstehenden Kernproblematik wäre noch weiter nachzugehen: Sind die Verstorbenen aufgrund ihrer ›Bildschirmexistenz‹ zu ›lebendig‹, um eine hinreichende Beschäftigung mit der Tatsache ihrer physischen Nicht-mehr-Lebendigkeit gewährleisten zu können? Oder liegt der entscheidende Punkt vielmehr darin, dass die Verstorbenen digital überhaupt nicht lebendig sein können, weil die postmortalen Replikate über keine echten Erinnerungen und Empfindungen verfügen können, sondern lediglich auf algorithmischen Berechnungen beruhen? Mit letzterer Lesart wird zugleich die Notwendigkeit impliziert, jene sich als unrealistisch herausstellende Hoffnung aufzugeben, dass die verstorbene Person in einer virtuellen Welt weiterleben und man ihr dort wiederbegegnen könne. Außerdem ließe sich darüber diskutieren, ob die Fähigkeit, sich auf solch eine »Scheinrealität« einzulassen, nicht sogar eine positiv konnotierte Kulturleistung darstellt. Dies wäre zumindest eine Erklärung für die Beliebtheit von Fiktionalität als Unterhaltungsmodus[69]

68 Dazu ausführlich Meitzler, Matthias: »Diskurse des Digital Afterlife – empirische Forschungsergebnisse«, in: Regina Ammicht Quinn et al., Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen/Darmstadt 2024, S. 32–49, hier S. 37ff.

69 Für den Gaming-Bereich siehe z.B. Hussain, Umer et al.: »The Dual Nature of Escapism in Video Gaming. A Meta-Analytic Approach«, in: Computers in Human Behavior Reports 3 (2021), S. 1–13.

sowie generell für das gezielte Aufsuchen (und Wiederverlassen) von gesellschaftlich geschaffenen Alltagsfluchtoptionen, etwa im Rahmen von Hobbys und Leidenschaften.

In der Betrachtung der zitierten Interviewpartner:innen erhält die ›Fluchtoption Avatar‹ jedoch gerade deshalb eine negative Rahmung, weil damit die Befürchtung einhergeht, dass sie eine Rückkehr in die außermediale Realität erschwert oder gar verunmöglicht. Was weiter oben mit Blick auf *Continuing Bonds* konstatiert wurde, wird hier offenbar als fließender Übergang zwischen einem Sich-nicht-Lösen-*Müssen* und einem Sich-nicht-Lösen-*Können* problematisiert. Die Fortsetzung der Beziehung zu Verstorbenen würde demnach nicht per se zur Überwindung des Verlustes führen, sondern könnte unter bestimmten Umständen auch pathologische Züge annehmen. Eine ›zu starke‹ Bindung, die obendrein auf ein digitales Medium gerichtet ist, wird diesbezüglich als besonders ungünstig erachtet. Hierin kommt ein spezifisches Bild zum Ausdruck, wonach Trauer einen Prozess beschreibt, für den es verschiedene Formen des Gelingens, aber auch des Misslingens gibt. Eine wesentliche Voraussetzung für gelungene Trauer bestehe somit darin, das Nicht-mehr-da-Sein der betrauerten Person als einen unwiederbringlichen Verlust anzuerkennen. Dem könne ein Avatar, der suggeriert, jemand zu sein, der er in Wahrheit nicht ist, im Weg stehen. Zugleich geht damit die normative Erwartung einher, dass Trauer nicht durch Realitätsflucht zu bewältigen ist, sondern, im Gegenteil, durch die geradezu heroische Konfrontation mit der schmerzhaften Situation und sämtlichen Widrigkeiten, die sie mit sich bringt.

Andernfalls könne das digitale Weiterleben der Verstorbenen das analoge Weiterleben der Hinterbliebenen blockieren. Zur Veranschaulichung bezeichnet eine Forschungsteilnehmerin den Avatar als Krücke, die zwar als vorübergehendes Hilfsmittel fungiere, jedoch keine Dauerlösung biete, weil sie langfristig am eigenständigen ›Gehen‹ hindere. Manche der Gesprächspartner:innen spitzen diesen Gedanken noch weiter zu, indem sie einen Vergleich zwischen der wiederkehrenden Interaktion mit dem KI-System und dem Konsum einer Droge anstellen. Stoffliche Drogen haben gemeinhin die Eigenschaft, dass sie in vielen Fällen berauschend wirken, Schmerzen betäuben und Konsument:innen hierdurch von bestimmten Sorgen ablenken. Damit werden die bestehenden Schwierigkeiten jedoch nicht bewältigt, stattdessen kommen bei permanentem Gebrauch langfristig ggf. weitere, mitunter noch viel gravierendere Probleme in Form von (körperlichen und psychischen) Abhängigkeiten hinzu. Hieran wird offenbar, dass die gesellschaftlich bereit gestellten Alltagsfluchten je unterschiedliche Konnotationen erhalten. Gerade Rauschzuständen[70] kommt hierbei ein ambivalenter Charakter zu: Sie können kreative Prozesse in Gang setzen, derweil ein ›Zuviel‹ und ›Zuoft‹ nachteilige Effekte in Form einer

70 Vgl. Schetsche, Michael/Schmidt, Renate-Berenike (Hg.): Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände, Bielefeld 2016.

Schädigung der körperlichen und/oder geistigen Gesundheit haben kann. Kurzfristig sei der Avatar also in der Lage, den Verlustschmerz durch das fingierte Fortleben der vermissten Person zu lindern. Auf lange Sicht könnten sich, so die Meinung der entsprechenden Befragten, hieraus jedoch bedenkliche (wohl in erster Linie psychische) Abhängigkeiten entwickeln, aus denen man sich nur noch schwer befreien könne.

Ein weiterer Punkt, der im Datenmaterial häufiger auftritt, betrifft die Sorge um die eigene Erinnerungshoheit. Konkret ist damit gemeint, dass durch den kontinuierlichen Rückgriff auf den Avatar die persönlichen Erinnerungen, Gedanken und Gefühle, die man mit dem von ihm repräsentierten Menschen verbindet, im Laufe der Zeit ›überschrieben‹ werden könnten. Das Andenken würde dann, wie es ein Interviewpartner formuliert, in eine Form gebracht werden, die sich zwar gut verkaufen lässt, jedoch von dem abweicht, was man tatsächlich in der verstorbenen Person sieht bzw. sehen *möchte*. In dieser Hinsicht simuliert der Avatar nicht nur ein *fremdes* Leben, sondern es besteht darüber hinaus die Gefahr, dass er ein kaum mehr kontrollierbares *Eigen*leben entwickelt. Trotz seiner algorithmischen Berechnung, umgibt ihn eine Aura der *Unberechenbarkeit*. Gewiss bestünde auch dann eine ›Exitoption‹, indem der Avatar buchstäblich stillgelegt, der Dienst also nicht mehr genutzt oder gar vollständig gekündigt werden würde. Ein solcher Entschluss könnte jedoch gerade denjenigen schwer fallen, die tatsächlich in das besagte emotionale Abhängigkeitsverhältnis geraten und etwaigen manipulativen Wirkungen vonseiten der KI-Anwendung ausgesetzt sind. Womöglich könnte ein solcher Schritt auch gewissermaßen als ›zweiter Tod‹[71] der bereits zuvor verstorbenen Person empfunden und von intensiven Schuldgefühlen ihr gegenüber begleitet werden.

Unklar ist also, in welcher Weise sich der Avatar aus den ihm zur Verfügung gestellten Daten bedient, wieviel Freiheit er bei deren Interpretation besitzt und in welche Richtung sich Form und Inhalt der künftigen Kommunikation mit ihm verändern. Hierfür dürften nicht nur die Daten der verstorbenen Person, sondern auch die aus dem Austausch mit den Anwender:innen hinzugewonnenen Informationen eine relevante Größe sein. Wie wäre vor diesem Hintergrund damit umzugehen, dass der Avatar Lügen verbreiten oder Aussagen tätigen könnte, die seine Interaktionspartner:innen verletzten? Ferner könnte er persönliche Erinnerungen derart ›korrigieren‹, dass dies die haltgebenden Narrative gefährdet, die sich Trauernde selbst geschaffen haben. Dabei könnten u.a. Aspekte zur Sprache kommen, die (manchen) Angehörigen bislang aus guten Gründen unbekannt waren, ihnen nun jedoch, da im Datenkorpus enthalten, vorgetragen werden und sich destruktiv auf ihr Befinden und künftiges Bild von dem/der Toten auswirken. Wenngleich Unberechenbarkeit als wesentliches Kommunikationskriterium und Signum des Lebendi-

71 Vgl. Stokes, Patrick: »Deletion as Second Death. The Moral Status of Digital Remains«, in: Ethics and Information Technology 17 (2015), Heft 4, S. 237–248.

gen gilt, kann das Nicht-Wissen über die Qualität der weiteren Beziehung – sowohl zu der verstorbenen Person selbst als auch zu ihrer digitalen Version – erhebliche Bedenken erzeugen.

Die Reihe der in den Interviews geäußerten Vorbehalte ließe sich noch weiter fortführen und umfasst u.a. das Problem der mangelnden Authentizität des Avatars, die Ökonomisierung emotionaler Bedürfnisse, die kommerzielle Nutzung persönlicher Daten[72] von Verstorbenen bzw. die Missachtung ihrer Würde, die Frage, ob auch ›böse‹ Menschen das Recht auf einen digitalen Daseinserhalt haben sollten – sowie das Unbehagen, das die Vorstellung an einen ›virtuellen Doppelgänger‹ auslöst, der einem vertrauten Menschen zwar sehr ähnlich, letztlich jedoch nicht ähnlich *genug* ist (siehe dazu den sogenannten *Uncanny Valley*-Effekt[73]). Aus akademischer Sicht muss zunächst konstatiert werden, dass bisher noch keine belastbaren empirischen Belege für die Wirksamkeit oder aber für die Gefahren von postmortalen Avataren im Trauerprozess vorliegen. Zwar existieren vereinzelte, überwiegend journalistisch aufbereitete Erlebnisberichte[74], diese wurden jedoch weder in einem wissenschaftlichen Setting erhoben noch systematisch nach entsprechenden Kriterien ausgewertet.[75]

In jedem Fall bräuchte es eine differenzierte Betrachtung und eine erhöhte Sensibilität für die Individualität von Trauerbedürfnissen bzw. -verläufen. Inwieweit die KI-gestützten Dienste der DAI zur Lösung oder zum Problem – oder zu nichts von beidem – werden, hängt schließlich von vielen verschiedenen Faktoren ab. Mit dem Lebensalter der verstorbenen Person, den konkreten Umständen ihres Todes, der Beziehung(squalität) zwischen ihr und den Hinterbliebenen, dem erstmaligen Zeitpunkt, der Häufigkeit sowie der Dauer der Avatarnutzung, aber auch der Medienkompetenz der Nutzenden und ihren damit zusammenhängenden Absichten und Erwartungen sind nur ein paar Beispiele genannt. Demgegenüber liegt die Vermutung nahe, dass die im Rahmen der Studie befragten Personen, wenn sie von Drogen, Sucht, Realitätsverlust, Erinnerungsmanipulation u. dgl. sprechen, meist ein sehr spezifisches Szenario im Sinn haben: nämlich einen Avatar, der permanent

72 Siehe für den japanischen Raum: Nakagawa, Hiroshi/Orita, Akiko: »Using Deceased People's Personal Data«, in: AI & Society (2022) S. 1–19.

73 Vgl. Mori, Masahiro/MacDorman, Karl F./Kageki, Norri: »The Uncanny Valley«, in: IEEE Robotics & Automation Magazine 19 (2012), Heft 2, S. 98–100.

74 Siehe z.B. Jandi, Lisa: »Digitales Leben nach dem Tod. Unsterblich dank Künstlicher Intelligenz«, in: ZDF Heute vom 18.05.2024, https://www.zdf.de/nachrichten/panorama/ki-digitale-unsterblichkeit-krebskranker-bommer-100.html vom 03.12.2024; Braun, Fabrice: »Mit den Liebsten reden – obwohl sie tot sind. Künstliche Intelligenz gegen Trauer«, in: Tagesanzeiger vom 02.12.2023, https://www.tagesanzeiger.ch/kuenstliche-intelligenz-gegen-trauer-mit-menschen-reden-nach-deren-tod-413245369805 vom 03.12.2024.

75 Vgl. Lindemann, Nora F.: »The Ethics of ›Deathbots‹«, in: Science and Engineering Ethics 28 (2022), Heft 6, S. 1–15, hier S. 7.

verfügbar ist, die Hinterbliebenen auf Schritt und Tritt begleitet, aus den Daten der verstorbenen Person laufend neuen Output generiert, sich auch ungefragt zu Wort meldet, eine manipulative, ja geradezu zerstörerische Energie freisetzt, sich durch die Interaktion mit Hinterbliebenen ständig weiterentwickelt bzw. von dem Menschen, den er imitieren soll, *weg* entwickelt. Eine solche Darstellung mag zugespitzt sein; gleichwohl ist bei all dem zu berücksichtigen, dass es weder *das* digitale Weiterleben noch *den* Avatar noch *die* Verstorbenen, *die* Hinterbliebenen oder *die* Trauer gibt. Stattdessen sind mehrere Konstellationen mit je unterschiedlich großem Konfliktpotenzial möglich:Geht es dabei tatsächlich immer um eine digitale Permanenz der physisch nicht länger präsenten Toten? Soll mit dem Avatar in jedem Fall so interagiert werden, als *sei* er die verstorbene Person? Soll er in der Lage sein, nicht nur einen zu den Gesprächsimpulsen der Anwender:innen passenden Output zu liefern, sondern auch selbst Unterhaltungen zu initiieren, voranzutreiben und noch dazu auf tagesaktuelle Ereignisse Bezug zu nehmen, von denen der oder die Verstorbene nichts wissen konnte? Sind die Hinterbliebenen überhaupt an fortlaufenden virtuellen Begegnungen oder nicht vielmehr an der Ermöglichung eines Abschieds interessiert? Vielleicht soll das Treffen im Digitalen, so wie im oben referierten Beispiel aus Südkorea, bewusst nur ein singuläres Erlebnis sein – eine einmalige Gelegenheit für ein letztes Gespräch, in dem man in das vertraute, wenn auch künstlich erzeugte Gesicht des/der Anderen blicken und dabei ein paar letzte Dinge loswerden kann? Könnte das digitale Weiterleben somit in vielen Fällen nicht als ein *Weiterleben* der verstorbenen Person im wörtlichen Sinne verstanden werden, sondern eher als eine über die ›herkömmlichen‹ Erinnerungsmedien hinausgehende temporäre Reminiszenz? Und schließen sich Trauerverarbeitung und Avatarnutzung zwangsläufig aus, so wie es in einigen der Interviewstimmen mal mehr, mal weniger explizit zum Ausdruck kommt – oder lässt sich die Verwendung der Technologie unter bestimmten Voraussetzungen auch als ein produktives Element der Verlustbewältigung betrachten?

Mit Blick auf mögliche Erwartungen, die Nutzer:innen an die Technologie herantragen könnten, lässt sich zwischen den beiden Modi des *Kennenlernens* und des *Wiederhabens* unterscheiden. Anwendungsszenarien, in denen der Avatar einen Menschen verkörpert, dem man lebzeitig nie begegnet ist oder an den man sich selbst kaum erinnern kann (etwa, weil er vor oder kurz nach der eigenen Geburt gestorben ist), werden von den Forschungsteilnehmenden als vergleichsweise unproblematisch eingestuft. Dies ließe sich insofern plausibilisieren, als es hierbei nicht um das Betrauern eines schmerzhaften Verlustes geht, sondern eher ein historischer bzw. genealogischer Aspekt im Vordergrund steht: So könnte man beispielsweise die einem weitgehend unbekannten, nur mehr in Avatargestalt kontaktierbaren Urgroßeltern zu ihrer Lebensgeschichte befragen, oder es mag tröstlich erscheinen, wenn die Kinder eines jung verstorbenen Elternteils später einmal die Option erhalten, auf diesem Weg etwas über dessen Biografie

zu erfahren. Das Augenmerk liegt dann gerade nicht darauf, eine durch den Tod unterbrochene Sozialbeziehung aufrechterhalten bzw. wieder haben zu wollen – weil es diese Sozialbeziehung nie gegeben hat –, sondern vielmehr auf einer mittels moderner Technik ermöglichten Annäherung an einen bisher allenfalls durch Bilder, Erzählungen oder andere Überlieferungen ›bekannten‹ Menschen.

Mit wesentlich größerem Argwohn wird hingegen solchen Nutzungsvarianten begegnet, bei denen jemand einen geliebten Menschen verloren hat und mit dessen Imitation die Erwartung/Hoffnung/Sehnsucht einer Rückkehr des Unwiederbringlichen verbindet. Im Unterschied zum genealogischen Modus des ›Kennenlernens‹ hat es in diesem Fall bereits eine mitunter über viele Jahre bzw. Jahrzehnte andauernde ›prämortale Beziehung‹ – und damit häufig: eine emotionale Verbindung – zu der verstorbenen Person gegeben. Der Avatar könnte von seinem/seiner Nutzer:in dann nicht lediglich als Medium des Familiengedächtnisses, sondern zugleich als Angebot zur Verlustbewältigung interpretiert werden. Doch worauf genau würde sich das Wiederhabenwollen beziehen? Auf den betrauerten Menschen in seiner gesamten Komplexität? Oder sind es eher bestimmte Eigenschaften, Erfahrungen, Geschichten und Erlebnisse?

Generell wäre zu fragen, ob die Angebote der DAI immerzu mit einer derartigen Bedeutungsschwere aufzuladen sind oder ob nicht auch vergleichsweise ›spielerische‹ Anwendungen von Interesse sein könnten, bei denen das Gespräch mit dem KI-System im doppelten Wortsinn *Unterhaltung* ist. Man denke etwa an bestimmte bereits im medialen Alltag etablierte Sprachassistenten, die sich dahingehend personalisieren ließen, dass anstelle einer fremden nun die vertraute Stimme einer verstorbenen Person erklingt.[76] Ebenso könnte es bei vielen Smalltalkgesprächen mit Avataren weniger auf den konkreten Inhalt ankommen, als vielmehr auf die Art und Weise, *wie* die jeweilige Konversation geführt würde.

Auch die genaue Funktionsweise des jeweiligen Dienstes bzw. dessen konkrete Datenverarbeitungslogik dürfte eine Rolle für das in ihm gesehene Problempotenzial spielen. Digitale Replikate von Verstorbenen, die sich darauf beschränken, vorproduziertes Material unverändert auszugeben, erhalten unter den Studienteilnehmer:innen allgemein höhere Akzeptanz als solche Avatare, die auf generativer KI beruhen und somit neue Inhalte erzeugen. Damit hängt vor allem der Grad der zugeschriebenen *Authentizität* zusammen: Im einen Fall sind es dieselben Worte, die

76 Beispiele, die in diese Richtung gehen, gibt es bereits. So hat etwa der Konzern *Amazon* ein Softwareupdate für seinen Sprachassistenten ›Alexa‹ angekündigt, welches die Nachahmung von Stimmen ermöglichen soll. In einem kurzen Film, den das Unternehmen in diesem Zusammenhang präsentierte, bekommt ein Kind von Alexa eine Geschichte in der Stimme der verstorbenen Großmutter vorgelesen. Vgl. Hensen, Christian: »Ich höre tote Menschen. Alexa soll Stimme Verstorbener imitieren«, in: Stern vom 23.06.2022, https://www.stern.de/digital/technik/alexa-soll-stimme-verstorbener-personen-imitieren-31978668.html vom 03.12.2024.

die Toten so gesagt bzw. geschrieben haben, was für eine gewisse Kongruenz zwischen der Repräsentation und der zu repräsentierenden Person ermöglicht.[77] Im anderen Fall handelt es sich um ›Neukompositionen‹, die nicht mit den tatsächlichen Äußerungen der Verstorbenen identisch, sondern lediglich durch algorithmische Berechnungen an ihnen orientiert sind. Diesbezüglich wird von einer erhöhten Suggestivkraft und damit auch von einer größeren Manipulationsgefahr ausgegangen.

Man braucht bei all dem wohl nicht weiter zu betonen, dass Trauer gemeinhin einen dynamischen Prozess beschreibt, der meist nicht linear verläuft, sondern viele Wendungen aufweist. Einmal getroffene Entscheidungen können zu einem späteren Zeitpunkt revidiert werden – und was sich zunächst als hilfreich erweist, muss dies nicht auf Dauer sein. Mit der Trauer wandeln sich schließlich auch die Einstellungen von Hinterbliebenen zu ihrem Verlust und damit verbundene Bedürfnisse nach adäquaten Interaktionsformen. Möglicherweise ist die Frage nach der künftigen Akzeptanz von KI-basierten Replikationen Verstorbener auch schlichtweg eine Frage der kulturellen Gewöhnung an (1) die digitale Vermittlung von Ko-Präsenz im Allgemeinen (wie sie sich durch Online-Konferenzen via Webcam bereits andeutet), (2) den Umstand, dass Emotionen auch durch technologische Anwendungen hervorgerufen und reguliert werden können, sowie (3) die über den Tod hinausreichende digitale Manifestation von Lebensläufen. Auch und gerade die professionelle Trauerbegleitung wird solche Tendenzen in Zukunft verstärkt mitberücksichtigen müssen, um weiterhin hilfreiche Angebote machen zu können, die dem Wandel der Gesellschaft sowie der je individuellen lebensweltlichen Situation von Menschen Rechnung tragen.

Die technische Entwicklung der KI-basierten Simulation von Verstorbenen steht derzeit indes noch am Anfang. Noch braucht es enorm große Datenmengen, um einen Avatar zu kreieren, der im Stande ist, das Verhaltensrepertoire eines Menschen auch nur annähernd glaubhaft zu erfassen. Noch können betreffende Repräsentationen nicht auf sämtliche Fragen persönliche Antworten geben, sondern es braucht die Zugabe von weiteren, ›neutralen‹ Daten, die nicht aus dem digitalen Nachlass der Toten stammen. Noch lässt sich das Replikat von seinem Original mehr oder minder zuverlässig unterscheiden. Nicht zuletzt aus diesen Gründen haben die meisten Dienste der DAI noch keine vollständige Marktreife erlangt und werden weltweit bislang nur von wenigen Menschen genutzt. Doch weder die aktuellen technischen Voraussetzungen noch sämtliche bald mehr, bald weniger gut begründete Vorbehalte ändern etwas daran, dass sich die Angebote des digitalen Weiterlebens aller Voraussicht nach in Zukunft weiter verbreiten werden.

77 Gleichwohl ist wegen der prinzipiell begrenzten Auswahl passender Antworten und des damit einhergehenden repetitiven Charakters der Eindruck einer realistischen Unterhaltung in Echtzeit wesentlich schwieriger zu erreichen.

Eine wesentliche Triebfeder hierfür ist neben dem technischen auch der *demografische* Wandel. Noch beschränkt sich die gesamte bisher archivierte Online-Kommunikation auf einen vergleichsweise überschaubaren Zeitraum. Die überwiegende Mehrheit der jährlich Verstorbenen verbrachte den größten Teil ihres Lebens in einer Zeit vor dem Durchbruch des Internets als massenkompatibles Alltagsmedium. Dass Hochbetagte – die dem Tod, zumindest statistisch gesehen, am nächsten stehen – permanent digitale Daten beträchtlichen Umfangs produzieren, speichern und miteinander teilen, mag derzeit noch eine seltene und darum gewöhnungsbedürftige Erscheinung sein. Ebenso selten ist umgekehrt der frühzeitige Tod von ›Digital Natives‹, von Menschen also, die es sozusagen ›von klein auf‹ gewohnt sind, online zu kommunizieren. Wie aber verhält es sich in einer zukünftigen Gesellschaft, die nahezu vollständig aus ebensolchen Digital Natives besteht – weshalb diese Bezeichnung als Unterscheidungsmerkmal spätestens dann obsolet wäre?[78] Was ist, wenn die alltägliche Kommunikation mit und über digitale Medientechnologien für nahezu[79] alle Altersgruppen gleichermaßen erwartbar ist? Das nach dem Tod hinterlassene digitale Vermächtnis würde ein immenses Ausmaß annehmen und auf einer mithin sieben, acht oder gar neun Jahrzehnte andauernden Online-Existenz beruhen. Und wenn noch viel mehr Menschen über noch viel mehr Daten (nicht nur zu bestimmten Lebensausschnitten, sondern auch zu ganzen Lebensverläufen) verfügen, bietet dies ein vielversprechendes Fundament für das digitale Weiterleben im Allgemeinen und die DAI im Besonderen.

4. Die Zukunft der Existenz

Neben den privaten ergeben sich auch für öffentliche Erinnerungskulturen hieraus weitreichende Konsequenzen.[80] Die öffentliche Erinnerung an Menschen hängt traditionell von der ihnen zugeschriebenen historischen Bedeutung, ihrem sozialen Status und dem ihnen entgegengebrachten öffentlichen Interesse ab,[81] weshalb – gemessen an der Gesamtbevölkerung – bisher nur einem vergleichsweise kleinen Personenkreis ein solches Privileg vorbehalten ist. Doch weisen die heutigen

78 Vgl. Meitzler, Matthias/Hennig, Martin/Heesen, Jessica: »Kulturelle, gesellschaftliche und ethische Dimensionen«, in: Regina Ammicht Quinn et al., Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen/Darmstadt 2024, S. 49–56, hier S. 50.

79 Säuglinge und kleine Kinder hätten zwar weiterhin keinen eigenen Internetzugang, doch schon jetzt wird deren Leben von Geburt an mit der Smartphonekamera dokumentiert.

80 Vgl. Meitzler, Matthias et al.: »Digital Afterlife and the Future of Collective Memory«, in: Memory Studies Review 1 (2024), Heft 1, S. 1–18.

81 Vgl. Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M. 1991.

und künftigen Möglichkeiten der postmortalen Fortexistenz im Digitalen auf gewisse Verschiebungen hin. So könnten nämlich nicht mehr nur historisch relevanten Zeitzeug:innen oder Prominenten aus Politik und Populärkultur die Aussicht auf eine über den Tod hinausreichende öffentliche Präsenz zuteilwerden, sondern im Grunde jeder Person, die (1) Zugang zu betreffenden Angeboten hat, (2) genügend Datenmaterial hinterlässt und (3) eine persönliche Motivation für dessen Veröffentlichung mitbringt. Medial verfügbar wären dann auch jene Lebensinhalte von weitgehend unbekannten Menschen, die ansonsten, d.h. ohne die entsprechenden technischen Mittel, verborgen blieben. Erinnerungskulturen könnten sich dahingehend verändern, dass die postmortale öffentliche Präsenz nicht bloß von den Publikations- und Selektionsinteressen von Film, Fernsehen, Radio und Presse abhängig wäre, sondern künftig auch verstärkt von den Resultaten algorithmischer Auswahl[82] und Suchmaschinenrecherchen (mit-)bestimmt sein würde. In der Entstehung neuer Prominenzen im Social Media-Kontext, der gemeinhin anderen ›Aufmerksamkeitsverteilungslogiken‹ (z.B. durch Hashtags, Algorithmen, Echtzeitkommunikation) folgt als traditionelle Massenmedien, deutet sich diese Entwicklung bereits an.

Aus der Archivierung und Veröffentlichung persönlicher Informationen im digitalen Raum ergibt sich jedoch nicht zwangsläufig öffentliche Relevanz.[83] Schließlich sind es nicht die Technologien, die sich an Verstorbene erinnern, sondern Menschen. Nur sie sind dazu im Stande, einen sinnhaften Vergangenheitsbezug herzustellen – und nur wenn sie das tun, kann tatsächlich von Gedächtnis gesprochen werden.[84] Welchen Stellenwert hat der Avatar einer verstorbenen Person bzw. haben die Daten, aus denen er entstanden ist, wenn es niemanden (mehr) gibt, der den bereitgestellten Medieninhalten Bedeutung zuschreibt und den Dienst nutzt? Gilt für das weitere Schicksal dieser digitalen Hinterlassenschaften Ähnliches wie früher schon für das Dachbodendasein alter VHS-Kassetten oder Fotoalben – oder für jene ›Erinnerungsstücke‹, die zwar so genannt werden, in Wahrheit aber niemanden mehr an jemanden erinnern?

Wenn manchem Leben eben doch ein höheres Erinnerungsprivileg zukommt, als einem anderen, dann wird die digitale ›Überlebensfähigkeit‹ zu einer relativen Angelegenheit: Ist etwa derjenige, dessen Avatar regelmäßige Anwendung findet,

82 Vgl. Seyfert, Robert/Roberge, Jonathan (Hg.): Algorithmuskulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit, Bielefeld 2017.

83 Dies gilt im Übrigen nicht erst für die digitale Repräsentation von Verstorbenen. Tatsächlich stellt sich auch mancher Online-Auftritt von lebenden Personen nach längerer oder bereits nach kürzerer Zeit als ›Datenfriedhof‹ heraus, der von niemandem mehr – nicht einmal mehr von den Verantwortlichen selbst – ›betreten‹ wird.

84 Vgl. Sebald, Gerd: »(Digitale) Medien und Gedächtnis – aus der Perspektive einer Gedächtnissoziologie«, in: Ders./Marie-Kristin Döbler (Hg.), (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, Wiesbaden 2018, S. 29–52, hier S. 35.

›lebendiger‹ als jemand, dessen digitales Ich zwar existiert, indes nur von wenigen oder gar niemandem kontaktiert wird?[85] Unterliegt das gelegentlich so apostrophierte »digitale Jenseits« also einer hierarchischen Ordnung, die letztlich nur eine Fortsetzung der diesseitigen Ordnung unter veränderten Vorzeichen ist? So wie die soziale Präsenz der Toten keine Kraft ist, die sich selbstständig entfaltet oder an bestimmten Artefakten schlichtweg ablesen lässt, sondern stets an die Deutungen der Nachwelt gebunden ist, so emergiert auch die digitale Lebendigkeit nicht bloß aus Daten und deren technischer Übersetzung, sondern setzt mindestens eine analoge Lebenswelt voraus, in der die Daten eben doch mehr sind als *nur* Daten. Von einer ›Demokratisierung‹ des öffentlichen Erinnerns könnte lediglich insofern gesprochen werden, als es heutzutage mehr Menschen *möglich* wird, in digitaler Form *potenziell* öffentlich sicht- und adressierbar zu sein. Je nach Anwendung bedarf es hierzu vergleichsweise geringer technischer bzw. monetärer Aufwendungen. Hieraus könnte sich die Hoffnung speisen, einer prinzipiell unüberschaubar großen Nachwelt erhalten zu bleiben und über den eigenen Tod hinaus Einfluss nehmen zu können. Ein öffentlich zugänglicher Online-Auftritt allein ist hierfür allerdings noch kein hinreichender Faktor. Ohnehin wäre zu klären, ob die durch digitale Medientechnologien forcierte ›Expansion der Öffentlichkeit‹ letztlich durch einen inflationären Bedeutungsverlust öffentlicher Repräsentanz im Allgemeinen erkauft wird.[86]

Einmal mehr stellen die genannten Formen der digitalen Existenzverlängerung das vermeintlich antagonistische Verhältnis von Leben und Tod in Frage. Was genau macht Lebendigkeit aus, wenn man sie losgelöst von biologischen Prozessen konzipiert? Wodurch offenbart sich die Persönlichkeit eines Menschen – bzw. inwieweit lässt sich diese auf lebzeitig hinterlassene digitale Spuren und auf die informationstechnischen Rechenprozesse, die an diesen Daten ansetzen, reduzieren?[87] Käme die soziale Präsenz einer Person somit auch ganz ohne dessen (analogen) Körper aus? Und wie ließe sich die Unterhaltung mit einem Computersystem, das zwar vieles sagt, damit aber nichts *meint*, in diesen Zusammenhang einordnen? Anders

85 Man denke beispielsweise auch an solche Social Media-Profile von Verstorbenen, die nicht mehr länger aufgesucht werden, oder an manche zunächst mit großem Engagement angelegte und gepflegte Memorialseite, die nach einer gewissen Zeit zwar noch auffindbar und öffentlich zugänglich ist, ihren ursprünglichen Zweck als Erinnerungsmedium aber nicht mehr länger erfüllt. Eine buchstäblich analoge Entwicklung ist im Übrigen bei nicht wenigen Friedhofsgräbern zu beobachten, denen als Trauer- und Erinnerungsort kaum noch Relevanz zugesprochen wird, derweil sie nur mehr ihre Funktion als Körperaufbewahrungsstätte erfüllen.

86 Vgl. M. Meitzler: Digital Afterlife, S. 14.

87 Aus transhumanistischer Sicht vgl. Helmus, Caroline: »Ein Ende des Todes im Cyberspace? (Un-)Sterblichkeitsphantasien im Transhumanismus«, in: Ute Planert (Hg.), Todesarten. Sterben in Kultur und Geschichte, Köln 2023, S. 291–304.

als die anwendende Person verbindet der Avatar weder mit dem registrierten Input noch mit dem von ihm ausgegebenen Output eine Bedeutung. Die Nutzenden mögen mithin eine starke emotionale Bindung zu dem Avatar (oder etwa doch vielmehr zu der Person, auf die er verweist?) aufgebaut haben,[88] umgekehrt kann aber nicht von einer emotionalen Bindung des Avatars zu den Nutzenden die Rede sein.[89] Auch wenn er in der Lage ist, ein Gefühl von Zweisamkeit zu evozieren, also de facto *soziale Wirkungen* entfalten könnte, bleibt das Verhältnis eine ausgesprochen einseitige Angelegenheit und entspricht vielmehr einer Form der *parasozialen Interaktion*.[90] Durch seine Resonanz und weiterführenden Äußerungen mag der Avatar zwar den Eindruck eines ›echten‹ Gespräches entstehen lassen, gleichzeitig fehlt es letzterem jedoch an Reziprozität in Form eines nicht nur ein--, sondern wechselseitigen sinnhaften *Verstehens* sowie an anderen interaktionstypischen Eigenschaften wie z.B. Spontaneität, Ambivalenz, temporäre Unverfügbarkeit usw.[91] Bei aller Undurchschaubarkeit der algorithmischen Logik wäre es jedenfalls weit übertrieben, würde man den Avataren einen eigenen Willen zugestehen.

Hierin dürfte der wesentliche Unterschied zu einem ›echten‹ Sozialpartner liegen, welcher sich – nebenbei bemerkt – auch der für die Avatarkommunikation ansonsten üblichen Semantik der ›Nutzung‹ bzw. ›Anwendung‹ entzieht. Der Avatar ist, wie andere smarte Systeme,[92] auf unmittelbare Wunscherfüllung ausgelegt; er leistet in der Regel keinen Widerstand und ist zumindest potenziell zu jeder Zeit kommunikationsbereit. Über die konkreten Rahmenbedingungen (z.B. Anfang und Ende der Unterhaltung) entscheidet nicht er, sondern die anwendende Person. Diese kann sich je nach Befindlichkeit vom Avatar abwenden – der Avatar sich aber nicht von ihr.

Bei allen Entwicklungspotenzialen, die der DAI sowohl mit Blick auf die Technik als auch den Markt immer wieder attestiert werden, steht außer Frage, dass keines ihrer Angebote in naher und ferner Zukunft im Stande sein wird, lebende Menschen und die Komplexität der Beziehungen, die sie zueinander hegen, sowie die besondere Qualität ihrer leibhaftigen Kopräsenz vollständig zu ersetzen. Auch dürfte kein (seriöses) Unternehmen dieser Branche derartige Ansprüche verfolgen

88 Vgl. Henrickson, Leah: »Chatting With the Dead. The Hermeneutics of Thanabots«, in: Media, Culture & Society 45 (2023), Heft 5, S. 949–966.

89 Zum Einfluss von Avataren auf die Emotionsregulation trauernder Nutzer:innen siehe N. Lindemann: The Ethics of ›Deathbots‹.

90 Vgl. Dürr, Carsten: »Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zur unvollständigen Kommunikation«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2018, S. 145–160.

91 Vgl. Lagerkvist, Amanda: »The Media End. Digital Afterlife Agencies and Techno-Existential Closure«, in: Andrew Hoskin (Hg.), Digital Memory Studies. Media Pasts in Transition, New York 2017, S. 48–84, hier S. 51.

92 Vgl. Wiegerling, Klaus: Philosophie intelligenter Welten, München 2011, S. 30.

bzw. nach außen hin kommunizieren. Dass Angehörige im Angesicht eines Avatars dennoch das Gefühl einer fortwährenden Anwesenheit der Verstorbenen verspüren können, bleibt davon unberührt. Es bedeutet allerdings nicht, dass sich soziale Präsenz als Konsumprodukt schlichtweg erwerben lässt und Avatare von vornherein mit einer Art ›Präsenzgarantie‹ ausgestattet sind. Aus diesem Grund wäre es passender, von Präsenz*potenzialen* zu sprechen, deren Verwirklichung zunächst noch aussteht. Sehen Hinterbliebene in ›ihrem‹ Avatar bloß eine technische Spielerei, an der sie bald ihr Interesse verlieren, oder erkennen sie darin tatsächlich einen von ihnen schmerzlich vermissten Menschen wieder? Inwieweit erfüllt der Avatar also den Wortsinn eines *Mediums*, indem er zwischen den Lebenden und den Toten *vermittelt*? Je nach Person und spezifischer Situation dürfte dies unterschiedlich beantwortet werden und nicht zuletzt davon abhängen, wie eine Person jene Situation definiert. Vielleicht geht es dabei auch gar nicht so sehr darum, ob die Existenz eines Gegenübers und sämtliche seiner kommunikativen Äußerungen (technisch) simuliert sind oder nicht, sondern allein um die von Menschen geschaffene Realität, die sich aus all dem ergibt.[93] So gesehen, würde die Entfaltung von Präsenz nicht zwangsläufig auf beiden Seiten ein Bewusstsein erfordern, sondern käme bereits durch (einseitige) Projektionen, Deutungen, Zuschreibungen u. dgl. zustande – ganz so, wie dies bisher bei sämtlichen (analogen) Artefakten der Fall gewesen ist, die sich für derartige Zwecke als dienlich erwiesen haben.

Weil das Verhältnis der Menschen zu ihrer Endlichkeit keine statische Größe ist, sondern sich im permanenten Wandel befindet, werden die Fragen nach Leben und Tod, nach Präsenz und Nicht-Präsenz immer wieder andere sein – und zu immer wieder anderen Antworten führen. Welchen Einfluss die DAI auf die private wie öffentliche Trauer- und Erinnerungskultur langfristig haben und was dies in der Praxis bedeuten wird, bleibt abzuwarten und hängt u.a. vom weiteren technischen Fortschritt sowie von den Erfahrungen der Anwender:innen ab. Angesichts der Bedeutung, die das Internet bzw. digitale Medien schon jetzt für die alltägliche Lebensführung haben, und des transformativen Potenzials, das der Einsatz von KI gerade in der jüngeren Vergangenheit erkennen ließ, spricht wenig für einen zeitnahen Abbruch dieser Entwicklung.

Die bereits realisierten und erst recht die geplanten Angebote transportieren derweil eine deutliche Botschaft: Wenn das Ende der physischen nicht mit dem Ende der sozialen Präsenz (hier: in Form von technologisch ermöglichter Kommunikationsfähigkeit) gleichzusetzen ist, dann verliert der Tod ein Stück weit an Endgültigkeit. Umso bemerkenswerter erscheint diese Verheißung in einer säkularisierten Gesellschaft, in der klassische, d.h. institutionelle religiöse Konzepte in diversen Lebensbereichen (und auch am Lebensende) sukzessive an Rückhalt verlieren,

93 Vgl. Thomas, William I./Thomas, Dorothy S.: The Child in America. Behavior Problems and Programs, New York 1928, S. 571f.

Transzendenzsehnsüchte indes geblieben sind und nach neuen Ausdrucksformen verlangen. Der virtuelle Raum könnte ein vielversprechender Kontext sein, derartige Vorstellungen umzusetzen.

Vor allem im Hinblick auf einen sensiblen Einsatz entsprechender Technologien, die Möglichkeit, informierte und selbstbestimmte Entscheidungen in diesem Zusammenhang treffen zu können, sowie die Klärung rechtlicher Fragen (etwa bezüglich des Umgangs mit persönlichen Daten von Toten),[94] besteht noch größerer Reflexions- und Handlungsbedarf. Obwohl oder gerade *weil* avatarförmige Existenzen von Verstorbenen eher eine zukünftige als eine gegenwärtige Herausforderung darstellen, lohnt es sich, bereits im Vorfeld über ihre sozialen bzw. ethischen Implikationen nachzudenken.

94 Harbinja, Edina/Edwards, Lilian/McVey, Marisa: »Governing Ghostbots«, in: Computer Law & Security Review 48 (2023), S. 1–12.

Mit den Verstorbenen leben

Continuing bonds und die Praxis der Seelsorge

Stefan Gärtner

Die These, dass der Tod in der spätmodernen Gesellschaft tabuisiert wird, ist inzwischen zu relativieren.[1] Zwar gibt es Tendenzen der Verdrängung, aber daneben öffentliche Diskurse über Sterben, Tod und Trauer sowie eine Professionalisierung, Pluralisierung und Ästhetisierung des Umgangs damit. Ohnehin beschäftigt Menschen dieses Thema als Betroffene eines Trauerfalls. Tastend, aber auch kreativ bringen viele ihre Erfahrungen ins Wort.[2] In diesem Zusammenhang gibt es eine wachsende Aufmerksamkeit für die sog. *continuing bonds* mit den Toten.[3] Die Reziprozität zwischen Lebenden und Gestorbenen wird also nicht (mehr) abgewertet, sondern als Ausdruck einer geänderten und sich weiter ändernden Beziehung gedeutet. *Continuing bonds* sind darum immer auch *transforming bonds*.[4]

Es kann nicht überraschen, dass die Seelsorge ein bevorzugter Ort ist, um über solche Erfahrungen zu kommunizieren. Allerdings beschäftigt sich die Poimenik bisher nur wenig mit der erlebten Anwesenheit von Toten.[5] Darum behandelt dieser Beitrag zunächst grundlegend die Frage, wie in der Seelsorge mit Menschen umgegangen werden kann, die von Begegnungen mit Verstorbenen berichten: im ersten Teil schlage ich poimenische Kriterien für solche Situationen vor. Diese Überlegungen werden im zweiten Teil konkretisiert, in dem ich über zwei Fallstudien den Umgang mit der Präsenz der Toten in der Seelsorge untersuche.

---

1 Vgl. Schibilsky, Michael: »Tod. VII. Praktisch-theologisch«, in: Theologische Realenzyklopädie 33 (2002), S. 624–629.

2 Vgl. Meitzler, Matthias: »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Thorsten Benkel (Hg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld: transcript 2016, S. 133–162.

3 Vgl. Klass, Dennis/Silverman, Phyllis R./Nickman, Steven L. (Hg.): Continuing bonds. New understandings of grief, Washington, DC: Taylor & Francis 1996.

4 Vgl. Mathijssen, Brenda: »Transforming bonds: ritualising post-mortem relationships in the Netherlands«, in: Mortality 23 (2018), S. 215–230.

5 Vgl. Drechsel, Wolfgang: »›Heut Nacht war meine verstorbene Schwester bei mir…‹. Grenzerfahrungen in der Seelsorge«, in: Wege zum Menschen 69 (2017), S. 421–438, hier S. 421f; Hauenstein, Hans Ulrich: Verlorene Seelen? Über die Gegenwart der Toten, Kröning: Asanger Verlag 2021, S. 210–212.

1. Poimenische Kriterien für den Umgang mit *Continuing bonds*

1.1 Grundsätzliches

Ausgangspunkt der Seelsorge ist (einem hermeneutischen Grundverständnis zufolge[6]) die Wirklichkeitsauffassung der jeweiligen Gesprächspartner. Es wird keine Bewertung vorgenommen, sondern mit dem Gegenüber versucht, dessen (Glaubens-)Überzeugungen und Lebensgeschichte bzw. ein bestimmtes Ereignis darin hermeneutisch zu erschließen. Wenn jemand Tote spürt, hört oder sieht und eine Beziehung zu ihnen unterhält, ist zunächst noch unklar, was der oder die Einzelne damit verbindet: Solche Erfahrungen mit den Verstorbenen können Angst machen, Bestandteil eines Trauerprozesses sein oder als wichtige Nähe erlebt werden. Das Angebot der Seelsorge ist es, diese individuelle Bedeutung der *continuing bonds* mit den Betroffenen zu explorieren.[7] Wenn bei einem seelsorglichen Gespräch jemand von einem Erlebnis berichtet, »das auf einen Kontakt zu Verstorbenen verweisen könnte, dann geht es also zunächst nicht um ein Urteil darüber, ob es so etwas nachweislich gibt – das gilt sogar dann, wenn diese Frage vielleicht gestellt wird – oder ob eine solche Begebenheit mit den christlichen Überzeugungen vereinbar ist. Wesentlich ist vielmehr die Frage nach der Bedeutung des Erlebten für die Person selber«.[8] Die Seelsorge versucht, diese Gefühle zu benennen und darüber die Bedeutung des personalisierten Jenseits zu ergründen.

Wichtig ist es dabei, aufmerksam für problematische Vorstellungen zu sein. Die Seelsorge hat bestenfalls Respekt vor der Wirklichkeit des Gegenübers, aber es ist ein kritischer Respekt, insbesondere wo die Personen selbst unter dem Kontakt mit den Toten leiden. Dann ist Hilfe bei der Bewältigung dieser Erfahrungen angezeigt. Allerdings ist Seelsorge keine Psychotherapie und gegebenenfalls muss man einen Klienten oder eine Klientin an therapeutische Professionals verweisen. Ein Grundkriterium zur Einschätzung einer problematischen Vorstellung ist, ob der oder die Betroffene eine Kontrollmöglichkeit über das Verhältnis zu den Gestorbenen behält. Die *continuing bonds* dürfen also nicht überwältigend sein und zu einem dauerhaften Ausstieg aus der empirischen Wirklichkeit zwingen. Reziprozität mit den Toten muss darum als kritisch bewertet werden, wenn dadurch die Autonomie eines Men-

6 Vgl. Dillen, Annemie/Gärtner, Stefan: Discovering practical theology. Exploring boundaries, Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters 2020, S. 159–163.

7 Vgl. Gärtner, Stefan: »Gute Fragen stellen. Poimenische und empirische Reflexionen zur Kommunikation in der Seelsorge«, in: Pastoraltheologie 111 (2022), S. 219–234.

8 Wagner-Rau, Ulrike: »Kontakt zu Toten. Seelsorgerlicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität«, in: Materialdienst der EZW 68 (2005), S. 403–414, hier S. 406.

schen ausgehebelt wird und angstmachende, okkulte, spiritistische oder magische Ideen auftreten.[9]

Mit Blick auf das Verhältnis von Psychologie und Theologie hilft die Unterscheidung, die Andreas Stahl für den seelsorglichen Umgang mit traumatisierten Personen getroffen hat. Während eine Therapie die *Verwundungen* behandeln kann, geht es bei der Seelsorge um das *Verwundet-Sein*, also um die aktuelle Bedeutung des Erlebten und insbesondere um die existenziellen, religiösen, gläubigen und spirituellen Aspekte.[10] Übertragen auf unser Thema bedeutet dies, dass eine medizinische und psychologische Behandlung Menschen bei krankmachenden oder zerstörerischen Wahrnehmungen helfen kann, während die Seelsorge ohne Behandlungsauftrag die Verbundenheit von Menschen mit ihren Toten grundsätzlich anerkennt, nach der Bedeutung für deren aktuelle Lebenssituation fragt und dabei auch die religiösen Anteile anspricht. In diesen Zusammenhang gehört die Defizit-vermeidende Frage, welche positiven Energien jemand aus *continuing bonds* zieht.[11] Natürlich gehört es auch zum Angebot der Seelsorge, belastende oder negative Vorstellungen und Ereignisse zu *reframen*.[12] Dabei geht es nicht um das Wegerklären der Erlebnisrealität des Gesprächspartners, sondern um deren heilsame Umdeutung, die durch den Schatz der christlichen Texte, Bilder, Lieder und Rituale inspiriert ist.

Eingedenk der möglichen Gefahren schafft die vorbehaltlose Offenheit der Seelsorge für Personen mit Kontakt zum Jenseits einen positiven Raum, in dem deren auf den ersten Blick vielleicht bedenklichen Erlebnisse nicht vorschnell pathologisiert werden.[13] *Continuing bonds* sind in der spätmodernen Kultur »zutiefst schambesetzt«[14] und können kaum auf sozial akzeptierte Kommunikationsformen zurückgreifen. Die Betroffenen haben oftmals Angst davor, nicht ernst genommen oder gar für verrückt gehalten zu werden. Für viele ist es ein wichtiger Schritt, wenn ihr Leben mit den Toten in der Seelsorge nicht von vorneherein als schlecht, gefährlich oder krankhaft gewertet wird.[15] Darüber hinaus kann eine Verbindung

9 Vgl. Thiede, Werner: »Kontakt mit Verstorbenen? Eine theologische Kritik«, in: Materialdienst der EZW 71 (2008), S. 404–417.

10 Vgl. Stahl, Andreas: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen, Stuttgart: Kohlhammer 2019.

11 Vgl. S. Gärtner: Gute Fragen stellen, S. 224–226.

12 Vgl. Capps, Donald E.: Reframing. A new method in pastoral care, Minneapolis: Fortress Press 1990.

13 Vgl. U. Wagner-Rau: Kontakt zu Toten, S. 406f.

14 W. Drechsel: Heut Nacht, S. 422.

15 Vgl. Weiher, Erhard: Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende, Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 151–157; Lammer, Kerstin: Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 174–187.

mit den Verstorbenen eine positive Bedeutung für jemanden haben oder bekommen, weil diese Verbindung eine hilfreiche Zusage macht oder weil sie mit dem Gefühl der Geborgenheit verknüpft ist.

Seelsorge ist zweckfrei und bedingungslos sowie ein Angebot um der Menschen willen. Damit wird sie dem Auftrag des Evangeliums gerecht, ohne dass dies in jedem Einzelfall ausdrücklich thematisiert werden müsste.[16] Sie kommuniziert über das durch den Tod gestörte Beziehungsgeschehen zwischen Lebenden und Gestorbenen sowie der Lebenden untereinander und fragt als ein Angebot auch nach der Beziehung zu Gott.[17] Das Motiv einer solchen seelsorglichen Haltung liegt in dessen Liebe zum Menschen, die über den Tod hinausreicht. Zwar repräsentiert der Tod einen Graben zwischen Diesseits und Jenseits. Doch weil Gott sich mit Jesus Christus am Kreuz identifiziert und den Tod zwar nicht endgültig, so doch grundsätzlich überwunden hat, überwindet seine Liebe auch die drohende Verhältnislosigkeit zwischen Lebenden und Gestorbenen.[18]

Eine differenzierte Reflexion auf den Ermöglichungsgrund von *continuing bonds* eröffnet christologische und ekklesiologische Perspektiven. Der gläubige Umgang mit Sterben und Tod bewegt sich demnach zwischen einerseits Abwehr der Todesbedrohung und andererseits rettender Einordnung in Jesus Christus als Gegenkraft zur Macht des Todes. Diese Einkörperung in die göttliche Ordnung betrifft gleichermaßen die Lebenden wie die Toten. Darum ist (vorzugsweise im Kontext des Gottesdienstes) eine Reziprozität mit den Verstorbenen sinnvoll möglich.[19] Umgekehrt ist der Tod (nach Paulus) »eine Macht innerhalb der erfahrbaren Welt und zeigt sich etwa in der Gestalt sozialer Isolation, schweren körperlichen Leidens oder politischer Verfolgung und Unterdrückung.«[20] Er läuft theologisch also nicht entlang der Grenze von ›lebend‹ oder ›gestorben‹.

Christinnen und Christen werden durch die Taufe, die bereits einen Übergang vom Tod zum Leben darstellt, in den Leib Christi inkorporiert.[21] Dies begründet eine bleibende Beziehung zwischen Lebenden und Toten, insofern sie zusammen in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen sind, was die sichtbare wie die unsichtbare Kirche umfasst. Einerseits sind die Toten also wirklich tot und es entsteht ein

16 Vgl. K. Lammer: Den Tod begreifen, S. 235–242.

17 Vgl. Plieth, Martina: »Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer«, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, S. 552–571.

18 Vgl. Berger-Zell, Carmen: Abwesend und präsent. Wandlungen der Trauerkultur in Deutschland, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, S. 177–182.

19 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002, S. 86–94.

20 H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 57.

21 Vgl. Gutmann, Hans-Martin: »Unsere Toten ehren und ein neues Verhältnis zwischen Lebenden und Toten finden«, in: Una Sancta 61 (2006), S. 201–215.

echter Bruch zu den Lebenden. Andererseits gibt es Reziprozität zwischen Lebenden und Verstorbenen, wobei deren bisherige Beziehung transformiert ist. Kennzeichen des Todes ist somit nicht (wie im Rahmen einer ›Ganztod‹-Theologie[22]) die Verhältnislosigkeit, weil die Einbeziehung der Getauften als Kirche in das Heilshandeln Jesu Christi eine Austauschmöglichkeit und die bleibende, wenn auch gegenüber der Weltzeit grundlegend veränderte Verbundenheit zwischen Diesseits und Jenseits eröffnet.[23] »Der Tod bedeutet dann gerade nicht (…) ›totale Beziehungslosigkeit‹, sondern im Gegenteil Aufrichtung einer neuen Beziehung. Emotional können wir das als Seelsorger überall erleben, wenn wir Trauernde begleiten. Mit dem Tod wird nicht nur eine Verbindung unterbrochen, sondern zugleich auf anderer Ebene neu konstituiert«.[24]

Zusammenfassend kann der Glaube an die Überwindung des Todes durch Jesus Christus in der Auferstehung als Ermöglichungsgrund gelten, um auch in den protestantischen Kirchen eine Verbindung von Lebenden und Toten grundsätzlich wertzuschätzen.[25] Auf katholischer Seite stand dagegen schon früher mit der Möglichkeit des Ablasses, dem Fürbittgebet, den Ritualen zu Allerseelen oder der Märtyrer- und Heiligenverehrung ein ausgeprägtes Repertoire bereit, um *continuing bonds* zu pflegen. Traditionell steht die evangelische Theologie dieser devotionalen und rituellen Praxis mehrheitlich skeptisch gegenüber, auch wenn die darin zum Ausdruck kommenden anthropologischen Bedürfnisse gesehen werden.[26]

1.2 Seelsorge und Trauerarbeit

Der Seelsorge begegnen *continuing bonds* oftmals, wo Menschen mit Sterben, Verlust und Abschied konfrontiert sind. Erfahrene Nähe ist »ein häufiger Bestandteil von Trauerprozessen, und zwar nicht nur in der akuten emotionalen Trauer unmittelbar nach dem Verlust, sondern oft über Jahre hinweg. Vermittelt über individuelle, tradierte und diskursiv vermittelte Deutungen entwickelt sich aus ihnen die Gewissheit einer personalen Präsenz mit einer spezifischen Identität«.[27] Ziel der Begleitung ist es, dass Angehörige den Abstand zwischen sich und den Toten als

22 Vgl. Jüngel, Eberhard: Tod, Stuttgart: Kreuz 1971.

23 Vgl. H.-M. Gutmann: Mit den Toten leben, S. 147–163. Womit die Frage entsteht, wie das Verhältnis auch nicht christgläubiger Menschen zu ihren Toten theologisch gedeutet werden kann.

24 Sundermeier, Theo: »Spiritismus: Eine theologische und seelsorgerliche Herausforderung«, in: Materialdienst der EZW 67 (2004), S. 43–54, hier S. 52.

25 Vgl. W. Thiede: Kontakt mit Verstorbenen, S. 404–406.

26 Vgl. Kast-Streib, Sabine/Wendlandt, Sabine: »›Er ist nicht mehr da…‹. Das Bedürfnis nach Kontakt und Beziehung zu Verstorbenen in der Trauer«, in: Wege zum Menschen 69 (2017), S. 408–420, hier S. 416–420.

27 H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 142.

Resonanzraum erleben können. Die Seelsorge stellt mit ihren Ritualen, Gebeten, Symbolen, Geschichten etc. Kommunikationsformen zur Verfügung, mit denen ein entsprechender innerer Raum von den Betroffenen gestaltet werden kann.[28] Denn die Beziehung zu den Verstorbenen ist zwar verändert, aber sie besteht weiter.

Trauer und Abschied können in diesem Zusammenhang mit Arthur Polspoel als Identitätsaufgaben verstanden werden.[29] Weil das eigene Ich von signifikanten anderen mitgeprägt ist, nötigt deren Verscheiden zu einer Neuorientierung. Das ist kein isoliertes Geschehen, sondern betrifft eine Person auch in ihren sozialen Bezügen. In der Folge ist es konsequent, dass jemand zur Verarbeitung des Verlusts zunächst am Verstorbenen festhalten will bzw. sich nur langsam von ihm oder ihr löst. Selbst wenn kognitiv klar ist, dass ein nahestehender Mensch gestorben ist, braucht es Zeit, bis dies auch emotional und existenziell durchdringt.

Unmittelbar nach dem Verscheiden ist der oder die Gestorbene noch sehr präsent bzw. die Betroffenen wollen die Tatsache des Todes nicht wahrhaben. So dauert der Wunsch nach einem Verhältnis zu den Toten fort.[30] Fallweise hat dieser Wunsch mit noch offenen Fragen, angetaner oder erlittener Schuld sowie mit dem eigenen oder fremden Versagen zu tun.[31] Daran kann sich eine Phase der allmählichen und manchmal widersprüchlichen Loslösung anschließen.[32] Erst wenn der Abschied vollzogen ist, worauf eine Vielzahl von Faktoren wie die körperliche und psychische Gesundheit, die Stabilität anderer Beziehungen oder die Verarbeitung früherer Krisenerfahrungen, aber auch der gesellschaftliche Umgang mit Trauer und Tod Einfluss nehmen, wird sukzessive eine Anpassung der Identität an ein Leben ohne den oder die Verstorbene(n) möglich.

Das schließt nicht aus, dass man weiterhin eine, nun allerdings veränderte, Beziehung unterhält. Dazu muss bei der Trauerarbeit das Verhältnis zu dem oder der Verstorbenen unter Einschluss von Ambivalenzen, Verletzungen, offenen Fragen und Schuldgefühlen geklärt, ein realistisches Bild von ihm oder ihr etabliert sowie die eigene Biografie mit dem Verlust rekonstruiert werden. Die Toten werden in diesem Prozess innerlich neu verortet und die Existenz wird an den

28 Vgl. Leget, Carlo: Der innere Raum. Wie wir erfüllt leben und gut sterben können, Ostfildern: Patmos 2021, S. 67–92.

29 Vgl. Polspoel, Arthur: Wenen om het verloren ik. Over verlies en rouwen, Kampen: Uitgeverij Ten Have 2010.

30 Vgl. Kachler, Roland: Meine Trauer wird dich finden. Ein neuer Ansatz in der Trauerarbeit, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2017.

31 Vgl. E. Weiher: Das Geheimnis des Lebens, S. 232–236.

32 Vgl. mit Kritik an statischen Phasen- und linearen Verlaufsmodellen der Trauer und mit dem Plädoyer für ein Aufgabenmodel: Lammer, Kerstin: Trauer verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen, Berlin/Heidelberg: Springer 2014, S. 39–45.71-79.

Verlust angeglichen.[33] Die Seelsorge kann Menschen in diesem Prozess der erneuten Selbstvergewisserung unterstützen, wobei die Begleitung schon perimortal beginnen sollte.[34]

Dabei muss wiederum unterschieden werden, ob Begegnungen mit Verstorbenen für die Betroffenen angenehmer oder bedrohlicher Natur sind.[35] *Continuing bonds* an sich brauchen dazu aber nicht in Frage gestellt zu werden. Die Seelsorge ist im Gegensatz zu anderen Bereichen gerade ein Ort, an dem diese Erfahrung ausgesprochen werden kann und ernst genommen wird. Darüber hinaus unterstellen Menschen dieser Profession eine besondere Kompetenz, um im Zwischenbereich zwischen natürlicher und übernatürlicher Wirklichkeit zu handeln.[36] Als religiöse Expert:innen verfügen Seelsorgende über Möglichkeiten, ein Verhältnis zu den Toten zu gestalten.

Insbesondere zu Beginn eines Trauerprozesses beschäftigen sich viele Angehörige intensiv mit den Toten, indem sie bewusst Erinnerungen aufrufen, Unruhe zeigen, sich auf der Suche befinden, sich an alltäglichen Gewohnheiten mit dem oder der Verschiedenen festhalten, Zeichen als Nachrichten aus dem Jenseits deuten, sich ein baldiges Nachsterben wünschen, Bilder oder Gegenstände des oder der Verstorbenen betrachten oder deren Lieblingsplätze sowie die Grabstätte aufsuchen.[37] Man will die Toten mental festhalten. Dabei kann sich die Erfahrung von echter Nähe und Kontakt einstellen, was aus kurzen Halluzinationen, Auditionen oder Träumen, aber auch aus längeren Phasen erlebter Präsenz besteht. So werden die Verstorbenen manchmal direkt angeredet und bleiben Teil der Familie.[38]

In anderen Fällen wird der Wunsch nach Verbundenheit, die besonders das emotional belastende Sterben überdauert, als ein Leiden darunter erfahren, dass der oder die Tote nicht mehr angesprochen werden kann.[39] Auch die erlebte Anwesenheit kann neben positiven Gefühlen des Schutzes oder der Wiedervereinigung, mit Abwehr, Wut, Schuld, Scham oder ungestilltem Verlangen einhergehen. Gerade wegen dieser negativen Aspekte vermeiden Trauernde den Kontakt mit allem, was

33 Vgl. Attig, Thomas: How we grieve. Relearning the world, Oxford: Oxford University Press 2011, S. 158–186.

34 Vgl. K. Lammer: Den Tod begreifen, S. 233–276.

35 Vgl. W. Drechsel: Heut Nacht, S. 430–435.

36 Vgl. Josuttis, Manfred: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München: Kaiser 1991, S. 107–127.

37 Vgl. U. Wagner-Rau: Kontakt zu Toten, S. 403–408.

38 Vgl. Hauenstein, Hans Ulrich: »Seelsorge an Toten? Verstorbene als Subjekte und ihre Rolle in seelsorglichen Kontexten«, in: Wege zum Menschen 75 (2023), S. 55–63; Binder, Désirée: »Lebendig in unserer Seele – auch über den Tod hinaus. Systemisch-familientherapeutische Impulse für die Seelsorge«, in: Wege zum Menschen 69 (2017), S. 439–443.

39 Vgl. S. Kast-Streib/S. Wendlandt: Er ist nicht mehr da, S. 408–420.

sie mit dem oder der Verstorbenen assoziieren. Oder sie idealisieren diesen oder diese und verdrängen schlechte Eigenschaften.[40]

Insgesamt wird deutlich, dass *continuing bonds* nicht automatisch einen pathologischen oder festgefahrenen Trauerprozess anzeigen, auch wenn dies manchmal so bewertet wird.[41] Wohl stehen die Betroffenen vor der Aufgabe zu lernen, den Toten allmählich einen Platz in der eigenen Lebensgeschichte einzuräumen.[42] Dazu gehört es, negative, verdrängte oder schuldbeladene Aspekte zuzulassen. Die erfahrene Nähe zu bedeutungsvollen Menschen nach deren Tod verliert in der Regel an Intensität und man handhabt wieder eine striktere Trennung von Diesseits und Jenseits. Das schafft Raum für neue Beziehungen, auch wenn inzidentell oder subkutan die Nähe zu den Verstorbenen fortbestehen mag. Die Trauerarbeit resultiert in einer an den Verlust angepassten Identität.[43]

So gelingt schließlich die Integration des bzw. der Verstorbenen in das eigene Leben. Die abwesende Person wird zum ›stillen Begleiter‹ im Sinne einer internalisierten Repräsentanz.[44] Im Gegensatz zu früheren, von der klassischen Psychoanalyse und ihrem ›Ablösungsideal‹ beeinflussten Vorstellungen[45] geht es demnach bei der seelsorglichen Trauerarbeit nicht vorrangig um eine Trennung von den Verstorbenen, sondern um die Annahme, dass sich das Verhältnis zu ihnen gewandelt hat. Es geht nicht um einen Schlussstrich, sondern um eine neue Beziehungsqualität zu sich selbst und zu den Toten.[46]

2. Poimenische Kasuistik

Nach diesen grundlegenden Überlegungen soll das Leben mit den Toten und deren Bedeutung für die seelsorgliche Praxis mit zwei Fallbeispielen unterlegt werden. Nach einer methodologischen Reflexion folgt zunächst eine Case Study aus der Trauerarbeit, womit thematisch an den vorherigen Abschnitt anknüpft wird. Danach wird eine Kasuistik aus der Gefängnisseelsorge untersucht. Denn *continuing*

40 Vgl. A. Polspoel: Wenen om het verloren ik, S. 71–91.

41 Vgl. Rüter, Friederike: Späte Trauer. Eine Studie zur seelsorglichen Begleitung Trauernder, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, S. 41f.

42 Vgl. Th. Attig: How we grieve, S. 222–251.

43 Vgl. A. Polspoel: Wenen om het verloren ik, S. 104–107.

44 Vgl. R. Kachler: Meine Trauer, S. 135–148.

45 Vgl. Hagman, Georg: »Beyond decathexis. Toward a new psychoanalytic understanding and treatment of mourning«, in: Robert A. Neimeyer (Hg.), Meaning reconstruction & the experience of loss, Washington, DC: American Psychological Association Press 2001, S. 13–31.

46 Vgl. Fiedler, Adelheid: »Ich war tot und ihr habt meinen Leichnam geehrt«. Unser Umgang mit den Verstorbenen, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001, S. 52–59.

bonds haben mitnichten nur mit Sterben, Tod und Abschied zu tun – auch wenn die Poimenik diesem Seelsorgeanlass die größte Aufmerksamkeit schenkt.

2.1 Methodologische Reflexion

Die poimenische Arbeit mit Case Studies entstand im 20. Jahrhundert im Rahmen der klinischen Seelsorgeausbildung und wird in den letzten Jahrzehnten zunehmend mit einem empirischen Interesse verknüpft.[47] Einen wichtigen Impuls dazu gab der amerikanische Praktische Theologe George Fitchett. Er hatte dazu aufgerufen, Seelsorge in säkularen Institutionen (*chaplaincy*) auf eine breitere Basis zu stellen, und zwar durch die Sammlung und Analyse von Fallgeschichten.[48] Es sei viel zu wenig darüber bekannt, was in diesem Bereich geschehe und welche Bedeutung dies für die Betroffenen habe. Zusammen mit Steve Nolan lud Fitchett Kolleginnen und Kollegen ein, Case Studies zu verfassen.[49] Diese qualitative Kasuistik sollte unter anderem eine Basis für spätere quantitative Studien legen.

Auch anderswo wächst das Forschungsinteresse an Case Studies in der Seelsorge.[50] Konkret geht es um die Sammlung und Analyse von retrospektiven Berichten von Seelsorgekontakten. Eine Case Study ist in diesem Zusammenhang »an informative story, based on a methodical description and reflection, in which the

47 Vgl. Roser, Traugott: »Fallstudien, Verbatims, Empirie – Erfahrungswissen und Reflexionsbedarf in der Seelsorgetheorie«, in: Heiner Raspe/Hans-Georg Hofer/Ulrich Krohs (Hg.), Praxis und Wissenschaft. Fünf Disziplinen – eine Familie?, Leiden u.a.: Brill 2020, S. 101–121.

48 Vgl. Fitchett, George: »Making our case(s)«, in: Journal of Health Care Chaplaincy 17 (2011), S. 3–18.

49 Vgl. Fitchett, George/Nolan, Steve (Hg.): Spiritual care in practice. Case studies in healthcare chaplaincy, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2015; Dies. (Hg.): Case studies in spiritual care. Healthcare chaplaincy assessments, interventions and outcomes, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2018.

50 Vgl. Klomp, Mirella: »Case study research in/as practical theology«, in: Praktische Theologie 57 (2022), S. 203–210; Noth, Isabelle/Faber, Eva-Maria (Hg.): Seelsorgebegegnungen. Praxisbeispiele theologisch reflektiert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023; Swift, Christopher/Cobb, Mark/Todd, Andrew (Hg.): A handbook of chaplaincy studies. Understanding spiritual care in public places, Farnham/Burlington: Ashgate 2015; Gleason, John J.: The pastoral caregiver's casebook, Valley Forge: Judson 2015; Morgenthaler, Christoph/Plüss, David/Zeindler, Matthias: Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017; Heimbrock, Hans-Günter et al.: Religiöse Berufe – kirchlicher Wandel. Empirisch-theologische Fallstudien, Berlin: EB-Verlag 2013; Wirpsa, M. Jeanne/Pugliese, Karen (Hg.): Chaplains as partners in medical decision making. Case studies in healthcare chaplaincy, London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers 2020; F. Rüter: Späte Trauer.

counseling process and the contribution of chaplaincy are presented and argued«.[51] Das Schreiben eines solchen Berichts ist der erste Schritt, um von der erlebten Situation Abstand zu gewinnen und stärker objektivierende Einsichten in das Berufshandeln und dessen Wahrnehmung durch andere zu bekommen. Das kann durch das kollegiale Gespräch etwa im Rahmen einer Supervision erweitert werden. Es kann schließlich zum Ausgangspunkt poimenischer Theoriebildung im engeren Sinn werden.[52]

Case Studies werden in diesem Prozess als eine eigenständige empirische Methode gewertet.[53] Sie bieten eine induktive Möglichkeit, um das Erfahrungswissen, die Wahrnehmungen und die Kompetenz von Seelsorgenden sowie die Reaktion ihrer Klientinnen und Klienten zu erfassen. Sie haben eine Brückenfunktion zwischen professioneller Seelsorgepraxis und akademischem Diskurs.[54] Über den Vergleich unterschiedlicher Fallgeschichten kann allmählich eine *practice-based evidence* aufgebaut werden, wobei die Einblicke in individuelle Fälle immer mehr gesättigt werden, bis Linien dessen deutlich werden, was in der Seelsorge geschieht. Die *practice-based evidence* kann also vertieft werden und zu einer *evidence-based practice* führen.[55] Damit geht es bei der poimenischen Kasuistik um eine eng an die Praxis anschließende Methodik, die bei der Untersuchung seelsorglichen Handelns die Grenzen zwischen wissenschaftlichem und seelsorgepraktischem Diskurs überschreitet. Man setzt beim Partikularen an, um von hieraus zum Allgemeinen zu kommen.[56]

Allerdings ist die Frage der Übertragbarkeit einer Case Study nicht leicht zu beantworten. In der Kasuistik wird zunächst nur deutlich, was eine Seelsorgeperson in einem konkreten Fall getan und gelassen hat. Es bleibt unklar, wie generalisierbar und repräsentativ diese Interventionen und deren Wirkungen auf die Seelsorgeempfangenden gewesen sind, sowohl für den:die einzelne:n Mitarbeiter:in als auch die Berufsgruppe.[57] Die qualitative Analyse von einzelnen Case Studies müsste dazu, wie bereits Fitchett gefordert hat, durch quantitative Schritte ergänzt werden.

---

51 Körver, Jacques: »The science of the particular«, in: Renske Kruizinga et al. (Hg.), Learning from case studies in chaplaincy. Towards practice based evidence & professionalism, Utrecht: Eburon 2020, S. 71–81, hier S. 72.

52 Vgl. T. Roser: Fallstudien, S. 113.

53 Vgl. Flyvbjerg, Bent: »Five misunderstandings about case-study research«, in: Qualitative Inquiry 12 (2006), S. 219–245.

54 Vgl. Schipani, Daniel S.: »Case study method«, in: Bonnie J. Miller-McLemore (Hg.), The Wiley-Blackwell companion to practical theology, Chichester: Blackwell Publishing 2012, S. 91–101, hier S. 94f.

55 Vgl. J. Körver: The science of the particular, S. 71–81.

56 Vgl. Abma, Tieneke A./Stake, Robert E.: »Science of the particular. An advocacy of naturalistic case study in health research«, in: Qualitative Health Research 24 (2014), S. 1150–1161.

57 Vgl. H.-G. Heimbrock et al.: Religiöse Berufe, S. 46–66.

Insgesamt ist die Arbeit mit Case Studies heute zwar »one of the most widely used and valued ways of doing practical theology«.[58] Dabei geht es aber vor allem um die Dokumentation einzelner Fallgeschichten und die individuelle und/oder kollektive Praxisreflexion, oftmals zu Aus- und Fortbildungszwecken. Ausgangspunkt ist nicht die poimenische Theoriebildung, deren Reichweite mit Hilfe von Fallanalysen untersucht wird. Die Case Study wählt den umgekehrten Weg, indem sie nach den im Handeln selbst angelegten Theorien der beteiligten Subjekte fragt. Der Übergang zum wissenschaftlichen Diskurs ist methodologisch noch wenig erschlossen und damit auch die theoriegenerierende Funktion der poimenischen Kasuistik.[59]

Für diesen Artikel habe ich zwei Fallanalysen gewählt – einmal aus dem Forschungsprojekt *Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care* (CSP)[60] und einmal aus einem Ausbildungskontext[61] –, die einen explorativen Einblick in die Arbeit von Seelsorgenden mit *continuing bonds* ermöglichen. Hierdurch sollen die grundsätzlichen Überlegungen im ersten Teil konkretisiert, aber auch ergänzt werden. Dabei muss berücksichtigt werden, dass das Material in der niederländischen Seelsorge entstanden ist. Neben Übereinstimmungen gibt es doch auch Unterschiede zur Situation in den deutschsprachigen Ländern.[62]

Ich habe die ausführlichen Fallbeschreibungen für diesen Beitrag bearbeitet, indem ich sie zunächst stark gekürzt und die Sequenzen ausgewählt habe, in denen der Umgang mit *continuing bonds* thematisiert wird. Daran schließt sich jeweils eine sog. Fallzusammenfassung als erster Schritt einer qualitativen Inhaltsanalyse an.[63] Dabei handelt es sich »um eine systematisch ordnende, zusammenfassende Darstellung der Charakteristika dieses Einzelfalls. Es wird also eine resümierende Fallbeschreibung geschrieben, jedoch nicht als eine allgemein beschreibende Zusammenfassung, sondern gezielt aus der Perspektive der Forschungsfrage(n). Ein Case Summary soll auf dem Hintergrund der Forschungsfragen zentrale Charakterisierungen des jeweiligen Einzelfalls festhalten.«[64]

---

58 D.S. Schipani: Case study method, S. 91.

59 Vgl. A. Dillen/S. Gärtner: Discovering practical theology, S. 63–69.

60 Vgl. Gärtner, Stefan/Körver, Jacques/Walton, Martin: »Von Fall zu Fall. Kontext, Methode und Durchführung eines empirischen Forschungsprojekts mit Casestudies in der Seelsorge«, in: International Journal of Practical Theology 23 (2019), S. 98–114.

61 Vgl. Gärtner, Stefan: »Geestelijke verzorging leren met casussen. Een voorbeeld uit de geestelijke gezondheidszorg«, in: Handelingen Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap 47 (2020/1), S. 55–62.

62 Vgl. Ders.: »Seelsorge *wird* Spiritual Care vs. Spiritual Care *und* Seelsorge. Ein Ländervergleich der institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen«, in: Spiritual Care Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 4 (2015), S. 202–214.

63 Vgl. Kuckartz, Udo/Rädiker, Stefan: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, Weinheim: Beltz Juventa 2022, S. 104–128.

64 Ebd., S. 124.

2.2 *Continuing bonds* im Trauerfall

Der Fall wurde im Rahmen des CSP als repräsentativ für die seelsorgliche Arbeit in einer psychiatrischen Einrichtung angesehen. Er dokumentiert die ambulante Behandlung einer 40-jährigen Witwe. Sie lebt allein, hat keine Kinder und arbeitet als Logistikassistentin. Sie wurde katholisch erzogen und betrachtet sich selbst als gläubig, ist aber kritisch gegenüber der Amtskirche.

Nachdem sie bei einer Andacht in der Klinik die Seelsorgerin kennengelernt hat, bittet sie diese um ein Gespräch. Daraus entsteht eine Serie von Begegnungen. Über ihre Vorgeschichte sagt die Klientin: »Letztes Jahr ging alles schief. Einen Monat nach R.s (ihr Ehemann; St.G.) Tod wurde ich zwangsgeräumt. Der Vermieter meinte, ich würde die Wohnung verwahrlosen. Ich bekam einen Betreuer zugewiesen und musste in die Schuldnerberatung. Ich habe dann drei Monate lang bei meiner Mutter gelebt, das war die Hölle. (…) Ich saß dann im Juni mit Nackenschmerzen zu Hause. Mir wurden Tabletten verschrieben, aber die haben nicht geholfen. Ab Oktober dachte ich: ›So kann es nicht weitergehen‹.« Im Januar des darauffolgenden Jahres wurde die Frau in die Psychiatrie eingewiesen wegen der Gefahr eines Suizids, Schlaflosigkeit, innerer Unruhe sowie Dissoziationen. Nach einer dreiwöchigen stationären Behandlung ist sie nun in ambulanter Therapie. Die Seelsorge ist ein integraler Bestandteil hiervon.

Die Klientin will Kontakt zur Seelsorgerin um »so sein zu können, wie ich bin, ohne für verrückt gehalten zu werden.« Das wiederholt sie in den Gesprächen mehrfach. Denn sie sieht und fühlt mehr als andere Menschen, darunter ihren verstorbenen Mann. Im ersten Gespräch mit der Hauptamtlichen erzählt sie, dass ihr Ehepartner noch um sie sei. Sie möchte ihn gerne loslassen können, um zu trauern und auf eigenen Füßen zu stehen. Das ist auch wörtlich zu nehmen: bei ihrer Einlieferung konnte die Klientin kaum noch gehen. Sie will wieder Ruhe in ihrem Leben und zu sich selbst finden.

Die Frau überlegt unter anderem, wem sie anvertrauen könne, dass sie »ihren Mann noch erlebt, obwohl er doch gestorben ist.« Die Seelsorgerin fragt, bei welchen Menschen sie die Erfahrung gemacht habe, ernst genommen zu werden. Ein anderer Aspekt der Begleitung ist, dass sie über den Tod ihres Mannes auch erleichtert war. Sie hat ständig die Frage im Hinterkopf, ob das nicht sehr egoistisch von ihr sei. Auch das hält sie ab von Trauer und Abschied. Der Seelsorgerin wird in den Gesprächen darüber hinaus deutlich, dass auch familiäre Umstände und Probleme eine Rolle spielen.

Die Klientin erzählt, dass während der Krankheit des Ehemannes der Pfarrer ihrer Kirchengemeinde die Schmerzbehandlung in Frage gestellt habe, weil er darin eine aktive Sterbehilfe sah, die die Kirche verbietet. Darum verweigerte er das Sakrament der Krankensalbung. Die Frau überlegt, ob sie nicht auch deshalb nicht in der Lage sei, inneren Frieden zu finden. Da der Sterbensprozess ihres Mannes nicht

mit dem Ritual der Krankensalbung abgeschlossen werden konnte, sei seine Seele nun gezwungen, bei ihr zu bleiben. Sie hat den Körper sterben sehen, aber »seine Präsenz, seine Seele« erfahre sie noch jeden Tag. Das erlebt sie einerseits als angenehm, denn sie fühlt sich dadurch nicht allein. Andererseits sei dies bedrückend, denn »wie kann ich auf eigenen Füßen stehen, wenn er immer da ist?« Die Seelsorgerin fragt, ob sie ihren Mann bitten könne, sie in Ruhe zu lassen. Die Frau hat erfahren, dass dies möglich ist und dass ihr Mann auf sie gehört hat. Andererseits jedoch quäle er sie, wenn sie es gerade nicht erwartet, indem er z. B. den Lichtschalter an- und ausmache.

Im dritten Gespräch bietet die Seelsorgerin an, ihren Mann, wenn sie dazu bereit ist, »in den Himmel zu schicken«, um ihn loslassen zu können. Dieses Angebot eines gemeinsamen Rituals gibt der Frau Sicherheit. Letztendlich wird es nicht ausgeführt, weil der Kontakt davor abbricht. In einem der späteren Gespräche sagt die Klientin: »Er darf da sein, aber ich muss es allein schaffen und das geht immer besser.« Im Laufe der Therapie rückte ihr Mann immer mehr in den Hintergrund.

Fallzusammenfassung: Die Klientin möchte nicht als verrückt gelten und sich mit Menschen über ihre Erfahrungen austauschen können. Das impliziert, dass ihre Wirklichkeitsauffassung, mithin das Bewusstsein der Gegenwart eines Verstorbenen, nicht als ›normal‹ angesehen wird. Die Seelsorge wird dagegen als ein Ruhepunkt beschrieben, an dem ein Austausch über ihre Erlebnisse möglich ist. Die Seelsorgerin stellt die Wirklichkeitsauffassung der Patientin nicht in Frage. Sie agiert *innerhalb* dieser Realität, etwa mit der Frage nach einer möglichen Botschaft an den Ehemann. Diese Frage wird positiv beantwortet: Nicht nur ist Kontakt mit dem Verstorbenen möglich, sondern dieser ändert daraufhin (teilweise) sein Verhalten.

Bei der Deutung ihrer aktuellen Beziehung zu R. gebraucht die Klientin die Unterscheidung von Seele und Körper. Dieser Dualismus liefert ein Interpretationsschema für ihre Reziprozität mit dem Toten. Das Verhältnis selbst wird als ambivalent erfahren: Es lindert das Alleinsein, kann aber auch bedrohlich wirken und Autonomie verhindern. Nähe ist mit dem Wunsch nach Trauer und Abschied verwoben. Das Leben mit dem toten Partner hat Auswirkungen auf die ganze Person: somatisch, emotional und verhaltensmäßig. Auch Schuldgefühle und familiäre Konflikte spielen eine Rolle. Letztlich will die Frau die Loslösung von ihrem verstorbenen Angehörigen, was im Verlauf einer multiprofessionellen Behandlung gelingt, deren integraler Bestandteil Seelsorge ist.[65]

65 Bestandteil der Fallanalyse im CSP war es, die Case Studies auch durch andere Professionen evaluieren zu lassen (Vgl. Walton, Martin N./Körver, Jacques: »Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care. A description and theoretical explanation of the format and procedures«, in: Health and Social Care Chaplaincy 5 [2017], S. 257–280). In unserem Beispiel geschah dies durch die Trauertherapeutin der Einrichtung: Sie drückt ihre Wertschätzung für die Interventionen der Seelsorgerin aus und bestätigt, dass diese den Heilungsverlauf unterstützt hätten.

Neben den Gesprächsinterventionen weist der Fall auf die Rolle der Ritualität beim seelsorglichen Umgang mit *continuing bonds* hin. Im beschriebenen Fall wird zum einen negativ ein Sakrament vorenthalten und zum anderen positiv eine Alternative vorgeschlagen. Beides wurde von der Betroffenen mit der Erwartung verknüpft, über den rituellen Vollzug wirklich Abschied nehmen zu können.

2.3 Tote als Geister im Gefängnis

Der zweite Fallbericht ist im Rahmen der universitären Seelsorgeausbildung entstanden. Eine Studentin hat ein Praktikum in einer Justizvollzugsanstalt absolviert. Sie verfasst über den Kontakt mit einer 21-jährigen Frau, die wegen nicht abgeleisteter Sozialstunden für neun Tage einsitzen muss, auf der Grundlage eines Fragenkatalogs[66] eine Case Study. Die Gefangene wirkt aufgeschlossen, energiegeladen und fröhlich. Sie steht unter Aufsicht der Jugendfürsorge. Sie erzählt unter anderem, dass sie »nicht gerade an Gott glaubt, sondern an alles Mögliche«. Unter anderem betet sie dafür, dass ihrem Freund bei seinen kriminellen Aktivitäten nichts geschehen möge.

Nach der Chorprobe in der Gefängniskapelle spricht sie die Seelsorgerin in Ausbildung an und meint, dass in diesem Raum überall Geister seien. Darüber möchte sie gerne ein Gespräch führen, denn »Menschen von der Kirche sind doch immer liebe Menschen, oder?« Die Studentin vereinbart mit ihr ein Treffen in der Kapelle, nicht ohne zu fragen, ob dieser Ort überhaupt in Frage komme. Die Klientin sieht darin kein Problem, weil die Geister nicht an Orte, sondern an Personen gebunden seien. Von dem Gespräch erwartet die Studentin, dass sie vermutlich gebeten werden wird (wie dies bereits früher geschehen ist), die Geister auszutreiben bzw. eine Zelle rituell zu reinigen. Auch die junge Frau erzählt später, dass sie schon Erfahrung mit solchen exorzistischen Praktiken gemacht habe.

Sie eröffnet das Gespräch erneut mit Verweis auf die Präsenz der Geister. Auf die Frage der angehenden Seelsorgerin, ob es sich dabei um Verstorbene handele, meint sie: »Ja, aber ich kann sie nicht sehen. Doch sie sind da. Ich wollte zuerst meine Mutter anrufen, aber das Verhältnis zu ihr ist nicht so gut. Darum dachte ich, dass ich mit dir spreche.« Sie erzählt, dass sie auch an anderen Orten die Geister spüre. Auf Nachfrage berichtet sie, dass zu Beginn der Chorprobe noch alles in Ordnung war. »Aber dann kam sie herein und brachte viel negative Energie mit. Sie will im Mittelpunt der Aufmerksamkeit stehen. Und dann tut sie so, als ob sie gut die Djembé spielen könnte (…), aber das kann sie eigentlich gar nicht.« Die Tote habe die zuvor friedliche Atmosphäre gestört. Eine Mitgefangene habe dies genauso erfahren und leide darunter. Darum seien die beiden bei der Chorprobe auch so albern gewesen. Sie bittet die Seelsorgerin, einmal nach der Mitgefangenen zu sehen.

66 Vgl. A. Dillen/S. Gärtner: Discovering practical theology, S. 195f.

Auf Intervention der Studentin (»Du hast das schon früher einmal erlebt? Was machst du dann?«) erzählt sie, dass sie selbst die Toten nur dann als Belastung erfahre, wenn man sie davor bewusst angerufen habe. Das tue ihre Mutter. Nur dann würden die Verstorbenen wirklich unangenehm werden und könnten Schaden anrichten. Das weitere Gespräch dreht sich um die prekären Familienverhältnisse der Frau. In diesem Zusammenhang erzählt die Gefangene vom dritten Ehemann ihrer Mutter. Dieser Stiefvater sei anders gewesen und habe ihr wirklich zugehört. Sie sagt, dass er zwar inzwischen verstorben sei, »aber noch oft bei mir ist«. Er sei jemand, der immer auf sie herabschaue.

Fallzusammenfassung: Das Leben mit den Verstorbenen ist in dieser Fallbeschreibung ambivalent. Sie können beschützen und begleiten, aber auch eine negative oder zerstörerische Kraft entfalten. Letzteres geschieht unter anderem dann, wenn man bewusst Kontakt mit ihnen sucht. Auch unabhängig davon gehören die Toten selbstverständlich zur Realität der Klientin, die sie mit der Seelsorgerin teilen kann, ohne dass diese das Erzählte bewertet. Stattdessen handelt die Studentin im Rahmen der Wirklichkeitsauffassung der jungen Frau. Diese konnotiert die angehende Seelsorgerin im Gegensatz zur Mutter positiv, wobei beiden Kenntnisse hinsichtlich des Jenseits unterstellt werden.

Die Erfahrungen der jungen Frau sind mit Ereignissen in ihrer Lebensgeschichte verwoben. Im Fall des Stiefvaters gibt es eine positive Kontinuität zwischen dem Verhältnis zu Lebzeiten und nach seinem Tod. Die postmortale Beziehung zum Stiefvater wird von ihr räumlich in einer Polarität von ›unten‹ und ›oben‹ gedeutet. Auch der Geist, der sich während der Chorprobe manifestiert und den die beiden Frauen gemeinsam, aber unterschiedlich erleben, hat für die Betroffene personale Charaktereigenschaften. Allerdings wird der Bezug zur eigenen Biografie nicht deutlich (im Verbatim klingt eine Parallele zur Mutter an) und die Wahrnehmung ist eher atmosphärisch.

Wie in der letzten Fallgeschichte wird neben dem seelsorglichen Gespräch die Bedeutung des rituellen Handelns beim Umgang mit den Verstorbenen deutlich. So kann man aktiv Kontakt zu ihnen herstellen oder ihren negativen Einfluss bannen, was die Studentin mit dem Hinweis auf die Wünsche anderer Gefangener andeutet und auch der Erfahrung der Klientin entspricht.

3. Auswertung

Es ist deutlich geworden, dass die empirischen Beobachtungen aus der Seelsorgepraxis mit den theoretischen Überlegungen im ersten Teil dieses Beitrags übereinstimmen, sie aber auch präzisieren und erweitern. Ganz offensichtlich agierten beide Seelsorgepersonen mit einem poimenischen Ansatz, der nicht ein theologisches Bewertungsschema oder ein therapeutisches Behandlungskonzept, sondern

die jeweilige Wirklichkeit der Betroffenen in den Mittelpunkt stellt. Das wirkte auf die Klientinnen erleichternd und erwies sich im Blick auf deren Ambivalenz beim Umgang mit den Toten als stimmig. Ziel der seelsorglichen Interventionen war zunächst nicht eine Veränderung, sondern die hermeneutische Exploration des Gesagten.[67]

Da es sich bei der zweiten Case Study um eine Kurzzeitbegegnung handelte, wird der Anteil der Seelsorge an einer positiven Entwicklung der Beziehung zu den Toten insbesondere im ersten Kasus deutlich. Dazu arbeitete die Seelsorge interdisziplinär mit anderen Professionen zusammen. Eine Veränderung der erfahrenen Reziprozität mit den Verstorbenen war wünschenswert, weil in beiden Fällen von ihr auch negative und schädigende Einflüsse ausgingen. Gleichzeitig berichteten beide Klientinnen von positiv erlebten Begegnungen mit den Toten im Sinn einer stärkenden Präsenz.

In diesen Begegnungen drückten sich jeweils die Biografie und die persönlichen Umstände der Betroffenen deutlich aus. Dementsprechend thematisierte die Seelsorge in beiden Fällen die Einbindung der *continuing bonds* in die aktuelle, oftmals belastete Lebenssituation. Darüber hinaus erwies sich der Kontakt mit den Toten als beeinflusst von dem jeweiligen Beziehungsverhältnis zu Lebzeiten: Die Beziehung dauerte fort und das förderte oder behinderte die Identitätsentwicklung der beiden Frauen.

Auch die Toten hatten ihrerseits personale Züge.[68] Im zweiten Fall galt dies sogar für ein Wesen, das nicht als tote(r) Angehörige(r) identifiziert wird. Gleichzeitig wurde in beiden Fällen deutlich, dass das Leben mit den Verstorbenen transformiert werden kann und soll. Seelsorge wird als ein Ort erlebt, an dem Offenheit für *continuing bonds* besteht. Den Seelsorgenden wird darüber hinaus die Kompetenz zugesprochen, bei der Gestaltung des Verhältnisses zu den Gestorbenen förderlich zu sein. Dies wird als heilsamer und nicht als schädigender Einfluss gewertet.

Diese Kompetenz besteht nicht nur im seelsorglichen Gespräch. Zum professionellen Angebot gehörten auch ritualisierte Handlungen, auch wenn dies letztlich in beiden Case Studies in der Möglichkeitsform verblieb. Rituelles Handeln scheint zu den bevorzugten Erwartungen an Seelsorge beim Umgang mit den Toten zu zählen. Beide Klientinnen unterstellen, dass dieses Handeln wirksam ist, dass es das Jenseits also tatsächlich erreichen kann. Darum ist die Verweigerung des Sakraments der Krankensalbung in der ersten Kasuistik besonders fatal für die Betroffene.

---

67 Vgl. Muthert, Hanneke: »Geestelijke zorg binnen ggz-casestudy's. Een trektocht met uit- en inzichten«, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 23 (2020/100), S. 18–23.

68 Das kann mit dem Gedanken einer fortwährenden Subjekthaftigkeit der Toten verbunden werden, was theologisch durch die Seele symbolisiert wird (Vgl. H.U. Hauenstein: Verlorene Seelen, S. 39–46.71-81.193-203).

Interessant sind schließlich die Deutungsschemata, mit denen die Klientinnen ihre Erfahrungen interpretieren: zum einen die Idee einer Trennung von Seele und Körper, zum anderen die räumliche Ordnung von ›oben‹ (Himmel) und ›unten‹ (Erde). Solche Vorstellungen haben die christliche Mentalitätsgeschichte und Ikonografie geprägt und sind offenbar noch immer virulent, obwohl die spätmoderne und insbesondere die niederländische Gesellschaft stark säkularisiert ist[69] und die überkommene theologische Tradition problematisiert wird.

Auch Menschen in einem entkirchlichten Kontext gründen ihre Vorstellungen vom Jenseits also »upon repertoires of popular afterlife myths that feed on Christian tradition. Certainly, these vocabularies are appropriated autonomously, and, more importantly, are not used to profess an abstracted, general belief in the hereafter, but to interpret experiences associated with the loss of a particular person.«[70] Gerade weil in der spätmodernen Gesellschaft keine allgemein plausiblen Vorstellungen mehr zur Verfügung stehen und Kontakt mit den Toten wenig akzeptiert ist, spielen überkommene religiöse Ideen eine bleibende Rolle. Betroffene eignen sich das christliche Repertoire an und interpretieren es für ihre persönliche Situation im Sinne einer Realisation (Dorothee Sölle) um.[71] So können sie oftmals gut mit ihren Verstorbenen leben bzw. zu leben lernen, selbst wenn darüber außerhalb der Seelsorge häufig geschwiegen wird.

69 Vgl. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion and modernity. An international comparison, Oxford: Oxford University Press 2017; de Hart, Joep/Houwelingen, Pepijn van: Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid, Den Haag: SCP 2018.

70 Stetter, Manuel: »Funerals/death/grief«, in: Birgit Weyel et al. (Hg.), International handbook of practical theology, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 353–365, hier S. 357.

71 Vgl. Gärtner, Stefan: »Realisation. Theologische Schreibfähigkeit erlernen für die Pastoral«, in: Ludger Hiepel/Monnica Klöckener (Hg.), Schreiben als theologiedidaktische Herausforderung (= Theologie und Hochschuldidaktik 13), Berlin: Lit 2023, S. 179–194.

Im Duett mit den Toten

Postmortale Präsenz und ihr Bezug zu Religion

Anna-Katharina Höpflinger

1. Tod und Religion

Religion und Tod scheinen eng miteinander gekoppelt zu sein. Der »Sinn des Todes [ist] ein Problem, an dem sich die Religion zu bewähren hat. […] Es dürfte keine Religion geben, die vermeiden kann, etwas zu diesem Problem zu sagen«, erläutert der Soziologe Niklas Luhmann in seinem Buch *Die Religion der Gesellschaft*.[1] Er schreibt damit Religion ein zentrales Interesse am Tod und der Frage nach dessen Sinn zu. Mit ihm einig geht der Religionswissenschaftler Fritz Stolz, auch wenn er den Fokus auf transzendente Gegenwelten legt: »Wenn es *einen* klassischen Gegenstand der Religionswissenschaft gibt, dann das Paradies; denn mit wirklichen Paradiesen ist – so der alltägliche Sprachgebrauch – nur die Religion befasst«.[2] Fritz Stolz spielt damit auch auf Postmortalitätsvorstellungen an, die den Verstorbenen ein Leben in einer »Jenseitswelt« zusprechen.

Religion, so diese beiden ausgewählten Zitate, scheint also ein besonderer Bezug zum Tod und zu Postmortalitätsvorstellungen attestiert zu werden. Man könnte aber auch von der anderen Richtung her argumentieren: Will man sich einer Religion annähern, ist ihre Bestimmung ausgehend von Tod und Postmortalitätsvorstellungen aufschlussreich. Dies bringt die Religionswissenschaftlerin Alexandra Grieser prägnant auf den Punkt, wenn sie schreibt: »›Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?‹ – Meinungsforscher und Wissenschaftler stellen diese Frage vielfach, um Auskunft zu erhalten über den Zustand von Religion in der Gesellschaft«.[3] Die Verbreitung von Postmortalitätsvorstellungen lässt, so diese Argumentation, auf die Bedeutung religiöser Weltbilder in einer Gesellschaft schließen. Bei allen drei ange-

1 Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, hier S. 48.

2 Stolz, Fritz: »Paradiese und Gegenwelten«, in: Ders., Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von Daria Pezzoli-Olgiati et al., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 28–44, hier S. 28.

3 Grieser, Alexandra: Transformationen von Unsterblichkeit. Zum Wandel religiöser Plausibilitätsmuster in der Moderne, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2008, S. 11.

führten Positionen fällt auf, dass Religion breit verstanden wird. Der Begriff wird in den zitierten Argumentationen zwar nicht völlig deckungsgleich bestimmt, aber doch *en gros* für Vorstellungen benutzt, die das sinnlich Wahrnehmbare transzendieren und diese Transzendenz kommunizierbar machen. Dazu gehören auch Todeskonzepte: Wie Thomas Macho argumentiert, können wir zwar das Sterben, also die körperlichen Prozesse, die am Ende des Lebens durchlaufen werden, mit unseren Sinnen wahrnehmen, aber es bleibt eine Beobachtung von außen:[4] »Der Tod ist nur von außen bekannt, er gestattet keine ›hermeneutische‹ Annäherung und keine ›teilnehmende Beobachtung‹«.[5] Insofern kann (aus einer nicht-religiösen) Sicht auch niemand selbst über sich sagen, er oder sie sei tot, wie der Soziologe Alois Hahn feststellt: »›Ende‹ kann keine autologische Bestimmung eines Systems sein«.[6] Man kann weder den eigenen noch einen fremden Tod widerspruchsfrei mental erfassen. Oder erneut in den Worten von Thomas Macho: »Jede Vorstellung des Todes – gleichgültig, ob sie den Tod eines anderen Menschen oder den eigenen Tod in der Zukunft betrifft – scheitert an dem logisch elementaren Problem, dass kein System sein eigenes Ende widerspruchsfrei konzipieren kann.«[7] In diese Lücke tritt nun Religion. Religion transzendiert diese Barriere des Wahrnehmbaren symbolisch. Denn der Tod ist zwar nicht widerspruchsfrei mental konzipierbar, aber er ist symbolisch aushandelbar.[8] Ich folge dabei Clifford Geertz Definition, der Symbole als sinnlich fassbare und medial vermittelte Vergegenwärtigungen von Vorstellungen beschreibt.[9] Religion beschäftigt sich mit dem Unverfügbaren und Unkontrollierbaren und überführt es symbolisch in die Kontrolle, jedoch ohne die Unverfügbarkeit (in unserem Fall des Todes) zu lösen.[10] Transzendenz wird in Religion also mit dem Wahrnehmbaren gekoppelt und gleichzeitig transzendent belassen. In diesem Prozess entsteht umfassende Orientierung, etwa in Bezug auf sog. »existentielle« Fragen wie der nach dem Tod und danach, ob nach dem Sterben noch etwas komme. Diese enge Verknüpfung von Religion, Tod und Postmortalitätsvorstel-

4 Vgl. Macho, Thomas: »Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich«, in: Jan Assmann (Hg.), Der Tod als Thema der Kulturtheorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 91–120, hier S. 91.

5 Ebd., S. 91.

6 Hahn, Alois: »Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive«, in: Karlheinz Stierle (Hg.), Das Ende. Figuren einer Denkform, München: Fink 1996, S. 155–182, hier S. 155.

7 Th. Macho: Tod und Trauer, S. 91.

8 Ebd., S. 98.

9 Vgl. Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 49.

10 Ich folge hier der Religionsdefinition von Fritz Stolz, die sich meines Erachtens besonders gut für eine Untersuchung von Todesrepräsentationen und Postmortalitätsvorstellungen eignet. Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, hier S. 33.

lungen möchte ich in dem vorliegenden Beitrag als These voraussetzen. Ich verstehe Postmortalitätsideen also *per definitionem* als »religiös«, da sie den Alltag transzendieren und ihn in einen Bezug zum Unverfügbaren stellen. Mit welchen Symbolen dies repräsentiert wird, ist allerdings zeit- und kulturspezifisch ausgeprägt. Ich möchte im Folgenden der symbolischen Ausformung der Präsenz der Verstorbenen nachgehen und danach fragen, welche Symbole zur Repräsentation von postmortaler Präsenz zu finden sind. Da Symbolisierungen komplexen Prozessen unterliegen, werde ich mich auf den europäischen Raum der Gegenwart fokussieren und exemplarisch in die Tiefe gehen. Anhand von drei unterschiedlichen Fallbeispielen wird nach der Komplexität der symbolischen Repräsentation von Postmortalitätsvorstellungen gefragt. Ausgewählt wurden drei Beispiele, die eine postmortal-transzendente Präsenz mit körperlichen »Überresten« der Verstorbenen verbinden.[11] Methodisch nähere ich mich den drei Fallstudien anhand eines kulturwissenschaftlichen Blickwinkels an, der auf die medialen und materiellen Vergegenwärtigungen von Vorstellungen und die damit verbundenen Bedeutungsprozesse fokussiert.

2. Gebete vor den Knochen der Vorfahren

Für das erste Fallbeispiel reisen wir in die Schweiz und zwar ins römisch-katholisch geprägte Wallis. Seit 2013 verfolge ich mit dem Fotografen Yves Müller ein Projekt über römisch-katholische Beinhaus-Kapellen, in dessen Rahmen wir auch mehrfach die Walliser Gemeinde Naters besucht haben.[12] Das dortige Beinhaus wurde 1513/14 erbaut und ist zweigeschossig. Während das obere Stockwerk mit einem Altar der Anna Selbdritt heute als Aufbahrungskapelle dient, beherbergt das untere Geschoss rund 31.000 Schädel. Ein Bogenfenster aus Tuffstein lässt die Vorbeigehenden von der Straße aus auf diese Gebeine und die davor angeordnete imposante Kreuzigungsgruppe blicken. Bei jedem Besuch in Naters konnten wir Personen beobachten, die in Interaktion mit diesem Beinhaus traten. Tourist*innen blicken zum Beispiel überrascht durch das große vergitterte Fenster auf die Gebeine der lokalen Bevölkerung. Andere Personen kamen heran, knieten vor dem Gitter nieder und beteten. Oder entzündeten eine Grabkerze und stellten sie auf den Fenstersims (Abb. 1).

11 Vgl. zu der Verbindung von Körperlichkeit, Tod und Gedenken: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: Körper | Kultur | Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie, Baden-Baden: Rombach Wissenschaft 2022.

12 Vgl. Höpflinger, Anna-Katharina/Müller, Yves: Ossarium. Beinhäuser der Schweiz, Zürich: Pano 2016, zu Naters S. 95–96.

Abb. 1: Kerzen vor dem Beinhausfenster in Naters. Hinter dem Gitter und einer Kreuzigungsgruppe sind die Gebeine der Verstorbenen kunstvoll aufgeschichtet.

Foto: Yves Müller, visiuns.com.

Beinhäuser sind römisch-katholische Kapellen, in die im Sinne einer Zweitbestattung die aus den Gräbern ausgehobenen Gebeine hineingelegt wurden.[13] Sie entstanden vielleicht im 10. oder 11. Jahrhundert, vermutlich aufgrund von Platzmangel auf den Friedhöfen, die in den Siedlungsräumen um die Kirchen angelegt waren. Bei einer Räumung und Neubelegung eines Grabes begann man die gefundenen Knochen in kleinen Kapellen zu sammeln. Diese Kapellen wurden im Laufe der Zeit Heiligen geweiht und mit den Arme Seelen-Ritualen verbunden. Dahinter stand die Idee, dass die meisten Menschen nach ihrem Tod eine Zeit im Fegefeuer verbringen müssten und dort gereinigt würden. Diese Fegefeuerzeit der

13 Vgl. als Einführung zu Beinhäusern: Koudounaris, Paul: The Empire of Death. A Cultural History of Ossuaries and Charnel Houses, London: Thames and Hudson 2011; Lang, Jean-Michel: Ossuaires de Lorraine. Un aspect oublié du culte des morts, Metz Cedex: Editions Serpenoise 1998; Odermatt-Bürgi, Regula: Beinhäuser. Geschichte – Architektur – Funktion, unter besonderer Berücksichtigung der Innerschweizer Beinhäuser, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Universität Zürich 1976; Sörries, Reiner: Die Karner in Kärnten. Ein Beitrag zur Architektur und Bedeutung des mittelalterlichen Kirchhofes, Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal 1996; Westerhoff, Wolfgang: Karner in Österreich und Südtirol, St. Pölten/Wien: Verlag Niederösterr. Pressehaus 1989; Zilkens, Stephan: Karner-Kapellen in Deutschland. Untersuchungen zur Baugeschichte und Ikonographie doppelgeschossiger Beinhaus-Kapellen, Köln: Kunsthistorisches Institut der Universität Köln 1983.

Armen Seelen könne jedoch durch Fürbittengebete und Spenden der Lebenden verkürzt oder erleichtert werden. In dieser Vorstellung harrten die Verstorbenen gleichzeitig im Fegefeuer und im Beinhaus. Im Beinhaus für sie zu beten, konnte ihnen also im Fegefeuer helfen. Gebete für die Verstorbenen wurden deshalb eng mit diesen Totenkapellen verknüpft (Abb. 2).

Abb. 2: Zwei Frauen beten im Beinhaus von Stans, Schweiz, vor den Schädeln der Verstorbenen. Zu sehen sind auch eine der heute noch erhaltenen Totenleuchten (rechts), ein Weihwasserbecken (links) und ein Kruzifix darüber. Kupferstich, 19. Jahrhundert. Privatbesitz.

Während Beinhäuser in evangelischen Gebieten im Zuge der Reformation geschlossen und die Knochen wieder in der Erde bestattet wurden, haben sich eine Reihe dieser Kapellen in römisch-katholischen Gebieten bis heute erhalten. Auch wenn sich die Idee eines Fegefeuers gewandelt hat, findet man, wie wir oben in Naters gesehen haben, im Rahmen dieser Kapellen immer noch Gebete und andere Rituale für die Verstorbenen.[14] Hier treffen wir demnach auf eine diachron vermittel-

14 Neue Gebeine kommen in der Regel heute nicht mehr hinzu, auch wenn dies – regional unterschiedlich – nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann.

te, »alte« Form des Gedenkens der Verstorbenen. Diese Praxis wird im Kontext einer traditionellen Religion durchgeführt; sie ist in ein religiöses Weltbild und überlieferte religiöse Handlungen eingebettet. Dabei sind die Räume der Lebenden und der Toten zwar örtlich klar getrennt, aber durch das Gebet werden die Verstorbenen sozioreligiös mit der Gemeinschaft der Lebenden verbunden, es findet ein ritueller Kommunikationsaustausch statt. Wichtig ist dabei das Materielle: So zeugen die Knochen im Beinhaus von der gleichzeitigen Anwesenheit und Abwesenheit der Verstorbenen; das Anzünden der Grabkerzen ist eine symbolische Handlung, die eine Lichtmetaphorik bedient, aber auch, distanziert ausgedrückt, ein materielles Geschenk an die Verstorbenen bildet. Die Handlung selbst ist multimodal: Körperliche Gesten wie das Niederknien oder Falten der Hände, Worte, die gesprochen werden, die Kerze, die angezündet wird, bilden eine Einheit.

Abb. 3: Kulturell Interessierte besuchen das Beinhaus von Hallstatt, Österreich.

Foto: Yves Müller, visiuns.com.

Dieses erste Beispiel zeigt, dass diachron überlieferte Vorstellungen und Praktiken auch heute noch Bestand haben. Aufschlussreich am Beinhaus-Beispiel in Naters ist allerdings, dass die Praxis zwar »traditionell« (im Sinne von über Generationen hinweg überliefert) ist, die damit verknüpften Postmortalitätsvorstellungen sich aber gewandelt haben, ohne die eigentliche rituelle Handlung zentral zu verändern. Auch wenn die römisch-katholische Kirche die Idee eines Fegefeuers nicht

gänzlich gekippt hat, spielt es im Kontext der konkreten Bestattungs- und Erinnerungskultur kaum mehr eine prägnante Rolle. Dennoch haben sich traditionell-religiöse Formen der Kommunikation mit Verstorbenen erhalten. Diese wurden in den letzten Jahren verstärkt medial repräsentiert, etwa durch Bilder und Filme von Beinhäusern auf den sozialen Medien, und zum Teil auch touristisch erschlossen (Abb. 3).[15]

3. Im interreligiösen Sarg

Im Gegensatz zum diachron über lange Zeit vermittelten Fürbittengebet für die Verstorbenen im Beinhaus, die durch ihre Knochen repräsentiert werden, lenkt das zweite Fallbeispiel den Blick auf neue Fragen hinsichtlich des Umgangs mit Gebeinen. Im Jahr 2022 berichteten mehrere online News-Plattformen über ein scheinbar spezielles Ereignis in Schleiden, Nordrhein-Westfalen, und machten es der deutschsprachigen Welt bekannt:[16] die feierliche Bestattung eines anatomischen Schulskeletts in einem Gymnasium. Ich rekonstruiere die Abläufe hier gemäß dem Bericht von Stephan Everling auf der Webseite des Evangelischen Kirchenkreises Aachen vom 12. Mai 2022.[17] Dort sind auch zahlreiche Fotos der Bestattung zu finden. Unter der Überschrift *Menschliches Schulskelett in Schleiden beerdigt* berichtet der Autor über die Ereignisse am Städtischen Johannes-Sturmius-Gymnasium in Schleiden. Mit beachtlichem Medieninteresse sei im Mai 2022 »Ahn-Bian« auf dem örtlichen Evangelischen Friedhof bestattet worden. Ahn-Bian, vietnamesisch für »geheimnisvoller Friede«, ist der Name, den die Schüler*innen des evangelischen Religionskurses ihrem Schulskelett gegeben haben. Dieses wurde, so sei durch einen Eintrag im Stadtarchiv belegt, von der Schule 1952 für damals 600 DM gekauft und habe anschließend im Biologieunterricht zur Veranschaulichung des menschlichen Knochenbaus gedient. Doch schon vor mehreren Jahren sei es

15 Wichtig für die touristische und mediale Popularisierung von Beinhäusern ist das prominente Buch von Paul Koudounaris zu diesem Thema aus dem Jahr 2011: P. Koudounaris: The Empire of Death.

16 Vgl. u.a.: Everling, Stephan: »Menschliches Schulskelett in Schleiden beerdigt«, in: Evangelischer Kirchenkreis Aachen (12.05.2022), https://www.kirchenkreis-aachen.de/aktuelles/aktuelle-meldung-kirchenkreis/menschliches-schulskelett-in-schleiden-beerdigt vom 18.01.2024. Berichtet haben auch große Medien wie: Der Spiegel online: o.A.: »Nordrhein-Westfalen: Schüler beerdigen unbekanntes Schulskelett«, in: Spiegel Panorama online (11.05.2022), https://www.spiegel.de/panorama/bildung/nrw-schueler-beerdigen-unbekanntes-schulskelett-a-eae4b31a-d462-4353-b4d1-74fb5b8ea5d1 vom 18.01.2024; 20min in der Schweiz: o.A.: »Jugendliche beerdigen Schulskelett namens ›geheimnisvoller Frieden‹«, in: 20min online (11.05.2022), https://www.20min.ch/story/jugendliche-beerdigen-schulskelett-namens-geheimnisvoller-frieden-407859021349 vom 18.01.2024.

17 Vgl. S. Everling: Menschliches Schulskelett in Schleiden beerdigt.

durch ein Modell aus Kunststoff ersetzt worden. Angeregt durch einen ähnlichen Fall in Stolberg sei eine Bestattung des Schulskeletts auch in Schleiden erwogen worden. Schließlich hätten die Schüler*innen des Religionskurses diese Idee aufgenommen. Man habe über die Herkunft der Frau, deren Skelett man vor sich hatte, recherchiert, doch nichts gefunden und deshalb bei der Sarglegung einen Zahn zurückbehalten, um später ihre DNA analysieren zu können.

Das Skelett wurde in einem von einem Bestattungsunternehmen gespendeten Kindersarg, der zuvor von Schülerinnen mit religiösen Symbolen geschmückt wurde, in einem interreligiösen Ritual auf dem Evangelischen Friedhof der Stadt beerdigt. Dabei trugen vier Schüler den Sarg; ca. 150 weitere Schüler*innen und Lehrer*innen folgten in einem Leichenzug bis zum Friedhof. Es habe Musik, Redebeiträge der Schüler*innen und Ansprachen des evangelischen und des römisch-katholischen Religionslehrers gegeben. Der Schlusssatz des Artikels lautet: »Zum Abschluss und als letzten Gruß an ihr einstiges Schulskelett, das nun wieder als Mensch behandelt worden war, warfen die Schüler noch etwas Erde auf den Sarg.«[18]

Dieser Fall ist auf verschiedenen Ebenen aufschlussreich. Ich möchte jedoch aus Platzgründen nur zwei davon betonen: Erstens geht es um die Frage nach einem angemessenen normativen Umgang mit menschlichen Knochen. Diese Frage wird zeit- und kulturspezifisch unterschiedlich beantwortet, wie das erste Fallbeispiel des Beinhauses gezeigt hat. In Schleiden wird diese Frage im Religionsunterricht thematisiert und am Ende auch religiös anhand eines Rituals gelöst. Das Schulskelett wird mit einem Namen versehen, der, um ein Konzept von Martin Riesebrodt zu verwenden, »heilsversprechend« ist und im Sinne eines Wunsches (»geheimnisvoller Friede«) auf etwas Transzendentes, vielleicht sogar eine Postmortalitätswelt, verweist.[19]

Zweitens ist das Ritual, das zur Bestattung gewählt wurde, interreligiös. Die Schüler*innen bemalten, wie die Bilder der Berichterstattung zeigen, den Sarg mit zwölf verschiedenen Symbolen religiöser Traditionen: Zu sehen sind ein Davidstern (»Judentum«), ein Kreuz (»Christentum«), ein Yin-Yang Symbol (»Taoismus«), ein Halbmond mit Stern (»Islam«), ein Speichenrad (»indigene« Religionen), ein Khanda (»Sikhismus«), ein Torii Tor (»Shinto«), das »buddhistisches« Dharmachakra, eine angehobene Hand für den »Jainismus«, der Stern der »Bahai«, das chinesische Zeichen für Wasser (»Konfuzianismus«) und ein Om-Symbol (»Hinduismus«). Die einzelnen Symbole sind alle ungefähr gleich groß und suggerieren so eine Gleichheit der einzelnen Religionen, aber sie sind in unterschiedlichen Farben gestaltet. Gewählt wurden Farben, die im Imaginären (stereotyp) mit der jeweiligen Religion verbunden sind, z.B. grün für »Islam«. Diese symbolisch-interreligiöse

18 Ebd.

19 Vgl. Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München: Beck 2007.

Bedeutung zieht sich auch durch das weitere Ritual. So sei während des Beisetzungsrituals etwa die Bedeutung des Todes in verschiedenen Religionen erläutert worden.

Ich will diese Berichterstattung wie folgt zusammenfassen: Ein anatomisches Schulskelett irritiert. Die Lösung für dieses Moment der Irritation ist der diachron überlieferte Umgang mit »ehrbaren«[20] sterblichen Überresten, nämlich eine Beerdigung auf dem Friedhof. Diese geschieht nicht einfach »säkular« (was immer man darunter verstehen mag), sondern in einem religiösen Kontext. Dabei wird aber nicht einer religiösen Tradition gefolgt, sondern ein neues interreligiöses Ritual geformt, in dem durch unterschiedliche Symbole und Handlungen ein Bezug zu verschiedenen religiösen Traditionen hergestellt wird. In dessen Vollzug kristallisiert sich eine aufschlussreiche Beziehung zu dem Skelett heraus: Die Initiant*innen dieses Rituals möchten dem Willen des Skeletts gerecht werden. Da es unklar ist, wer die Frau, deren Knochen in der Schule standen, zu Lebzeiten war, wird dem Skelett eine Auswahl an religiösen Symbolen angeboten. Hinter den religiösen Symbolen und dem interreligiösen Ritual steht also die Idee einer Wahlfreiheit und auch Wahlmöglichkeit. Nur von wem? Wie die Berichterstattung zeigt, sind damit nicht die Knochen gemeint, sondern deren Besitzerin. Da diese tot ist, bewegen wir uns hier also auf der Ebene von Postmortalitätsvorstellungen. Das Schulskelett wird in diesen Vorstellungen re-personifiziert; es erhält einen heilsversprechenden Namen, eine interreligiöse Bestattung und damit auch eine postmortale (neue) Identität. Sie werde, so die Berichterstattung, damit wieder zum »Menschen«. Zu einer menschlichen Identität – und zwar auch postmortal – gehören also, so die Idee, neben einer rituellen Bestattung auch ein Name und Religion. Während der Name aber von den Schüler*innen eindeutig gewählt wird, überlässt man der postmortalen Personalität die Wahl der Religion.[21] Aber dieses Beispiel zeigt auch, dass es klar normierte Ideen gibt, was mit sterblichen Überresten zu geschehen habe: Sie gehören auf einen Friedhof und zwar idealerweise im Zuge eines religiösen Rituals. Erst damit werde ein Skelett (wieder) zu einem Menschen.

---

20 Historisch betrachtet wurden in Mitteleuropa nicht alle Menschen auf den Friedhöfen beerdigt. Nicht bestattet wurden solche, die aus der sozialen und religiösen Gemeinschaft herausfielen oder noch nicht integriert waren, sei es normativ oder religiös, also z.B. Verbrecher*innen, Menschen, die Suizid begangen hatten, ungetaufte Kinder etc.

21 Die Idee, dass Verstorbene selbst bestimmen möchten, was mit ihnen passiert, ist nicht neu. Wir finden sie beispielsweise in zahlreichen Geistergeschichten. Eine besonders aufschlussreiche berichtet Arnold Büchli aus Domat/Ems: Ein im Wald gefundener Schädel wird ins Beinhaus gebracht und bedankt sich schließlich durch ein Klopfen beim Bauern, der diese Tat vollbracht hat. Denn der Verstorbene will in dieser Kapelle und nicht im Wald weilen, auch weil damit eine Erlösungsidee verbunden ist. Vgl. Büchli, Arnold: Mythologische Landeskunde von Graubünden. Ein Bergvolk erzählt, Teil 2: Das Gebiet des Rheins vom Badus bis zum Calanda, Aarau: Sauerländer 1966, S. 903–904.

Es wird, zumindest in der Berichterstattung, nicht die Möglichkeit eröffnet, dass die Besitzerin der Knochen zu Lebzeiten eine Gegnerin von Religion oder Ritualen hätte sein können oder dass sie die Knochen für die Anatomie gespendet haben könnte und die interreligiöse Bestattung somit gegen ihren Willen geschehen wäre. Der als ideal vorgestellte Platz für Verstorbene ist in Schleiden der Friedhof, womit in diesem Beispiel, wie schon beim Beinhaus, eine Trennung des sozioreligiösen Raums in Bereiche der Toten und Bereiche der Lebenden vorgenommen wird.

4. Künstliche Intelligenz als »Wiederauferstehungsstrategie«

Das dritte Beispiel führt uns in die Populärkultur, in der Sterben und Tod fast allgegenwärtig sind. In Romanen, Serien, Filmen beispielsweise wird der Tod auf vielfältige Art behandelt und sehr unterschiedlich mit Transzendenz verbunden. Ich möchte als dritten Fall das – so die Vermarktung – neueste Lied der Beatles mit dem Titel *Now and Then*, das im November 2023 veröffentlicht wurde, genauer untersuchen.[22] Doch wie ist es möglich, dass die Beatles 2023 ein neues Lied publizieren, auf dem alle vier Mitglieder spielen, obwohl John Lennon 1980 erschossen wurde und George Harrison 2001 an Krebs starb?

1969 erschien mit *Abbey Road* das letzte gemeinsam im Studio aufgenommene Album der Band; am 10. April 1970 wurde die offizielle Trennung der Beatles bekannt gegeben.[23] Als John Lennon im Dezember 1980 erschossen wurde, schien eine Reunion der Beatles definitiv ausgeschlossen zu sein. Doch 15 Jahre später, 1995, veröffentlichten die restlichen drei Bandmitglieder die *Beatles-Anthology*, auf der auch zwei neue Lieder mit John Lennons Mitwirkung zu hören waren, nämlich *Free as a Bird* und *Real Love*.[24] Diese Lieder stammten von einer Kassette, die John Lennon in den 1970ern in seiner Wohnung im Dakota-Gebäude in New York aufgenommen und seine Frau Yoko Ono 1994 den anderen ehemaligen Beatles gegeben hatte. Bei dieser Veröffentlichung von zwei neuen Liedern in den 1990ern wurde Johns Stimme

22 Über das Lied wurde breit berichtet, auch in deutschsprachigen Medien. Vgl. u.a.: o.A.: »Now and Then. Letzter Song der Beatles«, in: ZDF heute online (02.11.2023), https://www.zdf.de/nachrichten/panorama/beatles-now-and-then-ki-song-100.html vom 18.02.2024; Siniawski, Adalbert/Beger, Lars-Hendrick: »Revolution der Popmusik oder Wiederauferstehung von Toten (pro und contra)«, in: Deutschlandfunk Kultur (02.11.2023), https://www.deutschlandfunkkultur.de/beatles-letzter-song-john-lennon-ki-kommentar-100.html vom 18.02.2024.

23 Vgl. zur Geschichte der Beatles: Trynka, Paul/Diedrich, Markus: Die Beatles. Ihre Geschichte – ihre Musik, Starnberg: Dorling Kindersley 2004.

24 Beide wurden auch als Single veröffentlicht. Vgl. zur Geschichte von *Now and Then*: https://www.beatlesbible.com/songs/now-and-then/ vom 17.02.2024; zu Paul McCartneys Kreativität und Innovation: McIntyre, Phillip/Thompson, Paul: Paul McCartney and His Creative Practice. The Beatles and Beyond, Cham: Palgrave Macmillan 2021.

von der Demo-Kassette kombiniert mit den Musikinstrumenten und dem Hintergrundgesang, den die anderen drei Mitglieder 1995 aufnahmen. Ein drittes Lied, das sich auch auf dem Tape befand, widersetzte sich den damaligen technischen Möglichkeiten. Die Musiker und Tonexpert*innen versuchten auch daraus einen neuen Song zu generieren, scheiterten aber. Unter anderem war Johns Stimme zu leise im Vergleich zum ihn begleitenden Klavier. Doch 2023 waren die technischen Möglichkeiten ausgereifter. Dank neuster Technik und künstlicher Intelligenz konnte die Stimme aus dem Kontext gelöst und perfektioniert werden. Mit diesen Tonspuren, Teilen der Gitarrenriffs, die George Harrison 1995 beigesteuert hatte, und der 2023 eingespielten Musik von Paul McCartney und Ringo Starr wurde ein neues Lied geschaffen.

Die Lyrics, die (zum großen Teil) aus der Feder von John Lennon stammen, thematisieren eine verflossene Liebe mit Zeilen wie: »[…] Now and then/I miss you/oh, now and then/I want you to be there for me/always to return to me«. Und: »I know it's true/it's all because of you/and if you go away/I know you'll never stay«. Durch den neuen Entstehungskontext werden diese Verse gleichzeitig zu einer Hommage an die verstorbenen Mitglieder der Band, die eben auch »weggegangen« sind und vermisst werden.

Zu diesem Lied wurde auch ein Videoclip gedreht, Regisseur ist Peter Jackson, der vor allem durch seine *Herr der Ringe-* und *Hobbit-*Trilogien berühmt geworden ist. Das Musikvideo wurde am 3. November 2023 auf dem YouTube Kanal der Beatles veröffentlicht und im Februar 2024 bereits über 45 Millionen Mal aufgerufen.[25] Dieser Clip zeigt im ersten Teil die Produktion des Liedes, wobei Filmmaterial der Musikaufnahmen von 1995 mit solchem von 2023 kombiniert werden. Von den bereits verstorbenen Mitgliedern, aber zum Teil auch von den Lebenden werden via einer CGI-Collage Aufnahmen in den Clip hineingeschnitten. Wir können somit die ganze Band versammelt sehen (Abb. 4). So spielt der verstorbene George Harrison als junger Mann neben den noch lebenden Ringo Starr und Paul McCartney aus dem Jahr 2023 und dem verstorbenen (jungen) John Lennon. Zum Teil wird die Anwesenheit der Lebenden und der Toten auch »verdoppelt«. So spielt etwa der junge George neben seinen älteren, unterdessen verstorbenen Ich aus dem Jahr 1995 (Abb. 5).

25 Vgl. The Beatles: Now and Then (03.11.2023), https://www.youtube.com/watch?v=Opxhh9Oh3rg vom 20.02.2024.

Abb. 4: Die vier Beatles, George Harrison, Ringo Starr, Paul McCartney und John Lennon, nebeneinander im Video zum neuen Lied Now and Then, YouTube, hochgeladen von The Beatles am 03.11.2023, Screenshot, 01:47.

Abb. 5: George Harrison spielt mit George Harrison, Now and Then, YouTube, hochgeladen von The Beatles am 03.11.2023, Screenshot, 01:55.

Der zweite Teil des Videoclips nimmt die Zuschauenden schließlich anhand von Footage-Material der Band, u.a. aus dem Besitz des Musikers Pete Best, im Sinne einer Zeitreise zurück durch die Geschichte der Band bis in die Kindheit der Mitglieder.[26] Am Ende wird eine Verabschiedungsszene der Beatles bei einem Konzert ein-

26 Vgl. Woods, Mark: »Review: Now and Then music video«, in: Zap (03.11.2023), https://zapthebeatles.com/2023/11/03/review-now-and-then-music-video/ vom 20.02.2024.

geblendet. Die vier verlassen das Bild anhand eines Fadeout-Effekts; zurück bleibt nur die leere Bühne.

Dieses Lied, seine Produktion, seine Lyrics und das Musikvideo bilden zusammengenommen ein multimodales Gedenken an die beiden verstorbenen Beatles.[27] Dabei werden die Verstorbenen dank neuster Technik sowohl visuell als auch auditiv »zum Leben erweckt«. John und George in einem neuen Song zu hören und zu sehen, kann bei Rezipierenden starke Emotionen auslösen. Die Kommentare unter dem YouTube-Video spiegeln dies. So schreibt etwa eine Person, die sich joaomacedo1217 nennt: »When the music says ›I miss you‹ and then shows George and John [weinende Emoticons]«. Kazukihiratani beschreibt das transzendente (da den Alltag überschreitende) Zusammenspiel der toten Musiker mit den Lebenden und die damit zusammenspielenden Emotionen von sich als rezipierender Person wie folgt: »The most heartbreaking thing about this song is hearing young John singing with old Paul. When I heard them together, it broke me. What a beautiful tribute to John and George [Herz-Emoticon]«. tuiteruyo360 bezeichnet dieses Lied als ein »Wunder«, verwendet hier also einen Begriff, der traditionell für etwas Transzendentes steht: »The Beatles' dream reunion was a miracle […].« Als letzten Kommentar möchte ich einen anführen, der dieses Lied mit der persönlichen Erinnerung an eine verstorbene Person in Verbindung bringt. JustinElevated schreibt: »My dad just passed away and we had his funeral today. He adored the Beatles. How cool that my father and I got to experience a brand new Beatles song together. It's a beautiful song. I love you, Dad.« JustinElevated konnotiert das Lied, in dem verstorbene Personen mitspielen, mit der Bestattung seines ebenfalls dahingeschiedenen Vaters und nutzt den Kommentar, um nicht nur die Emotionen, die diese Lieder auslösen, auszudrücken, sondern auch eine direkte Liebesbotschaft an seinen verstorbenen Vater zu schicken. Er tritt also durch diesen Kommentar sowohl mit der Band als auch mit seinem verstorbenen Verwandten in Kontakt.

Das Lied löst jedoch nicht nur positive Gefühle aus; es kann bei Rezipierenden auch Fragen aufwerfen. Diese bringt der Journalist Adalbert Siniawski in einem online-Beitrag für *Deutschlandfunk Kultur* prägnant zur Sprache. Er fragt, ob John Lennon überhaupt einer Reunion der Beatles zugestimmt hätte und ist skeptisch gegenüber der Verwendung von KI, um Musiker wiederzubeleben: »Durch den Einsatz von KI-Technik konnte er [Paul McCartney, Anm. AKH] 2022 auf seiner US-Tour den alten Titel ›I've Got a Feeling‹ sogar im Duett mit seinem 1980 verstorbenen Partner auf der Bühne singen. So machen Paul McCartney und seine Co-Produzenten John

27 Vgl. zu Gedenken, Kultur und Materialität in der Gegenwart: Benkel, Thorsten/Dimbath, Oliver/Meitzler, Matthias (Hg.), Sterblichkeit und Erinnerung, Baden-Baden: Rombach Wissenschaft 2022.

Lennon zum Zombie. […] Gruselig.«[28] Siniawski benutzt hier das Wort Zombie, eine Bezeichnung für lebende Tote. Und genau darum geht es: John Lennon und George Harrison erhalten mit diesem Lied eine postmortale Präsenz; sie werden erneut sozial und körperlich (z.B. durch die Stimme) in den Raum der Lebenden integriert. Der erste Teil des Clips nimmt dabei das traditionelle Motiv des Totentanzes auf, deutet es aber um. Während im Totentanz die Toten die Lebenden in den Tanz »zwingen«, sind es hier die Lebenden, die die Verstorbenen integrieren.

Now and Then ist ein Beispiel, um aufzuzeigen, wie aktuelle Techniken, wie in diesem Fall u.a. KI, einen neuen Umgang mit Verstorbenen ermöglichen.[29] John Lennon und George Harrison werden im Clip auf mehreren Ebenen »wiederauferweckt« im Sinne, dass sie in Interaktion mit den Rezipierenden treten: körperlich durch ihre Stimme und ihr Gitarrenspiel, visuell durch Bilder von ihnen, die in den Clip integriert werden, und symbolisch, indem das Lied als der »neuste« Beatles-Song vermarktet und das gemeinsame Spielen der Toten mit den Lebenden zu einem Versprechen für eine (utopische) Freundschaft, die über den Tod hinaus verweist, wird. Hier kommt nun auch Religion in einem breiten Sinn ins Spiel: Das Beatles-Lied und der Videoclip dazu sind eine aktuelle Form der Postmortalitätsinszenierung, in der die Toten agieren und mit den Lebenden in Kontakt treten. Diese Kontaktaufnahme geschieht über die Musik, die sich an ein globales Publikum richtet und auf die die Rezipierenden reagieren können. Der Clip erschafft dazu eine Art utopische »Jenseitswelt«, in der die diachrone Linie der Zeit audiovisuell außer Kraft gesetzt und eine Gleichzeitigkeit in einem idealisierten Raum geschaffen wird. In diesem transzendenten Jenseitsraum herrschen Einigkeit, Friede und ein Zusammenfinden, was auch die Geschichte der Beatles in ein neues utopisch-idealisiertes Licht taucht und ihre Trennung von 1970 »korrigiert«. Der ganze Clip ist geprägt von dieser Idee des Zusammenfindens, das zu Lebzeiten der Mitglieder nicht möglich war und jetzt erst im Tod geschieht. Die leere Bühne am Ende des Clips nimmt in diesem Sinne eine dreifache Bedeutung ein: Erstens verweist sie auf den Tod und die Vergänglichkeit, zweitens auf eine Idee von Einigkeit, denn die Beatles verlassen die Bühne gemeinsam, und drittens von Ewigkeit, da das Lied erneut angeklickt werden kann und, solange es existiert, die noch lebenden und die toten Beatles gemeinsam für das Publikum spielen. Der Clip inszeniert in diesem Sinn durchaus eine »Paradies«-Vorstellung.

---

28 https://www.deutschlandfunkkultur.de/beatles-letzter-song-john-lennon-ki-kommentar-100.html vom 20.02.2024.

29 Vgl. zu Digitalisierung und KI beim Totengedenken und postmortaler Präsenz u.a.: Seibel, Constanze: »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden: Springer 2019, S. 161–184; Stöttner, Carina: »Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium«, in: Benkel/Meitzler, Zwischen Leben und Tod (2019), S. 185–209; den Beitrag von Matthias Meitzler in diesem Band.

5. Transzendente postmortale Präsenz

Bei allen drei hier betrachteten Beispielen handelt es sich um europäische Fälle aus den letzten Jahren und doch sind sie sehr unterschiedlich. Traditionell-religiöse Formen von Postmortalitätsvorstellungen und --repräsentationen sind neben neuen zu finden, wobei verschiedene Arten der sozialen und religiösen Interaktionen mit Verstorbenen auftauchen. Das Anzünden einer Kerze für die Toten einer Gemeinde, das Anmalen eines Sarges mit ausgewählten religiösen Symbolen für ein Schulskelett oder das Hören eines Liedes, bei dem bereits Verstorbene mit noch lebenden Bandmitglieder zusammenspielen und eine neue Art des Totentanzes formen, sind unterschiedliche Arten des sozialen Umgangs mit Tod. Sie alle überschreiten den normalen Alltag und operieren mit Transzendenzvorstellungen.

Ich habe diese drei Beispiele ausgewählt, weil mit ihnen unterschiedliche Momente der Verbindung zwischen Tod, Postmortalitätsvorstellungen und Religion betont werden können: Beim Beinhaus habe ich den Fokus auf die Formung einer Tradition, die die Zeit überdauert, gelegt. Beim Schulskelett geht es um Werte und Normen im Umgang mit einem anatomischen Modell und der Frage, was einen Menschen postmortal zu einem Menschen mache. Und im Beatles-Lied sehen wir die Bedeutung der Mediatisierung für die Repräsentation postmortaler Präsenz.

Ich möchte zum Schluss aus allen möglichen damit verbundenen Beobachtungen lediglich zwei rekapitulieren, die auf die Verbindung von Tod und der Symbolisierung von Transzendenz zielen:

Erstens wird in allen drei Fällen prominent die Idee einer postmortalen Weiterexistenz vertreten. Das Anzünden der Kerzen für die Verstorbenen im Beinhaus ist verbunden mit römisch-katholischen Jenseitsvorstellungen. Die interreligiösen Symbole auf dem Sarg sollen es dem Schulskelett ermöglichen, seine für es passende Religion auszuwählen, und John Lennon und George Harrison erhalten eine postmortale Präsenz durch das Lied und den Videoclip, wobei ein idealisiertes freundschaftliches Zusammenwirken von Lebenden und Toten ausgedrückt wird. Aufschlussreich ist hierbei die Bedeutung des Körpers als Symbol für das postmortale Leben: Während es bei den ersten beiden Beispielen um den Umgang mit Knochen und den Bezug zu den Verstorbenen über diese Materialität geht, ist es im dritten Beispiel die Stimme und das Gitarrenspiel sowie altes Bildmaterial, die als »sterbliche Überreste« noch da sind und die Verstorbenen repräsentieren. Dabei sind, funktional betrachtet, diese unterschiedlichen Teile des Körpers in den Beispielen gar nicht so verschieden: Der Beatlesclip wird, wie das Beinhaus und das Grab, zum Erinnerungsort, an dem die »sterblichen Überreste« (z.B. die Stimme) gelagert werden. Die Kommentare unter dem Clip fungieren wie das Kerzenanzünden vor dem Beinhausfenster als Gedenken an die Toten und in einem gewissen Sinn auch als Fürbitte für sie. Das postmortale Dasein ist also in allen Beispielen verbun-

den mit materiellen und medialen Teilen des Körpers. Es sind diese Teile, die die Präsenz der Toten symbolisch repräsentieren.

Zweitens wird die Verbindung mit dem Transzendenten in allen drei Beispielen durch rituelle Handlungen vergegenwärtigt. Das Anzünden einer Kerze an einem bestimmten Ort ist eine solche, die interreligiöse Bestattung ebenfalls, aber auch das gemeinsame Musizieren, das ebenso einen aus dem Alltag herausgehobenen, »liminalen« Handlungsraum öffnet. Es sind diese Handlungen, die die Kommunikation mit den Verstorbenen anleiten. Für diese Handlungen scheinen gewachsene religiöse Traditionen nach wie vor die symbolische Matrize anzubieten. Religiöse Traditionen haben über Jahrhunderte hinweg die »Sprache« entwickelt, um mit dem Unverfügbaren umzugehen und dieses in die Immanenz zu überführen. Auch in der Gegenwart sind religiöse Symbole und Rituale zentral, um mit Tod und Verstorbenen umzugehen. Im Beinhaus-Beispiel ist es der Kontext einer gewachsenen religiösen Gemeinschaft und diachron überlieferter religiöser Symbole wie das Kruzifix oder das Licht, die die Repräsentation der Kommunikation mit den Toten verdichten. Auch bei der Bestattung des Schulskeletts in Schleiden fällt auf, wie zentral die Einbettung in gewachsene religiöse Traditionen für den ganzen Ablauf ist. Es ist kein Zufall, dass die Idee der Beerdigung im Religionsunterricht aufkam, dass der Sarg mit verschiedenen religiösen Symbolen und nicht zum Beispiel den Logos von Sportvereinen bemalt wurde und dass die Knochen in einem interreligiösen Ritual auf einem Evangelischen Friedhof beigesetzt wurden. Doch auch der Videoclip zum neusten Beatles-Song basiert auf Vorstellungen, die durch religiöse Traditionen popularisiert wurden: Im Video wird eine Paradies-Vorstellung geschaffen, in der die diachrone Zeitlinie außer Kraft gesetzt und die Grenze zwischen Lebenden und Toten transzendiert wird. Diese neue Paradies-Vorstellung basiert auf religiösen Normen im Umgang mit dem Tod: Sowohl die Idee einer sich geordnet abspielenden Harmonie zwischen Lebenden und Verstorbenen (»über Verstorbene solle man nur Gutes reden«) als auch die sanfte und zum Teil in sich gekehrte, ernst-feierliche Stimmung,[30] die der Clip schafft,[31] passen in ein Totengedenken, das diachron vor allem anhand christlicher Traditionen in Europa überliefert ist und sich im Zuge der Trauerkultur des 19. Jahrhunderts popularisiert.[32] Der Clip ist – besonders im zweiten Teil – ein zwar chronologisch gedrehter, aber durchaus klassischer Lebenslauf, wie er traditionell gerne bei Bestattungen vorgelesen wird, nur hier ist

30 Für uns in Europa ist diese Art von Stimmung eng mit dem Totengedenken gekoppelt. Dass aber auch ganz andere Stimmungen möglich sind, zeigen Blicke auf aussereuropäische Traditionen. Vgl. Koudounaris, Paul: Memento Mori. The Dead Among us, London: Thames and Hudson 2015.

31 Im Clip brechen nur die jungen Beatles, vor allem John Lennon, diese feierliche Stimmung durch ein lustiges Winken und Schunkeln. Die Toten dürfen hier mehr als die Lebenden.

32 Vgl. Höfner, Natascha: Schwermut und Schönheit. Als die Menschen Trauer trugen, Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes 2010.

es die Biographie der Musikgruppe. Dabei kommen Auferstehungsmetaphern zum Tragen: Die Band ist im Jahr 1970 »gestorben« und in den Jahren 1995/2023 »wiederauferstanden«.

Die drei besprochenen Beispiele spiegeln gegenwärtige Postmortalitätsvorstellungen. Auch wenn sich diese Vorstellungen verschieden ausformen und sie unterschiedlich symbolisiert werden, zeigen alle Beispiele, wie solche Postmortalitätsideen mitten im Alltag das Leben und Handeln transzendieren und wie damit durch eine Kommunikation mit den Verstorbenen ästhetische, emotionale und normative Orientierung geformt wird, zum Beispiel in Bezug auf die Frage nach einer religiösen Erlösung (Beinhaus), nach dem Menschsein (Schulskelett) oder nach transzendenter Gemeinschaftsstiftung, die über den Tod hinausgeht (Lied). Dabei nimmt die sozioreligiöse Präsenz der Verstorbenen eine prominente Position in dieser Sinnstiftung ein. Die Toten sind nicht nur Teil des sozioreligiösen Handelns, sondern greifen durch die Materialität und Medialität sowie die damit verbundenen Vorstellungen in dieses auch aktiv ein. Sie sind nicht nur Teil des Lebens, sondern formen es für die Lebenden auch um. Oder mit den Worten eines weiteren YouTube Kommentar unter dem Beatles-Lied von willh5847: »[…] Here's 4 guys that were key in defining modern music, but only two of them are with us still. Yet here's the 4 of them coming together to make something new. […]«.

Kein Gott der Toten?

Imaginationen der Gemeinschaft von Lebenden und Toten

Thomas Macho

Am 5. April 2021 starb der US-amerikanische Anthropologe Marshall David Sahlins in Chicago; der Lehrer von David Graeber war neunzig Jahre alt. Vor seinem Tod hatte er noch ein letztes Buch geschrieben, das sein Sohn Peter unter dem Titel *The New Science of the Enchanted Universe* 2022 bei Princeton University Press herausgab. In diesem Buch operiert Sahlins, unter Bezug u.a. auf den Historiker Alan Strathern, mit der Leitdifferenz zwischen »immanentistischen« und »transzendentalistischen« Kulturen. Das »transzendentalistische« Denken habe sich erst in der – nach Karl Jaspers als »Achsenzeit« bezeichneten – Spanne zwischen dem achten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert durchgesetzt; und es habe »eine noch immer anhaltende kulturelle Revolution welthistorischen Maßstabs« eingeleitet. Diese »wesentliche Veränderung bestand in der Verschiebung des Göttlichen von einer dem menschlichen Handeln *immanenten* Präsenz in eine transzendentale ›andere Welt‹ mit ganz eigener Realität: Die Erde ist daraufhin den Menschen allein überlassen. Sie können sie seitdem mit ihren eigenen Mitteln und Überzeugungen entsprechend frei gestalten. Bis sie durch die kolonialen Ideologien der Achsenzeit – nicht zuletzt durch das Christentum – von Grund auf verändert werden, sind die verschiedenen Völker (also ein Großteil der Menschheit) von unzähligen Geisterwesen umgeben, Göttern, Vorfahren, den Seelen der Pflanzen und Tiere und so weiter. Im Grunde sind es diese kleineren und größeren Götter, die die menschliche Kultur erst erschaffen; sie gehören zuinnerst zur menschlichen Existenz und bestimmen im Guten wie im Schlechten über das Schicksal von Menschen – sogar über Leben und Tod.«[1] Sahlins bezeichnet diese »kleineren und größeren Götter« als »Metapersonen«, die ein »kosmisches Gemeinwesen« bewohnen.

Sahlins erzählt von einer Welt der Metamorphosen, der Verwandlungen und der vielfältigsten Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, Pflanzen, Tieren, Geistern und belebten Dingen, jenseits vom Anthropozentrismus, der die Herrschaft des

1 Sahlins, Marshall: Neue Wissenschaft des verwunschenen Universums. Eine Anthropologie fast der gesamten Menschheit. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Heide Lutosch, Berlin: Matthes & Seitz 2023, S. 10.

transzendentalistischen – und oft genug auch nihilistischen – Denkens geprägt habe. Inzwischen sieht es so aus, als ob die Wahrnehmung eines »enchanted universe«, des »verwunschenen Universums«, gerade angesichts der Klimakrise und des Artensterbens neues Gewicht erhalten könnte: ein Gewicht, das sich etwa in den Studien über indigene Kulturen von Eduardo Viveiros de Castro[2], Adriana Petryna[3] oder Emanuele Coccia[4] ebenso zu manifestieren beginnt wie in diversen Werken zu den Plant und Animal Studies. In ihrem Roman *Pure Colour* (2022) schildert die kanadische Schriftstellerin Sheila Heti das Leben ihrer Protagonistin Mira, die andere Menschen als Vogel-, Fisch- oder Bärenwesen wahrnimmt und sich im Verlauf der märchenhaften Erzählung vorübergehend sogar in ein Baumblatt verwandelt. »Überall umschwebten sie diverse Geister und Gespenster«, schreibt Sheila Heti; selbst in Miethäusern »gab es die Geister und alle möglichen Überbleibsel von Menschen, die dort gelebt hatten und gestorben waren, und von Menschen, die vor diesen dort gestorben waren, auch auf den Grundstücken und im Boden, und das alles formte den Kohlenstoff dessen, was die Bühne und das Amphitheater ihres eigenen Lebens ausmachte«.[5] Sheila Heti entwirft sogar neue Bilder von Mikroorganismen, gleichsam im Rückblick auf die Covid-Pandemie, wenn sie schreibt: »Manchmal nehmen die Götter die Gestalt von Bakterien oder Viren an, und oft ist eine Krankheit nur das – ein Schwarm invasiver Götter.«[6]

Im Folgenden werde ich drei Aspekte des Themas aufgreifen: Das erste Kapitel befasst sich mit dem Erbe der Apokalyptik (und einer Erläuterung des Titels meines Essays). Das zweite Kapitel thematisiert danach – unter Bezug u.a. auf Vinciane Despret *Au bonheur des morts* (2017), in englischer Übersetzung *Our Grateful Dead* (2021)[7] – die vielgestaltigen Praktiken einer Wiederbegegnung mit den Toten, sei es in Kontexten der Trauer, der Erinnerung, des Traums, des Alltags und der verschiedenen Totenfeste. Das dritte Kapitel wird sich zuletzt der Frage nach der Unsterblichkeit widmen.

---

2 Vgl. Viveiros de Castro, Eduardo: Kannibalische Metaphysiken: Elemente einer post-strukturalen Anthropologie. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Theresa Mentrup, Berlin: Merve 2019.

3 Vgl. Petryna, Adriana: Horizon Work. At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2022.

4 Vgl. Coccia, Emanuele: Metamorphosen. Das Leben hat viele Formen. Eine Philosophie der Verwandlung. Aus dem Französischen übersetzt von Caroline Gutberlet, München: Carl Hanser 2021.

5 Heti, Sheila: Reine Farbe. Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Überhoff, Hamburg: Rowohlt 2023, S. 35.

6 Ebd., S. 175.

7 Vgl. Despret, Vinciane: Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent. Paris: Éditions La Découverte 2017. In englischer Übersetzung: Our Grateful Dead. Stories of Those Left Behind. Aus dem Französischen übersetzt von Stephen Muecke, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2021.

1. Erbe der Apokalyptik

Der Titel dieses Beitrags stellt eine Frage: Kein Gott der Toten? Diese Frage bezieht sich auf ein Jesuswort, das nahezu gleichlautend in allen drei synoptischen Evangelien zitiert wird. »Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden«, heißt es im Markus-Evangelium (Mk 12,27).[8] »Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden«, schreibt das Matthäus-Evangelium (Mt 22,32). Und im Lukas-Evangelium wird sogar eine kurze Begründung angefügt: »Er ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig.« (Lk 20,38) Der Ewige kennt keine Toten, ja nicht einmal die Differenz zwischen Anfang und Ende, Vergangenheit und Zukunft, zwischen Lebenden und Toten. Gott ist – anders als etwa die Göttinnen und Götter in der griechisch-römischen Mythologie – zeitlos, in absoluter Gegenwart. Er ist also kein Gott der Toten: Der Satz fungiert als Antwort auf die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung der Toten; und er bildet das Zentrum der christlichen Religion, wie Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther ausführlich erläutert. Um die Auferstehung, den Sieg über den Tod, dreht sich die gesamte Argumentation: »Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.« (1. Kor 15,13-14)

Die Auferstehung der Toten wird freilich erst geschehen, irgendwann, am Ende der Zeiten. Siebzig Jahre nach dem kalendarischen Nullpunkt, der inzwischen mit der Geburt Christi assoziiert wird, zerstört der römische Befehlshaber und spätere Kaiser Titus, ein Sohn Vespasians, die Stadt Jerusalem und den jüdischen Tempel. Ungefähr zur selben Zeit entsteht auch das älteste christliche Evangelium, das Evangelium des Markus, das die Geschichte Jesu nicht mit der Geburt, sondern mit der Taufe im Jordan beginnen lässt. Sein argumentatives Zentrum erreicht dieser Text mit der Schilderung von Kreuzigung und Auferstehung; davor aber berichtet er, wie Jesus den Jüngern beim Verlassen des Tempels prophezeit, dass von diesem erhabenen Bau kein Stein auf dem anderen bleiben werde: »Alles wird niedergerissen« (Mk 13,2). Im Detail werden die Schreckensszenarien des Krieges entworfen, und zwar als Vorboten der Wiederkehr des Erlösers. Erst nach dem Unheil der Niederlage werde »*sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden* vom Himmel *fallen*, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert sein. Dann wird man den *Menschensohn* mit großer Macht und Herrlichkeit *auf den Wolken kommen* sehen.« (Mk 13,24-26) Der Zeitpunkt der Wiederkehr Jesu wird nicht exakt präzisiert; denn »jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater« (Mk 13,32). Immerhin

8 Zitiert wird aus der Bibel nach folgender Ausgabe: Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Herausgegeben von Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verbindung mit Johannes M. Nützel. Freiburg i.Br.: Herder 1985.

wird jedoch versprochen, »diese Generation« werde »nicht vergehen, bis das alles eintrifft« (Mk 13,30).

Wir wissen nicht, wer Markus wirklich war. Die ältere Überlieferung hat das nach ihm benannte Evangelium einem judenchristlichen Autor aus Jerusalem zugeschrieben. Für diese These spricht wohl, dass der Evangelist die Katastrophe des Jüdischen Kriegs als Prophezeiung in die Vergangenheit zurückverlegte, offenbar um seiner eigenen Botschaft eine höhere Glaubwürdigkeit zu verleihen. War denn nicht mit Krieg und Tempelzerstörung alles genau so gekommen, wie Jesus vorausgesagt hatte? Und sollte darum nicht auch eingelöst werden, was er zusätzlich versprochen und angekündigt hatte: nämlich seine triumphale Rückkehr? Indem der Evangelist die Ereignisse seiner unmittelbaren Gegenwart in eine vergangene Weissagung einband, gewannen natürlich die zeitlichen Bestimmungen der Wiederkunft Christi ein besonderes Gewicht. Zwar war die letzte Generation noch nicht restlos vergangen, die den Predigten Jesu lauschen durfte, aber sie stand – fast vierzig Jahre nach Kreuzigung und Auferstehung – ihrerseits am Rande des Grabes. Anders gesagt: Es war höchste Zeit. Die Wiederkehr Christi war nah, der Weltuntergang stand unmittelbar bevor, und seine Anhängerinnen und Anhänger durften auf ein Ende des langen Wartens hoffen.

Das Christentum begann also im Horizont der Erwartung des Jüngsten Tages, des Endes der Welt. Erst viel später haben die Bibelwissenschaftler von einer »Naherwartung« gesprochen: Als wäre nicht jede Erwartung – im Unterschied zur bloßen Hoffnung – eine solche Naherwartung. Kann man denn auf etwas warten, was vielleicht erst in Jahrtausenden eintreten wird? Gehört nicht zum Warten die Gewissheit, es könne sich nur um eine kurze Zeitspanne handeln, bis das Erwartete eintritt? Spuren dieser Erwartungshaltung finden sich in allen Evangelien. So heißt es – gleichlautend mit Markus und ebenso unmissverständlich – bei Matthäus (24,34) oder Lukas (21,32), dass »diese Generation« nicht vergehen wird, »bis das alles eintrifft«. Empfohlen wird sogar eine gesteigerte Aufmerksamkeit, damit die Gläubigen nicht vom Anbruch des letzten Tages überrascht werden. Und sogar das Johannes-Evangelium lässt Jesus in seinen Abschiedsreden, während des letzten Abendmahls, verkünden: »Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr, und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen.« (Joh 16,16). Die Jünger waren ratlos, sie fragten (vielleicht wie die ersten Lesenden des Evangeliums): »Was heißt das: eine kurze Zeit? Wir wissen nicht, wovon er redet« (Joh 16,18). Die Antwort klingt zwar beruhigend; sie bezieht sich auf den Zeithorizont einer Schwangerschaft. Aber Jesus spricht nicht mehr vom Weltuntergang, sondern vom »Haus« seines Vaters, in dem es »viele Wohnungen« gebe, die er für seine Jünger vorbereiten wolle (Joh 14,2-3). Er spricht nicht mehr von Wiederkehr, sondern von Wiedersehen; und er scheint davon auszugehen, dass dieses Wiedersehen erst nach dem Tod der Gläubigen geschehen wird. Anders macht die Prophezeiung keinen Sinn, dass die Stunde kommen werde, »in der jeder, der euch tötet, meint, Gott

einen heiligen Dienst zu leisten« (Joh 16,2). Das Reich Christi soll offenbar nicht mehr gegen das römische Imperium in der Welt errichtet werden; als Reich des Vaters, als himmlisches Jerusalem, war es gar nicht von dieser Welt.

Diese Bedeutungsverschiebung war die notwendige Konsequenz einer Enttäuschung. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Johannesevangeliums – irgendwann zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts – war die letzte Generation, die nicht vergehen sollte, schlicht tot. Insofern musste der Prophezeiung ein neuer Sinn verliehen werden: Die Apokalyptik wurde einerseits individualisiert, andererseits reichstheologisch reformiert. Das Himmelreich, die Auferstehung, sollte jeder Einzelne nach seinem Tod, womöglich als ewigen Lohn des Martyriums oder einer persönlichen Passionserfahrung, gewinnen; und die Gültigkeit dieses Versprechens wurde durch diverse Stellvertreter Christi – Päpste wie Kaiser – garantiert. Schon Konstantin durfte den Titel eines »praesentissimus deus« tragen; seine »maiestas« galt als irdische Repräsentation der Majestät des himmlischen Herrschers. Darin bestand die Pointe der politischen Theologie, die nach der Konstantinischen Wende propagiert wurde.

Nichtsdestoweniger blieb die christliche Religion im Kern eine apokalyptische Religion, eine Religion der Geschichte, und keine Naturreligion, die sich an Vegetationsrhythmen oder Jahreszeiten orientiert. Zu Recht behauptete darum Jacob Taubes, Zeit heiße – anders als in der Philosophie, von Aristoteles bis zu Heideggers *Sein und Zeit* – prinzipiell Wartezeit und Frist: »Das ist das Erbe der Apokalyptik. Ob man das weiß oder nicht, ist völlig egal, ob man das für Träumerei hält oder als gefährlich ansieht, ist alles uninteressant angesichts des Durchbruchs im Denken und in der Erfahrung, dass Zeit Frist heißt. […] Die Erfahrung von Frist ist heute sicherlich überwältigend und unter der kontingenten Bedrohung allgemein geworden, die sich mit der atomaren Vernichtung der menschlichen Welt verbindet. Jede Presseerklärung sagt, man hätte nicht mehr viel Zeit.« Ob die apokalyptische Frist ein Menschenleben oder zwei Jahrtausende dauert, interessierte Taubes ebenso wenig wie die Frage, ob der Weltuntergang durch himmlische Heere oder durch Atombomben bewirkt wird. Denn wer »christlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig.«[9]

Franz Borkenau – ehemals Mitglied der KPD und Komintern, 1929 wegen seiner Kritik an den stalinistischen Säuberungen aus der Partei ausgeschlossen, dann Mitarbeiter am Frankfurter Institut für Sozialforschung, ab 1933 als Emigrant in Paris und Panama – hat in seinen späten Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie eine faszinierend ungewöhnliche Klassifikation von Kulturen vorgeschlagen. Borkenau ging aus von einer Antinomie (im Sinne Kants), die er als »Todesantinomie« bezeichnete: Die Menschen können sich weder vorstellen, tot zu sein, noch können

9 »Jacob Taubes im Gespräch mit Florian Rötzer«, in: Florian Rötzer (Hg.), Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 305–319, hier S. 317f.

sie sich vorstellen, unsterblich zu sein. Todesgewissheit, als Heideggers »Sein zum Tode«, und Freuds These, der eigene Tod sei »unvorstellbar«,[10] bilden einen unauflösbaren Widerspruch. Dieser Widerspruch habe jedoch keinen kulturellen Verzicht auf Mythen und Rituale erzwungen, sondern ganz im Gegenteil eine Vielzahl konkurrierender Bilder, Narrative und Deutungen inspiriert. Sie richten sich entweder auf ein Nichts, das als Nirwana, Ruhe, Frieden oder ewiger Schlaf ausgemalt werden mag; oder sie richten sich auf ein Weiterleben nach dem Tod: entweder auf die religiöse Imagination einer teils erhofften, teils gefürchteten Unsterblichkeit oder auf die säkulare Imagination eines Überlebens im Gedächtnis der Nachwelt, in den eigenen Kindern, Taten und Werken.

Borkenau unterschied nun Kulturen, die in ihren Gründungsmythen entweder für Todesgewissheit oder für Unsterblichkeit eintreten, was jeweils mit spezifischen Risiken einhergehe, die zur kulturellen Dynamik beitragen: einerseits dem Risiko der Paranoia, die jeden Tod als Unglück oder Resultat eines Mordanschlags wahrzunehmen neigt, andererseits dem Risiko der Depression, die alle Ereignisse und Handlungen in den Schatten der Vergänglichkeit rückt.[11] So führte die Behauptung von Unsterblichkeitsmythen in der altägyptischen Kultur der Todesüberwindung zu einem immer höheren Aufwand bei der Errichtung von Grabmonumenten und der Ausübung von Mumifizierungstechniken, der geradezu den ökonomischen Ruin dieser Kultur provozierte, während die Todeshinnahme in der jüdischen und hellenischen Kultur eine – in sakralen oder philosophischen Texten vielfach bezeugte – Melancholie förderte. Der Klage Ijobs, er müsse bald fortgehen »ohne Wiederkehr ins Land des Dunkels und des Todesschattens« (Ijob 10,21), lässt sich die bittere Bemerkung des toten Achill im elften Gesang der Odyssee an die Seite stellen, lieber wolle er als Tagelöhner den ärmsten Bauern dienen, als Herrscher über alle Toten zu sein (XI, 488–491).

Borkenau kommentiert freilich nicht nur die konkreten Gestalten der Todesantinomie, sondern vor allem deren historische Dynamik, die nicht – wie in Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* – auf die Vegetationsmetaphorik von Blüte, Reife und Absterben bezogen wird, sondern auf die Effekte des unauflösbaren Widerspruchs zwischen den Leitbildern der Todesüberwindung und der Todeshinnahme: »Jede Hochkultur beginnt mit einem Mythus, der die eine Seite der Todesantinomie hervorhebt, und endet mit einer Rationalisierung, die sich bemüht,

10 Freud, Sigmund: »Zeitgemäßes über Krieg und Tod«, in: Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey (Hg.), Studienausgabe, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1974, S. 33–60, hier S. 49.

11 Es wäre interessant, die »Todesantinomie« Borkenaus mit Melanie Kleins psychoanalytischer Theorie von der paranoid-schizoiden und der depressiven Position zu vergleichen. Vgl. Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Aus dem Englischen übersetzt von Paula Heimann, Marlisbeth von Niederhöffer und Hans A. Thorner, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1972.

der entgegengesetzten Seite zu ihrem Recht zu verhelfen. […] Jede Nachfolgekultur (›affiliated civilization‹) beginnt mit einem Urmythus, der inhaltlich den Rationalisierungen der Spätphase der vorangehenden Kulturgeneration entspricht, und endet daher mit einer Rationalisierung, die inhaltlich dem Urmythus der vorangegangenen Kultur entspricht.«[12] So verschieben sich die kulturellen Paradigmen von der Todesüberwindung zur Todeshinnahme und umgekehrt; zugleich verschieben sich aber auch die Darstellungs- und Symbolisierungsformen, vom Mythos zur Rationalisierung und wieder zum Mythos: Dialektik einer Aufklärung, die gerade nichts endgültig aufzuklären vermag. Aus dieser Perspektive interpretiert Borkenau den historischen Erfolg des Christentums als einen Triumph über die hebräisch-hellenischen Kulturen der Todeshinnahme: »Man braucht kaum zu betonen, daß Todesüberwindung der Kern der christlichen Botschaft ist. Die Evangelien und Paulus stimmen darin überein: ›Tod, wo ist dein Stachel!‹ Man hört hier ein fernes Echo der alten Stromtal-Religionen, die vom Christentum durch das hellenische ›Zwischenspiel‹ getrennt erscheinen.«[13] Die Sklavenstrafe des Kreuzes avancierte zum Versprechen der Auferstehung und des ewigen Lebens; es fungierte nicht mehr als Zeichen der Unterwerfung und des Todes. Darin bestand die christliche Umwertung aller Werte.

2. Leben mit den Toten

Im Jahr 1987 erschien Toni Morrisons – 1988 mit dem Pulitzerpreis, 1993 mit dem Nobelpreis ausgezeichneter – Roman *Beloved*. Man kann diesen Roman, den die *New York Times* am 21. Mai 2006 zum besten US-amerikanischen Roman der letzten fünfundzwanzig Jahre gewählt hat, als *Gothic Novel* lesen, als Epos der Sklaverei, auch als Analyse einer Traumatisierung und ihrer Bewältigung. Morrisons Roman basiert auf der wahren Geschichte der um 1834 geborenen afroamerikanischen Versklavten Margaret Garner, die in einer Gruppe, darunter mit ihrem Mann Robert, dessen Eltern und vier Kindern, im Januar 1856 über den vereisten Ohio River aus dem Sklavenhalterstaat Kentucky nach Ohio flüchtete. Als die Sklavenjäger sie nach wenigen Tagen wieder aufspürten, erklärte sie, dass sie ihren Kindern das Schicksal der Sklaverei ersparen wolle – und schnitt der älteren Tochter, ihrem zweitjüngsten Kind, mit einem Messer die Kehle durch. Sie wurde festgenommen und inhaftiert; während ihres Prozesses kam es – wenige Jahre vor Beginn des *Civil War* – zu aufsehenerregenden Debatten über die Sklaverei, die allerdings keine Wende einleiteten:

12 Borkenau, Franz: »Todesantinomie und Kulturgenerationen«, in: Richard Löwenthal (Hg.), Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, S. 83–119, hier S. 96.

13 Ebd., S. 109.

Margaret Garner wurde nicht unter Bezug auf ein Tötungsdelikt, sondern wegen Zerstörung fremden Eigentums verurteilt und mit ihrem Mann und dem jüngsten Kind, auch einer Tochter, in den Süden verkauft. Als das Schiff, kurz vor New Orleans, zu sinken drohte, stürzten Mutter und Kind ins Wasser. Dabei kam das Baby ums Leben; Margaret selbst starb – nach Angaben ihres Mannes – wenig später im Jahr 1858, höchstens 24 Jahre alt, an Typhus. Noch auf dem Sterbebett soll sie ihren Mann beschworen haben, vor seiner Freilassung nicht wieder zu heiraten.

Die Widmung des Romans – *Sixty Million and more* – erinnert an die ungezählten Toten, die aus Afrika verschleppt und versklavt wurden. Sie soll nicht, wie in manchen aktuellen Debatten, zur Auflistung von Opferzahlen einladen, sondern vielmehr an das Auferstehungsversprechen erinnern, worauf auch das Motto aus dem Römerbrief hinweist, das den Titel des Romans einführt: *I will call them my people, which were not my people; and her beloved, which was not beloved* (Röm 9,25). Im Mittelpunkt des Romans steht Sethe, die literarische Verkörperung Margaret Garners, die ehemals entflohene, versklavte, gequälte, misshandelte, vergewaltigte und ausgepeitschte Frau, deren vernarbter Rücken wie ein Baum mit unzähligen Ästen und Zweigen aussieht. Sie hat ihren Mann verloren, zwei Söhne werden fliehen; ihrer älteren Tochter schneidet sie im Angesicht der Verfolger – mit dem Wunsch, dem Mädchen ein Leben im Schrecken der Sklaverei zu ersparen – die Kehle durch. Das Kleinkind wird begraben; auf seinem Grabstein steht nur *Beloved*. Mit Denver, ihrer jüngeren Tochter, zieht Sethe in ein verlassenes Haus am Rand von Cincinnati, *Bluestone Road Nr. 124*. Das Haus avanciert bald zum Spukhaus, in dem der »Babygeist«, der nicht weichen will, achtzehn Jahre lang umgeht. Die Situation ändert sich erst, als Paul D – ein ehemals versklavter Mann aus Sethes Vergangenheit in der Plantage, die wie zum Spott *Sweet Home* genannt wurde – erscheint und eine Liebesbeziehung mit Sethe aufnimmt. Der »Babygeist« verschwindet zwar; doch taucht ein fremdes Mädchen an seiner Stelle auf mit einer Narbe an der Kehle, eine Schwester für Denver, eine Tochter für Sethe, die sich *Beloved* nennt; sie verführt Paul D, bevor sie ihn – und danach Denver – vertreibt. Sie ergreift Besitz von ihrer Mutter, der sie mit Zorn, Gier und Sehnsucht begegnet, buchstäblich Fleisch, im Sinne der großartigen Predigten, die *Baby Suggs*, die Großmutter Sethes, die Heilige mit dem großen Herzen, an ihr Volk, an die Gruppe der ehemals Versklavten, zu halten pflegt: »She told them that the only grace they could have was the grace they could imagine. That if they could not see it, they would not have it. ›Here,‹ she said, ›in this here place, we flesh; flesh that weeps, laughs; flesh that dances on bare feet in grass. Love it. Love it hard. […] This is flesh I'm talking about here. Flesh that needs to be loved.‹«[14] Und dieses Fleisch wird wiederkehren: im Glück wie im Schrecken. *Beloved* ist die Zurückgekehrte, in deren Auftritt Erinnerung ermöglicht wird, ein Fleisch der Integration, das den traumatischen Schrecken nicht verleugnet, sondern enthüllt. Und sie wird

14 Morrison, Toni: Beloved. A Novel, New York: Vintage Books 2004, S. 88.

bleiben, nicht als Spuk, sondern als Fußspur unten am Fluss, in die jeder hineintreten darf (ohne sie zu zerstören), als »a loneliness that can be rocked. Arms crossed, knees drawn up; holding, holding on, this motion, unlike a ship's«.[15] Sie wird bleiben, auch im Horizont der letzten Sätze, die Paul D zu Sethe sagt: »Sethe, me and you, we got more yesterday than anybody. We need some kind of tomorrow.«[16]

Was wir der endlosen Erwartung der Endzeit, der Auferstehung, der Wiederkehr der Toten, sechzig Millionen und viel mehr, gegenüberstellen können, ist schlicht das Leben mit den Toten. Davon erzählt Vinciane Despret in ihrem eingangs erwähnten Buch *Our Grateful Dead*. Die einzelnen Kapitel werden jeweils eröffnet mit einer kurzen, kursiv gesetzten Fallgeschichte; diese Geschichte erzählt von Georges, der mit seinem Vater Joseph zum Bahnhof geht. Als der Zug einfährt, fordert ihn Joseph auf, gleich den früheren Zug zu nehmen. »And there, still sitting at the platform, a little delayed, is the earlier train. And Joseph would have said you can take this one, that way you will get there early. Georges got on board. Goodbye, Dad. Take care, my son, have good fun at camp. Come back in good shape. The doors closed, the train pulled out of Vilvoorde in the direction of Brussels. I don't know when they got the news, probably later in the day. There was an accident. Apparently, the train was derailed at Schaerbeek station. Georges died. Take the earlier train, my son. A few months later, the parents must have died of grief.«[17] Die Eltern hinterließen zwölf Kinder; Raymond, das zweitjüngste Kind, war der Großvater der Autorin, Georges wäre also ihr Großonkel gewesen. Die nachfolgenden Einleitungstexte zu den Kapiteln erzählen von den Recherchen Vinciane Desprets über das Eisenbahnunglück von Schaerbeek. Sie ermittelt das genaue Datum – Montag, 15. Februar 1904 –, findet alte Zeitungsberichte, Fotografien und Postkarten, zuletzt auch die Namen der beiden Toten, die bei dem Unfall in Schaerbeek gestorben waren, Georges und Louis Petre. Im kursiven Vorspann zum sechsten Kapitel erzählt Despret schließlich: »At some point in my inquiry, Georges happened to ask for refuge in my dreams. But he did it in such a roundabout way that in order to grasp his presence, I had to learn the art of tracking coincidences.« Sie träumt, dass sie in einem Zug sitzt, einem *Thalys*, dem früheren Hochgeschwindigkeitszug zwischen Amsterdam und Paris, auf der Suche nach ihrem Gepäck: »Heavy feeling of uneasyness for having forgotten something somewhere and not knowing where to find it.«[18] Ein paar Stunden später telefoniert sie mit ihrem eigenen Sohn in Lyon, der von einem ähnlichen Traum berichtet. Auch er sei im Traum in einem Thalys-Zug gesessen, der plötzlich auf offener Strecke halten musste. Die Passagiere wurden dann in Caravans verfrachtet, um die Nacht auf einem nahen

15 Ebd., S. 274.

16 Ebd., S. 273.

17 V. Despret: Our Grateful Dead, S. 1.

18 Ebd., S. 75.

Camp zu verbringen, und am Morgen sei er in seinem Traum allein auf diesem Camp erwacht. Zur Überraschung der Autorin stellt sich später heraus, dass die beiden Träume auch das Datum teilten, ausgerechnet nämlich einen 15. Februar.

Ein Traum wie eine Erinnerung. Jenseits von allen esoterischen Spekulationen erzählt Vinciane Despret, stets unter Bezug auf verschiedene Fallgeschichten, nicht nur von Träumen und Familiengeheimnissen, sondern auch von Stimmen oder Spirits und ihren nächtlichen Besuchen. »My friend Pauline Bastin told me that her mother, a few months after the death of her father, announced to her: ›Your father came during the night.‹ Pauline asked her where he was, and her mother said, ›He was outside the door.‹ Pauline asked her another question: ›What did he do?‹ Her mother replied, ›He came and he looked to see if things were okay and then he left.‹ ›So,‹ continues Pauline, ›I asked her, ›But you were dreaming?‹ My mother said, ›No, I wasn't dreaming, he came, I saw him. He came to see if things were okay. I wasn't dreaming, I dreamed *it*.‹«[19] Despret unterstreicht, wie die Mutter ihrer Freundin nach einem neuen Wort, einem neuen Ausdruck, gesucht habe, um ihre seltsame Erfahrung mitzuteilen. In einem berührenden Essay *Vivre avec nos morts* (2021),[20] in deutscher Übersetzung *Mit den Toten leben* (2022), betont auch die französische Rabbinerin Delphine Horvilleur: »Man muss keineswegs im wörtlichen Sinne an ein Leben nach dem Tod glauben, geschweige denn an die Anwesenheit umherirrender Seelen in alten Häusern, um zu erkennen, dass wir unter ganz rationalen Gesichtspunkten alle mit Gespenstern leben. Mit den Gespenstern unserer persönlichen, familiären oder kollektiven Geschichte, mit den Gespenstern der Nation, in die wir hineingeboren wurden, mit denen unserer Kultur, mit den Gespenstern der Geschichten, die man uns erzählt (oder eben nicht erzählt) hat, und manchmal auch mit denen unserer Sprache.«[21] Delphine Horvilleur empfiehlt daher eine ganz einfache Methode: »Man sollte das Leben nie von seinem Ende her erzählen, sondern anhand dessen, was man in ihm für ›unendlich‹ gehalten hat. Man sollte sagen, was gewesen ist und hätte sein können, bevor man sagt, was nicht mehr sein wird.«[22] In solchem Sinne schließt die Rabbinerin mit ihrer todkranken Freundin Ariane einen Pakt: »Von jetzt an hat die Zeit für uns keine Bedeutung mehr. Sie unterliegt einer anderen Zeitrechnung als gewöhnlich. Lass uns einfach sagen, dass jede Stunde ein Jahrtausend ist und dass die kommende Woche eine Million Jahre dauern kann.«[23]

Vinciane Despret schildert die Gestaltung und Aufrechterhaltung der Bindungen zwischen Toten und Lebenden, auch am Beispiel spiritistischer Medien und

19 Ebd., S. 113.

20 Vgl. Horvilleur, Delphine: Vivre avec nos morts, Paris: Grasset 2021.

21 Horvilleur, Delphine: Mit den Toten leben. Aus dem Französischen übersetzt von Nicola Denis. München: Hanser 2022, S. 44.

22 Ebd., S. 37.

23 Ebd., S. 113.

Séancen; Delphine Horvilleur begleitet Trauernde und Sterbende mit Pakten, die eine Wahrnehmung des Zeitlosen, des »Unendlichen« in unserem Leben ermöglichen sollen. Einen anderen Weg beschreitet die forensische Anthropologin Sue Black in ihrem Buch *All That Remains. A Life in Death* (2018),[24] in deutscher Übersetzung: *Alles, was bleibt. Mein Leben mit dem Tod*. Sie erzählt von ihrem Umgang mit Toten, schon im Seziersaal während des Anatomiestudiums. Mit dem ersten Toten, der seinen Körper der Wissenschaft gespendet hatte, schließt sie geradezu eine enge Freundschaft. Sie nennt ihn Henry, nach dem Vornamen des Verfassers von *Gray's Anatomy*; und sie bewundert seine Großzügigkeit: »Es war ein erstaunlicher Gedanke, dass ich, als Henry diese unglaublich generöse Spende beschloss, von seiner Entscheidung, die mein ganzes Leben verändern sollte, absolut nichts wusste.«[25] Nach dem Abschluss der Sezierarbeiten resümiert sie: »Als wir fertig waren, Henrys Körper zu katalogisieren, vom obersten Punkt des Schädels bis hinunter zum kleinen Zeh, gab es keinen Teil mehr von ihm, den wir nicht erforscht hatten. Keinen Teil, bei dem wir nicht über den Büchern gebrütet hatten, debattiert, kontrolliert und die Ergebnisse überprüft hatten. Ich war so stolz auf diesen Mann, den ich nie als lebenden, atmenden, sprechenden, aktiven Menschen kennengelernt hatte, doch mit dem ich auf eine so persönliche und innige Weise vertraut war, dass ich das Gefühl hatte, niemand hätte und würde ihn je so kennenlernen wie ich. Was er mich gelehrt hat, ist mir geblieben und wird mir für immer bleiben.«[26] Diese Haltung der Zuneigung und des Respekts gegenüber den Toten erfüllt auch ihre professionellen Tätigkeiten, sei es bei der Ermittlung von Todesursachen von Verbrechensopfern, bei der Identifikation von Toten nach Katastrophen wie dem Tsunami vom 26. Dezember 2004 an den Küsten Thailands, Indonesiens, Sri Lankas und Indiens oder nach den grausamen Massakern im Kosovo-Krieg, angesichts von verstümmelten und verbrannten Leichen. Auf die Frage, ob sie an ein Leben nach dem Tod glaube, antwortet Black schlicht: »Wer weiß«; und auf die Frage, ob es Geister gibt: »Meine Großmutter hätte dem sicherlich zugestimmt, doch nachdem ich den Großteil meines Lebens mit Toten verbracht habe, kann ich kategorisch erklären, dass mich noch nie ein toter Körper verletzt hat, und nur selten hat mich einer verärgert. Die Toten sind nicht renitent, sondern in der Regel sehr wohlerzogen und höflich. Noch nie ist in meiner Leichenhalle einer wieder zum Leben erwacht, und sie verfolgen mich eindeutig nicht in meinen Träumen. Insgesamt machen die Toten deutlich weniger Ärger als die Lebenden.«[27]

24 Vgl. Black, Sue: All That Remains. A Life in Death, London: Doubleday 2018.

25 Black, Sue: Alles, was bleibt. Mein Leben mit dem Tod. Aus dem Englischen übersetzt von Kathrin Bielfeldt und Jürgen Bürger, Köln: DuMont 2018, S. 27.

26 Ebd., S. 41f.

27 Ebd., S. 398f.

3. Nach der Unsterblichkeit

Sue Black hofft nicht auf Unsterblichkeit; allenfalls wünscht sie sich, dass ihre Knochen noch jahrelang als Lehrmaterialien in anatomischer Ausbildung und Forschung dienen können. »Ich hätte nicht den Wunsch«, so schreibt sie, »in körperlicher Form auf ewig weiterzuleben, selbst wenn das möglich wäre. Manche Menschen glauben nicht an die Endgültigkeit des Todes. Viele sind davon überzeugt, dass ihre Seele, ihr Wesen oder eine Essenz ihrer Identität auf irgendeine Weise weiterlebt, auf der Erde oder in ihrer Vorstellung vom Himmel. Oder, wenn derjenige an Wiedergeburt glaubt, im Körper eines anderen. Es gibt sogar Leute, die ihre Körper in flüssigem Stickstoff haben einfrieren lassen, damit sie zu ihrem alten Leben erweckt werden können, wenn die Wissenschaft soweit ist, dass sie das kann. Das ist nichts für mich.«[28] Ein ewiges Leben bleibt ebenso unvorstellbar wie das dunkle Nichts des Todes; noch einmal erinnere ich an Franz Borkenaus »Todesantinomie«. In seinem jüngsten Roman erzählt Paul Auster von einem alten Mann, der seit vielen Jahren um seine im Meer, verschluckt von einer Riesenwelle, gestorbene Frau Anna trauert und eines Tages einen Anruf auf einem stillgelegten Telefon erhält. »Das rote Telefon. Das abgemeldete Telefon, das nicht klingeln kann, aber trotzdem geklingelt hat und weiterklingelt.« Er nimmt den Hörer ab »und wagt ein unsicheres, verwirrtes Hallo – ein Hallo mit einem Fragezeichen dahinter. Die Antwort ist Schweigen, und er sagt sich, das muss ein Traum sein, auch wenn er wach ist und deshalb gar nicht träumen kann, und dann spricht Anna zu ihm, spricht zu ihm mit derselben volltönenden Stimme, die sie im Leben hatte, sagt *Liebling* zu ihm und *mein geliebter Mann*, erklärt ihm, der Tod ist ganz anders als alles, was man sich je darunter vorgestellt hat, sie beide und alle anderen Materialisten haben sich geirrt mit ihrer Annahme, dass es kein Jenseits gebe, und auch die Christen, Juden, die Moslems, die Hindus, die Buddhisten und all die anderen haben mit ihren Vorstellungen vom Jenseits falschgelegen. Es gibt keine göttlichen Strafen oder Belohnungen, keine Posaunen oder Höllenfeuer, keine Oasen himmlischer Glückseligkeit, und kein Menschenwesen wird jemals als Schmetterling oder Krokodil oder als die nächste Inkarnation von Marilyn Monroe auf die Erde zurückkehren. Nach dem Tod geschieht Folgendes: Du kommst in das große Nirgendwo, das ist ein schwarzer Raum, in dem nichts zu sehen ist, ein geräuschloses Vakuum der Nullität, der Orkus des Nichts. Kontakt zu anderen Toten gibt es nicht, kein Gesandter erscheint von hoch oben oder tief unten und erklärt dir, wie es weitergeht. Sie kann also nicht wissen, wie lange ihr gegenwärtiger Zustand dauern wird, falls *Gegenwart* überhaupt das richtige Wort ist an einem Ort wie diesem, der kein Ort ist, sondern ein Nirgendwo, eine blanke Null, subtrahiert von unendlich vielen Nullen. Sie sieht nichts und hört nichts, weil sie keinen Körper

28 Ebd., S. 398.

mehr hat, keine *Ausdehnung*, wie die alten Philosophen das nannten, was bedeutet, dass sie niemals müde oder hungrig ist, weder Schmerz noch Freude noch sonst irgendetwas anderes empfindet, und wenn man sie räumlich vermessen könnte, falls das Wort *Raum* hier noch Bedeutung hat, ist sie wahrscheinlich nicht größer als ein subatomares Teilchen, das kleinste, allerwinzigste Bruchstück des kosmischen Was. Er kann sie ein Was nennen, wenn er mag, oder einen Geist, oder eine Emanation des ungeheuren formlosen Fluidums, oder ganz einfach eine denkende Monade, und beim Denken geschieht es zuweilen, dass sie die Dinge, die sie sich vorstellt, sehen kann, falls sie so etwas wie ein Inneres oder ein Auge besäße, was nicht der Fall ist, und doch sieht sie diese Dinge fast so deutlich wie zu Lebzeiten auf der Erde.«[29] Der rätselhafte Anruf bricht plötzlich ab und hinterlässt bloß die Ahnung, dass vielleicht eine Stimme bleibt, von der man nie wissen wird, ob man sie wirklich gehört oder nur halluziniert hat.

Ein digitales Nachleben? Geister, Stimmen, Visionen, Träume? Oder Audiofiles, Fotos und Zeitungsreportagen, wie sie Vinciane Despret für ihre Recherchen zum Eisenbahnunglück von Schaerbeek am 15. Februar 1904 gesucht und gefunden hat? »*Ich würde gern nach meinem Tod zurückkehren und – Was? Schauen, ob die Menschheit mein Werk erhalten hat. Ob meine Kunst in fünfzig, fünfundsiebzig oder hundert Jahren noch gezeigt wird. Du willst also auf die Erde zurückkehren, um dich zu googeln? Ja. Unsterblichkeit bedeutet, dass du dich in alle Ewigkeit googeln kannst*«, schreibt Sheila Heti in ihrem eingangs erwähnten Roman *Pure Colour*.[30] Zuvor erzählt sie jedoch vom Tod ihres Vaters und seinen trotzigen Versuchen der Wiederkehr in ihren eigenen Träumen. Er kommt von den Toten zurück, »nur um ihr zu zeigen, dass er heraushatte, wie das ging, eine stolze Demonstration einerseits und andererseits ein weiterer Beweis für die Dummheit der anderen, die nach ihrem Tod nicht einmal versuchten zurückzukehren. Sie gehorchten der Konvention – im Tod wie im Leben –, während er, der Konventionen immer in den Wind geschlagen hatte, ins Leben zurückgekehrt war, um ihr zu zeigen, dass nur gesellschaftliche Normen andere in ihren Gräbern festhielten.«[31] Ein Nachleben als Protest, als Widerstand gegen das Verschwinden?

Aus dieser Frage ergibt sich noch einmal eine apokalyptische Antwort, die bisher nur selten ausgedrückt wurde, auch weil sie – jenseits von allen Hoffnungen auf eine neue Erde und ein himmlisches Jerusalem – das Auferstehungsversprechen mit dem Wunsch nach einer finalen Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten verbindet. »Wie einsam war es am Ende der Welt«, bemerkt Sheila Heti, »ohne dass all die Menschen, die vor uns gelebt hatten, es mit uns teilten. Wir wollten, dass sie zu diesem Moment zurückkehrten. Wir verstanden, warum in apokalyptischen

29 Auster, Paul: Baumgartner. Aus dem Englischen übersetzt von Werner Schmitz, Hamburg: Rowohlt 2023, S. 63–65.

30 S. Heti: Reine Farbe, S. 160.

31 Ebd., S. 79.

Geschichten die Knochen der Toten über die Erde zogen und alle, die jemals gelebt hatten, sich an einem Ort versammelten. Einfach weil der Lebende die Gesellschaft der Toten will. Wir wollen, dass unsere Vorfahren uns helfen. Wir haben Angst. Wir wollen ihre Gesellschaft, und wir wollen, dass sie das Ende sehen, wie ein sterbender Vater seine Liebsten nahe bei sich ums Fußende seines Bettes geschart haben will. Also wünschen wir uns alle her, die jemals gelebt haben, während die Welt, an der wir alle teilhatten, schließlich ans Ende kommt. Wir spüren, dass sie das Recht haben, das Ende zu sehen, am letzten Tag dabei zu sein.«[32]

32 Ebd., S. 163f.

Theoretische Provokationen

Die methodische Funktion der sozialen Unentschiedenheitsrelation für die Analyse der Grenzen des Sozialen*

Gesa Lindemann

Es gehört zu den Regeln guter wissenschaftlicher Forschung, die praktischen und/oder theoretisch-konzeptuellen Bedingungen anzugeben, die die Forschung anleiten und deshalb auch das Ergebnis bestimmen. Für experimentelle Forschung steht dabei im Vordergrund, die praktischen Bedingungen zu nennen, unter denen das Experiment durchgeführt worden ist. Nur dann ist es möglich, das Experiment zu replizieren und das Ergebnis zu bestätigen oder zu widerlegen. Darüber hinaus müssen die grundlegenden Annahmen expliziert werden, die die Selektion der Daten und die Messungen angeleitet haben.[1] Für die Geschichtswissenschaft und die Soziologie stellt sich das Problem in einer etwas anderen Weise. Hier geht es darum, die Annahmen explizit zu machen, die die Forschung angeleitet haben. In beiden Disziplinen wird zum Beispiel mit der Annahme gearbeitet, dass es handelnde menschliche Akteure gibt, deren Beiträge zum geschichtlichen beziehungsweise sozialen Geschehen es zu untersuchen gelte. Diese Annahme ist so selbstverständlich, dass sie kaum explizit infrage gestellt wird.

Damit kommen wir zu einem spezifischen Problem historischer und soziologischer Forschung: dem Humanzentrismus. Dieses ergibt sich daraus, dass die Forschung selbst Teil der modernen Gesellschaft ist, in der sie betrieben wird. Diese Einsicht ist immer wieder geltend gemacht worden. Sie führt zu der Forderung, zum Beispiel die soziale Position der Forschenden zu berücksichtigen, denn der soziale Status sei von Bedeutung dafür, welche Fragen in der Forschung gestellt und welche Konzepte verwendet werden. Sozialer Status in diesem Sinne umfasst das

* Der Beitrag ist erstveröffentlicht in: Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nichtmenschlichen Akteuren in der Vormoderne, hg. v. Matthias Pohlig/Barbara Schlieben, Göttingen: Wallstein 2022, S. 27–49. Als Herausgeber danke ich der Autorin, Matthias Pohlig und Barbara Schlieben sowie dem Wallstein Verlag sehr für die Möglichkeit, den Text im Reflexionszusammenhang des vorliegenden Bandes erneut zu publizieren.

1 Vgl. Lakatos, Imre: »The Methodology of Scientific Research Programmes«, in: Ders., Philosophical Papers, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1978.

Geschlecht, die Klassenzugehörigkeit sowie die Position im internationalen Gefüge. Ob Forscher:innen Männer, Frauen, Europäer, Chinesen oder Schwarze sind, ob sie aus einer unteren oder höheren Klasse stammen, hätte einen Einfluss auf die Forschung.[2] Pierre Bourdieu geht noch einen Schritt weiter, wenn er den handlungsentlasteten wissenschaftlichen Weltzugang selbst bereits als eine spezifische Perspektive auf die Welt identifiziert, die bestimmt, welche Fragen und Konzepte verwendet werden. Er bezeichnet dies als den »Ethnozentrismus« der Gelehrten, den eine Forschung reflektieren müsse, die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein.[3]

Obwohl die genannten Ansätze eine Reflexion auf die Bedingungen und die Durchführung der Forschung fordern, gehen sie nicht so weit, auch den Anthropozentrismus der Forschung infrage zu stellen. Vielmehr gilt es als ausgemacht, dass nur lebende Menschen zu den verantwortlich handelnden Akteuren gerechnet werden. Pflanzen, Tiere oder gar solche Wesen, die nicht im messbar ausgedehnten Raum an einem Ort existieren wie Geister oder Götter, gelten von vornherein nicht als wirkmächtige beziehungsweise handlungsfähige und verantwortliche Akteure.

Um den Anthropozentrismus zu überwinden, muss man den Kreis möglicher Akteure kontingent setzen. Dazu muss der Anthropozentrismus reflexiv auf Distanz gebracht werden. Dies ist der Ansatz der reflexiven Anthropologie. Dieser zufolge muss auch der Sachverhalt, dass nur Menschen als individuell handelnde Akteure gelten, als ein gesellschaftlich gebundener Sachverhalt begriffen werden. Einer reflexiven Anthropologie gilt es als ein Merkmal der modernen Gesellschaft, dass nur lebende Menschen einen vollen moralischen Status haben können, der es ermöglicht, sie als wirkmächtige und (moralisch) verantwortliche Akteure anzusprechen.[4]

Es gibt durchaus Forschungsansätze, die auch nicht-menschliche Akteure einbeziehen, aber das Problem der moralischen Ansprechbarkeit wird zumeist ausgeklammert. Die aktuell besonders populäre Akteur-Netzwerk-Theorie behandelt

2 Vgl. Harding, Sandra: »Introduction. Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate«, in: Dies. (Hg.), The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies, New York/London: Routledge 2004, S. 1–15.

3 Vgl. Bourdieu, Pierre: Homo Academicus, Frankfurt a.M. 1988; Ders.: »Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität«, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 365–374.

4 Vgl. Lindemann, Gesa: Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Weilerswist: Velbrück 2018; Lindemann, Gesa: »Reflexive anthropology: On the method-guided construction of premises in social theory«, in: European Journal of Social Theory 28/2 (2024), S. 226–246.

zum Beispiel auch nicht-menschliche Entitäten als beteiligte Akteure.[5] Aber in der Analyse wird nicht unterschieden zwischen einer Beteiligung im Sinne einer einfachen Wirkung oder einer Beteiligung im Sinne einer Handlung, für die ein Akteur verantwortlich gemacht werden kann.

Worauf es ankommt, können wir uns an einem einfachen Beispiel vergegenwärtigen. Wer eine Suppe löffelt, braucht die Beteiligung unterschiedlicher Akteure beziehungsweise Aktanten: Hände, Mund, Tisch, Teller und Löffel sind notwendig, um eine Suppe zu löffeln. Auch Teller und Löffel müssen ihre Funktion erfüllen, sonst kann die Suppe nicht gelöffelt werden. Wenn das Akteursnetzwerk aus Tisch, Teller, Löffel usw. durch den Ausfall eines Aktanten, etwa des Löffels, auseinanderfällt, wird es schwer, weiter eine Suppe zu löffeln. Wenn der Löffel zerbricht, muss das Akteursnetzwerk neu figuriert werden. Es wäre etwa möglich, die Suppe direkt aus dem Teller zu trinken.

Auch wenn wir dem Löffel eine Rolle als wirksamer Aktant zuschreiben, müssen wir es als ein empirisches Phänomen festhalten, dass gegenwärtig – in Deutschland – ein Löffel nicht dafür verantwortlich gemacht würde, wenn er seinen Dienst nicht tut. Wenn hingegen ein Mensch sich weigert, Nahrung aufzunehmen, könnte er dafür verantwortlich gemacht werden, seinen eigenen Tod herbeiführen zu wollen. Eine solche Differenzierung zwischen Aktanten, die wirksam beteiligt sind, und solchen, die moralisch verantwortlich gemacht werden, wäre im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours nicht möglich. Dennoch scheint es für das Verständnis sozialer Prozesse unabdingbar zu sein, den Aspekt der Normativität und damit die Möglichkeit, Akteure moralisch verantwortlich zu machen, einzubeziehen. Aus diesem Grund benötigen wir theoretisch-methodische Konzepte, die es ermöglichen, den Kreis möglicher Akteure über den Kreis der Menschen hinaus zu erweitern, ohne dabei die Möglichkeit moralischer Verantwortlichkeit aufzugeben. Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht darin, von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen.[6]

Mit der sozialen Unentschiedenheitsrelation stellen wir eine zweifache Unentschiedenheit an den Anfang der Forschung. Erstens soll es unentschieden sein, welche Entitäten in den Kreis der personalen Akteure zu rechnen sind (Kontingenz der

5 Vgl. Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.

6 Für eine genauere Diskussion dessen, wie sich dieser Ansatz etwa zur Akteur-Netzwerk-Theorie, anderen techniksoziologischen Ansätzen (Rammert, Werner: Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatistischen Technik- und Sozialtheorie, Wiesbaden: Springer 2007) sowie zur Analyse der Grenzen der Sozialwelt von Luckmann (Luckmann, Thomas: »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn u.a.: Schöningh 1980, S. 56–92) und zu Descolas Anthropologie (Descola, Philippe: Jenseits von Natur und Kultur, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013) verhält, vgl. Lindemann, Gesa: Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen, Weilerswist: Velbrück 2014.

Mitwelt), zweitens wird es als unentschieden betrachtet, wie die Beteiligten als normativ relevante Akteure gelten: als Individuen oder als Glieder von Gruppen, die mit anderen Gruppen in Beziehung stehen. Hier geht es um die Unentschiedenheit zwischen Individualisierung und Dividualisierung. Wir wollen zunächst die soziale Unentschiedenheitsrelation skizzieren (1.) und ihre methodische Funktion präzisieren (2.). In einem dritten Schritt werden wir Gewalt als denjenigen Vergesellschaftungsmodus identifizieren, der eine stabile Fixierung der sozialen Unentschiedenheitsrelation erlaubt, und unterschiedliche Verfahrensordnungen der Gewalt differenzieren (3.). Vor diesem Hintergrund lassen sich die Perspektiven für eine historische Forschung benennen, die das moderne, auf den Menschen bezogene Individualitätsverständnis als einen historischen Sonderfall betrachtet.

1. Die soziale Unentschiedenheitsrelation

Die soziale Unentschiedenheitsrelation baut auf der Theorie der Mitwelt auf,[7] die Helmuth Plessner im Rahmen seiner Theorie exzentrischer Positionalität entwickelt.[8] Plessner unterscheidet unterschiedliche Formen, wie sich lebendige Wesen auf ihre Umwelt beziehen. Für unsere Zwecke ist vor allem die Form der zentrischen und diejenige der exzentrischen Form von Bedeutung, dabei fokussieren wir uns insbesondere auf die Mitwelt beziehungsweise die Mitverhältnisse zwischen lebendigen Wesen. Auf der Ebene zentrischer Positionalität gibt es Mitverhältnisse zwischen leiblichen Wesen. Danach existieren leibliche Wesen in wechselseitigen Berührungsbeziehungen. Leibliche Selbste fühlen sich durch Ereignisse im Umfeld in ihrem Zustand betroffen und eventuell aufgefordert zu agieren. Andere leibliche Selbste bilden einen integralen Bestandteil der Leib-Umfeld-Beziehung. Deshalb gehört zum Erleben leiblicher Selbste, davon betroffen zu sein, wie sich andere auf die Umwelt richten. Leibliche Selbste merken, dass und wie sich Artgenossen, Beutekonkurrenten oder Beutetiere auf die Umwelt richten, und orientieren das eigene Verhalten daran.[9]

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Es gibt aus mehreren Arten bestehende Vogelgruppen, die in den Baumwipfeln des Amazonasurwalds leben. Sie ernähren sich von Insekten, die sie aufscheuchen. Bei der Nahrungssuche entstehen immer wieder Konkurrenzsituationen zwischen Vögeln, die versuchen, dasselbe Insekt zu schnappen. Hierbei verschaffen sich einige Vögel einen taktischen Vorteil, indem

7 Vgl. Lindemann, Gesa: »The Social Undecidedness Relation«, in: Human Studies 42/1 (2019), S. 101–121.

8 Vgl. Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin: De Gruyter ^{2}1965, S. 300–308.

9 Vgl. auch für das Folgende G. Lindemann: Weltzugänge, S. 90–94.

sie den Ruf ausstoßen, der sonst vor nahenden Raubvögeln warnt. Durch den Warnruf wird der andere Vogel kurz abgelenkt und der täuschende Vogel fängt das Insekt.[10] Um diese Situation zu deuten, ist es nicht erforderlich, anzunehmen, dass die konkurrierenden Vögel die Intentionen des anderen Vogels deuten oder dass es sich um Subjekte handelt, die einander als Subjekte verstehen. Es erscheint mir aber unabdingbar anzunehmen, dass die leiblichen Vollzüge der Vögel aufeinander bezogen sind, denn sie erfassen den Richtungssinn der Bewegung des Konkurrenten.

Dieses Beispiel soll anschaulich zeigen, dass es sinnvoll ist, auf der Ebene zentrischer Positionalität Mitverhältnisse im Sinne eines leiblichen Erlebens anderer leiblicher Selbste anzunehmen. Die beteiligten Selbste erleben, dass andere sich auf das Umfeld richten, und beziehen dies in die Gestaltung der eigenen Umfeldbeziehung ein. Leibliche Selbste, die einander derart berühren, müssen nicht der gleichen Art angehören. Denn Raub- und Beutetiere stehen ebenfalls in einem derartigen Mitverhältnis. Die Gestaltung von Mitverhältnissen ist wie die gesamte Gestaltung von Leib-Umfeld-Beziehungen durch instinktive Vorgaben strukturiert, die festlegen, wie leibliche Selbste mit welchen anderen Selbsten in einem Mitverhältnis stehen. Auf dieser Grundlage kann gelernt werden, wie Mitverhältnisse im Einzelnen zu gestalten sind, zum Beispiel wann vor wem zu fliehen ist, wie zu warnen ist usw.

Die Stufe exzentrischer Positionalität zeichnet sich dadurch aus, dass leibliche Selbste sich in wechselseitigen Berührungsbeziehungen finden. Das heißt, leibliche Selbste existieren nicht nur in Mitverhältnissen, in wechselseitigen Berührungsbeziehungen, sondern sie sind überdies reflexiv aus der Perspektive Dritter darauf bezogen, dass das der Fall ist. Auf der Stufe exzentrischer Positionalität wird die Struktur der zentrischen Positionalität selbst reflexiv. Auf dieser Stufe verlieren instinktive Vorgaben für das Verhalten an Bedeutung. Wenn es nicht mehr durch instinktive Vorgaben gesteuert ist, wie leibliche Selbste in Berührungsbeziehungen existieren, wird es für diese fraglich, mit welchen leiblichen Selbsten sie in einer Berührungsbeziehung stehen. Es wird fraglich, wie der Kreis derjenigen zu begrenzen ist, die einander als andere personale Selbste berühren und wie die beteiligten Selbste existieren als Individuen oder als Elemente von Gruppen, die zu den Gliedern anderer Gruppen in Beziehung stehen. Damit haben wir die doppelte Unentschiedenheit identifiziert, die die soziale Unentschiedenheitsrelation auszeichnet.

Erste Unentschiedenheit: Es ist offen, ob es sich bei den Wesen, die einander derart berühren, um Menschen handelt oder um Tiere beziehungsweise um Wesen wie Engel oder Geister. Wichtig ist nur, dass diese Wesen sich in irgendeiner Form wirksam aufeinander richten können – etwa durch Gesten, Blicke, Worte. *Zweite Unentschiedenheit*: Es ist offen, ob sich die Beteiligten als Individuen erleben, die mit an-

10 Vgl. Sommer, Volker: Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch, München: Hirzel 1992, S. 38f.

deren Individuen in Beziehung stehen, oder ob sich die Beteiligten als Glieder von Gruppen erleben, die mit anderen Gruppen in Beziehung stehen. Der Sachverhalt, dass sich die Beteiligten als Glieder von Gruppen erleben, wird in der Ethnologie als »Dividualisierung« beschrieben,[11] die von einer individualisierenden Form der Vergesellschaftung zu unterscheiden ist.

Beide Unentschiedenheiten erfordern eine gesellschaftliche Festlegung durch Institutionalisierung. Dies vollzieht sich folgendermaßen: Gemäß der reflexiven Struktur exzentrischer Positionalität finden sich leibliche Selbste in Berührungsbeziehungen und sind aus der Perspektive Dritter darauf bezogen. Dies ermöglicht es, die Beziehungen zu objektivieren und in diesen ein Muster zu identifizieren. Welche Muster identifiziert werden, hängt von bestehenden Beziehungen zwischen den Beteiligten ab. Ein logisch weiterer Schritt besteht darin, das Muster der Beziehungen zwischen den Beteiligten vom aktuellen Beziehungsgeschehen zu unterscheiden. Damit werden situationsübergreifende Muster identifizierbar. Sie gelten nicht nur in den gegenwärtigen Vollzügen, sondern erhalten eine orientierende Funktion in den weiteren Beziehungsvollzügen. Solche Muster bezeichnen wir als Institutionen.[12] Institutionen haben immer auch einen normativen Charakter. Leibliche Selbste sollten sich in ihrem Leib-Umwelt-Bezügen daran orientieren. An die Stelle einer instinktiven Verhaltenssicherheit tritt damit eine künstliche, institutionell gesicherte Verhaltenssicherheit. Plessner spricht deshalb vom Grundgesetz der »natürlichen Künstlichkeit«.[13] Wesen exzentrischer Positionalität sind von ihrer Natur aus darauf angelegt, eine künstliche Ordnung zu schaffen. Die unmittelbaren leiblichen Umweltbezüge sind vermittelt durch eine solche institutionelle Ordnung, weshalb Wesen exzentrischer Positionalität durch »vermittelte Unmittelbarkeit« gekennzeichnet sind.[14]

2. Die methodische Funktion der sozialen Unentschiedenheitsrelation

Für die historische beziehungsweise empirische Forschung erfüllt die soziale Unentschiedenheitsrelation eine methodische Funktion. Empirisch vorfindbar sind

11 Vgl. Strathern, Marilyn: The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1990, S. 348f.

12 Vgl. G. Lindemann: Weltzugänge, S. 119–125. Dieser Institutionenbegriff schließt an Berger und Luckmann (Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980) und Luhmann (Luhmann, Niklas: Rechtssoziologie, 2 Bde., Reinbek: Rowohlt 1972) an und entwickelt deren Institutionenverständnis zu einer Theorie reflexiver Institutionalisierung weiter, vgl. G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik, S. 51–53.

13 H. Plessner: Die Stufen, S. 309–321.

14 Ebd., S. 321–341.

nur institutionelle Ordnungen. Die soziale Unentschiedenheitsrelation ist selbst nicht empirisch beobachtbar, aber alle konkreten Phänomene werden so angeschaut, als ob sie Fixierungen der sozialen Unentschiedenheitsrelation wären. Die Bildung von Ordnungen wird damit analysiert als eine Leistung leiblicher Wesen, die Institutionen bilden, die ihre Umweltbezüge vermitteln.

Institutionelle Ordnungen unterscheiden sich danach, welche Wesen in den personalen Seinskreis einbezogen werden und ob sie dabei eine Präferenz für Individualisierung oder Dividualisierung ausbilden. Für die moderne Vergesellschaftung gilt, dass der personale Seinskreis auf lebende Menschen beschränkt wird, die als verkörperte Individuen gelten. Dass hierin eine Besonderheit liegt, wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Zuschnitt anderer personaler Seinskreise auch andere Wesen als Menschen umfasst und dass leibliche Wesen nicht verkörpert sein müssen, das heißt, es ist nicht erforderlich, dass sie im messbar ausgedehnten Raum einen Ort einnehmen, der von einem anderen Körper nicht zur gleichen Zeit eingenommen werden kann.[15] Anhand ethnologischer Studien wird deutlich, dass Verkörperung eher als ein wesentliches Element individualisierender Vergesellschaftung zu begreifen ist. Darauf hatte der Ethnologe Maurice Leenhardt bereits vor längerer Zeit eindrücklich hingewiesen.[16] In seiner Analyse der Ordnungsbildung auf Neukaledonien kam er zu dem Ergebnis, dass die Kanaken sich zunächst als eingebunden in Gruppenbeziehungen erlebten; erst als sie lernten, ihre leiblichen Vollzüge mit dem dreidimensional ausgedehnten biologischen Körper zu identifizieren, haben sie ein individuelles Selbstverständnis in einem modernen Sinn entwickelt. Sie verstanden sich nun als Individuen mit individuellen Interessen, die mit anderen Individuen Beziehungen eingehen können. Dieses Ergebnis macht Leenhardt anhand eines Dialogs mit einem Kanaken deutlich.

> »Als ich einmal den im Denken der Kanaken, die ich lange Jahre unterrichtet hatte, erreichten Fortschritt ermessen wollte, wagte ich eine Suggestivfrage:
> Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?
> Und er erwiderte: Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper.«[17]

15 Für die Differenz zwischen Leib und Körper vgl. Lindemann, Gesa: »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), Handbuch Körpersoziologie, Bd. 1: Grundbegriffe und theoretische Positionen, Wiesbaden: Springer 2016, S. 57–66.

16 Vgl. Leenhardt, Maurice: Do kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein 1983.

17 Ebd., S. 215f.

Dieser Dialog bezieht sich darauf, wie die Person in Neukaledonien verstanden und gelebt wird beziehungsweise wurde, nämlich im Sinne einer Institutionalisierung von Dividualisierung. Leenhardt zufolge gab es auf Neukaledonien vor der französischen Missionierung und Beschulung keine individuelle Person in einem modernen Verständnis. Vielmehr waren die leiblichen Akteure gemäß den Forderungen der vermittelnden symbolisch-institutionellen Ordnung in ein Geflecht von Beziehungen eingebunden, in dem nicht Einzelne miteinander in Kontakt traten, sondern Replikate von Gruppenelementen, die mit den Replikaten von anderen Gruppen in Beziehung traten. Die Gruppe der Vettern steht etwa mit der Gruppe der Basen in einer durch die Gruppenzugehörigkeit definierten Beziehung. Im Rahmen der Institutionalisierung einer solchen Ordnung erleben sich leibliche Operatoren als tendenziell austauschbarer Bestandteil dauernder Beziehungen zwischen Gruppen. In dieses leibliche Beziehungsgeflecht waren auch die verstorbenen Ahnen als wirkmächtige Akteure eingebunden.

Diese institutionelle Ordnung auf Neukaledonien erfuhr einen dramatischen Wandel durch Missionierung und Beschulung, das heißt die Konfrontation mit einem modernen schriftbasierten Wissen über die kontinuierlich dreidimensionale Ausdehnung des Raums, die Ordnung der messbaren Zeit und damit zusammenhängend über den europäisch-natürlichen dreidimensional ausgedehnten Körper. Das neue von der französischen Kolonialmacht gestützte Wissen ermöglicht eine Umbildung der vermittelnden symbolisch-institutionellen Ordnung. Statt die leiblichen Vollzüge als Vollzüge von dauernden Beziehungen zu erleben (Dividualisierung), wird, getragen von der Kolonialmacht, die Verpflichtung institutionalisiert, leibliche Umweltbezüge als Vollzüge eines individuellen Körpers zu erleben (Individualisierung). Leenhardt zufolge war die Identifikation mit dem dreidimensional ausgedehnten Körper, der isoliert eine Stelle im Raum einnimmt, die Bedingung der Individualisierung leiblicher Operatoren auf Neukaledonien. In seiner Analyse beschreibt Leenhardt den Übergang von einer dividualisierenden Vergesellschaftung, die die Beziehungen unter Einschluss der Verstorbenen und anderer Geister zentral stellt, zu einer individualisierenden Vergesellschaftung, die zunehmend auf die lebenden Menschen beschränkt wird.

Der methodische Dreh, von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen, gestattet es, solche Phänomene zu analysieren, ohne die Methodik des Thomas-Theorems anzuwenden, die es ermöglicht, alle Phänomene, die dem methodischen Anthropozentrismus widersprechen, wieder in diesen zu integrieren. Dem Thomas-Theorem zufolge handeln Menschen entsprechend dem, was sie für wirklich halten. »If men define situations as real, they are real in their consequences.«[18]

18 Thomas, William I./Swaine-Thomas, Dorothy: The Child in America. Behavior Problems and Programs, New York: Alfred A. Knopf 1928, S. 572.

Dieses Argument lässt sich konstruktivistisch im Anschluss an die Institutionentheorie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann so verstehen,[19] dass Menschen ein Wissen über die Wirklichkeit ausbilden, welches im Rahmen von Institutionen von allen Beteiligten als gültig anerkannt wird. Es handelt sich also nicht um eine individuelle Auffassung der Wirklichkeit, sondern um ein kollektives Verständnis der Wirklichkeit, das für alle Beteiligten fest institutionalisiert ist. Folglich gilt, dass Menschen eine Wirklichkeit konstruieren, in der sie es als eine gültige Wahrheit behandeln, dass es Götter gibt, denen sie unterworfen sind. Dies entspricht dem Thomas-Theorem.

Gemäß diesem Theorem kommt es zu einer Differenzierung der Wirklichkeit. Zum einen gibt es die Wirklichkeit der soziologischen Forschung. Diese beschreibt es als einen realen Sachverhalt, dass es Menschen gibt, die wirklich daran glauben, dass es Götter gibt. Für die Soziolog:innen bildet der Sachverhalt, dass es wirklich Götter gibt, aber keine Tatsache. Denn sie können erkennen, dass es eigentlich keine Götter gibt, sondern nur Menschen, die daran glauben, dass es Götter gibt. Diese Ebenendifferenzierung können wir mit der Methodik der sozialen Unentschiedenheitsrelation vermeiden. Denn wir können anerkennen, dass es unterschiedliche Wirklichkeiten gibt. Es gibt solche, die ausschließlich von Menschen geschaffen werden, wie es in der Moderne der Fall ist, und es gibt Wirklichkeiten, an deren Herstellung auch andere Wesen beteiligt sind. Dies eröffnet neue Perspektiven für die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaft. Denn von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen ermöglicht es, auch fremdartige Akteursverständnisse als gleichermaßen wirklich zu betrachten.

In methodischer Hinsicht folgt aus diesen Überlegungen eine doppelte Vorsichtsregel. Es gilt sowohl die Kontingenz der Grenzen des Menschlich-Sozialen als auch die Kontingenz einer auf den Körper bezogenen Individualisierung zu berücksichtigen. Wenn diese doppelte Vorsichtsregel nicht beachtet wird, droht die Analyse den modernen anthropologischen Individualismus zu reproduzieren.

3. Fixierungen der sozialen Unentschiedenheitsrelation – durch Gewalt

Wir hatten festgestellt, dass von der sozialen Unentschiedenheitsrelation auszugehen eine Besonderheit darstellt, weil diese sich durch eine reflexive Struktur auszeichnet, die es erlaubt, die Bedeutung moralischer Verantwortlichkeit in den Blick zu nehmen. Bereits Luckmann hatte darauf hingewiesen, dass die Grenzen des Sozialen zugleich die Grenzen des Moralischen darstellen.[20] Dies kann man sich ver-

19 Vgl. P. Berger/Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion.

20 Vgl. Th. Luckmann: Über die Grenzen der Sozialwelt.

gegenwärtigen, wenn wir auf das oben genannte Beispiel zurückkommen, an einem Tisch zu sitzen und aus einem Teller Suppe zu löffeln. Solange der praktische Vollzug ohne weitere Probleme abläuft, muss man nicht zwischen personalen Akteuren und anderen Wesen unterscheiden. Es wäre auch unentscheidbar, ob die Handlungsabläufe durch instinkthafte Antriebe oder durch Institutionen gesteuert würden. Solange alles bruchlos funktioniert, ist es schwer, zwischen einer gut organisierten Fabrik und einem Bienenstock zu unterscheiden.

Zwischen personalen und anderen Wesen zu unterscheiden, wird erst dann erforderlich, wenn es zu einer Unterbrechung, zu einer Krise im Handlungsablauf kommt. An den Reaktionen auf Krisen im Handlungsablauf kann man erkennen, ob und wie zwischen Personen und anderen Wesen unterschieden wird. »Ob« und »wie« die Unterscheidung erfolgt, wollen wir nun eingehender behandeln.

3.1 Ob zwischen Personen und anderen Wesen unterschieden wird …

Interessant ist die »Ob-Frage« nur, wenn sie positiv beantwortet wird. Solange die Unterscheidung nicht erforderlich ist, gibt es keinen abgegrenzten Bereich des Sozialen. Wenn es darum geht, dass zwischen Personen und anderen Wesen unterschieden wird, stellen die Beteiligten erstens dar, dass ihre Erwartungen an den regelgemäßen Handlungsablauf enttäuscht worden sind, und zweitens, dass andere Beteiligte dafür moralisch verantwortlich gemacht werden, dass der regelgemäße Handlungsablauf nicht eingehalten worden ist.

Damit kommen wir zu einer empirisch operationalisierbaren Form, personale Akteure zu unterscheiden. Personale Akteure sind diejenigen, die einen regelgemäßen institutionellen Handlungsablauf identifizieren und andere dafür verantwortlich machen, dass die Erwartungen an diesen Handlungsablauf enttäuscht worden sind. Umgekehrt gelten auch diejenigen als personale Akteure, die die Erwartungen an den regelgemäßen Ablauf von Ereignissen enttäuschen und entsprechend dafür verantwortlich gemacht werden können. Zwischen personalen Akteuren und anderen Wesen wird empirisch beobachtbar unterschieden, wenn Handlungsabläufe nicht ablaufen wie gewöhnlich, wenn es Krisen gibt, auf die reagiert wird.

Die Identifikation eines regelgemäßen Handlungsablaufs setzt voraus, dass Verhalten nicht einfach abläuft, sondern dass es orientiert an einem institutionellen Muster abläuft, mit Bezug auf das der Ablauf bewertet werden kann. Dies setzt – wie oben beschrieben – voraus, aus der Perspektive Dritter reflexiv auf den Sachverhalt bezogen zu sein, mit anderen in Berührungsbeziehungen zu stehen. Die Einbeziehung Dritter beinhaltet eine objektivierende Perspektive auf die Beziehungen zwischen den Beteiligten, was es ermöglicht, das Muster der Beziehungen zwischen den Beteiligten vom aktuellen Beziehungsgeschehen zu unterscheiden.[21]

21 Vgl. G. Lindemann: Weltzugänge, S. 119–125.

Nur dann können beteiligte leibliche Selbste das Muster des Handlungsablaufs von Letzterem unterscheiden und das konkrete Geschehen am Muster des institutionalisierten typischen Handlungsablaufs messen.

3.2 Wie zwischen Personen und anderen Wesen unterschieden wird …

Wir wollen einen typischen Handlungsablauf in den Blick nehmen, etwa den Ablauf eines Gütertauschs zwischen Gruppen, wie er in ethnologischen Forschungen beschrieben wird. Bei einem solchen Tausch kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen darüber, ob die Proportionen des Austauschs angemessen sind. Der Streit kann verbal ausgetragen werden, indem die Angehörigen der Gruppe A fordern, dass die anderen noch mehr geben sollen. Der Streit geht so lange, bis beide Seiten die Proportionen des Austauschs als angemessen ansehen, oder er eskaliert und mündet in der Androhung von Gewalt beziehungsweise in einer direkten Anwendung von Gewalt. Durch diesen Gewaltakt wird in einer allgemeinen Weise dargestellt, dass an den enttäuschten Erwartungen unbedingt festzuhalten ist. Diese knappe Skizze geht zurück auf die ethnologische Darstellung von Tauschbeziehungen zwischen großen Familiengruppen beziehungsweise Clans etwa auf Neuguinea.[22]

Wenn wir diese Dynamik generalisieren, ergibt sich Folgendes. Das Tauschgeschehen läuft gemäß institutioneller Muster ab, das heißt die beteiligten leiblichen Selbste orientieren sich an typischen Handlungsmustern und bilden entsprechende Erwartungen aus. Die Muster werden gegenwärtig aktualisiert und können in konkreten Situationen verändert werden. Dies ist so lange kein Problem, wie die Beteiligten nicht darauf beharren, dass das institutionelle Muster beibehalten werden soll. Wenn eine Veränderung erfolgt, verändern die Beteiligten ihre Erwartungen. Sie lernen, dass institutionalisierte Handlungsabläufe auch anders ablaufen können.[23] Solche Veränderungen können vonstatten gehen, auch wenn die Beteiligten es gar nicht explizit zur Kenntnis nehmen. Wenn die Abweichung vom typischen

22 Vgl. Knauft, Bruce M.: »Melanesian Warfare. A Theoretical History«, in: Oceania 60/4 (1990), S. 250–311, hier S. 277.

23 Dieses Argument geht zurück auf die Unterscheidung zwischen ipseistischen kognitiven und normativen Erwartungen, vgl. G. Lindemann: Weltzugänge, S. 220f. Kognitive Erwartungen sind solche, die verändert werden, wenn sie enttäuscht worden sind, normative Erwartungen sind solche, die aufrechterhalten werden, wenn sie enttäuscht werden. Ipseistisch heißt, dass konkrete leibliche Selbste diese Erwartungen haben, die selbst davon betroffen sind, wenn ihre Erwartungen erfüllt oder enttäuscht werden. Nur weil Selbste davon betroffen sind, dass ihre Erwartungen enttäuscht worden sind, werden sie ihre Erwartungen nach einer Enttäuschung ändern. Wenn sich jemand auf einen Stuhl setzt, der zusammenbricht, wird er beim nächsten Mal prüfen, ob der Stuhl stabil ist, auf den er sich setzen möchte. In diesem Fall hat er gelernt, dass Stühle nicht stabil sein müssen. Nur wenn leibliche Selbste von der Erwartungsenttäuschung betroffen sind, werden sie motiviert, die Erwartungsenttäuschung auch

Handlungsablauf aber als solche identifiziert wird und Beteiligte auf dem institutionellen Muster beharren, greift der beschriebene Mechanismus. Zunächst wird die Abweichung von einem Muster identifiziert: Die andere Seite hat nichts gegeben oder getan, was in angemessener Weise zu erwarten gewesen wäre. Dieser Sachverhalt wird explizit gemacht. Wenn die andere Seite den Fehler korrigiert oder versucht, die Abweichung plausibel zu machen beziehungsweise sich zu entschuldigen, ist alles gut. Gelingt dies nicht, erweist sich Gewalt als die ultimative symbolische Form, durch die dargestellt wird, dass die eigenen Erwartungen an den typischen Ablauf des Geschehens aufrechterhalten werden. Diese Erwartungen bezeichnen wir als normative Erwartungen. Sie werden aufrechterhalten, auch wenn sie enttäuscht werden, und es wird dargestellt, dass die enttäuschten Erwartungen unbedingt aufrechtzuerhalten sind. Durch Gewalt wird zunächst der Anspruch erhoben, dass die normativen Erwartungen gültig sein sollen. Dieser Anspruch wird zu einer institutionalisierten Norm, wenn er von Dritten als ein legitimes Erwartungsmuster anerkannt wird. Damit wird Gewalt zu einer durch Dritte legitimierten, symbolisch generalisierten Darstellung der Gültigkeit normativer Erwartungen.

Dies erlaubt es, Gewalt eindeutig von physischem Kraftaufwand zu unterscheiden. Wenn wir das moderne Weltverständnis zugrunde legen, demzufolge zum Beispiel Bäume oder meteorologische Ereignisse wie Stürme nicht als personale Akteure gelten, wäre es eine bloße Krafteinwirkung, wenn ein Sturm einen Baum entwurzelt, dieser auf ein Auto stürzt, wodurch dieses schwer beschädigt und der darin sitzende Mensch getötet wird.

Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, es als einen Fall von Gewalt zu interpretieren, wenn ein von einem Sturm entwurzelter Baum einen Menschen tötet. Dafür wäre es erforderlich, dass es Dritte gibt, die diese Interpretation legitimieren. Ist dies gegeben, wäre es Gewalt. Es gibt Ordnungen, in denen solche Interpretationen als legitimerweise gültig anerkannt sind. Über eine lange Zeit galten in Europa zum Beispiel schwere Naturkatastrophen oder heftiger Schädlingsbefall in der Landwirtschaft als Strafen Gottes. Dieses musste aber von Dritten, etwa kirchlichen Gerichten, entsprechend legitimiert werden.

An diesem Beispiel können wir lernen, wie Gewalt und die Frage nach den Grenzen des Sozialen aufeinander bezogen sind. Dabei lassen sich zwei Möglichkeiten unterscheiden.

1) Der Kreis sozialer Personen wird mit dem Kreis der Menschen gleichgesetzt. In diesem Sinne wenden Menschen gegeneinander Gewalt an. Gewalt wäre dann als anthropologische Universalie zu begreifen. Heinrich Popitz spricht in

---

darzustellen: etwa, indem sie jemanden dafür verantwortlich machen, dass ein nicht stabiler Stuhl ohne Warnung als Sitzgelegenheit angeboten wird.

diesem Sinne von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmächtigkeit des Menschen.[24] In diesem Fall wird der Kreis legitimer Personen aus einer modernen Beobachterperspektive festgelegt. Zugleich wird ein Verständnis präferiert, welches Gewalt auf direkte körperliche Gewalt begrenzt. Dabei wird unterstellt, dass Gewalt als ein unmittelbares Ereignis direkt aus der Beobachterperspektive identifiziert werden kann.

2) Man kann das Verhältnis von Gewalt und dem Kreis der Personen aber auch umkehren. Statt den Kreis legitimer Personen aus der Beobachterperspektive festzulegen, wird untersucht, ob Gewalt eine besondere Bedeutung dafür zukommt, wie der Kreis sozialer Personen in einem beobachteten Feld festgelegt wird. In diesem Fall würde die Anwendung von Gewalt für die Beteiligten praktisch gültig darstellen, wer in den personalen Seinskreis gehört. In dieser Perspektive wäre es nicht ausgeschlossen, dass gegen einen Baum, der sich auf ein Auto gestürzt hat, Gewalt angewendet wird. Dies wäre empirisch dann der Fall, wenn sich Hinweise darauf finden lassen, dass der Baum als ein verantwortlicher Akteur behandelt wird. Dies führt auf eine wichtige Konsequenz: Gewalt kann nicht als ein rein unmittelbares Phänomen verstanden werden, denn Gewalt beinhaltet immer auch, dass ein Vorkommnis von den Beteiligten als Gewalt identifiziert wird, das sich innerhalb des Sozialen ereignet. Diese Identifikation vollzieht sich in Kommunikationen über Gewalt, durch die Ereignisse als Gewalt interpretiert werden – oder nicht.

Gemäß der zweiten Alternative ist es erforderlich, Sozialität in einer formalen Weise zu definieren, ohne dabei festzulegen, welche Entitäten als soziale Akteure gelten sollen. Die soziale Unentschiedenheitsrelation stellt eine solche formale Charakteristik dar. Danach gehören solche Wesen in den personalen Seinskreis, die a) wechselseitig ihre Erwartungen erwarten, dabei b) die Perspektive von Dritten miterwarten, welche Erwartungen von anderen zu erwarten sind. Wesen, die in einem solchen personalen Zusammenhang stehen, bilden eine institutionelle (drittenvermittelte) Ordnung.[25] In diesem Sinne wären triadisch strukturierte leibliche Berührungsbeziehungen die kleinste Einheit, die eine soziologische Beobachterin in den Blick zu nehmen hätte. Der Kreis sozialer Personen wird dabei nicht von der Beobachterin vorausgesetzt, sondern es wird untersucht, wie im Feld im Rahmen triadischer Kommunikationsprozesse zwischen sozialen Personen und anderen Entitäten unterschieden wird.[26] Da sich nur mit Bezug auf eine etablierte Ordnung entscheiden lässt, wer als Gewalt ausübender personaler Akteur gelten kann und ob ein Fall

24 Vgl. Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 44.

25 Vgl. G. Lindemann: Weltzugänge; Dies.: The Social Undecidedness Relation.

26 Vgl. G. Lindemann: Weltzugänge, Kap. 3.1.

von Gewalt vorliegt, bezeichnen wir eine solche Ordnung als Verfahrensordnung der Gewalt.

3.3 Verfahrensordnungen der Gewalt als Fixierung der sozialen Unentschiedenheitsrelation

Der Ansatzpunkt für die Entwicklung von Verfahrensordnungen der Gewalt ist ein triadisch strukturiertes Verständnis von Sozialität. Diesem gemäß ist Gewalt nicht nur ein unmittelbares Ereignis, sondern sie ist aufgrund ihrer triadischen Struktur wesentlich eingebunden in kommunikativ-symbolische Vermittlungen. Denn erst mit Bezug auf die Kommunikation über das Ereignis wird dieses zur Gewalt und damit zu einem Ereignis, an dem die Grenzen des Sozialen abgelesen werden können.

Die im Folgenden beschriebenen Verfahrensordnungen der Gewalt sind als idealtypische Konstruktionen zu verstehen. Sie dienen als Heuristiken, mit denen empirische Forschung durchgeführt werden kann. Solche Verfahrensordnungen legen fest,

1) wie der Kreis der legitimen Personen zu begrenzen ist,
2) wie Gewaltausübung identifiziert werden kann,
3) wie Gewalt legitimiert und wie zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden werden kann,
4) welche Erwartungen durch Gewalt als legitime normative Erwartungen expliziert werden und daher als das Recht einer Gesellschaft gelten können,
5) wie die Normexplikation beziehungsweise Rechtsdarstellung in angemessener Weise erfolgen sollte.

Girard zufolge haben sich historisch drei Verfahrensordnungen der Gewalt herausgebildet,[27] die ich um eine vierte ergänze:

1) Die gewalttätige Rechtsdarstellung wird an einem Opfer vollzogen. Hier wird das Recht noch direkt gewaltsam dargestellt, wenn auch in fokussierter und insofern in transformierter Weise.
2) Die gewalttätige Darstellung wird erschwert, und der Konflikt wird durch befriedende Ausgleichshandlungen gelöst oder in stellvertretende Kämpfe verlagert.
3) Die Darstellung der Gültigkeit normativer Erwartungen wird stellvertretend durch ein Gericht vollzogen, das den Schuldigen bestraft. Hier wird das Gerichtsverfahren zur Bedingung der gewalttätigen Darstellung des Rechts, etwa

27 Vgl. Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Ostfildern: Patmos 2002, S. 36.

durch die öffentliche Hinrichtung beziehungsweise die öffentliche Tortur.[28] Nur die dritte Form kennt das Schuldprinzip und ein Strafrecht im eigentlichen Sinn.

4) Eine Verfahrensordnung der Gewalt, die Girard nicht mehr in den Blick bekommt, ist diejenige, die auf der dritten Form aufbaut. Sie kennzeichnet die moderne rechtsstaatliche Form. In diesem Fall wird auch die Darstellung des Rechts durch die Zentralgewalt nicht mehr gewaltsam vollzogen. Die rechtsdarstellenden Verfahren werden gewaltlos.[29] Die Gewaltanwendung (Einsperrung) wird dem öffentlichen Blick entzogen.

Alle drei von Girard genannten Darstellungsformen der Gültigkeit von Normen beziehungsweise des Rechts und die von mir ergänzte vierte Form sind als Institutionalisierungen zu verstehen, die reflexiv an die symbolische Generalisierung legitimer Gewalt anschließen. Es handelt sich bei den genannten Idealtypen nicht um eine abschließende Liste, vielmehr ist es wahrscheinlich, dass sie aufgrund historischer Forschungen ergänzt und differenziert werden muss.

Verfahrensordnung der Opferung

Das Opfer ist eine Entität auf der Grenze des Sozialen. Es muss einerseits sozial, das heißt personal genug sein, damit es sinnvoll die Gewalt auf sich ziehen kann. Es darf aber keine zu zentrale Position im sozialen Gefüge einnehmen, sodass seine Tötung Rache erfordern würde. Ein gelingendes Opfer symbolisiert die Gewalt gegen alle Normübertretungen und homogenisiert damit unterschiedliche legitimierende Drittenbezüge, weshalb in der Gewaltanwendung gegen das Opfer die Drittenbezüge von konkreten Dritten abgelöst werden können und für die Beteiligten ein generalisierter Dritter als normativer Bezugspunkt institutionalisiert wird. Alle Beteiligten verständigen sich auf diese Weise darüber, dass die Normen gültig sind, sie sich aber nicht wechselseitig töten müssen, um die Gültigkeit der Normen darzustellen. Trotz gelegentlicher Normverletzungen können alle weiterhin friedlich zusammenleben. Im Rahmen dieser Ordnung ist es nicht erforderlich, den eigentlichen Schuldigen zu identifizieren. Es reicht vollkommen aus, einen Sündenbock irgendwie verantwortlich zu machen. In den Bereich des Sozialen gehören alle, die an der Opferung beteiligt sind und diejenigen, in deren Namen die Opferung erfolgt.[30]

---

28 Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, Kap. I; R. Girard: Das Heilige, S. 36.

29 Vgl. G. Lindemann: Weltzugänge, Kap. 5.3; Th. Luhmann: Rechtssoziologie, Kap. II.7.

30 Vgl. R. Girard: Das Heilige, S. 25f.

Verfahrensordnung des Ausgleichs

Die zweite Form beinhaltet die Einführung des Ausgleichsprinzips und institutionalisiert im Ansatz besondere durch spezifische Drittenpositionen ermöglichte Verfahren, die nicht-gewalttätige Formen von Wechselseitigkeit, Vermittlung und Schlichtung zwischen den Parteien beinhalten. Die oben erwähnten Tauschbeziehungen zwischen Familiengruppen beziehungsweise Clans stellen ein Beispiel für eine solche Ordnung dar. Hier stehen sich gewaltfähige Gruppen gegenüber, die einander in Austausch- und Rachebeziehungen verbunden sind. In diese Beziehungen sind regelmäßig auch die verstorbenen Ahnen eingebunden, die die Funktion legitimierender Dritter ausfüllen. Weil die anderen uns übervorteilt haben, sind wir in Bezug auf legitimierende Dritte verpflichtet, uns zu rächen. Hier stehen sich nicht Individuen gegenüber, sondern Glieder von Gruppen. Weil die anderen uns etwas getan haben, müssen wir ihnen etwas antun. Diese Ordnung zeichnet sich durch ein Vertrauen in Gewalt aus, während die moderne Ordnung durch ein Vertrauen in Gewaltlosigkeit gekennzeichnet ist.[31] Vertrauen in Gewalt ist erforderlich, weil die normativen Ansprüche der Gruppen nur aufrechterhalten werden können, wenn sie ausreichend gewaltfähig sind. Individuell verantwortliche Individuen gibt es in diesem Rahmen nicht. Derartige wechselseitige Racheverpflichtungen lassen sich auch in den Beziehungen zwischen Straßengangs ausmachen.[32] In einem solchen Rahmen gehören diejenigen in den personalen Seinskreis, die zu gewaltfähigen Gruppen gehören, die mit anderen in Austausch- und Rachebeziehungen stehen. Diese (familien-)gruppenbezogene Verfahrensordnung der Gewalt war vermutlich auch in Europa so lange vorherrschend, wie es noch keine ausreichend starke Zentralgewalt gab.[33]

Verfahrensordnung des Gerichtswesens

Mit der Durchsetzung einer ausreichend starken Zentralgewalt kann sich als dritte Verfahrensordnung der Gewalt das Gerichtswesen entwickeln. Dieser Prozess wurde pointiert von Viktor Achter herausgearbeitet.[34] Die Voraussetzung für die von ihm beschriebene Entwicklung ist die Monopolisierung der Gewaltausübung, die Norbert Elias als zentralen Bestandteil des europäischen Zivilisationsprozesses be-

31 Vgl. Reemtsma, Jan Philipp: Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg: Verlag des Hamburger Instituts für Sozialforschung 2008, S. 256–269.

32 Vgl. Papachristos, Andrew V./Hureau, David M./Braga, Anthony A.: »The Corner and the Crew. The Influence of Geography and Social Networks on Gang Violence«, in: American Sociological Review 78/3 (2013), S. 417–447.

33 Vgl. G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik, S. 72–75.

34 Vgl. Achter, Viktor: Geburt der Strafe, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1951.

schrieben hat.[35] Die einsetzende Zentralisierung ermöglichte »Friedenssicherung« durch die Macht des Zentralherrn, das heißt durch seine realistische Drohung mit überlegener Gewaltanwendung. Gestützt auf sein Gewaltpotential kann der Zentralherr selbst Recht setzen und dessen Durchsetzung garantieren. Die Rechtsprechung wird einem Gericht übertragen, das die Befugnis hat, den rechtlichen Sachverhalt festzustellen, den Schuldigen zu identifizieren, ihn als Subjekt verantwortlich zu machen und zu bestrafen.[36] Die Gültigkeit des Rechts wird weiterhin gewaltsam dargestellt und zwar in einem öffentlich vor Dritten stattfindenden, gewaltsamen Verfahren, das Michel Foucault als »Fest der Martern« bezeichnet hat.[37] Wenn das Recht durch eine Zentralgewalt gestützt wird und Richter in einem legitimen Verfahren ein Urteil fällen, entstehen die Voraussetzungen für die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen. Achters Studie ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass ein Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Zentralgewalt und der Ethisierung des Rechts besteht. Letzteres besagt, dass die Tat auf die Täterin zurückgeführt und moralisch beurteilt wird. Die Täterin hat nicht so gehandelt, wie sie hätte handeln sollen. Deshalb muss sie für ihre böse Tat bestraft werden.

Die Dokumente aus der Zeit des entstehenden Strafrechts belegen, dass diese Verfahrensordnung der Gewalt den Kreis derjenigen, die moralisch zählen, nicht auf die Menschen beschränkte, denn es finden sich eine Vielzahl von dokumentierten säkularen und auch kirchenrechtlichen Verfahren, in denen Tiere als Angeklagte bzw. als Partei auftreten.[38] Die Grenzen des Sozialen können jetzt in einer individualisierenden Weise gezogen werden. Alle Wesen, die gegen eine Norm verstoßen haben und als individuelle Personen für diesen Verstoß gegen eine Norm verantwortlich gemacht werden können, gehören in den Kreis des Sozialen. Zudem gehören alle Wesen in den personalen Seinskreis, die normative Erwartungen entwickeln und darauf insistieren können, dass es Schuldige gibt, die gegen normative Erwartungen verstoßen haben. Die europäische Entwicklung ist insofern ein sehr interessanter Fall, weil sie zeigt, dass sich Individualisierung zu entwickeln begonnen hat, bevor der Kreis legitimer Akteure auf den Kreis der Menschen begrenzt worden war.

Moderne Verfahrensordnung der gewaltfreien Darstellung des Rechts

Auf der Ethisierung des Rechts im Rahmen von Gerichtsverfahren baut eine die Moderne kennzeichnende, fast ausschließlich verfahrensmäßig gestützte Form der

35 Vgl. Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.

36 Vgl. V. Achter: Geburt der Strafe, S. 50–83; G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik, S. 75–82.

37 M. Foucault: Überwachen und Strafen, S. 44.

38 Vgl. Lindemann, Gesa: Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist: Velbrück 2009, Kap. 3 mit weiteren Literaturangaben.

Darstellung der Gültigkeit des Rechts auf. Gerichtsverfahren in einem demokratischen Rechtsstaat kommen weitgehend ohne gewalttätige Darstellung des Rechts aus, auch Straftäter werden eher gewaltfrei behandelt, und die gewalttätige Bestrafung, die Einsperrung, erfolgt nicht im Sinne einer Darstellung für Dritte, sondern ist ihren Blicken weitgehend entzogen. Das Urteil erfolgt im Namen des Volkes, aber die Gewalttat, die Einsperrung, wird nicht vor dem Volk dargestellt. Diese Verfahrensordnung der Gewalt setzt sich in der Sattelzeit (1750–1850) durch.[39] In diesem Rahmen wird in Europa erstmals der Kreis derjenigen, die moralisch zählen, auf lebende Menschen beschränkt. Damit entsteht zum ersten Mal in der Geschichte eine Gesellschaft, die ausschließlich aus Menschen besteht.[40]

Für die Durchsetzung dieser Verfahrensordnung ist die Überlegenheit staatlicher Gewalt gegenüber den gewaltfähigen Familiengruppen von besonderer Bedeutung. Diese Überlegenheit dokumentiert sich nicht zuletzt darin, dass der Staat die Kontrolle über die Neuzugänge bzw. Abgänge personaler Individuen übernimmt. Der Staat baut dabei auf der Organisationsleistung der Kirche auf, die bereits im Mittelalter begonnen hatte, Kirchenbücher zu führen, die die Taufen (Aufnahme in die Gemeinschaft) und Sterbefälle (Übergang in den Kreis der Toten) dokumentierten. Diese Buchführung über die Gesellschaftsmitglieder übernimmt der Staat und entwickelt sie zu einem Personenregister weiter, das unabhängig von der Religionszugehörigkeit geführt wird.[41] Damit wird den Familien in einem weitergehenden Ausmaß als zuvor die Kontrolle über die Aufnahme in die Gesellschaft genommen. Jetzt zählt jede Geburt als Eintritt in die Gesellschaft und jeder Tod als ein Verlassen des Kreises der Personen. Insgesamt werden die Grenzen des Sozialen jetzt anhand einer vierfachen Grenzziehung gezogen, die wir als »anthropologisches Quadrat« bezeichnen.[42]

Der verkörperte moderne Mensch hat einen normativen Sonderstatus, ihm kommen Freiheit und Würde zu. Dieser besondere Status ist für personale Akteure in der Geschichte ein Novum. Der normative Sonderstatus wird durch eine prekäre Balance ermöglicht. Einerseits ist der geborene Mensch durch den Staat davor geschützt, zu einem Mittel zu werden, das im Sinne einer Gruppe eingesetzt werden kann. Dies ermöglicht es den menschlichen Individuen, sich zum Beispiel den Racheverpflichtungen einer Familiengruppe zu verweigern. Dies mag im Einzelfall schwierig genug sein, wäre aber ohne eine überlegene Staatsgewalt vollkommen undenkbar. Zugleich begrenzt sich der moderne Nationalstaat selbst in seinem Zugriff auf das Individuum. Damit werden menschliche Individuen frei, sich in

39 Vgl. für diesen Übergang insgesamt auch M. Foucault: Überwachen und Strafen.

40 Vgl. G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik, Kap. 1.

41 Vgl. ebd., S. 116f.120f.

42 Ebd., Kap. 1.3.

unterschiedlicher Weise zu vergesellschaften. Dies ist der Sinn der Garantien von Freiheit und Würde.[43]

Der individuelle Mensch, gleich an Freiheit und Würde, ist das institutionelle Element, aus dem moderne Gesellschaften aufgebaut sind. Die Grenzen des Sozialen sind daher identisch mit den empirisch zugänglichen Grenzen des Menschen, die die Form des anthropologischen Quadrats annehmen. Der Mensch als erforschbares Naturding beginnt zu leben und stirbt (Grenzen am Lebensanfang und am Lebensende), als diesseitiges Naturding könnte der Mensch ein Tier sein oder auch ein technisch herzustellendes Ding wie ein Roboter. Die Festlegung der Kriterien, ob sich ein Wesen innerhalb oder außerhalb der Grenzen befindet, ist ein rein kognitiv zu behandelndes Problem. Das Ergebnis der Unterscheidung ist zwar von hoher normativer Bedeutung, aber die Unterscheidung selbst stellt sachlich einen Zustand fest. Es soll eine Tatsachenfeststellung sein, ob ein Mensch lebt, ein Tier oder ein Roboter ist oder nicht.

Gerade weil es sich um Tatsachenfeststellungen handelt, die letztlich mithilfe wissenschaftlicher Mittel erfolgen, sind die Unterscheidungen nicht einfach vorhanden, sondern es handelt sich um umstrittene Unterscheidungen, deren Gültigkeit immer wieder infrage gestellt wird. Es ist fraglich, ab wann ein sich entwickelnder menschlicher Embryo beziehungsweise Fötus als ein personales Wesen mit einem Recht auf Leben zu gelten hat. Es ist fraglich, ab wann ein Mensch tot ist. Und es wird immer wieder infrage gestellt, ob es tatsächlich eine Grenze zwischen Mensch und Tier beziehungsweise Mensch und Maschine gibt. Die Grenzen des anthropologischen Quadrats existieren, insofern sie dramatisiert und als problematische Grenzziehungen inszeniert werden. Die Debatten um Todesfeststellung und die Abtreibung begleiten die Moderne ebenso wie die Debatte darum, ob es möglich ist, menschenähnliche Maschinen herzustellen oder ob es tatsächlich einen qualitativen Unterschied zu Tieren gibt.[44]

Die dramatische Inszenierung der Grenzen des anthropologischen Quadrats schließt zugleich andere mögliche Grenzen aus, die auch im vormodernen Europa eine zentrale Rolle gespielt haben. Dazu gehört etwa die Unterscheidung zwischen Menschen und Dämonen beziehungsweise Teufeln sowie zwischen Menschen und verstorbenen Ahnen. Der vormoderne personale Seinskreis war nicht beschränkt auf Menschen, sondern schloss auch Jenseitsakteure wie Engel und Teufel oder Dämonen ein. Dies gilt für den modernen Menschen nicht mehr. Zugleich war auch der Unterschied zwischen Menschen und Tieren nicht unbedingt identisch mit

43 Vgl. Durkheim, Émile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991; G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik; Luhmann, Niklas: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie (Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 24), Berlin: Duncker und Humblot ^{4}1999.

44 Vgl. hierzu insgesamt G. Lindemann: Strukturnotwendige Kritik, Kap. 1.3.

der Unterscheidung zwischen denjenigen, die zur Moral fähig sind und deshalb für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden können, wie die Dokumente zu Strafverfahren gegen Tiere zeigen.

Der im Übergang zur Moderne in Europa entstehende diesseitig verkörperte Mensch ist ein natürliches Wesen, das heißt seine Geburt und sein Tod sind diesseitig-natürliche Vorgänge. Nicht, dass er eine Seele hat, sondern, dass er in einem individuellen lebendigen menschlichen Körper existiert, bildet das Kriterium dafür, dass ein Mensch als Person anzuerkennen ist. Alles, was ihn zum Menschen macht, muss in dem vereinzelten dreidimensional ausgedehnten Körper gegeben sein.

4. Fazit

Mit der Ausarbeitung des anthropologischen Quadrats haben wir die modernen Grenzen des Sozialen als einen historischen Sonderfall rekonstruiert, der im Rahmen der modernen Verfahrensordnung der Gewalt ermöglicht wird. Im Rahmen dieser spezifischen Verfahrensordnung der Gewalt ist die Institution des Menschen, gleich an Freiheit und Würde, entstanden. Damit können wir erkennen, dass all diejenigen Ansätze, die vom Menschen ausgehen und diesen als frei und geschichtsmächtig ansehen, von einer historisch gebundenen Prämisse ausgehen. Auf der Grundlage dieser Einsicht können wir den modernen Anthropozentrismus reflexiv in den Blick nehmen. Wenn wir uns vom methodischen Anthropozentrismus der Moderne allerdings nicht reflexiv distanzieren, wird es unmöglich, nichtmoderne Vergesellschaftungsformen zu analysieren, die auch andere Akteure als menschliche Individuen kennen. Wer von modernen Prämissen ausgeht, wird notwendigerweise nicht-moderne Phänomene im Sinne des Thomas-Theorems methodisch verzerren. Erst wenn man den Menschen im Sinne einer reflexiven Anthropologie auf Abstand bringt, wird eine wissenschaftliche Erforschung von Geschichte und Gegenwart möglich.

Leben in Klammern

Über sozialontologische Grenzbereiche

Thorsten Benkel

»Wo immer Telephone klingeln,
haust […] ein Gespenst in der Muschel.«[1]

1. Unsicherheit

Der später berühmte Sozialpsychologe Serge Moscovici, Verfasser u.a. eines *Versuchs über die menschliche Geschichte der Natur*[2], war in den 1940er Jahren als Heranwachsender Zeuge von Pogromen und von der Deportation rumänischer Jüdinnen und Juden in die Konzentrationslager der Nazis. Die Lage war unübersichtlich, verwirrend, unvorhersehbar. Moscovici beschreibt die Situation der jüdischen Gemeinde von Bukarest rückblickend als »ein Leben in Klammern«[3], ein Dasein in der Ungewissheit von Leben und Tod – die beide gleich wahrscheinlich, ja nahezu *gleich real* waren. Man existierte; und zugleich existierte man schon nicht mehr.

Wie kann man das sein – tot und lebendig zugleich? Trägt man dazu selbst bei – oder wird einem ein solcher Schwebezustand aufoktroyiert? Überhaupt: Welches »man« ist gemeint? Wenn es, wie hier, um einen Rückblick in die Zeit der Gräueltaten der Nazis geht, ist der Verweis auf die bekannte Begriffsbestimmung, die diesbezüglich Martin Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert hat, nicht unproblematisch. Denn dass der »Tod ein Meister aus Deutschland« ist, wie ein anderer gebürtiger

1 Kittler, Friedrich A.: Grammophon, Film, Typewriter, Berlin 1986, S. 117.

2 Moscovici, Serge: Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1982.

3 Ders.: Mon Après-Guerre à Paris. Chronique des Années retrouvées, Paris 2019, S. 46.

Rumäne, Paul Celan, festhielt,[4] ist von Heidegger, wie man heute weiß, zumindest ideell mitunterstützt worden.[5]

Um wen geht es also bei diesem »man«: Handelt es sich um eine abstrakte Beschreibung einer überkonkreten Situation, die dem real durchlebten Schrecknis eine Distanz auferlegt? Zumindest lässt sich sagen, um welche Gruppe von Menschen es gehen *sollte*, nämlich um die Opfer des Dritten Reiches. Diese unstrittige historische Gewissheit erschwert es, in der Frage nach der Gleichzeitigkeit von lebendig und tot Anleihen zu nehmen bei Gedankenexperimenten wie ›Schrödingers Katze‹. Diese heute recht bekannte Vorstellung beruht auf dem österreichischen Physiker Erwin Schrödinger (1935), der sich folgende Konstellation ausdachte: Eine Katze wird in eine undurchsichtige Vorrichtung gesperrt, in der sich ein radioaktiver Atomkern befindet. Es ist gemäß der Prämisse des Experiments wissenschaftlich nicht präzise vorhersehbar, ob der Atomkern zerfällt und seine Radioaktivität freigibt oder nicht – dieses Ereignis ist vielmehr ebenso wahrscheinlich wie unwahrscheinlich.[6] *Wenn* er verfällt, soviel steht fest, wird die Strahlung den Vierbeiner töten. Somit ist die unglückliche Katze, die in diesem Versuchsaufbau zur Protagonistin wird, laut Schrödinger so lange *gleichzeitig* lebendig *und* tot, wie niemand nachschaut, was sich hinter den blickdichten Absperrungen tatsächlich abspielt.

Schrödingers Katze existiert, wenn man so will, gleichsam »in Klammern«, also: unter Vorbehalt. Die ausbleibende Überprüfung des die physikalische Kontingenz aufhebenden Zustands stellt Unsicherheit (und eben nicht Gewissheit) in den Vordergrund. In der Metapher ist diese Gleichzeitigkeit von Sein oder Nicht-(mehr-)Sein harmlos – kein Tier wurde bei der Entwicklung des Gedankenexperiments verletzt. Bei Moscovici jedoch, im Kontext seiner Zeit und der Geschehnisse, die er beschreibt, geht es um das, was ein anderer Autor bedrückender Zustände, nämlich Tzvetan Todorov, das »Äußerste« nennt.[7] Es geht um nichts weniger als die sich wechselseitig ausschließenden Alternativen, weiterleben zu dürfen oder unter Qualen zu verschwinden; das Leben wurde zur Option, die Menschen in diesem geschichtlichen Zusammenhang am Ende eines langen, düsteren Tages von anderen Menschen gewährt bzw. abgesprochen bekommen. Dies geschah – und geschieht – nicht nur Anfang der 1940er Jahre in Bukarest, sondern

4 Der Satz entstammt seinem wohl berühmtesten Werk, dem Gedicht *Todesfuge*, das der 24-Jährige unter dem Eindruck der Nachricht vom Tod seiner Eltern durch die Nationalsozialisten niederschrieb. Vgl. Celan, Paul: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 2003, S. 40f. Siehe insgesamt Sparr, Thomas: Todesfuge. Biographie eines Gedichts, München 2020.

5 Vgl. Trawny, Peter: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Frankfurt a.M. ^{3}2015.

6 Schrödinger, Erwin: »Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik«, in: Die Naturwissenschaften 23, 48 (1935), S. 807–812.823-828.844-849.

7 Todorov, Tzvetan: Angesichts des Äußersten, München 1993.

in unzähligen Begebenheiten davor und in ebenso unzählbaren Gewaltereignissen danach.

Die eigenwillige Gleichung vom Umkippen des Lebens in seinen Gegenpart, ins Nicht-Leben (noch dazu in irreversibler Stoßrichtung, wie es scheint), soll mein Ausgangspunkt für das nachfolgende Stöbern in der jüngeren Kulturgeschichte der populären, aber überaus trivialen Codierung *lebendig/tot* sein. Ich werde mir einige Seitenblicke auf die Künste der Digitalisierung erlauben, aber auch auf gewisse Stränge der poststrukturalistischen Philosophie eingehen, die diesbezüglich erhellende Einsichten bereithalten; erhellendere bisweilen, als eine empirisch arbeitende Soziologie sie erwirtschaften könnte, der ich mich ansonsten zu- und angehörig fühle.

2. Zwischenlagen

Die Differenzierung zwischen Leben und Tod ist so gebräuchlich, wie sie unterkomplex ist. Das Thema ist ein uraltes, immer wieder bearbeitetes, auch und gerade in der Soziologie. Beispielsweise stammt das *Sein zum Tode*, die Verstrickung der bloßen Existenz in einen lebenslangen Sterbeprozess von Geburt an, ursprünglich nicht von Heidegger, sondern von einem der soziologischen Gründerväter, von Georg Simmel.[8] Die spezifische Kombination von Phänomen und akademischer Disziplin ist trotz wissenschaftsinterner Konkurrenz durchaus sinnvoll, denn wenn nicht (auch) gesellschaftsorientiert bzw. gesellschaftsadäquat diskutiert wird, was Leben und Nicht-Leben trennt (auch ohne dass sich dabei so etwas Hochgestochenes wie ›praktische Folgen‹ herauskristallisieren müssen), so entstünden noch mehr Ambivalenzen, Graustufen, Abstraktionen und Zwischenstadien, die sich nicht so recht einordnen lassen und die in der Medizin, im Recht, in der Trauerpsychologie usw. die ohnehin vorhandenen Herausforderungen noch verstärken würden.

Schon jetzt liegt, indes oft in der äußeren Betrachtung, also: in der Draufschau durch epistemologisch bewanderte Beobachter:innen, bei manchen ›Zuständen‹ (in Ermangelung einer treffenderen Terminologie) so etwas wie ein Leben in Klammern oder auch ein Leben ›zwischen den Zeilen‹ vor, ein Leben also, das nur mehr in der Form textlicher Deklaration, und selbst hier sozusagen ›aus der Reihe tanzend‹, noch als solches gelten kann. Oder es handelt sich um einen ›Tod zwischen den Zeilen‹, der aus verschiedenen Gründen nicht institutionell bekundet wird/werden kann, der aber im *Empfinden* etwa von Angehörigen, von Anwesenden oder eben von Expert:innen gegeben bzw. verwirklicht zu sein scheint.

8 Simmel, Georg: »Lebensanschauung«, in: Ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt a.M. 1999, S. 209–425, hier S. 298f.

Die überwiegende Zahl der Menschen in der Bevölkerung schiebt solche quasi-ontologischen Probleme von sich weg, indem sie sie dann, wenn sie sich ereignen, der (praktischen) Wissenschaft überantworten, zuvorderst der Medizin. Ob also beispielsweise ein Koma- oder gar ein Wachkomafall gegeben ist, ob eine Variante des ›Erlanger Babys‹[9] vorliegt, ob eine Totgeburt mit 510 Gramm Gewicht ein Mensch war oder ist (und korrespondierend ein toter Fötus mit 480 Gramm dies eben *nicht* ist), ob der Hirntod einen physiologischen ›Endzustand‹ beschreibt oder nicht usw. usf., das kann für die mittelbar Betroffenen – üblicherweise die Partner:innen, Freunde und Familie derer, die in diese Zustände geraten – zunächst durch ein simples Eingeständnis verarztet werden. Indem sie zugeben, dass diese ›Fälle‹ jeweils über die dichotome Codierung lebendig/tot hinausgehen, die sie durch sozialisatorische Einimpfung verinnerlicht haben, bleibt ihnen der Rückzug auf die Position, *nicht genug zu wissen*. Andere, das weiß man (oder hofft man zu wissen), wissen mehr. Folglich werden eingespeicherte Ressourcen wie das institutionelle Vertrauen auf das medizinische System ins Spiel gebracht; alternativ kann auf die gleiche Weise auch institutionelles Misstrauen aufgerufen werden. Anders gesagt, man ›glaubt‹ dem, was ›die Wissenschaft‹ in solchen Fällen feststellt – oder man glaubt es nicht. Diese Umschlagplätze des Spezialwissens werden jedenfalls zur Arena gemacht, und das persönliche Glauben ist das Refugium des Zweifels, der sich zum Wissen nicht verfestigen kann. Am Zustand der Person, um die es geht, ändern diese Überlegungen – nichts.

Wirklich gestritten wird üblicherweise nicht, denn die involvierten Gruppen begegnen sich nicht auf Augenhöhe. Deutlich wird das, wenn Angehörige (im Sinne des § 1901b Abs. 2 BGB) mitentscheiden sollen, ob lebenserhaltende Maßnahmen fortgeführt werden. Man muss entweder über ein ›solideres Wissen‹ verfügen (oder es erwerben), welches die Limitierungen ›der Wissenschaft‹ transzendiert, etwa einen religiösen Glauben – mithin also: eine Ideologie; oder man muss einräumen, nicht wirklich zu wissen, was zu tun ist. Medizinische Expert:innen stehen einem in solchen ›schweren Stunden‹, wie es heißt, wenn das Gebrauchs- und Rezeptwissen

9 Unter dieser Bezeichnung firmiert ein bekanntes bundesdeutsches Beispiel für die ungewöhnliche, aber nicht völlig unbekannte (vgl. Schneider, Werner: »Das andere Leben im ›toten‹ Körper. Symbolische Grenzprobleme und Paradoxien von Leben und Tod am Beispiel ›hirntoter‹ Schwangerer«, in: Paula-Irene Villa/Stephan Moebius/Barbara Thiessen [Hg.], Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven, Frankfurt a.M./New York 2011, S. 155–182, hier S. 155ff.) Konstellation einer hirntoten Schwangeren, in deren Körper 1992 der Fötus zunächst weiterlebte und weiterwuchs, bis er unter ungeklärten Gründen schließlich doch verstarb. Siehe Lehner, Lea/Meyenberg, Ida: »Trauerfall Schwangerschaft. Sozialwissenschaftliche Beobachtungen zur Kontroverse um das ›Erlanger Baby‹«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2019, S. 71–92.

des Alltags nicht mehr ausreicht, zur Seite. Sie klären z.B. darüber auf, dass es Unterschiede zwischen Stammhirn, Großhirn und Kleinhirn gibt, dass eine Rekonvaleszenz schwierig, unwahrscheinlich, unmöglich usw. ist und eröffnen möglicherweise noch Weiteres, je nach Lage und Ordnungs- bzw. Desorientierungsgrad ›der Dinge‹. Weitere Anstöße aus der Richtung der Wissenschaft können als kommunikative Hilfskonstruktionen bewertet werden, die oftmals mehr Fragen aufwerfen, als sie Antworten geben. Auf den Schultern der Zwerge des Medizinbereichs, auf den Schultern der Laien, lasten Entscheidungsdilemmata immerzu schwerer. Diejenigen Professionellen, die über die größte Routine mit Schwebezuständen zwischen Leben und Nicht-Leben verfügen, spielen also ein Festlegungsspiel mit denen, die damit für gewöhnlich vorab nichts zu tun gehabt und meistens noch nie einen Gedanken an entsprechende Zwickmühlen verschwendet haben. Ein gespenstischer Vorgang wie das Zuschlagen des apallischen Syndroms (Wachkoma) zeichnet sich, anders als das ›reguläre‹ Sterben oder Totsein, eben nicht als möglicher Einschnitt am Horizont der Biografie ab; solange jedenfalls nicht, bis das Ereignis eingetroffen ist und zur Berücksichtigung zwingt.[10]

Liegen entsprechende Grenzsituationen vor[11], so ist für *alle* Beteiligten, für Ärzt:innen, Angehörige und sowieso für Patient:innen unklar, wie und unter welchen Umständen die Person im Zwiespalt der Existenzweisen aus dem Leben verabschiedet werden kann, soll oder muss. Dies wird relevant, sobald feststeht (bzw. durch performatives *Sterben-Machen* feststellbar gemacht wird)[12], dass ein/das Leben – manchmal entgegen dem Augenschein – nicht mehr ›vorliegt‹. Auch Mediziner:innen können bezüglich der Abwicklung nicht auf wissenschaftlich abgesicherte Wahrheiten abstellen und müssen zur Improvisation greifen. Die einen sagen dann so, die anderen schweigen so. Die Irritation ist für Wissensarbeitende größer als für Dilettant:innen, denn letztere müssen das Problem nicht kategorial denken, d.h. sie können es als singulären Schicksalsschlag abbuchen (so schwer dies auch fallen mag). Eine Wiederkehr des Problems ist ohne Weiteres nicht zu erwarten. In der Medizin hingegen geht es um Grundlagenprobleme mit offensichtlich fehlenden grundlegenden Lösungen.[13] Einerseits müssen die pro-

10 Vgl. Hitzler, Ronald/Grewe, Henny Annette: »Wie das Bewusstsein (der einen) das Sein (der anderen) bestimmt. Über ungleiche Lebensbedingungen von Menschen im Wachkoma«, in: Oliver Berli/Martin Endreß (Hg.), Wissen und soziale Ungleichheit, Weinheim/Basel 2013, S. 240–259.

11 Vgl. Lindemann, Gesa: Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München 2002.

12 Vgl. Schneider, Werner: »Sterbewelten. Ethnologische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende«, in: Ders./Martin W. Schnell/Harald Kolbe (Hg.), Sterbewelten. Eine Ethnographie, Wiesbaden 2014, S. 51–138.

13 Vgl. Nieder, Ludwig/Schneider, Werner (Hg.): Die Grenzen des menschlichen Lebens. Lebensbeginn und Lebensende aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht, Hamburg 2007;

fessionellen Akteure ihre Expertisen nicht eingerahmt von pathetischen Formeln auf Kalenderspruchniveau wie »Hör auf dein Herz!« hin ablegen, was andererseits aber die Angehörigen betreffen könnte; dann nämlich, wenn sie sich dazu positionieren sollen, was – ihrer ahnungslosen Ansicht nach – denn beim (Wach--)Koma u. dgl. eigentlich vorliegt: Sein oder Nicht-(mehr-)Sein? Auf's pochende Herz zu hören aber bedeutet in entindexikalisierter Übersetzung: »Du hast keine Ahnung, das geht über die empirische Lebenserfahrung hinaus, also entscheide dich, ohne eigentlich in der Lage zu sein, ein Urteil zu fällen.« Auch Nichtstunwollen ist ein Entschluss, auch Nichtantworten ist eine Wahl; in solchen Situationen kann niemand entscheidungsfrei agieren.

Zugegeben, ich spreche, quantitativ betrachtet, von Ausnahmen, von seltenen Fällen. Üblicherweise gibt es, wenn ein Mensch stirbt, infolge seines Todes wenig bis nichts zu klären, weil die Grenzen zwischen den Basalkonditionen schnurgerade verlaufen: Wer tot ist, lebt nicht, und vice versa. Wenn diese einfache Bipolarität aber nicht mehr funktioniert, wird es für alle Seiten schwierig. Dann stehen nicht nur Leben bzw. Tod ›in Klammern‹ oder ›zwischen den Zeilen‹; es stellt sich überdies die Frage – die auf eine andere semantische Bühne überleitet –, ob man in dieser Phase trauern darf; und wenn ja, wie.

2.1 Um wen trauern?

Trauer ist ebenso sehr Gefühl wie Handlung. Aber an wen richtet sie sich – wer sind die *Adressaten* der Trauer? In regulären Trauerfällen fungieren die Toten als imaginäre Akteure, um die sich die Trauer dreht, auch wenn sie damit nicht unbedingt angesprochen werden. Gewiss, es gibt das Phänomen der parasozialen Zwiesprache (am Grab und anderswo). Dabei reden Trauernde ›mit den Toten‹ in einem Monolog, der aber ausdrücklich als Interaktionsangebot ausgeflaggt wird. Wie häufig das vorkommt und welche Hoffnungen und Wirkungen damit verbunden sind, ist unklar. Es handelt sich offenkundig nicht um ein vorrangiges Motiv etwa beim Grabbesuch.[14] Und es gibt die Traueranzeige, in der der Fortgang einer geliebten Person bedauert wird (wenn man ihn ihr nicht, was auch vorkommt, zum Vorwurf macht), und auch hier werden Adressierungen formuliert; das aber sind üblicherweise konventionalisierte Wendungen. Sie entstammen einem traditionalistischen Wissensreservoir darüber, wie ›man‹ es eben macht, und nehmen insofern gegenüber allzu individualistischen Formgebungen eine etwas widerständige Position ein.

Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2019.

14 Vgl. Colombo, Asher D./Vlach, Eleonora: »Why do we go to the Cemetery? Religion, Civicness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy«, in: Review of Religious Research 63, 2 (2021), S. 217–243.

Die Toten selbst bleiben unbedingt passiv. Folglich sind sie auch keine Akteure. Aber so werden sie von Trauernden behandelt: Sie sind vor allem in der ersten Zeit nach dem Verlust häufig ›noch irgendwie da‹, verwickelt in eine seltsame Dialektik aus Ferne und Nähe. Wenn man diese Präsenzfrage nicht unbarmherzig materialistisch betrachtet, ist da also noch ›etwas‹. Doch auch dieses *etwas* lässt sich schon dadurch, dass entsprechende Verlusterfahrungen glücklicherweise selten gemacht werden, begrifflich nicht gut fassen. Was das Etwas vom ›Jemand‹ trennt, ist ebenfalls schwer zu sagen. Auch hier fehlt die Expertise, auch bei solchen Konstellationen hören Menschen folglich ›auf ihr Herz‹ und orientieren sich oft an unsystematischen, hochpersönlichen und veränderbaren Empfindungen, deren Grundlagen nicht in der empirischen Wirklichkeit, sondern in der subjektiven Sichtweise auf diese Wirklichkeit zu finden sind.

Glaubenssysteme, die ein Wiedersehen versprechen, bauen fundamental auf der Unterstellung auf, dass Nicht-Präsenz für alles Mögliche, nicht aber für das Nicht-Leben steht. Die Trennung zwischen Lebenden und Toten ist nur eine Pause, auf die eine Wiedervereinigung folgt – und kein Ende. Der Preis des Wiedersehens ist das Sterben, das somit aber nicht als Finalisierungsphase, sondern als Übergangsgeschehen gedeutet wird. Wiedervereinigungen sind nun aber bekanntlich Prozesse der Annäherung, die ihre Zeit brauchen. Sie vollziehen sich jedenfalls, soweit die entsprechenden Verheißungen glaubwürdig sind, nicht einzig und allein am Leitfaden der persönlichen Wünsche, die die Toten womöglich hegen. Die performativen Elemente einer sozialen Wiederbegegnung *post mortem* sind vielmehr abhängig von sehr unterschiedlichen, meist aber religiösen Modalitäten, deren Vollzugsgeheimnisse dem Normalsterblichen – und natürlich auch: dem Normalverstorbenen – unzugänglich sind. Selbst die konträrsten Glaubensüberzeugungen teilen sich in dieser Hinsicht die identische Devise: Es ist, wie es ist.

Wenn aber die Toten noch irgendwo, und sei es in einer nicht ganz begreifbaren Form, ›sind‹ und somit später möglicherweise wieder in soziale Bindungen jenseitiger Art eingeflochten werden können, dann ist es nur folgerichtig, ihre Distanz aufgrund ihres Todes als ein bloß relativ erschütterndes Problem zu denken. Das Problem der Trauer ist somit lediglich eine Frage der Geduld. Müssten diejenigen, die wirklich an ein solches *being there* glauben, sich nicht eingestehen, dass die Trauer um den Verlust (und um die damit verbundenen sozialen Energien, die nun nicht mehr fließen) eigentlich auch bereits emotionalen Ballast mittransportiert für die Stunde *des eigenen Todes*, die den Abschiedsschmerz durch die Freude der Wiederbegegnung kompensiert? Mit anderen Worten, ist das Trauern um einen geliebten Menschen, der anderswo auf einen wartet, demnach nicht auch eine Partikulartrauer um den eigenen Weltabschied, der notwendig ist, damit die Wiedervereinigung gelingen kann?

Die Funktion der Trauer scheint davon abzuhängen, woran die Trauernden glauben. Die Vorstellung, dass die Toten im Jenseits (oder wo auch immer) ›war-

ten‹, wird hierzulande allerdings schon auf der strukturellen Ebene zunehmend untergraben: Deutschland wird immer säkularer.[15] Das Engagement für religiöse Institutionen nimmt ab, während sich metaphysische Vorstellungen pluralisieren. Vermutlich tun sich selbst Transzendenzprofis wie Pfarrerinnen und Pfarrer, hier denke ich vor allem an den Nachwuchs (wo es ihn denn noch gibt), mit Wiedersehensprognosen schwer. Zu gravierend sind die Abschiede von Menschen, die etwa aufgrund martervoller Krankheiten mehr verenden als versterben, zu desillusionierend sind die Zukunftsperspektiven vieler Hinterbliebener in der allerersten Trauer, zu unglaubwürdig ist außerdem die religiös erläuterte Logistik des Jenseits. Überdies sind professionelle Verkünder:innen von Trost-qua-Jenseitsaussicht häufig nicht die erste Referenzadresse, wenn es um die unmittelbaren Sterbevor- oder -nachbereitungen geht. Funeralrhetorisch gibt es indes auch alternative Manöver, die »the eclipse of eternity«[16] produktiv aufgreifen und somit anders gefärbte Hoffnungsäquivalente auf die eschatologische Bühne heben. Überdies tun sich, wie ich gleich zeigen werde, aktuell Optionen auf, dank derer eine nachtödliche Wiederbegegnung, sogar eine Interaktion über die Trennlinie zwischen den Lebenden und Toten hinweg ohne Zögern und ohne die Sorge, am Ende vielleicht doch lügen zu müssen, postuliert werden können. Sie sind allerdings in einen denkbar profanen Kontext eingelassen.

Wer hingegen überzeugt ist, dass es kein Wiedersehen gibt, müsste sich eigentlich besser, gewissermaßen nachhaltiger mit dem Verlust abfinden können; denn wozu bedauern, was sich ohnehin nicht ändern lässt? Die Trauer ist, schreibt Emile Durkheim, eine Art psychische Selbstverletzung: Man »fügt sich Leid zu, um zu beweisen, daß man leidet«.[17] Sie funktioniert als Signal an die Mitmenschen, also: an die Weiterlebenden, um anzuzeigen, dass der konkrete Verlust dem Ganzen der Gemeinschaft einen empfindlichen Makel versetzt hat. Dieser Makel wird als Pein des Abschieds gespürt und vorgeführt; so zumindest war es zu Durkheims Zeit und gut und gerne bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein. Hier adressierte die Trauer also primär *die anderen*, die um den Sterbefall und seine rituelle Einkleidung wussten und die, wie es früher üblich war, daran partizipierten. Sie spürten die Pflicht auf ihren Schultern, der Erschütterung des Kollektivs, dem man selbst angehört, angemessenen Ausdruck zu verleihen – während sie den klassischen Bezugspunkt ihres Handelns, den toten Körper, in die Mitte der Weltverabschiedung jener Person stellten, die dieser Körper gewesen ist.[18]

---

15 Vgl. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M./New York 2015.

16 Walter, Tony: The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife, Basingstoke 1996.

17 Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1984, S. 532.

18 Gegenwärtig lässt sich hingegen eine Tendenz hin zur *Delokalisierung* im Trauerhandeln konstatieren: Die vergrabene, mithin auch kremierte Leiche ist keineswegs mehr der selbstverständliche Referenzpunkt. Siehe Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: »Die Transformier-

In individualisierten Zeiten sieht das Trauern anders aus.[19] Weiterhin findet Trauerarbeit[20] statt, nun aber hat sie die Funktion, eine individuelle Verarbeitung und das Abnabeln vom Verlust anzustacheln, mit dem gleichsam eher gesellschaftlichen als persönlichen Vorteil, dass man wieder fit wird für ein todesunverseuchtes Weitermachen. In solchen Fällen dient Trauerarbeit ferner nicht so sehr der Beziehung zu den Toten, sondern psychologisch vor allem der trauernden Person selbst; ihre Empfindungsbewegung ist rekursiv, da sie selbst die eigentliche Adresse der Schmerz- und Verlustartikulation und damit der hierbei implizierten Initiation von Überwindungskraft ist. Trauer, die losgelöst von jedweder Adressierung der Toten stattfindet, nimmt den Tod durchaus zum Anlass, ihre eigentliche Ursache ist aber die im zentraleuropäischen Raum kulturell verwurzelte Unfähigkeit der Hinterbliebenen, eine geliebte Person schmerz- und reglos gehen zu lassen.

Eine Einbeziehung der anderen kann weiterhin erfolgen, und nicht immer wird lediglich gegenüber Mittrauernden oder Verstorbenen agiert. Auch um ein Beziehungsende wird getrauert, bei dem es meistens noch die (wie auch immer unrealistische) Chance auf eine Fortführung der Liebe gibt. Hier ist ein personenbezogenes Trauern erst recht ›sinnvoll‹, da eine Wiedervereinigung – ein Jenseits der Liebe im Diesseits – zumindest denkbar wäre. Verschiedene Spielfilme, üblicherweise Hollywood-Dramen mit viel Kitsch und wenig Tiefgang, buchstabieren diese Vision aus: Paare kommen wieder zusammen, weil eine(r) von beiden einen Gedächtnisverlust erleidet. Der Tod (hier: der Beziehung) kann *vergessen* werden; und Weiter-

barkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Claudia Benthien/Antje Schmidt/Christian Wobbeler (Hg.), Vanitas und Gesellschaft, Berlin 2021, S. 81–101, hier S. 84ff.

19 Vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur, Hamburg 2013.

20 Nebenbei, dass im Zusammenhang mit der Trauer von ›Arbeit‹ die Rede ist, zumindest im Deutschen (das englische ›mourning work‹ ist weit weniger gebräuchlich; vgl. Stroebe, Margaret/Stroebe, Wolfgang: »Does ›Grief Work‹ Work?«, in: Journal of Consulting and Clinical Psychology 59, 3 [1991], S. 479–482), ist terminologisch bis ins Verdächtige hinein interessant. Offenbar soll das Trauern etwas leisten, einen Ertrag erwirtschaften, Tausch- und Gebrauchswert sind insgeheim mit im Spiel. Von ›Lebens-‹, ›Liebes-‹ oder ›Gesundheitsarbeit‹ ist nie die Rede; manchmal aber immerhin von ›Beziehungsarbeit‹, die damit ebenfalls im begrifflichen Fahrwasser der Produktionslogik mitschwimmt. Emotionale Nähe und rationales Zielstreben sollen dabei wohl in Balance stehen, sie stehen aber zugleich nahe an einem Abgrund (für ein empirisches Beispiel aus der Kosmetikbranche: Klein, Isabel: »Von der Arbeit, wie eine Freundin zu sein. Beziehungsarbeit in prekären und feminisierten Dienstleistungsbeziehungen«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 45, 4 [2020], S. 465–484).

leben ist identisch mit Weiterlieben.[21] Soweit die Fiktion. Wem – im echten Leben – die einst geliebte Person mittlerweile gleichgültig ist, der/die wird nicht trauern; trauern kann nur, wer sich diesbezüglich ein Jenseits im Diesseits innig erhofft.

Zu den vielschichtigen Verwicklungen um das Erleben von »presence in absence«[22] gehört auch diese ganz anders geartete Variante: Man kann auch um eine *noch lebende* Person vorzeitig trauern. Empirische Hinweise finden sich beispielsweise in den Krankenhausstudien von Barney Glaser und Anselm Strauss.[23] Auch bei Norbert Elias (1982)[24] und anderen Autor:innen, zumal im Rahmen ethnografischer Studien, taucht dergleichen auf. Die Ausgangslage besteht aus Lebenden, bei denen die Konfrontation mit einem angekündigten, bezeugbaren, unabwendbaren Sterben die eigene Hoffnung evaporiert bis an den Punkt, an dem man die noch-lebenden Sterbenden in ihr Angesicht hinein betrauert. Diese Tränen, zweifellos echt und authentisch, wirken auf der intersubjektiven Ebene wie eine Währung: Sie drücken über das Medium der verleiblichten Emotion aus, wie wichtig einem die Beziehung ist – oder vielmehr war, denn hier wird die Zukunft bereits als Gegenwart imaginiert.

2.2 Trauerarbeitslosigkeit

Gilles Deleuze schrieb einmal zur Frage nach dem Nutzen des Trauerns: »Nicht-Trauern verlangt noch mehr Arbeit.«[25] Das wird spätestens dann evident, wenn die Toten die Lebenden heimsuchen – ohne eigentlich konkret irgendetwas zu tun. Das Feuilleton, Filmwelten, gehobene Alltagsgespräche usw. bekräftigen immer wieder, dass das Nicht-Verarbeitete überwältigend sein kann. Die Psychoanalyse kann in diesem Sinne als Methode der Wiederbelebung verstanden werden: Eine therapeutische Befassung mit vergangenen Erlebnissen, in denen Protagonist:innen auftraten, die bereits verstorben sind, ›erweckt‹ die Toten. Mit Fokus auf das Verhältnis der Lebenden zu den Toten geschieht dabei also mehr, als dass lediglich eine seelenarchäologische »Entzifferung einer Gedächtnisspur«[26] betrieben würde. Je nach Stand der Dinge können die Toten die Lebenden befangen machen, dann nämlich,

21 Je höher der filmemacherische Anspruch, desto komplexer der Abstraktionsgrad (und desto weiter liegt Hollywood entfernt). Die mich am meisten beeindruckende Ausgestaltung des beschriebenen Zusammenhangs liefert Alain Resnais mit *L'Année dernière à Marienbad* (Frankreich 1961).

22 Fuchs, Thomas: »Presence in Absence«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 17, 1 (2018), S. 43–63.

23 Vgl. Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige, Göttingen 1974, S. 106f.

24 Elias, Norbert: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt a.M. 1982.

25 Deleuze, Gilles: Unterhandlungen 1972–1990, Frankfurt a.M. 1993, S. 123.

26 Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a.M. 2000.

wenn sich zeigt, dass der Übergang ins Nicht-Leben den Verstorbenen nicht den Zugriff genommen hat, den sie über Lebende somit weithin ausüben; und dies, wie gesagt, ohne *eigentlich* etwas Handfestes, Beobachtbares zu tun. Es sind Geister der Psyche, die hier (nicht) handeln.

Manchmal reicht bereits eine bloße Erinnerung aus, um im Denken und Fühlen ein Fortwirken Verstorbener zu spüren; entscheidend ist sicherlich der Grad der Intensität. Das einen Verfolgende wird man dann, wenn ein gewisses Ausmaß überschritten ist, nicht mehr ohne Weiteres los. So aber kann Erinnerung zum Zwang werden. Gedanklich werden die ›lebendigen‹ Interaktionen immer wieder durchexerziert bzw. werden imaginäre Auseinandersetzungen durchgespielt, die Belastungspotenziale mit sich bringen. Es spukt dann etwas durch die Gedanken, das nicht von einem selbst zu stammen scheint.

Wohl auch darauf spielt Deleuze' Überlegung an. Nicht-Trauern, ob durch gezieltes Vermeiden, Verdrängen, Aufschub aufgrund äußerer Umstände usw., bedeutet, die Sache lediglich zu verzögern. »Noch mehr Arbeit« machen diejenigen Toten, die sich später zurückmelden, etwa symbolisch bzw. unbewusst, jedenfalls passiv. Ihre Passivität besteht darin, dass sie als Akteure nicht mehr auftreten; allein, dass sie ›nichts tun‹, reicht aus, um die Lebenden zu irritieren und aufzurütteln. Empfunden wird dies in etwas altmodischer Sprache als ein ›auf der Seele lastender‹ Problemzusammenhang. Vermutlich ist es just ihre Inaktivität angesichts des gleichzeitigen Sich-Aufdrängens, die die Toten, welche einem zu Lebzeiten nahe waren, nun auf Entfernung rückt und sukzessive das Gesamtgeschehen undurchschaubar macht. Das ehedem ›Heimische‹ wird, wie es ähnlich bei Sigmund Freud heißt, buchstäblich unheimlich.[27]

Auf eine einfache, viel zu einfache Formel gebracht hieße dies: Je weniger man trauert, desto deutlicher melden sich die Verstorbenen potenziell zurück wie eine unbewältigte Altlast.[28] Sie sind demnach umso gegenwärtiger, wenn man sie besonders eifrig in die Passivität ›hineindenkt‹, sich also bewusst darum bemüht, der Konfrontation zu entgehen. Diese Anstrengung könnte terminologisch als *Trauerarbeitslosigkeit* verstanden werden, schließlich handelt es sich um den Versuch, den Verlust eines Mitmenschen mitsamt dem Ballast, der daran hängt, nicht bewältigen zu müssen – bzw. um eine psychologische Konstellation, die ohne entsprechende

27 Vgl. Freud, Sigmund: »Das Unheimliche«, in: Ders., Studienausgabe, Bd. 4: Psychologische Schriften, Frankfurt a.M. 2000, S. 241–274, hier S. 244.

28 Angesichts der zum geflügelten Wort geronnenen »Unfähigkeit zu trauern« muss prophylaktisch die Selbstverständlichkeit erwähnt werden, dass, wer über einen Verlust nicht traurig ist, deshalb noch keine emotionalen Defizite verspüren muss. Die Potenzialität der nachholenden Trauer ist aber eben undurchsichtig. *Sometimes they come back* heißt eine thematische passende Kurzgeschichte (1974) von Stephen King – und das impliziert: manchmal auch nicht.

Intention auskommt, im Ergebnis aber zum selben Resultat führt, zum Tod (und damit Verlust) ohne Trauer.

Vermutlich ist dies eine von mehreren Wurzeln innerhalb der rhizomatischen Verwachsungen, die den populärkulturellen Zombie-Mythos erzeugt haben. Aus bekannten Bausteinen (die Fremdheit des Voodoo-Glaubens, das Unverständnis gegenüber der Bewusstlosigkeit, der Glaube an die prinzipielle Möglichkeit der Auferstehung usf.) wurde die Zombie-Figur im Laufe der Zeit und im Laufe ihrer Inthronisation als Medienphänomen zur symptomatischen Gestalt des ›unbewältigten Toten‹ promoviert. Zombies nehmen sich ungefragt das Wort, das – wenigstens in den klassischen fiktiven Exponaten des Mythos[29] – nur noch ein Grunzen ist. Sie sind gefräßig und die Riten der Religion halten sie für gewöhnlich nicht auf; anders als Vampire entstammen sie keiner traditionalistischen Gesellschaft, in der der Rekurs auf den Glauben und seine Symbole externe Gefahren noch bannen konnten. Überhaupt sind Zombies ja nichts Fremdes, sondern das gesellschaftlich Eigene, nun aber in einen unklaren und *unsozialisierten* Zustand zwischen Leben und Nicht-Leben Transformiertes. Folglich sind sie auf basale Interessenlagen geeicht, die sie aus ihrer lebendigen Phase mit ins Grab genommen haben; sie wollen konsumieren, vor allem aber wollen sie demonstrieren, wieviel Agency sie noch haben. Damit aber macht die Fiktionsentität Zombie der Fiktionsmenschheit eine zentrale Ressource abspenstig: die Deutungsmacht darüber, wie es um die gesellschaftliche Ordnung bestellt sein soll. Sie kann kaum besser und effektiver relativiert werden (und das erklärt die anhaltende Popularität des Subgenres), als in einem Schauspiel, bei dem im Wesentlichen Leben und Nicht-Leben einander auf den Kopf stellen.

Die Rückkehr der Toten im Gedächtnis bzw. im Gedenken wird außerhalb erfundener Geschichten wohl nirgendwo als Zombie-Facette apostrophiert. Eine entsprechende Infragestellung von Ordnung ist real nicht möglich. Hinzu kommt, dass in der Wirklichkeit der sprichwörtlich wundheilende Faktor Zeit den Schmerz der Trauer bzw. das Unterdrücken entsprechender Gefühle ohnehin relativiert. Zwar besagt eine sozialpsychologische Erkenntnis, dass negative Ereignisse besser erinnert werden als positive.[30] Es gelingt sehr vielen Menschen aber offenbar ziemlich gut, und auch das ist ein Effekt kultureller Einprägung, mit der Zeit die schwerwiegenden Aspekte eines miterlebten Sterbens und Todes und auch das Gefühl der eigenen Trauer, wo es manifest vorhanden war, loszuwerden. Sie bleichen es aus, schwächen es ab, verarbeiten und überschreiben es. So wandelt sich der Rückblick

29 Vgl. Hercenberger, Daniel: Zombies in der Kirche. Das Zombie-Motiv als Allegorie der Säkularisierung in The Walking Dead und Fear the Walking Dead, Bielefeld 2021.

30 Vgl. Bisby, James A. et al.: »Opposing Effects of Negative Emotion on Amygdalar and Hippocampal Memory for Items and Associations«, in: Social Cognitive and Affective Neuroscience 11, 6 (2016), S. 981–990.

auf das gewesene Gemeinsame zu einem ausgleichenden Faktor gegenüber dem gewesenen Problematischen. An die Stelle der Evokation von Trauer rückt die Evokation des Erinnerns. Die Rückschau auf das Frühere ist vermutlich weder durchweg positiv noch ausschließlich negativ, sondern mehr oder weniger ambivalent. Sie ist jedenfalls keine Trauer mehr.

3. Das Ende überwinden

Der Philosoph und ehemalige Priester Franz Brentano war einer der Vordenker der später von Edmund Husserl entwickelten Phänomenologie. In den 1870er Jahren verfasste er ein Buch über die *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Dort heißt es zur »Frage, ob unser psychisches Leben etwa auch nach der Zerstörung unserer leiblichen Erscheinung fortbestehen werde«:

> Es sei »nicht richtig, daß die Unsterblichkeitsfrage durch die Leugnung eines substantiellen Trägers der psychischen Erscheinungen allen Sinn verliert. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man bedenkt, daß, mit oder ohne Seelensubstanz, ein gewisser Fortbestand unseres psychischen Lebens hier auf Erden jedenfalls nicht geleugnet werden kann«.[31]

In der zu dieser Passage gehörenden Anmerkung wird David Hume zitiert, der festhielt, dass »eine Kette von Tatsachen des Bewußtseins sich ins Unendliche verlängern könne«.[32] Ohne darauf gemünzt sein zu können, wird hier die immaterielle, weil auf die Person bezogene Präsenz Verstorbener im (gleichsam immateriellen) *digitalen Medium* vorweggedacht.

Chronologisch etwas später als Brentano hat Walter Benjamin über den »Engel der Geschichte« Folgendes festgestellt: »Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.«[33] Dann aber wird dieser Engel in die Zukunft bugsiert – also eigentlich dorthin, wo, von heute aus betrachtet, seine Absichten sich verwirklichen. Denn das Zerschlagene kommt im Paradies der virtuellen Welten wieder zusammen.

Das digitale Universum ist eine immaterielle Zone der Wiederkehr der Toten. Und diese Zone ist fraglos zugänglicher als die Heimsuchungen im subjektiven Geist es sind. Mit Zygmunt Bauman formuliert: »Eschatologie ist erfolgreich in Technolo-

31 Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Hamburg 1973, S. 25.

32 Ebd.

33 Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1.2, Frankfurt a.M. 1991, S. 691–704, hier S. 697.

gie umgesetzt worden.«[34] Bauman spricht noch vor dem Internetzeitalter von einer Grundspannung zwischen der modernen und der postmodernen Einstellung: Modern sein bedeute, das Sterben zu dekonstruieren (etwa durch medizinische Interventionen, mehr Gesundheitsbewusstsein usw.).[35] Das postmoderne Denken wolle hingegen die Unsterblichkeit dekonstruieren, was sich in der Affirmation gegenüber dem Sterbenmüssen niederschlage (man ›macht seinen Frieden‹ und ›akzeptiert‹ den Tod). Es scheint, als könnte heute die Weiterexistenz im digitalen Raum eine Schneise in die Grenzregion zwischen diesen Polen schlagen.

Die Verbindung von Medialität – in verschiedenen Formen – und der Evokation von un-heimlicher ›Präsenz‹ ist kein neuer Gedanke. Jede neue Kommunikationstechnologie – Fotografie, Telefonie, Fernsehen usw. – ist in der Vergangenheit im Hinblick auf entsprechende Spuren abgeklopft worden; im Wesentlichen erfolgreich. In digitalen Medien spitzt sich dieser Zusammenhang zu. Eine ehemals im Science-Fiction-Bereich beheimatete Vorstellung scheint darin wahr zu werden und ihre eigentliche Form als *Social Fiction* zu entbergen. In der zweidimensionalen Repräsentation als Avatare können Verstorbene mittlerweile nach ihrem Lebensende noch adressierbar in Erscheinung treten.[36] Es ist nur eine Frage der Zeit, bis dank *deepfakes* und anderer technischer Innovationen diese im Bildschirm weiterlebenden Toten mit dem gewohnten Antlitz und ihrer authentischen Stimme zu den Hinterbliebenen sprechen können. Mithilfe der Künstlichen Intelligenz, die hinter ihrer Konzeption und Realisierung steht, werden sie Gegenwärtigkeit fingieren können. Dem Nicht-Leben wird ein Strich durch die Rechnung gemacht, weil das Leben nicht mehr ›holistisch‹ gedacht werden muss. Wer auf den einem gegenüberstehenden Körper verzichten kann, wer Geruch und echte Spontaneität nicht vermisst, vor allem aber: wer sich der Illusion des Weiterlebens anvertrauen kann, der bekommt auf dem Monitor ebenfalls ein ›Leben in Klammern‹ präsentiert, das fortgesetzte Leben einer/eines geliebten Toten.

---

34 Bauman, Zygmunt: Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien, Frankfurt a.M. 1994, S. 212.

35 Vgl. ebd., S. 21f.

36 Vgl. Bassett, Debra J.: »Who Wants to Live Forever? Living, Dying and Grieving in our Digital Society«, in: Social Sciences 4, 4 (2015), S. 1127–1139; Gibson, Margaret/Carden, Clarissa: Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life, Cham 2018; Sisto, Davide: Online Afterlives. Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture, Cambridge 2020; Heesen, Jessica: »Verstorbene als Medienprodukt. Die Programmierung von Unendlichkeit als ethische Herausforderung«, in: Wolfgang George/Karsten Weber (Hg.), Fehlendes Endlichkeitsbewusstsein und die Krisen im Anthropozän, Gießen 2022, S. 161–172; Benkel, Thorsten: »Dynamiken der Delokalisierung. Körper, Tod und Digitalität«, in: Dorothee Arnold-Krüger/Sven Schwabe (Hg.), Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel, Stuttgart 2023, S. 87–107; Ammicht Quinn, Regina et al.: Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen, Tübingen/Darmstadt 2024.

Das technische Bild physisch verstorbener Personen markiert die endgültige Trennung einer Einheit, die noch zu Lebzeiten uneingeschränkt Bestand hatte: Es trennen sich *erster* und *zweiter Körper*. Der erste, bio-physiologische Körper ist vergraben, kremiert, jedenfalls nicht mehr erreichbar und nicht mehr betrachtbar, sein Merkmal ist sein Verschwundensein. Der zweite Körper ist das physische Bild einer verstorbenen Person in der Erinnerung, aber auch auf Fotos, in Videos, folglich auch auf Displays. Genau genommen, steckt dieser Körper in der *Bedeutung*, die diesen ›Relikten‹ zugeschrieben wird. Die Bezugnahmen hin zu diesen zweiten Körpern und ihren technisierten Zweitexistenzen – die eben *nicht* als Zombie-Existenzen ausgestaltet werden – ist wesentlich parasozial.[37] Und nicht nur das, sie übertrumpft in ihrem quasi-interaktiven Format bei weitem den ohnehin schon »unheimlichen Beigeschmack«, der laut Roland Barthes »jeder Photographie zu eigen ist: die Wiederkehr der Toten«.[38] Auch wenn die entsprechenden Digitalangebote gegenwärtig noch in Testphasen oder zumindest frühen Entwicklungsstadien zu stecken scheinen, kündigt sich eine ›Vervollkommnung‹ der Kommunikationsmodi nach den Worten der Herstellerunternehmen bereits an.[39] Es wird, so die Implikation, möglich sein, Trost zu finden über den Verlust eines Lebens, indem auch hier – ähnlich wie bei den unrettbar Dahinsiechenden im Hospiz oder auf der Palliativ-Station – den Nicht-so-ganz-Toten ins Gesicht geweint werden kann.

Wäre das noch Trauer? Ja, wenn man der Aussage zustimmt, »bringing the dead back to life in imagination, text, social interaction, or performance is at the core of mourning«.[40] Trauer(arbeit) wird aber möglicherweise überflüssig oder ist weniger drängend, wenn die verstorbene Person (bzw. etwas Wesentliches *von ihr*) nun wirklich augenscheinlich ›noch da‹ ist bzw. wenn man sie zu einer Art gemeinsamem Bündnisfall umwandeln kann (denn man trauert gemeinsam ›mit‹ den Verstorbenen, die einem z.B. Auskunft geben können über die Effekte, die die Trauer auf *sie* hat). Wie lange könnte dieser Zustand anhalten? Werden Angehörige bis hin zum eigenen Todestag ihre parasoziale Bindung zum Bildschirm aufrechterhalten; wird es Intervalle bzw. Konjunkturen des Aufrufens der dahinterstehenden Programme geben; oder wird das Interesse nach einer zwei--, dank Gadgets vielleicht sogar dreidimensionierten Gegenwart der Toten allmählich zurückgehen, so wie auch die Trauer abebbt?

---

37 Vgl. Benkel, Thorsten: »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Gerd Sebald/Marie-Kristin Döbler (Hg.), (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, Wiesbaden 2018, S. 169–196, hier S. 175f.

38 Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt a.M. 1985, S. 17.

39 Vgl. den Beitrag von Matthias Meitzler in diesem Band.

40 Etkind, Alexander: Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied, Stanford 2013, S. 1f.

Wie auch immer das Zukunftsszenario ausgeht, solange die Avatare der Toten präsent sind, ermöglichen sie eine längere Verabschiedbarkeit ihrer korrespondierenden Identität aus der Welt der Lebenden. Der lange Abschied offeriert zudem die Möglichkeit der *Abschiedswiederholung*. Das Programm kann jederzeit abgestellt und wieder eingeschaltet werden. Man kann die Toten ins digitale Jenseits entlassen und sie wieder zurückholen, wann immer einem danach ist; sie werden sich nicht beklagen.[41] Suspendierung und Revision einer parasozialen Existenz sind somit in erster Linie nicht mehr nur an psychologische Mechanismen gekoppelt, sondern an einige Mausklicks. Ohnehin wäre jedes Herunterfahren des Rechners eine Art wiederkehrender Tod – und jedes erneute Einschalten eine Auferstehung. Im digitalen Kontext wird jeder Tag zum Osterfest.

Auch die Rückkehr der Avatare und die Nähe, die sie an die Lebenden knüpft, hätte nichts Zombiehaftes an sich. Denn Zombies beherrscht man nicht – hier aber geht es um einen Machtzusammenhang. Die Hoheit über die auf dem Bildschirm Wiederkehrenden entspricht dem, was Jean-Paul Sartre in *Das Sein und das Nichts* schreibt: »Tot sein heißt, den Lebenden ausgeliefert sein.«[42] Der Abtransport der Toten in die Ewigkeit wäre somit, und das ist nicht einmal eine Metapher, verwirklicht, wenn man die entsprechenden Programme nicht mehr nutzen wollen würde. Das Resultat wäre ein beidseitiges Zur-Ruhe-Kommen (mit der auf ewig mitlaufenden Option der ›Wiederauferstehung‹). Wann es soweit ist, obliegt der Souveränität derer, die das ›monitor mourning‹ betreiben. Unter der Prämisse, dass entsprechende Trauerformen sich etablieren, verschieben sich die Befugnisse.[43] Dann sind die-

41 Auch *dies* wäre denkbar und würde die Avatare ›realistisch‹ machen, aber in Anführungsstrichen. Würden sie fordern, in Ruhe gelassen zu werden, so würden sie verbalisieren, was die Bestattungskultur in Zentraleuropa seit Jahrtausenden prononciert. Wenn aber die Toten sagten, dass man sie tot sein belassen solle, so wäre die Digitalisierung post mortem im Gesamten eine Art nachphysiologische Leichenschändung. Denkbar sind auf diesem Markt reflektierte Anbieter, die es zulassen, dass manche digitalisierte Toten in diesem Sinne (das Gesagte soll schließlich so klingen, wie sich die verstorbene Person zu Lebzeiten geäußert hätte) gegen den Umstand opponieren, noch ›da zu sein‹. In solchen Fällen wäre die Verlautbarung authentisch, jedoch um den Preis, dass sie nur vernehmbar ist, weil die Hinterbliebenen sich darüber ausdrücklich hinwegsetzen.

42 Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek 2001, S. 934.

43 Abgesehen davon tun sich eine Reihe von praktischen Problemen auf, die das Herrschaftsverhältnis der Angehörigen berührt: Können Avatare ›geteilt‹ oder vervielfältigt werden – oder bleiben sie streng unter privatem Verschluss? Wie lässt sich vermeiden, dass sie für abwegige Kontexte missbraucht werden? Wer speichert die relevanten Daten, wem werden sie sonst noch zugänglich gemacht? Was unterscheidet ›echte‹ Verstorbene von ›gefälschten‹ Accounts (solche ohne ›vorheriges‹ reales Pendant)? Wie wäre umzugehen mit psychologischen Abhängigkeiten und wie wären z.B. kleine Kinder für die Endgültigkeit des physiologischen Todes zu sensibilisieren, wenn auf dem Monitor diese Finalität konterkariert wird? (Gewiss, religiöse Jenseitsversprechungen konterkarieren das endgültige Ende ebenfalls, aber im speku-

jenigen, die eben noch am Bildschirm trauern, einige Zeit später die Sensenmänner und Sensenfrauen ihrer geliebten, als Avatar-Figuren resteweise erhalten gebliebenen Mitpersonen – denn einzig *sie* bestimmen, wann (und ob) der Tod endgültig ist.

Dieser Umgang mit dem Lebensende, sozusagen mit einem zweiten Tod, befördert Hinterbliebene auf den Rang einer erfolgreichen, aber auch wieder negierbaren Todesbezwingung; eindeutig ein religiöses Motiv. Die Komponente des unbarmherzigen Schicksals, des unbarmherzigen Gottes o. dgl. ist somit strategisch ausgeschaltet. Das Verschwinden ist nicht mehr kontingent, sondern ein berechen- und planbares Manöver innerhalb einer durch und durch auf Berechnung und Technik beruhenden Diskursplattform. Das Wissen um die Möglichkeit, das digitale Jenseits-im-Diesseits doch wieder hinter sich zu lassen, ist eine tröstliche Kenntnis, denn sie transportiert eine souveräne Chance auf Distanz.

Diese Distanz könnte hilfreich sein, denn es gibt das – reichlich profane – Argument, dass die Bildschirmtoten gar nicht mehr die sind, für die sie sich dank ihrer künstlichen Intelligenz ausgeben. Das gleicht einem beliebten fiktionalen Motiv[44], dessen Wurzeln biblischen Ursprung sind: Ist der, der nach einem längeren oder kürzeren Verschollensein ›heimkehrt‹, noch er selbst – oder ein anderer? Bzw. ist nicht soziales Präsentsein unabdingbar mit der Permanenz der Veränderung verschaltet, sodass ein ›Stehenbleiben‹ der Avatare ohne wesentliche Weiterentwicklung als befremdlich anzusehen ist? Wäre das ›Lernen‹ der KI anhand von Interaktionen nicht als bloßes Prozessieren ohne Beteiligung zutiefst menschlicher (etwa: irrationaler) Momente durchschaubar? Schleicht sich bei der Trauerartikulation bzw. -interaktion am Monitor folglich nicht ein im wahrsten Sinne des Wortes ›unheimlicher‹ Avatar ein; und wenn ja, wohin schleicht er eigentlich?

Virtuelle Mensch-Imitationen werden sich in zunehmendem Maße zum Gegenüber ihrer trauernden Angehörigen wandeln können, sie müssen es aber nicht. Die leger handhabbare Potenzialität vertieft die Unheimlichkeit noch – denn wäre es schon seit Jahrhunderten Tradition und umsetzbar, die Toten als interaktive Partner bei sich behalten zu können, wäre das digitale Fortleben eine quasi-natürliche Passage im Lebensverlauf. Physisches Sterben wäre dann vielleicht nur ein halber, das endgültige Abschalten des Rechners hingegen ein ganzer Tod. Festzuhalten, dass die Avatare ›eigentlich‹ kein Bewusstsein haben und daher außerhalb ernsthafter Erwägungen etwa des ethischen Charakters solcher parasozialer Interaktionsformen stehen, wäre als kritisches Argument jedoch unbrauchbar. Die Avatare sind nämlich

---

lativen Medium des Glaubens, nicht dem des ›beweisenden‹ Visualisierens.) Dem Leistungspotenzial der KI werden infolge solcher und vieler weiterer Bedenken Abfederungsmomente ethischer oder – effektiver – rechtlicher Art inkorporiert werden; die Künstliche Intelligenz wird künstlich verdummt werden müssen.

44 Vgl. Davis, Natalie Zemon: Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, München 1984.

tatsächlich ebenso bewusstseinslos wie die Toten, die sie repräsentieren – es gibt diesbezüglich keinen Unterschied. In dem einen Fall zaubert die Technik den Anschein von Agency herbei (und der zweite Körper lebt), im anderen Fall ist der erste Körper, die Leiche, unsichtbar gemacht (und vergeht ›wie von selbst‹). Fragen von Bewusstsein, Identität oder Seele verbinden beide Konstellationen, obwohl es sich jeweils ganz anders anfühlt. Das eine, das technische Format, ist dafür da, ins Haus geholt und in den Alltag integriert zu werden, während das andere, das biologische Format, nach dem Todesfall kaum je thematisiert, nicht angeschaut und erst recht nicht berührt wird. Die digital nachgebildeten Toten könnten, neben vielem anderen, ihren potenziellen Eroberungsfeldzug also auch dahingehend antreten, dass sie als Ausrede für das kontinuierliche Absehen vom Leichnam funktionieren. Sie ziehen, anders gesagt, den interpersonellen Abschied zwischen Lebenden und Toten nicht nur in die Länge; sie machen ihn sauberer.

4. Warum den Tod erwarten?

Die Auslotung von Grenzbereichen der sozialen Gegenwart ist, genau genommen, ein Sujet der *Hantologie*. In seiner Abhandlung über *Marx' Gespenster*, einem Buch, das laut Untertitel nichts weniger als »den Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die Neue Internationale« untersucht, führt Jacques Derrida die Hantologie (die in französischer Aussprache nah bei der Ontologie liegt) als Lehre von den Heimsuchungen ein. Nicht um eine Renaissance geht es, sondern um *Revenance* – um die Neuerscheinung also des bereits Dagewesenen, genauer: um das Zurückkommen des schon Gestorbenen. Analytisch durchdrungen wird also die widersprüchliche und doch empirisch gegebene »restitution of the ›living present‹ of what is dead«.[45] Die Perspektive stammt von einem Autor, der einige Jahre zuvor in einem Film namens *Ghost Dance*[46] bereits die Verzettelung von Erinnerung und Gegenwart als geisterhaftes Geschehen thematisiert hatte und auf dessen Oeuvre in vielfacher Hinsicht jener Satz zutrifft, den er selbst formuliert hat: »In gewisser Weise ist der Tod mit von der Partie.«[47]

Seit ihrem ersten Aufbäumen hat sich die Hantologie in unterschiedliche Richtung Bahn geschlagen. Als Generalbegriff für die Instabilisierung der Realität und die damit häufig verbundene Furcht vor unbekannten Seinszuständen ist sie einer-

45 Derrida, Jacques/Stiegler, Bernard: Echographies of Television, Cambridge 2002, S. 39.

46 Großbritannien 1983, Regie: Ken McMullen.

47 Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, S. 40.

seits von geradezu zeitdiagnostischer Qualität.[48] Andererseits ist die hoffnungsvolle Aussicht, dass eine Heimsuchung doch wohl irgendeine Form von Weiterleben und damit also auch ein Überstehen schwieriger Umstände einbezieht, nicht zu stark religiös angehaucht, um sich als säkulare Perspektive zu verbieten.[49] Zum eindeutig sozialen Heimsuchungsgeschehen gehören ohnehin zwei, Heimsuchende und Heimgesuchte, was überdies das soziologische Probleme der Kontingenz zweier sich begegnender Bewusstseine auf den Plan ruft und neu einkleidet.

Derridas am Anfang dieser Entwicklungen stehender Text ist für ihn typisch: Er setzt an einer literarischen wenn nicht Ur--, so doch Kernszene der Totenrückkehr an, die Elemente des hier Beschriebenen aufgreift. Gemeint ist Williams Shakespeares Schauspiel *Hamlet* von 1603 – ein Werk, das bekanntlich mit der Erscheinung des Geistes des jüngst verstorbenen dänischen Königs einsetzt.[50] Derridas Exegese greift Doppeldeutigkeiten der altenglischen Sprache auf und spürt Etymologien hinterher, er fasst aber auch das »Mitsein mit den Gespenstern«, das er im *Hamlet* gleich auf mehreren Ebenen walten sieht, als eine »Politik des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen« auf.[51] Insbesondere umkreist Derrida den Begriff *whither*, einen anachronistischen Terminus, der sowohl für die Frage nach dem ›Wohin?‹ steht wie auch für: ›Wie geht es nun weiter?‹ Dass damit auch die Beziehung zu Toten markiert wird, bekräftigt Derrida in einem Anschlusstext mit dem Titel *Marx & Sons*, worin er darlegt, dass die Frage einem Verhältnis gilt, welches zwischen »living present« und »absence of someone dead« changiert.[52]

Das Eintauchen in erfundene Welten ist in der Soziologie keine typische Taktik, aber auch kein vollkommen unübliches Verfahren.[53] Ein kurzer Besuch in Shakespeares fiktivem Dänemark sollte also gestattet sein, nachdem die in der Trauer

48 Vgl. Lewis, Tom: »The Politics of ›Hauntology‹ in Derrida's Specters of Marx«, in: Michael Sprinker (Hg.), Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, London/New York 1999, S. 134–167, hier S. 140.

49 So exemplarisch wie abstrakt: Gordon, Avery: Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination, Minneapolis 2008; Fisher, Mark: Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and lost Futures, Winchester 2014.

50 Zu den geist(er)reichen Überlegungen Shakespeares in diesem Kontext und späteren Versuchen, Gespenster als Forschungssujet ernst zu nehmen, siehe Puhle, Annekatrin/Parker-Reed, Adrian: Shakespeare's Ghosts live. From Shakespeare's Ghosts to Psychical Research, Cambridge 2017.

51 Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M. 2004, S. 10.

52 Derrida, Jacques: »Marx & Sons«, in: Michael Sprinker (Hg.), Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, London/New York 1999, S. 213–269, hier S. 213.

53 Vgl. Kuzmics, Helmut/Mozetič, Gerald: Literatur als Soziologie. Zum Verhältnis von literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit, Konstanz 2003; Zoll, Ralf (Hg.): Gesellschaft in literarischen Texten, 2 Bde., Wiesbaden 2005; Benkel, Thorsten: Soziale Welt und Fiktionalität. Chiffren eines Spannungsverhältnisses, Hamburg 2008.

gedanklich wiederkehrenden Toten und die digital fortexistierenden Verstorbenen hierfür gute Gesellschaft abgeben. Nichts davon kann im engsten Sinne als ›realistisch‹ eingestuft werden.

In *Hamlet* stößt der tote Vater bei seinem gleichnamigen Sohn einen Impuls an, nämlich die Wut, Rache zu üben. Es ist nicht die Trauer, die emotional vorherrscht, und über die Derrida an anderer Stelle – beinahe wie auf die digitalen Toten gemünzt – sagt, dass ihr »beste[r] Beweis« im »am Leben erhalten« liege.[54] Die von Hamlet beabsichtigte Vergeltung gelingt, aber – bei Ophelia, vielleicht auch bei der Titelfigur – um den Preis des Verstandes, und am Ende verlieren ohnehin alle Hauptfiguren ihr Leben. »Der Rest ist Schweigen«, lauten die letzten Bühnenworte des Prinzen. Dass die Dinge dermaßen in Unordnung geraten, ist handlungsimmanent nun aber nicht der Effekt der Erscheinung des Vatergeistes, so schauderhaft und unerklärlich sie auch ist, sondern das Ergebnis gesamtgesellschaftlicher Umstände.[55] Bekanntlich sinniert Hamlet in einer zentralen Szene des 3. Aktes über die nur vermeintliche Ausschließbarkeit von »Sein oder Nichtsein«. Tatsächlich geht es um eine Simultanität: Der tote Vater ist halbwegs wieder lebendig geworden, um einen Auftrag zu erteilen; zumindest kann er also effektiv kommunizieren. Als performatives Phantom vermag er das oben beschriebene Verhältnis der Herrschaft der Lebenden über die Toten umzukehren – und zwar nicht nur im Jahr 1603 bzw. im erfundenen Dänemark, sondern regelmäßig auf den Theaterbühnen der ganzen Welt; der Diskurs ist auch heute kein völlig fremder. Hinterbliebensein bedeutet in der Welt von Hamlet Senior wie Junior, den Toten verpflichtet zu sein, zumindest den Erscheinungen im familiären, allemal im patriarchalen Kontext.[56] Der Sohn wird zum unterwürfigen Instrument, weil er dem Vater das Totsein nicht

54 Derrida, Jacques: Die Tode von Roland Barthes, Berlin 1987, S. 9.

55 Vgl. Lidz, Theodore: Hamlets Feind. Mythos und Manie in Shakespeares Drama, Frankfurt a.M. 1980.

56 Andere, zweifelsfrei auf psychologische Abgründe verweisende Varianten sind ›nicht ruhende‹ Geister, die einen aus Gründen der Rache usw. verfolgen und mitunter ›Besitz‹ von einem ergreifen, also wieder ›ausgetrieben‹ werden müssen (vgl. Das, Veena et al.: »Spirit Possessions and Avenging Ghosts. Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering«, in: Dies./Arthur Kleinman/Margaret Lock [Hg.], Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery, Oakland 2001, S. 157–200). D.h.: es muss – wie dies schon beim Vampir-Mythos zentral ist – den untoten Toten durch vernünftige (Abwehr-)Taktiken ein Platz im Ordnungsgefüge zugewiesen werden, damit die Demarkation zwischen Leben und Nicht-Leben nicht porös wird (vgl. Baker, Joseph O./Bader, Christopher D.: »A Social Anthropology of Ghosts in Twenty-First-Century America«, in: Social Compass 61, 4 [2014], S. 569–593). Andererseits scheint eben diese Grenze in den Augen derer, die fest an Geisterpräsenzen glauben und sie mithin – in durchaus positiver Bezugnahme – in ihren Alltag zu integrieren wissen, längst durchlässig zu sein (vgl. Waskul, Dennis/Waskul, Michele: Ghostly Encounters. The Hauntings of Everyday Life, Philadelphia/Rom/Tokio 2016).

abnehmen kann: »Gerade *Hamlet* ist ein ausführliches Zeugnis für [die] Unmöglichkeit, den Tod zu übernehmen.«[57] Somit übernimmt der Tote selbst: Regiert wird aus dem Jenseits.

Nicht nur Shakespeare ist ein *Ghostwriter*. Das Motiv taucht als literarisches noch in anderen Werken auf, etwa in Marcel Prousts mehrteiligem Roman *À la Recherche du Temps perdu* (1913–1927). Hierauf verweist nicht Derrida, sondern Pierre Bourdieu. Im Kontext einer Erbschaft legt Proust nahe, dass die Hinterbliebenen über den Druck, sich dieser Hypothek würdig zu erweisen, ergriffen, ja von den Toten »gepackt« werden.[58] Die Bedingung für dieses An- und Einschließen in eine soziale Zwickmühle ist eine enge zwischenmenschliche Nähe, die nicht von Vertrauen und Zuneigung, sondern von Schuldigkeit geprägt ist – eine Schuldigkeit, die so groß ist, dass sie ein Einfallstor für postmortale Interessen bildet.[59] Das ist ein Wesensmerkmal der Heimsuchung.

Wiederum gilt: Wer an den Verstorbenen hängt, sie noch nicht ›abgeschüttelt‹ hat oder bestimmte gedankliche Verbindungslinien noch nicht durchschneiden konnte, weil sie zu fein gewoben sind, der läuft Gefahr, nachtödlich heimgesucht zu werden. Dann schält sich eine sonderbare Beziehungsqualität heraus[60], die – ins Positive gewendet – unter dem Begriff »continuing bonds« für die Verbundenheit der Lebenden mit den Toten steht. Solche anhaltenden Bezugnahmen auf Verstorbene sind dann keine Heimsuchung, wenn der diesseitige Part das Geschehen steuert, also Maß und Grenze der Gefühlsverbundenheit festlegt und darin keine Bedrängnis liegt. Aus dem Jenseits sind bei diesen Kontinuierungen keine Verstimmungen zu erwarten, denn die Verblichenen bleiben üblicherweise inaktiv.

---

57 Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg ²1989, S. 46; vgl. Derrida, Jacques: The Gift of Death. Literature in Secret, Chicago/London ²2008, S. 42.

58 Bourdieu, Pierre: »Der Tote packt den Lebenden«, in: Ders., Der Tote packt den Lebenden, Hamburg 2011, S. 17–54, hier S. 18. Sucht man nach verwandten literarischen Ankerpunkten, wird man auch bei Franz Kafka fündig. In seiner Kurzgeschichte *Das Urteil* von 1912 wird eine hamleteske Handlung präsentiert: Der alte Vater, noch lebendig, aber schwach und bettlägerig, seinem frohgemuten Filius ausgeliefert, entpuppt sich im Zuge eines seltsamen Dialogs zur eigentlich dominanten, den Sohn durchschauenden und insgeheim hintergehenden Figur. Das Projekt des Aufstands gegen die Vaterfigur wird als gescheitert erklärt. Während der Alte, der sich am Gipfel der Auseinandersetzung triumphierend aufstellt, hinter ihm zusammenbricht, eilt der Sohn zur nahen Brücke und stürzt sich mit den Worten »Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt« in die Tiefe.

59 Zu den eigenwilligen Blüten solcher Interessensdurchsetzungen gehört der Bericht einer Witwe (vgl. Permutt, Cyril: Fotos aus einer anderen Welt. Übersinnliche Phänomene im Bild festgehalten, München 1990, S. 86), die angab, nachts im Bett deutlich zu spüren, wie ihr der Geist ihres Gatten offenbar im Modus eines *phal-logozentrischen* Gespenstes leiblich näherkommt.

60 Vgl. Norlock, Kathryn J.: »Real (and) Imaginal Relationships with the Dead«, in: Journal of Value Inquiry 51, 2 (2016), S. 341–356.

Derridas Hamlet-Deutung rückt dagegen einen Toten als Geist ins Rampenlicht, der nicht mehr so ganz seinem lebendigen Vorbild entspricht und der zu irritieren weiß. Das aber ist nicht der Fehler des Verstorbenen, sondern das Ergebnis eines veränderten Verhältnisses, welches die Lebenden zu ihren Toten pflegen. Der Wiedergänger, ob nun eine physische oder eine psychische Erscheinung, ist ein »gespenstischer jemand anderes«[61], zu dem sich schwerlich eine Bindung aufbauen lässt, obwohl diese ja als Bedingung des Kontaktes schon besteht. Versuche, eine solche Erscheinung dingfest zu machen, also Bemühungen, »die Toten zu lokalisieren«[62] und zu klären, was »das *Dasein* eines Gespenstes« ist[63], sind zum Scheitern verurteilt. Parasozial und paranormal liegen eng beieinander: Noch in den spukfernsten Kulturen – in der säkularen Landschaft der ›westlichen Welt‹ – werden heute eifrige Bemühungen angestellt, mit pseudowissenschaftlichen Methoden auf Gespensterjagd zu gehen.[64] Es sind Versuche, einer aus dem Totenreich drängenden Konfusion mit rationalen Mitteln vorzubeugen.

Geisterbegegnungen sind kulturgeschichtlich da, wo sie als echt klassifiziert werden, häufig kein freudiges, sondern eher ein erschreckendes Erlebnis. Man kann das Wesen der Erscheinungen so wenig einschätzen wie ihren Ort; physikalisch betrachtet, sind sie pseudo-personifizierte Unschärferelationen. Ihre in der Heimsuchung evident gewordene Unheimlichkeit suspendiert die früheren sozialen Prozesse, auf die sie sich dennoch berufen, derweil sie, wie Derrida schreibt, »jemand anderes« sind. Drängen sie sich auf, wie Hamlets Vater es tut (nämlich ungefragt – also nicht, wie es eine Zeitlang Mode war, durch gezielt betriebene Séancen[65]), können sie schwerlich ignoriert werden. Es gilt somit, die »Überreste

61 J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 21.

62 Ebd., S. 24.

63 Ebd., S. 59.

64 Vgl. Mayer, Gerhard: »Die Geisterjäger kommen. Phänomenologie der Ghost Hunting Groups«, in: Zeitschrift für Anomalistik 10, 1 (2010), S. 17–27; Eaton, Marc A.: »›Give us a Sign of your Presence.‹ Paranormal Investigation as a Spiritual Practice«, in: Sociology of Religion 76, 4 (2015), S. 389–412; Ruickbie, Leo: »The Haunters and the Hunters. Popular Ghost Hunting and the Pursuit of Paranormal Experience«, in: Darryl Caterine/John W. Morehead (Hg.), The Paranormal and Popular Culture. A Postmodern Religious Landscape, Abingdon/New York 2019, S. 92–104.

65 Die um 1900 beliebte Séance (vgl. Bown, Nicola/Burdett, Carolyn/Thurschwell, Pamela [Hg.]: The Victorian Supernatural, Cambridge 2005; Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn ²2016) diente vermutlich weniger der Kommunikation mit den Toten als dem Beweis ihrer Möglichkeit – nicht immer gibt es schließlich noch etwas zu klären, aber jeden interessiert, ob der Tod das Ende ist. Aus heutiger Sicht wirkt der Vorrang einer mehr *ästhetischen* Zugangsschiene plausibler (vgl. Kuff, Timon L.: Okkulte Ästhetik. Wunschfiguren des Unbewussten im Werk von Albert von Schrenck-Notzing, Gießen 2011). Kein Wunder, dass hier zahlreich betrogen und fingiert wurde und der epistemologische Status der spiritistischen Phänome-

zu ontologisieren«[66], um sich auf die Heimsuchung einen Reim machen zu können. Schließlich kann es nicht unbedacht bleiben, wenn sich herausstellt, dass nach dem Tod »nicht nichts«[67] übrigbleibt. Wahnsinn, Mord, Verzweiflung oder Bitten um himmlischen Beistand waren – siehe Hamlet – Bewältigungsstrategien früherer Zeiten; ihnen stehen heute säkulare und ›zivilisiertere‹ Taktiken wie die Leugnung, die Verdrängung, die Ignoranz und die Therapeutisierung gegenüber.[68]

Nun lässt sich einwerfen, dass die Toten Namen hatten, sich also nicht vollständig einer Identifizierung widersetzen, wenn sie einen heimsuchen; sie sind nicht völlig fremd. Doch *haben* sie noch einen Namen? Kann beispielsweise über verstorbene Familienmitglieder gesagt werden, dass sie so-oder-so ›noch heißen‹ – oder muss man eingestehen, dass sie so *hießen*, als man sie noch entsprechend benennen und adressieren konnte? Äußerlich betrachtet, bleibt den Toten im Zuge trauernden Gedenkens ihr Namen anhaften. Die Traueranzeige, der Grabstein, das Gedächtnis: überall dort ist er verankert. Sie sind aber keine sozialen Adressen mehr. Was sind sie dann? Zu wissen (oder zu ahnen), dass Geistwesen zwischen Ding und Person oszillieren[69], hilft wenig weiter, nachdem zwar mittlerweile Dinge sozial sein dürfen[70], Menschen aber gerade nicht mehr verdinglicht werden sollen.[71] Enttäuschend bis in das Gefühl hinein, dass man objektiviert wurde, sind, nebenbei bemerkt, auch manche sozialen Distanzierungen. Wer heute *Ghosting* betreibt, d.h. soziale Kontakte ohne Erklärung ignoriert bzw. blockiert, sie also *nicht* mehr heimsucht, ist aber eigentlich weit mehr Person als Geist. Von Geistern ist dann die Rede, wenn sie (anders als menschliche Pendants) nicht mehr loslassen, sondern ein unheimliches Bleiberecht (funda)mental beanspruchen. Kein Zufall, dass klassische Geisterdarstellun-

---

ne immerzu umstritten war (vgl. Lamont, Peter: »Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of Evidence«, in: Historical Journal 47, 4 [2004], S. 897–920). Zugleich ging man offenbar von traditionslosen Erscheinungen aus: »Die Geister, die ich rief«, mit Goethe gesprochen, wurden anscheinend nicht als ernsthafte Gefahren eingestuft – bzw. die Überzeugung lag vor, dass das Beschwörungsritual die Geister nicht über Gebühr entfesselt, und diese Erwartung wurde nicht enttäuscht.

66 J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 23.

67 Gamm, Gerhard: Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt a.M. 2000.

68 Vgl. Illouz, Eva: Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe, Frankfurt a.M. 2009. Siehe ferner Derrida, Jacques: Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!, Frankfurt a.M. 1998.

69 Vgl. J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 23f.

70 Vgl. Latour, Bruno: Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M. 2001.

71 Vgl. Stahl, Titus: »Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59, 5 (2011), S. 731–746. Siehe ferner Berger, Peter L./Pullberg, Stanley: »Verdinglichung und die soziologische Kritik des Bewußtseins«, in: Soziale Welt 16, 2 (1965), S. 97–112.

gen auf materielle Durchsichtigkeit abstellen; das unterstreicht die fehlende Kontur der Heimsuchungsprotagonist:innen – inklusive eines falschen Versprechens von Transparenz. Wer als Gespenst erscheint, ist nicht, wer er war. Das heißt aber in der Folge, dass, wer betrauert wird, ebenfalls nicht mehr ist, wer er war. Arthur Rimbauds Motto »Ich ist ein anderer« gilt auch und gerade den Toten.

Mehr noch: Müssten eigentlich nicht auch die Verstorbenen Trauerarbeit leisten? Oder ist Sterben ein Eskapismus, der einem die Sorge der Trauer abnimmt – der also trauerarbeitslos macht? So könnte man Trauern schließlich auch deuten: als einseitige Pflicht in zweischneidiger Richtung, bei der eine soziale Geste mehr imitiert als umgesetzt wird; die Antwort bleibt schließlich aus. Diejenigen, die sich dann aber doch zurückmelden, bereiten einem häufiger hantologisch gefärbten Aufwand, als dass sie mit versöhnlicher Attitüde Probleme lösen und Sorgen rauben. Allein schon das offene Zugeständnis, dass ein toter Mensch irgendwie ›noch da ist‹, erzeugt bekanntlich erhebliche Widerstände bei anderen.

Wenn Derrida in einem anderen Publikationszusammenhang, in seinem Aufsatz über die »Kraft der Trauer«, rhetorisch fragt: »Warum den Tod erwarten?«[72], so steht das für mich nicht für die Imagination des eigenen Todes.[73] Die Frage lässt sich ebenso, und vielleicht treffender, auf die Wiederkehr der *anderen* Toten beziehen, die sich aufdrängen, etwas verlangen, nie ohne Motiv und doch stets passiv sind,[74] wenn sie im Empfinden der Hinterbliebenen dank einer Eskamotage (Derridas Begriffswahl) plötzlich wieder auf der Matte stehen. Dies vorab schon antizipieren hieße, sich darauf einzustellen, die Toten zu erwarten; das wiederum würde den immerzu entgegengesehenen, nie fassbaren Verstorbenen mehr Platz und Geltung einräumen als den Lebenden. Es handelt sich keineswegs um eine philosophische Spekulation: Als psychologische Diagnose, etwa als *prolonged grief syndrome*, ist dieses hantologische Problem diesseitig geläufig.

---

72 Derrida, Jacques: »Kraft der Trauer. Die Macht des Bildes bei Louis Marin«, in: Michael Wetzel/Herta Wolf (Hg.), Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten, München 1994, S. 13–35, hier S. 34.

73 Siehe aber Derrida, Jacques: Als ob ich tot wäre, Wien 2000; Ders.: Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt, Wien 2007.

74 Die Passivität trifft hier, wie auch anderswo (vgl. Stoellger, Philipp: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹, Tübingen 2010), auf die wort- und geistesverwandte Passioniertheit. Verstorbene, die einen nicht loslassen, sind im Prinzip handlungsunfähig und aufgrund eines scheinbar vorhandenen Willens zugleich wirkmächtig. Ihr »Können, das aus Unvermögen besteht […] ist die Infragestellung des Bewußtseins und sein Eintritt in eine Konstellation von Beziehungen, die sich scharf von der Entbergung abheben«; es herrscht also aufdringliche Undurchsichtigkeit vor (Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983, S. 226).

Das hier beschriebene Leben (Erscheinen) in Klammern ist ebenso sehr ein Tod (Verschwinden) in Klammern – ein beides, Leben und Tod einbeziehender Zustand zwischen den Stühlen und zwischen den Zeilen des trivial Beschreibbaren. Ein natürlicher Topos für solche Fragen rund um »Gespenster, Phantome und Revenants« liegt im Begriff und in der Idee des *Mediums*, so Derrida.[75] Ob die oben erwähnte Digitalisierung und damit Revitalisierung von – denn das ist eigentlich gemeint – *tot gewordenen Identitäten* gleichsam ein hantologisches Moment birgt, das dem Tod mehr Raum gibt oder doch der Trauer, oder ob beides dadurch verringert wird, wie die Anbieter:innen entsprechender Medientechnologien versprechen[76], ist bislang offen. Welche Rezeptionsweisen (mit welcher Dosierung an Parasozialität) sich auf der psychosozialen Ebene tatsächlich durchsetzen, wird sich noch herausstellen müssen. Und so bleibt vorerst unklar, ob früher oder später Rituale für den digitalen Exorzismus benötigt werden.

5. Postscriptum

Vorliegend ist der Versuch zu zeigen, dass in Europa ein Gespenst umgeht – das Gespenst einer *Revenance* der Toten durch kognitive und computerisierte Techniken, welches zugleich ein Gespenst der Nivellierung der Weisen zu trauern ist. Als Terminus wäre *Revenanz* hierfür deutschsprachig noch zu etablieren. Das in Frage stehende revenante Phänomen ist ein proverbialer *Ghost in the Machine*, der das idealtypisch reibungslose Abtrennungs- und Distanzierungsmanöver zwischen Leben und Nicht-Leben durcheinanderwirbelt. Mit diesem Geist beseelt, kann der vertraute Laptop zum unheimlichen Heimsuchungsbeschwörungsinstrument werden, welches auf einer Dynamik der Trauer aufbaut, mit der die Erfinder:innen entsprechender digitaler Innovationen zu Beginn ihrer Karrieren wohl nicht gerechnet haben (und der sie selbst zum Opfer fallen können, sobald sie selbst auf dem Bildschirm eine neue Zwiespalt-Existenz beginnen). In den zuständigen Wissenschaften wird akribisch nachzumessen sein, wie tief die Spuren sind, die die ›neuen Toten‹ hinterlassen bzw. die sie immer wieder anders ziehen. Der Tod ist wahrlich nicht das Ende.

Im Sommer 1979, erzählt Derrida[77], habe er den Anruf einer Telefonvermittlung erhalten: Ihn wolle der drei Jahre zuvor verstorbene Martin Heidegger dringend

75 Derrida, Jacques/Plissart, Marie-Françoise: Recht auf Einsicht, Graz/Wien 1985, VI.

76 Vgl. Öhman, Carl/Floridi, Luciano: »The Political Economy of Death in the Age of Information. A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry«, in: Minds and Machines 27, 4 (2017), S. 639–662.

77 Derrida, Jacques: Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits. Erste Lieferung: Envois, Berlin 1982, S. 29.

sprechen. Als er hörte, dass es sich um ein R-Gespräch handle, bei dem der Angerufene die Gebühren bezahlen muss, hat Derrida – von allen guten Geistern verlassen? – freundlich abgelehnt.

Wo sind die Toten?

Biblisch-theologische Erkundungen im Gespräch mit dem aktuellen Verkörperungsparadigma

Gregor Etzelmüller

Die Rostocker Tagung hat gezeigt, dass die Frage: »Wo sind die Toten?« auch in der Spätmoderne unterschiedlich beantwortet wird – und beantwortet werden kann. Die Theologie tut gut daran, die verschiedenen Praktiken im Umgang mit den Toten gründlich wahrzunehmen. Zugleich eröffnen die unterschiedlichen Praktiken ein Diskursfeld, auf dem sich die Frage stellt, ob Kirchen und Theologien in der Lage und bereit sind, auf die sich hier stellenden Fragen eigenständige Antworten zu geben. Beteiligen sich Kirchen und Theologien an diesem Diskurs – oder moderieren sie ihn nur? Dass dabei konkret zwischen der Aufgabe der Dogmatik und jener der Seelsorge zu unterscheiden ist, sollte spätestens seit der Wanderlegende von jenem Vikar, der auf die Frage einer Witwe, »[…] was wird denn eigentlich aus Erwin, jetzt, wo er tot ist?«, geantwortet haben soll: »Also ich bin Vertreter der Ganztodtheorie«,[1] offensichtlich sein. Doch würde man sich auch keine Vikarin wünschen, die sich mit dieser Frage nicht auch systematisch-theologisch auseinandergesetzt und eine für sie (vorläufig) tragfähige Position gewonnen hätte.

Kann es Kirchen und Theologien gelingen, auf der gedanklichen Höhe ihrer Zeit ihre Hoffnung so zur Sprache zu bringen, dass Menschen auf die sie bewegende Frage, wo die Toten seien, eine lebensdienliche Antwort erhalten? Der folgende Beitrag unterzieht sich der dogmatischen Mühe, eine solche Antwort im Gespräch sowohl mit zeitgenössischer Anthropologie und biblischen Überlieferungen zu entwickeln.[2] Ich greife dabei die religionskritische Forderung, gerade auch in unserer Hoffnung »der Erde treu« zu bleiben,[3] auf – und suche deshalb das Gespräch mit dem interdisziplinär überzeugenden kognitionswissenschaftlichen Paradigma der

1 Vgl. Bukowski, Peter: »Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung«, in: Pastoraltheologie 89 (2000), S. 474–482, hier S. 475.

2 Vgl. zum Folgenden Etzelmüller, Gregor: Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, S. 311–341.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart: Kröner [18]1988, hier S. 9: »Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt

Verkörperung.[4] Im Zentrum dieses Paradigmas steht die Einsicht, dass der menschliche Geist »nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet« ist.[5]

Der Begriff der Verkörperung kann zu einem Missverständnis führen. Verkörperung könnte bedeuten, dass etwas primär Körperloses sekundär verkörpert wird. Doch mit dem Begriff der Verkörperung soll gerade das Gegenteil zum Ausdruck gebracht werden: Leben findet sich immer schon als verkörpertes vor, so dass man zwischen Geist und Leib nur in einer sekundären Betrachtung unterscheiden kann.[6] Der menschliche Leib ist immer eingebettet in eine Sozialität, die ihn prägt und in der er sich entwickelt. Im Umgang mit ihrer Welt entdecken Menschen handelnd, welche Möglichkeiten das Leben bietet. Am Anfang steht nicht der Dualismus von Seele und Körper, von Geist und Leib, von Ich und Du und von Mensch und Welt, sondern deren wechselseitige Verschränkungen.

Das Verkörperungsparadigma wendet sich also nicht nur gegen den modernen Dualismus, sondern auch gegen einen spätmodernen Naturalismus, der Geist auf Gehirn reduzieren möchte. Wenn sich physische und psychische Prozesse immer schon wechselseitig prägen, dann folgt daraus, dass man den Körper nicht als Maschine begreifen kann, sondern als eine lebendige Einheit, in der so etwas wie Subjektivität wirksam ist, verstehen muss,[7] d.h. als psychosomatische Einheit oder – wie Paulus formuliert – als *sōma psychikon* (1. Kor 15,44).

---

denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.«

4 Vgl. einführend Etzelmüller, Gregor/Fuchs, Thomas/Tewes, Christian (Hg.): Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie, Berlin/Boston: de Gruyter 2017.

5 Haugeland, John: »Der verkörperte und eingebettete Geist«, in: Jörg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild (Hg.), Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte (= stw 2060), Berlin: Suhrkamp 2013, S. 105–143, hier S. 143.

6 So auch Stoellger, Philipp: »Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes«, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (= TBT 172), Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 289–316, hier S. 291.

7 Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung [1945] (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7), Berlin: de Gruyter 1966, hier S. 402, spricht von der »Erfahrung des In-seins meines Bewusstseins in seinem Leib und in seiner Welt«, die mich den Leib, auch den des anderen, als »von Bewusstsein bewohnt« wahrnehmen lasse.

1. Zwei grundlegende verkörperungstheoretische Einsichten

1.1 Die Akzeptanz der Endlichkeit

Wer die Verkörperung des Menschen ins Zentrum stellt, betont auch dessen Endlichkeit und Sterblichkeit.[8] Wie aber verkörperungstheoretische Ansätze die Verkörperung des Menschen nicht als Einschränkung, sondern als lebensförderliche Befähigung verstehen, so plädieren sie nicht nur für die Wahrnehmung der Endlichkeit, sondern auch für deren Akzeptanz.

Endlichkeit ist die Voraussetzung eines sich polyphon ausdifferenzierenden Lebens. Ohne Generationenfolge und damit den Tod gäbe es weder evolutionäre noch kulturelle Entwicklungen. Der Philosoph und Psychiater Thomas Fuchs schreibt: Geschichtliche Neuanfänge sind nur möglich, »wenn die Älteren diese Welt wieder verlassen. Die jüngeren Generationen hätten sonst niemals Raum für ihre eigene Blütezeit; sie würden niemals von der Gerontokratie der Altvorderen befreit.«[9] Zudem sichert unsere Endlichkeit unsere Identität. Menschen treffen Entscheidungen, die ihre Bedeutung auch dadurch gewinnen, dass sie sie nicht unendlich oft wiederholen und revidieren können. Könnte der Mensch in einer schlechten Unendlichkeit alle Möglichkeiten durchspielen, ginge er seiner Identität verlustig. »Mit unendlicher Lebenszeit bleibt alles immer noch möglich und alles reversibel. […] Nichts würde uns mehr drängen, die Zeit unseres Lebens zu nutzen, Pläne noch zu verwirklichen, ja zu uns selbst zu finden.«[10] Auch »alle Freuden wären beliebig oft wiederholbar und bereits dadurch entwertet«.[11]

---

8 Vgl. G. Etzelmüller: Ebenbild, S. 171–221.

9 Fuchs, Thomas: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie (= stw 2311), Berlin: Suhrkamp 2020, S. 96; so auch schon Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 21957, hier S. 659: »Es gäbe gar keine menschliche Geschichte – weder Lebensgeschichten noch eine Weltgeschichte – wenn der Mensch ein unendliches und also ein unbeschränktes und also ein unbestimmtes Wesen wäre, weil es dann wie keine menschlichen Subjekte, so auch keine reale Bewegung und im Zusammensein und in der Folge der Subjekte keine realen Neuanfänge und Abschlüsse gäbe. Es bedarf der Geburten neuer und des Todes alter Menschen, es bedarf ja des durch diese bedingten Empfangens und Weitergebens, Nachfolgens und Überholens, Überlieferns, Kritisierens und Erneuerns, damit auf Erden etwas geschehe, in Gang komme, durchgeführt und vollendet werden kann.«.

10 T. Fuchs: Verteidigung des Menschen, S. 95; Vgl. auch hier wieder die Nähe zu Barth: KD III/4, S. 657: »In einer unbestimmten, sagen wir: unendlichen Zeit seiend, wäre er offenbar seinerseits ein unbestimmtes, nach rückwärts und vorwärts zerfließendes Wesen. Er hätte ja dann keine Mitte, er wäre dann nicht er selbst. Als er selbst wird er konstituiert durch sein Sein in seiner Zeit, durch seine Begrenzung durch Geburt und Tod.«.

11 T. Fuchs: Verteidigung des Menschen, S. 94.

Die Wahrnehmung und Akzeptanz der Endlichkeit verbindet das Verkörperungsparadigma mit den biblischen Überlieferungen. Biblisch gehört die Endlichkeit des Menschen zu der als sehr gut bezeichneten Schöpfung. Das haben in der modernen Theologie Friedrich Schleiermacher[12] und Karl Barth mit Nachdruck betont: »Es gehört auch zu des Menschen Natur, es ist auch Gottes Schöpfung […] und es ist insofern gut und recht so, daß das Sein des Menschen in der Zeit endlich, dass der Mensch sterblich ist.«[13] Insofern plädieren Verkörperungsparadigma und theologische Anthropologie gemeinsam dafür, Kraft und Zeit in die Förderung des endlichen Lebens zu investieren, anstatt zu versuchen, gedanklich und/oder technisch der Endlichkeit zu entkommen.

Biblisch verbindet sich die Akzeptanz der Sterblichkeit mit der Klage über und dem Kampf gegen den vorzeitigen Tod.[14] So sehr die Endlichkeit zur guten Schöpfung Gottes gehört, so wenig darf man es als gut bezeichnen, dass Menschen viel zu früh sterben. Deshalb gehört zur Akzeptanz der Endlichkeit der gesellschaftliche Einsatz dafür, dass es Menschen ermöglicht wird, *alt und reich an guten Erfahrungen* sterben zu können.

1.2 Zwischenleiblichkeit

Als leibliche Wesen sind wir immer schon durch zwischenleibliche Begegnungen geprägt – und zwar viel umfassender, als wir es uns kognitiv erschließen können. Der Mensch ist kein autonomes Subjekt, sondern in seinem Leibesleben immer schon auf andere bezogen und von ihnen geprägt – darauf verweist nicht zuletzt das Faktum der Geburt, das Phänomen der Natalität.[15] »Der Kontakt mit der Mutter und seine charakteristische emotionale Tönung eröffnet dem Säugling den ersten Zugang zur Welt, der Sicherheit und Vertrauen vermitteln kann oder aber eher zu Ängstlichkeit oder Misstrauen gegenüber anderen führt. Diese impliziten Erfahrungen der ersten Lebensmonate, die Einfluss auf die gesamten späteren Beziehungen haben, hat der Psychoanalytiker [Christopher] Bollas als ›unthought

12 Vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube 1821–22, hg. v. H. Peiter, Studienausgabe, Band 1, Berlin/New York: de Gruyter 1984, hier S. 234f.: §73; dazu Weeber, Martin: Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk (= BEvTh 118), Gütersloh: Kaiser 2000, S. 78–96.

13 Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948, hier S. 778f.

14 Vgl. dazu jetzt Thomas, Günter: Chaos und Erbarmen. Gesundheit und Krankheit in Karl Barths Theologie, Zürich: TVZ 2023, S. 49.51-75.149-170.

15 Vgl. Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich: Piper [10]2011, hier S. 299: »Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst«; zu Arendts Konzept der Natalität vgl. Lütkehaus, Ludger: Natalität. Philosophie der Geburt, Zug: Die Graue Reihe 2006, S. 24–61.

known‹ beschrieben und vom verdrängten Unbewussten unterschieden. Aber auch in den folgenden Jahren werden verschiedenste Interaktionserfahrungen verinnerlicht und in das implizite leibliche Gedächtnis eingeschrieben. Sie spiegeln sich in bestimmten Formen des ›impliziten Beziehungswissens‹ wider«,[16] welches auch späteres Beziehungsverhalten prägt. Unser Leibgedächtnis ist immer auch geprägt durch die, die uns begegnet sind.

Das bedeutet im Blick auf die postmortale Existenz der Verstorbenen aber auch: Weil sich die Verstorbenen zu ihren Lebzeiten immer schon umfassend zwischenleiblich in unser Leben eingeschrieben haben, sind sie auch nach unserem Tod wirkmächtig in unserem Leben präsent – und zwar nicht nur mit ihrem gelebten, sondern auch mit ihrem ungelebten Leben. Wenn sich im menschlichen Leben Physisches und Psychisches wechselseitig durchdringen und bedingen, dann schreibt sich dem Menschen als lebendigem Leib nicht nur das ein, was er getan und erlitten hat, sondern auch das ungelebte Leben. »Das ungelebte Leben ist das Wirksame in der Geschichte. […] Das ist gar nicht so schwer zu verstehen. Die getöteten Söhne, die ungeborenen Kinder, sind sie nicht wirksamer als alles andere? Auch die unmöglichen Pläne, die nie getanen Taten, sind sie nicht wirksamer als alles, was möglich gewesen wäre, als alles was geschehen ist?«[17]

Wenn nun zwei Menschen zwischenleiblich miteinander interagieren, dann wirkt auch das ungelebte Leben der einen auf das leibliche Leben des anderen ein, ohne dass wir das kognitiv erfassen – und es kann sein, dass diese Prägung erst nach dem Tod der anderen sich im eigenen Leben Ausdruck verschafft. Die ganze Thematik der *Kriegskinder* und *Kriegsenkel* verweist auf dieses Phänomen. Soll heißen: Obwohl die Verstorbenen tot sind, wirken sie in unserem leiblichen Leben mit.

2. Die Realistik der christlichen Eschatologie

Auch die neutestamentlichen Überlieferungen verstehen Auferstehung und ewiges Leben nicht als Aufhebung der Endlichkeit, also nicht als Entfristung der zeitlichen Existenz, sondern als Transformation und Vollendung der in der Zeit gelebten endlichen Existenz. Das ewige Leben ist das zeitlich befristete Leben – aber nun von den Verstellungen durch die Sünde erlöst (vgl. Röm 8,23), gerichtet (vgl. Röm 2,16) und gerettet (vgl. 1. Kor 3,15), verwandelt (1. Kor 15,51) und verherrlicht (vgl. Phil 3,21).

16 Broschmann, Daniel/Fuchs, Thomas: »Zwischenleiblichkeit in der psychodynamischen Psychotherapie. Ansatz zu einem verkörperten Verständnis von Intersubjektivität«, in: Forum Psychoanal 36 (2020), S. 459–475, hier S. 467.

17 Weizsäcker, Viktor von: »Erinnerung an Alexander von Humboldt [1950]«, in: Ders., Gesammelte Schriften I, hg. v. P. Achilles et al., Frankfurt: Suhrkamp 1986, S. 451–456, hier S. 451f.

Entsprechend suggeriert die neutestamentliche Rede vom ewigen Leben keine Fortsetzung unserer Geschichte. Explizit wird festgehalten, dass es keinen Stoffwechsel (vgl. Röm 14,17) und keine Generationenfolge (vgl. Mk 12,25parr) mehr geben wird. Die Auferstandenen werden als die, die sie geworden sind, ihre Geschichte nicht fortsetzen, sondern in Freude aneinander vor Gott leben – darauf verweisen nicht zuletzt die Bilder vom eschatologischen Gastmahl. Damit wird zugleich deutlich: Auch das ewige Leben ist ein leiblich-zwischenleibliches.

Wer den Menschen als verkörpertes Wesen versteht, kann die Vollendung des Menschen nicht mehr sachangemessen im Bild der Unsterblichkeit der individuellen Seele denken. Darauf hat schon Friedrich Schleiermacher aufmerksam gemacht: »Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben«.[18]

Das Verkörperungsparadigma weist auf Zusammenhänge hin, welche der christlichen Eschatologie keineswegs unbekannt sind. Denn in ihrer klassischen Gestalt verbindet sich der Begriff des ewigen Lebens mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung, der Erwartung des kommenden Reiches Gottes und der Neuschöpfung aller Dinge. Soll heißen: Ewiges Leben wird als verkörperte (Auferstehung des Leibes), zwischenleibliche (Reich Gottes) und innig in ihre Welt eingebettete (Neuschöpfung aller Dinge) Existenzform gedacht.

Die Anthropologie der Verkörperung gibt selbstverständlich keine Auskunft über das ewige Leben. Aber sie setzt einen Maßstab: Wenn die kirchlich-theologische Rede vom ewigen Leben überzeugen soll – und zwar angesichts der Einsicht, dass alles Leben verkörpert ist –, dann darf sie die Komplexität der klassischen Eschatologie nicht unterbieten und muss die Verschränkung der Themenfelder *Ewiges Leben*, *Auferstehung der Toten*, *Reich Gottes* und *Neuschöpfung aller Dinge* denken. Eine derart komplexe Eschatologie zu vermitteln, fällt gegenwärtig zwar nicht leicht – aber einfachere Lösungen werden dem aktuellen Wissen um den Menschen nicht gerecht.

Theologiegeschichtlich betrachtet war es vor allem das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung, welches einer ungebrochenen Rezeption des dualistischen Menschenbildes der griechischen Philosophie in der Alten Kirche entgegenstand. Wer auf die Auferstehung des Leibes hofft, kann den Menschen nicht mehr allein mit der Seele identifizieren, wie es in platonischer Tradition möglich war. In der

18 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (^{2}1830/31), Teilband 2 (= KGA I/13.2), hg. v. R. Schäfer, Berlin/New York: de Gruyter 2003, hier S. 474.

Auferweckung des ganzen Menschen erkannten die Theologen der Alten Kirche »die Treue Gottes zu seiner Schöpfung«, die sie gegenüber der gnostischen »Abwertung des Leiblichen« betonten.[19]

Systematisch bedeutet das: Die Erwartung einer leiblichen Auferstehung unterminiert nicht, sondern stützt die Treue zur Erde und die Würdigung des Leibes. Die Erinnerung an den auferstandenen Christus und die Erwartung einer leiblichen Auferstehung verdeutlichen: »Leiblichkeit und Menschsein gehören untrennbar zusammen. So kommt der Leiblichkeit, die von Gott gewollt ist als Existenzform des Menschen, Selbstzwecklichkeit zu.«[20] Diese Einsicht hat, wie Dietrich Bonhoeffer herausgestellt hat, ethische Konsequenzen – auch für die Gestaltung des Rechts: Wenn dem Leib Selbstzwecklichkeit und also Würde zukommt, gibt es zum einen ein Recht auf »Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung«, zum anderen aber auch ein »Recht auf leibliche Freuden«.[21] Um es deutlich zu formulieren: Wer ein Interesse an der Würde des Leibes und an den Rechten auf körperliche Unversehrtheit und leibliche Freuden hat, dem kann nicht daran gelegen sein, dass in den Kirchen anstelle der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung die Idee der Unsterblichkeit der Seele gepredigt wird.

Indem der christliche Glaube zugleich die Endlichkeit akzeptiert und auf die Auferstehung hofft, kann er die individuelle Lebensführung heilsam orientieren. Er ermutigt einerseits, das Sterben als zum menschlichen Leben gehörig anzunehmen, und befreit andererseits vom Druck, im Sterben das Leben zu einer sinnvollen Einheit vollenden zu müssen. Denn nicht der vom Menschen gemeisterte Tod vollendet das Leben, sondern die Auferstehung. Für die Vollendung seines Lebens muss nicht der Mensch selbst einstehen, diese verbürgt ihm vielmehr der lebendige Gott. Deshalb kann das Markusevangelium schonungslos darauf hinweisen, dass »es Jesus am Ende nicht gelungen [ist], dem Leiden einen Sinn zu geben und das Sterben harmonisch und selbstbestimmt in das eigene Leben zu integrieren, wie es heute in der Seelsorge-, Lebenshilfe- und Sterbebegleitungsliteratur immer wieder propagiert wird.«[22] Der christliche Glaube ermöglicht, den Tod auch als Niederlage zu akzeptieren, weil er darauf vertraut, dass Gott selbst sich noch einmal dem eigenen Leben mit seinen Niederlagen rettend zuwenden wird.

Die christliche Hoffnung richtet sich nicht auf die Vollendung des Einzelnen, sondern ist durch und durch politisch: Sie richtet sich auf das Reich Gottes, seine

19 Lona, Horacio E.: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (= BZNW 66), Berlin/New York: de Gruyter 1993, hier S. 266.

20 Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (= DBW 6), hg. v. I. Tödt u.a., München: Kaiser 1992, hier S. 180.

21 Ebd., S. 179f.

22 Körtner, Ulrich H. J.: Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen (= APTLH 61), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, hier S. 130; Vgl. Schneider-Flume, Gunda: Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

basileia, und nach Offb 21 auf eine vom Himmel auf die Erde kommende *polis*. Damit nimmt die christliche Hoffnung ernst, dass der Mensch durch und durch – und bis in Ewigkeit hinein – ein *zōon politikon* ist. Der auferstandene Mensch lebt nicht allein, sondern in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen vor seinem Gott. Die Synoptiker konzipieren das Reich Gottes konsequent als Mahlgemeinschaft. Das ewige Leben wird in leiblicher Gemeinschaft gelebt, in der niemand mehr hungern muss.

Die biblischen Überlieferungen vom Reich Gottes stellen eine Gemeinschaft in Aussicht, die von Gerechtigkeit und Frieden geprägt ist und in der jede Begegnung Freude weckt. Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer, wem eine Frau, die nacheinander mit sieben Brüdern verheiratet war, gehören wird (vgl. Mk 12,23parr), ist hier erhellend: »Wenn sie nämlich von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel.« (Mk 12,25) Weil die Menschen keine (Besitz-)Ansprüche mehr aneinander haben werden, können sie diese auch nicht verfehlen – und sich gerade deshalb wie die Engel im Himmel aneinander freuen. Man kann Jesu Antwort geradezu so interpretieren: Auch wenn ein Leben nicht einer Normalbiographie entspricht, wird es nicht mehr für Irritationen sorgen.

Die Erwartung einer Neuschöpfung aller Dinge verdeutlicht, dass die Aufrichtung einer umfassenden Heilsordnung, in der jede Begegnung Freude weckt, auch kosmische Transformationen notwendig macht. Damit es unter den Menschen anders wird, muss auch die Natur als ganze neu werden. Die biblischen Überlieferungen erwarten deshalb nicht weniger als eine Neuschöpfung von Himmel und Erde, die – bildlich gesprochen – bis auf den Anfang der Schöpfung, den ersten Schöpfungstag, zurückgreift. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht schied Gott am ersten Schöpfungstag Licht und Finsternis und integrierte die Finsternis als Nacht in seine Schöpfung. Demgegenüber wird es nach der Offenbarung des Johannes in der neuen Schöpfung keine Nacht mehr geben. »Die Abschaffung der Nacht signalisiert eine Überwindung aller naturalen und sozialen Bedrohungen des Lebens, aller Risiken der ersten Schöpfung.«[23]

3. Wo sind die Toten? Ganz im Grab – und ganz in Gottes Gedächtnis

Am Totensonntag 1933 eröffnet der junge Vikar Dietrich Bonhoeffer seine Predigt mit den Worten: »Zwei Fragen haben uns heute in die Kirche geführt, unersättliche Fragen, die den Menschen von einem Ort zum anderen treiben, die ihn unstet auf dieser Erde machen, weil sie ungestillt auf seiner Seele brennen, und nun begehren

23 Thomas, Günter: Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig: EVA 2019, hier S. 287; Vgl. S. 283–288.

sie hier in der Kirche Antwort, Wahrheit, Lösung; die Fragen heißen: Wo sind unsere Toten? Wo werden wir nach unserem eigenen Tode sein?«[24] Sensibel nimmt Bonhoeffer wahr, dass Menschen sich von den Kirchen Antwort erhoffen auf die scheinbar unbeantwortbare Frage, wo unsere Toten seien.[25]

Auch in der Seelsorge begegnet diese Frage: Als Jürgen Moltmann unmittelbar nach dem Tod von Ernst Bloch – der Leichnam war noch im Haus aufgebahrt – dessen Frau besucht hat, fragte diese ihn: »Wo ist er jetzt?«.[26] Moltmann hat zunehmend in seinem Leben darauf bestanden, die eigene Unsicherheit im Blick auf diese Frage zu überwinden und eine theologisch tragfähige Antwort zu finden.[27]

Wo sind die Toten? Eine erste Antwort könnte lauten: Im Grab – und doch lebendig. Diese Antwort entspricht dem oben verkörperungstheologisch Entfalteten: Der Mensch ist endlich, bleibt aber über seinen Tod hinaus anderen Leibern zwischenleiblich eingeschrieben. Dass die Toten auch nach ihrem Tod die Geschichte der Überlebenden mitprägen, dürfte eine Erfahrung gewesen sein, die den vormodernen Dualismus von Leib und Seele begünstigt hat. Auch nach seinem Tod, auch wenn er begraben und verwest ist, ist es mit einem Menschen noch nicht ganz aus. Doch diese Vorstellung muss keineswegs eine hoffnungsvolle sein. Historisch wird man urteilen müssen: Vor Platon galt die Vorstellung, dass sich im Tod die Seele des Menschen vom Leib trennt, als erschreckend und trostlos. Eine Szene aus der Odyssee verdeutlicht dies eindrucksvoll. Es ist die bewegende Erzählung, in der Odysseus der Seele seiner Mutter begegnet. Er will wissen, woran sie gestorben sei – und sie antwortet ihm: Allein am Verlangen nach ihm, ihrem Sohn – die Angst um sein Schicksal habe sie getötet. Zutiefst berührt von dieser Offenbarung seiner Mutter will Odysseus sie umarmen, dreimal versucht er, die geliebte Mutter an sein Herz zu drücken, doch stets entzieht sie sich ihm. Traurig fragt er: »Meine Mutter, warum entfliehst du meiner Umarmung? Wollen wir nicht in der Tiefe, mit liebenden

24 Bonhoeffer, Dietrich: »Predigt zu Weisheit 3,3. London, Totensonntag, 26.11.1933«, in: Ders., London 1933–1935 (= DBW 13), hg. v. H. Goedeking u.a., München: Kaiser 1994, S. 325–331, hier S. 325.

25 Vgl. auch das deutliche Votum des Kirchenhistorikers Reinhart Staats: Es »ist bekannt, daß die christlichen Kirchen von außen immer gerade auch nach dem ewigen Leben gefragt werden und daß die Kirchen leer werden, wenn sie darauf keine Antwort geben können, sondern die Antworten Sekten und geistlosen Fundamentalisten überlassen, deren wichtigstes Thema gerade diese von den Kirchen vergessene Eschatologie geworden ist« (Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt: WBG ^{2}1999, hier S. 278).

26 Moltmann, Jürgen: »Is There Life after Death?«, in: John Polkinghorne/Michael Welker (Hg.), The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology, Harrisburg, PA: Trinity Press 2000, S. 238–255, hier S. 246f.

27 Durch den Tod seiner Frau herausgefordert hat Jürgen Moltmann 2020 seine bisherigen Antwortversuche noch einmal überarbeitet; vgl. Moltmann, Jürgen: Auferstanden in das ewige Leben. Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele, Gütersloh: Gütersloher 2020.

Händen umschlungen, unser trauriges Herz durch Tränen einander erleichtern?« (XI, 210–212) Daraufhin belehrt ihn die Mutter: »Mein geliebtester Sohn, unglücklichster aller, die leben. […] Dies ist das Los der Menschen, [sobald] sie gestorben [sind]. Denn nicht Fleisch und Gebein wird mehr durch Nerven verbunden, sondern die große Gewalt der brennenden Flamme verzehret alles, sobald der Geist die weißen Gebeine verlassen. Und die Seele entfliegt, wie ein Traum, zu den Schatten der Tiefe« (XI, 216–222).[28]

Die Odyssee beschreibt eine Erfahrung, die Menschen in ihrer Trauer bis heute machen: Die Verstorbene entzieht sich den Hinterbliebenen. In ihrer Trauer können diese gerade nicht mehr in die Arme der Verstorbenen fliehen – wie sie es zu Lebzeiten so oft getan haben. Die Toten entziehen sich den Überlebenden wie ein Traumbild – die Erinnerungen werden schwächer und verblassen. Weil der Leib im Tod vergeht, ist der Mensch nur noch ein bloßer Schatten seiner selbst.

Ähnliche Bilder begegnen auch in altorientalisch-alttestamentlichen Überlieferungen. Als Verstorbener vegetiert der Mensch in der Unterwelt als Schatten seiner selbst weiter. Nur deshalb kann er wie Samuel gerufen werden (vgl. 1. Sam 28). Er lebt in der Gestalt, die er im Augenblick seines Abscheidens besessen hatte (vgl. 1. Sam 28,14), aber schwach (vgl. Jes 14,10), kraftlos (vgl. Ps 88,5) und in großer Stille (vgl. Ps 115,17; Ps 94,17). Seine Ruhe kann freilich gestört werden (vgl. 1. Sam 28,15). So haben politisch-geschichtliche Ereignisse auch Rückwirkungen auf die Todeswelt: Angesichts des Untergangs Israels hört man in Rama, wo Rahel bestattet ist, Klagegeschrei und bitteres Weinen, weil Rahel um ihre Kinder weint (vgl. Jer 31,15). Entsprechend bringt nach Jes 14 der Sturz des babylonischen Weltherrschers die Totenwelt in Aufruhr.

Diese mythologische Rede hat durchaus einen realistischen Kern: Auch heute führen biographische und geschichtliche Umbrüche dazu, dass man Vergangenheiten anders liest und versteht, wodurch auch die Verstorbenen in ein neues Licht gerückt werden. Das Stürzen von Denkmälern stört die Todesruhe des kalten Gedächtnisses – und das Scheitern verheißungsvoller Projekte führt dazu, dass man die Klagen derjenigen imaginiert, die an deren Anfängen standen. Ehemalige Hoffnungsträger werden denunziert oder als gescheitert begriffen. Die Toten sind keineswegs der Möglichkeit entzogen, dass ihr Leben noch einmal ganz anders und neu bewertet wird. »Die im [kollektiven und] kulturellen Gedächtnis fortlebende Nachgeschichte von bestimmten […] Menschen ist etwas Relatives und Vergängliches. Sie wird fortlaufend angepasst«.[29]

---

28 Zitiert nach Homer: Ilias. Odyssee. In der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, Frankfurt a.M.: Insel 1990, S. 647f.

29 Gestrich, Christof: Die menschliche Seele. Hermeneutik ihres dreifachen Weges, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, hier S. 310.

Ausgehend von der menschlichen Erfahrung könnte jenes trostlose Bild, das die antike Mythologie zeichnet, durchaus das letzte Wort sein. Doch schon das antike Israel und damit die Hebräische Bibel sind nicht bei der Wahrnehmung der Trostlosigkeit der Existenz der Toten stehen geblieben. Man begann bereits im Alten Israel nach der Bedeutung Gottes für die Verstorbenen zu fragen.[30]

In einem Grab vom Ende des 7. Jahrhunderts hat man in Israel zwei Silberamulette gefunden. Auf dem einen steht geschrieben: »Denn bei ihm ist Erlösung, denn JHWH bringt uns zurück Licht«.[31] Das Amulett preist den Gott Israels als einen, der auch an den Toten wirkt. Er wird den Toten seine Treue bewahren und auch im Grab sein Licht aufstrahlen lassen. Indem auf dieses Bekenntnis die Worte des Aaronitischen Priestersegens folgen, wird deutlich, dass Gottes segnendes Handeln nicht am Tod endet, sondern auch die Verstorbenen umfasst: Die Toten sind von Gott gnädig bewahrt und haben in ihm ihren Frieden.

Entsprechend hält Psalm 73 daran fest, dass Gott einen Menschen, den er geschaffen und im Leben auf vielfältige Weise mit seinem Segen begleitet hat, am Ende nicht einfach dem Tod überlassen wird: »Nun aber bleibe ich stets bei dir, du hältst mich an meiner rechten Hand. Nach deinem Ratschluss leitest du mich, und hernach nimmst du mich auf in Herrlichkeit. Wen hätte ich im Himmel! Bin ich bei dir, so begehre ich nichts auf Erden. Mögen mein Leib und mein Herz verschmachten, der Fels meines Herzens und mein Teil ist Gott auf ewig« (Ps 73,23-26).

Die biblische Hoffnung, dass Gott einen Menschen in seinem Tod in Ehren aufnimmt und dessen Werk Bestand verleiht[32], lässt sich mithilfe des Begriffes von Gottes Gedenken erfassen. Erhellend ist dabei das Lukasevangelium, das eine sehr diffizile Antwort auf die Frage: Wo sind die Toten? bietet – und in dem einer der beiden mit Christus Gekreuzigten Jesus bittet: »Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23,42).

---

30 Vgl. Eberhardt, Gönke: JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (= FAT II/23), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 366ff.

31 Übersetzung nach Janowski, Bernd: »Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis«, in: Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (= WUNT 135), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, S. 3–45, hier S. 31.

32 Vgl. Ps 90,17 und dazu die Auslegung von Butting, Klara: Erbärmliche Zeiten – Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen, Uelzen: Erev-Rav 2013, S. 112f.: »Psalm 90 nimmt die Bestandsverheißung auf, die Gott David gegeben hat, und betet in der Hoffnung, dass Gott seine Zusage angesichts des Scheiterns von Krone und Tempel nicht verleugnet. Menschliches Leben soll nicht sinnlos und vergeblich dahingehen. Das Erreichte, auf das wir zu Recht stolz sind, soll sich nicht – wie in Vers 10 beklagt wurde – am Ende in Mühsal und Unrecht verkehren. Gezählt sind die Tage eines jeden Menschen auf dieser Erde, doch vergeblich dürfen sie nicht sein, ja nicht einmal vergänglich!«.

Wenn das Evangelium Jesus antworten lässt: »Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,43), dann wird deutlich, dass es mit der Möglichkeit rechnet, gleich nach dem Tod bei Christus zu sein. Die Vorstellung, dass Menschen im Tod vor einer bloßen Schattenexistenz im Hades bewahrt, zudem aus jener Hölle, die Menschen auf der Erde einander bereiten können, gerettet und in den Himmel erhöht werden, prägt auch das lukanische Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus, in dem es heißt: »Es geschah aber, dass der Arme starb und von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wurde« (Lk 16,22).

Obwohl die Verstorbenen nach lukanischer Auffassung in Christus bewahrt, gerettet und erhöht sind, hält das Lukasevangelium zugleich an der Differenz zwischen ihrer postmortalen Existenz und dem Leben nach der Auferstehung fest. Obwohl Christus am Kreuz damit rechnet, noch am selben Tag im Paradies zu sein, ereignet sich seine Auferstehung nicht am Karfreitag und d.h. nicht in seinem Tod.

Zum Auferstehungsleben gehört nach Lukas die Leiblichkeit. Am stärksten von allen Evangelisten betont er die körperliche Materialität der Auferstehung.[33] Wenn es in der Apostelgeschichte von den Jüngern heißt, dass diese mit dem Auferstandenen »gegessen und getrunken haben« (Apg 10,41), wird deutlich, warum das Evangelium die Leiblichkeit des Auferstandenen betont. Sie ist Voraussetzung dafür, dass Menschen einander begegnen und untereinander Gemeinschaft haben können. Während Odysseus seine Mutter, als sie aus der Tiefe aufsteigt, nicht umarmen kann, tritt der Auferstandene leibhaftig unter seine Jünger, um erneut Gemeinschaft mit ihnen zu haben.

Damit lässt sich die Differenz zwischen der jetzigen Existenz der Toten und deren zukünftiger Vollendung erfassen: Während sich die Verstorbenen den Lebenden gegenwärtig entziehen, die Erinnerungen an sie immer blasser werden, zielt die Hoffnung darauf, dass sie einst wieder in voller Gemeinschaft mit ihren Mitmenschen leben. Insofern diese Vollendung der leiblichen Gemeinschaft aber noch aussteht, ist die Situation der Verstorbenen mit der der Lebenden prinzipiell vergleichbar. Indem Lukas die Toten im Himmel verortet,[34] macht er deutlich: Die Verstorbenen sind noch nicht in die neue Schöpfung auferstanden, sondern gehören nach wie vor zu der uns bekannten Welt (aus Himmel und Erde), wenn auch zu dem uns relativ entzogenen Bereich dieser Welt (nämlich dem Himmel). Christus und die Verstorbenen im Himmel und die Lebenden auf Erden sind nach wie vor unterwegs

33 Vgl. Lk 24,39: »Seht meine Hände und Füße: Ich selbst bin es. Fasst mich an und seht! Ein Geist hat kein Fleisch und keine Knochen, wie ihr es an mir seht.« Als einziger Autor im Neuen Testament bezeichnet Lukas »den auferweckten Jesus ausdrücklich als σάρξ« (Ellis, E. Earle: »Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium«, in: ZThK 66 [1969], S. 387–402, hier S. 393).

34 Das Paradies, in dem der Schächer mit dem Gekreuzigten weilt, ist nach frühjüdischer Tradition (vgl. 2. Kor 12) »im dritten Himmel lokalisiert« (Schreiber, Stefan: »Der Mensch im Tod nach der »Apokalypse des Mose«. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus«, in: JSJ 35 [2004], S. 49–69, hier S. 55).

auf dem Weg zur vollendeten Gemeinschaft auf der erneuerten Erde unter einem erneuerten Himmel, zur »Wiederherstellung aller Dinge« (Apg 3,21).

Die lukanischen Schriften denken ein Sein der Verstorbenen bei Christus, ohne einem dualistischen Denken zu verfallen. Interessanterweise verzichtet das bereits angeführte Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus auf den Seelenbegriff und erzählt von den Toten als leiblichen Wesen, vom Finger des Lazarus und von Augen und Zunge des reichen Mannes. Würde man die Verstorbenen als Seelen begreifen wollen, müsste man diese zumindest als verkörpert denken. Konsequenter ist es freilich mit Martin Luther zu betonen, dass im Gleichnis nicht von der Seele, sondern vom ganzen Menschen gesprochen wird: »Wenn man wolt sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck! Die will ich anfechten. Es muss heissen: Totus Abraham, der gantze mensch soll leben. Aber so reisset ir mir ein stuck von Abraham und saget: Das lebt. So reden die philosophi: Postquam anima ex hoc domicilio emigravit etc«.[35]

Insofern bezeichnet auch der Geist, den sowohl Jesus als auch Stephanus sterbend in Gottes bzw. Jesu Hände legen (vgl. Lk 23,46; Apg 7,59), nicht einen Teil des Menschen, sondern »das, was die ganze Person ausmacht«.[36] In den zahlreichen Lebensvollzügen eines Menschen, in dem, was ihm widerfährt, und in dem, was er tut, bildet sich eine Gestalt des Lebens aus, die der Mensch sterbend Gott anvertrauen kann: in ihrem fragmentarischen Charakter, mit dem, was im eigenen Leben durch Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt war, aber auch mit all den Zerklüftungen, Spannungen und Brüchen der eigenen Biographie.

Wenn ein Mensch diese Gestalt seines Lebens, den Geist, sterbend Gott anvertraut, gibt er zu erkennen, dass er selbst nun nichts mehr tun und wiedergutmachen kann, und bittet den Vater Jesu Christi, dass dieser sich seines Lebens vergebend, vollendend und von ihm Gebrauch machend annimmt. Mit einer breiten biblischen Tradition, die vom Gedenken Gottes redet, könnte man auch formulieren: Gott soll das Leben eines Menschen in seinem Gedenken bewahren und zurechtbringen.

Allein Gottes Gedenken kann einen Menschen in seiner Lebensfülle über dessen Tod hinaus bewahren – auch dann noch, wenn dieser dem kollektiven und kulturellen Gedächtnis längst verloren gegangen ist. In Gottes Gedenken wird der Mensch aber nicht von seiner Geschichte und seinem Leib abstrahiert, sondern als der erinnert, der er in seiner konkreten, verkörperten Lebensgeschichte gewesen ist. Zumindest die Beter der Psalmen rechnen nicht mit einem abstrahierenden, sondern

35 Luther, Martin: Tischreden aus den Jahren 1540–1544 (= WA.TR 5), Weimar 1919, hier S. 219; ich verdanke diesen Hinweis C. Gestrich: Die menschliche Seele, S. 83.

36 Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas. Lk 19,28-24,53 (= EKK III/4), Neukirchen/Düsseldorf: Neukirchener/Benzinger 2009, hier S. 491; Vgl. Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (= HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, S. 762.

einem konkreten Erinnern Gottes: »Mein Elend hast du aufgezeichnet, meine Tränen sind verwahrt bei dir« (Ps 56,9).

Auch Menschen erinnern sich einer verstorbenen Person nicht abstrakt, sondern in einer Fülle von Bildern und Eindrücken. Die Gestalt einer verstorbenen Person ist insofern multimodal verkörpert. Kein einziges Bild wird der Fülle ihres Lebens gerecht, wir erinnern sie in ihrer Freude und in ihrer Traurigkeit, als Kind und als Erwachsene, im Kontext ihrer Familie, aber auch ihres Berufes, in ihrem vertrauten Verhalten ebenso wie in ihren überraschenden Handlungen. In der Erinnerung ist die Verstorbene nicht nur in einer Gestalt verkörpert, sondern in einer Fülle erinnerter Bilder. Entsprechend lässt sich vermuten, dass auch in Gottes Gedächtnis der Geist eines Menschen in der Polyphonie seines leiblichen Lebens und damit multimodal verkörpert ist.

Gegenüber der Konzeption einer objektiven Unsterblichkeit und populären Vorstellungen von Gott als dem »Oberbuchhalter der Welt« ist aber darauf hinzuweisen, dass Gottes Gedenken durch seine Barmherzigkeit geprägt ist.[37] Eben deshalb wenden sich Menschen betend an Gott: »Denke nicht an die Sünden meiner Jugend noch an meine Verfehlungen, nach deiner Gnade denke an mich um deiner Güte willen« (Ps 25,7). Gott ist nicht dazu gezwungen, alles und jedes zu erinnern. In Gottes Gedenken kann zurechtgebracht werden, was Menschen nicht mehr zurechtbringen können. Genau das erhofft sich der Mitgekreuzigte, wenn er Christus am Kreuz bittet: »Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23,42).

Gottes Gedenken bewahrt den Menschen aber nicht nur vor dem Vergessen und bringt die Lebensgestalt eines Menschen zurecht. Gottes Gedenken macht auch lebendig. Mit wem sich Gott verbunden hat, der ist »hineingenommen in die neuschöpferische Kreativität Gottes«[38], der prägt über seinen Tod hinaus Geschichten und Geschichte. Er tut dies aber nach seinem Tod nicht durch sein leibliches Handeln, sondern vermittelt über den Leib Christi.

Im Anschluss an eine breite christliche Tradition kann man sagen: Die Menschen, die durch ihre Taufe und in ihrem Glauben mit Christus ein Leib geworden sind, hören auch nach ihrem Tod nicht auf, Glieder am Leib Christi zu sein. Da der Tod den Verstorbenen die Möglichkeit raubt, ihre Leiber anderen Mächten zur Verfügung zu stellen, kann Paulus sogar den Gedanken einer Intensivierung der Christusgemeinschaft durch den Tod denken (vgl. 2. Kor 5). Insofern werden die Glaubenden im Tod bewahrt, gerettet und erhöht.

---

37 Sauter, Gerhard: Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh: Gütersloher 2011, hier S. 45; Vgl. Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Gütersloher 1995, S. 91.

38 Schüle, Andreas: »Gottes Handeln als Gedächtnis. Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive«, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen: Neukirchener 2002, S. 237–275, hier S. 272.

Wenn man aber davon ausgeht, dass im Leib Christi »die ganze Menschheit von Gott angenommen«[39] ist, dann wird man bestreiten, dass der Tod die Macht hat, Christus auch nur irgendeinen Menschen zu entreißen. Dass im Tod Menschen heilsam verohnmächtigt werden, gilt nicht nur für Christenmenschen. Da das Vergehen des Leibes dem Menschen seine aktiven Darstellungs- und Gestaltungsmöglichkeiten raubt, kommt es im Tod zur »völlige(n) Entmachtung des Menschen«, zu dessen »Einkehr in einen nicht nur ontologischen, sondern auch hamartiologischen Nullpunkt«.[40] Eben deshalb kann man hoffen, dass im Tod nicht nur die Glaubenden, sondern alle Menschen von der Sünde frei werden. Paulus jedenfalls hat es so gesehen: »Wer gestorben ist, ist von allen Ansprüchen der Sünde befreit« (Röm 6,7).[41]

Wie der auferstandene Christus für Gott lebt, indem er Menschen in sein Reich beruft, so bleiben auch die Verstorbenen am Aufbau des Leibes Christi beteiligt. Denn wer in Christus bleibt, der ist nicht nur bewahrt und gerettet, sondern bringt selbst vielfältig Frucht. Den Lebenden zugute wirken die Verstorbenen an der Universalisierung von Humanität, am Aufbau des Leibes und Reiches Christi mit. Wie das Auge nicht zu der Hand sagen kann: Ich brauche dich nicht (vgl. 1. Kor 12,21), so können die Lebenden nicht zu den Verstorbenen sagen: Wir brauchen euch nicht. Der erhöhte Christus kommuniziert mit der Welt nicht nur mittels der Lebenden, sondern ebenso mittels der Verstorbenen.

Gemeinsam aber hoffen Verstorbene wie Lebende – in einer großen universalen Hoffnungsgemeinschaft – auf die kommende Auferstehung der Toten. Die Men-

---

39 D. Bonhoeffer: Ethik, S. 53; Zur Umstellung auf eine Allerlösungshoffnung in der neuzeitlichen Theologie vgl. Etzelmüller, Gregor: »Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums«, in: Günter Thomas/Markus Höfner (Hg.), Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion? (= DoMo 21), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, S. 119–141.

40 Janowski, J. Christine: »Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre«, in: Magdalene L. Frettlöh/Hans Peter Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen: Neukirchener 2003, S. 277–328, hier S. 323f.

41 Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass alle neutestamentlichen Überlieferungen auf ein Allerlösungskonzept hinauslaufen. Schon Schleiermacher hat gesehen, dass die biblischen Überlieferungen hier unentschieden seien, sich aber nur die Annahme einer Allversöhnung mit der Vaterliebe Gottes reime und systematisch konsequent gedacht werden könne (vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: »Ueber die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Brettschneiders Aphorismen«, in: Ders., Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg v. H. F. Traulsen (= KGA I/10), Berlin/New York: de Gruyter 1990, S. 147–222, hier: S. 216–219). Die innerbiblische Spannung ist aber systematisch erkenntnisgenerierend, sie verweist m.E. darauf, dass »es kein Vergessen der Täter geben kann, bevor sie nicht aus den Erinnerungen der Opfer verschwunden sind. Die Heilung der Erinnerung der Opfer geht so der Heilung des quälenden Gewissens der Täter voraus.« (Etzelmüller, Gregor: … zu richten die Lebenden und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen: Neukirchener 2001, S. 312; Vgl. S. 256–320).

schen aller Zeiten werden dann nicht nur am Leib Christi, sondern in eigener Leiblichkeit, d.h. in Selbstständigkeit und Gemeinschaft miteinander, ihr Totsein bezüglich der Sünde leben. Bis dahin aber dürfen wir im Glauben die Verstorbenen in Christus, in Gottes Gedächtnis, als bewahrt, gerettet und erhöht wissen.

4. Die Stärken des Modells

Das hier vorgestellte und entwickelte Modell einer christlich-theologischen Antwort auf die Frage: Wo sind die Toten? weist m.E. auch außertheologisch wahrnehmbare Stärken auf. Es bleibt zum einen der Erde treu, indem es (erstens) Menschen nicht auf die Ewigkeit vertröstet, sondern zum Widerstand gegen alles motiviert, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört – und (zweitens) die Verlusterfahrung der Trauernden, den geliebten Menschen nicht mehr in die Arme schließen zu können, radikal ernst nimmt. Es stützt den Einsatz für die Rechte des Leibes, motiviert dazu, schon hier und jetzt im zwischenleiblichen Leben der Menschen Gleichnisse des kommenden Gottesreiches zu inszenieren und widerspricht ökologisch fatalen technischen Phantasien, die ein Überleben der Menschheit jenseits der Erde imaginieren.

Zum anderen aber bietet dieses Modell einen dreifachen Trost: Indem wir die Verstorbenen Gottes Gedächtnis überantworten, können wir hoffen, dass Gott (einerseits) den konkreten, einzelnen Menschen auch dann noch bewahrt, wenn sich kein Mensch mehr an ihn erinnert, und (andererseits) in seinem Gedenken heilt, was die Überlebenden und die Verstorbenen (nun) nicht mehr zurechtbringen können. Dabei nimmt das Modell nicht nur die Erfahrung der Abwesenheit der Verstorbenen ernst, sondern ermöglicht (drittens) diese Abwesenheit auch als eine befreiende wahrzunehmen: Einerseits sind die Verstorbenen in Gott den Tribunalen ihrer Mit- und Umwelt heilsam entzogen, andererseits werden die Überlebenden vom unmittelbaren Anspruch der Verstorbenen befreit. Wenn diese nur durch den Leib Christi vermittelt wirken, dann ist jeder Anspruch, den die Verstorbenen an die Überlebenden haben, immer schon heilsam durch Christus unterbrochen. Menschen werden frei, sich durch die Verstorbenen nur noch auf solche Wege weisen zu lassen, die der in Jesus Christus inkarnierten Menschenfreundlichkeit Gottes entsprechen.[42]

Es gibt also gute Gründe, die für die hier entwickelte theologische Antwort auf die Frage nach dem Ort der Toten sprechen. Eine Welt, in die sich die christliche

42 Für die seelsorgerliche Praxis schafft dieses Modell einen weiten Raum, sich einfühlsam auf Zeugnisse der Gegenwart Verstorbener einzulassen. Es ermöglicht aber zugleich, diese Zeugnisse dort, wo es notwendig ist, neu zu perspektivieren, so dass Menschen aus falschen Abhängigkeiten, von dem, was sie als Gebot der Verstorbenen vernehmen, befreit werden können.

Hoffnung mit ihren differenzierten Orientierungsleistungen nicht mehr einbringen könnte oder wollte, wäre eine ärmere Welt. Doch die guten Gründe, die sich für das hier entfaltete Modell der christlichen Hoffnung anführen lassen, können die Wahrheit desselben nicht begründen. Ob die christliche Hoffnung nicht nur lebensförderlich und schön, sondern auch wahr ist, entzieht sich der menschlichen Urteilskraft. Glaubende vertrauen darauf – und zweifeln zugleich, und liegen Gott klagend in den Ohren, dass es wahr werde, dass Gott in seinem Gedenken Menschen bewahrt, rettet und erhöht, so dass uns auch von den Verstorbenen her lebensförderliche Weisung zuteil wird, bis wir uns einst im Reich Gottes auf der erneuerten Erde unter dem erneuerten Himmel wieder in die Arme schließen werden. Der christliche Glaube sollte sich dieser radikalen Hoffnung nicht schämen.

Die letzten Dinge

Überlegungen zur kulturellen Formation eschatologischen Wissens

Manuel Stetter

In ihrem Buch *Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark* berichtet Anne Kjærsgaard von Kirstin.[1] Kirstin ist die Protagonistin einer Fallstudie zu sog. *grave visiting rituals* und das, was man einen Glücksfall für eine empirisch ausgerichtete Untersuchung nennen könnte. Offen und beredt gibt sie Auskunft über die Trauer um ihren verstorbenen Ehemann. Nicht weniger als vier Stunden spricht sie mit der Forscherin im Rahmen eines ausführlichen Interviews (»4 hours 12 minutes recorded«), flankiert von zwei weiteren Telefongesprächen. Auch ein *online memorial*, das Kirstin eingerichtet hat und sie und ihre Familie intensiv nützen (»36 photos […] and 337 messages«), kann Kjærsgaard für ihre Studie auswerten.[2]

Das Interessante ist, wovon die Erzählungen und Posts handeln. Es geht um die Gravur des Grabsteins, Hecken, die das Grab säumen, eine Sitzbank auf dem Friedhof; die Rede ist von der Topografie des Begräbnisfelds, dem Unterschied zwischen »self-charging electric light that uses solar-panel technology« und »candles«[3]; Kirstin berichtet davon, wie sie das Grabmal berührt und küsst und mit dem Verstorbenen spricht, von einer Thermoskanne mit Kaffee und Zigaretten, die sie mit ihrem Partner rauche. Kurzum: Die Daten präsentieren eine dichte Welt der Dinge und praktischen Vollzüge. Dünn wird die Erzählung dagegen dort, wo es um die religiöse Deutung dieser Welt geht. Gefragt nach »afterlife beliefs« – »Kirstin does […] not have a lot to tell«, so Kjærsgaard.[4]

M.E. ist dieser Forschungsbericht instruktiv. Nicht nur, weil man hier Einiges über die *Verfahren empirischer Religionsforschung* lernen kann – über die Angewiesenheit auf die Bereitschaft von Menschen, an Forschung zu partizipieren und bereit-

1 Vgl. zum Folgenden Kjærsgaard, Anne: Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark, Wien: LIT 2017, S. 111–147.

2 Vgl. ebd., S. 116f.

3 Vgl. ebd., S. 125.

4 Vgl. ebd., S. 141.

willig Einblick zu gewähren, über die Kunst, klug zu fragen, um ›selbstläufige‹[5] Erzählungen zu provozieren, wohl auch über die verbreitete Ausrichtung auf sprachförmige Daten und das Bestreben, gerade das Religiöse in den expliziten Sinngebungen der Informant:innen dingfest zu machen. Vor allem verrät dieses Beispiel aber etwas über die *Verfasstheit eschatologischen Wissens*: Das Wissen um die ›letzten Dinge‹ artikuliert sich offenbar nicht nur, wenn überhaupt, verbal; es kommt im Modus verkörperter Praktiken und räumlicher Arrangements zur Geltung. Es besteht nicht allein in *afterlife beliefs*, sondern wird auch abseits mentaler Vorstellungen und mitgeteilter Semantiken greifbar.

Ich möchte diese Beobachtung zum Ausgangspunkt einer eingehenderen Untersuchung machen und der Frage nachgehen, wie sich das Wissen um das postmortale Jenseits kulturell formatiert. Dazu werde ich kurz umreißen, welche eingespielte Perspektive auf das Problem der Eschatologie mit dieser Beobachtung zur Disposition steht (1.). Eine Annäherung an zwei Materialbeispiele aus meiner eigenen Forschung soll den Blick für die Problematik schärfen (2.). Der dritte Teil versucht, die erarbeiteten Befunde über Konzepte des impliziten Wissens und Überlegungen aus der Debatte um den *ontological turn* theoretisch zu vertiefen (3.). Ein Fazit bündelt das Argument (4.).

1. Problemaufriss

Im Rahmen der Theologie firmiert die Eschatologie primär als Titel eines dogmatischen Lehrstücks. In erster Linie sind die ›letzten Dinge‹ ein Gegenstand der Systematischen Theologie. Ohne mich allzuweit über die Grenzen des eigenen Fachbereichs hinauswagen zu wollen, meine ich behaupten zu können, dass innerhalb der Systematischen Theologie die lebensweltlichen Bezugshorizonte des eschatologischen Denkens durchaus im Blick sind: so, wenn das eschatologische Denken als Reaktion auf kriseninduzierte Erfahrungen interpretiert wird und die Thematisierung des Endes als Verhandlung aktueller Ängste und Hoffnungen zu stehen kommt; so, wenn die Vokabulare der religionsgeschichtlichen Tradition z. B. zur Dechiffrierung apokalyptischer Narrative herangezogen werden, sei es der populären, sei es der politischen Gegenwartskultur; so schließlich auch, wenn der Tod, insbesondere der Tod eines Anderen, als biografisch verankertes Bezugsproblem eschatologischer Sinnentwürfe akzentuiert wird.[6]

---

5 Vgl. Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, Berlin/Boston: De Gruyter [5]2021, S. 101 u.ö.

6 Vgl. exemplarisch Körtner, Ulrich: Die letzten Dinge, Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014; Mühling, Markus: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2]2022.

Es sind diese lebensweltlichen Bezugshorizonte, über die auch die praktisch-theologische Religionsforschung wiederholt mit der Frage nach den ›letzten Dingen‹ konfrontiert ist, die sie ihrem empirischen Selbstanspruch und enzyklopädischen Profil zufolge freilich in einer deutlich größeren Detailschärfe zu rekonstruieren versucht. Vielleicht kann man, wie folgt, formulieren: Was systematisch-theologisch als ›Sitz im Leben‹ eschatologischer Theologumena zu stehen kommt, ist praktisch-theologisch ein Gegenstand eigener Provenienz, dessen Eigenlogik in Form empirischer Analysen allererst zu erkunden ist.

In der Art dieser Untersuchung liegt nun der neuralgische Punkt. Denn: Die Optik, in der die Praktische Theologie die eschatologisch relevanten Aspekte des Kulturellen beobachtet, unterscheidet sich gar nicht so sehr von der dogmatischen Tradition. Sosehr die Praktische Theologie bspw. nach der Eschatologie ›der Leute‹ fragt, wie es in der katholischen Theologie manchmal heißt,[7] sosehr fragt sie nach Jenseits*vorstellungen*; sosehr die Praktische Theologie die Bestattung als rituelle Praxis erforscht und damit auch die Körper, Räume und Dinge des Funeralen in den Blick nimmt, sosehr werden diese materiellen Komponenten für gewöhnlich als *Symbole* und Träger religiöser *Ideen* untersucht und nicht als performative Konstituenten des Religiösen ernst genommen; sosehr die Praktische Theologie eschatologische Bezüge in der Weite der Kultur zu untersuchen sucht, sosehr stehen doch auch hier regelmäßig primär *semantische* Muster im Fokus. Auch in der empirischen Ausleuchtung der ›letzten Dinge‹ geht es in der Regel um Bedeutungen, Bewusstsein, Überzeugungen, Sprache und Symbole.[8] Um es präziser zu formulieren: Es sind die »grundlegenden theoretischen Annahmen«, in denen sich die dogmatische Reflexion eschatologischer Bezüge und ihre empirische Erforschung erstaunlich ähneln: Basiskonzepte, die die Forschung anleiten und in die Erhebung und Auswertung der Daten immer schon eingehen, die begriffliche Infrastruktur, die festlegt, wie der Gegenstandsbereich aufgefasst wird und als was das Untersuchte überhaupt in Erscheinung treten kann.[9]

Dürfte sich in der Praktischen Theologie hier ein über lange Jahre eingeübter Religionsbegriff Geltung verschaffen, der ganz auf Kommunikation, Sinn und Deutung abstellt, darf man mit Pierre Bourdieu womöglich sogar nochmals allgemeiner fragen, ob sich darin nicht auch überhaupt etwas von der Logik wissenschaftlicher

7 Vgl. etwa Kling-Witzenhausen, Monika: Was bewegt Suchende? Leutetheologien empirisch-theologisch untersucht, Stuttgart: Kohlhammer 2020.

8 Dazu Stetter, Manuel: Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024; Ders.: »Hermeneutik Praktischer Theologie«, in: Claudia Gärtner u.a. (Hg.), Handbuch Religionspädagogische Hermeneutik (im Erscheinen).

9 Vgl. Lindemann, Gesa: »Theoriekonstruktion und empirische Forschung«, in: Dies./Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{2}2015, S. 107–128, bes. S. 107–112.

Theoriearbeit in die Formatierung des Gegenstands einschreibt, die sich von der »Logik der Praxis« in aller Regel markant unterscheidet.[10] Jedenfalls fügen sich die in dieser Perspektive erarbeiteten Daten recht reibungslos in die Prozesse der praktisch-theologischen Erkenntnisproduktion ein: Mit verbalen Daten kennt sich die (Praktische) Theologie aus, die Rekonstruktion symbolischer Verweisungen gehört traditionell zu ihrem Kerngeschäft und wenn ihre Informant:innen ihr Tun in Begriffe fassen und interpretieren, dann greifen die überkommenen, vom ersten Tag des Studiums an eingeübten (text-)hermeneutischen Prozeduren.

Nun wirft die Ausgangsbeobachtung die kritische Frage auf, ob dieser Zugang der einzige und womöglich auch der beste Zugang ist, um die mundanen Formen eschatologischen Wissens zu untersuchen. Werden in einem solchen Zugriff die Kulturen gelebter Trauer und die Logiken der Praxis des Bestattens hinreichend erfasst?

2. Fallbeispiele

Um die Grenzen dieser etablierten Optik konkreter auszuarbeiten, möchte ich im Folgenden zwei Fallbeispiele aus meiner eigenen Forschung rekapitulieren.[11] Ihre Auswahl verdankt sich dem Versuch, unterschiedliche Datensorten zu berücksichtigen. Bezieht sich das erste Beispiel auf Feldnotizen, die im Zuge der teilnehmenden Beobachtung einer Trauerfeier entstanden sind, entstammt das zweite Beispiel einem Interview, in dem ein Mann vom Verlust seiner Partnerin erzählt. Sind damit Praxiszusammenhänge aufgerufen, die sich einerseits auf die Bestattung im engeren Sinne beziehen und andererseits postfunerale Trauerpraktiken adressieren, soll mit beiden Beispielen bewusst auf Praktiken eingegangen werden, bei denen Sprache und Symbole eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Die Problematik einer ganz auf Deutung und Sinn getrimmten Perspektive zeigt sich nicht erst bei Gegenständen, die nur marginal diskursiv strukturiert sind.

2.1 Sprechen Machen. Kommunikative *enactments* der Verstorbenen

Wir befinden uns in der Feierhalle eines Bestattungsunternehmens in Süddeutschland. Die Trauerfeier beginnt einigermaßen gewöhnlich. Wir hören Musik – aus einem Lautsprecher an der Decke: *Nothing else matters* von Metallica, der Lieblingssong

10 Vgl. Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [10]2018, S. 201–218.

11 Die Daten wurden im Rahmen eines ethnografischen Projekts, das nach funeralen Praktiken des Umgangs mit den Verstorbenen fragte, gewonnen. Vgl. M. Stetter: Konstitution, bes. S. 196–205.252f.

von Tom, dem Verstorbenen. Wir sehen den Liturgen – ein sog. freier Redner, wie er die Bühne betritt, sich zu den Trauergästen wendet und die Angehörigen begrüßt.

Als es zur Trauerrede kommt, nimmt die Feier eine unerwartete Wende: Just in dem Moment, in dem die Ritualleitenden üblicherweise zum Pult treten, um die Ansprache zu halten, verlässt der Redner die Bühne und setzt sich auf einen Stuhl im Publikum. Für die allermeisten nun physisch unsichtbar, erklingt seine Stimme aus dem Off des Lautsprechers. Schnell wird klar: Er spricht nicht für sich selbst. Vielmehr leiht er seine Stimme dem Verstorbenen. »Du, meine geliebte Mutter«, beginnt der Tote im tiefen, kräftigen Timbre des Redners zu sprechen, während wir nach vorne auf die Bühne schauen: auf das verwaiste Pult, eine Urne, die auf einer Dekorsäule platziert ist, auf Blumen und Kerzen und ein großflächiges Portrait der Person, die – nun ja – jetzt zu uns spricht.

Die Pointe dieser Szene ist deutlich: Hier wird nicht über den Toten gesprochen; hier wird auch nicht zu dem Toten gesprochen; die Trauerrede bringt vielmehr denjenigen, der längst verstummt ist, als ein aktuell präsentes Gegenüber zur Aufführung, das uns anspricht. »[I] lass ihn selber sprecha«, so bringt es der Ritualguide im Interview auf den Punkt (I001, 240).

Was zeigt sich an dieser Szene für unsere Fragestellung?

Erstens: Obwohl maßgeblich diskursiv verfasst, wird das Medium der Sprache in dieser Rede nicht verwendet, um explizite eschatologische Deutungen vorzunehmen. Das Undarstellbare des postmortalen Jenseits wird nicht durch Konzepte wie ›Himmel‹ oder ›Engel‹, Unbestimmtheitsadressen wie ›wo auch immer‹ (er jetzt ist) oder ›was auch immer‹ (nun mit ihm sein mag) oder dem metaphorischen Entwurf einer »Jenseitstopographie«[12] zur Darstellung gebracht. Die Sprache dient der Inszenierung einer Situation, in der eine unsichtbare, im Blick auf seinen ontologischen Status fragliche Entität, als ein personales, kommunikativ agierendes, aktuell präsentes Gegenüber, mithin als sozialer Akteur, enaktiert wird. Um es mit Ronald Hitzler zu formulieren: Die diskursive Praxis, die uns hier begegnet, transformiert eine hochgradig »unterbestimmte[-] Situation« in eine Situation, die »als Interaktion[-]« erfahrbar wird.[13]

Man muss solche und ähnliche Formen des Umgangs mit den Toten nicht direkt mit Formen des liturgischen Umgangs mit ›Gott‹ oder vergleichbaren Größen gleichsetzen. In analytischer Hinsicht ist es jedoch bemerkenswert, dass der Umgang mit den Verstorbenen mit gar nicht so anderen Herausforderungen zu tun zu

12 Frenschkowski, Marco: »Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tod«, in: Héctor Wittwer/Daniel Schäfer/Andreas Frewer (Hg.), Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik, Berlin: J.B. Metzler [2]2020, S. 253–264, passim.

13 Vgl. Hitzler, Ronald: »Die rituelle Konstruktion der Person. Aspekte des Erlebens eines Menschen im sogenannten Wachkoma«, in: Forum Qualitative Sozialforschung 13 (2012), Art. 12, S. 30.

haben scheint wie der Umgang mit Wesenheiten, denen wir eine religiös valente Transzendenz zuschreiben. In beiden Fällen haben wir es mit Praktiken zu tun, die verwandte Bezugsprobleme bearbeiten: Wie macht man etwas, das abwesend ist, präsent? Wie verleiht man etwas, das nicht wahrnehmbar ist, eine Stimme? Wie bestimmt man, was ontologisch unbestimmt ist? Kurzum: Wie stellt man das Undarstellbare dar?

Zweitens: Sosehr diese Performanz des Toten im Modus des Verbalen erfolgt, sosehr geht sie doch nicht in Sprache auf. Es ist das Zusammenspiel von Worten, Körpern und Dingen, durch die es dem Redner gelingt, den Toten sprechen zu machen. So ist es nicht trivial, dass der Körper des Redners verunsichtbart wird, dass seine Stimme von seinem Körper technisch entkoppelt und neu im Off des Lautsprechers verortet wird und dass auf der Bühne ein Portrait des Verstorbenen positioniert ist, das einen Interaktionszusammenhang bilden kann zwischen dem (in der Stimme des Redners) hörbaren und (in der Fotografie) sichtbaren Toten. Es sind nicht nur Worte, sondern Bilder, die Stimme des Redners, Körper, Technik und das räumliche Arrangement, die an dieser eigentümlichen Aufführung des Toten partizipieren und ihm für einen Moment kommunikative *agency* zukommen lassen.

2.2 Drei Steine. Die Materialität symbolischer Ordnungen

Das zweite Beispiel rekurriert auf Praktiken postfuneraler Trauer. Die folgende Sequenz stammt aus einem Interview, das ich mit einem Mann führen konnte, der seine Frau zum Zeitpunkt des Gesprächs vor drei Jahren verloren hat.

I: heißt innere Zwiesprache (1.0) Sie führen innerlich n Gespräch mit Ihrer [Frau oder]
A: [ja nicht] nich=nich immer
I: mhm
A: ich äh ((A ist in der Küche und bedient die Kaffeemaschine)) hab sie halt als=als Ratgeber als Begleiter ne
I: mhm
A: ich (sag) so jetzt ist (.) Viertel vor neun jetzt geh mr mit dem Hund gschwind übers Feld (-)und ich hab immer so n Symbol ich hab ne ((A macht sich an etwas an einem Schrank zu schaffen)) ach ja hab ich gar nicht ausgepackt (.) ich hab dort nochmal eins °h ich hab drei so Steine
I: mhm
A: einer davon liegt bei ihr auf der Urne
I: ah ja mhm
A: und einer liegt da oben (.) am=am Bild wo ich=zünd jeden Abend ne Kerze für sie an ne °h und wenn ich mit ihr sprech berühr ich (.) den Stein und einen hab

ich immer in dr Hosentasche wenn ich denn draußen bin hab ich sie dann auch über den Stein

I: ah ja

A: bei mir ne

I: mhm

A: also (.) ich hätt nie gedacht dass ich mal auf son (-)Weg (-)lande aber wenn mir gut tut (-)und ich muss mich ja vor niemanden rechtfertigen

I: mhm

A: ne (2.0) trotzdem ist es (.) trotzdem ist es ne Katastrophe (I026, 800–844)

In nur wenigen Worten führt uns der Befragte in eine komplexe rituelle Welt ein, die sich über »drei […] Steine« aufbaut. Der erste Stein befindet sich auf dem Friedhof, »auf der Urne«, im Grab, in nächster Nähe zu den körperlichen Überresten der Verstorbenen. Der zweite Stein ist im Wohnzimmer platziert, auf einem kleinen Schränkchen, erneut in der Nähe des Körpers der Toten, nun aber nicht des physischen, sondern des erinnerten Körpers, repräsentiert durch ein »Bild«.[14] Der dritte Stein befindet sich in der Hosentasche des Mannes, nun in Tuchfühlung nicht mit dem Körper der Verstorbenen, sondern mit dem Körper des Hinterbliebenen, mobil, ein kleiner Begleiter in den Routinen des Alltags.

So verschieden die Orte der Steine sind, so divers ist ihr Gebrauch. Die Steine partizipieren an divergenten Praktiken. Mit Stein eins wird nicht physisch interagiert. Er ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der Imagination. Als solcher scheint er am Gebrauch der beiden anderen Steine allerdings durchgängig beteiligt. Stein zwei ist Teil eines allabendlichen Rituals, das an einem kleinen Hausaltar zur Aufführung kommt. Im Zusammenspiel mit dem *Anzünden einer Kerze* und *Adressierungen der Verstorbenen* etabliert die *Berührung des Steins* einen Kontakt mit der Toten. Auch der dritte Stein ist haptisch relevant. Er wird mehr über die Haut als über die Augen wahrgenommen. Anders als Stein zwei ist er Teil nicht eines dezidierten Rituals, sondern eher der Alltagspraxis. Dabei ist es seine stoffliche Qualität, also: seine Größe, seine Form, seine Schwere und Robustheit, die ihn zu einem »Symbol« macht, das besonders geeignet ist, in die Gewohnheiten des täglichen Lebens integriert zu werden.

Was sagt uns dieses Beispiel?

Obwohl der Interviewpartner sie als »Symbole« bezeichnet, ist es offensichtlich, dass die drei Steine nicht einfach einer symbolischen Verweisstruktur folgen nach

14 Mit Thorsten Benkel lassen sich »zwei Körper« der Verstorbenen unterscheiden: ihr bestatteter, verwesender Körper sowie ihr erinnerter, durch visuelle Repräsentationen, Artefakte wie Kleidung oder Erzählungen präsent gehaltener Körper. Vgl. Ders.: »Das Schweigen des toten Körpers«, in: Ders./Matthias Meitzler, Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur, Hamburg: Dr. Kovać 2013, S. 14–92, hier S. 58–65.

dem Motto: ›der (immanente, materielle) Stein steht für die (transzendente, immaterielle) Verstorbene‹. Um die Art des Umgangs mit dem Tod, der hier greifbar wird, zu verstehen, genügt es nicht, symbolische Referenzen zu entziffern. Erstens basiert die Symbolizität der Steine auf einer ganz handfesten räumlichen Anordnung, die die Steine in physische Nähe mit der Verstorbenen bringt: sowohl mit ihren körperlichen Überresten im Grab als auch mit ihrem erinnerten Körper auf dem Schränkchen. Zweitens gilt es, die materiellen Eigenschaften der Steine bzw. ihre Affordanzen[15] zu berücksichtigen, die die Praxis der Trauer und die Beziehung zu der Toten maßgeblich formen. Es ist nicht zuletzt die spezifische Materialität der Steine, die der Toten eine soziale Präsenz inmitten der Alltagspraxis ermöglichen. Zuletzt haben wir hier ein Beispiel für ein Totengedenken, das sich nicht allein in den Köpfen der Trauernden abspielt, sondern über den Hautsinn verläuft. Die physisch Abwesende wird über eine Dingberührung, einen *skin-to-thing*-Kontakt vergegenwärtigt.

3. Vertiefungen

Beide Beispiele zeigen, dass eschatologisches Wissen nicht ausschließlich sprachlich und symbolisch verfasst ist, sondern sich ebenso im Modus materiell vermittelter Praktiken artikuliert. Für seine Formation erweisen sich räumliche Anordnungen genauso als relevant wie die stofflichen Eigenschaften der Artefakte; und es sind nicht zuletzt die körperlichen Mikropraktiken der Sinne, in denen das Wissen um die Toten eingelagert ist: in den genannten Beispielen allen voran die Haptiken der Trauer wie die Praktiken des Blicks.

3.1 *Embedded Knowledge*

Versucht man, die Struktur dieses Wissens theoretisch präziser zu fassen, liegt ein Rekurs auf Konzepte des impliziten Wissens nahe. U.a. im Rahmen praxistheoretisch informierter Diskurse wurde auf Formen des Wissens verwiesen, die sich von einem verbal explizierbaren, repräsentationalistischen Wissen abheben. Die einschlägigen theoretischen Referenzen bilden in der Regel Gilbert Ryles Differenzie-

15 Die »Gebrauchsgewährleistungen« eines Objekts, durch die es Einfluss auf die Praktiken nimmt, an denen es partizipiert, sind nicht exklusiv auf seine gegenständlichen Strukturen zurückzuführen. Sie verdanken sich auch einem habituellen, eingekörperten Gebrauchswissen. Vgl. Schmidt, Robert: Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 66: »Affordanzen sind […] sowohl physisch, materiell und ›objektiv‹ als auch insofern ›subjektiv‹, als sie immer nur in Bezug auf bestimmte, mehr oder weniger ausgebildete körperlich-mentale Vermögen und Fähigkeiten existieren.«

rung zwischen *knowing how* und *knowing that* sowie Michael Polanyis Überlegungen zum *tacit knowledge*.[16]

Polanyis Konzept des *tacit knowledge* verweist bereits terminologisch auf die spezifischen Verbalisierungsschwierigkeiten, die mit der Kategorie des impliziten Wissens verbunden sind. »[D]aß wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen«, bildet folglich auch den Einsatzpunkt seiner Untersuchung.[17] Implizites Wissen ist nur bedingt reflexiv verfügbar und verlustfrei in Sprache zu überführen. Die einschlägigen Beispiele, auf die für gewöhnlich Bezug genommen wird, um diese Eigenart des impliziten Wissens zu verdeutlichen, sind Fälle des *knowing how*. Fahrradfahren[18], Schachspielen[19] oder Maschinenschreiben[20] sind »K[ü]nst[e] des Wissens«[21], die sich nicht umfänglich auf den Begriff bringen lassen und rein über verbale Instruktion erlernt werden könnten, die aufgrund ihrer komplexen situativen Koordinationsleistungen allerdings auch nicht als blinde, mechanistische Verhaltensformen beschrieben werden sollten. In den Worten von Maurice Merleau-Ponty:

> »Maschinenschreiben können heißt nicht, die Stelle jedes Buchstabens auf der Klaviatur kennen, noch auch für einen jeden einen bedingten Reflex sich angeeignet haben, der sich beim Hinblicken auf ihn auslöste. Was aber ist die Gewohnheit dann, wenn sie weder eine Kenntnis noch ein Automatismus ist? Ein Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen.«[22]

Als Wissen, das ›in den Händen‹ und nicht ›in den Köpfen‹ ist, verbleibt das implizite Wissen nicht nur regelmäßig stumm; es erweist sich zudem als widerständig gegenüber einem binären Beschreibungsvokabular, das »thinking« und »doing« resp. »intelligence« und »practice« trennscharf voneinander abhebt: »Intelligently to do something (whether internally or externally) is not to do two things, one ›in our heads‹ and the other perhaps in the outside world; it is to do one thing in a certain manner«, so Ryle.[23] Wissen liegt der Durchführung einer Handlung nicht als ›theoretische Reflexion‹ voraus, sondern ist als integraler Bestandteil praktischer

16 Ryle, Gilbert: »Knowing How and Knowing That. The Presidential Address«, in: Proceedings of the Aristotelian Society, 46 (1945–1946), S. 1–16; Polanyi, Michael: Implizites Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{2}2016.

17 Vgl. M. Polanyi: Wissen, S. 14 (i. Orig. hervorgehoben).

18 Vgl. Polanyi, Michael: Personales Wissen. Auf dem Weg zu einer postkritischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2023, S. 22.

19 Vgl. G. Ryle: Knowing, S. 5.

20 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: De Gruyter ^{6}1974, S. 173f.

21 M. Polanyi: Wissen, S. 16.

22 M. Merleau-Ponty: Phänomenologie, S. 173f.

23 Vgl. G. Ryle: Knowing, S. 2f.

performances zu begreifen. Gegen eine intellektualistische Auffassung des Wissens stellt Ryle den Eigenwert des *knowing how* heraus. Seine Implizitheit besteht nicht in einer bloß formalen Differenz zu expliziten Varianten des Wissens, als wüsste eine Person, die klug zu argumentieren versteht, einfach dasselbe auf unausdrückliche Weise, was auch der theoretisch informierte Logiker ausdrücklich zu benennen weiß. Ein propositionales Wissen um die Regeln der Logik mag das Verständnis begründender Rede »vertiefen«[24]; es kann das *know how* des Argumentierens jedoch nicht ersetzen. »Knowledge-how« ist auf »knowledge-that« nicht reduzierbar.[25]

Nähert man sich der Frage des impliziten Wissens in den Bahnen der Überlegungen von Polanyi und Ryle und reflektiert sie im Licht der in diesem Zusammenhang typischerweise aufgerufenen Beispiele des *knowing how*, dann erhält das implizite Wissen einen markant physischen Akzent. Implizites Wissen ist inkorporiertes Wissen. Vor allem im Kontext der *Social Studies of Science and Technology* wurde diese Korporalität des *tacit knowlegde* überhaupt auf seine Materialität hin erweitert. Auch Artefakte und ihre »spatial configuration[s]« ›verkörpern‹ Wissen.[26] In sie geht (im Zuge ihrer Herstellung) Wissen ein; sie erfordern (im Vollzug ihres Gebrauchs) ein spezifisches *know how*; überhaupt sind sie, wie u.a. Bruno Latour betont hat, als ›Übersetzungen‹ eines mitunter hochgradig komplex verfassten Wissens anzusehen, das sich auf soziale Beziehungen, ethisch relevante Sachverhalte oder kognitive Problemlagen bezieht: In ihrer Herstellung, Anordnung und Nutzung ›reflektieren‹ sich solche multiple Wissensordnungen nicht nur; in ihnen ›realisieren‹ sie sich.[27]

Ist damit deutlich, dass die Frage des impliziten Wissens über die Frage des *inkorporierten* Wissens hinausreicht, zeigen die Analysen zugleich, dass eine Erläuterung des impliziten Wissens allein über das *knowing how* zu kurz greift. Sosehr ein Blick auf die praktischen *skills* instruktive Einsichten eröffnet, was eine Konturierung impliziter Formen des Wissens anbelangt, sowenig geht Letzteres in *know-how*-Wissen auf. Entsprechend hat Andreas Reckwitz im Reflexionszusammenhang der Praxistheorie drei Elemente des Wissens unterschieden, das in Praktiken typischerweise eingelassen sei. Neben dem Ryleschen *knowledge-how* im engeren Sinne ist Praktiken ein »Wissen im Sinne eines interpretativen Verstehens« zu eigen.[28] Praktiken sind Instanzen der impliziten Sinnzuschreibung. In ihrem Vollzug bauen sich die kulturellen Bewandtnis- und Bedeutungszusammenhänge auf, innerhalb derer die an ihnen beteiligten Entitäten ›als etwas‹ konstituiert werden. Sodann ist

24 M. Polanyi: Wissen, S. 27.

25 Vgl. G. Ryle: Knowing, hier S. 4.

26 Vgl. Preda, Alex: »The Turn to Things: Arguments for a Sociological Theory of Things«, in: The Sociological Quarterly 40 (1999), S. 347–366, hier S. 351.

27 Vgl. Latour, Bruno: »Der Berliner Schlüssel«, in: Ders., Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften, Berlin: Akademie Verlag 1996, S. 37–51, hier S. 48f.

28 Vgl. Reckwitz, Andreas: »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), S. 282–301, hier S. 292.

Praktiken ein »motivational-emotionales Wissen« eingelagert.[29] Reckwitz spielt damit auf die affektiv vermittelte teleologische Struktur einer Praxis an, die mit ihrer »overall meaning«[30] zu tun hat. Auch hier gilt, dass der Zweck einer Praxis nicht nach dem Modell der klassischen Handlungstheorie beschrieben wird, wonach eine vorgefasste Absicht sekundär im Handeln ihre Umsetzung erfährt. Ihr ›Sinn‹ baut sich aus den heterogenen Elementen einer Praxis auf.[31]

Der kurze Abriss über Versuche, sich dem impliziten Wissen anzunähern, zeigt, dass damit Formen des Wissens verhandelt werden, die dem tätigen Leben nicht äußerlich bleiben. Es geht um ein Wissen, das seinen Sitz nicht exklusiv in der mentalen Innenwelt eines reflektierenden Subjekts besitzt, um dann sprachlich oder durch andere kommunikative Zeichen explizit zu werden. Als *knowledge* »within practices«[32] sind die Körper, Sinne, Objekte und Räume in eine Untersuchung des *tacit knowledge* zu integrieren. Die Dichotomie zwischen »knowing subjects« und »objects-that-are-known« wird unterlaufen.[33] Steht bei der Veranschaulichung des impliziten Wissens regelmäßig das *knowing how* im Zentrum, gilt es vor diesem Hintergrund, das in Praktiken eingelagerte Wissen breiter anzulegen. Mit ihm geht es letztlich um ein situiertes spezifisches Wissen um die Welt, weshalb Annemarie Mol die Frage nach dem »embedded knowledge«, wie sie es nennt, auch als Frage nach praktischen »enactments of reality« fassen kann.[34]

Blickt man im Licht dieser Überlegungen auf die Fallbeispiele zurück, wird nachvollziehbar, weshalb es immer wieder zu einer Diskrepanz zwischen expliziten Deutungen des Todes und impliziten Stellungnahmen zu ihm kommt. Diese Diskrepanz verdankt sich nicht zwangsläufig einem »lack in the ability or willingness of those involved to be more articulate«[35], sei es, dass die Befragten ihre unter Umständen der Irrationalität verdächtigen Jenseitsvorstellungen zu verbergen suchten, sei es, dass es ihnen an eschatologischen Begriffen mangelte oder sie generell religiös (noch nicht oder nicht mehr) sprachfähig wären. Theorien des impliziten Wissens legen vielmehr die Vermutung nahe, dass eine schweigsame Bearbeitung des Lebensendes eben schlicht der geläufige Modus ist, sich lebensweltlich zum Tod und den Toten zu verhalten: »[it] is simply the way things are usually done«[36].

---

29 Vgl. ebd.

30 Schmidt, Ulla: »Practice, practice theory and theology«, in: Dies./Kirstine Helboe Johansen (Hg.), Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 35–55, hier S. 50.

31 Vgl. B. Latour: Schlüssel, S. 48f.

32 U. Schmidt: Practice, S. 40.

33 Vgl. Mol, Annemarie: The Body Multiple. Ontology in Medical Practice, Durham/London: Duke University Press 2002, S. 45.

34 Vgl. ebd.

35 Ebd., S. 13.

36 Ebd.

Und wie eine Untersuchung des medizinischen Wissens im Krankenhaus (Mol), der Wissensproduktion im naturwissenschaftlichen Labor (Preda) oder des Sozialen überhaupt (Latour) vor diesem Hintergrund auf eine Untersuchung der »procedures« und »apparatuses« und *things* abstellt und nicht allein auf »minds and cognitive operations« abonniert ist,[37] so hat auch eine Analyse mundaner Eschatologien nach den heterogenen Praktiken der Bestattung und Trauer zu fragen. Es geht nicht nur um *afterlife beliefs*, sondern um Hecken, *electric light*, Stimmen in Lautsprechern, Funeralfotografien oder Steine in Hosentaschen.

3.2 *Ontographic Investigations*

Zu einer Eschatologie, die empirisch gewendet wird, um sie zu historisieren und in den sozialen Praxisvollzügen zu verorten, gehört auch, den jeweiligen Status des *embedded knowledge* zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Gerade im Blick auf den Tod, das Sterben und das postmortale Jenseits hat sich eingebürgert, von divergierenden ›Perspektiven‹, individuellen ›Deutungen‹ oder kulturabhängigen ›Konstruktionen‹ zu sprechen. Erlaubt diese Optik, die Vielfalt verschiedener *worldviews* herauszustreichen und möglichst vorbehaltlos zu rekonstruieren, basiert sie selbst auf sehr spezifischen epistemologischen und ontologischen Annahmen, die mit ihr normativ gemacht werden. Der geschärfte Blick für plurale Auffassungen und das Bestreben, sie unvoreingenommen herauszuarbeiten, bezieht sich gewissermaßen lediglich auf die Gehalte des eschatologischen Wissens, nicht auf seinen *epistemischen Rang* und *beanspruchten Realitätsbezug*. Ob eine Beschreibung des Postmortalen als ›Fiktion‹ oder ›Tatsachenschilderung‹ geltend gemacht wird – oder Unterscheidungen wie diese diffus gehalten oder überhaupt nicht verstanden werden; ob zwischen Tod und Leben eine klare Trennlinie gezogen wird oder nicht – und von wem und im Rahmen welcher Institutionen und wie und mittels welcher Praktiken; ob die Verstorbenen oder Gott oder andere »Grenzgängerfiguren«[38] als Teil der Welt und soziale Interaktionspartner:innen zu stehen kommen – all das wird bestenfalls nicht durch die leitenden Theorieannahmen vorentschieden, sondern zu einem »topic[-] of investigation«[39] gemacht. In der Tat dürfte die Bearbeitung des Todes ein besonders salienter Gegenstand einer »epistemography« resp. »ontographic investigation[-]«[40] sein. In ihren Praktiken wird regelmäßig

37 Vgl. ebd.

38 Ahn, Gregor u.a.: »Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität«, in: Ders./Nadja Miczek/Katja Rakow (Hg.), Diesseits, Jenseits und Dazwischen. Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität, Bielefeld: transcript 2011, S. 11–41, hier S. 21.

39 Lynch, Michael: »Ontography: Investigating the production of things, deflating ontology«, in: Social Studies of Science 43 (2013), S. 444–462, hier S. 454.

40 Ebd., S. 455.

verhandelt, aus welchen Komponenten die »composition of the world«[41] besteht, wo die »Grenzen der Sozialwelt«[42] verlaufen, was als Teil des geltenden Wissens vorausgesetzt wird, welche Gewissheitsordnungen eine soziale Formation bestimmen etc.

Um diesen Punkt zu konkretisieren, greife ich am Ende nochmals kurz auf das bereits angeführte Interview zurück. Im Laufe des Gesprächs erzählt mein Gegenüber von einer Begebenheit, die er als »UNheimlich« qualifiziert.

A: […] äh da bin ich irgendwie ma so (.) mittags mal so n bisschen ah (.) entspannt auf meinem Bett gelegen nach m Essen und dann hab ich plötzlich vor meinem (.) geschlossenen Auge n roten Kreis gesehen mit ihrem Gesicht wo sie mich=wo sie lacht wo sie so war wie sie früher war (-)°h und äh als wenn sie mir sagen wollte Du äh mir gehts gut (.) mach Dir keine Sorgen (.) und da bin ich BUTCH also des war son=son Stadium (-)nicht Schlafen aber nicht wach irgendwie [so]

I: [ja]

A: in dem=in der Mitte ne (.) und a bin ich richtig so ↑↑bscha (-)wie so n HB-Männchen aus m Bett und hab gesagt sag mal was war denn DAS jetzt

I: mhm

A: ist das jetzt von ihr (.) n Zeichen gewesen (.) an mich (.) oder kommt des aus mir raus (.) vor mein inneres Auge (.) dass ich irgendwo doch weiß (.) dass es (.) diejenigen in irgendner SEelen (.) oder GEISTwelt ah (-)sich aufhalten und=und dass es ihnen=ihnen gut geht ne und der (.) Anselm Grün hat das genauso beschrieben nur noch einen Schritt weiter der hat gesagt (.) das ist n Zeichen ah dass sie bei Gott ist ne

I: mhm

A: gut des möcht ich jetzt (.) kann ich jetzt noch nicht so wirklich äh an mich ran lassen aber (-)das is (.) UNheimlich wenn man irgendwas (-)empfängt und kanns nich einordnen und liest dann n halbs Jahr später in so nem Buch genauso n=und und rot ist immer=auch son=son Symbol für=für Weiterleben ne für ne andere Existenz zu ner andern (.) Bewusstseinsebene gell (I026, 440–476)

41 Woolgar, Steve/Lezaun, Javier: »The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?«, in: Social Studies of Science 43 (2013), S. 321–340, hier S. 322.

42 Luckmann, Thomas: »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 1980, S. 56–92. Dazu ausführlich Lindemann, Gesa: Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2014; Pohlig, Matthias/Schlieben, Barbara (Hg.): Grenzen des Sozialen. Kommunikation mit nicht-menschlichen Akteuren in der Vormoderne, Göttingen: Wallstein 2022.

Versucht man den ontologischen und epistemologischen Aspekten, die hier greifbar werden, auf die Spur zu kommen, dürften folgende Beobachtungen zu berücksichtigen sein.

Die Begebenheit wird als eine Erfahrung erzählt, die außerhalb des als selbstverständlich unterstellten Erlebens zu stehen kommt. Wir begegnen einem Sachverhalt, der im Rahmen der vorausgesetzten Wirklichkeitsauffassung zum Ungewöhnlichen zählt.[43]

Damit verbinden sich Probleme der ›Einordnung‹, deren Bearbeitung Konturen eines spezifischen Wirklichkeitregimes zutage fördert: Geht die Vision auf die Verstorbene zurück (»von ihr (.) n Zeichen gewesen«)? Oder verdankt sie sich dem Schauenden (»kommt des aus mir raus«)? Und sofern dem Schauenden: Manifestiert sich in ihm ein tieferes, sozusagen anthropologisch fundiertes, ›archetypisches‹ Wissen um die Fortexistenz der Toten?[44] Oder handelt es sich um die bloße Projektion einer trauernden Seele?[45]

Der Gesprächspartner sieht von einer eindeutigen Beantwortung dieser Frage ab. Sie wird als unerschwinglich deklariert.[46] Das heißt nicht, dass eine Antwort gleichgültig wäre oder die benannten kategorialen Optionen in Teilen oder insgesamt als absurd gebrandmarkt würden. Dass der Lebende ein Zeichen der Toten empfängt oder Menschen ein Wissen um die nachtodliche Fortexistenz mitgegeben ist, werden als ›echte‹ Möglichkeiten ins Feld geführt – über die allerdings nicht definitiv entschieden werden kann. Das Geschilderte wird in einem Raum angesiedelt, der sich nicht mit Gewissheit bestimmen lässt. Zum eschatologischen Wissen gehört hier ein Wissen um Ungewissheit.[47]

---

43 Das zeigt sich nicht nur auf Ebene des Erzählten, sondern auch in der Weise des Erzählens, wenn etwa mit den Lauten »BUTCH« und »↑↑bscha« die Außerordentlichkeit des Ereignisses vokal formuliert wird.

44 Vgl. I026, 3052–3058: »oder ob des aus mir rau=selber raus kam (-)als als WISSEN (-)dass es doch irgendwas gibt nach m Tod ne und es gibt ja diese Arche=Begriff von Archetypen ne wie Ju=wie der Jung da sagt ne so (.) dass man das irgendwo weiß (-)ohne es <<lachend> wirklich zu wissen> es aber in einem drin is (.) und halt bei solchen Gelegenheiten dann rauskommt ne«.

45 Vgl. I026, 1335–1346: »wahrscheinlich sind das irgendwelche (2.0) Dinge die ah hhh° was weiß ich sich irgendwo (.) in den Tiefen der Seele abspielen und dann irgendwie nach außen (-)pr=projiziert werden genauso wie dieses oder dieser rote Kreis da ne […] das (-)aber das is vielleicht auch so eingerichtet dass man irgendwie so=solche=solche Begebenheiten hat die ein irgendwie Trost ah man sucht ja nach allen möglichen Dingen«.

46 Vgl. I026, 3059f: »aber das wird sich nie klären lassen woher des kommt und was es is«; I026, 3047f: »ich werd die Frage nie beantwortet kriegen«.

47 Zu einer detailschärferen Analyse, die diesen Aspekt in den Fokus rückt, vgl. Stetter, Manuel: »Im Vagen bleiben. Beobachtungen zu einem Modus religiöser Positionierung am Beispiel der Bearbeitung des Todes«, in: Ursula Roth/Michael Roth (Hg.), Öffentliche Positionierungspraktiken. Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2024, S. 121–136.

Wie die Beschreibung der Optionen anzeigt, verhält sich der Gesprächspartner nicht als solitäres Einzelwesen zu der gemachten Erfahrung. In ihrer Schilderung wird ein »Drittes«[48] greifbar. Die Rolle des Dritten nimmt ein reiches Set an Ratgeberliteratur ein, die über das Gespräch hinweg explizit aufgerufen und direkt zitiert wird, aber auch indirekt in Terminologie, Stil und Motiven präsent ist. Wenn empirisch untersucht werden soll, welche Ontologien und Epistemologien im Umgang mit dem Tod etabliert werden, sind solche Instanzen des Dritten von Belang. Mag es in Bezug auf das Jenseits allerlei idiosynkratische Wirklichkeitsauffassungen und Gewissheiten geben, öffnet der Blick auf solche Dritte eine Perspektive, um die breiteren Geltungsregime zu untersuchen, die innerhalb einer sozialen Formation für die institutionelle Absicherung des Wissens relevant sind.[49]

»Was war das […]«? – Das Interview macht deutlich, dass eine Erforschung mundaner Jenseitsbezüge nicht lediglich vor der Aufgabe steht, das Wissen um den Tod und die Toten zu rekonstruieren. Sie ist darin auch mit historischen Ontologien und empirischen Epistemologien konfrontiert, die es herauszuarbeiten gilt. Der Umgang mit dem Lebensende gehört zu den einschlägigen Praktiken, in denen Gesellschaften aushandeln, »›what there is‹«[50], welche Entitäten dem Kreis des Sozialen zugehören und wie das Wissen darum qualifiziert ist.

4. Fazit

Die Überlegungen haben ihren Ausgang bei der Beobachtung genommen, dass Menschen mitunter recht wenig zu erzählen haben, wenn es um ihre postmortalen Jenseitsvorstellungen geht. Weisen die Analysen in eine plausible Richtung, wird man vorsichtig sein, aus dieser Beobachtung direkt auf einen Verfall des eschatologischen Wissens zu schließen. Es könnte vielmehr sein, dass die Optik, in der die Frage nach den ›letzten Dingen‹ im Rahmen der Religionsforschung für gewöhnlich in Betracht gezogen wird, sich als unzureichend erweist und die diesbezüglich interessanten Fälle gar nicht erst in den Blick bekommt. Wenn es stimmt, dass das eschatologische Wissen nur bedingt in Form eines propositionalen, reflexiv verfügbaren Aussagewissens kursiert, bedarf es eines Zugriffs, der die reiche Welt des praktischen Umgangs mit dem Tod zu erschließen in der Lage ist. Erst auf dieser Grundlage lassen sich dann auch profunde Einsichten in den Jenseitsbezug gegenwärtiger Kulturen der Trauer formulieren und religionstheoretisch diskutieren.

48 Vgl. G. Lindemann: Das Soziale, S. 226–253.

49 Vgl. ebd., S. 245f.

50 Vgl. Heywood, Paolo: »Anthropology and What There Is. Reflections on ›Ontology‹«, in: Cambridge Anthropology 30 (2012), S. 143–151.

Zu einer empirisch gewendeten Eschatologie, die einem »diskursiven Bias«[51] zu entgehen versucht und die Wahrnehmungen, Sounds, Berührungen, mithin Hecken, Steine und Bilder des Funeralen in die Analysen eingehen lässt, gehört auch, ein Beschreibungsvokabular zu entwickeln, das die Seinskategorien und Wissensordnungen der untersuchten Felder erfasst. Eine *›mundanized‹*[52] *eschatology* ist immer auch ein epistemografisches resp. ontografisches Unterfangen, das sich der eigenen begrifflichen Infrastrukturen natürlich nicht einfach entledigen kann, bestenfalls jedoch einer »conceptual reflexivity«[53] zuführt. Dass damit ein anspruchsvolles Forschungsszenario aufgerufen ist, das sich weitaus leichter behaupten, denn in der täglichen Analysepraxis realisieren lässt, wissen alle, die sich in Sachen kritischer Selbstaufmerksamkeit nicht mit ein paar Angaben zu pauschalen Identitätsmerkmalen der Forscherperson im Einleitungskapitel begnügen. Die wissen freilich auch, welch aufregende Forschungsperspektiven sich auftun, wo die »resources« der Erkenntnisbildung in »topics« der Untersuchung überführt werden.[54]

51 Hirschauer, Stefan: »Körper macht Wissen: für eine Somatisierung des Wissensbegriffs«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), Die Natur der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Campus 2008, S. 974–984, hier S. 978f.

52 Vgl. M. Lynch: Ontography, S. 451.

53 Holbraad, Martin/Pedersen, Morten Alex: The Ontological Turn. An Anthropological Exposition, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 43.

54 Vgl. Garfinkel, Harold/Sacks, Harvey: »On Formal Structures of Practical Actions«, in: John C. McKinney/Edward A. Tiryakian (Hg.), Theoretical Sociology: Perspectives and Developments, New York: Appleton-Century-Crofts 1970, S. 337–366.

Beobachtungen zur Tagung

Teil eines praktischen Meinens und Fühlens

Wahr-Nehmungen am Ende der Tagung

Alexander Dietz

1. Hinführung: Wahr-Nehmungen am Ende der Tagung

Das Schöne an Tagungsbeobachtungen ist, noch einmal zurückzublicken, grobe Bögen zu erspähen, Verbindungslinien zu suchen und Fragen zu benennen. Deswegen kurz gefragt: Was ist das Kondensat dieser Tagung? Und: Welche Fragen gibt die Tagung an die wissenschaftliche Öffentlichkeit weiter?

Zunächst bleibt eine Fülle an Wahrnehmungen zur sozialen Präsenz von Verstorbenen hängen. Zahlreiche Details aus unterschiedlichsten gesellschaftlichen Feldern wurden zusammengetragen und es ist eine Leistung dieser Tagung, überhaupt auf eine solche Fülle blicken zu können: Von Sterbebildern, über Bestattungsansprachen, Erzählungen im Familienkreis, persönliche Objekte, Posts in den sozialen Medien, durch AI erstellte, sich entwickelnde Biogramme bis zu Geistererzählungen und dezidiert theologischen Deutungen reicht der weite Bogen an Beobachtungen. Wie durch ein Weitwinkelobjektiv mit hoher Tiefenschärfe wurde auf die Breite des bleibenden sozialen Umgangs mit Toten fokussiert.

Zwei, mir im Nachgang der Tagung sich aufdrängende Problembereiche möchte ich an dieser Stelle kurz benennen, weil sie das ausgedehnte Tableau mit weiteren Tiefenbohrungen gut ergänzen würden: (1) Der ethisch herausfordernde Komplex von Tot- und Fehlgeburten – Fälle, in denen die soziale Präsenz als lebende Person die intrauterine Phase nicht überdauert. Hier von einer ›lebenden Person‹ zu sprechen, kennzeichnet bereits eine umstrittene normative Markierung.[1] (2) Der ebenso gesellschaftlich herausfordernde Komplex um Personen im hohen Alter, denen durch extrem eingeschränkte perzeptive Funktionen und begrenzte Mobilitäten eine soziale Teilhabe kaum mehr möglich ist. Der Fokus liegt hier zwar auf der sozialen Präsenz des Sterbens, trotzdem überlagern sich bei Angehörigen oft Erfahrungen von sich ausdehnendem Abschied und unwiederbringlichem Beziehungsverlust

1 Vgl. dazu Völkle, Laura: »Die Existenzweisen eines Fötus. Eine Einzelfallanalyse zu Prozessen der De/Personalisierung und De/Humanisierung bei Totgeborenen«, in: Zeitschrift für Soziologie 50 (2021), S. 114–130.

mit Erfahrungen der extremen Belastung durch die Pflege der Noch-Lebenden. Im Rahmen von Trauerbegleitungen bzw. in Trauergesprächen nach dem Tod sind mir solche Erfahrungsschilderungen in unterschiedlicher Vehemenz häufig begegnet.

Es ist das Besondere an Tagungen, dass sie die Wahrnehmung verändern und Praktiken in den Fokus rücken, die man vorher vielleicht nicht so intensiv wahrgenommen hätte oder an denen man beiläufig vorübergegangen wäre. Die Tagung hat in diesem Sinne interpersonale Verständigungsarbeit geleistet: Man kann nicht (mehr) einfach Praxisformatierungen übersehen, in denen eine soziale Präsenz oder eine soziale Wirksamkeit der Toten eine irgendwie geartete Rolle spielt, und sie als für den wissenschaftlichen Diskurs irrelevant markieren.

Im Anschluss an die Tagung sind mir die präsenten Toten in vielerlei Kontexten begegnet. Eindrücklich war mir eine Passage aus dem Roman »Wo die Geister tanzen« der deutsch-palästinischen Schriftstellerin Joana Osman. Es ist die Geschichte ihrer Familie als Flüchtlingsfamilie, die mittlerweile über den ganzen Globus verstreut ist. Am Ende des Romans schreibt das erzählende Ich:

> »Vom Tode seines kleines Bruders [Rashid] erfuhr [mein Vater] per Telegramm. Er sprach nie wieder darüber, und so wurde Rashid ein Geist, genauso wie Ismael [ein anderer tödlich verunglückter Bruder] einer geworden war, genauso wie das Baby Mohammad einer geworden war. Sie wurden zu Geistern, die in den Seelen der Überlebenden wohnen. Sie wohnen in den Pausen, die mitten in einem Gespräch entstehen, in der Stille, in der die Augen starr werden, in den Tränen, die hastig fortgewischt werden. Sie wohnen in den Albträumen der Überlebenden, aus denen sie in der Nacht hochschrecken, mit angespannten Gliedern und Panik im Herzen. Sie wohnen in den Erinnerungen, sichtbar für einen Augenblick in der Erzählung meines Onkels Mahmoud, der mit brüchiger Stimme erzählte und innehalten musste, wenn ihn die Gefühle überwältigten. Sie wohnen in der verneinenden Kopfbewegung meines Onkels Youssef, der nicht erzählen kann, der sagt, ich kann nicht, *too painful*. Sie wohnen in der Wut meines Onkels Ibrahim und im Wahnsinn, der schließlich meine Großmutter befallen hat, in den letzten Jahren ihres Leben. Sie wohnen in mir. Sie wohnen in diesen Seiten.«[2]

Osman bzw. das erzählende Ich beschreibt die Wunden, die der Tod von einzelnen Familienmitgliedern bei den Überlebenden auf der langen Odyssee nach der Flucht aus Palästina hinterlassen hat. Geprägt ist die Beschreibung einerseits durch bestimmte Geistervorstellungen islamischer Traditionen. Andererseits wird die soziale Präsenz der verstorbenen Familienmitglieder literarisch mit der Metapher ›wohnen‹ gefasst. Dieses ›Wohnen‹ zeigt sich in Verhaltensweisen der überlebenden Familienmitglieder bis in basale Alltagsroutinen hinein – sie wohnen im Nie-

2 Osman, Joana: Wo die Geister tanzen. Roman, München: Bertelsmann 2023, S. 184f.

wieder-Reden, in Gesten, in Tränen, in Bewegungen, in Träumen, in Panikattacken, in Gefühlen, in der brüchigen Stimme, im Wahnsinn – und wenn ich meine Lektüre als eindrücklich beschreibe, dann zählt wohl auch mein Bewegtsein zu diesen ›Wohnungen‹ der Toten. In dieser Metapher weitergesprochen: Bestimmte Verhaltensweisen sind die Wohnungen von Verstorbenen und zwar in dem Sinne, dass sie das Verhalten und das Tun einer ganzen Familie individuell wie kollektiv mit seiner emotionalen Vehemenz wirksam bestimmen – und zwar geradewegs durch ihre körperlichen und damit materiellen Vollzugsformen. Was aber ist dieses Wohnen für eine Tätigkeit? Ist es nur eine gelungene literarische Metapher? Aber für was? Von den Toten geht scheinbar etwas aus, was die Lebens-Praxis der Überlebenden bis tief in ihre Körper hinein bestimmt.

2. Linien der Tagung: Die Frage nach der Eigenbedeutsamkeit der Toten und ihre Angewiesenheit auf Kult-Praktiken

Sucht man nach den größeren Linien der Tagung, dann eint alle Beiträge, sich an genau diesem Problem abzuarbeiten, wie von toten Personen weiterhin eine *Bestimmtheit* in der sozialen Wirklichkeit der (Über-)Lebenden *ausgehen* kann. Die Verbalmetapher ›ausgehen‹ zeigt bereits an, dass hier eine *irgendwie* geartete Aktivität vorliegt, die nicht ursprünglich in der Verfügungsgewalt der (Über-)Lebenden liegt, die aber zugleich – und dieser Nachsatz ist entscheidend – die Praxis und damit das Verhalten und die Haltungen der (Über-)Lebenden *bestimmt*. Es verbindet alle Artikel, das nicht das Totsein der Toten das Problem ist, sondern eben ihr Modus des Eingebundenseins in personale Praxis.

Be-stimmen – ganz und gar mit Stimme umgeben, festsetzen[3] – weist darauf hin, dass es um Wirkungen geht, welche die (Über--)Lebenden in ihrer Lebenspraxis *irgendwie* beeinflussen und zwar sowohl positiv wie negativ. Insofern sind sie Teil von Verhaltensweisen und --routinen und damit Teil von körperlichen Bewegungsformen. Die Toten leben in Verhaltensweisen und ihrem Bezug auf Materialität, in denen ihre Präsenz *irgendwie gemeint* und *gefühlt* wird. Sie sind Teil eines praktischen Meinens und Fühlens. Das Adverb *irgendwie* deutet darauf hin, dass dieses *Bestimmen* in seiner Verwobenheit mit Meinungen, Gefühlen und mit Verhaltensweisen in seiner Eigentümlichkeit schwer zu greifen ist.

Im Folgenden möchte ich diesen Konnex von ›Ausgehen‹ und ›Bestimmen‹ fokussieren. Er soll mir als Heuristik dienen, die einzelnen Beiträge nebeneinander zu legen. Meine These ist, dass das ›Ausgehen‹ und damit gleichzeitig das ›Bestimmen‹ dasjenige Tun ist, das die Präsenz von Toten in sozialen Zusammenhängen

3 https://www.dwds.de/wb/bestimmen vom 11.02.2025.

ausmacht. Nun ist ›Ausgehen‹ die Metapher, die ich als meinen Zugriff auf die irgendwie geartete Tätigkeit gewählt habe. Im Folgenden möchte ich anhand einer Analyse der jeweiligen, in den Beiträgen gewählten Metaphern für diese Tätigkeiten die Beiträge systematisieren.

Im Beitrag von *Thorsten Benkel* wird es eindeutig gegriffen: das ›Bestimmen‹ geht von den Subjekten bzw. deren psychischen Mechanismen aus: Die Toten sind »tot«, sie sind »unbedingt passiv«, sie »fungieren als imaginäre Akteure«. Was mit präsentischer Interaktion zu tun hat, ist »parasoziale«, »subjektive Sichtweise auf diese Wirklichkeit«, die getrennt ist von der »empirischen Wirklichkeit«. Verstorbene, die sich zurückmelden, sind eine psychisch unverarbeitete »Altlast«. Hier liegt eine Sichtweise auf zwei distinkte Welten vor: Es wird zwischen realer Welt und subjektiver bzw. imaginärer Welt getrennt. Das ›Ausgehen‹ und ›Bestimmen‹ ist in diesem Fall ein subjektives ›Zuschreiben‹ oder psychisches ›Eintragen‹ unbewältigter Trauerarbeit in Weltverhältnisse.

Blickt man auf die Beiträge des Bandes, dann wird deutlich, dass das *Bestimmen* notwendig von *Etwas* ausgeht, was nicht die Toten als Personen sind: Es geht aus von Dingen, vom Leichnam, von ihrer Lokalität im Grab, von Gerüchen, von Erinnerungsartefakten, von Erzählungen, von Bildern, von Avataren, oder von einer körperlich-mentalen Instanz wie dem Gewissen. Die Präsenz ist somit an Medien und insbesondere deren materielle Qualität gebunden – wobei die Tagung gezeigt hat, dass der Leichnam in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellation mitunter hinter andere Erinnerungsstücke zurücktritt.

Für *Matthias Meitzler* ist es nun ein Sinnüberschuss, der an Medien wie Bildern oder Avataren klebt und der die Deutungspraxis von den Überlebenden anregt. ›Ausgehen‹ ist hier ein ›Anregen‹, das durch Medien generiert wird und durch das Rezipienten Projektionen, Deutungen, Zuschreibungen und dergleichen hervorbringen. Insofern sind KI generierte Biogramme und Avatare ähnliche – nur technisch aufwendigere, und damit sozial potenziell gefährlichere – Medien, wie sie alle analogen Artefakte vorher auch waren.

An dieser Stelle wird es interessant, stellt sich doch die Frage, ob die Medien in ihrer Materialität nun selbst das Subjekt des ›Ausgehens‹ sind oder ob *Etwas* von ihnen ausgeht, was die Medien nicht selbst sind? Oder anders gefragt: Was ist denn dieser Sinnüberschuss?

Ursula Roth ist an dieser Stelle bei ihrer Betrachtung von Sterbebildern eindeutig: »Bilder setzen eine Dynamik aus sich heraus, die Raum und Zeit zu transzendieren sucht.« ›Ausgehen‹ ist ein ›Heraussetzen‹ einer Dynamik, deren Subjekt das Bild des Verstorbenen ist, also ein Artefakt. Die Dynamik ist selbst wiederum ein Tun, nämlich ein ›Suchen‹, das eben die Dichotomie zwischen bildnerischer Präsenz des Abgebildeten und seiner körperlichen Abwesenheit zu überschreiten sucht. Diese ›Suche‹, diese ›herausgesetzte Dynamik‹ des Überschreitens aber ist laut Roth ein ›Misslingen‹ und ›Enttäuschen‹ – weil der Blick des Porträtierten nicht responsiv

ist. Der leere Blick zwingt notwendig zur Neukonfiguration der Beziehung. An den Metaphern ›Enttäuschen‹ und ›Misslingen‹ wird deutlich, dass es sich hier um ein normativ hoch aufgeladenes Verständnis von Präsenz handelt: Präsenz ist fundamental an körperliches/interleibliches Interagieren gekoppelt. Bilder vergegenwärtigen und repräsentieren, aber sie präsentieren nichts: Nichts, was Feedback geben könnte. Das Abgebildete selbst ist unerreichbar jenseitig.

Nun ist das so notwendig nicht, wie Roth suggeriert. Zumindest mir fällt es schwer, diese Aussagen mehr als nur bedingt gelten zu lassen. Ein Bild meiner verstorbenen Oma kann mir ein Lächeln auf die Lippen zaubern oder mich in Nostalgie verwickeln, ohne dass mich das dann zugleich enttäuschen muss.

Jakob Kühn fokussiert demgegenüber auf Präsenz als eine raumgreifende Wirkung, die nicht an körperliche Gegenwart gebunden sein muss. So kann auch die erzählerisch entfaltete Vergegenwärtigung einer Person dazu führen, dass sich Präsenz einstellt. ›Ausgehen‹ ist ein ›Einstellen‹. Das Erzählen bzw. die Erzählzeit in ihrer Materialität ist Subjekt dieses ›Einstellens‹, wenn der Raum von der vergegenwärtigten Person ergriffen ist, unter anderem weil der Fokus der Aufmerksamkeit ganz auf ihrem Leben liegt und vielfältige Assoziationen bei den Rezipierenden geweckt werden bzw. sich eben ›einstellen‹. Hier leuchtet ein Aspekt auf, der bei *Kühn* eher implizit bleibt und auf der Tagung selbst kaum eine Rolle gespielt hat: Der Fokus der Aufmerksamkeit. Häufig ist es ja so, dass sich eine Erinnerung in den Vordergrund schiebt und dabei die Gedanken und die Aufmerksamkeit auch emotional fesselt. Dann steckt man ganz in einer erinnerten Szene, geht in ihr auf. Man ist dann mit dem Kopf nicht da, träumt, oder ist in Gedanken, wie man so sagt. Natürlich spielt sich das auch körperlich ab: ein Blickfokus auf die Umgebung fehlt, Reaktionen auf Ansprache sind gemindert. Deswegen sollte ein zweiter Aspekt mit berücksichtigt werden: Es handelt sich um einen multimedialen und multimodalen Vollzug. So mag beispielsweise der Geruch von Bratkartoffeln das materielle Medium sein, die Erinnerung an die Bratkartoffeln der verstorbenen Oma zu wecken. Im familiären Kreis kann es dann durchaus vorkommen, dass man anfängt zu erzählen, die Bratkartoffeln bekäme ja keiner so gut hin wie damals die Oma. Mit dem Wechsel des Mediums vom Geruch zum Erzählen kann so ein geteilter *flow* der Aufmerksamkeit und der Intensität entstehen, in dem die Oma dann wieder als präsent oder nah gespürt wird, wenn dann z.B. einer sagt, »Ach Oma!«, und sich alle im Arm liegen und das Lieblingslied singen. Aus dieser Perspektive wird ein Drittes deutlich: In der Form des In-Gedanken-Dabei-Seins unterscheidet sich die soziale Präsenz der Toten nicht wesentlich von anderen Formen des In-Gedanken-bei-Etwas-Seins, gerade was Verlusterfahrungen betrifft. Es sind dann graduelle Unterschiede, die mit der Intensität des In-Gedanken-Seins zu tun haben. Oder in anderen Worten: Präsenz und Absenz bilden eine bedeutungslogische Einheit, sie bestimmen sich aneinander und sind keine voneinander getrennten Größen.

Aus einer seelsorgerlichen Perspektive weist *Stefan Gärtner* auf diese Intensität hin, indem er *continuing bonds* thematisiert, die erfahrene Nähe von Verstorbenen. Die Person ist zwar gestorben, die Beziehung zu ihr aber nicht abgebrochen. Subjekt ist also diese Beziehung, die Tätigkeit ›Beziehen‹, von der eine Intensität ausgeht: Hier ist weniger ein Tun zentral, sondern das adverbiale Bestimmtsein dessen, was dieses Beziehen in seiner Intensität ist. Es bestimmt die Lebensführung zum Teil äußerst stark, positiv wie negativ. Deswegen geht es in der Seelsorge um die Transformation dieser Intensität. Dieser Punkt scheint für die Präsenz äußerst wichtig: Auch Tote sind in Bindungsdynamiken eingebunden, innerhalb derer sie unterschiedlich vermeint und gefühlt werden und die zugleich an z.B. räumliche Arrangements und Atmosphären gebunden sind. Auch hier ist der Unterschied zu lebenden Personen graduell: Es liegt nicht statisch fest, was mir meine lebende Frau und was mir meine tote Mutter ist – zumindest in sich als aufgeklärt und modern deklarierenden Gesellschaften. Die Beziehung verändert sich laufend und kennt unterschiedliche Grade der Intensität. So konfiguriert sich beispielsweise an einem biografischen Wendepunkt die Präsenz einer verstorbenen Person in neuer Weise, weil z.B. *etwas* von früher mit erdrückender Macht *hochkommt*.

Noch differenzierter geht *Maximilian Bühler* vor. Hier ist es der Mediengebrauch, also das Prozessverhältnis zwischen Medium und interagierenden Personen, durch die neue Präsenzgestalten hervortreten können. ›Ausgehen‹ ist für *Bühler* ein ›Hervortreten‹. Anhand medialer Vergegenwärtigungspraktiken kommt es zu Supplementierungen der verstorbenen Person – das heißt wohl zu so etwas wie Ersatzformen für die Person. Präziser gesagt: Ersatzformen in ihrer Materialität sind der Modus, wie die verstorbene Person die jeweilige Gegenwart mit-bestimmt. Diese sind notwendig an Vergegenwärtigungspraktiken geknüpft, treten daraus aber als Präsenzgestalt hervor – man könnte vielleicht von emergieren sprechen. Damit ist eine Prozessperspektive anvisiert, die den Akzent auf die vollziehenden Praktiken legt – was die Präsenzgestalten selbst sind, ist auf die Erfahrungsschilderungen der Überlebenden angewiesen.

Der Beitrag von *Anna Katharina Höpflinger* geht ebenfalls von Interaktionen aus. An Interaktionen mit Toten zeigt sich, dass und wie eine Weiterexistenz von Toten in Lebenskontexten präsent ist und zwar in symbolischen Ausformungen. ›Ausgehen‹ ist ein symbolisches ›Ausformen‹. Dabei spielen mediale Materialien (Knochen oder Bildmaterial) als notwendige symbolische Repräsentanten der Toten eine zentrale Rolle. Wichtiger aber noch ist ihre Einbindung in kultische Praktiken (Kerzen anzünden, Sarg mit Symbolen bemalen und beerdigen, Paradies-Bildwelten eines Musikclips) – auch hier scheint die Materialität der genutzten Gegenstände für die Präsenz zentral zu sein. Klingt symbolisches Ausformen zunächst nach einem deutungstheoretischen Modell, so ist die Pointe hier eine ganz andere: Es sind sozioreligiöse bzw. kultische Praktiken, die symbolisch ausformen. Die soziale Präsenz der Toten entspringt also nicht der Willkür, sondern dem Gebrauch institutionali-

sierter Kultpraktiken, als deren Referenz die Toten ›aktiv‹ in das Leben ›eingreifen‹ und die Praktiken selbst ›mit- und umformen‹ – z.B. der zu respektierende Wille der Trägerperson eines Skeletts. Leider bricht der Artikel mit der Nennung dieser zwei Tätigkeiten des ›Eingreifens‹ und ›Umformens‹ ab.

Festzuhalten ist, dass es neben den Medien in ihrer Materialität auch kultische Formen des In-Gebrauch-Nehmens der Medien in erweiterten materiellen Kontexten braucht, damit die Toten sozial wirksam sind. Entscheidend ist bei *Höpflinger*, dass die Eigenbedeutsamkeit der Toten notwendig für diese kultischen Praktiken ist. Sozio-religiöse Praxis formt dasjenige symbolisch aus, was sie selbst bestimmt. An dieser Stelle vereindeutige ich den Artikel von *Höpflinger*, der diese Bestimmtheit des Ausformens nur andeutet und nicht ausführt. Aber m.E. macht das diesen Artikel so reizvoll. Es liegt eine systematische Verstehens-Konstellation vor, in der – durch die zweifache materielle Vermittlung durch Medien und soziale Kultpraktiken – die Verstorbenen wie eine an der sozialen Wirklichkeit teilnehmende Person wahr-genommen und behandelt werden; ohne vorgehende Deutungs--, Zuschreibungs--, Bewertungs- oder Performanzaktivitäten. Es ist der wissenschaftliche Zugriff, der sie als solche sieht, aber eben nicht die Praxis selbst.

Subjekt des ›Ausgehens‹, hier des ›Ausformens‹, das Kult-Praktiken ›bestimmt‹, ist dabei nicht das Medium, sondern *etwas*: *etwas* geht von den Dingen aus, *etwas* geht vom Leichnam aus, *etwas* geht von den Geschichten aus. Genau genommen geht es bei der Präsenz der Toten um dieses *etwas*. Es ist nur im Verhalten der (Über--)Lebenden präsent. Es ist nur eben als die Art und Weise des materiellen Umgangs mit den Medien da. Oder genauer noch: Sozio-religiöse Kultpraktiken sind die Form, in denen dieses *etwas* da ist, weil in ihnen mit ihm umgegangen wird. Insofern handelt es sich um keine Materialität und keinen unabhängigen Gegenstand, sondern um ein Sinngebilde.[4] Dieses Sinngebilde ist nichts als die *Eigenbedeutsamkeit* der verstorbenen Person: Nichts als die Intensität einer Beziehung beim Blick auf ein Foto, nichts als die er-greifende Wirkung einer erzählten Erinnerung, nichts als eine gespürte Nähe durch die Taktilität eines Steines, die den Fokus der Aufmerksamkeit mit-bestimmt, nichts als ein Verpflichtungscharakter eines Schul-Skeletts, nichts als eine gefühlte Schuld, die die Erinnerung gefangen hält etc. Diese *Eigenbedeutsamkeit* ist Subjekt des Ausgehens und Bestimmens, aber eben nur vermittelt durch materielle Medien in ihrer aktiven Aneignung durch kultischen Gebrauch. Sie liegt

4 Josef König hat in seiner modalen Ausdruckslogik die Unterscheidung zwischen *nichts anderes als* und *nichts als* geprägt: »Das Sein [Der Modus einer Situation] ist *nichts als* [Herv. A.D.] die Ursache des Denkenden, d.h. es ist nicht noch etwas außer dem, daß es dies ist. […] Das Sein ist daher nur als erlebtes Sein Sein.« König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet der Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle: Max Niemeyer 1937, S. 41. Das Denkende ist an dieser Stelle nicht das denkende Subjekt, sondern ein implizites, intrinsisches Vermeinen, z.B. im Gefühl.

nicht einfach so vor. Die Substanz der sozialen Präsenz von Toten ist dann das *So-Bestimmtsein* bestimmter personaler, nämlicher kultischer Praktiken und zwar so-bestimmt durch die ›eingreifende‹ Eigenbedeutsamkeit der verstorbenen Person/en. Das ›Ausgehen‹ realisiert sich in einem ›Umgehen mit‹ bzw. nochmals anders gesagt: Praktisches Meinen ist die in einem praktischen Vollzug sich reflektierende Meinung und keine explizite Reflexion theoretischen Meinens.

Dabei kommt ein weiterer Bestimmungsfaktor ins Spiel: die Eigen-Bedeutung des Materiellen. Insbesondere die Beiträge von *Ulla Schmidt* und *Manuel Stetter* zeigen das instruktiv: Es sind die spezifischen taktilen Qualitäten eines Steins, das besondere Timbre einer Stimme, die Gestaltung von Hecken, durch welche eine soziale Präsenz von Toten nicht nur evoziert wird, sondern überhaupt Gestalt bekommt und geformt wird. Jeglicher Kult um präsente Verstorbene hat es mit Materiellem zu tun, das in seiner Sinnlichkeit als Träger gefühlten Meinens fungiert bzw. dem in seinem praktischen Gebrauch also »implizite Sinnzuschreibungen« und »affektiv-teleologische« Motivationen inhärent sind. Nun ist es extrem schwierig, diese vielen Bestimmungsfaktoren in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu konzeptualisieren, ohne dabei einen als zentral auszuzeichnen, z.B. die Innenwelt, die Materialität, die Intentionalität, die gesellschaftliche Normativität etc.

Dass hier ein systematisches Gelenk vorliegt, wird an den verschiedenen theoretischen Konzeptualisierungen deutlich. Am Umgang mit dem Leichnam zeigt *Ekkehard Coenen*, dass dieser in unterschiedlichen Szenen bzw. Kontexten ganz unterschiedlich bewertet wird; je nachdem, wie sich zu ihm positioniert wird und wie über ihn kommuniziert wird. ›Ausgehen‹ hängt damit vom ›Positionieren‹ und ›Kommunizieren‹ derjenigen ab, die mit dem Leichnam umgehen. Der Leichnam, also das Medium selbst, ist wertfrei und wird erst durch das kommunikative Handeln mit Bedeutung versehen bzw. in seinem Wert konstruiert. Das *So-Bestimmtsein* ist also eine Konstruktion des kommunikativen Handelns, das funktional vom Kontext abhängt. An diesem Artikel wird auf der einen Seite sehr gut deutlich: Das Spiel mit sozialen Rollen und ihren Objektivierungsleistungen betrifft auch das Feld der Toten bzw. ist hier besonders virulent, weil der Widerstand der Toten noch stärker vom Kontext als bei lebenden Personen abhängt. Aber es stellt sich auf der anderen Seite doch die Frage, ob die In-Gebrauch-Nahme materieller Medien nicht auch durch die Bedeutsamkeit dessen, von dem es Medium ist, mitbestimmt wird – gerade wenn die Pragmatik des Bestatters im Umgang mit dem Leichnam zu einem Unbehagen des Feldforschers führt. Zugleich ist die Eigen-Bedeutsamkeit des Materiellen zu berücksichtigen, dass z.B. zu einem pragmatischen Umgang nötigt. Beide *Eigenbedeutsamkeiten* bleiben der Praxis gegenüber in gewisser Weise widerständig, sodass das ›Bestimmen‹, der Gehalt des praktischen Meinens vielleicht so etwas wie die bedeutungslogische Einheit von dem Eigen-Sinn der verstorbenen Person/en und der Eigen-Sinnlichkeit des Materiellen ist. Zumindest ist mit dieser Konfiguration eine Heuristik gegeben, anhand derer sich die verschiedenen Bedin-

gungs- und Wirkungskonstellationen kontrastieren lassen, mit denen die 'Präsenz', der ›Sinnüberschuss‹, der 'Geist' der Toten theoretisch konzeptualisiert wird.

Schließlich ist als Bestimmungsfaktor die gesellschaftliche, soziale und historische Situation zu berücksichtigen, die als Bedeutungsraum kategorial formatiert, wie die Toten soziale Präsenz und Bedeutsamkeit erlangen können. Das gilt schon für das Feld der Wissenschaft, das die Thematisierung von sozial präsenten Toten nur im Modus einer epistemischen Konstellation zulässt – wie hier in diesem Beitrag, noch dazu doppelt durch materielle Medien und ihre Einbindung in kultische Praktiken vermittelt. Die Eigenbedeutsamkeit der Toten als real fliegende Seelen, bedrängende Todesschatten oder mantisch beschwörbare Geister zu fassen, scheidet hier als diskursrelevanter Gegenstand aus. *Gesa Lindemann* hat eindrücklich in ihrem Beitrag über eine wissenschaftlich redliche reflexive Anthropologie gezeigt, dass die Grenz-Koordinaten der vorausgesetzten Wirklichkeitssicht kritisch in den Forschungsprozess einzuholen sind, weil sie nicht unbefangen sind. So bemerke ich selbst ein Unbehagen, die Eigenbedeutsamkeit der Toten an einen *ausgehenden Jemand* zu binden. Lieber spreche ich unverfänglicher von einem *ausgehenden etwas*. Es wird aber auch an den Beiträgen der Tagung deutlich, eben zu erwähnen, dass die Toten auch wirklich tot sind und dass es Medien und ihr Gebrauch sind, durch die sie (wie auch immer) präsent sind. Im Feld der Esoterik mag das ganz anders sein. Im Feld der Wirtschaft mögen Kult-Orte oder Personen, die sich selbst als Medium für Tote zur Verfügung stellen und damit ihren Lebensunterhalt verdienen, durchaus interessant sein.

Nun werden im Tagungsband verschiedene gesellschaftliche Formatierungen aufgerufen, in denen die soziale Präsenz der Toten gestaltet wird u.a. in den Beiträgen von *Gabriela Rauber* und *Eva Ammann* zur normativen Leitvorstellung vom »guten Sterben«, aber auch von *Heidi Helmhold*. Sie beschreibt mit historischer Tiefenschärfe verschiedene Formen der Leichenwerdung als interaktionale Aufladung der Beziehung zu den Verstorbenen durch emotionale Valenzen anhand vestimärer Praktiken – und zwar mit Blick auf ihre visuelle, taktile und olfaktorische Dimensionen. ›Ausgehen‹ und ›Umgehen‹ ist hier ein affektives ›Codieren‹ von Materialitäten durch zirkuläres, sich verstärkendes ›Bezugnehmen‹. Mit geschichtsspekulativem Fokus bindet *Thomas Macho* die soziale Präsenz von Toten an weltgeschichtliche Sinn-Konstellationen (aus den Koordinaten Immanentismus/Transzendentalismus; Apokalyptik/Naturreligion; Todeshinnahme/Unsterblichkeit; Mythos/Rationalisierung) und deren konkrete Integrationen, wie er es anhand verschiedener literarischer Beispiele zeigt: Auch hier begegnet die Dynamik feiner Sinnspuren, dem Eigen-Sinn materieller und körperlicher Medien und bewussten Umgangs--, Imaginations--, und Integrationspraktiken. Der Versuch *Gregor Etzelmüllers* anhand von verkörperungstheoretischen Obersätzen produktiv an biblische Auferstehungsvorstellungen anzuknüpfen und sie für die gegenwärtige Debatte fruchtbar zu machen, oszilliert m.E. zwischen Glaubens-

reflexion und Glaubensrede. Die entwickelten Kategorien wären als Heuristik für Bestattungspredigten und ihre eschatologischen Kategorien äußerst hilfreich.

Damit lässt sich als Linie der Tagung umreißen, dass die soziale Präsenz der Toten in eine praktische Konstellation eingebunden ist: In Kultpraktiken artikuliert sich ein praktisches Meinen im spezifischen Prozessverhältnis von Eigen-Bedeutsamkeit der Toten und der Materialität situiert in historischen, soziokulturellen Kontexten. Ich spreche von kultischer Praxis als Form der Artikulation und Aneignung von Eigenbedeutsamkeiten. Damit soll der Fokus weiter gefasst werden, als z.B. durch die Rede von Religion und ihren Bezug auf eine Referenz wie das Heilige – das zu grob ist, um die soziale Präsenz der Toten gut zu erfassen. Die Intention ist, vor allem die Breite ganz unterschiedlicher Praxisvollzüge herauszustellen: Erzähl-Kulte genauso wie kultische Gesten. Es sind dabei alle Ebenen sozialer Gemeinschaft zu berücksichtigen: von persönlichen Kulten (z.B. abendliches Kerze-Anzünden und mit dem Bild des Verstorbenen das Abendbrot einnehmen), über familiäre Kulte (z.B. um Bratkartoffel und Lieblingslieder), über dezidiert religiöse Kulte (z.B. in einem Sargbett bestatten, vgl. den Beitrag von *Helmhold*) bis hin zu bürgergesellschaftlichen Kulten wie Straßenbenennungen oder Kriegerehrungen.

Nun muss man die einzelnen Positionen nicht streng gegeneinander ausspielen: Es wird Kontexte und Situationen geben, in denen unbewältigte Schuld zur Entwirklichung von Weltverhältnissen führt. Es wird Situationen und Kontexte geben, in denen Bilder radikal das Begehren nach dem Imaginären enttäuschen. Aber soll das vermeintlich Pathologische als Maß dienen, die soziale Präsenz der Toten zu skizzieren? Wichtiger ist m.E.: *Es gibt* Praktiken, in denen verstorbene Personen eine lebendige Rolle spielen. *Es gibt* Praktiken, die mit einer vermeinten und gefühlten Präsenz von Toten umgehen. So stellt sich die Frage, ob Wir (im Feld der Wissenschaft) dieses *Es-Geben* als Weise personalen Weltumgangs anerkennen, bzw. präziser gefragt, wie wir es anerkennen. Ob sich die Theoriebildung davon irritieren und befremden lässt oder ob sie es mit vertrauten Schemen ordnet.

3. Weiterführende Provokationen: Personalität als Herausforderung

Im Durchgang durch die Tagung ist mir nochmals deutlich geworden, wie sehr die Frage nach der sozialen Präsenz der Toten geeignet ist, selbstverständliche Vorannahmen von Personalität und Sozialität zu befremden. Dazu möchte ich zum Abschluss Fragen und Provokationen benennen.

(1) Fokussiert man auf die Eigenbedeutsamkeit der verstorbenen Person, dann offenbart sich das *spekulative* Moment aller Theoriebildungen, denn diese Eigenbedeutsamkeit und die soziale Präsenz der Toten lässt sich scheinbar nicht aus den empirischen Daten erheben, sondern zeigt sich im Umgang mit den Daten. Das

dokumentiert sich in der Bandbreite der Beiträge mit ihren jeweiligen ontologischen Hintergrundbestimmungen. Liegt die Eigenbedeutsamkeit in subjektiven Zuschreibungen? In psychischen Projektionen? In einem an Medien klebenden Sinnüberschuss, der sich in den Deutungen von Subjekten oder Kollektiven artikuliert und dann zu entsprechenden Handlungen führt? In Präsenzeffekten, die aus den Inszenierungen von Medien emergieren? In Aufmerksamkeits-Fokussierungen durch medial evozierte Erinnerungen? In Wert-Konstruktionen, die durch den praktischen Gebrauch von Medien hergestellt werden? Oder in der Eigenbedeutsamkeit der Toten und in der Eigenbedeutsamkeit des Materiellen als Ursache des Ausgehens und Bestimmens von Praktiken, die aber aktiv und sinn-schöpferisch durch kultische Praktiken angeeignet werden? Mir scheint in dem Moment der Eigenbedeutsamkeit ein zentraler Brennpunkt der Frage nach der sozialen Präsenz der Toten zu liegen.

(2) Die Frage nach diesem spekulativen Moment ist mit der Frage nach der Bedeutung und der Wirklichkeit von kultischen Praktiken verknüpft. Welche Bedeutung kommt kultischen Praktiken und dem in ihnen Vermeinten in personaler Wirklichkeit zu?

So ist ein Aspekt, nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Imaginären in personalen Praktiken zu fragen. Ist es etwas, was die Wirklichkeit durch Projektionen und Idealisierungen verzerrt, zu Enttäuschungen führt und aufgeklärt werden muss? Leben wir also in zwei Welten, in einer perspektivisch-subjektiven und in einer realen-empirischen Wirklichkeit? Oder gehört das Imaginäre als spezifischer Modus zu personalen Wirklichkeitsverhältnissen? Wie verhält es sich denn bei anderen imaginären Kult-Gegenständen wie z.B. Einhörnern? Ihre Präsenz im Wald zu suchen, bleibt vermutlich ein vergeblicher Versuch.[5] Sie leben in materiellen Medien (im Märchen, in Erzählungen, als Spielzeug und auf Schulranzen) und vor allem in deren In-Gebrauch-Nahme durch Weitererzählen, Spielen, Ausmalen: Sie sind kein Hirngespinst einzelner. Und andersherum gefragt: Gibt es die ›reale-empirische‹ Wirklichkeit denn unabhängig von interpersonalen und zugleich distanzierenden Verständigungsverfahren, wie z.B. durch wissenschaftliche Methodik oder durch Alltagsverständigungen?

Ein weiterer Aspekt liegt darin, nach den Konstruktionsleistungen kultischer Praktiken zu fragen. Sind sie etwas, was die wertfreie Materialität mit eingespielten Normregimes auflädt und daraus folgend personale Gefühle und Meinungen generiert? Aber woher kommen die Wertungen? Steht nicht auch hier eine Zwei-Welten-theorie im Hintergrund? Die wertfreie materielle Welt ist dabei aber unerreichbar

5 Das Beispiel entnehme ich Schürmann, Volker: Präsentisches Verstehen. Einführung in die philosophische Hermeneutik, Hamburg: Meiner 2024, S. 277.

jenseitig gesetzt, weil personale Bedeutungen sie immer schon (ideologisch) überschrieben haben. Zugleich lebt darin das große emanzipatorische Versprechen eines Werdens zum Subjekt – und das macht ihren Reiz aus –, die Praktiken kritisch gestalten zu können, sich also z.B. nicht der Eigenbedeutsamkeit der Toten beugen zu müssen oder dem Pragmatismus von Bestattern im Umgang mit Leichnamen. Durch Veränderung lässt sich ein anderer Kult und damit auch andere Gefühle und Meinungen etablieren.

Oder sind die Konstruktionsleistungen bedingt durch den Eigen-Sinn, z.B. der verstorbenen Personen, durch ihre Beziehungs-Intensität und durch die Eigen-Sinnlichkeit ihrer Materialitäten? Das lebt freilich von einem großen Vertrauen in die grundsätzliche Bezogenheit kultischer Ausdrucksformen auf die darin vermeinten bzw. gefühlten Referenzen. Insofern wäre aber diese sich durch mediale Gebrauchnahme im Fühlen und Meinen artikulierende Eigenbedeutsamkeit die Weise, wie Wirklichkeit an personalen Praktiken mitwirkt und zugleich durch sie gestaltet wird.

Die Frage nach der sozialen Präsenz der Toten markiert insofern explizit das Problem, welchen Stellenwert wissenschaftlicher Theoriebildung Religion, dem Imaginären, dem Materiellen und Eigen-Bedeutsamkeiten zuerkennt.

(3) Worin besteht nun weiterführend die Sozialität der sozialen Präsenz? Auf der einen Seite wird markiert, dass es sich um para-soziale Beziehungen handelt. Auf der anderen Seite ist sie in soziale Praxiskomplexe eingebunden, die in unterschiedlicher Weise formatieren, was denn kultische Praktiken sind und wie sie zu gestalten sind. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass in unterschiedlichen Feldern die Toten je anders in Praxiskonstellationen eingebunden sind: Vor dem Forum der Gesamtgesellschaft ist anderes tu-bar in Bezug auf Tote als auf familiärer Ebene oder in anderen Gemeinschaften im sozialen Nahbereich oder im persönlichen Kult. Auch hier stellt sich die Frage: Welches Wirklichkeitsgewicht haben spezifische Feldlogiken und Kollektivlogiken in ihrer Pluralität? Diese Frage führt mitten hinein in das Handgemenge um das richtige Wirklichkeitsverständnis.

Insbesondere auf der persönlichen Ebene stellt sich die Frage nach der Sozialität virulent. Denn was heißt es, para-soziale Beziehungen zu unterhalten? Gibt es hier keine Feed-Back-Schleifen? Nun kenne ich kein nach-kantisches Konzept, das Subjektivität oder Individualität nicht als irgendwie geartetes Prozess-Verhältnis von mindestens Ich und Ich (Selbst, Me, Seele, Ipse, Es/Über-Ich etc.) modelliert.[6]

6 In seiner Kritik der reinen Vernunft kennt Immanuel Kant immerhin drei verschiedene Ichs: 1) Das Ich der transzendentalen Apperzeption, 2) das empirische Ich als konkrete Erscheinung des 3) Ichs an sich als dem notwendigem Grenzbegriff von Selbsterkenntnis. Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner 1998, A

Strittig ist, inwiefern es sich dabei aber um eine soziale Interaktion, um ein »individuiertes Wir«[7] handelt, das in sich gar Feed-Back-Schleifen enthält (z.B. Scham, schlechtes Gewissen, Neid, Ehre)? Helmuth Plessner hat in seiner Theorie exzentrischer Positionalität eindeutig plädiert: »Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt diese Sphäre des *Geistes [die Sphäre der Mitwelt]*.«[8] Insofern gäbe es im einseitigen Agieren mit Verstorbenen durchaus Feed-Back-Schleifen, die aber im individuierten Wir zu suchen sind und zwar vermittelt durch den Bezug auf die Sinnlichkeit und Materialität der Medien. Sie sind – und da gebe ich *Roth* recht – besonders prekär, weil sie erheblich irritabel sind[9] oder andere soziale Beziehungen massiv stören können.[10]

Diese Verflechtungen zwischen para-sozialen und anderen sozialen Beziehungen, zwischen Aufmerksamkeitsfokus und sozialer Präsenz luzide auszuarbeiten, ist ein Forschungsproblem, das durch die Tagung an die wissenschaftliche Öffentlichkeit unbedingt weitergegeben werden sollte.

(4) Verbunden mit der Frage nach der Sozialität stellt sich die Frage nach den sozialen Rollen, in denen Personen interagieren: Scheinbar können Tote bzw. die Intensität einer Beziehung weiterhin eine lebendige Rolle im Leben von Hinterbliebenen spielen. Sie bleiben enaktiert in Praktiken durch emotional aufgeladene Verhaltenserwartungen und Verpflichtungscharaktere. Nun ist das nichts Exklusives, was nur den Toten zukommt, auch ein Beziehungsverlust in seiner Bedeutsamkeit mag ähnlich intensive Verhaltensnormierungen hervorbringen. Aber überhaupt leben solche Verpflichtungscharaktere in den feinen sozialen Hierarchisierungen und Autorisierungen des alltäglichen Zusammenlebens und seiner Umgangsordnungen bzw. Benehmens-Kulte, wie sie Erving Goffman so luzide in seinen Detailstudien zu Gesten der Ehrerbietung ausgearbeitet hat.[11] Hier kommt eine weitere Verflechtung zum Vorschein: zwischen Verpflichtungscharakteren im sozialen Zusammenleben und Kult-Praktiken, in denen sie enaktiert sind. Sie wirken über den Tod hinaus weiter oder werden dort nochmals anders wahrgenommen. Dabei ist es der sinnliche Umgang mit Materialitäten, in dem sich diese normativ aufgeladenen Beziehungs-

345f/B 404. Vgl. Barth, Ulrich: Selbstbewusstsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), S. 198–217, hier S. 202ff.

7 https://medialemoderne.wordpress.com/volker-schuermann/ vom 08.02.2025.

8 Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (Gesammelte Schriften IV), Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2016, S. 376f.

9 Eindrücklich die Reflexion einer Interviewpartnerin bei Bühler, doch gerade mit dem Bild gesprochen zu haben.

10 Wie die Reflexionen bei Meitzler und Benkel über KI-generierte Biogramme zeigen.

11 Vgl. Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in der direkten Kommunikation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

verhältnisse realisieren: durch das Fühlen von Steinen, durch das Einbeziehen von Bildern beim Abendbrot, durch das weitergehende Chatten.

Coenen zeigt nun eindrücklich, dass die Verpflichtungscharaktere im Umgang mit Leichnamen von ihrer jeweiligen Situierung abhängen: menschliche Körper werden einmal als Ding und einmal personal behandelt – eben je nach Kontext und Rolle. *Roth* zeigt das im Umgang mit Bildern. Ihre Positionierung und damit ihre Situierung im Alltagskontext ändert sich im Laufe der Zeit, bis sie dann beispielsweise im Mülleimer landen. Die soziale Präsenz der Toten ist damit von ihrem Umgang wesentlich abhängig: Sie spielen ihre Rolle nur in der Praxis der Überlebenden und die wiederum ist auch bestimmt von zu entsorgenden, verwesenden Leichnamen, verblassenden Erinnerungen, von Alltagsnötigungen, aber auch von sich verändernden Lebensumständen. Damit möchte ich eine letzte Verflechtung benennen: Zwischen Formen der Verpflichtung und Entpflichtung, der Gradierung und der Degradierung, des Personalisierens und des Verdinglichens in seiner zeitlichen Ausdehnung, zwischen Farbe-Haben, Verblassen und vielleicht wieder Farbe-Bekommens.

Die soziale Präsenz der Toten ist praktisch. Sie ist Teil eines Meinens und Fühlens und Teil von Verhaltensweisen und ihrem Bezug auf Materialitäten, die sich in der Zeit entwickeln und angewiesen sind auf angemessene Kulte.

Anhang

Autor*innenverzeichnis

PD Dr. **Thorsten Benkel** ist Akademischer Oberrat für Soziologie an der Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau.

Dr. **Maximilian Bühler** ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen.

Dr. **Ekkehard Coenen** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kultur- und Mediensoziologie der Fakultät Medien der Bauhaus-Universität Weimar.

Dr. **Alexander Dietz** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.

Dr. **Gregor Etzelmüller** ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück.

Dr. habil. **Stefan Gärtner** ist Universitätsdozent für Praktische Theologie an der Universität Tilburg/Niederlande.

Dr**. Heidi Helmhold** war bis 2021 Professorin am Institut für Kunst und Kunsttheorie der Universität zu Köln mit den Arbeitsschwerpunkten Kunst und Raum, Materielle Kultur und Raumperformanzen.

PD Dr. **Anna-Katharina Höpflinger** ist Akademische Oberrätin am Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Religionsgeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dr. **Jakob Kühn** ist Pastor der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.

Dr. **Gesa Lindemann** ist Professorin für Soziologische Theorie am Institut für Sozialwissenschaften an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

Dr. **Thomas Macho** ist pensionierter Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität Berlin.

Matthias Meitzler ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Gabriela Rauber ist Sozialanthropologin und Forschungsmitarbeitende an der Haute École de la Santé La Source in Lausanne.

Dr. **Ursula Roth** ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. **Ulla Schmidt** is associate professor in Practical Theology at the School of Culture and Society, Aarhus University.

Dr. **Eva Soom Ammann** ist Sozialanthropologin und Professorin in der Forschung Pflege an der Berner Fachhochschule, Dep. Gesundheit.

Dr. **Manuel Stetter** ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.