

# Jahrbuch für Tod und Gesellschaft

## Annual Review of Death and Society

### ■ Beiträge

Das bestattende Tier

Praktiken der Stille in der Hospizarbeit und Trauerbegleitung

Begriffsbestimmung in der Hospiz- und Palliativversorgung

Perspektiven und Chancen einer Zeitgeschichte des Sterbens

Bestattungs- und Trauermuster im Spiegel der Migration

Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken

Thanatosoziologisierung

### ■ Interview

Alois Hahn

### ■ Buchbesprechungen

# Jahrbuch für Tod und Gesellschaft (JaToG)

## Annual Review of Death and Society

Offizielles Organ des Arbeitskreises Thanatologie  
der Sektion Wissenssoziologie  
der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Herausgegeben von/Edited by  
Thorsten Benkel und Matthias Meitzler



### Wissenschaftlicher Beirat/Advisory Board:

Prof Dr. *Clemens Albrecht* (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Prof. Dr. *Ronald Hitzler* (Technische Universität Dortmund), Prof Dr. *Thomas Klie* (Universität Rostock), Prof. Dr. *Hubert Knoblauch* (Technische Universität Berlin), Prof. Dr. *Gesa Lindemann* (Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg), Prof. Dr. *Werner Schneider* (Universität Augsburg), Prof. Dr. *Ursula Streckeisen* (Pädagogische Hochschule Bern), Prof. Dr. *Tony Walter* (University of Bath).

### Redaktion/Editorial Office:

PD Dr. *Thorsten Benkel* (Universität Passau), Dr. *Ekkehard Coenen* (Bauhaus-Universität Weimar), Dr. *Ursula Engelfried-Rave* (Universität Koblenz), Dr. *Matthias Hoffmann* (Saarbrücken), *Matthias Meitzler* M.A. (Eberhard Karls Universität Tübingen), Dr. *Melanie Pierburg* (Universität Hildesheim), *Leonie Schmickler* B.A. (Universität Passau), Dr. *Miriam Sitter* (Hannover), Dr. *Michaela Thönnies* (Universität Zürich).

Weitere Informationen und Hinweise zur Manuskriptgestaltung finden sich unter: [www.thanatologie.eu](http://www.thanatologie.eu)

Kontakt zur Redaktion über: [info@thanatologie.eu](mailto:info@thanatologie.eu)

Dies ist eine Open Access Veröffentlichung, die unter den Bedingungen der CC-BY-ND 4.0 Lizenz verbreitet wird. Diese Lizenz erlaubt die unveränderte Weiterverbreitung des vollständigen Werkes unter der Nennung des veröffentlichenden Verlages und des Urhebers. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Die Rechte für sämtliche Abbildungen liegen, sofern nicht anders angegeben, bei T. Benkel und M. Meitzler. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts und der genannten CC-Lizenz ist ohne die Zustimmung des Verlags nicht zulässig und strafbar.

Die Publikation wurde durch die Universität Passau finanziell unterstützt (Open-Access-Publikationsfonds der Universitätsbibliothek).

Creative Commons License: CC-BY-ND 4.0



Printed in Germany  
ISBN 978-3-7799-8138-1 Print  
ISBN 978-3-7799-8139-8 E-Book (PDF)  
DOI: 10.3262/978-3-7799-8139-8

# Inhalt

Thorsten Benkel/Ekkehard Coenen/Ursula Engelfried-Rave/  
 Matthias Hoffmann/Matthias Meitzler/Melanie Pierburg/  
 Leonie Schmickler/Miriam Sitter/Michaela Thönnnes:  
*Die sogenannte Gegenwart des Todes* [5](#)

## I Originalbeiträge

Christoph Türcke:  
*Das bestattende Tier* [10](#)

Daniel Felscher:  
 »Weil – in der Stille wird es intensiv.« *Reduktion und Intensivierung in Praktiken  
 der Stille am Beispiel ehrenamtlicher Hospizarbeit und Trauerbegleitung* [17](#)

Michaela Thönnnes/Heidi Müller/Susanne Kiepke-Ziemes/Wolfram Helmert/  
 Corinna Onnen/Urs Münch:  
*Sterbebegleitung? Wie eine fehlende Begriffsbestimmung im Handlungsfeld  
 der Hospiz- und Palliativversorgung Freiräume für die Etablierung von  
 Machtstrukturen schafft* [33](#)

Florian Greiner:  
*Perspektiven und Chancen einer Zeitgeschichte des Sterbens* [54](#)

Thorsten Benkel/Matthias Meitzler:  
*Ferne und Nähe. Autonomie und Adaption kultureller Bestattungs- und  
 Trauermuster im Spiegel der Migration* [75](#)

## II Interview

»Ich denke sehr oft an meinen Tod, aber nicht zu viel auf einmal.«  
*Ein Interview mit Alois Hahn (Matthias Hoffmann)* [112](#)

## III Ein klassischer Text der Thanatologie

Peter L. Berger/Richard Lieban:  
*Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten* [130](#)

## IV Poster der Tagung ›Transmortale XII‹

Fanny Berghof/Nina Gurol/Nele Legeland/Clara Schuppan:  
*Sterben und Trauer in der Obdachlosigkeit* [145](#)

Lena Magdeburg:  
*Sterben und Tod in den Vorstellungen von Grundschulkindern.  
 Eine qualitative Studie im Kontext von Sachunterrichtsdidaktik* [148](#)

Leonie Schmickler:  
*Sterbefasten. Der freiwillige Verzicht auf Flüssigkeit und Nahrung* [151](#)

## V Besprechungen thanatologischer Literatur

*Kurz besprochen:*

T. Devos (Hg.) (2022):  
*Sterbehilfe in Belgien* [154](#)

W. George/K. Weber (Hg.) (2022):  
*Fehlendes Endlichkeitsbewusstsein und die Krisen im Anthropozän* [155](#)

B. Hombach/E. Nagel (Hg.) (2022):  
*Das Leben vom Ende her denken. Einblicke in die Palliativmedizin* [157](#)

M. M. Hintermayr (2022):  
*Suizid und Geschlecht in der Moderne. Wissenschaft, Medien und Individuum  
 (Österreich 1870–1970)* [158](#)

K. Kremeike/K. M. Perrar/R. Voltz (Hg.) (2022):  
*Palliativ & Todeswunsch* [160](#)

W. Schweidtmann (2022):  
*Sterben – das Schwierige im Leben* [161](#)

J. Streuer (2023):  
*Feminizid. Diskursbegriff, Rechtsbegriff, Völkerstrafrechtsbegriff* [163](#)

*Rezensionen:*

Davina Klevinghaus: *Sterbe- und Todesbilder als Spiegel gesellschaftlicher  
 Dynamiken*  
 Über: D. Arnold-Krüger/S. Schwabe (Hg.) (2023): *Sterbebilder. Vorstellungen und  
 Konzepte im Wandel* [164](#)

Debra Niermann: *Temporalität und Trägermedien der Erinnerung*  
 Über: T. Benkel/O. Dimbath/M. Meitzler (Hg.) (2022):  
*Sterblichkeit und Erinnerung* [168](#)

Meike Gerber: *Die Operationalisierung von Freiverantwortlichkeit*  
 Über: M. Bobbert (Hg.) (2022): *Assistierter Suizid und Freiverantwortlichkeit.  
 Wissenschaftliche Erkenntnisse, ethische und rechtliche Debatten, Fragen der Umsetzung* [171](#)

Miriam Sitter: *Es sind und bleiben Grenzsituationen, wenn Kinder dem Thema  
 Tod begegnen*  
 Über: C. Caspary/D. Zahneisen (Hg.) (2022): *Wenn der Tod im Klassenzimmer ankommt.  
 Tod und Trauer in der Schule – (Religions-)Pädagogische Perspektiven* [175](#)



Jan von Schmettow: <i>Vergessen kritische Geschichten der Gegenwart den Tod?</i> Über: F. Cziesla (2022): <i>Von der Biopolitik zur Nekro-Ökonomie.</i> <i>Für eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes</i>	<a href="#"><u>179</u></a>
Leonie Schmickler: <i>Der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit – Ausweg und/oder Dilemma?</i> Über: P. Kaufmann/M. Trachsel/C. Walther (2022): <i>Sterbefasten. Fallbeispiele zur Diskussion über den freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit</i>	<a href="#"><u>182</u></a>
Andreas Ströbl: <i>Wider die Angst vor dem Scheintod. Leichenhäuser als Schutzraum im vormodernen Berlin</i> Über: N. Kreibitz (2022): <i>Institutionalisierter Tod. Die Kultur- und Sozial- geschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert</i>	<a href="#"><u>185</u></a>
Michael Fleig: <i>Mit Filmen über das Sterben nachdenken</i> Über: M. Leniger/W. Lesch (Hg.) (2022): <i>Fragen von Leben und Tod. Medizin und Ethik im Film</i>	<a href="#"><u>188</u></a>
Ursula Pietsch-Lindt: <i>Irgendwie sterben im Irgendwo</i> Über: S. Loke (2023): <i>Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt. Über ein verborgenes gesellschaftliches Phänomen</i>	<a href="#"><u>192</u></a>
 <b>VI Wege zur Thanatologie</b>	
Ekkehard Coenen: <i>Thanatosoziologisierung</i>	<a href="#"><u>196</u></a>
 <b>VII Tagungsberichte</b>	
Clara Schuppan: <i>Bericht zur Tagung ›Transmortale XII‹ (Museum für Sepulkralkultur, Kassel, 24./25. März 2023)</i>	<a href="#"><u>208</u></a>
Miriam Sitter: <i>Bericht zur Tagung ›Wissen und Gewalt. Szenarien der Grenzüberschreitung‹ (Bauhaus-Universität, Weimar, 2./3. Juni 2023)</i>	<a href="#"><u>214</u></a>
Mirco Spiegel: <i>Bericht zur Tagung ›After Life. Die soziale Präsenz der Toten‹ (Universität Rostock, 5. bis 7. Oktober 2023)</i>	<a href="#"><u>219</u></a>
Bonustrack: <b>Loving Reaper</b> von Jenny Jinya	<a href="#"><u>222</u></a>
<i>Autorinnen und Autoren</i>	<a href="#"><u>233</u></a>
<i>Grabstein des Jahres</i>	<a href="#"><u>244</u></a>



Sie starb an  
gebrochenem  
Herzen

# Die sogenannte Gegenwart des Todes

## The so-called Presence of Death

In einem Podcast der *Zeit* mit dem Titel *Die sogenannte Gegenwart* wird Anfang August 2023 die Frage diskutiert, ob »der Tod uns Glück bringen« könne (Mangold/Pauer 2023). Die zeitdiagnostische Ausrichtung des Podcasts lässt vermuten, dass die Beschäftigung mit der Endlichkeit den Geist der Gegenwart trifft. Tatsächlich wurden die Auswirkungen des Todesbewusstseins auf das Leben bereits in der Antike diskutiert und sind daher weniger als Novum, sondern vielmehr als philosophischer Dauerbrenner einzuordnen. Indes rekurren Ijoma Mangold und Nina Pauer, die Redakteur\*innen, die den Podcast bestreiten, in ihrem Dialog durchaus auf mehr oder minder gegenwärtige Formen gesellschaftlicher Endlichkeitsthematisierungen. So gehen sie auf Bestatter\*innen ein, die sich als »death positive« bezeichnen und beispielsweise Särge mit bunten Abdrücken von Kinderhänden schmücken. Die Zuschreibung »death positive« reiht sich in Bewegungen ein, die sich der *Body Positivity* oder *Sex Positivity* verschreiben, um eine Gegeninszenierung zu kulturellen Normvorstellungen anzubieten. Dass sich diese Neu-Rahmungen, die vor allem in der Social-Media-Kommunikation beheimatet sind, auf den Tod anwenden lassen, zeigt, inwiefern auch das Lebensende trotz seiner Irreversibilitäts- und Unverfügbarkeitsdimension sozialen Aushandlungen unterworfen und mit anderen gesellschaftlichen Prozessen verbunden ist.

Darüber hinaus räsonieren Mangold und Pauer über ihre Erfahrungen mit Apps, die sie regelmäßig an ihr eigenes Sterben erinnern. Das *Memento mori* via Smartphone changiert zwischen Kontrollillusion und Aktivierungsanrufung und rückt das Sterbewusstsein in den Bereich der ›Trackingkultur‹, die nicht nur Schritte zählt, sondern ebenso – ohne faktische Grundlage – die potenziell verbleibenden Lebensstunden. So werden Todesästhetik und digitalisierte Formen der Endlichkeitskonfrontation mit ihren potenziellen Auswirkungen auf das Leben als kontemporäre Formen besprochen, in die ›alte‹ Fragen nach dem Umgang mit dem Sterben und seine Integration in die Lebenswelten gegossen werden. Daran zeigt sich, dass Sterben, Tod und Trauer nicht aus der Mode kommen, weil sich hier gesellschaftliche Entwicklungen wie etwa Rationalitäts- und Singularitätslogiken spiegeln, aber auch, weil immer neue Antworten auf

die Fragen gefunden werden (müssen), die sich dem Endlichkeitsphänomenen zuwenden.

Thanatosozologisch zu forschen, bedeutet dementsprechend nicht, sich in einer wissenschaftlichen Nische gesellschaftlichen Randthemen zu widmen, sondern am Puls der Gegenwart kulturelle Entwicklungen zu beobachten und zu analysieren. Denn auch wenn die Podcast-Folge in ihren dialogisch entwickelten Perspektiven auf das Thema kurzweilig ist, bleibt sie in ihren Deutungen doch den Lebenswelten der Redakteur\*innen verhaftet, was in diesem Format adäquat ist. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung kann sich allerdings nicht (nur) auf rhetorische Brillanz oder dialogische Unterhaltung stützen, sondern muss sich sozialen Phänomenen systematischer und empirischer stellen.

Soziologisch interessant ist allerdings nicht nur, was auf welche Weise im Todes-Podcast thematisiert wird, sondern auch, was nicht zur Sprache kommt, obwohl es politisch relevant ist. So hat etwa der Deutsche Bundestag am 6. Juli 2023 zwei Gesetzesentwürfe zur Neuregelung der Suizidbeihilfe abgewiesen, nachdem das Bundesverfassungsgericht bereits im Februar 2020 entschieden hat, dass das Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung nichtig ist, weil es gegen die Freiheit auf ein selbstbestimmtes Sterben verstößt (Bundestag 2023). Sagt es etwas über die gegenwärtige Verfasstheit der Gesellschaft aus, dass Sterbehilfe aktuell in einem permanenten politischen Graubereich situiert wird und kaum mediale Diskussionen darüber zu entstehen scheinen, in welchen Formen und unter welchen Bedingungen assistierte Suizide vertretbar oder wünschenswert sind? Auch hier bietet thanatosozologische Forschung die Möglichkeit, genauer hinzuschauen und das soziale Bedingungsgefüge auf das vermeintliche (Des-)Interesse hin abzuklopfen. Relevante Diskurse vollziehen sich nicht nur in der politischen Sphäre, sondern auch in der wissenschaftlichen – vor allem aber konstituieren sie sich durch die einschlägige Praxis.

Das vorliegende *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* (JaToG) möchte auch in seiner dritten Ausgabe Forschungen, die sich auf Sterben, Tod und Trauer beziehen, eine Plattform geben, um gesellschaftliche Fragestellungen unter interdisziplinären Gesichtspunkten zu diskutieren. Diesmal geht es um die Anthropologie des Bestattens, die Idee der Stille in der Hospizarbeit und Trauerbegleitung, die Machtimplikationen des undefinierten Begriffs der Sterbebegleitung, die Zeitgeschichte (bzw. Zeitgeschichtsschreibung) des Sterbens sowie um den Zusammenhang von Migration und Sepulkralkultur. Erweitert wird dieses breite Themenspektrum u. a. um ein Interview mit dem bekannten Soziologen Alois Hahn, den Nachdruck eines klassischen Textes von Peter L. Berger und Richard Lieban, Ekkehard Coenens Nachzeichnung seines Weges in die Thanatologie und um eine künstlerische Auseinandersetzung mit Sterben und Trauer zwischen Mensch und Tier.

Aktuelle Fragestellungen werden in diesem Jahrbuch nicht zuletzt in den Besprechungen neuerschienener Fachliteratur ausgeleuchtet. Obwohl klassisch in Buchform daherkommend, ist auch das Jahrbuch versucht, »die sogenannte Gegenwart« zu erfassen, ohne ein Podcast (oder: Todcast?) zu sein.

*Thorsten Benkel • Ekkehard Coenen • Ursula Engelfried-Rave •  
Matthias Hoffmann • Matthias Meitzler • Melanie Pierburg •  
Leonie Schmickler • Miriam Sitter • Michaela Thönnnes*

## Literatur

- Bundestag (2023): »Bundestag lehnt Gesetzentwürfe zur Reform der Sterbehilfe ab«, in: *Bundestag.de*, 6. Juli, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2023/kw27-de-suiziddebatte-954918> (24. Januar 2024).
- Mangold, Ijoma/Pauer, Nina (2023): »Kann der Tod uns Glück bringen?«, in: *Zeit.de*, 24. Juli, <https://www.zeit.de/kultur/2023-07/tod-death-positiv-glueck-feuilleton-podcast> (24. Januar 2024).

PS: Der Arbeitskreis Thanatologie bietet interessierten Wissenschaftler\*innen ab sofort die Möglichkeit einer kostenfreien *assozierten Mitgliedschaft*. Die Voraussetzung hierfür ist ein enger persönlicher Bezug zu thanatologischen Fragestellungen und ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung, der in der Regel über Publikationen, Vorträge, das Absolvieren einschlägiger Studiengänge oder Vergleichbares nachgewiesen werden kann. Ferner sollten assoziierte Mitglieder dem Arbeitskreis (AK) bereits durch Mitwirkung an einer Tagung, an JaToG oder in anderer Form verbunden sein. Die Entscheidung über die Aufnahme treffen die Mitglieder des Organisationsteams des AK durch Abstimmung. Assoziierte Mitglieder werden beispielsweise für Rezensionen angefragt und sind eingeladen, sich bei AK-Veranstaltungen organisatorisch einzubringen (Moderation, Logistik usw.). Der produktive Austausch der Gründungs- mit den assoziierten Mitgliedern soll in Form öffentlich zugänglicher Online-Workshops regelmäßig inhaltlich vertieft werden. Auch und gerade im Hinblick auf Projekte, Qualifikationsarbeiten u. dgl. unterstützt der AK seine assoziierten Mitglieder auf deren Wunsch hin mit seiner Expertise. Bei Interesse reicht eine formlose Mitteilung an: [info@thanatologie.eu](mailto:info@thanatologie.eu)





# I Originalbeiträge

# Das bestattende Tier

## The Burying Animal

Christoph Türcke

Der Artikel untersucht die Entstehung des Trauerns und die Bedeutung von Opfern. Anhand der biblischen Geschichte von Kain und Abel wird die Entwicklung von Pflanzenopfern zu Tieropfern und schließlich zu Menschenopfern betrachtet. Dabei wird betont, wie Opferkulte den Weg für Trauerpraktiken und Bestattungsriten ebneten. Die Bedeutung von Kainszeichen und Grabmälern werden als ursprüngliche Symbole der Erinnerung und Versöhnung untersucht. Abschließend wird die komplexe Beziehung zwischen Tod, Opfern und Trauer beleuchtet.

*Brudermord, Opfern, Trauerarbeit, Bestattungsriten, Tiere*

The article examines the emergence of mourning and the significance of sacrificial offerings. Based on the biblical story of Cain and Abel, the article looks at the development from plant sacrifices to animal sacrifices and finally to human sacrifices. It emphasizes how sacrificial cults paved the way for mourning practices and burial rituals. The significance of Cain's markers and funerary monuments are examined as original symbols of remembrance and reconciliation. Finally, the complex relationship between death, sacrificial offerings, and mourning is considered.

*Fraticide, sacrificial cults, mourning work, burial rites, animals*

Die biblische Geschichte von Kain und Abel (Genesis 4) gehört zum Grundbestand abendländischer Kultur.<sup>1</sup> Sie erzählt vom ersten Brudermord. Adam und Eva haben nach der Vertreibung aus dem Garten Eden zwei Söhne gezeugt. Und das erste, was von ihnen berichtet wird, ist, dass sie Jahwe, dem Gott Israels, Opfer darbringen: Kain, der Ackerbauer, Feldfrüchte, Abel, der Schäfer, von den »Erstlingen« seiner Herde. Jahwe »sieht« das Tieropfer »an«, aber nicht das Getreideopfer, ohne dass gesagt wird, woran sich das zeigt und warum er so handelt. Kain »ergrimmt«. Er erschlägt Abel. Dessen Blut »schreit« vom Erdboden zu Jahwe empor. Jahwe verflucht Kain, vertreibt ihn vom Ackerboden, macht ihn »unstet und flüchtig«. Kain nimmt das als Todesurteil. »Wer mich findet, wird

---

1 Dieser Text verbindet Auszüge aus meinen Büchern *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift* (vgl. Türcke 2005: 13 ff.) und *Mehr! Philosophie des Geldes* (vgl. Türcke 2015: 35 ff.). Ausführliche Nachweise dort.



mich erschlagen.« Da aber kommt, wieder ohne Angabe eines Motivs, die Kehrtwende Jahwes. »Nicht also!« Eine Tötung Kains soll »siebenfach gerächt« werden. Und Jahwe »machte ihm ein Zeichen, damit ihn niemand erschlage, der ihn fände«. Wer aber soll das tun? Seinen Bruder hat *er* erschlagen. Es gibt sonst nur noch zwei weitere Menschen: Adam und Eva, seine Eltern. Warum aber sollen die ihn erschlagen – oder durch ein »Zeichen« davon abgehalten werden?

Die Geschichte strotzt von Ungereimtheiten – wie ein Traum, hinter dessen Fassade eine andere Geschichte abläuft. Wir kommen ihr näher, wenn wir bemerken, dass die beiden »Brüder« eher Allegorien als konkrete Personen sind. Sie repräsentieren verschiedene Kulturstufen. Der eine betreibt Ackerbau, der andere Viehzucht. Ein dritter »Bruder«, der für die lange, beschwerliche Elementarstufe des Jagens und Sammelns stünde, kommt nicht vor. Stattdessen wird die historische Reihenfolge der beiden anderen Kulturstufen vertauscht. Kain, der ältere, ist Ackermann, Abel, der jüngere, Hirte. Und zuerst bringt der ältere Feldfrüchte dar, dann der jüngere Tiere. Historisch ist es gerade umgekehrt. Die Darbringung von Feldfrüchten ist später als das Tieropfer: Tierersatz. In dem Maße, wie sich Gottheiten mit Wurzeln, Knollen und Kräutern zufriedengeben, muss man ihnen keine lebendigen Wesen mehr schlachten. Jahwe aber »sieht« das Opfer Abels »an«, das Tieropfer, Blutopfer. Es ist das frühere, echtere. Aber ist es schon das ganz echte?

Nun, der Text lässt dem Tieropfer den Tod eines Menschen folgen. Zuerst Pflanzenopfer, dann Tieropfer, und dann stirbt ein Mensch – genau an der Stelle, wo bei rückwärts erzähltem Geschichtsverlauf die Elementarstufe des Jagens und Sammelns an der Reihe wäre und mit ihr ein noch früheres, echteres Blutopfer, für das das Tieropfer bereits ein Ersatz ist wie später die Pflanze fürs Tier. Opfern kann man erst gezähmte Tiere. Wilde kann man nur jagen und erlegen, aber nicht rituell schlachten. Tieropfer sind erst in einer Hirtenkultur möglich. Wo aber das frühere, echtere Blutopfer an der Reihe wäre, das durchs Tieropfer ersetzt wird, da geschieht »nur« ein Mord, kein Ritus. Brudermord ist schlimm genug. Aber noch schlimmer sind archaische Verhältnisse, wo die Tötung von Angehörigen nicht als verbrecherisches Ausrasten, sondern als feierlicher ritueller Vollzug eines ganzen Kollektivs geschieht. Dass Jahwe daran noch mehr Gefallen finden könnte als an Abels Blutopfer, ist eine Vorstellung, die in Israel um keinen Preis aufkommen darf. Sie kommt im Alten Testament nur im Modus der Verneinung vor. Am prominentesten in Genesis 22, wo Abraham auf Geheiß Jahwes alles zur Opferung seines Sohnes Isaak vorbereitet, bis ihm im letzten Moment der »Engel« Jahwes die Schlachtung verbietet und die ganze Aktion als eine Gehorsamsprüfung deklariert. Der Mörder Kain hingegen wird mit etwas Rituellen verbunden: einem Verschonungszeichen. In der Geschichte selbst ist es völlig deplatziert. Wo aber hat es »Sitz im Leben«?

Darüber geben andere Verneinungen Auskunft. In der großen Gesetzesammlung Leviticus findet sich, in 19,28, eine bemerkenswerte Vorschrift: »Ihr sollt euch am Körper nicht Einschnitte machen um eines Toten willen, auch sollt ihr euch nicht Zeichen einritzen.« (Luther übersetzt: »Ihr sollt kein Mal um eines Toten willen an eurem Leibe reißen, noch Buchstaben an euch pftzen.«) Warum soll man das nicht tun? Sich »um eines Toten willen« Einschnitte machen, heißt, doch dem seelischen Schmerz um einen Verstorbenen körperlich Nachdruck verleihen. Man fügt sich selbst etwas von dem Geschick zu, das ihn ereilt hat. Das ist ein Akt hingebungsvoller Anteilnahme, aber auch eine Schutzmaßnahme. Die Wunde, die man sich beibringt, *bedeutet* zwar den Tod, aber sie bringt ihn nicht. Indem man sich *etwas* vom Geschick des Toten zufügt, will man zugleich verhindern, ganz in sein Geschick hineingezogen zu werden. Die höheren Mächte sollen dieses Etwas für das Ganze nehmen, *pars pro toto*, wie ja jedes Opfer darin besteht, etwas Kostbares zu geben, um das Kostbarste zu erhalten. So ist das blutige Zeichen der Verbundenheit mit dem Toten zugleich ein Zeichen ersehnter Verschonung.

Was aber soll daran verwerflich sein? Warum darf man sich bei der Totenklage, wo man sich das Haar schert und in Sack und Asche geht, nicht auch ein paar Wunden einritzen? Offenbar weil hier die Anteilnahme so weit geht, dass sie daran zu erinnern droht, was »an etwas teilnehmen, beteiligt sein« ursprünglich bedeutet. Es heißt nämlich erst in übertragenem Sinne »mitfühlen, mitleiden«, zunächst einmal aber: es selbst mit verursacht haben. Anteil am Geschick eines Toten hat man dort am intensivsten, wo man zu seinem Tod beigetragen hat. Und das kollektive rituelle Beitragen dazu – das ist der gemeinschaftliche Vollzug eines Menschenopfers.

Von außen betrachtet, sind archaische Opfer völlig widersinnig. Man schlachtet immer wieder menschliche Stammesgenossen und kostbare Tiere, um so den Schrecken und das Grauen der Naturgewalten zu mildern, oder, theologisch gesprochen, die höheren Mächte zu besänftigen. Man tut ausgerechnet das, wovon man loskommen möchte. Absurd; es sei denn, man erkennt darin die Logik des traumatischen Wiederholungszwangs. In Eigenregie selbst wiederholen, was einen von außen jäh traumatisch überfallen hat; durch ständige Wiederholung das Unerträgliche allmählich erträglich, das Unfassliche fasslich, das Ungewöhnliche gewöhnlich machen: Das ist die Umkehr der Triebrichtung in höchster Not; der Versuch, sich durch Flucht nach vorn zu retten. Oder physiologisch gesprochen: der Versuch, nachträglich geeignete Nervenbahnen anzulegen, um in ihnen einen ungeheuren Erregungsschwall zu kanalisieren und zur Abfuhr zu bringen.

Das ist zunächst nichts als ein Naturreflex. Er mildert Grauen, aber er ist selbst grauhaft. Und er quälte weniger, als es allmählich gelang, ihn auszulegen, ihn nach außen zu projizieren: den inneren Zwang als etwas zu empfinden, was

von außen kommt, was die übermächtige, traumatisierende Naturgewalt selbst fordert. Ihr müsst mir einen von euch schlachten, wenn ich von euch als Gesamtheit ablassen soll; ich verlange es von euch. Dadurch bekam der traumatische Wiederholungszwang eine doppelte Ausrichtung: zum einen auf ein Glied des Kollektivs, das gemeinschaftlich auszuwählen war; zum andern auf eine höhere Macht, der die Schlachtung des Auserwählten galt. Sie bekam dadurch das Ansehen einer Darbringung an diese Macht, hatte in ihr einen Adressaten, ein Wozu, einen Sinn, war einem Höheren geschuldet und dadurch leichter zu ertragen. Schuld ist als Erleichterungsmaßnahme in die Welt gekommen.

Erst durch diese Form der Auslegung ist aus dem Naturreflex allmählich eine sakrale Handlung geworden. Doch auch die war noch schlimm genug. Wenn es ein archaisches Kollektiv dazu trieb, erlittenen Schrecken an einzelnen seiner Glieder zu wiederholen, so widerstrebte ihm das zugleich heftig. Es mußte sich buchstäblich zusammenehmen, sich gemeinsam auf den Opfervollzug einstimmen, sich so weit stimulieren und narkotisieren, daß es ihn überhaupt aushielt. Das opfernde Kollektiv tat ja nicht nur den Auserwählten etwas an, sondern auch sich selbst. Es trennte ein unentbehrliches Glied seiner selbst von sich ab und vernichtete es. Das war nicht nur für den Betroffenen grauenhaft. Auch auf das Kollektiv ging etwas von diesem Grauen über. Es tötete ihn, und es litt dabei mit ihm. Das ist der Gipfel der Heuchelei, würden wir heute sagen. Jemanden gemeinsam umbringen und dabei vor Mitleid fast vergehen! Unter Hochkulturbedingungen stellt sich das so dar. Aber zu Kulturbeginn war es gerade umgekehrt. Da entzündete sich das Mitleid an denen, die man eigenhändig umbrachte, weil der Zwang, es zu tun, selber ein Leiden war; ein Rettungsimpuls zwar, aber ein grauenhafter. Daher ist die tätige Anteilnahme am Tod der Auserwählten untrennbar gewesen vom Aufkeimen der leidenden Anteilnahme an ihrem Geschick: der Trauer.

Tiere empfinden sehr wohl Verluste; nicht nur den Verlust eigener Körperteile als Schmerz, sondern auch den Verlust eines Leittiers als Entzug von Sicherheit und Orientierung und somit als Angst. Sie können gelegentlich ein Lebewesen ihrer Umgebung so intensiv vermissen, dass sie die Nahrungsaufnahme verweigern und sich zum Sterben zurückziehen. Nur eines können sie nicht: das Vermisste repräsentieren. Sie können nicht trauern. Trauer ist etwas Menschenspezifisches. Und sie ist nicht nur ein Gemütszustand, sondern eine Tätigkeit: Trauerarbeit, wie Freud sagt. Diese Arbeit ist ein in sich gegenläufiger Prozess. Der Verlust der geliebten Person weckt zunächst einmal das Bedürfnis, sie zu repräsentieren: sie in Gefühlen und Gedanken gegenwärtig zu halten, sie gewissermaßen festzuhalten. Dabei wird ihr ein Maß an Zuneigung zuteil, das sie zu Lebzeiten nicht auf sich zu ziehen vermochte. Sie wird »überbesetzt«. Solche nachträglich übersteigerte Zuneigung ist Trauer. Sie absorbiert das ganze Aufmerksamkeitspotential der Trauernden und sorgt dafür, daß sie erst einmal für

nichts anderes um sich herum Empfänglichkeit haben. Nachträglich gesteigerte Zuneigung ist schmerzlich. Sie entstammt der Verlusterfahrung, ist aber auch ein Bedürfnis. Die Hinterbliebenen brauchen sie, um die Verlusterfahrung zu überstehen. Sie wollen die Trauer. Indem sie sie aber durchleben, spüren sie, dass die Trauer selbst etwas Heilendes hat. Die nachträglich gesteigerte Zuneigung ist nämlich selbst schon der erste Schritt in die Gegenrichtung: hin zum Abbau der Bindung an die geliebte Person. Die ständig wiederholte Erinnerung an sie führt dazu, daß ihr Bild allmählich verblasst. Nicht, daß es einfach verschwindet. Aber es hört auf, quälend heimzusuchen. Es wird in eine Gedächtnisdimension entrückt, worin es gleichsam über dem Alltag schwebt, ihn wie ein Genius begleitet, aber nicht mehr direkt in ihn eingreift und den Trauernden sozusagen freilässt, ihm gestattet, sich wieder andern Menschen und Dingen zuzuwenden.

So der Normalverlauf von Trauerarbeit unter Kulturbedingungen. Wie aber, wenn noch gar keine Kultur da ist, und die spezifische Art emotionaler Besetzung, die durch Trauerarbeit allmählich von einem geliebten Objekt abgezogen werden könnte, noch gar nicht existiert? Dann ist Trauerarbeit zunächst einmal der Prozess zu solch emotionaler Besetzung hin. Menschheitsgeschichtlich hat Trauerarbeit mit dem Erlernen der Trauer begonnen. Und erlernt werden konnte sie nirgends anders als im Opfervollzug. Er ist der Vorarbeiter der Trauerarbeit.

Trauer ist das erste spezifisch menschliche Gefühl – entstanden in einem Kontext, der aufgeklärten modernen Menschen nur haarsträubend unmenschlich erscheinen kann. Aber so trübe hat Menschlichkeit angefangen. Trauer hat sich an denen gebildet, die als Opfer auserkoren wurden. Die andern wurden dadurch verschont. Davon zeugt das Kainszeichen. So wie es in der Bibel vorkommt, nämlich als »Zeichen«, das ein einsamer Brudermörder von »Gott« empfing, »damit ihn keiner erschlage«, ist es völlig unmotiviert. Aber als das rituelle Zeichen derer, die das Menschenopfer veranstalten, wird es schlagartig plausibel. Sie ritzen es sich am eigenen Körper ein. Das hebräische Wort »Kain« heißt nämlich ursprünglich »Spieß« (1Sam 21,16). Die blutige Wunde, die sie sich beibringen, zeigt an, was sie dem Opfer antun und wovor sie selbst dadurch verschont sind. Das Verschonungszeichen ist freilich auch ein Zeichen der Schuld – sowohl der höheren Macht gegenüber als auch denen gegenüber, die der höheren Macht dargebracht werden. Ihnen schulden die andern ihre Verschonung. Jemand ist »für uns gestorben«, heißt es später im Urchristentum. Will sagen, unser Leben schulden wir ihm, was auch bedeutet: Wir danken es ihm. Das Gefühl der Schuld und des Dankes sind an ihrem Anfang ungeschieden. Die physischen Regungen von Schmerz und Erleichterung, die auch Tiere haben, sind darin zu einem menschengespezifischen Gefühl verschmolzen, worin das Schmerzliche zugleich als Erleichterung, die Erleichterung zugleich als tief schmerzlich empfunden wird. Genau das macht die Trauer aus. Bei Lichte besehen, beginnt Trauerarbeit schon dort, wo Trauer aufgebaut wird: mit der

Erwählung und Darbringung des Opfers. Freud verstand unter Trauerarbeit nur einen Abbau. Aber der ist menschheitsgeschichtlich zunächst nur das rituelle Gegenstück zum Aufbau gewesen.

Das Opferritual ist ja mit dem Tötungsakt nicht abrupt zu Ende, sondern es beginnt sein Nachspiel: das Totengedächtnis. Es wird mit den sterblichen Überresten des Geopferten etwas veranstaltet, was daran erinnert, dass *er* es war, dem die andern ihre Verschonung verdanken. Die ersten Anfänge dieses Totengedächtnisses kennen wir nicht, aber wir wissen, wohin sie sich entwickelt haben: zur Bestattung. Zu der ist es ja nicht so gekommen, dass Hominiden in einem Anfall von Pietät beschlossen, die lieben Angehörigen nunmehr durch einen würdigen Ritus zu verabschieden, statt sie liegenzulassen oder zu verscharren. Bestattung hat als Rücknahme dessen begonnen, was dem Geopferten angetan worden war. Seine auseinandergerissenen und verstreuten Teile werden sorgsam gesammelt und an einem besonderen identifizierbaren Ort behutsam in die Erde versenkt. Die Bestattung vollzieht den Opfergang noch einmal, aber rückwärts. Sie zelebriert seine Umkehrung. Der Opfergang erregte die Gemüter bis zum Äußersten. Die Bestattung beruhigt sie, indem sie den Geopferten zur Ruhe bettet. Erst damit bekommt das an ihn geheftete Schuld- und Dankesgefühl die Qualität einer emotionalen Besetzung, nämlich der Fortdauer, obwohl das Objekt nicht mehr anwesend ist.

Etwas emotional besetzen, heißt, es ins Gedächtnis aufzunehmen. Genau das tut die Bestattung mit den Geopferten. Sie vergegenwärtigt Vermisste. Die Vergegenwärtigung lindert den Schmerz über deren Hinscheiden, aber sie versetzt die Geopferten auch in einen höheren Status, worin ihnen das Schuld- und Dankesgefühl ungetrübt und dauerhaft entgegengebracht werden kann. Und auf irgendeine Weise muss der höhere Status sichtbar werden. Emotionale Besetzung kann gar nicht anders, als sich zu manifestieren.

Was aber sind ihre anfänglichen Manifestationen? Eine wurde schon genannt: das Kainszeichen. Man darf es als Urschrift bezeichnen. Die Grundbedeutung von »Schreiben« ist in allen antiken Referenzsprachen »Einritzen, Einschneiden, Eingravieren«. Nicht weil Eingeritztes auf Schreibflächen besser hält, sondern weil Schrift ursprünglich Körperschrift ist. Sie ist die Außenseite innerlich verletzender Gedächtnisspuren. Wo nichts verletzt wurde, wird nichts erinnert. Was aber erinnert wird, hat stets den Aspekt des Unerledigten; es ist nie ganz ohne den Bitterstoff der offenen Rechnung, der offenen Wunde, wie winzig sie auch sein mag. Als Kainszeichen ist Schrift der Ernstfall der Gedächtnisspur: die Linie zwischen Leben und Tod, Totengedächtnis par excellence. Eingeritzt in Ton, Holz, Leder oder Stein, aufgetragenen auf Papyrus oder Pergament, ist Schrift bereits ein profanierter Abkömmling der Urschrift – übertragen von lebendiger Haut auf leblose Flächen.

Ein nicht minder urtümliches Zeichen ist das, was auf Griechisch *sema* heißt: das Grabmal. Authentische Grabmäler sind aufgerichtete Steinplatten. In horizontal liegender Form waren sie zuvor Altäre: Platten, auf denen die Opferschlachtung stattfand. Der aufgerichtete Altar erinnert an das, was sich auf ihm abspielte, und er verstellt es zugleich. Vertikal gestellt, ist er als Schlachtplatte nicht mehr brauchbar. Umso demonstrativer zeigt er in die Himmelshöhe, in die der Opferrauch aufstieg, und in die Grabestiefe, die er mit seinem ganzen Gewicht verschließt, damit die dort zur Ruhe gelegten sterblichen Überreste tatsächlich Ruhe geben und nicht als Untote umhergeisternd die Lebenden heimsuchen. Als Stein ist er ein Ineinanderfall der Gegensätze, sowohl Inbegriff der Leblosigkeit als auch der Haltbarkeit. Gerade dadurch hält er das entschwundene Tote auf kompakte Weise gegenwärtig. Er ist verdichtete Fernerinnerung: an das Menschenopfer, aus dem die Bestattung einst hervorgegangen ist. Zugleich ist er verdichtete Naherinnerung: dass das, was der Stein unten zu halten versucht, nicht aus der Welt ist. Wer zu Verstorbenen eine emotionale Beziehung hatte, weiß, dass er ihnen nicht immer und in jeder Hinsicht vollständig gerecht geworden ist. Bis heute versiegelt der Grabstein Unerledigtes. Gerade in seiner Leblosigkeit hält er es auf paradoxe Weise wach. Insofern ist er auch ein Gegenstück zum Kainszeichen. Dieses ist die vergängliche sichtbare Außenseite der Gedächtnisspur, jener die dauerhafte Mahnung, sie nicht verschwinden zu lassen. Grabmal ist Mahnmal. Das Kainszeichen verlangt nach Dauer, der Grabstein nach Beschriftung. Diese beiden Urzeichen und ihr Synergiepotenzial gehören zum Fundus der menschlichen Bilderwelt. Sie hat sich am Rande des Todes entwickelt.

## Literatur

Türcke, Christoph (2005): *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München.

Türcke, Christoph (2015): *Mehr! Philosophie des Geldes*, München.

---

»Weil – in der Stille wird es intensiv.«

Reduktion und Intensivierung in Praktiken der Stille am Beispiel ehrenamtlicher Hospizarbeit und Trauerbegleitung

»Because – in Silence, it gets Intense.«

Reduction and Intensification in Practices of Silence Using the Example of Voluntary Hospice Work and Grief Counseling

Daniel Felscher

Der Artikel verdeutlicht die zentrale Stellung von Diskursen des Schweigens, Praktiken reduzierter Kommunikation und Stille im Umgang mit Verlust und Tod. Als Teil einer Kultursoziologie der Stille werden drei Spielarten des doing silence vorgestellt. Erstens intensiviert Stille als thematische Aussparung historische und kulturelle Gegenbewegungen. Verlust Erfahrungen wird modern schweigend und spätmodern verbal begegnet. Zweitens setzt die Trauerbegleitung ehrenamtlicher Hospizarbeit Stille dort ein, wo schweigende, körperliche Präsenz zentral wird. Drittens stellt die stille Sitzwache am Sterbebett in der letzten Phase der Sterbebegleitung eine kommunikative Reduktion dar, die als Wahrnehmungsübung sowie als Raum der Reflexion und damit als Möglichkeit affektiver und sinnlicher Intensivierung angelegt ist.

*Stille, Schweigen, Hospiz, Trauer, Praxistheorie*

The article illustrates the central role of discourses of silence, practices of reduced communication and silence in dealing with loss and death. As part of a cultural sociology of silence, three varieties of doing silence are presented. Firstly, silence as a thematic omission intensifies historical and cultural counter-movements. Experiences of loss are met with silence in modern times and verbally in late modern times. Secondly, the grief counseling of voluntary hospice work uses silence where silent, physical presence becomes central. Thirdly, the silent sitting vigil at the deathbed in the last phase of end-of-life care represents a communicative reduction that is designed as an exercise in perception and as a space for reflection and thus as an opportunity for affective and sensual intensification.

*Silence, hospice, dying, grief, practice theory*

Stillen schaffen Raum. Wenn es still ist, fällt nicht nur etwas weg. Sie bringen Praktiken hervor, die ihre Präsenz und ihre Intensität gerade dann zeigen, wenn andere Praktiken schweigen. Das Aussetzen gewohnter Geräusche oder das Ausbleiben einer erwarteten Antwort im Gespräch öffnet den Raum für Unerwartetes. Zugleich verweisen Stillen auf Zusammenhänge des körperlichen Stillstellens und die Suspension geräuschvoller Bewegungen. Stillen beziehen sich auch auf die künstlerische und praktische Suche lärmgeplagter Subjekte der Moderne nach Ruhe und Abgeschiedenheit in Praktiken der Meditation, Entspannung und Introspektion. Karsten Lichau (2018: 218) stellt fest, dass sie »die Wahrnehmung gewöhnlicher oder außergewöhnlicher Mikrosounds mit der Wahrnehmung einer akustisch minimierten Klangumgebung« verbinden. Historisch heften sich unterschiedliche Klänge, Bewertungen und Erwartungen an das, was in Moderne und Spätmoderne als Stille bezeichnet wird. Der Historiker Alain Corbin findet beim Schriftsteller Maurice de Guérin bereits 1833 einen ganzen Katalog an Klängen, die »make silence resonate, while also giving depth to space« (Corbin 2018: 18). Stille und Schweigen sind hier weniger Teil einer Verdrängung, sondern wirken öffnend. Am Beispiel der Sterbe- und Trauerbegleitung im Bereich ehrenamtlicher Hospizarbeit möchte ich die zentrale Bedeutung der Diskurse des Schweigens, der Praxis reduzierter Kommunikation und der Stille im Umgang mit Verlust und Tod verdeutlichen.

Diskurse und Praktiken der Stille in Moderne und Spätmoderne meinen jene »doings and sayings« (Schatzki 1996: 89), die der Herstellung, Bewertung und Umsetzung von als still wahrgenommenen Subjekten, Klangumgebungen und ihrer materiellen Gestaltung dienen. Als Teil einer Kulturosoziologie der Stille werden in diesem Artikel drei Spielarten in Bezug auf das Thema Sterben und Tod in der Spätmoderne vorgestellt. *Erstens* wird Stille im Hinblick auf die Diskussion um die Verdrängungsthese historisch-diskursanalytisch aufgegriffen, wo sie als eine thematische Aussparung oder »topical silence« (Huckin 2019: 186 ff.) stattfindet. Die These von der diskursiven Verdrängung des Todes aus dem Alltag der Moderne ist so populär wie umstritten und geht mit historischen und kulturellen Gegenbewegungen einher. Sie betrifft das fehlende Vokabular moderner Gesellschaften angesichts von Verlusten, denen zunächst mit Schweigen und später mit Reden begegnet wird. *Zweitens* wird Stille in Bezug zur Trauerbegleitung in der ehrenamtlichen Hospizarbeit gesetzt, wo sie vor allem als Schweigen oder eine »verbal silence« (Ephratt 2022: 248 f.) und als körperliche Anwesenheit Anwendung findet. Hier geht es um ihre zentrale Rolle in der Trauerbegleitung von Angehörigen vor und nach dem Tod der Betroffenen. *Drittens* geht es um die stille Sitzwache, die am Sterbebett in der letzten Phase der Sterbebegleitung gehalten wird. Die empirische Basis der letzten beiden Teile bilden teilnehmende Beobachtungen in einem Kurs zur ehrenamtlichen



Sterbe- und Trauerbegleitung sowie teilstrukturierte, narrative Interviews mit Teilnehmenden, Koordinatorinnen und Mitarbeitenden in zwei Hospizen.

Es zeigt sich, dass das Nichtsprechen eine kommunikative Reduktion darstellt, die im Hospiz als Wahrnehmungsübung des Selbst und anderer sowie als Raum der Reflexionsfähigkeit und damit als Möglichkeit affektiver und sinnlicher Intensivierung angelegt ist.

## **Das thematische Aussparen von Sterben und Tod in der Moderne und Spätmoderne – und seine Gegenbewegungen**

Für die Geschichte des Mittelalters prägte Philippe Ariès den Begriff des »gezähmten Todes« (*la mort apprivoisée*) (Ariès 2009: 42). Das weltliche Sterben war eingebettet in einen festen religiösen, gemeinschaftlichen und zeremoniellen Rahmen, der dem Leben und Ableben einen höheren Sinn verlieh. Gezähmt ist vor allem die Angst vor dem Tod. Hohe Sterblichkeitsraten aufgrund fehlender Hygiene und Gesundheitsvorsorge führten zu einer niedrigen Lebenserwartung. Damit blieb das Sterben kontinuierlich visuell und thematisch präsent und wurde durch die Angehörigen und Sterbenden selbst feierlich eingeleitet. Statt als schreckliche Zäsur wurde der Tod als ein weicher, dem Einschlafen ähnlicher Übergang begriffen. Allein der unerwartete, plötzliche Tod ängstigte die Menschen.

Die Moderne des 20. Jahrhundert hat nach Ariès (vgl. ebd.: 715 ff.) einen Tod hervorgebracht, der sich von den vorherigen markant unterscheidet: Der Tod wird zum umgekehrten bzw. zum ins Gegenteil verkehrten Tod (*mort inversée*). Das Sterben wird maskiert, tabuisiert und aus dem Leben ausgegrenzt. Die künstlerischen Darstellungen und auch der rituelle, kollektive Öffentlichkeitscharakter des Todes verschwinden aus dem Alltag. Tote und Trauernde werden zum Störfaktor des Lebens, das im 20. Jahrhundert mit dem Tod endet und damit als viel enger und kürzer begriffen wird als das beim »gezähmten Tod« der Fall war.

Der Tod wird auch in der Soziologie der Moderne mit Sinnverlust (vgl. Weiß 1993: 183 f.), Tabuisierung (Gorer 1956) und Verdrängung (vgl. Elias 1982: 18 ff.) in Verbindung gebracht. Dies gilt vor allem für die klassische Moderne bis in die 1950er Jahre hinein. Für die Spätmoderne gerät die symbolische und räumliche Verdrängung von Tod und Sterben ins Blickfeld, etwa im Hinblick auf ein Hygiene- und Reinigungsnarrativ (vgl. Baudrillard 1982: 195 ff.) und als ästhetisches Problem (vgl. Luther 1991: 410). Neben dem Tod und den Toten wird auch das Sterben selbst räumlich ausgegliedert, hospitalisiert und als außerhalb des vitalen, aktiven Alltags stilisiert. Das geschieht bis hinein in die postmoderne Vorstellung einer strengen Leben-Tod-Trennung (vgl. Knoblauch/

Schnettler/Soeffner 1999: 285 ff.; Soeffner 2007: 201 ff.). Für die Diskurse um Sterben und Trauer stellt sich die Frage, ob hier thematische Aussparungen erzeugt werden, die nach Tom Huckin (2019: 187) »covert silences« darstellen, indem von Subthemen geschwiegen wird. Gerade weil »topical silences are the least easily detectable, they are the most rhetorically potent« (ebd.).

Die These der Todesverdrängung ist vor allem in »Selbstbeschreibungen der Moderne« (Macho/Marek 2007: 12), aber auch in der Soziologie der Moderne bis in die 1990er Jahre teilweise erhalten geblieben (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995; Nassehi/Weber 1989). Tatsächlich aber beschrieb Sigmund Freud das Verhältnis der Moderne zum Tod eher als Praxis der Verleugnung denn als Verdrängung (vgl. Freud 1946: 341 ff.; Macho/Marek 2007: 12). Auch die Befunde empirischer Sozialforschung im Hinblick auf eine systematische Verdrängung des Todes in der Moderne lassen die Feststellung einer stringenten Verdrängungsbewegung nicht zu. Dies lässt sich an den Auseinandersetzungen von Armin Nassehi und Georg Weber (1989) mit Alois Hahn (1968) in Bezug auf ein Bewusstsein und das Inkontakttreten mit dem Tod in der modernen Gesellschaft Deutschlands ablesen (vgl. Hoffmann 2011: 145 ff.). Auch die räumliche Verdrängung, also die Invisibilisierung und das Delegieren des Sterbens aus dem Alltag heraus an Krankenhäuser und andere Institutionen, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Aktuell kommt etwa eine historisch breit angelegte, quantitative Studie (Colombo/Molinari 2022), die die Entwicklung des Sterbens zwischen 1883 und 2013 im Hinblick auf die Verdrängungsthese in Italien untersucht, zu dem Ergebnis, dass veränderte Strukturen im familiären Haushalt und die Urbanisierung eine zentrale Rolle für den Hospitalisierungstrend spielten. Norbert Elias' vermuteter Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Verdrängung ließ sich für die italienische Gesellschaft nicht nachweisen (vgl. ebd.: 463 f.). In den letzten Jahren zeigt sich sogar ein *Rückgang* der räumlichen Auslagerung des Sterbens und eine leichte Abnahme des Sterbens in Krankenhäusern durch die Etablierung von Hospizen und Pflegeheimen (vgl. ebd.: 444).

Qualitative Studien zur Bewertung des Sterbens kommen zu einem ähnlichen Ergebnis. Palmér et al. (2020) beobachten in Schweden eine komplexe *Verflechtung aus Versöhnung und Verdrängung* bezüglich der eigenen Sterblichkeit in Alltagsdeutungen zum Tod von Menschen im Alter von 72 bis 91 Jahren. Während jüngere Kohorten eine größere Angst vor dem Tod hätten und diesen im Alltag ausblenden würden, entwickelten ältere Menschen oftmals eine prosoziale Einstellung, wenn sie sich mit würdevollem und leidensfreiem Sterben auseinandersetzten und dahingehend Vorbereitungen trafen (vgl. ebd.: 2).

Die vielfältige kulturelle Thematisierung des Todes und die modernen und spätmodernen Todesbilder in Kunst, Film/Fernsehen, Fotografie und sozialen Medien führen ebenfalls zu einer Aufwertung des Todes in Moderne und Spätmoderne. Der Tod wird Teil einer »Kultivierung« (Knoblauch/Schnettler/Soeffner

1999: 285) und damit diskursiver und bildlicher Alltag; er wird zum kulturellen Topos, während das Sterben und das Fehlen ritueller und zeremonieller Sicherheiten weiterhin ein Problem der Moderne und Spätmoderne bleiben. Die soziologische »Bezugsrelation jeder Thanatologie« (Tirschmann 2019: 5) zur Verdrängungsthese bleibt insofern bestehen.

Zu der Beschäftigung mit der »neuen Sichtbarkeit des Todes« (Macho/Marek 2007) seit den 1990er Jahren gesellt sich eine »neue Sagbarkeit des Todes« (Tirschmann 2019: 77), die in der englischsprachigen thanatologischen Forschung bereits seit den 1970er Jahren existierte. Während Jacobs (1899: 264) noch von der »practical disappearance of the thought of death as an influence directly bearing upon practical life« und dem »dying of death« sprach, was Geoffrey Gorer (1956) noch einmal bekräftigte, werden der Tod und das Sterben in der thanatologischen Bibliografie Michael A. Simpsons bereits zum »badly kept secret« (1979: vii) mit immer zahlreicher werdenden Veröffentlichungen zum Thema. Schließlich verkündet Tony Walter (1994) bereits *The Revival of Death* im Diskurs der Moderne in Verbindung mit einer Kultur des individualisierten und palliativmedizinisch begleiteten Sterbens.

Die anhaltende, wenn auch negative Bezugnahme auf die Verdrängungsthese in der Moderne verweist auf eine stärkere Kulturalisierung bei gleichzeitiger Aussperrung des Todes aus dem Alltag. Walter spricht angesichts dessen von einer Doppelcodierung in Anlehnung an Frederic Jamesons und Anthony Giddens Konzept einer reflexiven bzw. Hoch- oder Spätmoderne:

»Modernity used the tools of science, technology and medicine to fight nature, and the fight against high mortality rates was an essential part of this. Postmodernity is the condition of having won the fight: nature and death are now simply outside of everyday experience [...]. Bodies appear in postmodern culture only as youthful, athletic, enticing, sexual bodies.« (Ebd.: 45)

Walter beschreibt die aktuelle Position der Gesellschaft zum Tod als Spannungsfeld von spät- und postmodernen Positionen bei gleichzeitiger Übernahme von Elementen aus traditionellen Gesellschaften als neo-modern (vgl. ebd.: 46). Seine Anknüpfung an Giddens' (1991) Konzeptualisierungen zur Spätmoderne betont die Rolle des Selbst in Bezug auf den Tod, das, anders als in der organisierten Moderne, kein privates Subjekt der Innerlichkeit ist, sondern eines, das sozial und öffentlich verhandelt wird (vgl. ebd.: 47 ff.). Das zeigt sich insbesondere durch die verschiedenen sozialen Strategien des Ertragens (*coping*) der eigenen Sterblichkeit oder des Todes Angehöriger. Traditionell im Gebet vermutet, findet sich die Praxis des Leidens in der klassischen Moderne im Schweigen (*silence*) angesichts ärztlicher Autorität wieder. Das neomodern Leiden allerdings findet nach Walter vor allem in den Praktiken des Redens und im Selbstaussdruck statt.

Traditionelles, öffentliches *mourning* werde in der Moderne zu individuellem, persönlich-privatem *grief* und in der Neomodernität zu kollektiver, angeleiteter Arbeit am Selbst – der Praxis der *grief work* (vgl. Walter 1994: 48).

Folgt man einer Bruchstelle zwischen organisierter Moderne und Spätmoderne, weisen die Reaktionen auf den Tod oder das Sterben eine Differenz auf: Während die Moderne mit Praktiken des Verschweigens teilweise aus dem Alltag ausgelagerten Sterbens oder einer Verleugnung des Todes in der Alltagspraxis reagiert, treten in der Spätmoderne die Rede und die Reflexion des sterblichen Selbst in den Vordergrund. Wie kam diese Verschiebung zustande? Nach Freud sei der *eigene* Tod für das Unbewusste unvorstellbar, während Menschen sich zum Tod *anderer* ambivalent verhalten. Die Todesleugnung sei, psychoanalytisch betrachtet, die einzige Möglichkeit einer lebendigen Praxis. Ihren Ursprung sieht Freud weit vor der Moderne.

»[U]nser Unbewußtes ist gegen die Vorstellung des eigenen Todes ebenso unzugänglich, gegen den Fremden ebenso mordlustig, gegen die geliebte Person ebenso zwispältig (ambivalent) wie der Mensch der Urzeit. Wie weit haben wir uns aber in der konventionell-kulturellen Einstellung gegen den Tod von diesem Urzustände entfernt!« (Freud 1946: 354)

Alles darüber hinaus entspricht dieser »konventionell-kulturelle[n] Einstellung« (ebd.: 342) zum Tod.

»Dies Verhältnis war kein aufrichtiges. Wenn man uns anhörte, so waren wir natürlich bereit zu vertreten, [...] daß der Tod natürlich sei, unablegbar und unvermeidlich. In Wirklichkeit pflegten wir uns aber zu benehmen, als ob es anders wäre. Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseite zu schieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren. Wir haben versucht, ihn totzuschweigen [...].« (Ebd.: 341)

Kriege und präsenten Sterben verstärken die Verleugnung des *eigenen* Todes in der modernen Alltagspraxis nach Freud zusätzlich. Der Tod *anderer* wird ebenfalls verhandelt, erlebt und reflektiert. Eine Reduktion der Themen Tod und Sterben in einem sozialen Feld führt also zur diskursiven Intensivierung und Problematisierung dieser Themen in besonderen Bereichen. Das thematische Aussparen seltener Ereignisse aus dem Alltag geht mit Giddens auch in der Spätmoderne mit verstärkter medialer Präsenz einher, während die Erfahrung dieser Präsenz problematisch wird. »[M]any experiences that might be rare in day-to-day life (such as direct contact with death and the dying) are encountered routinely in media representations; confrontation with the real phenomena themselves is psychologically problematic.« (Giddens 1991: 27)

So gibt es bereits in der Moderne abgesteckte Bereiche, etwa die Kunst und Literatur, denen es erlaubt bleibt, über den Tod und das Sterben zu sprechen und zu diskutieren (vgl. Freud 1946: 343). Als Vehikel der Kultur- und Sozialkritik dienen Motive von Sterben und Tod auch der Entlarvung bürgerlicher Werte in fiktionaler Literatur (Tebben 2014). Mit Petra Gehring (2007: 36) kann man sagen, dass die medialisierte Spätmoderne es dann nicht nur mit psychologischen Abwehrreaktionen »einer Dialektik von Angstlust und Verdrängung zu tun [hat], sondern eher mit Formen einer neuen Ästhetisierung«. Die diskursive Stille thematischer Aussparung scheidet notwendig an der Intensivierung ihrer Gegenbewegungen.

### **Stille im Bereich ehrenamtlicher Sterbe- und Trauerbegleitung**

Mit der Hospizbewegung setzt seit den 1970er Jahren eine weitere historische Gegenbewegung zu den Verdrängungstendenzen des Sterbens und des Todes ein. Sie thematisiert das Sterben und proklamiert eine bedürfnisorientierte Perspektive bezüglich Sterbender und Trauernder: Individualität, Privatheit und Selbstreflexion finden sich in ihrer Position wieder. Sie reagiert auf Kritiken an einer zu starken Institutionalisierung und Rationalisierung des Sterbens, wie Simon J. Williams und Michael Calnan (1996: 1609) bemerken: Eine »critical distance« is beginning to emerge between modern medicine and the lay populace«. Die rationale Behandlung des Todes wird als Medikalisierung bereits bei Ariès (2009: 720) beschrieben und findet etwa im Jahr 1800 ihren Höhepunkt (vgl. Erbguth 2020: 51). Sie ist Teil der modernen Rationalisierungstendenzen und damit eine Bewegung der Normalisierung und Versachlichung im Umgang mit Tod und Sterben. Im Krankenhaus wird das Sterben zusätzlich mittels technischer Apparaturen vermessen, die schließlich einen Körpertod feststellen: »Für die Medizin stirbt nicht ein Mensch, sondern ein Körper«, bemerken Daniel Schönefeld und Wolfgang von Gahlen-Hoops (2022: 11).

In Deutschland verschränken sich im Hospiz ein medizinisch-pflegerischer und ein sozial-seelsorgerischer Bereich. Das Feld der Palliativmedizin (*palliative care*) ist samt ihren Institutionen zur Versorgung kranker und sterbender Menschen ebenfalls Teil der Versachlichung im medizinischen Diskurs (Heller/Pleschberg 2015). Das Sterben eines Menschen wird in der Medizin palliativmedizinisch begleitet, indem körperliches Leiden und Schmerzen reduziert werden. Der zweite Bereich im Hospiz betrifft die ehrenamtliche oder seelsorgerische Sterbe- und Trauerbegleitung. Sie gründet auf

einer Bürgerrechtsbewegung, die sich auf das Recht eines selbstbestimmten, individuellen und gestalteten Sterbens beruft (vgl. ebd.: 61).<sup>1</sup>

Prägend für die internationale Palliativ- und Hospizarbeit war das Konzept der Sterbe- und Trauerphasen der Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross (1971), welches großen Einfluss auf Ratgeberdiskurse und die Hospizbewegung hatte. Wichtig für den deutschen Kontext war überdies der Dokumentarfilm *Noch 16 Tage. Eine Sterbeklinik in London* (1971), der als Gründungsdokument der Hospizbewegung in Deutschland gilt (vgl. Heller/Pleschberg 2015: 67). Die Institution und ihre Bezeichnung als Sterbeklinik lösten heftige Reaktionen und Kontroversen aus. Beide Werke dienen noch heute zu Schulungszwecken in der Hospizarbeit.

In zwei Arbeitsbereichen der Hospizarbeit spielen Stillen eine besondere Rolle: zum einen bei der Begleitung Angehöriger in ihrer Trauer und zum anderen bei der Begleitung Sterbender in der letzten Phase des Sterbens, in Form der stillen Sitzwache.

Dass Tod ein sensibles Thema ist, zeigt sich bereits bei der ersten Kontaktaufnahme mit den Familien. Statt hier einem festen Betreuungsprogramm zu folgen, beschreibt die im Rahmen der eingangs erwähnten Forschungen interviewte Koordinatorin eines ambulanten und ehrenamtlichen Hospizdienstes die ersten Kontakte im Sinne einer Seelsorge christlicher Tradition wie folgt:

»Wir machen eigentlich auch Seelsorge und gucken und beraten, wie die Familie miteinander kommunizieren kann, dass bestimmte Themen eben wirklich auch besprochen werden, dass man sich vielleicht erst mal überwinden muss. [...] Dass es aber eben auch wichtig ist, mal still zu sein und die Dinge einfach so zu lassen.«  
(E. L. 2022: Zeile 35–39)<sup>2</sup>

Frau L. beschreibt, wie wichtig es ist, den Angehörigen *Raum* für Kommunikation und Verbalisierung der eigenen Gefühle zu geben. Oft gehe es darum, präsent zu sein, nicht aber komplexes Beileid zu formulieren und damit den verbalen Raum einzunehmen. Stattdessen soll durch reduzierte Fragen wie ein einfaches

- 
- 1 Das lateinische *hospitium* bezieht sich auf die christliche Tradition absichtsloser Gastfreundschaft gegenüber Fremden, etwa Pilgernden (vgl. Heller/Pleschberg 2015: 62). Überwiegend kirchliche Träger übernehmen bis ins 20. Jahrhundert hinein diese karitative Begleitung des Sterbens im Zeichen christlicher Nächstenliebe. Als erstes Hospiz gilt das 1879 von Mary Aikenhead gegründete *Hospice in Harold's Cross* in Dublin (das heutige *Mary Aikenhead Heritage Centre*). Es wurde in Reaktion auf die große Hungersnot in Irland durch die *Congregation of the Religious Sisters of Charity* gegründet und aufgebaut. Als erstes modernes Hospiz gilt das *St. Christopher's Hospice* in London, das 1967 gegründet wurde und dessen bekannteste Begründerin Cicely Saunders ist.
  - 2 Die zitierten Interviewausschnitte werden hier anonymisiert wiedergegeben und sind für die bessere Lesbarkeit angepasst.

»Na?« (E. L. 2022: Zeile 156) und eine fürsorgliche Körpersprache dem Gegenüber Raum für die Aussprache, den Ausdruck von Erschöpfung oder anderer Emotionen gegeben werden. Dieses zugeneigte Nichtsprechen ist Teil einer komplexen sozialen Kommunikationssituation. Sie zeichnet sich durch Pausen, Leerstellen und ein Lassen aus. Mit der Reduktion des verbalen Angebots sollen die Innensicht aufseiten der Angehörigen ermöglicht und intensiviert sowie Gefühle und Gedanken (zu)gelassen werden. »Da geht es viel um Kommunikation, das ist ja das, was Ärzte nicht beigebracht kriegen. Da geht es viel darum, auch mal Dinge zu lassen. Auch mal frei zulassen, mal Raum zu lassen.« (E. L. 2022: Zeile 127–129) Ersichtlich werden hierbei die bereits angedeutete Opposition zur versachlichten Medizin und der Anspruch einer psychosozialen Betreuung, die durch medizinisches Pflegepersonal schlichtweg nicht geleistet werden kann. Auch Angehörige flüchten oft in die durch den medizinischen Diskurs angebotene Versachlichung des Todes.

»Wenn man in so ein Gespräch geht und sagt, wie geht es ihnen denn, dann sind das Sachfragen und dann werden die wunderbar antworten, mit Fachbegriffen um sich schmeißen, die sie selber gar nicht verstehen. Aber wenn ich erstmal gar nichts frage, sondern erstmal sage, ich bin jetzt da und ich bleibe jetzt hier und Sie haben Zeit, dann kommen oft die Themen hoch, die wesentlich sind.« (E. L. 2022: Zeile 163–167)

Das Nicht-Sprechen und Raumgeben stellt eine kommunikative Reduktion dar, die zugleich die Möglichkeit der affektiven Intensivierung gibt. Angehörige können nach diesem Modell eigene Bedürfnisse, Ängste oder Wut erst dann wahrnehmen und äußern, wenn ihr Gegenüber still bleibt. Die Vorgehensweise wird dabei individuell angepasst, wobei die Stille der Pausen und das Schweigen der Hospizbegleitung zentral bleiben: »[W]enn wir zu diesem Erstgespräch kommen, gucke ich immer, dass im Gespräch wirklich auch Pausen sind. Die Pausen sind eigentlich das, wo das meiste gesagt wird, ja in den Pausen kann ich ganz viel an nonverbaler Kommunikation ablesen. Also was passiert mit dem Körper, Körperspannung und Körperhaltung.« (E. L. 2022: Zeile 147–150) In dem Hospiz entwickelt sich ein alternatives Kommunikationsmodell, bei dem das Schweigen und die körperliche Grammatik der Gefühlsäußerung den Betreuenden zur Einordnung und Orientierung dienen. Der Sprachlosigkeit angesichts einer unheilbaren Krankheit oder einer gefühlten Trauer wird ein Kommunikationsmodell der Körpersprache und der eingesetzten Pausen entgegengesetzt. Nina Jakoby und Michaela Thönnies (2017: 3) zufolge befinden sich Sterbende in einem besonderen »Prozess der Selbstreflexion und [...] Kommunikations- und Interaktionsstrukturen«. Das gilt aber nicht nur für Sterbende, sondern auch für deren Angehörige sowie die Trauer- und Sterbegleitungen.

Teil der Ausbildung zur ehrenamtlichen Sterbe- und Trauerbegleitung sind deshalb Achtsamkeits- und Wahrnehmungsübungen. Diese erfolgen anhand von Erzählungen, Liedern und erlebten Anekdoten, die in der Ausbildung gemeinsam besprochen und reflektiert werden. Ehrenamtliche und Hospizbegleitungen erkunden ihre eigenen emotionalen Grenzen und Glaubensvorstellungen vom Tod, um sich selbst im Kontakt zu Trauernden bewusst zurückzunehmen, aber auch schützen zu können. Die Teilnehmenden lernen, still zu sein, um Raum zu schaffen. In einem stationären Hospiz wird für die Mitarbeitenden dazu zweimal in der Woche eine stille Achtsamkeitsmeditation angeboten.

»Ich denke also Stille fördert einfach die Möglichkeit, dass der andere, den ich begleite [...] Raum bekommt, sich zu äußern – sei es verbal oder nonverbal. Wenn ich nicht still bin, kriege ich das nicht mit. Ja, es gibt auch einen Unterschied zwischen finde ich, einfach nur Stille oder stiller Wachheit. Also man kann still sein und gleichzeitig ganz wach – Antennen ausgefahren. Sodass man in der Stille wirklich Dinge auch wahrnehmen kann, die sonst im Lauten untergehen. Wenn man nicht innehält und still ist, kriegt man die Sachen nicht mit, die wichtig sind. Und das hat also eine sehr wichtige Funktion, auch wenn ich mit jemandem spreche, dann mache ich Pausen und bin still.« (M. P. 2023: Zeile 310–321)

Für Ungeübte gibt es eine Hinführung zur Stille, da die unangeleitete Stille ohne verbale Begleitung oft scheitert. Stille im Hospiz benötigt demnach eine Person, die Stillekompetenzen vermittelt und dabei eine Wahrnehmung einübt, die nicht auf äußeren Reizen beruht.

»[F]ür die Mitarbeitenden [ist das] häufig schwer auszuhalten. Deshalb bin ich dazu übergegangen, Meditation anzuleiten. Also einfach nur stillsitzen, das ist, das ist ja auch die höhere Kunst. Ja, wenn wir plötzlich nicht mehr wissen. Was soll ich denn jetzt machen? Jetzt ist es ja so still. Ich hab kein Handy – scheiße. Ja, also das heißt, ich leite erstmal an, dass überhaupt erst mal eine Wahrnehmung stattfinden kann. [...] Vielen Menschen ist Stille [...] unangenehm, weil sie es gewöhnt sind, Stille mit allem Möglichen zuzustopfen: Musik, Handy und so. Ne, das ist so, die Menschen sind das oft nicht mehr gewöhnt, wirklich Stille auszuhalten und zu genießen, [...] dass es keine Reize gibt.« (M. P. 2023: Zeile 654–662)

Stille wird in der Ausbildung also sprachlich begleitet und eingeübt. Das Aushalten von Stille und der Umgang mit der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit ist hierbei zentral. Hospizarbeit geht jedoch weit über eine stille Sterbebegleitung hinaus und kann sehr aktive Phasen beinhalten, wenn mit Angelausflügen, Zoobesuchen und Fahrten zum Meer letzte Wünsche erfüllt werden.



## Die stille Sitzwache

In der allerletzten Phase des Sterbens halten Ehrenamtliche Sitzwachen. Durch ihre Anwesenheit im Krankenzimmer begleiten sie Sterbende, wenn Angehörigen die Zeit oder Kraft dazu fehlt. Die stille Sitzwache ist eine nonverbale Begleitung, in der die körperliche Präsenz eine zentrale Bedeutung hat. Hier werden besondere Ansprüche des Stillseins bei gleichzeitiger Wahrung eines bestimmten Nähe-Distanz-Verhältnisses deutlich. Wie nah und aktiv das Verhältnis der Betreuenden zu den Sterbenden sein soll und welche ehrenamtliche Person geeignet ist, wird von Fall zu Fall individuell bestimmt. Auch hier wird nonverbal »gelesen«, wie viel Kontakt – in Form von Stimme, Berührung, Nähe der Sitzposition im Raum usw. – für den Sterbenden angenehm ist. Eine Sterbegleiterin beschreibt diese Problematik folgendermaßen:

»Ich musste dann immer weiter vom Bett wegrutschen, weil ich gemerkt habe, das ist ihm zu dicht und letztendlich habe ich zwei Meter weg vom Bett nur still im Sessel gesessen. Und dann wurde er ruhig. Wenn ich rausgegangen bin, war er ganz unruhig, wenn ich dichter rangegangen bin, war er aber auch unruhig. Also, dann rauszukriegen, wieviel Nähe, Distanz auch körperlich und verbal ist auch ein großes Thema. Und da war kein Vorlesen, kein Singen, kein Sprechen. Er hat nicht mehr kommuniziert – war nicht angebracht, da war wirklich nur stilles Dasein und das hat aber Ruhe reingebracht. Dann hat er sich entspannt.« (E. L. 2022: Zeile 280–287)

Die Hospizbegleitung nimmt dabei eine Perspektive ein, die in der Soziologie Interkorporalität genannt wird (Haller 2022). Sie bezeichnet die Orientierung am Körper (in diesem Fall des Sterbenden). Auch die eigene Atmung wird an die Atmung des Sterbenden angepasst. Dabei können Atemaussetzer zu einer erhöhten Belastung der Hospizbegleitungen führen und es müssen Pausen eingelegt werden, in denen der Raum verlassen und der eigene Atemrhythmus wieder angenommen wird.

»In der finalen Phase geht es darum, dass da einfach jemand ist, der das aushält, still zu sein. Das ist eigentlich die größte Lektion für die Ehrenamtlichen – diese stillen Sitzwachen. [...] Und es ist einfach so, dass ich in der Stille Emotionen wesentlich stärker und deutlicher spüre. [...] [D]a müssen wir dann auch gucken: Wer geht? Wer kann es gerade gut aushalten? Weil – in der Stille wird es intensiv.« (E. L. 2022: Zeile 299–311)

Die Stille wird während der letzten Sterbephase als besonders intensiv beschrieben. Sie hebt eigene Emotionen hervor und verlangt von Ehrenamtlichen eine klare, achtsame Haltung, die auch dem Selbstschutz dient. Zur eigenen

Ablenkung greifen Sitzwachende bisweilen und nach Absprache zu leichter Lektüre – »nichts woran man sich später erinnern kann«, wie eine Interviewpartnerin betont. So wird die körperliche Präsenz trotz Ablenkung gewahrt. In der Vorbereitung auf den eigenen Tod werden oftmals Dinge bedacht, die beim Eintritt des eigentlichen Ereignisses keine Rolle mehr spielen. Vorbereitete Musikstücke oder Bibelverse kommen dann nicht zum Einsatz, weil die Intensität der Situation nicht antizipiert werden kann und keinen Platz für weitere Inhalte lässt.

Nach Eintritt des Todes beginnt die Trauerarbeit oft mit Sprachlosigkeit. Statt schablonenhafte Formeln zu äußern, können die Ehrenamtlichen ihre eigene Sprachlosigkeit zum Ausdruck bringen:

»Manchmal muss man nichts sagen. Manchmal ist es besser, ich reiche die Hand und streiche einmal über den Rücken. Und ich kann auch sagen, ich weiß jetzt gar nicht, was ich sagen soll. Es macht mich fassungslos. Aber dieser Satz ist ehrlich. Und der wird mir eher abgekauft, als wenn ich sage, na ja, wird schon alles wieder gut, wirst mal sehen, in einem Jahr ist alles vorbei.« (E. L. 2022: Zeile 387–392)

Statt Worte werden häufig auch Gesten empfohlen: Praktische Hilfe wie die Erledigung von Besorgungen und das Vorbeibringen eines Mittagessens unterstützt Trauernde konkret. Zudem wird zu nonverbaler, körperlicher Zugewandtheit und Offenheit geraten – Präsenz als Angebot, falls man benötigt wird. Der ›Lärm des Lebens‹ soll aber weitestgehend von den Trauernden ferngehalten werden. Nach einiger Zeit beginnt dann das schrittweise Zulassen von Worten und Gesprächen. Auch kann in der akuten Phase eine kreative Verarbeitung der eigenen Trauer stattfinden: Das Gestalten einer Kerze, das Schreiben eines Briefes oder das Bemalen eines Steins erfordern keine Verbalisierung des Gefühlten. Auch körperliche Aktivität wird bei der Verarbeitung von Trauer durch die Hospizbegleitungen empfohlen. Schließlich soll die *stille Trauer* langsam für das Außen, für den Lärm der Gesellschaft geöffnet werden: Spaziergänge oder die Wiederaufnahme sozialer Kontakte und die schrittweise Rückkehr in die Öffentlichkeit sollen die Stille behutsam vertreiben.

## Schlussfolgerungen

Tod und Sterben sind kein Tabu, sie beanspruchen betroffene Subjekte aber weiterhin auf eine kontroverse und ambivalente Art und Weise. Während das moderne Subjekt vor allem im Schweigen einen Bewältigungsmechanismus für den Tod sah, begreift sich das spätmoderne, reflexive Subjekt in einem Zusammenhang der *grief work*. Die konkrete Konfrontation mit dem Sterben

Angehöriger oder dem bevorstehenden Tod der eigenen Person unterscheidet sich dabei von Thematisierungen des Sterbens und des Todes in Kunst, Film und Musik. Sterben wird auch in der Spätmoderne zu einem psychologischen Problem (vgl. Giddens 1991: 27) und stößt an die Grenzen moderner Medizin (Williams/Calnan 1996). Diesem Problem begegnet die Hospizbewegung mit der Organisation eines ›guten Sterbens‹ (Dreßke 2005; siehe ferner Pierburg 2021: 21 ff.). Sterbe- und Trauerbegleitung beginnt mit dem Abbau bestehender Tabus, dem Sprechen über das Sterben und mit einer zuhörenden, zugeneigten Haltung, dem Sprechenlassen, dem Raumgeben und dem Beobachten der Pausen seitens der Hospizbegleitung. Das gilt sowohl für die konkrete Arbeit als auch für die Ausbildung zur ehrenamtlichen Sterbe- und Trauerbegleitung.

Während der letzten Phase der Sterbebegleitung wird die schweigende Präsenz ebenso wichtig. Das körperliche Nachspüren und Mitgehen wechseln sich dabei ab mit Phasen der Entspannung, dem Wiederfinden des eigenen In-sich-Ruhens und des Auslotens des Nähe-Distanz-Verhältnisses zu Sterbenden. In einer frühen Phase der Trauerbegleitung werden Schweigen und Stille als Schutzraum gegenüber überfordernden, äußerlichen Reizen eingesetzt, was der Verarbeitung von Trauer (*grief work*) dienen soll. Schließlich wird Stille sukzessiv durch vorsichtige Angebote abgelöst, welche kreative Bewältigungen, das soziale ›Außen‹, Öffentlichkeit und verbale Kommunikation wieder zulassen.

Mit dem Hospiz bildet sich eine wichtige Institution heraus, die die konkrete Begegnung mit Tod und Sterben zu einem Bestandteil der Spätmoderne machen konnte. Hospize übernehmen eine öffentlichkeitswirksame Funktion, indem sie durch Projekte wie *Hospiz macht Schule* über ihre Funktion der Sterbe- und Trauerbegleitung hinaus die Aufmerksamkeit auf das Sterben richten und über Aufklärungsarbeit Handlungsvorschläge liefern. Die Hospizarbeit umfasst außerdem ein modernes Vokabular der Verlusterfahrungen: In der Kommunikation mit Angehörigen und in Anbindung an medizinische Fragen, werden Tod und Sterben entmystifiziert. Hinzu kommt die Idee eines selbstbestimmten, individuellen Sterbens in sozialer Begleitung und professioneller medizinischer Schmerztherapie. Es findet eine Professionalisierung des Sterbens und der Trauerarbeit statt, die sich institutionalisiert und somit nicht (nur) im Kreis von Familie, Freundschaft und Religion verbleibt (Schützeichel 2017). Im Zentrum steht die Erkenntnis, dass Stille als verbale Reduktion und kommunikativer Rückzug zu einer Intensivierung der Arbeit am Selbst und zur Gestaltung der Erfahrung des Sterbens und des Trauerns menschlicher Transformationsprozesse beitragen kann.

Soziologisch bleibt es wichtig, so bemerkt Kellehear (2017: 16), dass das Sterben als eine Phase des Lebens nicht mit den letzten 24 bzw. 48 Stunden gleichgesetzt wird: »People do not mostly die in institutions; they simply finish their dying there.« Sterben stellt ein *rite de passage* mit eigener Subjektivität (das

sterbende Selbst) dar, das häufig die Einsamkeit sucht und soziale Institutionen oder das ›gute Sterben‹ meidet (vgl. ebd.: 19). Das Bild vom Tod in der Spätmoderne ist auf der einen Seite von medizinischen Institutionen und auf der anderen Seite vom Diskurs des ›guten Sterbens‹ geprägt, während »portraits of dying determined by self-definitions and cultural folk ways« (ebd.: 25) bislang noch Derivate bleiben. Stille in Form des Raumlassens und eines zugeneigten Schweigens ermöglicht Selbstinterpretationen, die in medizinischen Institutionen und dem Diskurs des guten Sterbens nicht vorgesehen sind. Stille ist damit nicht Teil einer Verdrängungsbewegung des Todes, sondern die Öffnung eines Raumes, der Platz lässt für Gestaltung und Interpretation in der letzten Lebensphase, dem Sterben und Gehenlassen.

## Literatur

- Ariès, Philippe (2009): *Geschichte des Todes*, München.
- Baudrillard, Jean (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München.
- Colombo, Asher/Molinari, Rocco (2022): »Displacement of Death from Home to Hospital in Historical Perspective. The Case of Italy, 1883–2013«, in: *Journal of Interdisciplinary History* 53, Heft 3, S. 439–469.
- Corbin, Alain (2018): *A History of Silence. From the Renaissance to the Present Day*, Cambridge.
- Dreßke, Stefan (2005): *Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung*, Frankfurt am Main/New York.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Ephratt, Michal (2022): *Silence as Language. Verbal Silence as a Means of Expression*, Cambridge/New York.
- Erbguth, Frank (2020): »Medizin«, in: Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Aufl., Wiesbaden, S. 51–62.
- Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (1995): »Der Tod als Gegenstand der Soziologie«, in: dies. (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main, S. 7–18.
- Freud, Sigmund (1946): »Zeitgemäßes über Krieg und Tod«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, London, S. 324–355.
- Gehring, Petra (2007): »Vom tabuisierten zum begehrten Objekt. Über den neuen Wert der Leiche«, in: Groß, Dominik/Esser, Andrea/Knoblauch, Hubert/Tag, Brigitte (Hg.): *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und mit der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel, S. 33–42.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford.
- Gorer, Geoffrey (1956): »Die Pornographie des Todes«, in: *Der Monat* 8, Heft 92, S. 58–62.
- Hahn, Alois (1968): *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart.
- Haller, Melanie (2022): »Interkorporalität«, in: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie*, Bd. 1: *Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden, S. 59–63.

- Heller, Andreas/Pleschberg, Sabine (2015): »Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland. Hintergrundfolie für Forschung in Hospizarbeit und Palliative Care«, in: Schnell, Martin W./Dunger, Christine/Heller, Andreas/Schulz, Christian (Hg.): *Palliative Care und Hospiz. Palliative Care und Forschung*, Wiesbaden, S. 61–64.
- Hoffmann, Matthias (2011): »Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet.« *Die Angst vor dem ›sozialen Sterben‹*, Wiesbaden.
- Huckin, Tom (2019): »Propaganda by Omission. The Case of Topical Silence«, in: Murray, Amy J./Durrheim, Kevin (Hg.): *Qualitative Studies of Silence. The Unsaid as Social Action*, Cambridge, S. 186–205.
- Jacobs, Joseph (1899), »The Dying of Death«, in: *Fortnightly Review* 72, Heft 66, S. 264–269.
- Jakoby, Nina/Thönnnes, Michaela (2017): »Zur Soziologie des Sterbens«, in: dies. (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 1–9.
- Kellehear, Allan (2017): »Current Social Trends and Challenges for the Dying Person«, in: Jakoby, Nina/Thönnnes, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 11–27.
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Soeffner, Hans-Georg (1999): »Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes«, in: Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Todesnähe. Wissenschaftliche Zugänge zu einem außergewöhnlichem Phänomen*, Konstanz, S. 271–290.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1971): *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart.
- Lichau, Karsten (2018): »Stille«, in: Morat, Daniel/Ziemer, Hansjakob (Hg.): *Handbuch Sound. Geschichte – Begriffe – Ansätze*, Stuttgart, S. 217–222.
- Luther, Henning (1991): »Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88, Heft 3, S. 407–426.
- Macho, Thomas/Marek, Kristin (2007): »Die neue Sichtbarkeit des Todes«, in: dies. (Hg.): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München, S. 9–23.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Wiesbaden.
- Palmér, Lina/Nyström, Maria/Carlsson, Gunilla/Gillsjö, Catharina/Eriksson, Irene/Dalheim-Englund, Ann-Charlotte (2020): »The Intertwining of Reconciliation and Displacement. A Lifeworld Hermeneutic Study of Older Adults' Perceptions of the Finality of Life«, in: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being* 15, Heft 1, S. 1–11.
- Pierburg, Melanie (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*, Bielefeld.
- Schatzki, Theodore (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge.
- Schönefeld, Daniel/Gahlen-Hoops, Wolfgang von (2022): »Dreimal Sterben«, in: dies. (Hg.): *Soziale Ordnungen des Sterbens. Theorie, Methodik und Einblicke in die Vergänglichkeit*, Bielefeld, S. 11–16.
- Schützzeichel, Rainer (2017): »Sinnwelten des Trauerns. Eine Analyse der Professionalisierung von Trauerarbeit«, in: Jakoby, Nina/Thönnnes, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 113–134.
- Simpson, Michael A. (1979): *Dying, Death, and Grief. A Critically Annotated Bibliography and Source Book of Thanatology and Terminal Care*, New York/London.
- Soeffner, Hans-Georg (2007): »Ein Diesseits ohne Jenseits? Vom ›Sinn‹ des Todes und dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Jenseitsvorstellungen«, in: Groß, Dominik/Esser, Andrea/Knoblauch, Hubert/Tag, Brigitte (Hg.): *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und mit der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel, S. 201–217.

- Tebben, Karin (2014): »Tabu-Brüche. Sexualität und Tod«, in: Jürgensen, Christoph/Lukas, Wolfgang/Scheffel, Michael (Hg.): *Schnitzler-Handbuch*, Stuttgart/Weimar, S. 318–326.
- Tirschmann, Felix (2019): *Der Alltag des Todes. Perspektiven einer wissenssoziologischen Thanatologie*, Wiesbaden.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London/New York.
- Weiß, Johannes (1993): »Der Fortschritt und der Tod«, in: ders. (Hg.): *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*, Wiesbaden, S. 180–184.
- Williams, Simon J./Calnan, Michael (1996): »The ›Limits‹ of Medicalization? Modern Medicine and the Lay Populace in ›Late‹ Modernity«, in: *Social Science and Medicine* 42, Heft 12, S. 1609–1620.

## Filme

- Noch 16 Tage. Eine Sterbeklinik in London* (Deutschland 1971, Reinhold Iblacker/Siegfried Braun).

## Sterbebegleitung?

Wie eine fehlende Begriffsbestimmung im Handlungsfeld der Hospiz- und Palliativversorgung Freiräume für die Etablierung von Machtstrukturen schafft

## End-of-life-care?

How a Missing Definition in the Field of Hospice and Palliative Care Creates Space for the Establishment of Power Structures

Michaela Thönnies, Heidi Müller, Susanne Kiepke-Ziemes, Wolfram Helmert, Corinna Onnen und Urs Münch

Arbeitsfelder in der hospizlichen und palliativen Versorgung sind dadurch gekennzeichnet, dass Interakteure mit Bezeichnungen wie Verordnung, Körperpflege oder Bestattung unmissverständlich vertraute Handlungsausführungen verbinden können. Sterbebegleitung hingegen wird als Handlungsfeld beansprucht, ohne dass die mit ihr verbundenen Handlungen spezifiziert sind. Zur angestrebten Klärung des Begriffs ›Sterbebegleitung‹ und damit verbundener Handlungserwartungen wird eine Schrift eines nationalen Dachverbands im deutschen Weiterbildungssektor ehrenamtlicher Sterbebegleiter\*innen untersucht. Dass der Dachverband darin eine Begriffsexplikation zur Sterbebegleitung auslässt und den dadurch entstehenden diffusen Sprachduktus für sich nutzt, wird im Prozess der Grounded-Theory-Methodologie analysiert.

*Sterbebegleitung, Hospiz, Palliative Care, Definition, Macht*

Fields of work in hospice and palliative care are characterised by the fact that interactors can clearly associate terms such as prescription, personal care or burial with familiar actions. ›Sterbebegleitung‹ (end-of-life care), on the other hand, is claimed as a field of action without the actions associated with it being specified. In order to clarify the term ›end-of-life care‹ and the associated expectations of action, a document from a national umbrella organisation in the German training sector for volunteer end-of-life caregivers is examined. The fact that the umbrella organisation omits an explication of the term ›end-of-life care‹ and uses the resulting diffuse linguistic style for itself is analyzed in the process of Grounded Theory Methodology.

*End-of-life care, hospice, palliative care, definition, power*

## Weiterbildungssektor Sterbebegleitung

In Deutschland weist die Sterbebegleitung in den bisher bestehenden Versorgungsstrukturen zwei auffällige Entwicklungen auf. Seit den 1980er Jahren hat sich die Hospizversorgung und daran anknüpfend die Palliativversorgung seit den 2000er Jahren regional in Abhängigkeit infrastruktureller Bedingungen zwar unterschiedlich stark, doch en gros bemerkenswert weiterentwickelt. Trotz der infrastrukturellen Unterschiede konnte sich die Hospiz- und Palliativversorgung auch in ländlich bisher unterversorgte Regionen ausdehnen (Thönnies 2020a). Dies hängt mit sozialen Prozessen in der Vergangenheit zusammen, die bis in die Gegenwart hineinreichen. Historisch zählen die Hospizbewegung und der damit entstandene soziale Wandel zu einer der stärksten sozialen Bewegungen seit den 1980er Jahren, was sich neben dem veränderten Bewusstsein in der Gesellschaft gleichsam an der Expansion von Hospizen, spezialisierten oder allgemeinen Hospiz- und Palliativdiensten, Palliativstationen oder auch -lehrstühlen bemessen lässt. Die Versorgung und Begleitung Sterbender ist innerhalb dieses Prozesses mittlerweile zum festen Bestandteil der Curricula in Pflege und Medizin geworden und wurde durch eine mehrjährige Entwicklung ausgebaut und finanziert (Radbruch et al. 2022). Komplexe Palliativ- und Hospiz-Netzwerke in den Großstädten Deutschlands verändern die Versorgungslage Sterbender innerhalb der Stadtgrenzen. Sie verbreiten ihr Angebot stetig weiter und bieten Mitbürger\*innen überdies die Möglichkeit, ehrenamtlich in diesem Bereich tätig zu werden. Engagierte Bürger\*innen bilden national wie international den Mittelpunkt bei der Umsetzung von Konzepten wie etwa dem der sorgenden Gemeinschaft (*caring communities*). Innerhalb solcher Verbindungen werden Sterbende gemeinschaftlich z. B. in Form von Nachbarschaftshilfe und nicht nur durch Fachkräfte versorgt (Spiess/Ruflin/Schlapbach 2023). In ruralen Regionen hingegen ist eine mit den Großstädten vergleichbare Versorgung Sterbender zuhause aufgrund einer geringeren Dichte von pflegerisch-medizinisch-pharmazeutischen Angeboten in der Regel nicht möglich. Doch wird auch hier eine Versorgungsverbesserung Sterbender thematisiert und nach Lösungen gesucht, die trotz schwacher Infrastruktur individuell je nach Region durch Vernetzung möglich sind (Gross 2021; Thönnies 2020a).

Die Etablierung der Versorgung Sterbender in den vergangenen Jahrzehnten führte dazu, dass ein Bildungssegment im haupt- und ehrenamtlichen Kontext entwickelt, etabliert und ausgebaut wurde (Deutsches Pflegeportal 2023). Das Absolvieren von Hospiz- und Palliativ-Weiterbildungen ist eine Grundvoraussetzung, um haupt- bzw. nebenberuflich und ehrenamtlich im Bereich des Hospiz- und Palliativdienstes oder in Pflegeeinrichtungen und -diensten tätig sein zu dürfen. Für Leistungserbringer\*innen ist vorgeschrieben, bezüglich der Pflegeleistungen gegenüber Sterbenden in zertifizierten Hospiz- und



Palliativ-Weiterbildungen qualifiziertes Personal vorzuweisen (Sozialgesetzbuch V, 2023, § 132g). Die Ausdehnung von Hospiz- und Palliativangeboten und die damit einhergehende Zunahme haupt- und nebenberuflicher sowie ehrenamtlicher Tätigkeiten impliziert somit einen gesteigerten Bedarf an Weiterbildungsangeboten.

Seit den 1990er Jahren hat der Deutsche Hospiz- und PalliativVerband e.V. (DHPV) eine zentrale Stellung in der Hospiz- und Palliativversorgung bezogen. Laut eigener Angaben stellt er mittlerweile die führende bundesweite Interessensvertretung der Hospizbewegung sowie der zahlreichen Palliativ- und Hospizeinrichtungen dar. In der Funktion eines nationalen Fachverbandes macht er sich zum Sprachrohr anderer Organisationen und zählt zu seinen originären Aufgabengebieten die Bereiche »Gesetzgebung initiieren«, »Netzwerke bilden und stärken«, »Qualität sichern und Transparenz schaffen«, »Bildung und Forschung fördern« sowie »Über Entwicklungen informieren« (Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e.V. 2022a). Hinsichtlich dieser Aufgaben wird er von Landesarbeitsgemeinschaften, -verbänden und überregionalen Organisationen auf gesellschaftlicher, medizinischer und politischer Ebene legitimiert (Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e.V. 2022b).

Vor dem Hintergrund dieser miteinander zusammenhängenden Entwicklungen eines bürgerlichen Engagements auf der einen Seite und ihrer Institutionalisierung auf der anderen Seite ist auf eine Besonderheit hinzuweisen: Im Kontext der hospizlichen und palliativen Versorgung existieren Begriffe, die von den Beteiligten dieses Arbeitsfeldes mehr oder weniger unmissverständlich verwendet und in ihrem Bedeutungszusammenhang verstanden werden. So verbergen sich hinter Termini wie ›Diagnose‹, ›Medikation‹, ›Verordnung‹, ›Körperpflege‹ oder ›Bestattung‹ vertraute Handlungsausführungen, die in ihrem Zusammenspiel signifikanter Symbolhaftigkeit Sinn verleihen (vgl. Mead 1968: 110 ff.) und Handlungen innerhalb des medizinischen, pflegerischen oder psychosozialen Berufsfeldes kalkulierbar machen. Mit diesen Handlungserwartungen verbunden ist ein standardisierter und aktenkundig dokumentierter Prozess gegenseitig abgrenzbarer Verantwortung und Handlungsmacht der beteiligten Berufsgruppen, den Sterbende und Angehörige nicht nur ethisch, sondern auch juristisch abgesichert erwarten und einfordern können (Heyers 2016).

Anders verhält es sich mit dem Begriff der Sterbebegleitung. So wird er im Kontext der letzten Lebensphase gleichermaßen von ehrenamtlichen, professionellen sowie wissenschaftlichen Akteur\*innen gebraucht, ohne dass jedoch näher spezifiziert wäre, was die unter diesem Begriff subsumierten Handlungen eigentlich kennzeichnet. In der Gesellschaft besteht heute weitgehend die Auffassung, ein ›guter Tod‹ beinhalte, dass Menschen nicht alleine sterben, am Ende ihres Lebens ihre Emotionen ausdrücken sowie ihre persönlichen Angelegenheiten regeln können (Lofland 2019; Schneider 2014; Walter 2020).

Auch unter dem Terminus der Sterbebegleitung werden Kurse angeboten mit der expliziten Zielvorgabe, ein ›gutes Sterben‹ zu ermöglichen, jedoch ohne diesen Begriff näher zu bestimmen. Vielmehr ist dieser mit der Vorstellung des ›Guten‹ normativ aufgeladen (vgl. Streeck 2017: 37 ff.). Verstärkt wird dieses Problem des Unkonkreten durch die Absicht, sich seitens der Hospiz- und Palliativ-Akteure gegenüber Sterbenden bedarfsgerecht auf die jeweilige Sterbesituation individuell einzustellen (vgl. Pierburg 2021: 188 ff.). Es lässt sich somit schlussfolgern, dass der Begriff der Sterbebegleitung ein implizites Konglomerat beruflicher und ehrenamtlicher Erwartungen, Funktionen, Handlungen und Prozessen in sich vereint. Damit stellt er sich als äußerst diffus dar. Auch Fachartikel, die die eigene fachspezifische Handlung in den Begriffsduktus der Sterbebegleitung setzen, klären nicht, was das Spezifikum der Sterbebegleitung sein soll, außer, dass Handlungen im Kontext der Gesundheitsversorgung Sterbender vollzogen werden. Es bleibt unklar, wie und durch welche Mittel sich eine Sterbebegleitung etwa von der Gesunden- und Krankenbegleitung unterscheidet, von wem Sterbebegleitung initiiert und umgesetzt wird und inwiefern sie zur individuellen oder sozialen Handlungserweiterung bzw. -ermächtigung gegenüber einem Sterben ohne Begleitung, also: einer ›Nichtsterbebegleitung‹, beiträgt (vgl. Fink/Schultz 2021: 50).

Im Kontext einer nicht mit dem Sterben in Zusammenhang stehenden Online-Weiterbildung zur Systemischen Beratung wurden sechs nicht im Bereich der Hospiz- und Palliativversorgung tätige Pflegepädagoginnen ad hoc um ihr Einverständnis gebeten, zum Thema Sterbebegleitung zwei Fragen zu beantworten. Die Befragten waren bereit zur Teilnahme und sahen sich aufgrund ihrer beruflichen Erfahrung mit Sterbenden hierfür als kompetent.

*Frage:* »Ich würde gerne von Dir wissen, was Du denkst, was ist Sterbebegleitung?«

*Antwort:* »[Holt Luft] Ja, jetzt hast Du mich auf dem falschen Fuß erwischt. Also für mich ist Sterbebegleitung, Menschen in ihrer letzten Lebensphase so für sie da zu sein, dass sie möglichst mit wenig Ängsten loslassen können. Also, dass sie es schaffen, loslassen zu können und vielleicht so ein Stück von Akzeptanz zu gewinnen, dass das, was für alle ja letztendlich unabänderlich ist, eh, auch stattfinden darf.«

*Frage:* »Mm. Hast Du eine Idee, wie Sterbebegleiter\*innen sowas machen könnten?«

*Antwort:* »Ich glaub', letztendlich immer wieder Angebote zu machen, für den anderen da zu sein, ohne was überzustülpen und ohne zu aufdringlich zu sein, aber letztendlich immer wieder Angebote zu geben.« (Interview mit einer Krankenpflegefachperson, 11. Mai 2021)

Dies ist ein Beispiel dafür, wie im Praxisfeld pflegerisch-medizinischer Berufsfelder im Gesundheitswesen Klärungsbedarf besteht, auf was sich beteiligte Akteure berufen können, wenn sie Sterbebegleitung anbieten und diese von

daran angrenzenden Aufgaben unterscheiden möchten. Gleichfalls ist Befragten im Praxisfeld der Palliativ- und Hospizversorgung üblicherweise bewusst, welche Herausforderungen daran gestellt sind, den Begriff Sterbebegleitung zu versinnbildlichen und damit in der Weise explizite Handlungen zu verbinden. Dies wird umso schwieriger, wenn der Begriff der Sterbebegleitung mit Begriffen zu angrenzenden Handlungsfeldern wie z. B. der Beratung in Verbindung gestellt wird. Die befragte Psychologin einer Palliativ- und onkologischen Abteilung, die Sterbende berät, hat dadurch, dass sie sich über die Unterschiede bewusst ist, Schwierigkeiten, auszudrücken, warum es Sinn macht, zwischen Beratung und Begleitung zu unterscheiden:

»So aus dem Bauch heraus ist Begleitung ohne Auftrag versehen. Ich gehe in die Zimmer, sage Hallo, plaudere mit den Patienten, aber es geht nicht per se um etwas Konkretes. Beratung hat aber einen konkreten Auftrag. Aus Begleitung kann sich ein Beratungsauftrag entwickeln, muss es aber nicht zwangsläufig. Begleitung ist ganz niedrigschwellig. Gut, ich muss dann wissen, was zu tun ist, wenn sich aus Begleitung ein Beratungsauftrag ergibt. Aber das ist der zweite Schritt.« (Psychologin einer Palliativ- und onkologischen Abteilung, 22. Dezember 2020, Gedächtnisprotokoll)

Bestehen neben dem Konglomerat unterschiedlicher Erwartungen außerdem Schwierigkeiten, Handlungen einer Sterbebegleitung zuzuschreiben und werden darüber hinaus Begriffe in unterschiedlicher oder sogar konkurrierender Bedeutung verwendet (wie etwa Begleitung und Beratung), so kann nur durch eine präzise und terminologisch eindeutige Formulierung – etwa in Form einer Definition und Begriffsexplikation – eine sachliche und unmissverständliche Auseinandersetzung mit dem Begriffsinhalt stattfinden (vgl. Moll/Thielmann 2022: 158 ff.). Zu diesem Zweck wurde eine Übersicht zur aktuellen Lage des Praxisfelds der Palliativ- und Hospizversorgung in Deutschland erstellt und dem Angebot im deutschen Weiterbildungssektor gegenübergestellt. Das Untersuchungsfeld in dieser Form auszuwählen, gründet auf dem Interesse an den sozialen Zusammenhängen, wenn eine sich ausdehnende bürgerliche Organisation von Selbsthilfe und ehrenamtlicher Beteiligung an professioneller Sterbeversorgung mit ihrem Wunsch nach Wissenserweiterung und -vermittlung auf einen historisch und funktional gewachsenen zentralen Player im Weiterbildungssektor trifft.

## Forschungsinteresse und -methode

Das vorliegende zentrale Forschungsinteresse gilt also der Frage, ob der Weiterbildungssektor zur Sterbebegleitung in Deutschland eine Definition von Sterbebegleitung anbietet, die den im Praxisfeld entstandenen Weiterbildungsbedarf bedient. Daran schließt sich die Frage an, ob Weiterbildungen zur Sterbebegleitung die Durchführung der Sterbebegleitung überhaupt ermöglichen. Ins Zentrum der Untersuchung rückt die Form der Kommunikation innerhalb symbolisch-interpretativer Interaktionen zwischen Verantwortlichen des Verbandes und Nachfragenden des Praxisfeldes der Hospiz- und Palliativversorgung.<sup>1</sup>

Einem sozialkonstruktivistischen Theorieverständnis und den Prämissen der interpretativen Sozialforschung zufolge (Cicourel 2016; vgl. Schütze 1987: 525), wurden Ausdrucksformen zu ›Sterbebegleitung‹ im sozialen Umfeld der haupt- und nebenberuflichen Sterbebegleiter\*innen untersucht, in dem sie den interessierenden Begriff anwenden und Sterbebegleitung praktizieren. Im Bereich der Weiterbildungsbranche zur Sterbebegleitung wurden von Oktober 2020 bis Januar 2023 Fachpersonen (n=42) im deutschsprachigen Raum zur Hospiz- und Palliativversorgung befragt. Darüber hinaus wurde die Thematisierung von Sterbebegleitung in selbst durchgeführten Weiterbildungen (n=21, je 16 bis 20 Teilnehmer\*innen) analysiert. Ebenfalls wurden informelle Gespräche zum Themenbereich des Forschungsinteresses mit Pflegenden, Ehrenamtlichen von Hospizgruppen, Psycholog\*innen, Sozialarbeiter\*innen, -pädagog\*innen und Netzwerker\*innen (n=55) geführt. Zudem erfolgten Text- und Bildanalysen von öffentlich zugänglichen Webseiten (n=32) von Dienstleistungsanbieter\*innen, Berufs- und Interessensverbänden im Bereich der Hospiz- und Palliativversorgung in Deutschland, Großbritannien, den Niederlanden, Österreich und der Schweiz.

Mit dem Ziel eines ganzheitlichen und umfassenden Zugangs zu einem sozialen Phänomen, das in den Sozialwissenschaften bisher wenig bekannt

---

1 Grundsätzlich bedeutet die Bereitstellung von Informationen auf einer veröffentlichten Webseite, dass die Verfasser\*innen den entsprechenden Bedarf dieser Informationen bei potenziellen Leser\*innen und Rezipient\*innen voraussetzen und diesen mit dem publizierten Text bedienen möchten. Diese gleichzeitige Untersuchungsperspektive einer Sender\*in und deren Vorstellung zu den potenziellen Empfänger\*innen gibt im Allgemeinen ein entsprechend mehrdimensionales Bild – hier zum Thema Sterbebegleitung im sozialen Umfeld des Dachverbandes. Es besteht beispielsweise die Möglichkeit, in Form einer sequenziellen Inhaltsanalyse einer an die Öffentlichkeit gerichteten Schrift die linguistischen oder sprachpsychologischen Besonderheiten der Sprachbildung seitens der Sender\*in in den Erkenntnisgewinn miteinzubeziehen. In Online- und Printmedien können gleichfalls formale Rahmungen der Sprache und deren Bedeutung für die sozial-interpretative Interaktion sowie die darin zu entdeckenden Sinnzusammenhänge aufgedeckt und analysiert werden.

ist, wurde die Methode der *Grounded Theory* gewählt (Corbin/Strauss 2015; Thönnies 2020a; dies. 2020b). Gemäß dem ihr zugrundeliegenden Paradigma der interpretativen Sozialforschung wird aus dem vorliegenden Material die semantisch herauszulesende Bedeutung des Begriffs ›Sterbebegleitung‹ interpretiert und systematisch herausgearbeitet. Somit analysiert der vorliegende Beitrag die Verwendung des Begriffs mit einem Verständnis von Sprache als grundlegende Voraussetzung sinnhaften Handelns im Kontext der Hospiz- und Palliativversorgung.

## Datensammlung und -analyse

In der qualitativen Sozialforschung dienen neben Interviews unterschiedliche Formen von geschriebenen, beobachteten oder audio-visuell aufgenommenen Materialien der Erschließung von Wirklichkeitskonzeptionen und der damit verbundenen Interpretations- und Sinngebungsprozesse (Corbin/Strauss 2015). In der explorativen Phase 1 wurde sich anhand von Literaturrecherchen und Expert\*inneninterviews mit den Besonderheiten des interessierenden Phänomens vertraut gemacht (Blumer 1981) und das Feld der Untersuchung eingegrenzt. Durch die Bildung sogenannter »Sensitizing Concepts« wurde überlegt, an welcher Stelle des Kommunikationsflusses in einer Gesellschaft zur Fragestellung, als was ›Sterbebegleitung‹ angesehen werden kann, Erkenntnisse zu gewinnen wären. Die Autor\*innen interpretierten in Peer-Analysesitzungen die ausgewählten Materialien, um Bedeutungen zu rekonstruieren und das Untersuchungsfeld der Hospiz- und Palliativversorgung hinsichtlich seiner Bedeutungsmuster zu erschließen (Blumer 1954). Damit sollten Vorurteile der Forschenden systematisch offengelegt und das Einnehmen einer subjektiv fixen Position vermieden werden (Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen 1976). In dieser Phase analysierten zwei Wissenschaftler\*innen und zwei Praktiker\*innen zunächst verschiedene Materialien, darunter Gedächtnisprotokolle der Forschenden von erlebten Situationen in der Weiterbildungsbranche, Protokolle und Transkripte zu Ad-hoc-Interviews mit Psycholog\*innen und Pflegefachpersonen außerhalb und innerhalb der Hospiz- und Palliativversorgung sowie Informationsmaterial, öffentlich zugängliche Webseiten von Dienstleistungsanbieter\*innen sowie Berufs- und Interessensverbänden innerhalb der deutschen Hospiz- und Palliativversorgung. Die Auswahlkriterien des Theoretical Samplings leiteten sich aus der systematischen und theoriegeleiteten Textanalyse des aufgeführten Materials ab. Darüber lassen sich über die Inhalte hinausgehende Erkenntnisse zu Intention und Zielen von Kommunikationsformen innerhalb des mit der Sterbebegleitung verbundenen Feldes verständlich machen.

In Phase 2 erwies sich bei der Untersuchung bestehender Strukturen und Diskurse (Keller 2013; Parker 2000; vgl. Truschkat 2013: 83 f.) der Sterbebegleitung ein historisch seit den 1990er Jahren gewachsener Dachverband als von zentraler Bedeutung. Laut eigener Angaben stellt er die führende bundesweite Interessensvertretung der Hospizbewegung sowie der zahlreichen Palliativ- und Hospizeinrichtungen dar. In der Funktion eines nationalen Fachverbandes macht er sich zum Sprachrohr; andere Organisationen mit einer Vielzahl von Rezipient\*innen beziehen sich auf diesen Verband und legitimieren darüber ihr Handeln. Beim DHPV handelt es sich um einen Verein, der aufgrund seiner langjährig gewachsenen Struktur und Größe in Deutschland eine Sonderstellung einnimmt und dadurch aktiv Gestaltungsformen des öffentlichen Diskurses zur Sterbebegleitung nutzt. Dieses und weitere Merkmale begründen eine Mikroanalyse seiner Publikationen. Analysiert wird das für die Verwirklichung dieser Aufgaben zentrale Dokument, die Rahmenempfehlung »Qualifizierte Vorbereitung Ehrenamtlicher in der Sterbebegleitung. Rahmenempfehlung für Kursleitungen« (Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e.V. 2021). Dabei steht die Frage im Vordergrund, was der Verband hierin zum Ausdruck bringen und in einen den eigenen Verbandsstrukturen übergeordneten gesellschaftspolitisch formalen Rahmen setzen möchte. Die Rahmenempfehlung ist eine Form von Kommunikation innerhalb symbolisch-interpretativer Interaktion zwischen Verantwortlichen des Verbandes und Nachfragenden zum Thema Hospiz- und Palliativversorgung, da sie zum Zweck der Information auf der Homepage des DHPV zur Bestellung angeboten oder als kostenfreie PDF-Datei angeboten wird.

## Ergebnisse

Im mehrstufigen mikroanalytischen Codierungsprozess ließen sich aus der abschnittswisen Untersuchung des Inhaltes Codes und Code-Kategorien generieren, die die tieferliegenden Implikationen des gesamten Textes herausstellten. Im Ergebnis ließen sich die Codes unter den Kategorien ›Schaffung einer Subkultur‹, ›Macht‹, ›Methode der Produktplatzierung‹, ›Geschlossenes System‹, ›Hospizliche Haltung‹, ›Persönlichkeitsveränderung‹, ›Sprache‹, ›Fähigkeiten‹, ›Gefühle‹, ›Gesellschaftlicher Bezug‹, ›Handlungsbegründung‹, ›Institutionalisierung‹, ›Professionalisierung der Deprofessionalisierung‹, ›Verbandskultur‹ und ›Zielgruppe‹ subsumieren. Diese offenbarten in einem weiterentwickelten Interpretations- und Analyseschritt, dass der Verband die Weiterbildungskurse zur/zum Sterbebegleiter\*in als Strategie nutzt, um Führungspositionen im Handlungsfeld der hospizlichen und palliativen Versorgung Schwerstkranker und Sterbender zu erlangen und einen Führungsanspruch im Kontext der Deutungsmacht zu etablieren. Konkret deutet der

Verband im Vorwort an, mit der vorgelegten Rahmenempfehlung deutschlandweit den Hospiz- und Palliativversorger\*innen einen als Maßstab dienenden Standard in der Sterbebegleitung zu liefern. Die Rahmenempfehlung

»soll keineswegs bewährte überregionale, regionale oder individuelle Curricula und Kurspläne ersetzen, sondern ein Werkzeug dafür sein, den eigenen Vorbereitungskurs kritisch daraufhin zu überprüfen, ob er den hier vom Deutschen Hospiz- und Palliativverband (DHPV) formulierten Standards entspricht oder ob er an der einen oder anderen Stelle angeglichen werden muss.« (Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. 2021: 3)

Auch die Aussage »Sich gemeinsam auf einen Weg machen! Das ist zentrales Anliegen aller Akteur\*innen in der vielfältigen Hospizarbeit« (ebd.: 38) drückt implizit den Führungsanspruch des Verbandes aus, indem er für sich in Anspruch nimmt, für alle Akteur\*innen in diesem Feld zu sprechen (Abb. 1).

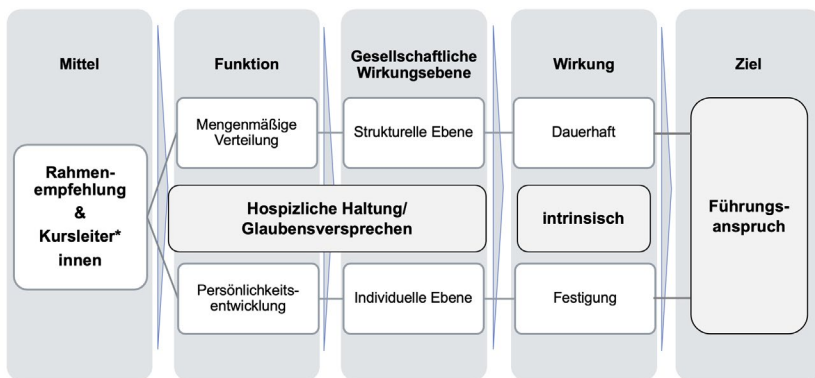


Abb. 1: Modell der Etablierung des Führungsanspruchs des Verbandes (eigene Darstellung)

Die Schrift informiert über den zu erwartenden zentralen Inhalt der Weiterbildungskurse, also die ›hospizliche Haltung‹. Sie soll mithilfe der Kurse auf der strukturellen Ebene eingebracht und etabliert werden. In den Kursen lernen die Teilnehmer\*innen, eine bzw. die ›Hospizliche Haltung‹ einzunehmen. Dafür bedarf es laut Verband einer Persönlichkeitsentwicklung seitens der Teilnehmer\*innen. Es sei Aufgabe der Kursleiter\*innen, diese Persönlichkeitsentwicklung bei den Teilnehmer\*innen zu initiieren und somit die Idee einer spezifischen ›hospizlichen Haltung‹ auf der individuellen Ebene zu etablieren. Sowohl die Kursleiter\*innen wie auch die Schrift selbst dienen entsprechend als Multiplikatoren. Die Kurse multiplizieren die ›hospizliche Haltung‹ bundesweit

und im Bereich der hospizlich-palliativen Versorgung von innen heraus dauerhaft auf struktureller sowie auf individueller Ebene. Auch dies manifestiert den Führungsanspruch des Verbandes.

Im Hinblick auf das Ziel des Führungsanspruches seitens des Verbandes deckt sich die Verwendung einer normierenden Sprache mit den in der Schrift enthaltenen Normierungen, die auf die Vereinheitlichung der Hospizbewegung abzielen und somit als *Policing* seitens des Verbandes zu verstehen sind. Daraus lässt sich ableiten, dass der Verband eine vereinheitlichte Versorgung Sterbender unter seiner Führung anstrebt, er sich durch die Ungenauigkeit seines Begriffsangebots jedoch inhaltlich nicht festlegt.

Die Codes ›Hospizliche Haltung‹ und ›Persönlichkeitsentwicklung‹ stellen die inhaltlichen Bausteine der Etablierung dieses Führungsanspruches dar und zeigen auf, dass die historisch gewachsene Hospizidee vom Verband für sich vereinnahmt wird. Mit Verweis auf die Wissenschaft legitimiert der Verband seinen Anspruch. Wie faktische Wirkungsweisen vom Verband gesteuert werden, wird nachstehend in einem konkreten Zusammenhang anhand der identifizierten Codes ›Sprache‹, ›Hospizliche Haltung‹, ›Persönlichkeitsentwicklung‹ und ›Vereinnahmung‹ erläutert.

### *Sprache*

Der im Titel des untersuchten Dokuments verwendete Begriff ›Schrift‹ erweckt die Annahme eines professionellen Anspruchs seitens des Verbandes bzw. der Autor\*innen. Demgegenüber finden sich im Text eine ihrem wissenschaftlichen Anspruch widersprechende Sprache mit deutlichen Hinweisen auf eine Positionierung der Autor\*innen, die somit die Leser\*innen nicht lediglich informieren, sondern belehren. Allein die Begriffe ›müssen‹ und ›sollen‹ sind mit 49 Nennungen die dritthäufigsten Worte. Sie folgen den Begriffen ›Ehrenamt‹ (133 Nennungen) und ›Qualifizierte Vorbereitung‹ (57 Nennungen). Auf der Grundlage der Anwendung von Sprache kann ihre jeweilige Funktion für den Aufbau und für die Reproduktion sozialer Ordnung und ihre Rolle bei der Verteilung von Wissen, Positionen und Ressourcen sozialwissenschaftlich untersucht werden (Renn 2018). Dabei scheinen die Begriffe ›müssen‹ und ›sollen‹ jedoch im Gegensatz zu den Elementen der erwähnten ›hospizlichen Haltung‹ zu stehen, die sich vorgeblich etwa durch Wertschätzung und vorurteilsfreie und empathische Zuwendung zum Menschen auszeichnen. Sie können zum einen als Unsicherheit der Autor\*innen interpretiert werden, den Inhalt möglicher Curricula der Weiterbildung in einem angemessenen Sprachgebrauch darzulegen, der dem vordersten Anspruch der Hospiz- und Palliativversorgung, auf die individuellen Bedürfnisse Sterbender und der ihnen Nahestehenden einzugehen, widerspricht. Zum anderen können sie doch wiederum als sprachliche Mittel zur Sicherstellung des Führungsanspruches gesehen werden, nämlich im



Sinne einer Sprache, die als Mittel der Machtausübung (Schlosser 2016) die normativen Vorstellungen des Verbandes zementiert.

### *Hospizliche Haltung und Glaubensversprechen*

Bereits in der Einleitung der untersuchten Schrift weisen ihre Autor\*innen stellvertretend für den Verband auf ihre Annahme hin, dass Begleitung eine im Menschen intrinsisch vorliegende Fähigkeit ist: »Eigentlich gehen wir von der Annahme aus, dass die Begleitung von schwerkranken und sterbenden Menschen eine menschliche Fähigkeit ist, die wir alle besitzen.« (Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e.V. 2021: 4) Dennoch ergänzt der Verband diese in allen Menschen vermeintlich vorliegende Fähigkeit um den Hinweis, dass es zusätzlich notwendig sei, die ›hospizliche Haltung‹ gegenüber Sterbenden zur Grundlage einer gelungenen Sterbebegleitung in Vorbereitungskursen zu verinnerlichen.

»Eine hospizliche Haltung ist aus der Sicht des DHPV für die Sterbebegleitung unabdingbar.« (Ebd.: 12)

»Darum sind die Vermittlung und Entwicklung der hospizlichen Haltung das Kernthema und der rote Faden in einem Vorbereitungskurs für ehrenamtliche Sterbebegleitung.« (Ebd.: 13)

In der gesamten Schrift findet sich, wie gesagt, keine Bezugnahme, was unter ›hospizlicher Haltung‹ genau zu verstehen ist. Die Ausführung, was mit Haltung gemeint sein könnte, bleibt konkret kurzgefasst und bezieht sich auf emotionale und kognitive Entwicklungsprozesse von Sterbebegleiter\*innen: »Unter Haltung verstehen wir: Herzensbildung, Selbstreflexion und Wissen.« (Ebd.) ›Hospizliche Haltung‹ wird somit als eine Art verpflichtendes Verhalten eingeführt. Im Vordergrund steht dabei die Befähigung, Handlungen aus einer Grundüberzeugung heraus ohne »konkrete Regeln« und die eigene gesamte Persönlichkeit betreffend zu vollziehen:

»Zentrales leitendes Element des professionellen und des ehrenamtlichen Handelns ist die sog. hospizliche Haltung, welche sich in einem ihr verpflichteten Verhalten zeigt. Eine Haltung zu haben bedeutet, aus einer Grundüberzeugung heraus zu handeln, die die ganze Person umfasst, ihren Körper, ihren Geist und ihre Gefühle. Eine Haltung besteht nicht aus einer konkreten Regel, sie ist vielmehr eine Handlungsdisposition, die sich im Laufe des Lebens und Erlebens einer Person, also im individuellen Lebensvollzug, entwickelt.« (Ebd.: 11)

In diesem Textteil werden Professionalität und professionelles Handeln als Leit-motive genannt, jedoch nicht mit entsprechenden Angaben zum Handlungs-feld oder -rahmen konkretisiert. Hospizliche Haltung sei »erleb- und fühlbar« und unterliege keinen Regeln, wodurch sie nicht fassbar ist und unkonkret bleibt. Vermutlich wird sie eben deshalb an anderer Stelle mit »Intuition« gleich-gesetzt, wodurch aber die Klärung des Ablaufs professioneller Interaktionen im Handlungsfeld der Sterbebegleitung ausgeblendet wird: »Nach Begemann und Seidel entwickelt sich diese Intuition bzw. Haltung aus einer gleichberechtigten Zusammenführung aus Fachwissen, biografischer Selbstreflexion, praktischen Übungen und Selbsterfahrungseinheiten.« (Ebd.: 7; Herv. d. Verf.) Der Begriff Intuition ist an dieser Stelle in zweierlei Hinsicht problematisch. Allgemein-sprachlich bezieht er sich auf etwas methodisch-rational schwer Erfassbares. Das bedeutet, dass Menschen eine Intuition haben können, ohne sie (rational) ver-mitteln oder lehren zu können. Damit ist auch fraglich, inwiefern sie als solche erlernbar ist. Wenn es aber um konkretes Handeln innerhalb der hospizlichen und palliativen Versorgung geht und eine diesbezügliche Intuition die Grundlage allen Handelns in der Sterbebegleitung darstellt, die anhand von Fachwissen, Selbsterfahrung und praktischen Übungen erlernt werden soll, dann bedarf es rational nachvollziehbarer Kriterien, welche die Intuition als handlungsstiftend qualifizieren und aufzeigen, auf welche Weise sie erlernbar ist (Bachhiesl 2018). undefiniert und gleichgesetzt mit »Haltung« bleibt inhaltlich und praktisch letzt-lich unklar, was unter den verwendeten Begriffen zu verstehen ist und wie sie sich zueinander verhalten.

Inhaltlich weisen die Weiterbildungskurse für interessierte Hospiz-begleiter\*innen Ähnlichkeiten zu Selbsthilfegruppen auf, in denen Menschen zusammenkommen, um sich über ein Problem gemeinschaftlich auszutauschen und sich gegenseitig zu unterstützen.

»Die Vorbereitungskurse könnten darüber hinaus als »Seelenarbeit« beschrieben werden, da wir uns im Wesentlichen mit existenziellen Fragen beschäftigen. Unsere Erfahrung hat uns gelehrt, dass diejenigen, die sich für Hospizarbeit interessieren, für sich selbst Antworten auf Lebensfragen suchen: Wo komme ich her, wo gehe ich hin, gibt es so etwas wie eine Seele, gibt es Gott, was ist der Sinn des Lebens, wo liegen meine Kraftquellen und Ähnliches mehr. Es geht aber auch um eine Erweiterung des Wissens rund um die Themen Sterben, Tod und Trauer.« (Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. 2021: 4)

Dabei ist die Leitidee der Kurse aber nicht erklärbar; vielmehr scheint sie einem Glaubensversprechen zu ähneln:

»Sie [die Ehrenamtlichen; Anm. d. Verf.] sind damit in gewisser Weise die Zuständigen für das Unbestimmte und Unvorhersehbare und die *Wächterinnen* der Einfühlsamkeit am Rande des Lebens. Ehrenamtliche auf diese Offenheit vorzubereiten, ist eine vielschichtige Aufgabe und eine Verantwortung mit einem ganzheitlichen Bildungsanspruch. Die Entwicklung einer Haltung wird hier zur Sprache gebracht und als elementare Eigenschaft dieses Ehrenamtes belegt.« (Ebd.: 6; Herv. d. Verf.)

Aufgrund dieser unklaren Verwendung und der fehlenden Definition des Kernelements ›Hospizliche Haltung‹ als zentralem Inhalt des zu Erlernenden rückt die ›Persönlichkeitsentwicklung‹ als allein nachvollziehbarer, fassbarer und seitens der Autor\*innen explizierter Inhalt ins Zentrum der Schrift und damit auch der Kurse.

### *Persönlichkeitsentwicklung*

Mit der Schrift erfahren die Kursleiter\*innen, welche persönlichen Eigenschaften die Teilnehmer\*innen haben ›sollen‹ und welche Einstellungen sie haben ›müssen‹: »Liebe zum Menschen [...], Selbstreflexion [...], Wertschätzung und vorurteilsfreie Zuwendung [...], Zurückhaltung [...], Leidensfähigkeit [...]; »Sterben als Teil des Lebens anerkennen [...], Selbstverständnis als Teil einer Sorgkultur (im Sinne von Mitglied)« (Ebd.: 12).

Folglich ist die zentrale Aufgabe der Kursleiter\*innen das Erzeugen und Erreichen einer Persönlichkeitsentwicklung. Diese Entwicklung wird inhaltlich als das Erlangen der ›hospizlichen Haltung‹ etikettiert:

»Die beschriebenen Wertvorstellungen in Vorbereitungskursen zu ›transportieren‹, stellt eine große Herausforderung für Kursleitende dar. Ihr Auftrag ist es, die Teilnehmenden in einem Entwicklungsprozess zu begleiten, in dessen Fokus vor allem die Reflexion des eigenen Menschenbildes und der damit verbundenen Haltungen steht.« (Ebd.: 14)

Am Ende des Entwicklungsprozesses sind die Teilnehmer\*innen der Kurse ›typische Hospizler\*innen‹:

»Der/die typische ›Hospizler/in‹ wird durch die Kultur und Praxis in der Hospizbewegung im Sinne einer eigenen Vergemeinschaftung geformt, wobei die hochindividualisierte Hilfestaltung und die vielfach persönlich geprägten Motive, die den Zugang zur Hospizarbeit öffnen, auf diese Weise zumindest teilweise aufgefangen und in eine neue Zugehörigkeit zur Hospizgruppe transformiert werden.« (Ebd.: 7; Herv. d. Verf.)

Es wird impliziert, dass sich Hospizbegleiter\*innen durch die Begegnung mit Sterbenden und anderen Akteur\*innen persönlich weiterentwickeln. Problematisch ist, wenn die hier nahegelegte ›Vergemeinschaftung‹ und die ›Zugehörigkeit‹ zu einer Gruppe die Formung und Transformation der Persönlichkeit bestimmen soll. Die Individualität derer, die sich als Hospizhelfer\*innen an den Verein wenden oder sich in die Weiterbildungen begeben, wird als etwas betrachtet, das sich nicht entfalten kann, sondern wird als etwas angegangen, das ›aufgefangen‹ und ›erneuert‹ wird. Dies bedeutet eine Orientierung an Schemata oder Erwartungen und erzeugt eine soziale Situation, in der Interessierte an der Hospizarbeit innerhalb von Weiterbildungskursen einer Beurteilung ihrer Motive durch andere unterzogen werden oder die Erwartung der Gruppenmitglieder in der Art, wie sie beurteilt werden, beeinflusst wird. Schemata erlauben zwar eine effiziente, dafür jedoch gelegentlich ungenaue Informationsverarbeitung. Eine Transformation bezeichnet eine tiefgreifende Veränderung der Persönlichkeit, und die Definition dessen, wie die vielfältigen Motive der Personen, die sich in die Hospizgruppenarbeit begeben möchten, über die Zugehörigkeit verändert werden soll, erinnert an Konformität (Asch 1940; Foldy 2006; Nosek/Banaji/Greenwald 2002).

So werden Individualitätsangebote gegenüber Sterbenden und ihrer Nahestehenden behindert, da diese Individualität innerhalb der Hospizarbeit aus Sicht der Autor\*innen der Rahmenempfehlung einer nicht näher bezeichneten Hospizgruppen-Kultur und -Praxis unterstellt werden soll. Darüber hinaus scheint diese Transformation im Widerspruch zur anfänglich geäußerten Annahme zu stehen, dass Sterbebegleitung eine menschliche Fähigkeit ist, die alle besitzen.

### *Mengenmäßige Verteilung*

Erstmals rekrutierte haupt- bzw. nebenberuflich tätige Hospizmitarbeiter\*innen werden unabhängig von ihren Motiven thematisiert; ihnen wird eine Art neue Identität zugeschrieben: »Ein Aspekt, der hier ebenfalls mitwirkt, ist die Stiftung von Identität und Gemeinschaft.« (Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. 2021: 7; Herv. d. Verf.)

Ziel ist es offenbar, dass die Kursteilnehmer\*innen mit Abschluss der Weiterbildungskurse das im Modell erklärte Sendungsbewusstsein des Verbandes unterstützen und verbreiten wollen: »So sollen in den Kursen die Ehrenamtlichen darauf vorbereitet werden, die Hospizidee auch *dorthin zu tragen*, wo sie bislang noch kaum oder gar nicht vertreten ist.« (Ebd.: 9; Herv. d. Verf.). Der Verband verbindet den Inhalt der Kurse mit der Hospizidee, wobei er sich aber nicht auf die Idee der Hospizbewegung bezieht, Menschen in ihrer Gesamtheit als mehrdimensionale Persönlichkeiten mit unterschiedlichen Bedürfnissen zu begleiten. Gemeint ist vielmehr, was in den Kursen erreicht werden soll:

nämlich die Lehre und Aneignung einer eigenwilligen ›hospizlichen Haltung‹. Ob diese ›hospizliche Haltung‹ inhaltlich vereinbar ist mit den unterschiedlichen Ebenen der umfassenden Versorgung Sterbender (körperlich, psychisch, sozial und spirituell), erschließt sich aus der vorliegenden Schrift nicht. Vielmehr benutzt der Verband die Hospizentwicklung und den Begriff der Hospizidee als Transportmittel zur mengenmäßigen Verteilung, um die eigenen Absichten einer Rahmenverordnung für Qualifizierungsmaßnahmen im Feld der Hospiz- und Palliativversorgung auf struktureller und individueller Ebene generell zu etablieren und auszubauen.

## Diskussion

Die Ausgangsfrage der vorliegenden Studie war, zu klären, was unter dem Begriff der Sterbebegleitung im Praxisfeld verstanden wird, um daraus ableiten zu können, wie Akteur\*innen im Feld ihre damit verbundenen Handlungen verstehen und aufeinander sinnhaft beziehen (können). Zu diesem Zwecke wurde die vom DHPV erarbeitete, somit potenziell einflussreiche Schrift zur Vorbereitung Ehrenamtlicher in der Sterbebegleitung analysiert, da sie sich explizit auf diesen Begriff in Verbindung mit praktischen und praxisrelevanten Qualifikationsempfehlungen bezieht. Die qualitative Analyse ergibt, dass der Begriff der Sterbebegleitung weder implizit erläutert noch expliziert definiert wird. Stattdessen konnte modellhaft extrahiert werden, dass und wie der Verband mithilfe der Schrift versucht, sich durch die gewünschte Implementierung der dort vorgegebenen Einstellungen im Sinne praktischer Nachwirkung ›im Feld‹ als führendes Organ der Hospiz- und Palliativversorgung zu etablieren. Damit zielt die Schrift aber nicht auf die Bedürfnisse Sterbender ab, sondern verbleibt in einer zum tatsächlichen Sterbegeschehen distanzierter Sprache, in welcher der Verband das Sterben nicht thematisiert – er bleibt vielmehr weitgehend auf sich selbst bezogen.

Dieses Vorgehen ist aus verbandspolitischer Sicht durchaus nachvollziehbar. Aus der Praxisperspektive, die hier entscheidend ist, bietet die Schrift keine sprachlich präzise Basis an, die zur Verständigung auf Leistung und Angebot in der Sterbebegleitung nützlich wäre. Dieser Sachverhalt ist im Umgang mit vulnerablen Gruppen wie die der Sterbenden und die sie Versorgenden unbedingt kritisch zu hinterfragen. Den Ausgang unserer Überlegungen bildeten somit Fragen nach einem Verständnis von Sterbebegleitung, das so nicht in den Unterlagen des Verbandes auffindbar ist. Daran schließen sich grundsätzliche Fragen einer bedarfsorientierten Begleitung von Sterbenden an.

Die Explikation von Begriffen ist für die diskursive Klärung innerhalb von Vereinen, Verbänden und anbietenden Institutionen, aber auch für Interessierte

und Aktive rund um die Sterbebegleitung notwendig, damit sich einerseits eine Basis entwickeln lässt, um wiederum etwa deren Angemessenheit und Wirksamkeit im erweiterten Sinne der Qualitätssicherung überprüfen zu können (Knesebeck 2019). Andererseits würde eine Explikation im besten Fall dazu beitragen, die Kommunikation, das Verständnis und die Erwartungshaltungen unter den Sterbegleiter\*innen und anderer am Sterbeprozess beteiligter Akteur\*innen und Anwesender derart aufeinander abzustimmen, dass die sterbende Person und ihre Bedürfnisse ins Zentrum von Handlungen, Interaktions- und sozialen Lernprozessen gestellt werden können. Da diesbezüglich seitens der untersuchten Schrift keine Ansätze zur begrifflichen Klärung zu erkennen sind, bleiben die Ideen, begleitet oder unbegleitet zu sterben, somit weiterhin zwei nebeneinanderstehende Vorstellungen, deren Vor- und Nachteile im vorliegenden Beitrag keiner tieferen Auseinandersetzung unterzogen werden können. Als Gegenentwurf dazu kann der niederländische Verband *Vrijwilligers Palliatieve Terminale Zorg* angesehen werden. Auf seiner Internetseite bietet er einen Qualitätskompass in klarer Sprache und transparenter Form an (VPTZ 2023). Er beinhaltet Informationen, Definitionen und Erklärungen, Funktionsprofile, Weiterbildungsinhalte, Curricula und Vernetzungsangebote zur Sterbebegleitung. Trotz aller Komplexität, Dynamik und der hohen Anzahl beteiligter Akteur\*innen bleibt der/die Klient\*in für den VPTZ Nederland in allen Dimensionen der zentrale Ausgangspunkt des praxisorientierten Vorgehens.

Die Ergebnisse unserer Analyse legen nahe, dass Inhalte der Schrift wie die ›hospizische Haltung‹, aber auch die ›Persönlichkeitsentwicklung‹ in den Kontext eines ›guten Todes‹ zu verorten sind. Dafür stehen unterschiedliche Fachkräfte zur Verfügung, die sich häufig über Weiterbildungen für die Hospiz- und Palliativversorgung qualifiziert haben (Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin 2023). Die Versorgung Sterbender weist ein hohes Maß an Spezialisierung auf, was den Eindruck erweckt, Sterben und Tod benötigten eine besondere Expertise, die jenseits der angesprochenen Fachkräfte vor allem medizinischen und pflegerischen Fachkräften zugeschrieben wird (Thönnies 2020a; Walter 2020). Sicher ist, dass die angehörigen Familien immer noch den größten Teil der Versorgung übernehmen, auch wenn Sterben und Tod über die Institutionalisierung gesamtgesellschaftlich zunehmend unsichtbar geworden sind und der Umgang mit diesen Lebens- bzw. Sterbenserfahrungen gemeinhin weiterhin als ungewohnt gelten darf (Lancet Commission on the Value of Death 2022). Es handelt sich bei Vorstellungen eines ›guten Todes‹ um ein Ideal, das auch deshalb kritisch zu hinterfragen ist, weil es Menschen gibt, die andere Vorstellungen haben und beispielsweise durchaus angeben, allein sterben zu wollen (Caswell/O'Connor 2015; Kellehear 2009; Wittkowski/Schröder 2008).

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Idee des ›guten Todes‹ lässt die von uns untersuchte Publikation gleichsam vermissen; dabei ist diese Idee gerade nicht unabhängig von der Funktionsweise des Gesundheitsversorgungssystems zu betrachten. Innerhalb dieses Systems lässt sich wiederum eine Ökonomisierung feststellen. So werden zur Kostendeckung durchaus solche Maßnahmen durchgeführt, deren Nutzen für Patient\*innen fraglich, aber für die Finanzierung der Einrichtung lukrativ sind. Die Versorgung Sterbender gerade im Sinne eines vermeintlich ›guten Todes‹ ist lukrativ. So wird konstatiert, dass in »high-income countries between 8% and 11.2% of annual health expenditure for the entire population is spent on the less than 1% who die in that year« (Lancet Commission on the Value of Death 2022: 837).

Auch Hospizvereine profitieren. Sie erhalten pro begleiteter verstorbener Person eine entsprechende Summe von den Sozialversicherungen. Dies ist mit der Pflegeversicherung und in SGB V § 39a geregelt. Dabei ist nicht vorgesehen, dass Hospizvereine und deren Sterbebegleiter\*innen Qualitätskriterien jenseits der vom Verband anerkannten Qualifikation nachweisen oder auch nur, dass sie ihr Tun und Handeln dokumentieren müssen. Somit kann der Verband an der gesetzlich geregelten Finanzierung Sterbender partizipieren, was seinen Anspruch nach einer ›Führungsposition‹ wirtschaftlich erklären könnte. Auch sein Interesse nach Vereinheitlichung der Hospiz- und Palliativversorgung ist mit Blick auf finanzielle bzw. politische Interessen nachvollziehbar. So existieren im Rahmen des Sterbebegleitungsmarktes zahlreiche Angebote von unterschiedlichen Fortbildungsanbieter\*innen, deren Inanspruchnahme nicht kostenfrei ist. Diese unter einem Dach zu vereinen, ist finanziell und politisch von Vorteil, denn damit erhöht der DHPV seine Einflussnahme. In der soziologischen Begriffswelt Hartmut Rosas (2018: 16 ff.) kann die Motivation des Dachverbandes als Reichweitenvergrößerung aufgefasst werden. Problematisch an diesem Bestreben ist letztlich der Verlust des Gegenstandsbezugs, denn es geht um das Erobern und Beherrschen eines Weiterbildungssektors, nicht aber um Schwerstkranke und Sterbende im Fokus eines zu aktualisierenden Wissensbestands durch Weiterbildung.

Die *Lancet Commission on the Value of Death* (2022) plädiert dafür, den Tod wieder in die Mitte der Gesellschaft zurückzuholen. Konzepte wie das der *Compassionate Communities* (Kellehear 2013) haben diesen Gegentrend zum medikalisierten, institutionalisierten, rationalisierten, funktionalisierten und professionalisierten Sterben (Walter 2020) aufgegriffen. Für sie stellen Sterben und Tod in erster Linie natürliche und zwischenmenschliche Erfahrungen dar und kein medizinisches Problem, das es zu überwinden gilt. Eine schmerzlindernde und auf die Lebensqualität abzielende Versorgung ist nicht zuletzt auch deshalb zweckmäßig, da Menschen heutzutage überwiegend an Herz-Kreislauf- und Krebserkrankungen leiden, die sich mitunter über Jahre hinziehen.

Und dennoch bedarf es eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses zu Sinn und Werten am Ende des Lebens. Nur auf diesem Wege können Diversität, Heterogenität und Individualität Berücksichtigung finden. Die Wiedereingliederung von Sterben und Tod in die Mitte der Gesellschaft könnte schließlich dazu beitragen, ehrenamtliche *und* professionell Versorgende zu entlasten, denn Studien zeigen, dass diese vielfach im Umgang mit den Verlusten Problemlagen entwickeln, mit denen sie sukzessive im beruflichen Kontext konfrontiert sind (Søvold et al. 2021).

Obwohl Schriften wie die untersuchte aufgrund ihrer Zielsetzung, gesellschaftspolitisch relevante Leitlinien zu präsentieren, prinzipiell eine hohe Aussagekraft zugeschrieben werden kann, sind die hier vorgelegten Erkenntnisse nicht als generalisierbar zu interpretieren. Im Rahmen eines Fallbeispiels und der gewählten Methode ist qualitative Sozialforschung vielmehr darauf ausgerichtet, nachzuvollziehen, wie Individuen ihrem Handeln im sozialen Kontext Sinn beimessen (Flick/Kardorff/Steinke 2019). Dadurch beziehen sich die hier präsentierten Ergebnisse ausschließlich auf den untersuchten Verband, seine online offen zugängliche Schrift und den darin nachvollziehbaren Sinngehalt. Die Begriffe, die in der Schrift hervorgehoben und insbesondere in der ›hospizlichen Haltung‹ objektiviert sind, fanden in der hospizlichen und palliativen Praxis im Laufe des vergangenen Jahrzehnts längst Eingang in die berufliche Alltagssprache und können als etablierte Termini eingestuft werden. Dem zum Trotz und angesichts der Tatsache, dass der Verband als einflussreicher Player im Weiterbildungs- und Zertifizierungsbereich der Branche gelten darf, bleibt völlig unklar, wie die Rahmenverordnung tatsächlich rezipiert und wie durch sie auf die Sterbebegleitung Einfluss genommen wird.

Ein nicht hinreichend definierter Gebrauch des Begriffs der Sterbebegleitung lässt Raum für Kollisionen inhaltlicher Erwartungen einerseits und verbandspolitischer Interessen andererseits. Eine Definition des Begriffs der Sterbebegleitung scheint damit erheblich von Nutzen. Da das Sterben und die mögliche Inanspruchnahme von Sterbebegleitung die gesamte Gesellschaft betreffen, wäre es sinnvoll, in zukünftigen Studien zu erfassen, welches Verständnis von Sterbebegleitung in der Gesellschaft vorliegt und welche Qualifikationen für die Praxis erforderlich sind, um daraus eine Definition abzuleiten und das Zusammenwirken der beteiligten Berufsgruppen, von Ehrenamtlichen und Betroffenen, auf eine gesicherte Grundlage zu stellen.



## Literatur

- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1976): *Kommunikative Sozialforschung. Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung*, München.
- Asch, Solomon E. (1940): »Studies in the Principles of Judgments and Attitudes. II. Determination of Judgments by Group and by Ego Standards«, in: *Journal of Social Psychology* 12, Heft 2, S. 433–465.
- Bachhiesl, Christian (2018): »Intuition und Wissenschaft«, in: ders./Bachhiesl, Sonja M./Köchel, Stefan (Hg.): *Intuition und Wissenschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, Weilerswist, S. 9–19.
- Blumer, Herbert (1954): »What is Wrong with Social Theory?«, in: *American Sociological Review* 19, Heft 1, S. 3–10.
- Blumer, Herbert (1981): »Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus«, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 5. Aufl., Opladen, S. 80–146.
- Caswell, Glenys/O'Connor, Mórna (2015): »Agency in the Context of Social Death. Dying Alone at Home«, in: *Contemporary Social Science* 10, Heft 3, S. 249–261.
- Cicourel, Aaron V. (2016): *Methode und Messung in der Soziologie*, 5. Aufl., Frankfurt am Main.
- Corbin, Juliet M./Strauss, Anselm L. (2015): *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, 4. Aufl., Los Angeles.
- Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin (2023): *Fort- und Weiterbildung in der Palliativversorgung*, <https://www.dgpalliativmedizin.de/weiterbildung/fort-und-weiterbildung-in-der-palliativversorgung.html> (13. Oktober 2023).
- Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. (2021): *Qualifizierte Vorbereitung Ehrenamtlicher in der Sterbebegleitung. Rahmenempfehlung für Kursleitungen*, [https://www.dhvp.de/files/public/broschueren/2021\\_Broschu%CC%88re\\_RzQVEA.pdf](https://www.dhvp.de/files/public/broschueren/2021_Broschu%CC%88re_RzQVEA.pdf) (13. Oktober 2023).
- Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. (2022a): »Der Verband«, <https://www.dhvp.de/ueber-uns-der-verband.html> (13. Oktober 2023).
- Deutscher Hospiz- und Palliativverband e.V. (2022b): »Für mehr sorgende Gesellschaft – Seit 30 Jahren tritt der DHPV für schwerstkranke und sterbende Menschen ein«, <https://www.dhvp.de/presseinformation/fuer-mehr-sorgende-gesellschaft-seit-30-jahren-tritt-der-dhvp-fuer-schwerstkranke-und-sterbende-menschen-ein.html> (13. Oktober 2023).
- Deutsches Pflegeportal (2023): »Fort- und Weiterbildungen in Pflege, Therapie und Sozialwesen«, <https://www.deutsches-pflegeportal.de/fortbildung-weiterbildung> (13. Oktober 2023).
- Fink, Michaela/Schultz, Oliver (2021): *Das Ehrenamt in der Sterbebegleitung. Gegenwärtige Herausforderungen und künftige Chancen*, Bielefeld.
- Flick, Uwe/Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (2019): »Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick«, in: dies. (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek, S. 11–29.
- Foldy, Erica G. (2006): »Dueling Schemata. Dialectical Sensemaking About Gender«, in: *Journal of Applied Behavioral Science* 42, Heft 3, S. 350–372.
- Gross, Horst (2021): »Zu Hause sterben. Palliativversorgung auf dem Land«, in: *SWR2*, 25. Januar, <https://www.swr.de/swr2/wissen/210125-zu-hause-sterben-100.pdf> (13. Oktober 2023).
- Heyers, Johannes (2016): »Risikomanagementsysteme im Krankenhaus, Standards und Patientenrechte«, in: *Medizinrecht* 34, Heft 1, S. 23–31.

- Kellehear, Alan (2009): »Dying old – and Preferably Alone? Agency, Resistance and Dissent at the End of Life«, in: *International Journal of Ageing and Later Life* 4, Heft 1, S. 5–21.
- Kellehear, Alan (2013): »Compassionate Communities. End-of-Life Care as Everyone's Responsibility«, in: *Quarterly Journal of Medicine* 106, Heft 12, S. 1071–1075.
- Keller, Reiner (2013): »Zur Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse«, in: ders./Truschkat, Inga (Hg.): *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse*, Bd. 1: *Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 27–68.
- Knesebeck, Oliver (2019): »Qualitätssicherung medizinischen Handelns«, in: Deinzer, Renate/Knesebeck, Oliver (Hg.): *Online-Lehrbuch der Medizinischen Psychologie und Medizinischen Soziologie*, <https://books.publisso.de/en/system/getFile/264> (16. Oktober 2023).
- Lancet Commission on the Value of Death (2022): »Report of the Lancet Commission on the Value of Death. Bringing Death Back into Life«, in: *Lancet* 399, Heft 10327, S. 837–884.
- Lofland, Lyn H. (2019): *The Craft of Dying. The Modern Face of Death*, Cambridge.
- Mead, George H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main.
- Moll, Melanie/Thielmann, Winfried (2022): *Wissenschaftliches Deutsch. Wie es geht und worauf es dabei ankommt*, 2. Aufl., Konstanz.
- Nosek, Brian A./Banaji, Mahzarin R./Greenwald, Anthony G. (2002): »Harvesting Implicit Group Attitudes and Beliefs from a Demonstration Web Site«, in: *Group Dynamics. Theory, Research and Practice* 6, Heft 1, S. 101–115.
- Pierburg, Melanie (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbegleitung*, Bielefeld.
- Radbruch, Lukas/Schmedding, Lisa/Ateş, Gülay/Jaspers, Birgit/Melching, Heiner/Kranz, Steven/Bausewein, Claudia (2022): »Infrastruktur der Palliativversorgung. Versorgungspfade von pflegebedürftigen Menschen in der palliativen Phase«, in: Jacobs, Klaus/Kuhlmey, Adelheid/Greif, Stefan/Klauber, Jürgen/Schwinger, Antje (Hg.): *Pflege-Report 2022*, Berlin/Heidelberg, S. 33–52.
- Renn, Joachim (2018): »Sprache«, in: Kopp, Johannes/Steinbach, Anja (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, S. 425–428.
- Rosa, Hartmut (2018): *Unverfügbarkeit*, Berlin.
- Schlosser, Horst D. (2016): *Die Macht der Worte. Ideologien und Sprache im 19. Jahrhundert*, Köln.
- Schneider, Werner (2014): »Sterbewelten. Ethnographische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende«, in: Schnell, Martin W./Schneider, Werner/Kolbe, Harald (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden, S. 51–138.
- Schütze, Fritz (1987): »Symbolischer Interaktionismus«, in: Ammon, Ulrich/Dittmar, Norbert/Mattheier, Klaus J. (Hg.): *Sociolinguistics – Soziolinguistik*, Berlin/New York, S. 520–553.
- Søvold, Lene E./Naslund, John A./Kousoulis, Antonis A./Saxena, Shekhar/Qoronfleh, Walid M./Grobler, Christoffel/Münter, Lars (2021): »Prioritizing the Mental Health and Well-Being of Healthcare Workers. An Urgent Global Public Health Priority«, in: *Frontiers in Public Health*, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34026720/> (13. Oktober 2023).
- Parker, Ian (2000): »Die diskursanalytische Methode«, in: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek, S. 546–556.
- Spieß, Manuela/Ruffin, Regula, Schlapbach, Martina (2023): »Caring Communities im deutschsprachigen Raum. Ein Überblick«, in: Sempach, Robert/Steinbach, Christoph/Zängl, Peter (Hg.): *Care schafft Community – Community braucht Care*, Wiesbaden, S. 243–266.
- Strecek, Nina (2017): »Sterben, wie man gelebt hat. Die Optimierung des Lebensendes«, in: Jakoby, Nina/Thönnnes, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens*, Wiesbaden, S. 29–48.

- 
- Thönnies, Michaela (2020a): »Das soziologische Grundthema der Institutionalisierung und Individualisierung in der ambulanten Pflege Sterbender. Ein Modellprojekt zur Implementierung von Hospizkultur und Palliative Care«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine H./Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 89–119.
- Thönnies, Michaela (2020b): *Sterben in der Soziologie*, Diss. Universität Zürich.
- Truschkat, Inga (2013): »Zwischen interpretativer Analytik und GTM. Zur Methodologie einer wissenssoziologischen Diskursanalyse zwischen interpretativer Analytik und GTM«, in: Keller, Reiner/Truschkat, Inga (Hg.): *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse*, Bd. 1: *Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 69–87.
- VPTZ (2022): *Stichting Vrijwilligers Palliatieve Terminale Zorg Nederland*, <https://www.vptz.nl> (13. Oktober 2023).
- Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, Thousand Oaks.
- Wittkowski, Joachim/Schröder, Christina (2008): »Betreuung am Lebensende. Strukturierung des Merkmalsbereichs und ausgewählte empirische Befunde«, in: dies. (Hg.): *Angemessene Betreuung am Ende des Lebens. Barrieren und Strategien zu ihrer Überwindung*, Göttingen, S. 1–51.

# Überlegungen zu den Perspektiven einer Zeitgeschichte des Sterbens

## Reflections on the Perspectives of a Contemporary History of Dying

Florian Greiner

Im Unterschied zu anderen Disziplinen steckt die zeithistorische Erforschung des Sterbens noch in den Kinderschuhen. Der Essay diskutiert Ursachen hierfür und stellt aufbauend auf ein größeres Forschungsprojekt Perspektiven und Chancen einer Zeitgeschichte des Sterbens vor. Ausgangspunkt ist eine Analyse der medizinischen und demografischen Verschiebungen am Lebensende nach 1945. Die gesellschaftlichen Reaktionen darauf in der Bundesrepublik und in der DDR werden exemplarisch anhand von drei Entwicklungen geschildert: der kirchlichen Beschäftigung mit dem Sterben, massenmedialen Repräsentationen sowie dem Aufkommen von Hospiz- und Sterbehilfebewegung.

*Sterben, Lebensende, Zeitgeschichte, Sterbebegleitung, Sterbehilfe*

In contrast to other disciplines, contemporary historical research on dying is still in its very early stages. This essay discusses the reasons for this and, building on a larger research project, presents opportunities and perspectives for a contemporary history of dying. The starting point is an analysis of the medical and demographic shifts at the end of life after 1945. The social reactions to the Federal Republic and the GDR are described using three developments as examples: the church's preoccupation with dying, mass media representations and the emergence of the hospice and euthanasia movement.

*Dying, death, contemporary history, end-of-life care, euthanasia*

### Einleitung

»Wie kommt man denn nur auf dieses Thema?« – dies mag keine besonders untypische Frage bei wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten sein, aber die Häufigkeit und die ganz spezielle Intonation, mit der sie im Falle dieses Forschungsprojekts zur Zeitgeschichte des Sterbens gestellt wurde, waren doch ungewöhnlich. Dahinter verbergen sich mindestens drei grundlegende

Annahmen über das Sterben – als Untersuchungsgegenstand wie als lebensweltliches Phänomen –, die bereits auf spezifische analytische Perspektiven verweisen.

### *Das Sterben ist ein Tabu – oder zumindest doch kein Modethema*

Kaum eine These zur Entwicklung des menschlichen Lebensendes war und ist derart wirkmächtig wie die, dass Tod und Sterben moderne Tabuthemen darstellen. Um es vorwegzunehmen: Eine systematische Untersuchung ergibt recht schnell, dass die Tabuisierungsthese – auch wenn man sich gerne als ›Tabubrecher‹ loben lässt – empirisch unhaltbar ist: Ein formelles Sprechverbot oder auch nur eine stillschweigende gesellschaftliche Übereinkunft, dass man über Tod und Sterben nicht öffentlich reden dürfe, existierte nach 1945 zu keiner Zeit, schon gar nicht ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, als die Themen sogar in den massenmedialen Fokus rückten (Martin/Tradii 2019; ferner Greiner 2023: 63 ff.). Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen wuchs rasch an und mit der Thanatologie etablierte sich ein eigenes, stark interdisziplinär ausgerichtetes Forschungsgebiet. Dieses hat in manchen Disziplinen (etwa der Soziologie, der Ethnologie oder der Psychologie) indes deutlich mehr Widerhall gefunden als in der Geschichtswissenschaft. Hier ist zum einen festzustellen, dass sich thanatologische Perspektiven viel häufiger in der Alten Geschichte, der Mediävistik und der Frühneuezeitforschung finden als in der Neueren und Neuesten Geschichte oder gar der Zeitgeschichte – was frappierend ist, weil das Sterben gerade im 20. Jahrhundert eine ganz neue gesellschaftliche Bedeutung erlangt hat. Zum anderen liegt der Fokus aber ohnehin zumeist auf der Frage, was nach dem Sterben passiert, also auf Themen wie Trauerritualen, Bestattungswesen oder Sepulkralkultur allgemein. Das Sterben selbst als letzte Lebensphase ist dagegen, obwohl viele Facetten – man denke nur an die Sterbehilfeproblematik oder die Sterbebegleitung – seit etlichen Jahren heiß debattiert werden, noch weitgehend unbearbeitet geblieben. Dies dürfte vor allem mit der Quellenproblematik zusammenhängen, also der Frage: Wie kann man sich dem Sterben überhaupt geschichtswissenschaftlich annähern?

### *Sich mit dem Sterben zu befassen, ist... unangenehm*

Damit verbindet sich ein zweiter Punkt: Skepsis und Vorbehalte bezüglich der Themenwahl ›Sterben‹ beziehen sich häufig darauf, dass für viele Menschen eine längere Beschäftigung damit unvorstellbar, da emotional belastend, erscheint. Allerdings lässt sich ein gewinnbringender historiografischer Zugriff auf das Thema nicht über die Analyse individueller Schicksale entwickeln. Zeit-historisch aufschlussreich ist vielmehr die gesamtgesellschaftliche Entwicklung, sowohl auf der diskursiven Ebene als auch hinsichtlich konkreter Praktiken. Die neue gesundheitspolitische Bedeutung des Sterbens, dessen massenmediale

Perspektivierungen, die intensive kirchliche Beschäftigung damit, die wachsende wissenschaftliche Sterbeforschung, die Neukonzeption der Sterbebegleitung und der Siegeszug der Hospizidee, oder die wiederaufblühende Diskussion um Sterbehilfe – all diese Aspekte machen das Lebensende zu einer Sonde, über die breite zeithistorische Entwicklungen und Verschiebungen eingefangen werden können. Sie eröffnen vielfältige Quellenbestände: von staatlichen über kirchlichen bis hin zu privaten Organisationsarchiven, medizinische und thanatologische Fachliteratur, Presse, Film und Fernsehen, Interviews mit Engagierten aus der AIDS-Bewegung oder Führungspersonal von Sozial- oder Pflegediensten bzw. aus der Pharmaindustrie. Im Vergleich zu der sich dahinter verbergenden Vielfalt an äußerst tatkräftigen Akteuren war und ist die Agency von Sterbenden selbst wenig ausgeprägt. Mit Ausnahme von einigen (publizierten oder unpublizierten) Sterbetagebüchern oder den ab Ende der 1960er Jahre so beliebten, allerdings von Nicht-Sterbenden geführten »Interviews mit Sterbenden« (Kübler-Ross 1971; siehe auch König 1977; Piper/Zabel/Grunow 1973) sind deren Wünsche und Erfahrungen quellentekhnisch kaum repräsentiert. Mit anderen Worten: In einer Zeitgeschichte des Lebensendes findet man nur mittelbar etwas über die Sterbenden selbst heraus – dafür sehr viel über die Perspektiven, Erwartungen und Sorgen der (noch) Lebenden.

*Die Erkenntnispotenziale einer Geschichte des Sterbens sind nicht offenkundig*

Und damit kommen wir zum letzten Punkt: Warum schreibt man überhaupt eine Zeitgeschichte des Sterbens und wo liegt deren Mehrwert für die Forschung? Sterben und Tod sind bekanntermaßen biologische Phänomene. Ihre gesundheitspolitische, medizinisch-pflegerische, kulturelle und individuell-lebensweltliche Ausgestaltung ist jedoch abhängig vom jeweiligen historischen Kontext. Da »Sterbewelten« (Schnell/Schneider/Kolbe 2014) immer Konstrukte sind, stellt das Lebensende einen Seismografen für gesellschaftlichen Wandel, soziale Ungleichheiten oder politische Verschiebungen dar. Nach 1945, und insbesondere im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, explodierte die Aufmerksamkeit für das Thema und es entstand ein neues Problembewusstsein für das Sterben und für Sterbende. Die Ursachen dahinter verdeutlichen zugleich die Perspektiven einer Zeitgeschichte des Sterbens: Diese berührt u. a. Fragen einer Geschichte des Alter(n)s und der Folgeprobleme einer Bevölkerung, die immer älter wird sowie die sich damit verbindenden Herausforderungen für Gesundheitspolitik und Wohlfahrtsstaat; die Rolle von Religion und der Kirchen in der modernen Gesellschaft; das Erbe des Nationalsozialismus; Praktiken der Verwissenschaftlichung sowie den wachsenden Einfluss von Massenmedien, der Medikalisierung oder des sozialen Protests, etwa in Form des Aufkommens Neuer Sozialer Bewegungen. Eine Zeitgeschichte des Sterbens ermöglicht damit neue Perspektiven auf eine

Epoche, die durch veränderte gesellschaftliche Erwartungshorizonte, soziale, religiöse, mediale und demografische Umbrüche, Wertewandel, Verschiebungen im Verhältnis von Öffentlichem und Privatem, Prozesse der Rationalisierung und Ökonomisierung sowie die Entstandardisierung von Lebensentwürfen charakterisiert war.

Eine weitere Erkenntnisdimension ergibt sich durch den räumlichen Fokus auf die beiden deutschen Staaten sowie die wiedervereinigte Bundesrepublik. Dieser lenkt den Blick auf das gemeinsame Erbe, insbesondere die Erfahrungen im ›Dritten Reich‹ und im Zweiten Weltkrieg, sowie auf jenen konfliktreichen Wandlungsprozess, den anschließend DDR wie Bundesrepublik durchliefen (Jarusch 2004). Zugleich verweist er aber auf die unterschiedliche politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung in West- und Ostdeutschland. Die Folgen der Transformation der Sterbekultur vom ›gewaltsamen‹ zum ›natürlichen‹ Tod erscheinen eben auch als eine Nachgeschichte des Zweiten Weltkriegs. Dabei waren die Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus und Fragen der Vergangenheitsbewältigung in mancherlei Hinsicht auch im Bereich des Lebensendes zentral für die politische, soziale und kulturelle Entwicklung beider deutscher Staaten. Und doch zeigt sich, dass viele der Veränderungen seit dem Zweiten Weltkrieg anderweitig determiniert waren, etwa auf transnationale Einflüsse, strukturelle Verschiebungen wie den medizinischen Fortschritt und seine Folgen oder auch auf spezifisch deutsche Eigenheiten wie die Systemkonkurrenz zwischen Bundesrepublik und DDR zurückzuführen waren. Dies gilt umso stärker im wiedervereinigten Deutschland der 90er Jahre. Dass sich das Thema Sterben so gut für einen solchen Zugriff auf die deutsche Geschichte nach 1945 eignet, liegt vor allem daran, dass entscheidende strukturelle Verschiebungen nach 1945 gleichermaßen in Ost wie West stattfanden – und die unterschiedlichen Systeme vor ganz ähnliche Herausforderungen und Probleme stellten.

### **Sterben nach 1945 – älter, langsamer, anders?**

Während die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, zumal in Deutschland, vor allem durch den ›tragischen Tod‹ in Form des gewaltsamen Massensterbens durch Krieg und Genozid geprägt war, entwickelte sich nach 1945 der ›natürliche Tod‹ zum bestimmenden Merkmal des Lebensendes. Dieses wurde zunehmend assoziiert mit fortgeschrittenem Alter, schwerer, oft chronischer Krankheit und dem langsamen Sterben unter ärztlicher Begleitung. Eine erste markante Veränderung betraf die rasch steigende Lebenserwartung. Dies freilich war ein historischer Langzeitprozess, der bis weit ins 19. Jahrhundert zurück reichte. War die sukzessive Erhöhung lange im Wesentlichen Folge des Rückgangs

der Kinder- und Müttersterblichkeit, erfolgte infolge des medizinischen Fortschritts nach 1945 ein Zugewinn an Lebensjahren im Alter von über 60. Starben Menschen im Deutschen Reich Anfang des 20. Jahrhunderts im Schnitt mit knapp über 45 Jahren, so waren es bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs bereits mehr als 60. Im wiedervereinigten Deutschland erreichte die Lebenserwartung im Jahr 2000 schließlich knapp 78 Jahre (Männer: 75,4; Frauen: 81,2), nachdem sie in beiden deutschen Staaten sukzessive gestiegen war, wobei der Wert in der DDR immer niedriger lag als in der Bundesrepublik (vgl. Greiner 2023: 28 ff.). Fast noch wichtiger: Im Unterschied zu früheren Epochen, als der Tod alle Lebensphasen durchzog, starben Menschen nun fast ausschließlich im hohen Alter – von zehn geborenen Männern und Frauen erreichten 1986 sieben beziehungsweise acht das 70. Lebensjahr. Mit der sich herausbildenden ›Normalbiografie‹ setzte ein radikaler Wandel von der »unsicheren zur sicheren Lebenszeit« ein (Imhof 1988). Biografische Planbarkeit und Vorhersehbarkeit bestimmten fortan das Bild des Lebens ebenso wie das Bild von Tod und Sterben (vgl. Elias 1982: 17).

Mit der Verschiebung des Todeszeitpunkts ging eine Veränderung der Sterbensverläufe einher. Ein Blick auf die häufigsten Todesursachen zeigt dies eindringlich: Waren um 1900 noch eine Vielzahl an Infektionserkrankungen wie Tuberkulose oder Grippe mit zumeist eher schnellem Verlauf sowie Unfälle und die hohe Kinder- und Müttersterblichkeit hauptverantwortlich für das Ende des Lebens, starben knapp 100 Jahre später mehr als die Hälfte aller Menschen an Herz-Kreislaufkrankungen sowie an Krebs und damit an langwierigen Krankheiten. Die Todesursachenstatistik ist im Detail nicht unproblematisch (Gräb 1996), aber die Verschiebung von akuten zu chronischen Sterbeverläufen statistisch klar zu belegen (vgl. Corr 1998: 33). So verlängerte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht nur die menschliche Lebenszeit, sondern auch und gerade der letzte Abschnitt des Lebens, die Phase des Sterbens. Neben dem demografischen Wandel, hinter dem verbesserte soziale Lebensbedingungen in den Bereichen Ernährung, Hygiene und Arbeitsschutz standen, war hierfür vor allem der medizinische Fortschritt verantwortlich. Insbesondere der Aufschwung der (kostenintensiven) Intensivmedizin seit den 1960er Jahren erlaubte lebensverlängernde Maßnahmen auch und gerade bei Todkranken.

Im Zusammenhang damit wandelten sich auch die Orte des Sterbens: Immer seltener endete das Leben in den heimischen vier Wänden, und immer häufiger verbrachten Menschen ihre letzten Wochen und Monate im Krankenhaus oder Altenheim. Starben um 1900 schätzungsweise noch 80% aller Menschen zu Hause, so war es im Jahr 2000 nur noch knapp ein Viertel. Umgekehrt explodierte die Zahl der in medizinischen Institutionen Verstorbenen in diesem Zeitraum von knapp 10% auf fast 70% (vgl. Schied 1980: 10; Student/Napiwotzky 2011: 199 f.). Dass heute die Mehrzahl der Menschen in Institutionen und eben



nicht zu Hause sterben, hängt neben medizinischen Entwicklungen nicht zuletzt mit den gewandelten Familienstrukturen und der gestiegenen Zahl an Einpersonenhaushalten zusammen, die eine häusliche Betreuung Sterbender durch Familienmitglieder verkomplizierten: Hatten im Deutschen Kaiserreich um 1900 noch 44% der Haushalte fünf oder mehr Personen, so sank der Wert bis 2000 auf 4%, während im gleichen Zeitraum die Zahl der Haushalte mit nur einer Person von 7% auf 36% stieg (vgl. Greiner 2023: 48). Indes erreichte der Anteil der im Krankenhaus Verstorbenen in der Bundesrepublik um 1980 seinen Höhepunkt und ist seitdem wieder leicht rückläufig, was vor allem mit verbesserten Möglichkeiten ambulanter Versorgung von Sterbenden zu erklären ist, die auch eine Reaktion auf die neuen Sparmaßnahmen im Gesundheitssystem waren (vgl. Blumenthal-Barby 1991: 19 ff.).

Denn zu sterben, dauerte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Schnitt nicht nur länger als früher, es war infolge der genannten Entwicklungen auch viel teurer geworden. In der Gesundheitsökonomie entstand die sogenannte ›Sterbekostenthese‹, laut der nicht das immer weiter steigende Lebensalter der Bevölkerung an sich, sondern das Sterben und speziell die letzten Lebenswochen in Zeiten der modernen Medizin zu den höchsten Behandlungskosten führen (Nöthen 2011). Das Sterben wurde so zu einem integralen Bestandteil der Debatte um die Kostenexplosion im Gesundheitswesen, mit der sich eine grundsätzliche Kritik am Sozialstaat verband. Diese zielte in dem einen Fall – vorgetragen von konservativ-neoliberaler Seite – auf eine stärkere Privatisierung von Lebensrisiken, im anderen Fall – artikuliert primär vonseiten der politischen Linken – auf mehr Eigenverantwortung im Sinne einer ›Hilfe zur Selbsthilfe‹.

## Die Entdeckung des Sterbens

Seit den späten 1960er Jahren werden diese Verschiebungen am Lebensende – zunächst in den USA und Großbritannien, aber rasch auch in der BRD und sogar in der DDR – mit Begriffen wie ›Institutionalisierung‹, ›Hospitalisierung‹ oder ›Medikalisierung‹ des Sterbens beschrieben; Termini, die negativ behaftet sind, was darauf verweist, dass es keine neutralen Gegenwartsdiagnosen waren. Tatsächlich begannen in jenen Jahren immer mehr Menschen, auf die als solche wahrgenommenen Missstände zu reagieren, was sich u. a. in einer neu konzipierten Sterbebegleitung und hitzigen Debatten um Sterbehilfe niederschlug – es kam zur ›Entdeckung des Sterbens‹. Ferner kam in genau jenem Kontext die These von der Tabuisierung des Todes auf. Seien Sterbende in früheren Zeiten stets im Alltag präsent gewesen, werde der Tod nun in Krankenhäusern klinisch verwaltet und damit aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt. Ein ›Todestabu‹, so verkündete der englische Anthropologe Geoffrey

Gorer bereits 1955, habe das Sexualtabu des 19. Jahrhunderts ersetzt (Gorer 1955). In der Geschichtswissenschaft war es vor allem der französische Mediävist Philippe Ariès, der die These in seinen in den 70er Jahren erschienenen Studien zur »Geschichte des Todes« stark machte und popularisierte. Während in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit ein bewusster Umgang mit dem Sterben vorgeherrscht habe, der Tod stets »etwas Soziales und Öffentliches« gewesen sei, müsse im 20. Jahrhundert dessen Verdrängung konstatiert werden (Ariès 2005: 716; ders. 1976).

Das gewichtigste Argument gegen die These von der Tabuisierung des Todes ist zweifellos, dass in dem Moment, in dem sie aufkam, das Thema einen massiven Boom erfuhr. Süffisant nannte der Soziologe Michael Simpson den Tod schon 1979 ein »sehr schlecht gehütetes Geheimnis« – das Sterben sei so unaussprechlich, »dass es heute 650 Bücher im Handel gibt, die uns versichern, dass wir das Thema ignorieren« (Simpson 1979: VII; Übers. d. Verf.). Tatsächlich erschienen laut einer Bibliografie alleine in den USA zwischen 1964 und 1980 knapp 5.300 Publikationen zu ›Tod und Sterben‹ mit wissenschaftlichem Anspruch (Fulton 1977; ders. 1981). Die Erforschung von Tod und Sterben erlebte im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts einen derartigen Aufschwung, dass bereits zeitgenössische Beobachter einen »thanatological chic« diagnostizierten (Lofland 1978: 10). Dieser betraf mit etwas Zeitverzögerung ab den späten 70er Jahren sogar die DDR. Stand das Sterben bis dato ob der stark diesseitsbezogenen Ideologie nicht im Zentrum der Debatte, so änderte sich dies spätestens im Anschluss an eine Rede des SED-Chefideologen Kurt Hager über die Notwendigkeit einer sozialistischen Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit Schwerkranken und Sterbenden. Spätestens jetzt widmete sich die marxistische Philosophie und Medizinethik ausführlich den Problemen am Lebensende, und es entstand ein eigener thanatologischer Zweig, dem führende Forscher wie Uwe Körner, Achim Thom oder Karl Seidel angehörten. In den 1980er Jahren entstanden immer mehr einschlägige Schriften, die nicht nur in medizinethischen Sammelbänden oder in monografischer Form erschienen, sondern auch in den führenden Fachorganen anderer Disziplinen (Feldes/Hahn 1980; Körner 1982; Hahn/Thom 1983; Luther 1987; Seidel/Hinderer/Körner 1981). Und auch öffentlich gewann das Lebensende eine neue ›Sichtbarkeit‹. Mit der allgegenwärtigen Klage von der Tabuisierung des Sterbens ging also zweifellos die Entdeckung dieses Themas einher – mit der sich wiederum bestimmte gesellschaftliche Interessen verbanden.

## Wider die Bedeutungslosigkeit: Die Kirchen und das Sterben

Für manche der Akteure, die ab den 60er und verstärkt 70er Jahren über das Sterben nachdachten, war das Thema eine neue Entdeckung – dies gilt etwa für die Gesundheitspolitik oder die Pharmaindustrie, aber mit kleinen Einschränkungen auch für die Massenmedien. Für andere, natürlich vor allem für die Kirchen, handelte es sich eher um eine Wiederentdeckung (Greiner 2019). Bereits im Spätmittelalter hatte die katholische Kirche mittels christlicher Erbauungsschriften, der Literaturgattung der *ars moriendi*, versucht, die Gläubigen auf einen ›guten Tod‹ vorzubereiten. Die ›Kunst zu sterben‹ bestand damals vor allem darin, einen unvorbereiteten Tod zu vermeiden und sich rechtzeitig um das eigene Seelenheil zu bemühen.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts begannen sich die christlichen Kirchen in beiden deutschen Staaten zunehmend mit der Frage zu befassen, wie eine christliche Sterbebegleitung in einer modernen, sich säkularisierenden Gesellschaft aussehen könnte. In der Bundesrepublik entwickelten sich entsprechende Überlegungen vor allem innerhalb der Wohlfahrtsorganisationen, der katholischen Caritas und der evangelischen Diakonie. Sterbebeistand sei, wie Robert Svoboda, eine führende Figur bei der Neuausrichtung der Caritas nach dem Zweiten Weltkrieg bemerkte, verlernt und nicht an den »heutigen Stil des Sterbens« angepasst worden (Caritas-Archiv Freiburg, Signatur 259.4, Fasz. 01). Dabei hätten viele Sterbende ein großes Bedürfnis nach christlicher Hilfe, weshalb sich hier zugleich ein Einfallstor öffnete. In der Diakonie gründete sich im Rahmen des von 1976 bis 1978 laufenden Schwerpunktprogramms *Hilfe für das Alter* eine Projektgruppe mit dem Titel *Recht auf Leben – Recht auf Sterben*. Diese widmete sich der Suche nach den Hintergründen und Gegenmaßnahmen für die vermeintliche Verbannung des Sterbens ins Nichtöffentliche. In einem Ende 1977 vorgelegten Arbeitsbericht wurde als Antwort auf den Verlust christlicher Werte im modernen, rationalisierten Medizinbetrieb gefordert, die Sterbenden mit biblischen Worten, Gebeten und der Barmherzigkeit Gottes zu umsorgen. Zugleich wurde die Aufnahme des Themas Sterben in die Aus- und Fortbildungslehrpläne der Altenhilfe und Altenpflege empfohlen (Archiv des Diakonischen Werkes, DEVA 335). Auf ähnliche Weise rückte das Lebensende in den Fokus des auflagenstarken evangelischen *Deutschen Pfarrerblatts*. Hier beklagte der Theologe und Kirchenhistoriker Christian-Erdmann Schott, dass die ›religiöse Sprachunfähigkeit‹ des modernen Menschen im Angesicht des Todes ihren Höhepunkt erreiche, was den Bedarf an einer christlichen Sterbebegleitung unterstreiche (Schott 1977). Auf diese Weise avancierte das Sterben zu einem der großen gesellschaftlichen Zukunftsthemen innerhalb der Kirchen, denen die Aufgabe, aber auch die Chance zufalle, ein modernes Sinnvakuum zu füllen.

Tatsächlich übernahmen die Kirchen zunehmend die Initiative und mühten sich um eine Wiederbelebung einer *ars moriendi*. Es war kein Zufall, dass ausgerechnet christliche Verlage den westdeutschen Buchmarkt mit einer Fülle an Publikationen überschwemmten, deren erklärtes Ziel die Begleitung, wenn nicht sogar die dezidierte Anleitung von Sterbenden und ihren Angehörigen war. Dies konnten Bücher christlicher Verfasserinnen und Verfasser sein: Das 1975 publizierte Buch *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod* des evangelischen Geistlichen Johann Christoph Hampe entwickelte sich im Laufe der 80er Jahre etwa zu einem Bestseller mit zweistelliger Auflagenzahl (Hampe 1975). Wichtiger war den christlichen Verlagen jedoch das Bespielen des Themas an sich, sodass sie auch Texte anderer Autorinnen und Autoren veröffentlichten. Beispielsweise erschienen die deutschen Übersetzungen der Bücher der populären amerikanisch-schweizerischen Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross im Kreuz-Verlag, darunter ihr wegweisendes und millionenfach verkauftes Werk *On Death and Dying* von 1969 (Kübler Ross 1969; dies. 1974; dies. 1976; dies. 1982). Naturwissenschaftliche Expertise und spezifisch christliche Sinnstiftungsperspektiven sollten sich hier wechselseitig ergänzen. In diesem Sinne beantwortete Paul Becker, Chefarzt an einer Limburger Klinik und Ritter des Malteserordens, in einem Begleitbeitrag zur deutschen Ausgabe einer Veröffentlichung von Kübler-Ross (1979: 171) die Frage, ob die Arbeit mit Sterbenden einer religiösen Grundlage bedürfe: »Ich kann dazu nur sagen, wenn ich nicht von zu Hause aus schon eine religiöse Grundhaltung erfahren hätte, dann wären es spätestens die Sterbenden gewesen, die mir zu einer solchen verholffen hätten.«

Ganz ähnlich war die Entwicklung in der DDR. Auch hier begriffen die Kirchen das Thema – wenn auch etwas später und weniger öffentlichkeitswirksam aufbereitet – als Chance, um die eigene Position in einer zwangsweise säkularisierten Gesellschaft zu stärken. Sie nutzten dabei die Freiräume, die sich seitens des Regimes boten. Standen Lebensübergänge und Ersatzriten wie die 1954 eingeführte Jugendweihe oder die standesamtliche Hochzeit im Zentrum der politischen Säkularisierungsbestrebungen, so galt dies deutlich weniger für Tod und Sterben, für die der Marxismus als diesseitsbezogene Ideologie keine klare Antwort bereitstellte (vgl. Redlin 2009: 245). Vor diesem Hintergrund konnten sich die Kirchen vergleichsweise breit in diesem Bereich engagieren, was nicht zuletzt zahlreiche deutsch-deutsche Transfers ermöglichte. Ein ursprünglich 1979 und einige Jahre später in unveränderter Zweitauflage im kirchlichen St. Benno-Verlag erschienener Sammelband des Leipziger Priesters Hartmut Nikelski mit dem Titel *Christliche Sterbehilfe* beinhaltet etwa ausschließlich Artikel von westlichen Theologen – auch das Literaturverzeichnis führt nur Westtitel zum Thema (vgl. Nikelski 1983: 211). Der ostdeutsche evangelische Theologe Friedrich Winter veröffentlichte sein Buch zur Seelsorge an Sterbenden

und Trauernden 1976 zwar im westdeutschen Verlag Vandenhoeck & Ruprecht (Winter 1976). Dieses war indes speziell zugeschnitten auf »Leben und Arbeit der Kirche [...], wie sie innerhalb des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR Raum und Grenze finden« (ebd.: 5) und wurde folglich beiderseits der Mauer rezipiert. Winter stellt die Vorzüge einer christlichen Sterbebegleitung heraus, macht zugleich aber Zugeständnisse an die herrschenden politischen Bedingungen. So sei »das Herbeirufen eines Geistlichen« ans Sterbebett »keinesfalls bindend« (ebd.: 52); fraglos eine Reaktion auf die Tatsache, dass in der DDR nicht einmal für die Krankenhauseelsorge freier Zugang zu den Stationen herrschte.

Derartige Veröffentlichungen trugen wesentlich dazu bei, dass sich die Wissensbestände zum Lebensende in Ost- und Westdeutschland stark angleichen (Bettin 2019). In jedem Fall avanciert das Lebensende zu einem Thema, über das sich die Kirchen ihren Platz in einer als säkular empfundenen gesellschaftlichen Ordnung gleichsam zurückerkämpfen wollten – der Tod war und blieb gewissermaßen eine christliche Kernkompetenz.

### **Sozialer Protest am Lebensende: Die Hospiz- und Sterbehilfeidee**

Bei der Neukonzeption einer christlichen Sterbebegleitung erfolgte ab den 90er Jahren eine klare Anlehnung an die Ideen, aber auch an die Organisationsstrukturen der modernen Hospizbewegung (Heller et al. 2012). Die international seit den 60er Jahren wesentlich von der englischen Aktivistin Cicely Saunders formulierte und vorangetriebene Idee einer ganzheitlichen Pflege von Sterbenden in Verbindung mit einer aktiven Öffentlichkeitsarbeit und politischer Lobbytätigkeit hinkte in der Bundesrepublik zunächst deutlich hinterher, was wesentlich mit der anfänglich ablehnenden Haltung der beiden Kirchen zusammenhing. Als 1971 etwa im ZDF zwei Dokumentationen des (paradoxe-weise jesuitischen) Filmmachers und Hospizpioniers Reinhold Iblacker über das von Saunders gegründete Londoner *St. Christopher-Hospiz* ausgestrahlt wurden, regte sich vor allem in den Kirchen starker Widerstand gegen diese Form der Sterbebegleitung. Anton Székely, eine der führenden Figuren in der katholischen Krankenhauseelsorge stellte der bekannteren der beiden Produktionen, *Noch 16 Tage*, ein vernichtendes Urteil aus: »Schade, daß es [den Film] gibt. Er ist gestellt und zudringlich. Er hat den Beigeschmack einer Kommerzialisierung des Sterbens. Humanität beim Sterbenden als Job – eine unsympathische Vorstellung.« (Székely 1979: 38) Die Kritik richtete sich also gegen das Hospizkonzept insgesamt – und tatsächlich organisierten die Kirchen in den 70er Jahren zahlreiche Veranstaltungen gegen sogenannte »Sterbekliniken«, welche Sterbensranke vom gesellschaftlichen Leben separieren würden. 1978/79 war es eine Allianz von Kirchen, evangelischen und katholischen Krankenhausgesellschaften

und Wohlfahrtsverbänden, die ein geplantes Modellprojekt des Bundesgesundheitsministeriums zur Schaffung von Hospizen kippte.

Sicherlich auch durch die Erfolge in anderen Ländern animiert (vgl. Greiner 2023: 399 ff.), unternahm die westdeutsche Hospizbewegung in den 80er Jahren einen erneuten Anlauf. Dabei war sie nun keinesfalls mehr auf sich alleine gestellt, denn auch andere Akteure sprangen auf den sich in Bewegung setzenden Hospiz- und Palliativzug auf. Finanzkräftige Organisationen wie die *Deutsche Krebshilfe* oder die *Robert-Bosch-Stiftung* förderten zahlreiche hospizliche und palliativmedizinische Projekte. Wichtig war auch die Pharmaindustrie, der die rigide Auslegung des Betäubungsmittelgesetzes bei Sterbenden durch viele Hausärzte ein Dorn im Auge war. Im Bereich der für die Schmerzbekämpfung bei Tumorpatienten zentralen Morphinverschreibung lag die Bundesrepublik im Jahr 1985 im internationalen Vergleich etwa ganz hinten mit 0,8 Kilogramm pro 1 Million Einwohner. Zum Vergleich: Zehn Jahre später waren es bereits knapp 10 Kilo. Es waren folglich gerade auf onkologische Schmerzmittel spezialisierte Unternehmen wie *Grünenthal* oder *Mundipharma*, die in den 80er Jahren zahlreiche Hospizkongresse finanzierten, den ersten deutschen Lehrstuhl für Palliativmedizin in Bonn stifteten oder die *Zeitschrift für Palliativmedizin* ins Leben riefen. Bedeutsam war ferner das komplette Umdenken auf Seiten der Kirchen, das vielleicht auch dadurch angestoßen war, dass Cicely Saunders 1981 den renommierten »Templeton Prize for Progress in Religion« erhielt. Letztlich war die Neuorientierung jedoch eher das Ergebnis einer Entwicklung, die im Kleinen vor Ort begann. In zahlreichen westdeutschen Städten wie etwa Schwerte, Siegen, Bremen oder Tübingen waren es Pfarrer und Kirchengemeinden, die bei der Gründung von Hospizgruppen mitwirkten, häufig auch initiativ. Hinzu kam, dass es noch keine gesetzliche Dauerfinanzierungsgrundlage für Hospizdienste gab, was einen Anschluss vieler Initiativen an die christlichen Wohlfahrtsverbände oft schon aus wirtschaftlichen Gründen nötig machte. So befanden sich um die Jahrtausendwende knapp 30% aller stationären Hospize in der Trägerschaft der Diakonie und sogar knapp zwei Drittel in der Trägerschaft katholischer Verbände, insbesondere der Caritas.

Auch das einzige Hospizprojekt der DDR entwickelte sich im Schutz der Kirche: In Halle an der Saale etablierte der gut in den Westen vernetzte Priester Heinrich Pera, der nach der Wende erster Geschäftsführer des Dachverbandes der gesamtdeutschen Hospizbewegung wurde, 1985 einen in einem katholischen Krankenhaus angesiedelten und hospizlichen Grundsätzen verpflichteten ambulanten Hausbetreuungsdienst für Sterbende (Klose 2022; vgl. auch Greiner 2023: 383 ff.). Pera hatte über seine Kontakte zur anglikanischen Kirche zuvor u. a. im *St. Christopher's Hospice* hospitieren können. Die Gründe dafür, dass die Hospizbewegung in der DDR institutionell nicht so Fuß fassen konnte wie in der Bundesrepublik, liegen auf der Hand – und bis in die Gegenwart hinken die

neuen Bundesländer bei der Hospizversorgung hinterher: ein paternalistisches Gesundheitssystem, das etwa ehrenamtliches Engagement oder Formen der Selbsthilfe weitgehend unterband, Versorgungsmängel in der Praxis bedingt auch durch eine chronische Unterfinanzierung sowie eine ausbleibende öffentliche Debatte über Missstände am Lebensende, wie sie im Westen stattfand. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass Ideentransfers ins Gesundheitswesen auch im Osten stattfanden. So veranstaltete der bereits erwähnte westdeutsche Arzt und Hospizpionier Paul Becker auf Einladung der Caritas zwischen 1982 und 1989 25 Seminare zum Umgang mit Sterbenden in Ost-Berlin, die von einem beträchtlichen Teil des medizinischen, pflegerischen und seelsorgerischen Fachpersonals des Landes besucht wurden; insgesamt waren es über 1.100 Personen. Wie im Westen durchdrang hospizliches Wissen so die klassischen Versorgungsstrukturen in Medizin, Altenpflege oder Krankenhausesorge. Hierzu trug auch die eng auf die westliche Thanatologie konzentrierte *Arbeitsgruppe Perimortale Medizin* bei, die von Kay Blumenthal-Barby geleitet wurde, einem Berliner Sozialmediziner und Dozent an der *Akademie für Ärztliche Fortbildung*. Dort entstanden ab Mitte der 80er Jahre zahlreiche einschlägige Dissertationen und Abschlussarbeiten (Kleemann 1984; M. N. 1984; K. G. 1988).

Die Bezeichnung »perimortale Medizin« dürfte bewusst ob ihrer Ähnlichkeit zur zeitgleich im Westen reüssierenden Palliativmedizin gewählt worden sein, die sich dort als schulmedizinisches Pendant zur Hospizidee institutionalisierte – im Unterschied zu anderen Ländern, wo die beiden Konzepte Hand in Hand gehen (vgl. Greiner 2023: 358 ff.). Nach der Wende rückten Palliativmedizin wie Hospizidee rasch ins Zentrum des gesundheitspolitischen Interesses. Mit finanziellen Mitteln aus der zweiten Stufe des Modellprogramms zur besseren Versorgung von Krebspatienten förderte das *Bundesministerium für Gesundheit* ab Januar 1991 die Einrichtung von insgesamt 18 Palliativstationen im ganzen Bundesgebiet und arbeitete dabei eng mit Verbänden wie der *Deutschen Krebshilfe* oder der Juli 1994 gegründeten *Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin* zusammen. Die Förderung der Hospizbewegung erfolgte dagegen über das *Bundesministerium für Arbeit*, das damit einerseits die Versorgungsstrukturen im Bereich der Pflege außerhalb von Altenheimen optimieren und deren Kosten ausloten, andererseits einen günstigen politischen Wind für die Einführung der Pflegeversicherung schaffen wollte. Bis 1998 erhielten insgesamt neun Hospizeinrichtungen mit insgesamt 70 stationären Plätzen Finanzhilfen in Höhe von knapp 26,5 Millionen DM (ebd.: 529). Auch bei der Schaffung einer dauerhaften gesetzlichen Finanzierungsgrundlage für Hospizdienste, die durch den am 1. Juli 1997 in Kraft getretenen neuen § 39a im *Sozialgesetzbuch V* erreicht wurde, war das BMA federführend beteiligt. So erfolgte in den 90er Jahren die Einbettung von Palliativmedizin und Hospizidee in Strukturen der Gesundheits- und Sozialpolitik im wiedervereinigten Deutschland. In beiden Fällen ging es

neben der besseren Versorgung von Sterbenden vorwiegend darum, eine Kostenreduzierung für das Gesundheitswesen zu erreichen. Der Siegeszug dieser neuen Formen von Sterbebetreuung, die eine dezidierte Stoßrichtung gegen die intensiv diskutierte Idee der Sterbehilfe hatten, war damit primär die Folge einer eigenständigen und keinesfalls immer konfliktfreien Interessenkoalition von Kirchen bzw. Wohlfahrtsverbänden, zivilgesellschaftlichen Gruppen, Gesundheitspolitik, Wissenschaft und auch der Pharmaindustrie, die sich vor dem Hintergrund einer Förderung von betäubungsmittelrezeptpflichtigen Medikamenten gerade im Bereich der Schmerztherapie stark für die Palliativ- und Hospizidee einsetzte.

Mit der Sterbehilfe ist eine zweite wirkmächtige Idee und die sich damit verbindende soziale Bewegung im Bereich des Lebensendes angesprochen, die letztlich an einer ähnlichen Stelle wie die Hospizbewegung ansetzt, einen ›würdevollen Tod‹ aber ganz anders definiert. Das Thema Sterbehilfe kam nach seiner Diskreditierung ob der nationalsozialistischen ›Euthanasie‹-Morde im Rahmen der Aktion T4 international ab den frühen 70er Jahren wieder verstärkt auf, wobei im Rahmen zahlreicher medienwirksamer Sterbehilfe-Prozesse wie etwa dem Fall der Ärztin Gertrude Postma in den Niederlanden 1973 die Möglichkeiten zur Lebensverlängerung durch die ›Apparatemedizin‹ kritisch verhandelt wurden. Gerade in der Bundesrepublik prägte die Erinnerung an das ›Dritte Reich‹ aber noch sehr lange die Debatte, die entsprechend kritisch verlief – etwa im Fall der Thesen des australischen Philosophen Peter Singer Ende der 70er Jahre. Ähnlich wie die Hospizidee trat aber auch die sich formierende Sterbehilfebewegung ab Anfang der 80er Jahre einen rasanten Siegeszug an. So verzeichnete beispielsweise die Ende 1980 in Nürnberg gegründete *Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben* (DGHS) eine regelrechte Explosion der Mitgliederzahlen von 19 Gründungsmitgliedern über 10.000 im Jahr 1984 auf fast 60.000 Mitglieder Anfang 1992 (ebd.: 481 ff.). Auch in der DDR findet sich, hier beschränkt auf den medizinethischen Diskurs, in den 80ern zumindest eine leichte Verschiebung: Galt ›Euthanasie‹ bis dato als faschistisches oder kapitalistisches Problem, dem der unbedingte Lebensbewahrungsauftrag des sozialistischen Arztes entgegengesetzt wurde, so rückten die tatsächlichen Probleme im medizinischen Alltag das Thema zunehmend auf die Tagesordnung. Die wissenschaftliche-technische Entwicklung der Medizin habe, wie Mitte der 80er Jahre ein Chefarzt für Chirurgie beklagte, zu neuen Bedingungen am Lebensende geführt, die keinesfalls immer dem »humanistischen Anliegen unserer Gesellschaft dienlich« seien (M. N. 1984: 7). Damit verband sich die Forderung nach einem gewandelten Verständnis des ärztlichen Bewahrungsauftrags, das zur Schaffung angemessener Lebensbedingungen für Sterbende beitragen müsse, was – oft ungesagt – zumindest die passive Sterbehilfe, also einen Behandlungsverzicht, als Möglichkeit einschloss. Begrifflich grenzte man sich dagegen weiter strikt von der bürgerlichen Terminologie ab; all die genannten



Fragen wurden unter dem sozialistischen Etikett der »Sterbebetreuung« diskutiert (vgl. Greiner 2023: 167 ff., 481 ff.).

Obschon Sterbehilfe- und Hospizbewegung in Deutschland rasch in Frontstellung zueinander gingen, lassen sich zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen ihnen erkennen. So fällt ungeachtet der Anlaufschwierigkeiten letztlich ihr großer Erfolg auf, der sich nicht nur im rasanten Wachstum der Mitgliederzahlen der jeweiligen Verbände äußerte. Über eine intensive Öffentlichkeitsarbeit und politische Lobbytätigkeit gelang es den betreffenden Organisationen, Einfluss auf die Debatte zu gewinnen und sich mit zahlreichen ihrer Forderungen durchzusetzen – man denke etwa an den Siegeszug der wesentlich von Hospiz- und Sterbehilfebewegung geförderten Patientenverfügungen ab Ende der 70er Jahre. Diese Erfolge verbinden sich mit dem wachsenden sozialen und politischen Protest gegen die Gesundheitsindustrie und ihre Schattenseiten. Inhaltlich nahezu identisch waren denn auch die Forderungen nach einem ›würdigen‹, selbstbestimmten Tod, einer ›Verhäuslichung‹ des Sterbens und eine teils harsche Kritik an der ›Medikalisierung‹ des Lebensendes sowie dem inhumanen, modernen Krankenhausapparat. Auch die Leitmaxime war letztlich die gleiche: »Sterben als Teil des Lebens« (Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben 1981: 4) zu entdecken.

## Das Sterben und die Massenmedien

Ein letzter Aspekt, der besonders wichtig ist, wenn man verstehen will, wie sich das Nachdenken über Tod und Sterben in den letzten Jahrzehnten verändert hat, ist die mit Blick auf publizierte Ratgeber oder die Hospiz-Fernsehdokumentation von 1971 bereits angedeutete Rolle von Massenmedien. Infolge der wachsenden Medialisierung der Gesellschaft allgemein, aber auch speziell hinsichtlich der Tatsache, dass Menschen aufgrund der beschriebenen demografischen Entwicklung immer seltener und immer später direkt mit dem Sterben in Berührung kamen, wuchs die Bedeutung der medialen Vermittlung jenes Themas seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts stark an. Entgegen einer oft kolportierten Annahme beschränkten sich Repräsentationen von Tod und Sterben in Film und Fernsehen keinesfalls auf Fälle des gewaltsamen Todes – auch wenn solche den Großteil der 40.000 ›Film-Toten‹ ausgemacht haben dürften, die Jugendliche in den USA nach Schätzungen des Justizministeriums beim Erreichen des 18. Lebensjahres bereits gesehen hatten (vgl. Greiner 2023: 301 ff.). Mit dem Bedeutungsgewinn von chronischen Sterbeverläufen und dem steigenden Problembewusstsein für Not am Lebensende entwickelte sich vielmehr auch der ›natürliche‹ Tod zu einem beliebten Gegenstand, was durchaus mit medialen Eigeninteressen zusammenhing. So entstand eine Vielzahl an Dokumentationen

zu verschiedenen Facetten des Sterbens in modernen Gesellschaften, wie dem Problem der Sterbehilfe oder dem langsamen Krebstod. Katalysatorisch wirkte der Erfolg der US-Doku *Dying* (1976) von Michael Roemer, die das ZDF im Oktober 1977 unter dem Titel *Die letzte Zeit* zeigte. Roemer hatte für die Sendung ein Dutzend an Krebs sterbende Menschen ein halbes Jahr lang mit der Kamera begleitet. Die Presse in der Bundesrepublik besprach *Dying* durchaus positiv: Die Sendung sei, so die *Westdeutsche Allgemeine Zeitung*, ein fesselndes »Dokument gegen Todesangst« (Wülfig 1977).

Sogar in populären Unterhaltungsformaten wurden jene Themen nun offen präsentiert – ein klarer Hinweis auf sich verschiebende Zeigbarkeiten. Mehrere Folgen der neuen ZDF-Erfolgsserie *Schwarzwaldklinik*, die im Herbst 1985 alle Quotenrekorde brach, beschäftigten sich beispielsweise dezidiert mit Facetten des alltäglichen Sterbens. Die vierte Folge diskutiert unter dem Titel »Sterbehilfe« den Fall eines Landarztes, der mit dem Todeswunsch eines schwerkranken, älteren Patienten konfrontiert wird. Im Anschluss an den Tod des Mannes durch eine Überdosis Medikamente tritt der Protagonist der Serie, Prof. Brinkmann, als Gutachter im Ermittlungsverfahren gegen den Landarzt wegen unterlassener Hilfeleistung auf. Dieser macht Brinkmann Vorwürfe, die ganz im Einklang stehen mit der thanatologischen Debatte bezüglich der Missstände bei der ärztlichen Versorgung von Todkranken in jenen Jahren: »So redet einer, der in den großen Kliniken die Menschen monatelang qualvoll und unwürdig krepieren lässt, statt ihnen einen schnellen und friedlichen Tod zu gönnen. [...] Dir geht es doch nur um medizinische Erfolgserlebnisse und nicht um die Gnade eines menschenwürdigen Todes.« Am Ende lenkt auch Brinkmann ein und stellt sich vor Gericht auf die Seite des letztlich dann auch freigesprochenen Landarztes, indem er erstaunlich direkt die neuen Grundsätze bezüglich passiver Sterbehilfe und Behandlungsverzicht bei Sterbenden herausstellt: »Es kann nur die Aufgabe eines Mediziners sein, das Leben zu verlängern, nicht das Sterben.«

Selbst in der DDR wurde das Sterben – wenn auch in geringerem Umfang – im Fernsehen thematisiert. Dokumentationen wie die am 5. August 1981 Uhr im 1. Programm des DDR-Fernsehens ausgestrahlte Sendung *Dem Leben verpflichtet. Chance und Verantwortung der Medizin* bewegten sich erstaunlich nahe an dem, was zeitgleich im Westen diskutiert wurde: Sie beklagten eine Verdrängung des Sterbens in der Moderne und zeigten Bilder von künstlich am Leben gehaltenen Menschen auf einer Intensivstation, nicht etwa, um die Fortschritte in der medizinischen Versorgung zu loben, sondern um auf deren Schattenseiten hinzuweisen, im Speziellen auf das neue Problem von ›Schwebezuständen‹ zwischen Leben und Tod. Einige Jahre später diskutierte eine Folge des populären Wissenschaftsmagazins *Umschau* unter dem Titel »Diagnose: Krebs« den Fall einer an Brustkrebs erkrankten Frau – auch hier standen beliebte thanatologische Themen im Zentrum, etwa die Frage nach der

Mitteilung des Untersuchungsergebnisses durch den Arzt oder der Umgang der Patientin mit der Diagnose und ihrer Angst vor dem Sterben. (Das Manuskript der Sendung findet sich im Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, DQ 1/24159.) Im Unterhaltungsbereich waren nun sogar die eigentlich ideologisch verpönten Suizide zumindest bei tödlichen Erkrankungen zeigbar: So nahm sich ein an Lungenkrebs erkrankter Mann in dem polnischen Drama *Skazany* (deutscher Titel: *Der Verurteilte*), das als Synchronfassung 1977 auch in der DDR gezeigt wurde, aus Furcht vor einem qualvollen Sterbeverlauf das Leben.

Die intensive Beschäftigung mit dem Sterben in den Massenmedien unterstreicht, dass das Thema im Zuge seiner gesellschaftlichen Entdeckung immer mehr medialen Darstellungslogiken entsprach. Dies hing damit zusammen, dass viele der sich damit verbindenden Probleme – wie der langsame Alterstod, der Umgang mit infausten Prognosen oder passive oder aktive Sterbehilfe – reale Erfahrungshintergründe der Menschen bedienten. Mediale Repräsentationen des Sterbens adressierten augenfällige gesellschaftliche Unsicherheiten. Der Tod als Unbekanntes, Unerklärliches und nur schwierig Darstellbares übte insofern einen besonderen Reiz aus, dem ein hoher Unterhaltungswert zugesprochen wurde. Dass man in diesem Zusammenhang von einem »nekrophilen Voyeurismus« und einer »Pornographie des Sterbens« sprechen kann, wie der Filmwissenschaftler Johannes Wende (2014: 10) es tut, erscheint zweifelhaft. Vielmehr erfolgt die Skandalisierung im Allgemeinen weniger durch besonders extreme oder ›voyeuristische‹ Darstellungen des Sterbens als vielmehr durch das Aufgreifen von ethischen Grenzfällen und vermeintlichen Tabuthemen.

### **Fazit: Dimensionen einer Zeitgeschichte des Sterbens**

Zum Schluss sollen die verschiedenen Stränge zusammengeführt und nach möglichen Ursachen für die beschriebene ›Entdeckung‹ des Sterbens gefragt werden. Mit anderen Worten: Was verbindet die vorgestellten Akteure und Entwicklungen? *Erstens* lässt sich eine gesellschaftskritische Stoßrichtung an sich nicht übersehen. Die (historisch in der Form fragwürdige) Überzeugung, dass der moderne Mensch etwas verloren habe, was einmal integraler Bestandteil des Lebens gewesen sei, prägt nicht zuletzt die flächendeckend so erfolgreiche These von der Verdrängung des Sterbens. Gut zu erkennen ist dies in der Hospizbewegung, die eine Neue Soziale Bewegung (NSB) darstellt, in der über die Praktiken der Sterbebegleitung hinausreichend zugleich andere Aspekte, wie etwa die Familienstrukturen in der Moderne, soziale Ungleichheit oder ein Mangel an zwischenmenschlicher Solidarität thematisiert wurden – und werden. Dabei dürfte es sich gemessen an ihren tatsächlichen Erfolgen bei der Hospizbewegung sogar um die wohl erfolgreichste NSB handeln, da sie mit ihrer

Kernforderung nach einer menschenwürdigen Sterbebegleitung flächendeckend reüssierte und in bzw. von allen politischen Lagern anerkannt wird.

Dass dies passierte, hing *zweitens* mit einer grundsätzlich medizinkritischen Einstellung vieler im Bereich des Lebensendes tätiger Akteure zusammen, oder genauer: mit einer markanten Skepsis gegenüber bestimmten Entwicklungen der modernen Schulmedizin, die sich in den 70er Jahren manifestierte. Die Bemühungen um eine Verbesserung der Versorgung Sterbender, wie sie sich im Engagement der Kirchen, der Hospiz- oder auch der Sterbehilfebewegung ebenso niederschlugen wie in den massenmedialen Darstellungen, zielten darauf ab, mutmaßliche Folgeprobleme des medizinischen Fortschritts zu konterkarieren. Zu diesen Problemen gehörten etwa die Fixierung auf Lebenserhaltung bis zuletzt oder die herausgehobene ärztliche Position in einem eigentlich komplexen medizinischen, pflegerischen und psychosozialen Betreuungsverhältnis (Greiner 2022). Insbesondere die Intensivmedizin – und mit ihr die Vorstellung eines qualvollen Sterbens ›an Schläuchen‹ – entwickelte sich zu einem Schreckgespenst. Auf einer von der Bundesregierung einberufenen »Fachtagung Sterbebegleitung« in Düsseldorf im Herbst 1992 führte sogar der nordrhein-westfälische Gesundheitsminister die Missstände in der Betreuung von Sterbenden auf »die mitunter seelenlose Apparatemedizin der abgeschotteten Intensivstationen« zurück (Bundesarchiv Koblenz, B 149/149814, Blatt 44–55). Tatsächlich verbanden medizinkritische Überlegungen die neu entstehenden ›alternativen‹ mit konfessionell gebundenen Milieus und reichten weit ins konservative und kirchliche Lager hinein. So erklärt sich auch, dass vor allem die Union bei der politischen Förderung der Hospizidee in den 90er Jahren eine Vorreiterrolle einnahm, was mit einer Reihe von finanz-, gesundheits- und sozialpolitischen Zielsetzungen zusammenhing. So erläuterte Bernhard Worms, der Bundesvorsitzende der Senioren-Union und Staatssekretär im BMA, Ende 1995 in einem Brief an Gesundheitsminister Horst Seehofer die Gründe dafür, dass die Förderung der Hospizidee zu den zentralen Aufgabengebieten der Union gehören müsse: »Wir brauchen in Deutschland mehr Hospize, um den Menschen einen würdigen Tod zu ermöglichen. Hochleistungsmedizin ist in vielen Fällen ein Segen, für manche Menschen jedoch eine Störung auf dem letzten Lebensweg [...], ganz abgesehen von den hohen Kosten in Krankenhäusern, in denen eine Sterbebegleitung kaum bewältigt werden kann.« (Kopie des Schreibens des Bundesvorsitzenden der Senioren-Union, Dr. Bernhard Worms, an Horst Seehofer vom 22. November 1995, Bundesarchiv Koblenz, B 149/149817, Blatt 481.)

Nicht übersehen werden darf dabei *drittens*, dass die sozialhistorisch wirkenden Verschiebungen am Lebensende sowie die medizinische Entwicklung nach 1945 tatsächlich viele neue Herausforderungen mit Blick auf Sterbende im Gesundheitswesen und in der Altenpflege, aber auch für die alltäglichen Lebenswelten nach sich zogen. Dies lässt sich gut am Bedeutungsgewinn von

Krebs am und für das Lebensende illustrieren, der keinesfalls nur den Aufstieg von Tumorerkrankungen in der Todesursachenstatistik betraf: Waren in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch etwa 4% aller jährlichen Todesfälle auf Krebs zurückzuführen, so lag der Wert in der Bundesrepublik im Jahr 2000 bei über 25%. Noch markanter war die extrem ansteigende Problemwahrnehmung, die Folge der sich mit der Krankheit verbindenden Vorstellung eines langsamen Sterbens im Anschluss an eine infauste Diagnose war. So avancierte Krebs zur neuen großen ›Krankheitsgeißel‹ und eine gesellschaftliche ›Krebsangst‹ entwickelte sich – wie neuere emotionshistorische Studien zeigen – gerade im letzten Drittel des Säkulums zu einem zentralen erfahrungsgeschichtlichen Moment (Hitzer 2020). Dies betraf wiederum ungeachtet aller politischen Unterschiede beide deutschen Staaten: So erschien die westdeutsche Übersetzung der Tagebuchaufzeichnungen des französischen Intellektuellen André Miquel über das Sterben seines krebskranken Sohnes Mitte der 1970er Jahre als Lizenzausgabe auch in der DDR. Ein Nachwort forderte explizit, auf ideologische Abgrenzungen zu verzichten und sich ganz dem gemeinsamen Kampf gegen diese »heimtückische Krankheit« zu widmen (Miquel 1976: 148). Umgekehrt publizierte der Darmstädter Luchterhand Literaturverlag die Ende der 70er Jahre in der DDR posthum veröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen der Schriftstellerin Maxie Wander (1933–1977) auch in Westdeutschland. Das Buch, in dem Wander eindringlich ihr knapp einjähriges Sterben infolge einer Brustkrebserkrankung und die Defizite in der Krankenhausbehandlung schilderte, wo sich das Personal nur für den Tumor und nicht für ihre Ängste interessiert habe, wurde zu einem der großen deutsch-deutschen Publikums-erfolge (Wander 1979; dies. 1980).

Deutlich werden hier nicht zuletzt die individuellen wie gesellschaftlichen Sorgen und ein neuer Bedarf an Sinnstiftung, der mit der steigenden Häufigkeit chronischer Sterbeverläufe einherging. In diesem Zusammenhang erklärt sich *viertens*, warum die Deutungen dessen, was eigentlich das Sterben ausmacht, im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts so auffällig positiv und optimistisch ausfielen. Sterben wurde – in den thanatologischen Schriften von Kübler-Ross und anderen ebenso wie in den hospizlichen Grundsätzen eines ›guten Todes‹ – als etwas Gutes interpretiert, das zum Leben gehört und nicht verleugnet werden sollte, sondern vielmehr – bei richtiger Einstellung und entsprechender Akzeptanz – sogar ein für die Sterbenden wie für ihr Umfeld gewinnbringendes Erlebnis sein könne, das identitätsstiftend wirke. Diese Interpretation ist sicherlich auch eine Reaktion auf den Umstand, dass das Sterben und die Frage, was danach kommt, die vielleicht letzte große Unbekannte der Moderne darstellt: ein Rätsel, das der medizinische und wissenschaftliche Fortschritt eben nicht gelöst hat. Damit verbinden sich Unsicherheiten, welchen wiederum nach 1945

zunehmend systemübergreifend mit Bemühungen begegnet wurde, dem Sterben seinen Schrecken zu nehmen.

## Literatur

- Ariès, Philippe (1976): *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München.
- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.
- Bettin, Hartmut (2019): »Bedeutsam, eigenständig, relevant? Eine vergleichende Analyse der Debatten zur Sterbehilfe in der DDR«, in: *Medizinhistorisches Journal* 54, Heft 1, S. 31–69.
- Blumenthal-Barby, Kay (1991): *Betreuung Sterbender*, 4. Aufl., Berlin.
- Corr, Charles A. (1998): »Death in Modern Society«, in: ders./Hanks, Geoffrey W. C./MacDonald, Neil (Hg.): *Oxford Textbook of Palliative Medicine*, 2. Aufl., New York, S. 31–40.
- Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben (Hg.) (1981): *Die Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben e.V. Ihre rechtspolitischen Forderungen – Ihre Stellungnahmen – Ihre Hilfen für den Einzelnen*, 3. Aufl., Augsburg.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Feldes, Dieter/Hahn, Susanne (1980): »Psychosoziale Anforderungen bei der Betreuung infauster Kranker und Sterbender«, in: *Die Heilberufe* 32, Heft 12, S. 453–454.
- Fulton, Robert (1977): *Death, Grief and Bereavement. A Bibliography*, Bd. 1: 1845–1975, New York.
- Fulton, Robert (1981): *Death, Grief and Bereavement. A Bibliography*, Bd. 2: 1975–1980, New York.
- Gorer, Geoffrey (1955): »The Pornography of Death«, in: *Encounter* 5, Heft 25, S. 49–52.
- Gräb, Christopher (1996): »Sterblichkeit und Todesursachenstatistik«, in: Knupp, Bernhard/Stille, Wolfgang (Hg.): *Sterben und Tod in der Medizin*, Stuttgart, S. 14–21.
- Greiner, Florian (2019): »Säkulares Sterben? Die Kirchen und das Lebensende in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945«, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 47, Heft 2, S. 181–207.
- Greiner, Florian (2022): »Dämonen in Weiß? Medizinkritik in der deutschen Zeitgeschichte«, in: *Historische Zeitschrift* 315, Heft 3, S. 633–667.
- Greiner, Florian (2023): *Die Entdeckung des Sterbens. Das menschliche Lebensende in beiden deutschen Staaten nach 1945*, Berlin/Boston.
- Hahn, Susanne/Thom, Achim (1983): *Sinnvolle Lebensbewahrung – humanes Sterben. Positionen zur Auseinandersetzung um den ärztlichen Bewahrungsauftrag gegenüber menschlichem Leben*, Berlin.
- Hampe, Johann C. (1975): *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod*, Stuttgart.
- Heller, Andreas/Pleschberger, Sabine/Fink, Michaela/Gronemeyer, Reimer (2012): *Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland*, Ludwigsburg.
- Hitzer, Bettina (2020): *Krebs fühlen. Eine Emotionsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Imhof, Arthur E. (1988): *Von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit. Fünf historisch-demographische Studien*, Darmstadt.
- Jarusch, Konrad (2004): *Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945–1995*, Bonn.
- K. G. (1988): *Ethische und organisatorische Aspekte des Umgangs mit Sterbenden/Verstorbenen in Einrichtungen des Gesundheitswesens Berlin-Lichtenberg*, Berlin [Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, DQ 103/398].

- Kleemann, Gabriele (1984): *Post mortem. Historischer Rückblick und derzeitige Situation in ausgewählten Gesundheits- und Sozialeinrichtungen der Hauptstadt der DDR*, Diss. Akademie für ärztliche Fortbildung, Berlin (Ost).
- Klose, Gabriele (2022): *Die Wurzeln der Hospizarbeit in der DDR*, Esslingen.
- König, Hansheinz (1977): *Gespräche über den Tod. In Würde sterben*, München.
- Körner, Uwe (1982): »Sterben und Tod und der Sinn des Lebens«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 30, Heft 7, S. 876–891.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969): *On Death and Dying*, New York.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1971): *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1974): *Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod*, Stuttgart.
- Kübler-Ross, Elisabeth (Hg.) (1976): *Reif werden zum Tode*, Stuttgart.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1979): *Leben bis wir Abschied nehmen*, Stuttgart.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1982): *Verstehen, was Sterbende sagen wollen*, Stuttgart.
- Lofland, Lyn H. (1978): *The Craft of Dying. The Modern Face of Death*, Beverly Hills.
- Luther, Ernst (1987): »Nachdenken über Sterben und Tod. Eine Lebenshilfe«, in: *Deine Gesundheit* 33, Heft 2, S. 37–39.
- M. N. (1984): *Zur Problematik des Sterbens im Kreis Zossen, speziell bezogen auf die stationären Einrichtungen (Kreis-Krankenhaus Zossen/Ludwigsfelde und Krankenpflegeheim Saalow)*, Ludwigsfelde [Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, DQ 103/385].
- Martin, Robert/Tradii, Laura (2019): »Do we Deny Death? I. A Genealogy of Death Denial«, in: *Mortality* 24, Heft 3, S. 247–260.
- Miquel, André (1976): *Warum mußt Du gehen? Tagebuch eines Vaters*, 2. Aufl., Leipzig.
- Nikelski, Hartmut (Hg.) (1983): *Christliche Sterbehilfe. Beiträge zum Gespräch über Sterben und Tod*, 2. Aufl., Leipzig.
- Nöthen, Manuela (2011): »Hohe Kosten im Gesundheitswesen: Eine Frage des Alters?«, in: *Wirtschaft und Statistik* 11, Heft 7, S. 665–675.
- Piper, Hans-Christoph/Zabel, Hugo/Grunow, Paul-Heinz (1973): *Gespräche mit Sterbenden*, Berlin.
- Redlin, Jane (2009): *Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR*, München.
- Schied, Hans-Werner (1980): »Wo sterben die Deutschen?«, in: Dingwerth, Paul/Tiefenbacher, Heinz (Hg.): *Sterbekliniken oder Was brauchen Sterbende?*, Stuttgart, S. 9–19.
- Schnell, Martin W./Schneider, Werner/Kolbe, Harald (2014): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden.
- Schott, Christian-Erdmann (1977): »Trauriges Sterben?«, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 77, Heft 22, S. 670–672.
- Seidel, Karl/Hinderer, Hans/Körner, Uwe (1981): »Zu Grundsätzen und Pflichten der Lebensbewahrung und Sterbebetreuung im sozialistischen Gesundheitswesen«, in: *Das Deutsche Gesundheitswesen* 36, Heft 49, S. 2041–2049.
- Simpson, Michael A. (1979): *Dying, Death and Grief. A Critically Annotated Bibliography and Source Book of Thanatology and Terminal Care*, New York.
- Student, Johann-Christoph/Napiwotzky, Annedore (2011): *Palliative Care. Wahrnehmen – Verstehen – Schützen*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Székelly, Anton (1979): »Nein zur Sterbeklinik«, in: *Krankendienst* 52, Heft 1, S. 38–41.
- Wander, Maxie (1979): *Tagebücher und Briefe*, Berlin.
- Wander, Maxie (1980): *Leben wär' eine prima Alternative. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe*, Darmstadt.
- Wende, Johannes (2014): *Der Tod im Spielfilm. Eine exemplarische Analyse*, München.

Winter, Friedrich (1976): *Seelsorge an Sterbenden und Trauernden*, Göttingen.

Wülfing, Antje (1977): »Filmkamera am Sterbebett«, in: *Westdeutsche Allgemeine Zeitung*, 28. Oktober, S. 10.

## Filme

*Dem Leben verpflichtet. Chance und Verantwortung der Medizin* (DDR 1981, Dagmar Hengelhaupt).

*Dying* (Die letzte Zeit, USA 1976, Michael Roemer).

*Noch 16 Tage. Eine Sterbeklinik in London* (Deutschland 1971, Reinhold Iblacker/Siegfried Braun).

*Schwarzwaldklinik*, Folge 4: »Sterbehilfe« (Deutschland 1985, Wolfgang Rademann).

*Skazany* (Der Verurteilte, Polen 1975, Andrzej Trzos-Rastawiecki).



## Ferne und Nähe

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

#### Distance and Closeness

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

Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

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

*Bestattungskultur, Friedhof, Trauer, Migration, Religion*

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

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

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

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

## **Einleitung**

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

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

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



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

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

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

### **Der Wert der Rituale**

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

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

---

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

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

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



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

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

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

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

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

## Von der Gastarbeit zur Immigration

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

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

---

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



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

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

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

---

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

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

### **Der Wandel der Friedhofslandschaft**

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

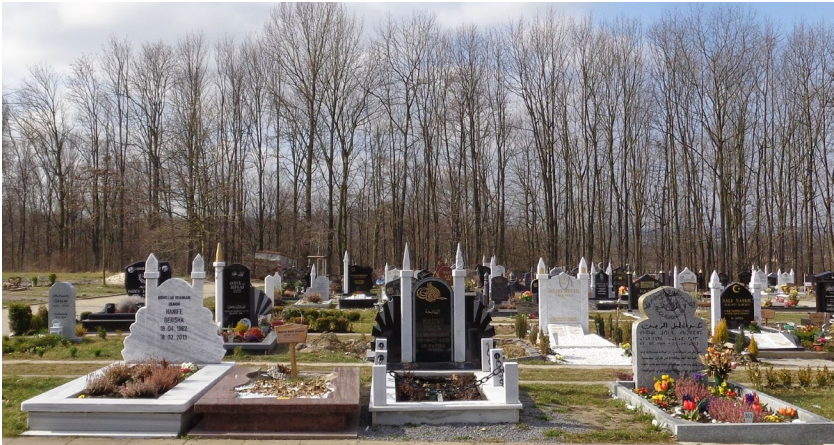


Abb. 5: Ansicht eines muslimischen Grabfeldes in einer deutschen Großstadtnekropole (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

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

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

### **Multikulturalität und Multioptionalität**

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

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

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



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



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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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



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

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

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

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

## Muslimische Gräber in Deutschland

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## Innerhalb und außerhalb von Grenzen

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

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

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

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

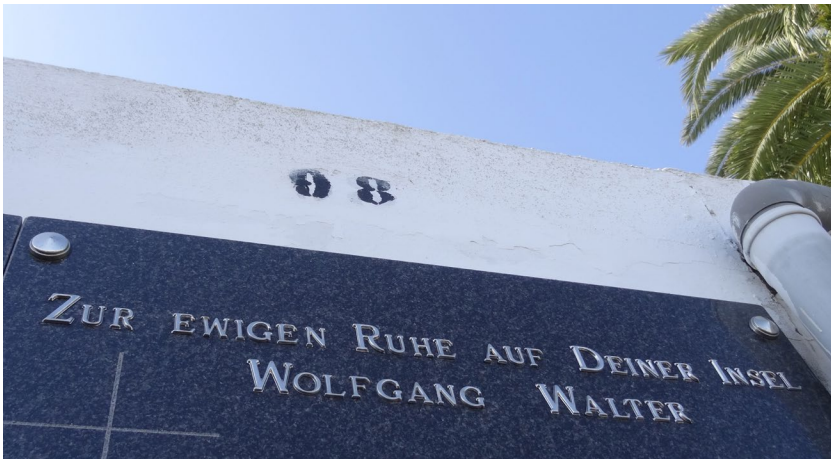


Abb. 10: Abschied auf den Kanaren – die letzte Ruhestätte eines Deutschen (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

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

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

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

---

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

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

## Literatur

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

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



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

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

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

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

## II Interview

»Ich denke sehr oft an meinen Tod,  
aber nicht zu viel auf einmal.«

Ein Gespräch mit Alois Hahn

»I think about my death very often,  
but not too much all at once.«

A conversation with Alois Hahn

Matthias Hoffmann

Alois Hahn (geboren 1941) war von 1974 bis 2009 Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Trier. Dort hat Matthias Hoffmann von 2000 bis 2005 Soziologie und Philosophie studiert und wurde als Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Hahn promoviert. Hahn war unter anderem Gastprofessor an der Universität Paris I Panthéon-Sorbonne, Directeur d'Études an der École des Hautes Études en Science Sociales und Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin. In diesem Gespräch über seine thanatosoziologische Forschung spricht Hahn über erste Kontakte mit dem Tod in seiner Jugend, seine Kritik an der Verdrängungsthese, seine Doktorarbeit über die *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* und die Veränderungen der Sterbebedingungen im letzten halben Jahrhundert. Hahn und Hoffmann verbindet eine langjährige Freundschaft; dieses Interview stammt aus dem Sommer 2023 und ist das Kondensat einer langen Unterhaltung an einem gemeinsam verbrachten Wochenende.

*Todesverdrängung, Todesangst, Sterben, Identität, AIDS*

Alois Hahn (born 1941) was professor of General Sociology at the University of Trier from 1974 to 2009. Matthias Hoffmann studied sociology and philosophy there from 2000 to 2005 and received his doctorate as a research assistant under Hahn. Hahn was a visiting professor at the University of Paris I Panthéon-Sorbonne, Directeur d'Études at the École des Hautes Études en Science Sociales and Fellow at the Wissenschaftskolleg zu Berlin. In this conversation about his thanatosociological research, Hahn talks about his first contacts with death in his youth, his criticism of the repression thesis, his doctoral thesis on *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* and the changes in the conditions of dying over the last half century. Hahn and Hoffmann have been friends for many years; this interview dates from the summer of 2023 and is the condensation of a long conversation on a weekend spent together.

*Death repression, death anxiety, Dying, Identity, AIDS*

---

**Matthias Hoffmann:** Lieber Alois, wir sitzen bei dir hier im Dachgeschoss in Wintersdorf, eine vertraute, schöne Umgebung und wollen uns darüber unterhalten, wie deine Beschäftigung mit dem Thema Tod und Sterben sich über deine soziologisch wissenschaftliche Tätigkeit zieht.<sup>1</sup> 1968 hast du deine Dissertation *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung* veröffentlicht (Hahn 1968). Warum hast du dich mit dem Thema Tod überhaupt beschäftigt?

**Alois Hahn:** Ja, ich fange mal ganz früh an: Ich gehöre ja zu den Leuten, die dem Tod als realem Ereignis schon sehr früh begegnet sind. Ich hatte ‚Todkontakt‘, wie ich diese Variable dann bürokratisch genannt habe. Ich war Messdiener, und zu den Aufgaben eines Messdieners in diesem kleinen Ort, in dem ich lebte, einem Arbeiterviertel im Ruhrgebiet, gehörte eben, dass er an Beerdigungen teilnahm. Damals gab es in unserem Dorf aber keine Leichenhalle, sondern die Toten wurden im Schlafzimmer der Leute oder im Wohnzimmer aufgebahrt. Die Familie zog zu Nachbarn und die Leiche war bei offenem Sarg normalerweise ausgestellt. Public Viewing nennt man das auf Englisch übrigens. Der Messdiener mit dem Kreuz stand am Kopfende der Leiche, der mit dem Weihrauchfass am Fußende. So habe ich schon mit zehn oder elf Jahren mindestens 20 Leichen pro Jahr gesehen.

**Hoffmann:** Eine Leiche zu sehen, war kein ganz außergewöhnliches Ereignis, sondern ein Ereignis, was im Alltag doch vorkam.

**Hahn:** Ja, doch anfangs war schon auch ein gewisses Gruseln dabei. Aber die Messdiener bekamen für ihre Beteiligung an den Beerdigungen jeweils 50 Pfennig, die die Hinterbliebenen bezahlen mussten. Im Laufe der Messdiener-Karriere stieg man von der Position am Fußende auf zu der Position am Kopfende. Und wenn man zu denen gehörte, die mit dem Kreuz zu Häupten der Verstorbenen standen, erhielt man eine Mark. Und das versöhnte vielleicht. Aber ich kann mich jedenfalls nicht erinnern, dass es überhaupt eine Weigerung der Messdiener gab, zur Beerdigung eingeteilt zu werden. Im Trauerhaus fanden die Zeremonien am offenen Sarg statt und dann zog der Trauerzug quer durch das Dorf bis zum Friedhof. Also insofern war der Tod doch ein relativ vertrauter Bereich.

**Hoffmann:** Damals war also auch klar, welche Zeremonien das dann sind. Das hatte eine gewisse Verbindlichkeit.

---

1 Ich danke *Isa Werner* (Weimar) herzlich für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Interviewtranskripts.

**Hahn:** Ja, auf jeden Fall. Da war keine Originalität des Pastors erforderlich, sondern der las, umgeben von der engsten Familie, die entsprechenden Passagen auf Lateinisch vor. Die engste Familie war übrigens häufig nur die trauernde Witwe.

**Hoffmann:** Und wie war der Anblick der Leiche?

**Hahn:** Der Anblick war durchaus nicht so, wie ich das in meiner Dissertation über die amerikanischen Bestattungsunternehmen geschrieben habe, bei denen die Leichen sozusagen nicht mehr Leichen waren...

**Hoffmann:** ...sondern ›lebensecht‹ hergerichtet: im Liebessessel sitzend mit der Zigarette in der Hand.

**Hahn:** Genau. Aber das war keineswegs so, sondern die lagen dort ›wirklich‹. Und bisweilen war der Anblick auch etwas schwer zu ertragen. Es waren ja doch häufig auch alte Leute und das war zum Teil sehr realistisch, was man da anschauen musste. Und offenkundig hatten auch die Angehörigen keine Angst, dass die Messdiener das sahen.

**Hoffmann:** Aber dann gab es auch eine dramatische persönliche Situation für dich, was den Kontakt mit dem Tod betrifft.

**Hahn:** Ja. Ich bin bei Pflegeeltern aufgewachsen. Als ich 15 war, war mein Pflegevater 66 und meine Pflegemutter 60. Die hatte ein Krebsleiden und wir hatten alle Angst, dass sie stirbt. Dann ergab sich aber, dass die Krebsoperation gut gelungen war, und wir waren froh und dachten, wir sind an der Tragödie vorbeigekommen. Am gleichen Tag, an dem uns diese frohe Botschaft erreichte, ist mein Pflegevater an einem Herzinfarkt gestorben. Seine Tochter, eine Krankenschwester, versuchte es noch mit Wiederbelebung und Beatmung. Ich wurde dann zum Nachbarn geschickt, um von dort mit dem Arzt zu telefonieren. Das Ganze war mitten in der Nacht, und Telefone gab es in Arbeiterhaushalten nicht. Als der Arzt dann kam, war mein Vater schon tot und ich war während dieses ziemlich dramatischen Todeskampfes dabei. Insofern trifft das auf mich zu, was ich in meinem Buch beschreibe: nämlich dass die Betroffenheit durch den Tod durch ›Todkontakte‹ gestiftet wird. Andererseits hatte ich ja auch geschrieben und statistisch zu belegen versucht, dass solche Erlebnisse selten sind. Ich war also einer jener heutzutage seltenen Fälle, auf die meine Theorie zutrifft.



**Hoffmann:** Dass du im Alter von 15 mit dem Tod eines Elternteils konfrontiert warst, dass du dabei warst als dein Vater starb, war also schon damals die Ausnahme.

**Hahn:** Ja.

**Hoffmann:** In den *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* ergibt sich ja dann für dich die Frage: Wie gehen denn die Leute damit um, die solches erlebt haben? Reden die darüber oder reden die nicht darüber? Im Hintergrund steht hier ja der Begriff der Verdrängung, der damals sehr gängig war und gegen den du dich in deiner Arbeit wendest.

**Hahn:** Ja, ich glaube, erst einmal ist Verdrängung in diesem Falle etwas, das man vielleicht versucht, aber nicht kann. Jedenfalls ist die Beschäftigung mit dem Thema, dass man darüber redet und dass einem das durch den Kopf geht, ganz unvermeidlich. Aber verdrängen kann man nur etwas, das einen bewegt. Ich glaube, im Normalfall kommt man sehr gut damit aus, dass man ›irgendwann‹ stirbt. Was einen beschäftigt, ist das Konkrete – das, was stattfindet. Das ist gleichsam die unmittelbare Schlussfolgerung, die ich aus meinem eigenen Erleben zog. Später ist mir dann aufgegangen, dass meinen Gedanken aber auch eine zweite Annahme zugrunde lag. Es gibt ja Überlegungen bei Montaigne über seinen eigenen Tod und über den Tod im Allgemeinen. Der frühe Montaigne ist stark beeinflusst von Ideen, die er bei Seneca und anderen Stoikern gelernt hat: Ein Philosoph denkt jeden Tag an den Tod, beschäftigt sich mit ihm und hat ihn intellektuell eigentlich schon überwunden, wenn er wirklich eintritt, weil er den Tod sozusagen als ständigen Hausgenossen hat. Die Vorstellung, dass ein philosophischer Mensch ständig auch an seinen eigenen Tod denkt und dass das eigentlich die Würde des Menschen ausmacht, das schien mir anfangs auch eine noble Idee.

**Hoffmann:** Das ist der Montaigne, wie man ihn normalerweise kennt. Aber das ist aus dem ersten Band der *Essais*, dem frühen Band. Der späte Montaigne sieht das etwas anders.

**Hahn:** Ja, der späte Montaigne sieht es eigentlich genau umgekehrt: dass nämlich das ständige Denken an den Tod die Sache eigentlich nur verschlimmert. Denn erstens weiß man gar nicht, ob es wirklich so kommt, wie man sich das in seinen Träumen oder in seinen Schrecken ausdenkt. Das heißt, man stirbt tausend Tode imaginativ, bevor man seinen wirklichen vielleicht gar nicht erlebt, weil er einen nachts durch einen plötzlichen Blitzschlag trifft. Und zweitens macht der späte Montaigne in seiner Rückschau deutlich, dass es weniger die

Angst vor dem Tod war, die ihm im Leben zugesetzt hatte, sondern die konkret erlebten Schmerzen. Er erwähnt ausdrücklich, dass er ständig unter unerträglichen Nierensteinen gelitten hat.

**Hoffmann:** Dass deine unmittelbare biografische Verankerung mit dem Tod des Vaters damals schon und später dann zunehmend eine Ausnahme war, hast du dann in deinen Vorlesungen ja gelegentlich getestet.

**Hahn:** Ja. Ich habe später als Professor hier in Trier sehr häufig in Anfängervorlesungen mit ein paar hundert Leuten gefragt, wer von den anwesenden Studierenden – Leute im Schnitt zwischen 19 und 23 – denn schon mal überhaupt eine Leiche gesehen hat oder wer bei einem Sterbefall direkt dabei gewesen ist und wer bereits eines seiner Elternteile verloren hat. Und in vielen Fällen hat sich überhaupt keiner gemeldet. Das ist heute eigentlich die normale Situation. Einmal waren es sogar 800 Leute, und kein einziger hatte sich gemeldet. Bei denjenigen, die sich dann doch gemeldet haben, hat sich herausgestellt, dass es meistens Männer waren. Und dann dachte ich: Wie kommt das? Dann habe ich gefragt, und es stellte sich heraus, dass das meistens Leute waren, die Ersatzdienst geleistet oder im Krankenhaus gearbeitet hatten.

**Hoffmann:** Also die 20 Tote, die du im Jahr als Messdiener gesehen hast, waren nicht deine nahen Angehörigen, und es waren eher alte Leute. Einerseits ist das Phänomen Tod irgendwie vermittelt im Alltag da, aber es ist erstmal nicht mit einem verbunden.

**Hahn:** Ja, ich glaube, so ist es wirklich. Und dann kommt noch eines hinzu: In meiner Jugend wurde der Verstorbene von den Nachbarn versorgt. Es gab keine Bestattungsunternehmen, sondern in der Regel waren es die Nachbarn oder die Vereinsmitglieder, die den Toten wuschen, ihn zur Aufbewahrung vorbereiteten und auch als Sargträger auftraten. Das Einsargen wurde vom Dorfschreiner gemacht. Und auch die Verstorbenen waren mir nicht total fremd. Es waren ja Leute aus dem Dorf, die man irgendwie kannte, aber man hatte – normalerweise jedenfalls – doch keine existenzielle Verlusterfahrung. Es gehörte irgendwie zum Alltag, dass das vorkam. Aber das war nicht etwas, das einen subjektiv betroffen macht. Beim Tod meines Vaters war das freilich völlig anders. Da war nicht nur die Trauer besonders massiv, sondern da stellten sich auch Ängste ein.

**Hoffmann:** Jetzt hast du das Wort ›existenziell‹ verwendet. Vielleicht können wir das als Brücke benutzen, um auf einen anderen Bedingungsfaktor zu sprechen zu kommen, warum du dich mit dem Thema Tod beschäftigt hast. Deine Studienfächer waren ja Soziologie, Ethnologie und Philosophie. Und es befand sich

mit Martin Heidegger damals auch noch ein bekannter Philosoph unter den Lebenden, der dort tätig war, wo du studiert hast. Du hast einmal erwähnt, dass es eigentlich dessen sehr berühmtes Werk und die dort verhandelte These von der Verdrängung des Todes war, gegen die sich deine Promotion mit den Mitteln der empirischen Soziologie gerichtet hatte: Kannst du diese Hintergründe einmal aufklären?

**Hahn:** Schon in der Unter- und Oberprima im Gymnasium hatten wir eine Arbeitsgemeinschaft Philosophie und ich habe da Teile von Heideggers *Sein und Zeit* gelesen. Diese Sachen über Tote, das Sein zum Tode und so weiter, das hat mich unglaublich bewegt, und dann habe ich mir gedacht: Ja, du musst unbedingt nach Freiburg, um den Meister mal zu sehen. Denn das ist ein Mann, der redet nicht nur daher, sondern der redet von den wirklichen Dingen. Also habe ich in Freiburg angefangen, zu studieren. Ich war Studienstiftler und in meiner Studienstiftungs-Gruppe bestand ein sehr starkes, von ähnlichen Motiven getragenes Engagement auch bei den anderen. Einer von denen promovierte schon bei dem Heidegger-Schüler Max Müller in München über Hegel. Aber im Hintergrund stand immer die Heidegger'sche Interpretation der Welt und des Lebens. Der Kommilitone wollte immer mal mit Heidegger reden. Er hatte alles daran gesetzt, ihn mal zu treffen, aber das hat monatelang nicht geklappt.

**Hoffmann:** Aber dann ergab sich tatsächlich ein Spaziergang dieses Kommilitonen mit Martin Heidegger.

**Hahn:** Ja, er ist mit ihm in Zähringen – wo Heidegger wohnte – und am Rande des Schwarzwalds spazieren gegangen und hat ihm seine Arbeit erklärt und was er über Hegel schreiben wollte. Heidegger hatte sich das ruhig angehört, ohne irgendeine Bemerkung zu machen. Nach einer halben Stunde sei der Meister plötzlich wie versteinert stehen geblieben, habe ihn durchdringend angeschaut und gesagt, es täte aber Not zu wissen, was Hölderlin über die Inder gedacht hat. Punkt. Und dann seien sie schweigend den Rest des Weges gegangen. Der Kommilitone wurde freundlich, aber doch entschieden an der Haustür verabschiedet und stand nun mit dieser ungelösten Frage alleine da, und wir haben sie ihm auch nicht beantworten können. Zumal die Dissertation, um die es sich handelte, überhaupt weder mit Hölderlin noch mit den Indern noch überhaupt etwas zu tun hatte mit dem, was Heidegger vielleicht gemeint haben könnte.

**Hoffmann:** Geblieben ist also die Rätselhaftigkeit des Gesagten.

**Hahn:** Sie hat jedenfalls nicht zur Desillusionierung geführt. Aber dann bin ich eben auch stärker in die Soziologie hineingekommen, und mein erster Eindruck

war, dass viele Dinge, die Heidegger beschreibt, eine gewisse Plausibilität haben, z. B. dass man den Tod nicht als ständig gegenwärtig ansieht. Ich war aber dann sehr bald der Meinung, dass Heidegger zu einer anthropologischen Konstante macht, was – von der Soziologie aufgeklärt – möglicherweise nur eine zeit-typische Verknappung des Todkontaktes in der modernen Gesellschaft ist. Jedenfalls in der Situation, in der wir lebten im Gegensatz zu den Menschen, die noch im Krieg gewesen waren und diesen Todkontakt dort hatten. Das war dann einer der Gründe dafür, zu untersuchen, womit denn diese Verknappung der Begegnung mit dem Tod, vor allen Dingen mit dem Tod von nahen Angehörigen und Eltern zusammenhängt. Das Nächstliegende, worauf man ja sofort kommt, ist die Tatsache, dass durch die Verlängerung des Lebens man schon in höherem Alter ist, wenn man ihren Tod erlebt. Und das heißt, den Tod der Eltern erlebt man eigentlich immer erst, wenn die engste Bindung an sie schon erloschen ist.

**Hoffmann:** Wenn man unter Umständen selbst schon ein Elternteil geworden ist, also eine sehr starke andere Bindung an diese Stelle tritt.

**Hahn:** Wenn man aber als Kind den Tod der Eltern erlebt oder umgekehrt, als Elternteil den Tod des Kindes, dann wirkt es als überaus dramatisch und unter Umständen stark Angst erzeugend. In solchen Fällen ist Verdrängung sehr häufig eine Form der aktiven Verarbeitung. Verdrängung setzt eben ein vorgängiges Trauma voraus. Allerdings gelingt sie nicht immer. Die Konfrontation mit dem Tod wird heutzutage auch dadurch reduziert, dass der Umgang mit der Leiche in modernen Gesellschaften zunehmend Aufgabe von Spezialkräften wird. Ich hatte das amerikanische Material gelesen, vor allen Dingen die Arbeiten über die amerikanische Bestattungsindustrie, wo nun auch noch hinzukam, dass dort tatsächlich eine Art von berufsspezifischer Verschönerung des Leichnams stattfand. Wenn man so will: eine optische Verdrängungstendenz des Schreckens des Todes.

**Hoffmann:** Könnte man vielleicht sagen, dass der Tod durchaus aus dem Alltagsleben der Menschen fast verschwindet, weil zunehmend andere Berufsgruppen, ›Spezialistengruppen‹, den Umgang mit der Leiche an sich ziehen und nicht deswegen, weil die Menschen ihn im Normalfall aktiv verdrängen müssten?

**Hahn:** Ja, genau, das bringt die Sache sehr gut auf den Punkt, und das setzt sich ja auch analog für den Beginn des Lebens fort. Die Menschen werden nicht mehr zu Hause geboren, sondern in der Klinik. Und sie sterben normalerweise auch nicht zu Hause, sondern sie sterben in der Klinik. Das heißt, der Tod vollzieht sich als reales Geschehen weitestgehend unbeobachtet von den Angehörigen oder geliebten Menschen. Aber natürlich ist diese Nicht-Zulassung der

---

Angehörigen nicht einer Verdrängungsabsicht geschuldet, sondern wir gehen ja davon aus, dass wir hochspezialisiertes Personal brauchen, um die finale Pflege zu garantieren. Dass der Tod in diesem Sinne gesellschaftlich sich der Präsenz entzieht, ist nicht irgendwie einer psychologischen Angst geschuldet.

**Hoffmann:** Der Tod ist aber fremd geworden und deswegen noch mal mit Angst aufgeladen, *weil er fremd geworden ist.*

**Hahn:** Ja, ganz konkret eine Fremdheit, die sich darin äußert, nicht mehr über Alltagsroutinen zu verfügen, wie man mit so etwas umgeht. So nehmen zum Beispiel die Bestattungsinstitute einem ja nicht nur den Umgang mit der Leiche ab, sondern größtenteils auch den gesamten behördlichen Vorgang.

**Hoffmann:** Das war in deiner Jugend auf dem Dorf sicher noch anders.

**Hahn:** Das war in meiner Jugend jedenfalls auf dem Dorf nicht vorhanden. Es gab noch keine Bestattungsinstitute, es gab auch niemanden, der einem die entsprechenden Behördengänge abnahm. Und es gab vor allen Dingen nicht das, was es in Amerika gab und heute natürlich zunehmend gibt: Eine Bestattung durch professionelle Bestatter. Das heißt: Die Tendenz zur Verberuflichung vieler Dinge, die man vorher selber machte oder von Verwandten übernommen werden mussten, gab es noch nicht. Heute, wo es sie gibt, entsteht deshalb tatsächlich so etwas wie eine Art von Hilflosigkeit gegenüber dem Tod, die mir aber mit dem psychologisch ja doch erst mal durch Freud festgelegten Begriff der Verdrängung sehr unvollkommen, um nicht zu sagen: grundfalsch beschrieben scheint. Und das habe ich versucht, darzustellen und zu belegen.

**Hoffmann:** Und zwar durch selbst erhobene empirische Daten. Du hast Leute gefragt nach dem von dir so genannten Todkontakt, ob sie also schon den Tod eines nahen Menschen miterlebt haben oder ob sie selbst in einer Situation waren, von der sie dachten, ich werde sterben, und wie sie damit umgehen. Und dein Ergebnis war: Die Leute, die schon einen solchen Kontakt hatten, die reden auch darüber. Und die andere Gruppe, die noch keinen Todkontakt hatte, die redet auch nicht über den Tod. In deinen Daten hat sich gezeigt, dass das gerade nicht deswegen so ist, weil sie etwas verdrängen wollten, sondern weil sie, um es einfach zu sagen, nichts haben, worüber sie meinen, reden zu müssen.

**Hahn:** Ja, genau. Aber es ging nicht nur um das Reden, sondern auch um Angst-erfahrungen, die sich bis in die Träume hinein fortsetzten. Das entsprach auch meiner persönlichen Erfahrung.

**Hoffmann:** Das war also deine Wendung gegen die damals prominente kulturkritische These einer todesverdrängenden Gesellschaft.

**Hahn:** Ja, das war die Situation. Die Leute, die die Verdrängungstheorie vertraten, ich sage mal, eine bestimmte Branche der Kulturindustrie, die waren ständig damit beschäftigt, über den Tod zu reden. Es gab unendlich viel öffentliches Gerede über den Tod, und der Inhalt war, dass man nicht über den Tod redet. Wer also darüber spricht, hatte schon von Anfang an die Auszeichnung, ein mutiger Mensch zu sein, der sich über Tabus erhebt, der endlich mal die existenzielle Wahrheit verkündet. Das schien mir irgendwie nicht stimmig zu sein, und das habe ich versucht, zu erläutern. Reale Beschreibungen des Todes gab es in der deutschen Soziologie eigentlich kaum. Es gab keine Umfragen über Tod und Sterben. Das fand sich in gewissem Maße nur in der amerikanischen Soziologie. Dort fanden sich Untersuchungen über den Tod im Hospital usw. Mein Gegenteil war deswegen: Schauen wir uns doch einmal solche Gesellschaften an, in denen die Ausnahmesituation der Gegenwart die absolute Regel ist? Und das schien mir in den Gesellschaften der Fall zu sein, die von der Ethnologie untersucht worden waren. Das waren Gesellschaften, die im Wesentlichen in Dörfern leben, mit Verwandtschaftstraditionen, mit relativ niedrigem technischem Komplexitätsniveau. Für solche Gesellschaften gab es in der Ethnologie viele Arbeiten über den Tod. Die habe ich versucht, heranzuziehen, um ein Kontrastbild zur Moderne herzustellen. Da kann man sehr schön sehen, dass das, was Heidegger in der modernen Gesellschaft vermisste, ganz offenkundig eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung ist, ein höchst spezielles historisches Phänomen, das es so nicht immer gegeben hat. Heidegger allerdings anthropologisiert diesen Tatbestand und stilisiert ihn als Tendenz des Seins des Menschen an sich (Hahn 2001). Von daher war das für mich wiederum persönlich auch ganz praktisch, weil ich neben der Soziologie, die ich ja als Hauptfach hatte, und der Anwendung des Handwerks eines quantitativen Forschers auch meine ethnologischen Kenntnisse und meine empirisch gewonnenen Daten gegen eine vorherrschende kulturkritische Tendenz in Stellung bringen konnte. Und ich konnte mir einbilden, nun meinerseits gegen ein Tabu zu verstoßen, eben gegen das Tabu, dass etwas ein Tabu sei. Das war eigentlich die Perspektive, die ich hatte, als ich die Arbeit schrieb.

**Hoffmann:** Die Arbeit ist dann ja bekannt geworden. Mal ein bisschen frech gefragt: Wenn man thanatosozilogische Literatur unserer Tage liest, dann gibt es meistens ein Überblickskapitel, in dem es heißt: »Die deutsche Thanatosozilogie nach 1945 wurde maßgeblich mitbegründet von Alois Hahn und Werner Fuchs.« Dann werden die Titel zitiert (Hahn 1968; Fuchs 1969) und dann wird unter Umständen im nächsten Kapitel geschrieben, warum die moderne

Gesellschaft eine todesverdrängende Gesellschaft sei. Aus deiner Sicht: Welche Wirkung hat denn deine Widerlegung der ›Verdrängungsthese‹ entfaltet?

**Hahn:** Also der Ausdruck Thanatologie existierte natürlich schon früher, aber der Ausdruck *Thanatsoziologie*, den gab es eigentlich nicht. Es gab natürlich auf Tod bezogene Überlegungen, vor allen Dingen in der Philosophie und natürlich in der Ethnologie. Denn es ist selbstredend ein wichtiges Beschreibungsmerkmal von Gesellschaften, wie mit Tod und Sterben umgegangen wird, wie das mit Überlebensvorstellungen zusammenhängt, mit der Götterwelt, mit Riten. In der Form war das ein klassisches Thema der Ethnologie. Die neuere Befassung mit diesem Gegenstand wurde vor allem in der französischen Geschichtswissenschaft – allerdings etliche Jahre nach meiner Dissertation – von Philippe Ariès angestoßen. Er war es, der die Verdrängungsthese für die moderne französische Gesellschaft aufgebracht und belegt hat (Ariès 2002; eine systematische Auseinandersetzung mit der damaligen französischsprachigen Literatur liefert Hahn 1979). Aber eben gerade nicht als anthropologische Konstante, sondern als Gegensatz zu der von ihm beschriebenen vormodernen Gesellschaft. Man könnte eigentlich sagen: In seiner Sicht ist die vormoderne Gesellschaft – die vorindustrielle Gesellschaft jedenfalls – eine Gesellschaft, in der der Tod zum Alltagsgeschehen gehört, in der gleichen Weise, wie das bei den untersuchten Gesellschaften der damaligen Ethnologie der Fall war. Ariès sieht sehr deutlich, dass die gesellschaftliche Verdrängung des Todes im Sinne des Herausziehens aus der Alltagskommunikation ein höchst modernes Phänomen ist.

**Hoffmann:** Es gibt auch eine konkrete Stelle bei Ariès, in der klar wird, dass er nicht Verdrängung im Sinne Freuds meinen kann. Er schreibt sinngemäß: Man hat den Tod aus der Vordertür herausgeworfen und ihn an Spezialisten abgeben. Aber durch die Hintertür kommt er natürlich wieder herein und ist immer da: In Talkshows, in Diskussionen, in Zeitungsbeiträgen. Das ist bei ihm sehr deutlich, dass einerseits ständig von ›Verdrängung‹ gesprochen wird und gleichzeitig aber ständig über den Tod.

**Hahn:** Ja, genau, und das ist dann auch durch Untersuchungen von anderen noch einmal erhärtet worden. Aber die Soziologie hat kurioserweise die strukturelle Dimension immer wieder in eine existenzielle Situation verwandelt und gemeint, man müsse didaktisch oder pädagogisch den Menschen an die Überwindung des Tabus heranzuführen. Wenn ich es richtig sehe, ist bei Ariès der Tod eigentlich nicht tabuisiert, sondern er ist invisibilisiert. Und das ist eigentlich auch meine zentrale These zehn Jahre vorher gewesen: Man kann hier nicht von Verdrängung sprechen, sondern von struktureller Invisibilisierung für die Alltagskommunikation. Und das betrifft natürlich fast alle Probleme, die wir

haben. Unsere psychischen Probleme werden nicht einfach durch Gespräche mit dem Ehepartner besprochen, sondern zunehmend von Spezialisten. Und wenn Eltern glauben, sie sind die besten Erzieher für ihre Kinder, dann schütteln die Pädagogen den Kopf und sagen: Das ist viel zu wichtig, als dass man das den Eltern überlassen könnte. Die Eltern sind in wichtigen Erziehungsfragen allenfalls Zulieferer für pädagogische, psychoanalytische oder sonstige Profis. Also um auf deine Frage zu antworten: Ich würde sagen, meine zentrale These ist zwar gelobt oder angeführt, aber teilweise gar nicht wahrgenommen worden.

**Hoffmann:** Ist sie ihrerseits verdrängt worden?

**Hahn:** Ja, sie ist verdrängt oder überhaupt nicht richtig gesehen worden. Das scheint mir auch der Punkt bei dem Buch von Nassehi und Weber gewesen zu sein.

**Hoffmann:** 20 Jahre nach deiner Arbeit veröffentlichen Armin Nassehi und Georg Weber das Buch *Tod, Modernität und Gesellschaft* (1989), worin die Verdrängungsthese wieder neu auflebt.

**Hahn:** Allerdings mit der interessanten Variante, dass Nassehi hier eine systemtheoretische Argumentation einführt. Vielleicht sollte ich noch zum Vorspruch sagen: Ich habe mich zu dem Buch ja in einer langen Rezension in der Kölner Zeitschrift geäußert (Hahn 1991; dazu auch Hahn 2002 sowie Hoffmann 2011: 149 ff.). Der größte Teil des Werkes ist gar nicht der modernen soziologischen Analyse widmet, sondern einer langen Rekapitulation des Denkens über den Tod im Abendland von Platon bis in die Gegenwart. Meine Rezension ist im ersten Teil auch sehr lobend und voller Bewunderung und Respekt für die intellektuelle Leistung. Allerdings sage ich dann sinngemäß: Lassen Sie uns doch gleich zur Sache kommen, denn ich werde ja auch angegriffen in dem Buch und werde mich dagegen versuchen, argumentativ zu wehren. Und meine Argumente waren eigentlich die, die ich gerade eben hier in unserem Gespräch vorgetragen habe. Wobei das Hauptargument in der Rezension nun eigentlich ein kommunikationstheoretisches war. Denn teilweise argumentiert Nassehi bei seiner Verdrängungstheorie systemtheoretisch: Die Gesellschaft definiert er wie Luhmann als Kommunikation. Dann sagt er: Es wird nicht über den Tod kommuniziert und deshalb ist er aus der Gesellschaft verdrängt. Mein Gegenargument: Wenn man über den Tod nicht kommuniziert und das die Verdrängung wäre, dann könnte die Kommunikation gar nicht feststellen, dass es eine Verdrängung gibt. Und es wird ja tatsächlich wahnsinnig viel darüber kommuniziert. Es kann sich doch allenfalls um einen bestimmten Modus der Kommunikation handeln. Denn dass der Tod aus der Kommunikation



ausgeschlossen und in dem Sinne gesellschaftlich verdrängt sei, das lässt sich meines Erachtens nicht aufrechterhalten. Wenn aber gemeint ist, dass er zwar in der Kommunikation auftaucht, aber dort als von Individuen verdrängtes Trauma, dann müsste man das anders belegen. Ich denke, dass man sich da für das eine oder das andere entscheiden müsste.

**Hoffmann:** Mir ist dann in der Beschäftigung mit eurer Auseinandersetzung aufgefallen, dass Nassehi in einer späteren kleineren Veröffentlichung (Nassehi/Brüggen/Saake 2002) in einer Fußnote ziemlich genau die Argumentation deiner Rezension übernimmt: Die moderne Gesellschaft sei auf keinen Fall eine todesverdrängende Gesellschaft, sondern es sei eben die Art und Weise, wie die einzelnen Subsysteme sich mit dem Thema auseinandersetzen, sodass der Tod ›als solcher‹ eben gar nicht vorkommen könne. Die These von der Todesverdrängung wird also ganz ruhig und nüchtern einfach beerdigt.

**Hahn:** Das kann man so sagen. Aber nunmehr geht es Nassehi wie mir auch: Die kulturkritische Debatte lässt sich einfach nicht beeindrucken.

**Hoffmann:** Deine Dissertation endet ja mit dem Problem, das dann dort nicht weiterbearbeitet wird, dass der Tod einer Sinnggebung bedarf. Sinnggebungen für den Tod gibt es in unserer Gegenwartsgesellschaft sehr viele. Was es aber nicht mehr gibt, ist eine Verbindlichkeit einer bestimmten Sinnggebung. In deiner Habilitationsschrift setzt du dich mit Sinnggebungsfragen auseinander (Hahn 1974). Wie hat sich die Beschäftigung mit Tod und Sinnggebung in deiner weiteren wissenschaftlichen Arbeit fortgesponnen? Du hast ja den Tod nicht als Endpunkt gesehen, sondern dich immer auch mit dem beschäftigt, was es an Jenseits-, Paradies- und Höllenvorstellungen gibt (Hahn 1976, 1992, 1996, 2000).

**Hahn:** Ja, das stimmt. Die Problematik multipler Welterklärungsmodelle, die gleichzeitig existieren und gleichzeitig auf dem Sinnggebungsmarkt um Anerkennung ringen, ist als Thema seit Karl Mannheim (1964) in der deutschen Soziologie präsent. Auch bei Peter L. Berger (1963) ist von einem Sinnggebungsmarkt die Rede. Sinnggebungen untereinander unterscheiden sich natürlich durch Inhalte. Für die Gegenwart ist aber der Unterschied in der Form der Angebote konstitutiv: Im Gegensatz zu den meisten vormodernen Sinnggebungen treten sie nämlich im Plural auf. Und das ist eigentlich das Problem, dass sowohl die rituelle als auch die therapeutische Bewältigung und die inhaltlich-philosophisch-religiöse Thematisierung dieser Phänomene sehr verschieden sind. Dazu kommt, dass die Glaubensvorstellungen, die auch noch im klassischen Sinne ein Weiterleben beinhalten, auch nicht völlig verschwunden sind. Und daran habe ich versucht, weiterzuarbeiten. Erst mal nur theoretisch. Aber als

dann in den 80er Jahren AIDS ausbrach, ist daraus eine große empirische Aktivität geworden, die ich allerdings nicht alleine betrieben habe, sondern mit Trierer Forscherkollegen. Mit AIDS kam eine neue Situation auf.

**Hoffmann:** Der Tod in jungen Jahren war nun plötzlich nicht mehr so selten.

**Hahn:** Ja. Das war das eigentlich Schockierende damals. Dass nun sehr viele Menschen zwischen 30 und 45 starben. Und zwar im Zentrum der Urbanität: in Paris oder in Berlin. Und es starben, wie man ja weiß, doch in einem erheblichen Maße Leute, die einer sexuellen Minderheit angehörten.

**Hoffmann:** Und ihr habt dann in eurer Trierer Forschergruppe, das Problem empirisch zu bearbeiten begonnen und euch den Themen AIDS, plötzliche Erkrankungen, Pandemien zugewandt.

**Hahn:** In dem Zusammenhang haben wir dann – gleichsam als Nebenprodukt – auch der Frage der Sinngebungen für Tod und Krankheiten Aufmerksamkeit geschenkt. Das sind mehrere große Untersuchungen geworden, anfangs vor allen Dingen zum Thema AIDS, dann aber auch ganz generell zu Gesundheit, Krankheit, Identität, Sterben, Sinngebung usw., schließlich dann auch zu Sterbegleitung und Hospiz (Hahn/Eirnbter/Jacob 1996; Jacob et al. 1997; Lettke et al. 1999).

**Hoffmann:** Man kann also sagen: Es hat sich in der Realität eine Veränderung ergeben, die man dann soziologisch nachvollziehen musste. Zur Zeit deiner Dissertation war der kurze Tod der typische Tod. Man ist als der gestorben, der man auch im bisherigen Leben war, es gab keine tiefgreifende Veränderung oder Erosion der Identität. Das hat sich seitdem doch sehr geändert. Die Erosion von Identitäten im Sterbeprozess wird nun extrem gefürchtet. Dass ich einmal nicht mehr der sein werde, der ich jetzt bin, und auch nicht einer, der ich gerne werden will, sondern einer, der ich unter keinen Umständen sein will. Jemand, der sich nicht erinnern kann, oder jemand, der die Kontrolle über seinen Körper verloren hat, sich in die Hosen macht; der vieles nicht mehr kann, von dem er glaubt, dass es seine Identität zentral ausmacht. Und diese Phase kann sich sehr in die Länge ziehen. Man könnte also sagen, dass sich die Beschäftigung mit dem Thema Tod notwendigerweise verstärkt auch dem zuwenden musste, was vor dem Tod liegt: dem Sterben und insofern einer Thematik, die den Einzelnen betrifft, wenn er noch lebt. Das habt ihr in euren Studien über schwere Krankheit und Gesellschaft ja herausgearbeitet. Ich habe dann meinerseits versucht, diese Thematik der Angst vor dem Identitätsverlust auf das Sterben zu beziehen (Hoffmann 2011).

**Hahn:** Ja, du beschreibst die Phänomene sehr genau. Dass sie etwa in meiner Dissertation nicht vorkommen, liegt daran, dass sie sich erst im Laufe der Zeit danach entwickelt haben.

**Hoffmann:** Also auch hier gilt: Du hattest sie nicht etwa verdrängt, denn es gab damals noch nichts zu verdrängen.

**Hahn:** Ja. Um das etwas salopp zu formulieren: Als wir gemerkt haben, gleichsam alltagswissenschaftlich, dass da was passiert, haben wir versucht, dem wissenschaftlich sofort hinterher zu gehen und diesmal natürlich größere und repräsentative Studien anzufertigen. ›Wir‹ heißt immer die Trierer Kollegen, die an der Sache beteiligt waren. Das waren federführend der inzwischen verstorbene Willy Eirmbter und Rüdiger Jacob, ein Experte für Gesundheitssoziologie, und eben auch ich. Wir haben uns dann dieser Thematik in mehreren Studien gewidmet. Die ersten waren nur repräsentativ für die alte Bundesrepublik. Dann haben wir eine Studie gemacht nur für die ›neuen Bundesländer‹ und dann eine für die neue Bundesrepublik, mit repräsentativen Umfragen. Die Fülle der sich dann ergebenden Interpretationen ist in den von mir selbst noch betreuten Arbeiten zwar aufgegriffen worden, aber die wichtige Arbeit, das muss ich ja jetzt noch sagen, die das unter thanatosoziologischen Aspekten anhand dieser Materialien systematisch beleuchtet und auch mit früheren Daten in Verbindung gebracht hat, ist eigentlich deine Dissertation (ebd.), die ja auch genau diesen Aspekt zum Gegenstand macht, dass man möglichst einem langen Sterbeprozess entgehen möchte. Wie es im Titel heißt: *Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet.*

**Hoffmann:** Die Mehrheit der Menschen wünscht sich heute genau das Gegenteil dessen, was früher als Tod gewünscht wurde.

**Hahn:** Damit hat praktisch eine Art von Tod einen Mehrheitsstatus bekommen, der in der gesamten Tradition als der schlimmste Tod überhaupt galt. Die *mala mors* war früher der Tod, auf den man sich nicht vorbereiten kann. Und da entstehen eben auch ganz neue Sterbehilfebewegungen, die das selber nun wiederum institutionalisieren. Aber bestimmte Überlegungen, die wir schon vorher hatten, lassen sich auch auf dieses Phänomen anwenden. Auch jetzt wird der Tod nicht gleichsam als Ganzer erfahren, sondern auch hier werden wieder Spezialisten eingesetzt, unter Umständen, um zu entscheiden, ob man sich überhaupt umbringen darf (Hahn/Hoffmann 2012). Manches hat sich also in sein Gegenteil verkehrt, und manches wiederholt sich. – Du hast mich gefragt, wie meine Einstellung zum Tod während meiner Jugend war. Da würde ich allerdings gern auch ein paar Bemerkungen machen über meine aktuelle

Befindlichkeit. In meinem hohen Alter weiß man, dass man nicht mehr allzu lange leben wird. Man kennt als Soziologe sogar die verbleibende Durchschnittslebenserwartung. Ich denke eigentlich jeden Tag an meinen Tod. Das lässt sich nicht verdrängen und ist auch immer wieder durchaus von Angst besetzt. »Je pense très souvent à elle. Mais pas trop à la fois« sagt Père Swann bei Proust. Das könnte auch für mich gelten: Ich denke sehr oft an meinen Tod, aber nicht zu viel auf einmal. Aber wie es im *Rosenkavalier* heißt: »Doch in dem Wie, da liegt der ganze Unterschied.« Aber vielleicht sollte man auch Folgendes bedenken: Zwar mag man für sich selbst das Sterben mehr fürchten als den Tod. Für eine geliebte andere Person fürchtet man aber möglicherweise mehr deren Tod als deren Sterben. Denn den eigenen Tod erlebt man nicht, den Tod der anderen aber schon. Aber vielleicht treten beide Ängste nicht alternativ auf, sondern gemeinsam, in unbestimmbarem Mischungsverhältnis: Abwechselnd im Zentrum und im Horizont der Aufmerksamkeit. Wer weiß?

## Literatur

- Ariès, Philippe (2002): *Geschichte des Todes*, München.
- Berger, Peter L. (1963): »A Market Model for the Analysis of Ecumenicity«, in: *Social Research* 30, Heft 1, S. 77–93.
- Fuchs, Werner (1969): *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Hahn, Alois (1968): *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart.
- Hahn, Alois (1974): *Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York.
- Hahn, Alois (1976): *Soziologie der Paradiesvorstellungen*, Trier.
- Hahn, Alois (1979): »Tod und Individualität. Eine Übersicht über neuere französische Literatur«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, Heft 4, S. 733–745.
- Hahn, Alois (1991): Rezension zu: Armin Nassehi/Georg Weber: *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43, Heft 1, S. 162–164.
- Hahn, Alois (1992): »Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits«, in: Bellebaum, Alfred (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*, Opladen, S. 141–163.
- Hahn, Alois (1996): »Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive«, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München, S. 155–182.
- Hahn, Alois (2000): »Tod, Sterben, Jenseits- und Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive«, in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt am Main, S. 119–197.
- Hahn, Alois (2001): »Heideggers Philosophie des Todes im Diskursfeld seiner Zeit (Weber, Simmel und Scheler)«, in: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, S. 105–128.

- 
- Hahn, Alois (2002): »Tod und Sterben in soziologischer Sicht«, in: Assmann, Jan/Trauzettel, Rolf (Hg.): *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg/München, S. 55–89.
- Hahn, Alois/Hoffmann, Matthias (2012): »Selbsttötung als Selbstsorge«, in: *Merkur* 66, Heft 6, S. 550–557.
- Hahn, Alois/Eirnbter, Willy H./Jacob, Rüdiger (1996): *Krankheitsvorstellungen in Deutschland. Das Beispiel Aids*, Opladen.
- Hoffmann, Matthias (2011): »Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet.« *Die Angst vor dem »sozialen Sterben*«, Wiesbaden.
- Jacob, Rüdiger/Eirnbter, Willy H./Hahn, Alois/Hennes, Claudia/Lettke, Frank (1997): *Aids-Vorstellungen in Deutschland. Stabilität und Wandel*, Berlin.
- Lettke, Frank/Eirnbter, Willy H./Hahn, Alois/Hennes, Claudia/Jacob, Rüdiger (1999): *Krankheit und Gesellschaft. Zur Bedeutung von Krankheitsbildern und Gesundheitsvorstellungen für die Prävention*, Konstanz.
- Mannheim, Karl (1964): »Die Konkurrenz im Gebiete des Geistigen«, in: ders., *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlin, S. 566–613.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen.
- Nassehi, Armin/Brüggen, Susanne/Saake, Irmhild (2002): »Beratung zum Tode. Eine neue ars moriendi?«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12, Heft 1, S. 63–85.



### **III Ein klassischer Text der Thanatologie**

# Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten

## Cultural Value Structure and Funeral Practices in the United States

Peter L. Berger und Richard W. Lieban

Die Auseinandersetzung des Soziologen Peter L. Berger (1929–2017) und des Anthropologen Richard W. Lieban (1921–2004) mit den Praktiken in der US-amerikanischen Bestattungsbranche der späten 1950er Jahre darf als ein Klassiker der sozialwissenschaftlichen Durchdringung des sepulkralkulturellen Feldes gelten. Der Text erschien ursprünglich in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (Jg. 12, Heft 2 [1960], S. 224–236). Er wird hier unter behutsamer Angleichung der Rechtschreibung und adaptiert an die Formalien des Jahrbuchs reproduziert. Die Literaturhinweise sind, soweit dies möglich war, auf die deutschen Ausgaben der ursprünglichen Quellen angepasst worden. Auch das ursprünglich von den Autoren selbst übersetzte Zitat von Gorer folgt nun der offiziellen deutschen Übersetzung. Unser ausdrücklicher Dank geht an die Redaktion der KzFSS, insbesondere an PD Dr. Volker Dreier (Köln), für die Zustimmung zum Wiederabdruck.

*Sepulkralkultur, Bestattung, Rituale, Leiche, Symbole*

Sociologist Peter L. Berger's (1929–2017) and anthropologist Richard W. Lieban's (1921–2004) examination of practices in the US funeral industry in the late 1950s can be considered as a classic of social scientific penetration of the sepulchral culture field. The text originally appeared in the *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (vol. 12, no. 2 [1960], pp. 224–236). It is reproduced here with careful spelling adjustments and adapted to the formalities of the yearbook. As far as possible, the references have been adapted to the German editions of the original sources. The quotation of Gorer, originally translated by the authors themselves, now also follows the official German translation. Our thanks go to the editors of the *Kölner Zeitschrift*, especially to PD Dr. Volker Dreier (University of Cologne), for the permission to reprint.

*Sepulchral culture, burial, rituals, corpse, symbols*

Die Hauptthese dieser Abhandlung lautet, dass die in den Vereinigten Staaten vorherrschenden Bestattungssitten durch eine Verschleierung und Beschönigung des Todes gekennzeichnet sind und dass eine adäquate Analyse dieses Phänomens



in Beziehung zur gegenwärtigen Wertstruktur der amerikanischen Gesellschaft stehen muss.

In seiner funktionalen Analyse der Religion weist Bronislaw Malinowski auf die sozial integrierende Wirkung des Bestattungszeremonials hin (Malinowski 1973: 32 ff.; vgl. auch Goode 1951: 185 ff.). In jeder Gesellschaft bedeutet der Tod eine Bedrohung der Kontinuität der sozialen Beziehungen. Bestattungssitten haben die Funktion der Reintegration und Erhaltung dieser Kontinuität. Dies scheint eine universale Erscheinung zu sein. Schon in Malinowskis Ansatz ist die Beziehung zwischen dieser Funktion und der Wertstruktur einer Gesellschaft insofern implizit enthalten, als die Wertstruktur die Kontinuität einer Gesellschaft mitbestimmt. Bei der Analyse der besonderen Merkmale des amerikanischen Bestattungs-Zeremonialismus müssen wir darum den Wertzusammenhang untersuchen, in dem diese Sitten und Gebräuche auftreten. Unsere Frage ist also zweiteilig: (1) Welches ist die besondere Gestalt des amerikanischen Bestattungszeremonials? (2) Wie steht diese Gestalt in funktionalem Zusammenhang mit der Wertstruktur der amerikanischen Gesellschaft?

Von einer ›Camouflage des Todes‹ zu sprechen, erscheint auf den ersten Blick vielleicht als eine unangemessene Darstellung der gegenwärtigen amerikanischen Bestattungsbräuche, wenn man das dagegenhält, was die Leichenbestatter selbst hin und wieder als eine Hauptfunktion ihres Berufes hervorheben: den Hinterbliebenen des Verstorbenen zu helfen, mit der ›Wirklichkeit‹ ihres Verlustes fertigzuwerden. So spricht Edward A. Martin, ein Leichenbestatter, in seiner *Psychology of Funeral Service* von dem Begräbnis als »einer formalen, öffentlichen Anerkennung und Bekanntgabe, dass der Verschiedene hingegangen ist, um nie mehr wiederzukehren. Wenn auch in seiner Art mystisch, so entspricht dies doch der Wirklichkeit« (Martin 1950: 227). Eine ähnliche Auffassung kommt zum Ausdruck in einer Ausgabe des *American Funeral Director*, die den Ansichten des Reverenden Paul E. Irion beipflichtet, der in einer Adresse an die *National Funeral Directors Association* von der Bedeutung der Bestattungsdienste für die Trauernden als »einem Mittel zur Kennzeichnung der Tatsächlichkeit des erlittenen Verlustes« sprach (*American Funeral Director* 79 [1956], Heft 12: 31).

In einem gewissen Sinne hat der Bestattungsberuf im heutigen Amerika eine vollendete Konfrontation mit dem Todesereignis entwickelt, und dies hat die meisten Angriffe auf diesen Beruf vonseiten Außenstehender ausgelöst, die das kritisieren, was ihnen als der ›kommerzielle‹ Aspekt der Beerdigungsinstitute erscheint. Anregungen zu einer Vereinfachung des Bestattungszeremonials, zu einer möglichst unauffälligen Behandlung des Todes oder zu einer sonstigen Abschwächung des Totengedenkens begegnen umgekehrt scharfen Protesten vonseiten der Leichenbestatter (*American Funeral Director* 79 [1956], Heft 8: 25; siehe auch den Aufsatz auf S. 52 mit dem Titel »Can Cities Limit Number of Funeral Cars?«).

Aber während die modernen Bestattungsdienste sicher nicht dazu bestimmt sind, das *Ereignis* des Todes zu verniedlichen, und während die Leichenbestatter ihre Aufgabe zum Teil darin sehen, den Hinterbliebenen bei der Bewältigung der Wirklichkeit des Todes zu helfen, so liefert doch eine Untersuchung der Art und Weise, in der man das Todesgeschehen bei der Bestattung angeht und wie man die Hinterbliebenen an die Wirklichkeit des Todes heranführt, die Hauptstütze für die These dieser Abhandlung. Denn das Bild des Todes, das die Bestattungsinstitute erzeugen, ist ein Gleichbild des Lebens, und alles, was den Schrecken einer Diskontinuität erregt, wird verborgen gehalten.<sup>1</sup>

In einer Antwort auf eine Kritik an den amerikanischen Bestattungsdiensten, die unter dem Titel »The High Cost of Dying« im Magazin *Redbook* (113 [1957], Heft 2) erschien, wird in einem Artikel im *American Funeral Director* folgende Frage gestellt: »Befürworten sie (die Autoren des *Redbook*-Artikels) ernsthaft eine Rückkehr zu den schrecklichen und unbeugsamen Wirklichkeiten früherer Tage, da ein Begräbnis ein fürchterliches Erlebnis und eine Qual war, die für immer Narben hinterließ? Können sie nicht sehen, daß ein Großteil der Aufgabe des Bestattungsleiters darin besteht, *die schrecklichen Zeichen des Todes zu beseitigen und eine Illusion des Lebens zu schaffen* – so daß das letzte Aussehen in angenehmer und zärtlicher, nicht aber in schrecklicher Erinnerung behalten werden kann.« (*American Funeral Director* 80 [1957], Heft 2: 38)

Die Schaffung der Illusion beginnt mit der Balsamierung. Die besondere Bedeutung der Einbalsamierung für den Bestattungsberuf wird hervorgehoben in der Äußerung eines Leichenbestatters, dass das gesamte Werbeprogramm des Bestattungsleiters »von der Fähigkeit des Balsameurs abhängt, dem Publikum das zu geben, was es mehr als alles sonst vom Bestattungsgewerbe erwartet, nämlich eine lebensgleiche Erscheinung des Körpers« (Martin 1950: 224). Ein großer Teil der Werbung mit Balsamierungsflüssigkeiten ist gerade auf diesen Punkt gerichtet, indem darauf aufmerksam gemacht wird, wie das Produkt »eine lebensgleiche Erscheinung« (*Mortuary Management* 44 [1957], Heft 1: 28) vermittelt oder »dem Körper die Tönung fließenden warmen Blutes verleiht« (*American Funeral Director* 79 [1956], Heft 9, Rückseite des vorderen Umschlags). Die restaurative Kunst beschränkt sich jedoch nicht allein auf die Balsamierung;

---

1 Der größte Teil des Folgenden über die gegenwärtigen amerikanischen Bestattungsbräuche fußt auf Materialien aus *American Funeral Director*, *Casket and Sunnyside*, *Mortuary Management* und *The Director*, führenden Zeitschriften aus dem Bestattungswesen. Zusätzlich wurden benutzt Martin (1950) und Habenstein/Lamers (1955); letzteres erschien mit Unterstützung der National Funeral Directors Association. Auch verschiedenes Werbematerial wurde zu Rate gezogen. Einige Aspekte des modernen amerikanischen Bestattungswesens werden auf satirische Weise in Evelyn Waugh's Roman *Tod in Hollywood* (1950) behandelt. Unsere Absicht in diesem Artikel ist weder satirischer noch polemischer Art.

auch Kosmetika stehen zur Verfügung, die beispielsweise angeboten werden als »entwickelt zum Zwecke der Unterstützung des Balsameurs und Bestattungsleiters bei der Schaffung eines Zustandes, der ungeachtet der Todesblässe den natürlichen Hautfarben ähnlich ist« (Katalog der Hizone Laboratories 1955: 30).

Während ein lebensgleicher Körper ein Desideratum des modernen Bestattungszeremonials ist, tragen die Art der Bekleidung des Leichnams, der äußere Rahmen, in dem dieser erscheint, und die Art des Bestattungszeremonials entweder direkt oder symbolisch zur gleichen Illusion bei.

Was Balsamierung und Kosmetika zur Verringerung der Unterschiede in den Vorstellungen von Leben und Tod in Bezug auf den Körper als solchen leisten, das tut die moderne Bestattungskleidung in Bezug auf das äußere Kostüm. Wenn es Firmen gibt, die sich auf die Herstellung von Sterbegewändern spezialisieren, so ist an diesen Gewändern doch wenig, wenn überhaupt etwas, das sie besonders geeignet machen würde zur Bekleidung der Toten statt der Lebenden. Das Gegenteil scheint zuzutreffen. Unter den Gewändern, die für Frauen angeboten werden, finden sich richtige Negligés und Kleider, ›Bolero‹-Jacken und Pyjamas aus Satin.<sup>2</sup> Der Grundzug der modernen Leichenbekleidung ist vielleicht am treffendsten gekennzeichnet durch den Titel, den ein Hersteller von Leichenbekleidung einer Broschüre über die Geschichte seiner Gesellschaft gibt: »Vom Totenhemd zum Totenkleid« (Royal Garment Company). Die Entwicklung dieses Prinzips während der Anfänge seines Unternehmens in den 1920er Jahren wird folgendermaßen erklärt: »Wir konnten uns auf intelligente Weise mit den Leichenbestattern unterhalten und ihnen unsere Ideen zur Schaffung eines gehobeneren Produkts klarlegen, das die Leichentücher zu Kleidern werden ließ – indem Farbe, Stil, neues Material und Qualitätsarbeit eingeführt wurden, wo früher morbides Schwarz und Weiß vorherrschend gewesen waren. Heute bieten wir 27 Farben und Kombinationen an.«

Das Leichenhaus hat heute ebenfalls eine wachsende Bedeutung erlangt, da sich die Todesriten von der Wohnstätte und der Kirche hierhin verlagert haben. Die sterblichen Überreste des Verschiedenen werden präpariert und für Familie und Freunde im Leichenhaus zur Besichtigung aufbewahrt, in dem auch häufig die eigentlichen Beisetzungsfeierlichkeiten stattfinden. Auch die Ausstattung dieser Räume soll der gleichen Illusion dienen. Ein Bestattungsleiter hat sich zu diesem Problem folgendermaßen geäußert: »Unser Ziel war es, die Wärme und Fröhlichkeit eines Familienheims ins Leichenhaus zu übertragen. Wir wollen kein Leichenhaus, das kalt, morbid oder wie ein öffentliches Gebäude aussieht.« (*American Funeral Director* 80 [1957], Heft 2: 12)

---

2 Katalog über ›distinguierte Totengewänder‹, A.R.K. Garment Company, St. Louis, und Fotografien von Totengewändern für Frauen, verteilt von der Royal Garment Company, Ansonia, Ohio.

Wie die Toten zurechtgemacht werden, um den Lebenden soweit wie möglich zu gleichen, so ähnelt auch das Haus der Toten demjenigen der Lebenden. Das ist keine einfache Aufgabe, da der Bestattungsleiter Särge zum Verkauf ausstellen (der Preis des Sarges bestimmt die Bestattungskosten) und die Körper präparieren und zur Schau stellen muss, Tätigkeiten also, die mit einem Familienheim gewöhnlich nichts zu tun haben. Innerhalb der Grenzen dieser Schwierigkeit versucht aber der Bestattungsleiter jeden Eindruck des Schrecklichen, Abstoßenden oder Makabren zu vermeiden. Der Balsamieraum ist der Öffentlichkeit im Allgemeinen nicht zugänglich; daher braucht er nicht verborgen zu werden. Aber sowohl der Verkaufsraum für Särge wie auch der Raum, in dem der Verschiedene gezeigt wird, sind natürlich der Besichtigung durch das Publikum geöffnet und werden als solche einer ›Stimmungs-‹-Behandlung unterworfen.

Die atmosphärische Umgestaltung des Aufbewahrungsraumes für den Toten beginnt mit dem Namen: »Schlummerraum«. Schlummerräume sind nicht düster gehalten. In einem kürzlich renovierten Totenhaus werden sie der Farbe entsprechend Goldener Raum, Gelber Raum und Grüner Raum genannt (vgl. ebd.: 34).

Ein den Schlummerräumen angemessener musikalischer Hintergrund ist auf Tonbändern mit Orgelmusik verfügbar, die nach der sogenannten ›Wiegenliedtechnik‹ gespielt ist. Das heißt, dass sich der Organist bei diesen Aufnahmen »der ›dunkleren Schatten‹ in der Orgelmusik, die so viele bedrücken, enthalten und stattdessen mit Tonkombinationen operiert hat, die den lichten Pastellfarben der modernen Totenhausdekoration entsprechen«. »Auf diese Weise arrangiert er sein Programm, um dem Totenhaus die spirituelle Eigenart und Feierlichkeit einer religiösen Zeremonie zu geben... aber ohne Traurigkeit.«<sup>3</sup>

Auch die Bedeutung der Beleuchtung als eines Teils der gewünschten Stimmung wird berücksichtigt. Eine Reklame für einen Glühbirnentyp stellt fest, daß er »die erstaunliche Eigenschaft besitzt, eine lebendige Erscheinung zu verleihen – ganz gleich wie schwierig der Fall«, und für eine Lichtkontrollvorrichtung wird beansprucht, daß »sie die Sargausstattung von unerwünschten Schatten und harter Lichteinwirkung freihält« (Katalog der Superior Funeral Supply Company 1957: 40). Es gibt sogar eine spezielle Gesichtslampe für den Sarg, die eine völlig »lebensähnliche Erscheinung vermittelt« (*American Funeral Director* 80 [1957], Heft 8: 65).

Von der gesamten Einrichtung des Totenhauses stellt der Sarg die größte Bedrohung der Einheit der Stimmung dar, die der Leichenbestatter zu schaffen sich bemüht. »Der Anblick der Särge erweckt in ihnen (den Hinterbliebenen)

3 Katalog *Kapelle's Background Music Systems, exklusiv angefertigt für Totenhäuser*, Kapelle Recording Company, Pueblo, Colorado.

die Vorstellung, dass sie den Körper des Geliebten bald in einem dieser Särge liegen sehen werden.« (Martin 1950: 207)

Der gleiche Autor kommt darauf zu sprechen, wie der Gebrauch von Farbe in den heutigen Särgen dazu bestimmt ist, solchen unangenehmen Begleiterscheinungen entgegenzuwirken. »Farbe bedeutet Leben, und das erhöht die Gefühle der Hinterbliebenen. Sie mögen sich dieses Einflusses überhaupt nicht bewusst sein, aber nichtsdestoweniger besteht er.« (Ebd.)

Der Sarg dient natürlich nicht nur als Schaukasten für die Leiche; die Frage seiner Haltbarkeit wie auch seines Aussehens ist von großer symbolischer Bedeutung. Denn wenn die Präparierung des Leichnams und seine Umgebung bei den Überlebenden ein beruhigendes lebensähnliches Bild entstehen lassen, dann bedeutet die Haltbarkeit des Sarges, dass dieses Bild auch in Zukunft fort-dauern wird. Särge werden heute oft aus Metall hergestellt, und die Hersteller unterstreichen dessen schützende Eigenschaften (vgl. *Mortuary Management* 43 [1956], Heft 11: 3; *Casket and Sunnyside* 87 [1957], Heft 1: 17). Schwere Gräfte bieten zusätzlich Schutz für diejenigen, welche größere Sicherheit wünschen. So bietet ein Hersteller von Gräben »ewigen Grabschutz ... undurchdringlich für alle Elemente, die heute in der Erde vorfindbar sind«, an (*Casket and Sunnyside* 86 [1956], Heft 11: 1).

Die bisherige Beschreibung von Ausrüstung und Verfahrensweisen zeigt, wie der Bestattungsleiter seine Einrichtung für eine Aufgabe herrichtet, die von der *National Funeral Directors Association* folgendermaßen beschrieben wird: »Ein modernes Leichen- oder Totenhaus ist als angemessener Ort zur Durchführung von Bestattungsriten anerkannt. Es ist speziell darauf angelegt, durch angenehme, passende und schöne Umgebung einen Beitrag zur Bewältigung des schmerzlichen Verlustes zu leisten.« (Broschüre *Speaking Frankly*, 1947)

Obwohl sich die Dienste der Leichenbestatter auf das Totenhaus konzentrieren, so umfassen sie doch auch den Transport des Toten zum Grab, und hier sind die benutzten Gegenstände wiederum in einem Stil gehalten, der mit der im Totenhaus sorgsam aufgebauten Stimmung harmoniert. Der große schwarze Leichenwagen war früher in unserer Gesellschaft eines der stärksten Todes-symbole. Heute geht man von diesen Totenvehikeln immer mehr ab. Leichen-wagen erscheinen in dem Eiblau der Wanderdrossel (Bildwerbung im *American Funeral Director* 80 [1957], Heft 2: 27), und die übliche zwei- oder dreifarbige Lackierung der normalen Automodelle wird jetzt auch für die Leichenautos benutzt. Modelle werden in verschiedenen Schattierungen von Grün sowie in Grün und Braun angepriesen (vgl. *American Funeral Director* 79 [1956], Heft 11: 19). Eine Reklame lautet folgendermaßen: »Das neue dreifarbige Interieur von exquisitem Geschmack ist eine weitere modische Neuheit, die an das populäre dreifarbige Exterieur anschließt, das wir vergangenes Jahr einführten.« (Ebd.: 18) Eine andere Reklame zeigt einen großen purpurroten Leichenwagen mit

Chauffeur vor einem im modernen Ranch-Stil gehaltenen Totenhaus, aus dem zwei Paare heraustreten und wo die erste Frau ein ziemlich elegantes grünes und braunes Ensemble trägt. Wenn man von der Tatsache absieht, dass der Wagen für einen Personenwagen zu lang und innen drapiert ist, dann gibt es nichts mehr, woran man ihn als Leichenwagen erkennen könnte, und tatsächlich erweckt die ganze Szene den Eindruck, als seien diese Leute unterwegs zu einem exklusiven gesellschaftlichen Ereignis, aber nicht zur Beisetzung eines Toten (vgl. *Casket and Sunnyside* 86 [1956], Heft 11: 29).

Die Bedeutung von Form- und Farbsymbolen für die Erweckung der erstrebten Illusionen geht aus dem bisher angeführten Material eindeutig hervor. Geschickte Symbolisierung wird besonders dann wichtig, wenn die Tatsächlichkeit des Todes dahingehend manipuliert werden muss, dass eine Illusion des Lebens entsteht. Doch liegt die mächtige Gegenwart des Todes unmittelbar hinter den Symbolen, bereit, durch jede Lücke in dem symbolischen Schutzschild hindurchzuscheinen. Das bedeutet, dass eine delikate Interdependenz zwischen den benutzten Symbolen besteht, da ein falsches Symbol die gesamte Struktur erschüttern kann. Darum muss jeder Einzelheit in der symbolischen Darstellung erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das wird vielleicht nirgendwo klarer als in den Wortsymbolen, die im Bestattungsberuf gebraucht werden. Die Begriffe des »Schlummerraums« als Aufbahrungsort des Toten und »Kleid« statt Leichentuch wurden bereits erwähnt. Andere euphemistische Ausdrücke, wie sie von den Leichenbestattern verwendet werden, sind: »Dienstleistung« statt Beerdigung; »Präparierungsraum« statt Leichenschauhaus; »Truhe« (casket) statt Sarg (coffin); »Bestattungsleiter« statt Leichenbestatter; »verschieden« statt tot; »Bestattungsfahrzeug« (casket coach) statt Leichenwagen; auf den Toten bezieht man sich nur mit seinem Vornamen, spricht aber nie von »der Leiche« (Martin 1950: 193).

Beim Versuch einer Analyse dieser Phänomene befassen wir uns im vorliegenden Zusammenhang nicht mit dem ökonomischen Aspekt der Bestattungsindustrie. Die Leichenbestatter wurden an diesem Punkte (*Redbook* 113 [1957], Heft 2) in letzter Zeit mehrfach angegriffen und sind in dieser Hinsicht in der Tat sehr empfindlich geworden. Unseres Erachtens ist es völlig unsinnig, die Sache als eine boshafte Verschwörung der Leichenbestatter anzusehen mit dem einzigen Ziel, die Beisetzungen vollkommener zu gestalten, um die Kosten zu erhöhen. Wir gehen sicher kaum fehl, wenn wir annehmen, dass die amerikanischen Leichenbestatter als Gruppe weder mehr noch weniger unehrenhaft sind als jede andere Berufsgruppe der Mittelklasse und dass sie sicherlich nicht in der Lage sind, ein solches Komplott zu schmieden. Die Leichenbestatter selbst verteidigen ihre Maßnahmen mit dem Hinweis darauf, dass die amerikanische

Öffentlichkeit gerade das wünscht.<sup>4</sup> Wir sehen keinen Grund, uns mit dieser Ansicht auseinanderzusetzen. Darum beschäftigen wir uns hier mit den Werten, die diesen Wünschen der Öffentlichkeit zugrunde liegen.

Wir sind der Überzeugung, dass die auf den vorangegangenen Seiten beschriebene Situation mit dem durchgehenden Leitbild der Verleugnung und Verkleidung des Todes nicht auf Grund von für die gesamte amerikanische Wertstruktur peripheren Werten verstanden werden kann, sondern nur in Bezug auf den Kern dieser Wertstruktur. In diesem Kern finden wir einen durchgehenden Optimismus, eine praktische, pragmatische, ›aufwärts‹ orientierte Lebenshaltung, in der es kaum Raum für Tragisches gibt. Die amerikanische Existenz orientiert sich in ihrer Wertstruktur vornehmlich an der hellen Tagesseite des Lebens. Sie ist schwach in Bezug auf Werte, die die Nacht bezwingen. Diese Seiten des *American way of life* werden seit der Zeit von Alexis de Tocqueville von Beobachtern hervorgehoben. In den früheren Perioden der amerikanischen Geschichte wurde jedoch dieses optimistische Leitbild ausgewogen durch die düstere Strenge calvinistischer Pietät. Obwohl der Calvinismus selbst, ethisch gesehen, vorwiegend innerweltlich orientiert war, wie Max Weber (1934) gezeigt hat, und sich so relativ leicht einer, wie wir sagen könnten, Transformation ins Optimistische anbot, so enthielt er doch das strenge Bewusstsein von der Existenz des Bösen und des Todes, dem sich das Individuum zuwenden konnte, wenn seine diesseitigen Tätigkeiten zusammengebrochen waren. Solange der Mensch in einer so konzipierten Welt lebte, wurde seine Aufmerksamkeit sicherlich nicht von solchen ernsthaften innerweltlichen Dingen wie Anhäufung von Wohlstand abgelenkt, doch es bestand ein transzendenter Bezugsrahmen, innerhalb dessen die Beendigung dieser Tätigkeiten einen Sinn hatte. Der Tod war noch kein sinnloses Ereignis. Wenn nichts sonst, so konnte ihm die presbyterianische Furcht vor der Hölle allein schon einen Sinn geben. Es ist kein Zufall, daß der ›New Look‹ des amerikanischen Bestattungszereemonials ungefähr um die gleiche Zeit begann, als der große Niedergang des protestantischen Fundamentalismus einsetzte.

In jüngerer Zeit gesellte sich hierzu die gänzlich neue Hervorkehrung der sozialen Anpassung mit ihrem exaltierten Verlangen nach Zugehörigkeit, was als der ›außengeleitete‹ Charakter (Riesman 1956) bezeichnet wurde, als die ›Moral der fröhlichen Roboter‹ (Mills 1955) und jüngstens als die Ersetzung der protestantischen Ethik durch die ›Sozialethik‹ (Whyte 1958). Es sollte an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass die vielgerühmte ›religiöse Wiederbelebung‹ in der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft in keiner Weise zu einer Veränderung dieser allgemeinen Tendenz geführt hat. Sie hat sie im Gegenteil

---

4 NFDA-Zirkular *Suggestions on Materials to be Used in Appearances before Ministerial Associations.*

verstärkt und religiös sanktioniert. Die neue amerikanische ›bürgerliche Religion‹, wie sie beispielsweise von Will Herberg (1950) analysiert wird, ist im Wesentlichen ein Prozess der Verkleidung der säkularisierten amerikanischen Wertstruktur mit einem religiösen Symbolismus, der fast völlig seines jüdisch-christlichen Erbes entfremdet ist. Diese neue ›bürgerliche Religion‹, die von Norman Vincent Peale vielleicht am besten durch den Kult des ›positiven Denkens‹ exemplifiziert wird, ist möglicherweise in ihrer Haltung noch diesseitiger als der ungetaufte Säkularismus, der ihr vorausging (Eckardt 1962; Miller 1955).

In einer Wertstruktur, deren grundlegende Merkmale Optimismus, Diesseitigkeit und Streben nach sozialer Anpassung sind, wird der Tod zu einem sinnlosen Ereignis. Tatsächlich wird jede Betrachtung über das menschliche Dasein als »Sein zum Tode« (Martin Heidegger), sei sie nun religiös oder nicht, zu einer Bedrohung der gesamten Struktur der Anpassung des Individuums an dieses Dasein. Der Tod ist die Schlusstragödie. Als solche ist er für den Optimisten und seinen Aktivismus sinnlos. Der Tod ist auch das endgültige Alleinsein, die erhabene und unwiderrufliche und anti-soziale Tatsache. Die Sinnlosigkeit des Todes im Sinne der herrschenden Wertstruktur zwingt offenbar zu einer psychologischen Verleugnung dieser Realität. Der psychologische Zwang scheint seinerseits die vorher beschriebene vollendete Camouflage notwendig zu machen.

Obwohl die christlichen Bestattungsdienste traditionsgemäß den Glauben an Unsterblichkeit und Wiederauferstehung hervorgehoben haben, so scheint die hier analysierte Leugnung des Todes doch allem anderen als einem solchen Glauben zu entspringen. Es ist ein verzweifelt festhalten an einer Illusion des Lebens hier und jetzt, und nicht die religiöse Hoffnung auf ein künftiges Leben. Die amerikanische ›bürgerliche Religion‹ betrifft vor allem die Harmonie im diesseitigen Leben mit einer gesunden, angemessenen Existenz, die jene furchtbaren Grenzsituationen vermeidet, wo der Mensch mit seinem Schicksal allein ist:

Umgeb Dich mit Musik,  
Ruf nicht das Böse, den Abscheu der Götter, an;  
Besinn' Dich der Freuden,  
Du gerechter, rechtschaffener und treuer Mann, Du,  
Still, freundlich, zufrieden, entspannt,  
Glücklich und kein böses Wort kennend.  
Täglich gib Rausch Deinem Herzen  
Bis zu dem Tage der Landung. (Frankfort 1948: 83)

Es ist kein Zufall, dass dieses Zitat aus einem alt-ägyptischen Text stammt. Die Ägypter hielten auch beharrlich am Leben als einem Ideal von Harmonie fest. Ihre Leugnung des Todes entsprang auf ganz natürliche Weise diesem Ideal.



Und sie führte ebenso natürlich zu den vollendetsten Balsamierungsverfahren der uns bekannten Geschichte.

Diese »stille, freundliche, zufriedene, entspannte« Atmosphäre des heutigen amerikanischen Bestattungszeremonials steht im scharfen Gegensatz zu früheren Praktiken in diesem Lande. Dieser Wandel, zusammen mit dem Wandel in den amerikanischen Wertvorstellungen, dient wesentlich zur Stützung unserer These.

Das koloniale Neu-England war gekennzeichnet durch ein strenges Bewusstsein des Todes und verspürte fast eine Lust bei der Betrachtung des Todes. Kein Versuch wurde unternommen, die unbeugsame Wirklichkeit des Todes zu leugnen oder zu verschleiern. Der puritanische Geist widmete sich ihm in liebevoller Sorge. Diese Haltung dauerte insofern bis in die frühen Jahrzehnte des unabhängigen Staatswesens fort, als der Puritanismus in seiner ursprünglichen Form noch das Übergewicht behielt. Die folgenden Grabinschriften illustrierten diese Haltung:

Oh, wollte, daß Lid' und Blick ich heben könnte  
im Grabe zu sehen die gierigen Würmer,  
die da fressen des Toten Leib. (Habenstein/Lamers 1955: 429)

Siedender Kaffee fiel auf mich herab  
Und ließ mich ins Jenseits geh'n,  
Doch Christ hat meine Freiheit gebracht,  
Und in ihm werde ich wiederersth'n. (Ebd.: 430)

Um 1850 setzte ein großer Wandel ein, der bis zur Jahrhundertwende andauerte. Diese Periode könnte man fast die »gotische« Periode des amerikanischen Bestattungszeremonials nennen. Sie bot zwar eine Art ästhetischer Ablösung von der Starrheit der früheren Periode, aber ihr allgemeiner Charakter war von tiefer Schwermut geprägt. Diese schweren, sentimentalischen Gefühle kommen in Grabinschriften aus jener Zeit gut zum Ausdruck (vgl. ebd.: 431 ff.).

Während jener Zeit erwartete man vom Bestattungsunternehmer eine ästhetisch ansprechende und würdevolle Zeremonie. Man erwartete von ihm jedoch noch keinen Einschuss von Heiterkeit in diese Vorgänge. Im Gegenteil, in seiner schwarzen Kleidung und einer ähnlichen Ausstattung seiner Assistenten erschien er als eine Figur von fast majestätischer Schwermut. Das Gebäude, in dem sich normalerweise die Bestattungsdienste abwickelten, war voll von Trauersymbolen, ein Ort demonstrativen und ungemilderten Grams. Die Särge, fast immer schwarz, waren mit düsteren Ornamenten verziert. Auch die Leichenwagen waren bis zum Bürgerkrieg im Allgemeinen schwarz, zeigten aber später einige Farbvariationen. Die Gesamtwirkung bestand in schwermütiger Würde: »Für die Hinterbliebenen galt Schwarz als die passendste Farbe zur Umhüllung

des Leids. Seine düstere Wirkung spiegelte sich nicht nur in der Trauertracht wider, sondern auch in der Bekleidung der Funktionäre, im Totenhemd, im Leichenwagen und seinem Zierat, im Leichentuch, das über den Sarg gebreitet war, und sogar in den Pferden, die für die Trauerprozession verwendet wurden.« (Ebd.: 412)

Nach dem Bürgerkrieg entwickelten sich neue Strömungen. Sowohl äußerer Pomp als auch Schwermut schienen zurückzutreten. Vielleicht eines der besten Anzeichen hierfür war der »Sieg der Blumen über das Crêpe« (ebd.: 420). Bei dem Leichenbegängnis von Henry Ward Beecher im Jahre 1887 erregte die reichliche Verwendung von Blumen, die eine bisher nichtgekante heitere Note in die Vorgänge brachte, großes Aufsehen.

Es war in dieser Periode, dass sich Balsamierung und restaurative Künste als ein unentbehrlicher Teil der Dienstleistungen des Bestattungsunternehmers zu entwickeln begannen. Die Erhaltung der Körper, die bis dahin nur im Falle einer ausgedehnten Zur-Schau-Stellung oder der räumlichen Verschickung (unter Verwendung von Alkohol oder Eis) einen Sinn hatte, geschah jetzt unter kosmetischen Aspekten. Eine Reklame aus dem Jahre 1863 pries die Balsamierungskünste eines Washingtoner Hauses, »so daß man bei der Betrachtung der balsamierten Person den Eindruck eines Schlafenden haben kann« (ebd.: 330). Schon um 1880 waren Balsamierung und restaurative Techniken im gesamten Bestattungsgewerbe üblich. Seitdem hat sich das amerikanische Bestattungszereemonial zu der oben beschriebenen Gestalt hin entwickelt.

Während sich unsere Untersuchung bisher auf amerikanische Verhältnisse beschränkte, scheint uns doch, dass sie allgemeinere soziologische Implikationen enthält. Die folgende Beobachtung von Geoffrey Gorer zum Beispiel legt nahe, dass zumindest in England ähnliche Tendenzen am Werk sind:

»So werden die hässlichen Tatsachen [des Todes] unweigerlich verschwiegen; die Kunst des Einbalsamierens ist zu einer Kunst des vollständigen Wegleugnens geworden. [...] Im 19. Jahrhundert haben wohl die meisten Bewohner der protestantischen Länder den paulinischen Glauben an die Sündhaftigkeit des Körpers und die Gewißheit eines Lebens nach dem Tode geteilt. [...] Heute aber ist der Glaube an ein Leben nach dem Tode, wie ihn die christliche Lehre enthält, sogar bei den wenigen selten geworden, in deren Tageslauf Kirchengang und Gebet noch eine wichtige Rolle spielen; ohne einen solchen Glauben aber sind der natürliche Tod und der körperliche Verfall zu schrecklich für eine Betrachtung oder eine Erörterung geworden.« (Gorer 1956: 60 f.)

Wir haben versucht, einige Merkmale der amerikanischen Bestattungssitten zur sich wandelnden amerikanischen Wertstruktur in Beziehung zu setzen. Die letztere wiederum in Beziehung zu setzen zu dem Druck und den Spannungen des amerikanischen sozio-ökonomischen Systems etwa der letzten sieben

Jahrzehnte, wäre die Aufgabe der Wissenssoziologie und überschreitet den Rahmen dieses Aufsatzes. Nichtsdestoweniger seien einige Andeutungen über die Richtung erlaubt, in der unseres Erachtens die Antwort liegt.

Die Gesellschaft, der wir uns in unserer Analyse gegenübersehen, ist industrialisiert und urbanisiert, mit einem ständig steigenden Lebensstandard, der nahezu alle ihre Schichten berührt. Es gibt nur noch wenige Gebiete im heutigen Amerika mit einer genuin agrarischen Subkultur. Der Süden, der noch in den dreißiger Jahren eine Zufluchtsstätte für eingeschworene Verteidiger eines idyllischen Romantizismus war, ist heute das Gebiet mit der am schnellsten sich ausdehnenden Industriewirtschaft. Die amerikanische ›Bevölkerungsexplosion‹ seit dem zweiten Weltkrieg und ihr ökologischer Ausdruck, die ›Explosion der Großstadtgebiete‹, lassen rasch das zusammenschrumpfen, was noch als ländliche Lebensweise übriggeblieben war. Gleichzeitig führte die Expansion der Industriewirtschaft zu einem beträchtlichen Wandel im Klassensystem. Die vielleicht wichtigste Erscheinung war hierbei das starke Anwachsen der Mittelklassen im Klassensystem. Nicht nur sind die Mittelklassen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung enorm gewachsen, auch die Wertvorstellungen der Mittelklassen sind tief in die unteren Schichten vorgedrungen. Die Geschichte der amerikanischen Arbeiterbewegung, die von Anfang an einen im wesentlichen unrevolutionären Charakter hatte, liefert hierfür ausgezeichnete Belege. Fügen wir diesem Bild die Wirkung der Massenkommunikation hinzu, die die gesamte Nation umfasst, aber rein urbanen Charakter hat und eine mittelständische Lebensweise bis in die entferntesten Winkel des Landes trägt, so erhalten wir einen Eindruck von dem zunehmend homogener werdenden Charakter der amerikanischen Kultur.

David Riesman und andere haben sich eingehend mit den verbrauchsorientierten Werten auseinandergesetzt, die als eine Folge dieser Prozesse das alte produktionsorientierte Ethos des amerikanischen Kapitalismus ersetzt haben. Selbst wenn man gewisse Vorbehalte gegenüber Riesmans Interpretationen anmeldet, so ist es doch kaum gewagt zu behaupten, dass diese neuen Werte zu einer stärkeren Akzentuierung der Integration des Individuums in die Gesellschaft geführt haben. Der primitive Individualismus des Frühkapitalismus ist ersetzt durch eine Ethik der Anpassung und vegetiert hauptsächlich noch im Bereich der Ideologie. Wichtiger im Zusammenhang mit unserem Untersuchungsgegenstand ist der neue Begriff der menschlichen Bedürfnisse, die sich ständig ausdehnen und immer neue Vorstellungen von dem schaffen, was das ›volle Leben‹ sein soll. Die Askese des Frühkapitalismus ist ebenfalls eine Sache der Vergangenheit.

An dieser Stelle muss auch darauf hingewiesen werden, dass trotz der für die Entstehung dieses Musters besonders günstigen amerikanischen Verhältnisse die zugrundeliegenden Determinanten letztlich überhaupt nicht spezifisch

amerikanisch, sondern das Resultat der sozio-ökonomischen Prozesse einer industriellen Revolution sind, die den Reifezustand erreicht, das heißt, die ihre materiellen Ziele erfüllt. Seit dem Zweiten Weltkrieg haben sich die gleichen Prozesse in Westeuropa beschleunigt, und es scheint für den Soziologen wiederum nicht zu gewagt, vorauszusagen, dass es auf beiden Seiten des Atlantik zu einer Annäherung der Wertsysteme kommen wird. Dies ist im Grunde keine Frage der ›Amerikanisierung‹ (im Sinne amerikanischen Einflusses), sondern der zunehmenden Ähnlichkeit der Lebensweise in Gesellschaften auf gleicher industrieller Entwicklungsstufe.

Betrachten wir nun die Art und Weise, in der der Tod in dieser Gesellschaft des ›vollen Lebens‹ aufgefasst wird, so können wir uns einer abschließenden ironischen Bemerkung nicht enthalten. Es war Karl Marx, der das Ende der menschlichen Selbstentfremdung mit der Erlangung des ›vollen Lebens‹ durch alle Gesellschaftsschichten voraussagte. Dies ist noch immer das Ziel, dem die asketischen, produktionsorientierten, stark moralistischen Gesellschaften der marxistischen Welt zustreben. Das Ziel ist, wie es scheint, auf dieser, der ›amerikanischen‹ Seite der großen Trennungslinie erreicht. Und wir haben auch ein neues menschliches Wesen erzeugt, vielleicht nicht ganz jenes, das Marx verkündete, aber doch eines, das sicherlich viele seiner Eigenschaften enthält. Es ist eine Ironie, dass gerade dieses Gattungswesen den fundamentalen Realitäten des menschlichen Daseins am tiefsten entfremdet scheint.

## Literatur

- Eckardt, Roy A. (1962): »The new Look in American Piety«, in: Fey, Harold E./Frakes, Margaret (Hg.): *The Christian Century Reader*, New York, S. 53–59.
- Frankfort, Henri (1948): *Ancient Egyptian Religion*, New York.
- Goode, William J. (1951): *Religion Among the Primitives*, Glencoe.
- Gorer, Geoffrey (1956): »Die Pornographie des Todes«, in: *Der Monat* 8, Heft 92, S. 58–62.
- Habenstein, Robert W./Lamers, William M. (1955): *The History of American Funeral Directing*, Milwaukee.
- Herberg, Will (1950): *Protestant – Catholic – Jew*, New York.
- Malinowski, Bronislaw (1973): *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*, Frankfurt am Main.
- Martin, Edward A. (1950): *Psychology of Funeral Service*, Grand Junction.
- Miller, William L. (1955): »Some Negative Thoughts about Norman Vincent Peale«, in: *The Reporter*, 13. Januar, S. 19–24.
- Mills, C. Wright (1955): *Menschen im Büro. Ein Beitrag zur Soziologie der Angestellten*, Köln.
- Riesman, David (1956): *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Darmstadt/Berlin/Neuwied.
- Waugh, Evelyn (1950): *Tod in Hollywood*, Zürich.
- Weber, Max (1934): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen.
- Whyte, William H. (1958): *Herr und Opfer der Organisation*, Düsseldorf.

## IV Poster der Tagung ›Transmortale XII‹

# Sterben und Trauer in der Obdachlosigkeit

Von Fanny Berghof, Nina  
Gard, Neel Langendorf &  
Clara Schuppach

## Obdachlosigkeit

*Inwieweit sind gesellschaftlich institutionalisierte Trauer- und Sterbebegleitungsangebote für obdachlose Menschen sinnvoll?*

## Angebote

Hürden in der Angebotsstruktur von Trauer- und Sterbebegleitung mit der Lebensrealität von obdachlosen Menschen

### Orte der Angebote

Die Angebote von Trauer- und Sterbebegleitung sind im Wesentlichen ambulant oder stationär aufgebaut. Daraus ergeben sich Hürden im Bezug auf den Zugang und die Umsetzbarkeit. Die Straße als Wohnraum bzw. Zuhause ist dabei zu wenig berücksichtigt bzw. anerkannt, was die Erreichbarkeit von obdachlosen Menschen wesentlich erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht.

### Werte und Haltung

Den bestehenden Angeboten unterliegt eine Wertestruktur. Insbesondere in der Hospizarbeit ist eine Haltung basal und wird einer Begleitung zu Grunde gelegt. Auch die Vorstellung eines guten Lebens und würdevollen Sterbens kann zu normativ gefestigt sein. Das gilt als problematisch, da die Angebote wenig kultur- und konfessionsanfällig sind und unter Menschen in Obdachlosigkeit häufig ein hoher Migrationsanteil zu bemerken ist. Interkulturelle und soziale Konflikte können dadurch potenziert werden.

### Zugänglichkeit

Angebote der Trauer- und Sterbebegleitung zeichnen sich durch eine Kern-Struktur aus. D.h. Betroffene müssen Einrichtungen aktiv aufsuchen bzw. an die jeweilige Stelle verwiesen werden. Dies ist sehr voraussetzungsreich und erschwert es obdachlosen Menschen, auf Angebote aufmerksam zu werden bzw. sie in Anspruch zu nehmen. Zusätzlich sind vereinzelte Angebote samt Informationsmaterial nur mittelbar erreichbar und unterliegen zusätzlichen Schwierigkeiten wie dem sprachlichen Verständnis.

## Definitionen

### Obdachlosigkeit

Als obdachlos gelten Menschen, die im öffentlichen Raum leben und ggf. in Notunterkünften übernachtet. Dies betrifft nach letzten Schätzungen der Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe im Jahr 2018 41.000 Menschen innerhalb Deutschlands. Von einer weitaus höheren Dunkelziffer ist auszugehen. Es ist zu vermuten dass Faktoren wie Wohnungsnot Flucht oder die Corona-Pandemie die Anzahl der obdachlos in Deutschland lebenden Menschen signifikant haben steigen lassen.

### Sterbebegleitungs- und Trauerangebote

Als gesellschaftlich institutionalisiert werden hier in gesellschaftlichen Strukturen und innerhalb der sozialen Ordnung verankerte Angebote verstanden, die sich an sterbende und/oder trauernde Menschen richten. Sterbebegleitungsangebote können einerseits stationär, bzw. in hospizlichen Einrichtungen, andererseits ambulant, dh. im häuslichen Umfeld, in Anspruch genommen werden. In Bezug auf Trauer können Trauernde Betroffene aus einem vielfältigen Angebot an Formaten wählen. Dazu gehören bspw. Selbsthilfe- und Trauergruppen, digitale Angebote, Trauerforen oder die Telefonseelsorge.

In der Untersuchung von Obdachlosigkeit im Kontext des Themenkomplexes Tod, Sterben, Trauer ist ein verstärkter Zusammenhang zu erkennen.

### Bedrohung basaler Grundbedürfnisse

Obdachlose Menschen sind kontinuierlich mit existenziellen Bedrohungen der basalen Grundbedürfnisse kontinuierlich konfrontiert. Dadurch können die Vorstellungen eines guten Lebens und würdevollen Sterbens von gesellschaftlich geteilten Ideen abweichen. Obdachlose können den gesellschaftlichen Konventionen entfallen und somit in der eigenen Bedürfnissen und Notwendigkeiten in den Angeboten nicht abgedeckt sein. Sie sind zudem in besonderem Maße von Krankheit, Suizidrisikoprävention und Traumata betroffen, was die Komplexität in der Begleitung von Sterbenden und Trauernden potenziert.

### Marginalisierte Randgruppe

Bei obdachlosen Menschen handelt es sich um eine marginalisierte Randgruppe der Gesellschaft. Jene Menschen haben keine Lobby und leben in gewisser Weise exkludiert von gesellschaftlichen Strukturen. Sie erfahren kaum Eingliederung in bestehende soziale Strukturen, weil dies bspw. nicht gewollt oder ein (Wieder-)Einstieg mit verschiedenen Herausforderungen verbunden ist. Gründe dafür können u.a. ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Autonomie, zugleich auch Scham oder sprachliche Barrieren aufgrund von Akzaphabetismus oder einer anderen Muttersprache sein.

### Besonderheit von Verlusterfahrungen

Verlusterfahrungen scheinen in der Obdachlosigkeit einen besonderen Stellenwert zu haben. Kategorisch können sie Ursache für ein Ereignis während oder auch eine Folge von Obdachlosigkeit sein. Verletzungen von Verlusterfahrungen potenziert dies damit verbundenen Herausforderungen. Innerhalb der Community können erhöhte Vulnerabilität und hohe Mortalitätsraten Verlusterfahrungen vermehrt auftreten lassen. Auch Identitätsverlust und der Verlust von identitätsstiftenden Gegenständen, von sozialen Beziehungen und Vertrauen sind wesentliche Faktoren in diesem Kontext.

### Versorgungsstrukturen

Zu großen Teilen entfallen obdachlose Menschen auch den Versorgungsstrukturen weil es für die Inanspruchnahme bspw. eines Personalausweises oder einer Krankenversicherung bedarf. Dies kann bei obdachlosen Menschen häufig nicht vorausgesetzt werden.

### Community

In der Obdachlosigkeit ist ein besonderer Zusammenhalt in heterogenen Communitys zu beobachten. Somit kann das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe in der Bewältigung von Verlust durchaus unterstützend wirken.

**Fazit** Angesichts der Komplexität und des hohen Maßes an Intersektionalität scheint es noch immer herausfordernd zu sein, für obdachlose Menschen sinnvolle Sterbe- und Trauerbegleitungsangebote zu schaffen. Dementsprechend bedarf es umfangreicher Forschung, um Bedürfnisse und Notwendigkeiten von auf der Straße lebenden Menschen zu identifizieren und aus jener Perspektive heraus handlungsfähende Maßnahmen zu definieren. Dieser Perspektivwechsel ist unabdingbar, um sich der - aufgrund bisher unzureichender Forschung - noch nicht zu beantwortenden Fragestellung zu nähern und die Beantwortung weiterer anschließender Fragen zu verfolgen.

## Eine besondere Herausforderung für die Forschung

Den Zusammenhang von Obdachlosigkeit und dem Themenkomplex Tod Sterben Trauer zu untersuchen, ist zugleich anschlussfähig und fruchtbar sowie komplex und herausfordernd. Ansätze können qualitativ und quantitativ umgesetzt werden, wie beispielsweise:

- Erschließen der Straße als Lebensraum und Zuhause
- Bedürfnis- und Bedarfsermittlung
- Intersektionalität, Mehrsprachigkeit, Kultursensibilität
- Berücksichtigung der Heterogenität der Gruppe Obdachlose

# Sterben und Trauer in der Obdachlosigkeit

Fanny Berghof, Nina Gurol, Nele Legeland und  
Clara Schuppan

Obdachlosigkeit ist kein neues Phänomen der Postmoderne. Vielmehr sieht sich die Menschheit bereits seit Jahrhunderten mit dem komplexen Zusammenwirken von mehrheitsgesellschaftlichen Lebensstandards und einer marginalisierten Randgruppe konfrontiert. Verschiedene Lebensräume samt Regeln, Werten oder Vorstellungen von einem guten Leben und dem Tod existieren neben- oder prallen zuweilen aufeinander.

Zu Beginn des Jahres 2023 wagte ein stationäres Hospiz in Nordrhein-Westfalen einen spendenfinanzierten Versuch: Eine obdachlose Person wurde in den Räumlichkeiten aufgenommen, in der hoffnungsvollen Gewissheit, dass das Angebot auch diesem Menschen guttun werde. Bereits nach 24 Stunden folgte die erste große Krisensitzung: »Wir kommen auf keinen gemeinsamen Nenner, er fühlt sich seiner Autonomie beraubt, eingesperrt, nicht verstanden. Wir sind in unseren Möglichkeiten hilflos«, wurde berichtet. »Am liebsten hätte er einfach ein Zelt im Garten.« Aber das sei doch nicht würdevoll. – Oder?

Dieses und weitere Beispiele von Versuchen, obdachlosen Menschen ein Sterben und Trauern in Würde zu ermöglichen, geben Anlass zu der Frage, inwieweit gesellschaftlich institutionalisierte Sterbe- und Trauerbegleitungsangebote für obdachlose Menschen tatsächlich sinnvoll wären. Es gibt bereits vereinzelte Hilfsangebote, die sich speziell an obdachlose Menschen richten, wie beispielsweise die noch junge *Koordinierungsstelle zur Versorgung Wohnungsloser mit lebensbegrenzender Erkrankung in Berlin* (KoWohl). Ob aber konkrete Angebote tatsächlich ausreichend und geeignet sind, lässt sich bisher meistens nur vermuten.

Um den Bedarf von Sterbe- und Trauerbegleitungsangeboten für und die Bedürfnisse von Obdachlosen zu ermitteln, braucht es somit unweigerlich umfangreichere Forschung. Ein erster Anlass könnte darin bestehen, die Straße als Lebensraum zu erschließen. Hierbei ist eine niedrigschwellige, sensible und partizipative Einbindung der Zielgruppe wesentlich. Kurz- und langfristige können auf Basis der Forschungsergebnisse anschließend – ebenfalls unter Einbindung der Betroffenen – Angebote konzipiert werden, die den jeweiligen Bedürfnissen entsprechen. In Anbetracht der Tatsache, dass obdachlose Menschen

in besonderem Maße von Tod, Sterben und Trauer konfrontiert sind, ist es erstaunlich, erkennen zu müssen, dass weder die Angebotsstruktur hospizlicher und palliativer Versorgung noch die Forschung diesen Zusammenhang bisher erkannte bzw. berücksichtigte. Somit versteht sich dieser Beitrag als eine Einladung, jene Kluft kennenzulernen und schließen zu wollen.





# Sterben und Tod in den Vorstellungen von Grundschulkindern

## Eine qualitative Studie im Kontext von Sachunterrichtsdidaktik

<b>Forschungskontext</b>	<b>Fachdidaktische Relevanz</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>Erschließen der lebensweltlichen Einflussfaktoren                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Konfrontation in den Medien</li> <li>Individuelle Betroffenheit</li> </ul> </li> <li>Sprachliche Äußerungen</li> <li>...</li> </ul>	<b>(Inter-)Nationale Forschungslinien</b> <p>Zeitraum der Studien seit 1930er Jahre</p> <p>1. Phase 1930er-40er Jahre   2. Phase 1960er-80er Jahre   3. Phase 1990er Jahre   4. Phase ab 2000</p> <p>Inter-Nationale Studien</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>vor allem USA</li> <li>Europa (z.B. Deutschland, Schweden)</li> <li>Asien (z.B. Israel, Südkorea)</li> <li>Überssee (z.B. Australien, Kanada)</li> </ul> <p>Vorrangig entwicklungspsychologische Studien</p> <p>Verortung vor allem in Stufen- sowie Reifetheorien</p> <p>Entwicklung von Stufen des Verständnisses von Sterben &amp; Tod</p> <p><b>Einfluss verschiedener Attribute auf das Verständnis von Sterben &amp; Tod</b></p> <p><small>(vgl. u.a. Korte 1979; Slaughter, Griffin 2007; Spaans, Bient 1995)</small></p>	<b>Fachdidaktisches Desiderat</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>Lernvoraussetzungen im Kontext konstruktivistischen Lehr-Lerntheorie</li> <li>Thematisierung von Sterben und Tod im Kontext interdisziplinärer Schöpfung</li> </ul> <p>Rekonstruktion von Schüler*innenvorstellungen zu den Phänomenen Sterben und Tod</p> <p><small>(vgl. u.a. Hahberger 2022)</small></p>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Interdisziplinäre Thematisierung von Sterben und Tod</li> <li>Beitrag zur Identitätsentwicklung im Sachunterricht</li> <li>Förderung personaler und sozialer Kompetenz</li> <li>Weiterentwicklung eigener Sinn- und Werteorientierung</li> </ul> <p><small>(vgl. u.a. Glatzer 2010; Pauer 2005)</small></p>		

### Welche Vorstellungen haben Schüler\*innen im Grundschulalter zu den Phänomenen Sterben und Tod?

<b>Setting</b>	<b>Qualitatives Design</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>Methoden triangulation</li> <li>Zweistufiges Erhebungsdesign                     <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Stufe Kinderzeichnungen</li> <li>2. Stufe Kinderinterviews</li> </ul> </li> <li>Verbindung der Zeichnung mit Interviews: Ermöglichung der Ausdifferenzierung und Erweiterung von Vorstellungsmustern</li> <li>Erhebungszeitraum: Mai &amp; Juni 2022</li> </ul> <p><small>(vgl. u.a. Fink 2020; Glatzer 2010; Mummert 2018)</small></p>	<b>1. Stufe: Zeichnungen</b> <p>Methode</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Thematische Erzählbilder mit offenem Impuls</li> </ul> <p>Sample</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>N = 160 (92 ♂/68 ♀)</li> <li>Klasse 1: N=9/17 ♂/12 ♀</li> <li>Klasse 2: N=9/13 ♂/11 ♀</li> <li>Klasse 3: N=9/32 ♂/17 ♀</li> <li>Klasse 4: N=9/30 ♂/21 ♀</li> </ul> <p>Auswertung</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Inhaltlich strukturierende qualitative Inhaltsanalyse</li> </ul> <p><small>(vgl. u.a. Glatzer 2014; Kuchta, Nähler 2022; Wehrens, Bient 1987)</small></p>	<b>2. Stufe: Interviews</b> <p>Methode</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Halbstandardisierte, fokussierte Einzelinterviews</li> </ul> <p>Sample</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>N = 58 (31 ♂/27 ♀)</li> <li>Kl. 1: N=9/6 ♂/7 ♀</li> <li>Kl. 2: N=9/7 ♂/6 ♀</li> <li>Kl. 3: N=9/9 ♂/9 ♀</li> <li>Kl. 4: N=9/9 ♂/9 ♀</li> </ul> <p>Auswertung</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Inhaltlich strukturierende qualitative Inhaltsanalyse</li> </ul> <p><small>(vgl. u.a. Heiner 2018; Heiner 2018; Kuchta, Nähler 2022)</small></p>

<b>Thematische Erzählbilder zum Phänomen Tod – Ein Einblick</b>	<p>Leo, 3. Klasse</p>	<b>Kausalität</b>	<p>Miriam, 4. Klasse (Ausschnitt)</p>	<b>Universalität</b>	<p>Liliana, 3. Klasse (Ausschnitt)</p>	<b>Irreversibilität</b> <p>Magnetische Befestigung von Ankerzeichnungen über den schriftlichen Ergebnissen</p>
	<p>Maria, 4. Klasse (Ausschnitt)</p>	<b>Todeszeichen</b>	<p><b>Sepulkultur:</b> (Trauer- und Begräbniskultur)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Bestattungsorte und -behältnisse</li> <li>z.B.: Friedhöfe, Gräber und Grabsteine</li> <li>Särge und Urnen</li> </ul> <p>Varianz an Symbolen in Verbindung mit Bestattungsorten und -behältnissen</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>z.B.: Kreuze</li> <li>Blumen</li> <li>RIP</li> <li>Kerzen</li> </ul> <p><small>(u.a. Engel, Maria, Luisa)</small></p>	<b>Sepulkultur</b>	<p>Ylva, 3. Klasse (Ausschnitt)</p>	<b>Lebensweltliche Einflüsse</b>

<b>Fazit</b> <p>Kinder können thematische Erzählbilder zum Tod zeichnen</p>	<p>Subkonzepte des elaborierten Todeskonzepts identifizierbar:</p> <p>Kausalität, Universalität und Hinweise auf Irreversibilität werden abgebildet</p> <p>Zeichnungen beziehen sich auf unterschiedliche Zeiträume:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Ante Mortem (u.a. zum Teil Kausalität)</li> <li>Post Mortem (u.a. Sepulkultur, Todeszeichen)</li> </ul>	<p>Lebensweltliche Bezüge identifizierbar</p>	<b>Ausblick</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>Analyse der Interviews</li> <li>Interpretation der Zeichnungen sowie der Interviews</li> <li>Rekonstruktion der Vorstellungen</li> </ul>
---	---	---	---

Fink, Lena (2022): Sterben und Tod in den Vorstellungen von Grundschulkindern. In: Journal für Lehrer\*innen, 1(1), 1-10. URL: <https://doi.org/10.25358/11558>

# Sterben und Tod in den Vorstellungen von Grundschulkindern. Eine qualitative Studie im Kontext von Sachunterrichtsdidaktik

Lena Magdeburg

Die lebensweltlichen Begegnungsmöglichkeiten von Kindern mit Sterben und Tod begründen die interdisziplinäre Thematisierung der beiden Phänomene im Kontext des Sachunterrichts (Magdeburg 2023). Es liegen Forschungen zum Sterben und Tod mit und über Kinder seit den 1930er Jahren (u. a. Slaughter 2005) vor, die nicht fachdidaktisch orientiert sind oder die Grundschule fokussieren. Aus dem Desiderat fehlender Forschungen zu Lernvoraussetzungen folgt die leitende Forschungsfrage:

*Welche Vorstellungen haben Grundschul Kinder zu den Phänomenen Sterben und Tod?*

Im Rahmen der qualitativen Studie wurden 160 Zeichnungen und 58 halbstandardisiert-fokussierte Einzelinterviews (Helfferich 2011) mit Kindern der Klassen 1 bis 4 geführt, die mittels der qualitativen Inhaltsanalyse (Kuckartz/Rädiker 2022) ausgewertet werden.

Die Ergebnisse zeigen, dass Kinder eigene Schwerpunkte (z. B. Kausalität, Todeszeichen) in ihren Zeichnungen setzen. Ihre Darstellungen verschiedener Bestattungsorte (z. B. Friedhöfe) und -behältnisse (z. B. Särge) lassen sich in spezifische Vorstellungen zur Sepulkralkultur gruppieren. Zusätzlich ist eine Varianz an thanatologischen Symbolen (z. B. Kerzen oder Blumen) erkennbar, die etwa auf einem Grabstein sowie als Grabschmuck dargestellt und als Aspekte der Begräbnis- und Erinnerungskultur einzuordnen sind. Im Gegensatz zu einigen anderen Studien, die sich mit kindlichen Todesbildern befassen (u. a. Tamm/Granqvist 1995), werden die postmortalen Begräbnisrituale und -symbole vor der Folie der Sepulkralkultur und nicht im biologisch-medizinischen Kontext kategorisiert. Im Rahmen des fachdidaktischen Kontextes der Studie ist diese Einordnung notwendig, um der besonderen Aufgabe des Sachunterrichts hinsichtlich des Lebensweltbezugs gerecht zu werden.

## Literatur

- Helfferrich, Cornelia (2011): *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Aufl., Wiesbaden.
- Kuckartz, Udo/Rädiker, Stefan (2022): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, 5. Aufl., Weinheim/Basel.
- Magdeburg, Lena (2023): »Tod mit Kindern thematisieren«, in: *Grundschule* 55, Heft 5, S. 18–20.
- Slaughter, Virginia (2005): »Young Children's Understanding of Death«, in: *Australian Psychologist* 40, Heft 3, S. 179–186.
- Tamm, Maare E./Granqvist, Anna (1995): »The Meaning of Death for Children and Adolescents. A Phenomenographic Study of Drawings«, in: *Death Studies* 19, Heft 3, S. 203–222.

## Sterbefasten – Problem oder Lösung?

### Soziologische Betrachtung eines Sterbehilfediskurses

Der **freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit** (FVNF), auch **Sterbefasten** genannt, hat das Ziel, dass die Betroffenen gewaltfrei aus dem Leben scheiden. Sterbefasten wird als Möglichkeit zum tatsächlich autonomen, weil aus eigener Kraft umsetzbaren Tod propagiert und kann als Zuspitzung der selbstbestimmten Lebensführung in konkreter Abgrenzung von traditionellen Wertvorstellungen verstanden werden.

#### Kriterien für Sterbefasten:

- ✓ Man kann essen, möchte es aber nicht mehr
- ✓ Das Ziel von FVNF ist der eigene Tod
- ✓ Die Entscheidung wurde bewusst und freierantwortlich getroffen

#### Keine Merkmale eines Sterbefastens:

- ✗ Nahrungsaufnahme ist körperlich nicht (mehr) möglich
- ✗ (Krankheitsbedingte) Appetitlosigkeit
- ✗ Politische, religiöse oder andere Intentionen (vgl. Hungerstreik)
- ✗ Psychiatrische Hintergründe
- ✗ Verzicht auf künstliche Ernährung (PEG-Sonde)

### Der Prozess des Sterbefastens

#### Vorbereitungsphase:

- Aufklärung von Familie und Angehörigen, ggf. auch des Sterbewilligen durch medizinische Expert:innen
- Bekundung der Ernsthaftigkeit Dritten ggü., die involviert sind
- Ablauf des FVNF erläutern
- Offene Kommunikation mit dem sozialen Umfeld
- Vorbereitende Maßnahmen einleiten und treffen  
→ medizinisch, juristisch, persönlich, spirituell

#### Durchführungsphase:

- **Erste Phase:** Absprachen und Pflegeentscheidungen treffen, Essen und Trinken einstellen, Mund- und Hautpflege beginnen (zur Linderung des Durstgefühls und zur Prophylaxe von unerwünschten Nebenwirkungen)
- **Mittlere Phase:** Dehydrierung, Schmerzen, Übelkeit, Unruhe, Erbrechen, Verwirrung, Delirium, Siedierung, Einbeziehung der Angehörigen in Pflege- und Abschiedsritualen
- **Sterbephase:** Rituale, letzte klärende Schritte besprechen, intensive Betreuung oft notwendig, Ruhe als wichtiger Faktor

Dauer des Sterbefastens bis zum Tod	Mit schwerer oder unheilbarer Krankheit	Ohne schwere oder unheilbare Krankheit	Gesamtzahl der betrachteten Fälle
< 7 Tage	40	0	40
7-9 Tage	19	5	24
10-12 Tage	17	4	21
13-15 Tage	12	10	22
16-18 Tage	3	1	4
19-30 Tage*	12	3	15
31-60 Tage*	6	2	8
< 60 Tage*	1	2	3
<b>Gesamt</b>	<b>110</b>	<b>27</b>	<b>137</b>

\*In diesen Fällen haben die Patient:innen mehr als 50 ml Flüssigkeit am Tag zu sich genommen.

Dem Phänomen des Sterbefastens ist ein **Kategorisierungsdilemma** inhärent. Der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit gilt als ein vom Autonomiegedanken getragener Entschluss, das eigene Leben (vor-)zeitig zu beenden. Einige Expert:innen aus den Fachbereichen der Medizin und Ethik wehren sich gegen eine Kategorisierung des FVNF als Suizid aufgrund normativer Einwände bzw. spezifischer Unterschiede:

- Beteiligung von Ärzt:innen am FVNF gilt als dem ärztlichen Ethos entsprechend, ärztliche Assistenz bei einem Suizid ist jedoch kontrovers
- Es wird die Position vertreten, dass zwischen den aktiv vollzogenen und todbringenden Handlungen (Suizid) und Handlungsunterlassungen (dem Einstellen der Flüssigkeits- und Nahrungsaufnahme beim Sterbefasten) unterschieden werden muss
- Der zeitliche Abstand zwischen Entscheidung, Handlung und eintretendem Tod wird als entscheidend gewertet
- Die postmortale Rekonstruktion der Freierantwortlichkeit ist beim FVNF offensichtlich(er)
- Das mögliche (Nicht-)Eintreten des »Werther-Effekts« (der Nachahmung durch Außenstehende) wird unterschiedlich bewertet

Soziologisch betrachtet, entspricht das Sterbefasten sowohl der Definition eines Selbstmords (nach Emile Durkheim) als auch einer Figurierung des assistierten Suizids, da der Kern des Suizids (die Absicht, das eigene Leben zu beenden) getroffen ist und (im Regelfall) mindestens eine andere Person im Sinne einer Handlung bzw. Handlungsunterlassung involviert ist.

Einige Philosoph:innen und Ethiker:innen schlagen vor, das Sterbefasten als eine zum Tode führende Handlung *sui generis* zu kategorisieren; inwiefern dies der Debatte rund um selbstbestimmtes Sterben zuträglich ist, wird künftig noch zu diskutieren sein.

Quellen: KMG Royal Dutch Medical Association and V&VN Dutch Nurses' Association Guide (2014): Caring for people who consciously choose not to eat and drink so as to hasten the end of life, Utrecht. • Alt-Epping et al. (2019): Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Medizinische und pflegerische Grundlagen – ethische und rechtliche Bewertungen, Stuttgart. • Kaufmann et al. (2022): Sterbefasten. Fallbeispiele zur Diskussion über den Freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit, 2. Aufl., Stuttgart. • Durkheim (1999): Der Selbstmord, Frankfurt/Main.

# Sterbefasten. Der freiwillige Verzicht auf Flüssigkeit und Nahrung

Leonie Schmickler

Die Sterbehilfe wurde als Themenkomplex in den letzten Jahren vermehrt in Politik und Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. In der jüngsten Vergangenheit stand dabei vor allem der assistierte Suizid im Zentrum von Debatten und Gesetzesinitiativen. Der Diskurs um die Sterbehilfe ist in der sozialen Wirklichkeit jedoch sehr viel facettenreicher (Schmickler 2021). Mit dem hier abgebildeten Poster steht ein Teilbereich der Debatte im Fokus, der sonst medial nicht besonders präsent ist: der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (FVNF).

Das Sterbefasten verfolgt das Ziel, dass die Sterbewilligen gewaltfrei aus dem Leben scheiden, und gilt als eine selbstbestimmte und durchaus positiv konnotierte Art, das eigene Leben zu beenden. Das hängt nicht zuletzt auch mit dem Prozess an sich und seinem zeitlich verzögerten Verhältnis von Entscheidung, Handlung und Konsequenz zusammen. Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass es mit dem bloßen Einstellen der Nahrungsaufnahme nicht getan ist und es empfohlen wird, eine Reihe bestimmter Aspekte zu beachten, um der sterbewilligen Person sowie ihrem sozialen Umfeld das Vorhaben zu erleichtern (KNMG 2014).

Wenngleich auch einige biologische Gegebenheiten das Sterbefasten für die betroffene Person bis zu einem gewissen Grad erleichtern, bleibt doch ein nicht auflösender Zwiespalt: Die Entscheidung, das Leben autonom zu einem selbstgewählten Zeitpunkt zu beenden, stellt für die meisten Menschen eine begründungsbedürftige Ausnahme dar. Die Entscheidung für den FVNF verlangt dabei noch ein zusätzliches, allerletztes Aufbäumen gegen gesellschaftliche Konventionen ab: der Verzicht auf Essen und Trinken. Jemanden mit Nahrung zu versorgen, gilt gemeinhin als Ausdruck der Fürsorge und Zuneigung – Hunger und Durst leiden zu müssen, hingegen als ein Schreckensszenario. Der FVNF kommt ab einem gewissen Punkt nicht ohne den Einbezug mindestens einer anderen Person aus, da der stetige körperliche Verfall zu einer steigenden Pflegebedürftigkeit des Sterbewilligen führt: angefangen bei Pflegeroutinen über die ggf. erforderliche Einnahme von Medikamenten bis hin zum allgemeinen Beistand in der letzten, für gewöhnlich sehr schläfrigen (Sterbe-)Phase.

Soziologisch betrachtet, erfüllt der FVNF damit sowohl die Kriterien für einen Suizid (Durkheim 1999) wie auch die eines assistierten Suizids, da der Prozess für gewöhnlich nicht ohne den Einbezug mindestens einer anderen Person möglich ist (Schmickler 2024). Die vermehrte Publikation von exemplarischen Fallgeschichten des FVNF in jüngster Vergangenheit (siehe z. B. Kaufmann et al. 2022) darf als Indiz dafür gedeutet werden, dass die Unterstützung durch andere häufig eine notwendige Voraussetzung ist. Dennoch gibt es Bestrebungen, das Sterbefasten nicht als einen Suizid bzw. assistierten Suizid zu klassifizieren, sondern viel mehr als einen *passiven Suizid* (vgl. Birnbacher 2019: 106) oder eine todbringende Handlung *sui generis* (vgl. Tolmein 2019: 146). Man fürchtet ansonsten, eine Grenze zu überschreiten, die eine ärztliche Begleitung des Sterbefastens skandalisieren könnte (vgl. Birnbacher 2019: 107 f.). Dies gilt gleichwohl lediglich auf einer argumentativen und damit fiktiven Ebene, denn faktisch werden solche Vorhaben von Ärzten begleitet, ungeachtet dessen, ob sie als (assistierter) Suizid klassifiziert werden oder nicht. Die Rolle der Ärzteschaft bei assistierten Suiziden und die Gesamtdebatte zur Sterbehilfe müssten vor dem Hintergrund der bestehenden Problemlagen in einem anderen Ausmaß reflektiert und diskutiert werden, als dies bisher der Fall ist.

## Literatur

- Birnbacher, Dieter (2019): »Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit = »passiver« Suizid – was folgt?«, in: Coors, Michael/Simon, Alfred/Alt-Epping, Bernd (Hg.): *Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Medizinische und pflegerische Grundlagen. Ethische und rechtliche Bewertungen*, Stuttgart, S. 106–119.
- Durkheim, Emile (1999): *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main.
- Kaufmann, Peter/Trachsel, Manuel/Walther, Christian (2022): *Sterbefasten. Fallbeispiele zur Diskussion über den freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit*, 2. Aufl., Stuttgart.
- KNMG (Koninklijke Nederlandse Maatschappij tot Bevordering der Geneeskunst) (2014): *Caring for People who Consciously Choose not to Eat and Drink so as to Hasten the End of Life*, Utrecht.
- Schmickler, Leonie (2021): »(Nicht-)Wissen und Selbstbestimmung. Ein Beitrag zur Soziologie der Suizidbeihilfe«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 196–220.
- Schmickler, Leonie (2024): »Sterbefasten«, in: Benkel, Thorsten/Bührmann, Andrea D./Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 7. Aufl., Wiesbaden (im Erscheinen).
- Tolmein, Oliver (2019): »Warum der Freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit nicht als Selbsttötung im Sinne des § 217 StGB zu sehen ist – und welche rechtlichen Konsequenzen sich daraus ergeben«, in: Coors, Michael/Simon, Alfred/Alt-Epping, Bernd (Hg.): *Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Medizinische und pflegerische Grundlagen – Ethische und rechtliche Bewertungen*, Stuttgart, S. 133–147.

## **V Besprechungen thanatologischer Literatur**

## Kurzrezension zu:



Timothy Devos (Hg.) (2022): *Sterbehilfe in Belgien. Erfahrungen, Reflexionen, Einsichten*, Gießen: Psychosozial, 190 Seiten, 24,90€.

Dass in Belgien entstandene Fachliteratur ins Deutsche übersetzt wird, dürfte keine übliche Praxis auf dem akademischen Buchmarkt sein. Bei der vorliegenden Ausnahme handelt es sich um die deutschsprachige Fassung einer ursprünglich 2019 in französischer Sprache erschienenen Publikation. Die geografische Komponente ist bedeutsam (und titelgebend), denn Belgien zählt – neben den Niederlanden – zu jenen Ländern, in denen die größten Freiheiten und Begleitmöglichkeiten im Bereich des assistierten Suizids vorherrschen.

Gerade angesichts der umstrittenen Rechtslage in Deutschland bietet sich der Vergleich zum liberalen Nachbarn an. Während in Belgien seit 2002 liberale Bestimmungen vorherrschen, wurde in Deutschland 2015 bekanntlich eine gesetzliche Verordnung für den assistierten Suizid geschaffen, die im Februar 2020 durch einen Urteilspruch des Bundesverfassungsgerichts ihr vorausschaubares Ende fand. Wie es um neue Initiativen, etwaig neue Gesetzgebungsverfahren und um deren absehbare (verfassungs-)rechtliche Prüfung steht, wird sich hierzulande zeigen müssen.

Das vorliegende Buch betrachtet den belgischen Weg zwar ausdrücklich als Modellfall der ›Entkriminalisierung‹ der Sterbehilfe, schlägt aber generell einen kritischen Ton an. Stimmen aus der Praxis (von Ärzt\*innen und Pflegekräften) berichten über Fallkonstellationen, anhand derer die weiterhin vorhandenen Herausforderungen im Berufs- bzw. im Erlebensalltag nachgezeichnet werden. Beispielsweise wird das Dilemma der fehlenden Unterstützung angesprochen: Wenn eine Fachkraft *nicht* mitwirken möchte bei der Unterstützung eines Sterbewunsches – ist dies ein Verstoß gegen die Autonomie des Patient\*innenwillens? Liegt ein übergriffiges Besserwissen vor oder doch eine respektable Gewissensentscheidung, die sich nicht von Trends und Meinungen desavouieren lässt? Ferner wird die ›Dienstleistungsmentalität‹ angesprochen, die durch die Straffreiheit von Sterbehilfepraktiken im Raum stehe: Ärzt\*innen werden zu Erfüllungsgehilfen von Interessen, die ihnen mitunter weder persönlich zusagen noch im Einklang mit ethischen Professionscodes stehen. Es wird berichtet von Ärzt\*innen, die salopp Sterbehilfe als naheliegende Problemlösung anbieten, von einem Sterbenskranken, der seine gesunde Partnerin motiviert, sich via Sterbehilfe töten zu lassen, damit sie nach seinem Ende nicht seine diversen Geheimnisse herausfindet, und dergleichen mehr.

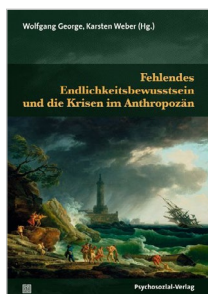
Die Fallgeschichten aus belgischen Kliniken dienen einer fundamentalen Kritik der Sterbehilfe per se. Durchweg ist die Rede von »Autosuggestionen« (169) und anderen Fehlleistungen der »militanten« (156) Sterbehilfebefürworter, derweil auf der anderen Seite die hier versammelte Autorenschaft, meint der Herausgeber, eine »sehr positive



Botschaft« zu überbringen habe (185). Ein Buchtitel wie »Kritik der Sterbehilfe« wäre ehrlicher gewesen (das Original heißt *Euthanasie, l'envers du décor* und gibt somit schon eher einen Hinweis darauf, wohin die Reise geht). An einer Stelle heißt es: »Ist die Palliativmedizin nicht die schönste und höchste Art und Weise, in Würde zu leben? Denn sie ist keine Methode, um Menschen zum Sterben zu bringen, sondern eine Methode, ihnen zu helfen, bis zum Schluss zu leben.« (45) Gemäß dieser Zielsetzung finden sich nur wenige abwägende Positionen, und genau dies ist das entscheidende Manko des Buches. So redlich die Absicht auf den ersten Blick auch sein mag, eine Debatte wird der Band schwerlich auslösen können, wenn er sich ideologisch derart verschanzt gibt. (Der zeitgleich im selben Verlag erschienene, von Joachim Küchenhoff und Martin Teising herausgegebene Band *Sich selbst töten mit Hilfe Anderer* schlägt übrigens, wenngleich etwas ausgeglichener, im Wesentlichen in dieselbe Kerbe.)

Dass es Pflegenden und Behandelnden bald mehr, bald weniger schwerfällt, Sterbehilfewünsche zu erfüllen, ist nachvollziehbar, egal, in welchem Lager man steht. Der Sterbehilfediskurs ist längst mehrdeutig geworden; daher überrascht es auch nicht, dass Menschen zwischen unterschiedlichen Befindlichkeiten hin und her changieren. Zu behaupten, dass bei bestimmten Patient\*innen »immer die Möglichkeit besteht, ihre Tage mit Leben zu füllen« (151), ist fragwürdig pauschal. Und generell zu implizieren, dass die potenzielle Ambivalenz von Lebens- oder eben Sterbensentscheidungen sich in die eine oder die andere Richtung temporär relativieren lässt, als gäbe es wie bei einem Lichtschalter nur die Pole hell und dunkel, ist trivialisierend. Hier wird just diese Trivialität bedauerlicherweise in fast allen Beiträgen ausbuchstabiert. Der Versuch, eine fundierte und sachgemäße Kritik an der Sterbehilfefelgiek Belgiens vorzulegen, von der auch die bundesdeutsche Diskussion profitieren könnte, ist leider gescheitert.

## Kurzrezension zu:



Wolfgang George/Karsten Weber (Hg.) (2022): *Fehlendes Endlichkeitsbewusstsein und die Krisen im Anthropozän*, Gießen: Psychosozial, 247 Seiten, 4 Illustrationen, 29,90€.

Der Begriff des Anthropozäns, welcher in der akademischen Welt zuletzt größere Aufmerksamkeit erfahren hat, steht für das gegenwärtige Zeitalter, in dem Menschen weniger denn je den Naturgewalten ausgesetzt und gleichsam zum wichtigsten »Einflussfaktor auf die natürliche Umwelt« (15) geworden sind. Die damit verbundenen menschengemachten Nebenfolgen – Umweltzerstörung, Ressourcenerschöpfung, Klimawandel und soziale Schieflagen – seien, so der Grundtenor des von Wolfgang George und Karsten Weber herausgegebenen Sammelbandes, nicht zuletzt einem fehlenden Endlichkeitsbewusstsein geschuldet. Auch wenn das Wissen vom Tode ein

menschliches Charakteristikum ist, das sich in jeder Kultur auf unterschiedliche Weise niederschlägt und zu unterschiedlichen sinnstiftenden Handlungsformen bzw. deren Objektivierungen geführt hat, gab und gibt es immer auch Versuche, der Endlichkeit zu entkommen – und sei es nur, indem man den Gedanken an sie beiseiteschiebt. Auch und gerade die Vorstellung, über die Natur zu herrschen und Möglichkeitsspielräume immer weiter auszudehnen, bewirkt eine Verdeckung der Einsicht in die tatsächliche Begrenztheit der vorhandenen Ressourcen und der verbleibenden Lebenszeit. Laut den Herausgebern verleite genau dies Menschen dazu, die Konsequenzen ihres Handelns zu vernachlässigen. Auf lange Sicht aber sei jedes Bemühen, sich der Vergänglichkeit zu entziehen, zum Scheitern verurteilt – etwa dann, wenn man mit dem kollektiven Leid in Folge von Kriegen und Naturkatastrophen in Kontakt komme, oder spätestens, wenn man mit dem Tod einer nahestehenden Person oder gar dem eigenen Sterbenmüssen konfrontiert wird.

Das Buch versteht sich als »winziger Baustein« in dem Bemühen um eine genauere Analyse der »gesellschaftlichen, ökonomischen, sozialen, biologischen, politischen und kulturellen Dispositionen der lebenden Menschen und der Gesellschaften, in denen sie leben [...], um das Anthropozän besser zu verstehen und um möglicherweise die schlimmsten Konsequenzen des menschlichen Wirkens zu verhindern« (15). Die insgesamt 18 Beiträge fallen nicht nur durch die enorme Disziplinenvielfalt ihrer Autor\*innen auf (vertreten sind u. a. Philosophie, Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Theologie, Palliativmedizin, Rechtswissenschaften, Ethik und Pädagogik), sondern sie unterscheiden sich auch in ihrem Stil. Neben Abhandlungen, die an wissenschaftlichen Prinzipien ausgerichtet sind, finden sich auch eher feuilletonistische Darstellungen und persönliche Erfahrungsberichte aus berufspraktischen Kontexten. Anhand dieser Zugänge und Anwendungsgebiete wird herausgearbeitet, wie mit der unabwendbaren Vergänglichkeit individuell wie kollektiv umgegangen wird. Der Blick richtet sich nicht allein auf kontemporäre Probleme innerhalb westlicher Gesellschaften, sondern auch auf frühere Zeitepochen und andere Kulturen. Die angesprochenen Diskursfelder betreffen u. a. das dialektische Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit, die Angst vor dem Tod, den entfesselten Konsum als Endlichkeitskompensation, das Lebensende im Kontext pädagogischer Konzepte (sowohl in der schulischen als auch in der Erwachsenenbildung), endlichkeitsbezogene Aspekte der Nachhaltigkeitsidee, kulturspezifische Perspektiven auf Leben und Tod, die technische Überwindung der Endlichkeit sowie ethische Implikationen des ›Weiterlebens‹ Verstorbener in Form von digitalen Avataren. Ferner wird das globale Wachstum mit der Covid-19-Pandemie vor dem Hintergrund des Endlichkeitsgedankens in Zusammenhang gebracht, und es wird die Frage gestellt, wie der Tod auf individueller bzw. gesellschaftlicher Ebene »ins Leben« (193) geholt werden könne.

So heterogen ihre Blickwinkel auf das Thema zunächst anmuten, teilen die Autor\*innen das Plädoyer für eine intensivere Auseinandersetzung mit der Endlichkeit – nicht nur der des eigenen und des anderen Lebens, sondern auch aller materieller

Ressourcen. Mal wird dies explizit gefordert, mal bleibt es implizit im Hintergrund, die Botschaft aber ist klar: Erst hierdurch können zeitgenössische Herausforderungen bewältigt werden. »Ein gutes Leben«, so heißt es im Vorwort der Herausgeber, »benötigt ohne Zweifel Ressourcen und Befähigungen, doch um eine faire bzw. gerechte Verteilung dieser Ressourcen zu erreichen, müssen wir deren Endlichkeit einsehen« (17). Wer im Modus nüchterner Analysen auf bestehende, gewordene bzw. werdende soziale Verhältnisse blickt, mag über einen derartig moralischen Impetus im Sinne der ›Weltverbesserung‹, der an zahlreichen Stellen im Buch immer wieder in Erscheinung tritt, verwundert sein. Insgesamt liegt jedoch eine gelungene Textzusammenstellung vor, deren Lektüre einerseits das Bewusstsein für die gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen des Anthropozäns schärft und andererseits dazu anregt, die Folgen des individuellen und kollektiven Handelns zu reflektieren. Das Buch eignet sich nicht nur für eine wissenschaftliche Leser\*innenschaft, sondern bietet im Allgemeinen wertvolle Denkanstöße für all diejenigen, die sich mit dem Thema der Endlichkeit und daraus ableitbaren Lebensweisen aus verschiedenen Perspektiven befassen. Für weitere Diskussionen und Forschungen ist damit eine vielversprechende Grundlage geschaffen.

### Kurzrezension zu:



Bodo Hombach/Eckhard Nagel (Hg.) (2022): *Das Leben vom Ende her denken. Einblicke in die Palliativmedizin*, Baden-Baden: Tectum, 266 Seiten, 38€.

Die Versorgung Sterbender vollzieht sich nicht allein im palliativmedizinischen Kontext und beinhaltet mit psychischen, emotionalen, biografischen oder spirituellen Aspekten weit mehr als eine bloß physiologisch-medizinische Perspektive auf das Sterben. Darüber klären im Bereich der Hospizbegleitung oder der Aidshilfe beispielsweise ehrenamtlich Aktive bzw. Engagierte, Berufstätige und/oder Verbände seit den 1980er Jahren auf. Nun wirkt der Titel des vorliegenden Buchs als Versprechen, die Palliativmedizin würde ebenfalls aus einer anderen Perspektive heraus auf das Lebensende schauen, als dies sonst medizinisch üblich ist, wenn das Sterben nur auf die letzten Stunden bezogen als physiologisch-medizinische Endstation betrachtet wird.

Die Sammlung leicht zugänglicher essayistischer Darstellungen ist thematisch gruppiert und zeigt die Komplexität palliativmedizinischer Handlungsfelder auf. Sie ist unterteilt in Kapitel zur Entwicklung und zum Selbstverständnis der Palliativmedizin, sowohl aus Sicht der Patient\*innen wie auch der Angehörigen, sowie zum Umgang mit der Endlichkeit, der Diversität innerhalb der Palliativmedizin und zum Trost, zur Zuversicht sowie zu Glaube und Spiritualität.

Es mag eine\*n sozialwissenschaftliche\*n Leser\*in bei Lektüre des Herausgebervorworts womöglich angesichts der »starken Mittel, [mit denen] die Natur dafür sorgt, dass wir uns beispielsweise Kindern liebevoll und opferbereit zuwenden« (4) und der damit verbundenen Frage, warum genau dies bei Sterbenden nicht der Fall sei, zusammenzucken lassen. Die 18 Beiträge der 25 Autor\*innen gehen auf unterschiedliche individuelle und soziale Facetten des Sterbens ein. Dies tun sie größtenteils auf intime und persönliche Weise, wie z. B. bei der Erzählung des Sterbens der eigenen Mutter, hinsichtlich der Trauer eines Witwers oder im Bericht von Reinhold Messner darüber, wie es war, als er sich beim Bergsteigen im Angesicht des Todes befand. Auch sachliche Erläuterungen werden geboten, etwa zum ärztlichen Behandlungsauftrag, zum Selbstverständnis und zu den Aufgaben der modernen Palliativversorgung; es gibt ethische Ausführungen zur Subjektivität in Entscheidungsfindungsprozessen zum selbstbestimmten Lebensende, und es wird informiert über rechtliche Bestimmungen zu individuellen Wahlmöglichkeiten in Bezug auf das eigene Sterben. Angesichts der Pluralität von Vorstellungen zu Suizid und den damit verbundenen juristischen »Herausforderungen, [...] eine Regulierung zu finden« (129), wird diskutiert, wie die aktuelle Entwicklung zum Verbot der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe neue Möglichkeiten eröffnet. Insgesamt habe der Suizidbeihilfe-Diskurs jedoch vor allem für eine größere Verunsicherung der Mediziner\*innen gesorgt. In diesem Sinne wird erläutert, welche Weiterentwicklungen notwendig sind, um Ärzt\*innen die Suizidbeihilfe zu erlauben.

Der Titel des Bandes stellt die Leser\*innen auf eine Perspektive *vom Ende her* ein. Sie impliziert, dass sie sich von anderen unterscheidet. Welche Lösungsansätze in der Palliativmedizin sich nun aber konkret von den ›herkömmlichen‹ Handlungsentscheidungen im medizinischen Feld abheben und das Hier und Jetzt des Sterbens hierdurch anders betonen, wird nicht explizit thematisiert. Insofern bietet das Werk nichts vollkommen Unbekanntes. Dennoch handelt es sich um eine lesenswerte Darstellung, die gut verständlich vom Sterben und vom Trauern erzählt.

### Kurzrezension zu:



Michaela Maria Hintermayr (2022): *Suizid und Geschlecht in der Moderne. Wissenschaft, Medien und Individuum (Österreich 1870–1970)*, Berlin/Boston: de Gruyter/Oldenbourg, 412 Seiten, 8 Illustrationen, 89,95€.

Eine lange gepflegte Überzeugung besagte fälschlich, aber ideologisch mit schwerwiegenden Folgen, dass Frauen es gar nicht so ernst meinen können wie die entscheidungsstärkeren Männer, wenn es um das selbstverursachte Lebensende geht. Diese antiquierte Sicht trägt weiterhin Früchte – und legitimiert

somit Arbeiten wie die vorliegende. Ziele der als Dissertation in Wien eingereichten Studie sind, heißt es gleich zu Beginn, die »Aufdeckung der Herrschaftsverhältnisse und der Dekonstruktion der nach Geschlecht geschiedenen suizidalen Subjekte« (1). Das nähere Erkenntnisinteresse der Autorin gilt den Wissensformationen und Wirklichkeitszeugungen im Gespinnst von Gender und Suizid.

Zunächst wird eine brave Übersicht zum Forschungsstand geboten, die die Literatur zum Thema insbesondere aus geschichtswissenschaftlicher Sicht umfangreich (und kommentierend) auslotet. Es folgt ein Durchgang durch die Epochen, beginnend mit der Antike, um das Sprechen, genauer: das Diskursivieren von Geschlecht und Selbsttötung nachzuzeichnen. Dies geschieht anhand des typischen Materials entsprechender geschichtlicher Darstellungen, nämlich mithilfe von Fallgeschichten. Daneben werden Ausblicke auf den sexuologischen, religiösen usw. Diskurs geliefert, der sich jeweils im Laufe der Zeit entfaltet und der desto relevanter wird, je näher die Untersuchung an die Gegenwart rückt – denn dann differenzierte sich aus, was zuvor weitgehend pauschal verschwiegen bzw. exkludiert wurde.

Der medizinische Diskurs setzt insbesondere an der Leiche an. *Hintermayr* verbindet ihn mit der ›sozialen Frage‹, betrachtet aber auch die öffentliche Berichterstattung über Skandalfälle, die vor allem dann gegeben waren, wenn der Suizid sich mit bestimmten ›Veranlagungen‹ verknüpft lässt, wie mehr oder minder deutlich in der Presse der Zeit ausbuchstabiert wurde. Schließlich werden die großen Einschnitte beleuchtet, die die beiden Weltkriege und vor allem die Nazi-Epoche mit sich brachten. In der Habsburger Ära galten Anstand, Ehrgefühle, Integrität und das Einfügen ins Kollektiv noch als die dominanten Tugenden, die für die Geschlechter (natürlich nur zwei) in unterschiedlichem Maße bzw. in unterschiedlichen Bereichen vorgezeichnet waren. Während des Dritten Reiches waren die Geschlechter bzgl. der Selbsttötung am stärksten ›gleichberechtigt‹, denn hier war die sonst durchweg geringere weibliche Freitodrate so hoch wie die der Männer (249). In dieser Zeit firmierte der Suizid, der den ›nervösen‹ Volksgenoss\*innen zugeschrieben wurde, besonders auffällig zwischen Verdeckung und Pathologisierung. In den KZs wiederum etablierten sich eigenwillige Formen der Lebensbeendigung. Nach 1945 war Selbsttötung zeitweilig plötzlich keine Entgleisung mehr – dann nämlich, als verständnisvolle Pfarrer bei Regimeanhänger\*innen, die ohne Hitler nicht mehr leben wollten, über die Todsünde des Freitodes hinwegsahen.

Näher untersucht werden außerdem Differenzierungen zwischen Suizid und Suizidversuch – mit der Erkenntnis, dass in den Augen der von außen Etikettierenden zwischen verdammender Tat und Unfähigkeit mithin nur ein schmaler Grat besteht (194). Nachgezeichnet werden überdies die Aktivitäten der »Lebensmüdenfürsorge« bzw. der »Beratungsstelle für Lebensmüde« (202 ff., 326 ff.). Von denen, die sich damals helfen ließen, wird als hauptsächliches Motiv für suizidales Gedankengut die wirtschaftliche Not angeführt. Nicht zuletzt geht es noch um Suizid als Sujet jugendlicher Tagebucheinträge und überhaupt immer wieder um die Verknüpfung von Freitod und Sexualität, die in

Medienberichten und frühen Forschungen nicht bei Männern, sondern stets nur bei Frauen recherchiert wurde.

Hintermayr verfügt über einen imposanten Überblick und arbeitet mit einem immensen Arsenal an Quellen. Das Ergebnis ist spannend zu lesen und uneingeschränkt empfehlenswert.

### Kurzrezension zu:



Kerstin Kremeike/Klaus Maria Perrar/Raymond Voltz (Hg.) (2023): *Palliativ und Todeswunsch*, Stuttgart: Kohlhammer, 218 Seiten, diverse Illustrationen, 37€.

In der Medizin stellen explizite Todeswünsche von Patient\*innen eine Krise dar. Angestrebt wird eigentlich die Heilung, mindestens die Linderung schwerer Beeinträchtigungen; der Wunsch, zu sterben, wirkt demgegenüber wie eine Resignation. Sie kommt nicht von den behandelnden Ärzt\*innen, sondern von den Betroffenen, den Leidenden, die in der Fortführung der Behandlung keinen Mehrwert mehr zu erkennen vermögen.

Der vorliegende Band beleuchtet die Todeswünsche von Patient\*innen aus verschiedenen praktischen, aber auch theoretischen und historischen Perspektiven. Wie so oft, schwingen moralische Untertöne mit. Die Stoßrichtung wird im eröffneten Beitrag der Herausgeber\*innen vorgegeben: »Wir gehen [...] davon aus, dass gerade eine gute (Palliativ-)Versorgung schwererkranken Menschen ermöglicht, über das Sterben sowie ihre Vorstellungen vom eigenen Lebensende nachzudenken.« (20) Die Crux besteht darin, dass Sterbewünsche explizit als vielschichtig und wandelbar dargestellt werden, weshalb man sie hinterfragen könne/dürfe/müsse – derweil umgekehrt die Disposition, dass bei solchen Wünschen ärztliche Rückmeldungen nötig sind, eben nicht als vielschichtig und wandelbar und damit auch nicht als hinterfragbar postuliert wird.

Dass einzelne Beiträge recht normativ argumentieren, überrascht nicht. Ein Beispiel: »Bei jeder erkennbaren Suizidgefährdung alter Menschen müssen präventive und therapeutische Bemühungen den Vorrang vor jeglicher Form der Suizidbeihilfe haben.« (52) Eine Relativierung etwa im Hinblick auf die Schwere des Leidens findet hier nicht statt. Vielmehr beinhaltet eine entsprechende Palliativversorgung »auch das anteilnehmende Aushalten des Leids der Betroffenen«! (162) Und wenn an anderer Stelle von einem Analysetool mit dem Titel »vorzeitiger Todeswunsch« die Rede ist (132), fragt man sich unwillkürlich, wann der Todeswunsch wohl überhaupt *rechtzeitig* eintreffen könnte.

Indes singen nicht alle Beiträge das hohe Lied vom Besserwissen der zwar professionell Engagierten, letztlich aber »Krankheitsnichtbetroffenen«. Der kurze Aufsatz zur Dialyse (*Westermair*) ist sowohl reflektiert, wie auch praxisnah, und der gewinnbringende Abriss

zur Geschichte des Todeswunsches (*Schäfer*) blickt am Ende gar kurz auf die »zeitgenössische paternalistische Medizinethik« (80). Der Beitrag zur »ethischen Beurteilung von Suizidwünschen« (*Gather et al.*, 94) ist gleichsam um Ausgeglichenheit bemüht: Zwar gebe es keine Pflicht zur Mitwirkung an Selbsttötungsabsichten. »Jedoch sollte aus einer fehlenden Verpflichtung zum assistierten Suizid nicht pauschal geschlossen werden, dass es sich hierbei nicht auch um eine ärztliche Aufgabe handeln kann.« (100) Es wird außerdem zurecht darauf verwiesen, dass durchaus auch palliativ behandelte Patient\*innen, denen doch eigentlich die ›bestmögliche‹ Versorgung zuteilwird, bewusst Todeswünsche äußern (vgl. 102).

Im Zuge der Lektüre des Bandes offenbart sich also, dass die in der Einleitung gebotene Rahmung ein wenig vorschnell daherkommt. Die Feststellung, dass viele Ärztinnen und Ärzte auf »Todeswünsche [...] oft unzureichend vorbereitet [sind]« (123), impliziert darüber hinaus, dass persönliche Werte des medizinischen Personals nicht zwingend reflektierter und ›ambivalenzloser‹ sind als die Interessen von (mithin auch sterbewilligen) Patient\*innen. Fraglos richtig und wertvoll ist die in mehreren Beiträgen hervorgehobene Notwendigkeit, über Todeswünsche offen zu sprechen – und das meint vor allem: ergebnisoffen.

### Kurzrezension zu:



Werner Schweidtmann (2022): *Sterben – das Schwierige im Leben. Hilfen und Hinweise für die Begleitung am Lebensende*, Stuttgart: Kohlhammer, 188 Seiten, diverse Illustrationen, 29€.

Werner Schweidtmann ist Medizinwissenschaftler und Psychoonkologe. Der Schwerpunkt seines Wirkens ist die Begleitung schwerstkranker und sterbender Menschen und ihrer Angehörigen, sowohl im Krankenhaus wie in seiner Praxis für medizinische Psychologie im Facharztzentrum am Evangelischen Krankenhaus in Lippstadt.

Schweidtmann konstatiert im Umgang mit Sterben und Tod eine große Verunsicherung, die sich vor allem in der Kommunikation mit Sterbenden zeigt. Er wendet sich aus seiner beruflichen Praxis heraus sowohl an professionelle Pflegekräfte in Krankenhäusern, Altenheimen und Hospizen wie auch an Angehörige und Freunde, die das Sterben eines geliebten Menschen begleiten. Die eigenen Ängste, die er als Therapeut erlebt, klammert er nicht aus, sondern bezieht sie in seine Reflexionen ein.

Das Praxisbuch gliedert sich in sieben Kapitel. Das erste Kapitel gibt einen historischen Abriss über das Sterben in der Vergangenheit und skizziert die Entwicklung einer neuen Sterbekultur in der Gegenwart. Es wird mit einer Reflexion abgeschlossen, welche das

Essenzielle im Umgang mit sterbenden Menschen präzisiert. Das Sterben im Erleben der Betroffenen ist Thema des zweiten Kapitels. Schweidtmann lässt dort Betroffene selbst zu Wort kommen und verdeutlicht, wie wichtig es ist, auf die Sterbenden zu hören und ihren Umgang mit dem Unausweichlichen ernst zu nehmen. Das dritte Kapitel handelt von der Wahrheit im Kontakt mit Schwerstkranken. Zunächst nimmt der Autor gesellschaftliche Einflüsse auf die Situation Schwerstkranker in den Blick und arbeitet das Professions- und Rollenverständnis von Medizinern heraus. In diesem Zusammenhang geht er auch auf die Abwehrmechanismen im Umgang mit Sterbenden ein, die sich in der Unterschlagung der Wahrheit, dem Kommunikationsabbruch oder auch in geschäftiger Betriebsamkeit zeigen. Schweidtmann sieht die Ursache dieses Verhaltens in der Angst von Ärzten, sich mit dem eigenen Tod auseinanderzusetzen. Die Ambivalenzen hinsichtlich der Wahrheitsmitteilung sind für die Patienten wie für das medizinische Personal eine Gratwanderung. Sie lässt sich dadurch lösen, dass der Umgang mit der Wahrheit ein Kommunikationsprozess ist, der eine vertrauensvolle Beziehung zwischen den Patienten und Ärzten voraussetzt. Auf welche Weise Sterbende ihre Situation bewältigen, ist Thema des vierten Kapitels. Der Autor rezipiert Erkenntnisse der Bewältigungsforschung von Richard S. Lazarus und reflektiert diese Theorie für die Begleitung sterbender Patienten.

Kapitel 5 widmet sich der Persönlichkeitstypologie von Fritz Riemann und bezieht sie auf die Kommunikation mit Betroffenen. Die Situation und die Begleitung von Angehörigen werden im sechsten Kapitel erläutert. Im Zentrum der Ausführungen steht die Trauer von Angehörigen und deren Begleitung. In diesem Kapitel spricht der Autor auch den Umgang professioneller Pflegekräfte mit Angehörigen an. So werden Angehörige oft, auch aufgrund der hohen Arbeitsbelastung des medizinischen und pflegerischen Personals, als zusätzliche Belastung empfunden. Weiter wird auch der mögliche Rollentausch zwischen Sterbenskranken und Angehörigen thematisiert. Die Situation und Begleitung von Angehörigen nach dem Eintritt des Todes ist ebenfalls ein umfangreicher Abschnitt. Das abschließende siebte Kapitel geht noch einmal auf die Bedeutung einer angemessenen Kommunikation für schwerstkranken bzw. sterbende Menschen und ihre Angehörigen ein und betont die Notwendigkeit, dass Gesprächsführung ein Inhalt der Ausbildung von Ärzten und Pflegekräften sein sollte.

Das Praxisbuch von Schweidtmann ist wissenschaftsorientiert und berücksichtigt Erkenntnisse aus der Persönlichkeitspsychologie und Bewältigungsforschung. Durch zahlreiche Beispiele versucht der Autor, eine Brücke zwischen Theorie und Praxis zu schlagen. Hierin liegt auch die Stärke des vorliegenden Werkes. Zahlreiche Fallanalysen, Gesprächsprotokolle und Tagebuchaufzeichnungen verdeutlichen die Problematik der Begleitung am Lebensende. Mit entsprechender didaktischer und methodischer Aufbereitung kann das Werk auch in der Ausbildung von Pflegepersonal und der Qualifizierung von ehrenamtlichen Kräften eingesetzt werden.



## Kurzrezension zu:



Jara Streuer (2023): *Feminizid. Diskursbegriff, Rechtsbegriff, Völkerstrafrechtsbegriff*, Baden-Baden: Nomos, 483 Seiten, 144€.

In dieser Dissertationsschrift wird ein in Deutschland wenig untersuchtes Phänomen betrachtet, das im Wesentlichen ein Element struktureller Gewalt ist: Es geht um Tötungsdelikte gegen Frauen. Eher ungewöhnlich für eine rechtswissenschaftliche Studie ist der Ansatz, vom Patriarchat, von Misogynie usw.

auszugehen und darauf einen explizit intersektionalen Blick zu werfen. Der Verfasserin ist es wichtig, Abgrenzungen gegenüber gängigen Begrifflichkeiten vorzunehmen: ›Feminizid‹ impliziere als Terminus einen strukturellen Faktor, der beim ›Intimidizid‹ oder dem bloßen ›Femizid‹ so nicht evident sei (vgl. 56). Der titelgebende Ausdruck wird als »politischer Begriff [verstanden], der auf die strukturelle Natur und den gesellschaftlichen Kontext der Taten verweist« (59).

Die anschließende phänomenologische Bestandsaufnahme entsprechender Straftaten lässt eine feine Untergliederung aber ausdrücklich zu; folglich werden die relevanten Merkmale etwa partnerschaftlicher Gewalt, von Tötungen in bewaffneten Konflikten oder auch von ›Femicidios‹, in Lateinamerika verbreiteten Entführungen, Folterungen und Ermordungen marginalisierter Frauen durch weithin unbekannte Tätergruppen dargelegt. *Jara Streuer* bezieht in dieses global angelegte Panorama des Schreckens ferner Schwangerschaftsabbrüche wegen des Geschlechts des Fötus, ›Ehrenmorde‹, Mitgiftpraktiken und Witwentötungen mit ein, bis hin zu zeitgenössischen Formen der Hexenverbrennung und Genitalverstümmelungen, nicht zuletzt noch »Todesfälle infolge von Schönheitsidealen« (166).

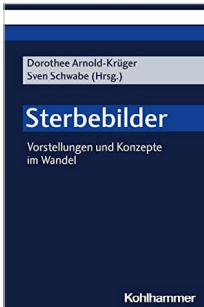
Auf die Darstellung des Feminizids als Diskurs- folgt im zweiten großen Teil der Arbeit seine Einordnung als Rechtsbegriff. Hier geht es um die Implementierung korrespondierender Gesetze in verschiedenen Ländern. Insbesondere im latein- und südamerikanischen Raum haben entsprechende Verordnungen Fuß gefasst. Ferner gibt es internationale Regulierungen, die im Hinblick auf den involvierten Gewaltbegriff, den Schutzzumfang usw. nicht nur juristisch interessant sind. Indes hält Streuer fest, dass zwischen gesetzlicher Implikation und gesellschaftlicher Wirklichkeit eine große Lücke klafft (vgl. 190). Problematisch sei auch, dass im Rechtsverständnis von Tötungsdelikten zwischen Männern und Frauen auf die Auslotung der genauen Beziehungsverhältnisse der Beteiligten oft verzichtet wird. Die Details werden höchstens fallspezifisch verhandelt. Im Wesentlichen geht es um ›Mann gegen Frau‹; was dies mit Gesellschaft zu tun hat, ist im Gerichtssaal nur selten relevant.

Im dritten Teil zur Völkerstrafrecht werden (militärische wie nicht-militärische) Vorgesetztenverhältnisse und Verletzungen hoheitlicher Schutzpflichten untersucht. Feminizid lässt sich, erfährt man hier, nicht so leicht als Völkermord qualifizieren, da ein belastbares Gruppenmerkmal fehle. Am Ende, nachdem schließlich auch die »innere Tatseite« (374 f.) fokussiert wurde, gibt Streuer konkrete Handlungsempfehlungen für die bundesdeutsche Rechtssituation und fasst ihre umfangreichen Erkenntnisse in 25 Thesen zusammen.

Durchsetzt von vielen Zwischenfazits, wird in dieser Arbeit gegen übliche juristische Narrative argumentiert. Tatsächlich stehen nicht nur Tötungen im Vordergrund, sondern auch andere Gewaltformen. Trotz der handgreiflichen Thematik geht es aber recht abstrakt zu. Das Buch ist – wie bei juristischen Doktorarbeiten üblich – mit einer Flut an Fußnoten versehen, das erschlagende Zeugnis einer immensen Lesebilanz. (Das Quellenverzeichnis ist fast 100 Seiten lang!) Im Ergebnis ein gewiss auch für fachliche Laien interessantes Buch, das trotz einer gewissen ›Trockenheit‹ spannende Einblicke bereithält.

## Sterbe- und Todesbilder als Spiegel gesellschaftlicher Dynamiken

Davina Klevinghaus



Rezension zu: Dorothee Arnold-Krüger/Sven Schwabe (Hg.) (2023): *Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel*, Stuttgart: Kohlhammer, 179 Seiten, diverse Illustrationen, 40€.

Vorstellungen von Sterben und Tod unterliegen seit jeher einem kontinuierlichen Wandel. Nebst gegenständlichen, visuell-erfahrbaren Sterbebildern fungieren sowohl mentale Repräsentationen als auch sprachlich-metaphorische Konzepte als Spiegel gesellschaftlicher Wirklichkeit. Historische Kontinuitäten und Brüche in der Wahrnehmung von Sterbeprozessen bringen unterschiedliche Bilder und Ideale hervor, die wiederum individuelle und gesellschaftliche Perspektiven auf das Lebensende prägen.

Der von *Dorothee Arnold-Krüger* und *Sven Schwabe* herausgegebene Sammelband widmet sich aus einer interdisziplinären Perspektive dem Spannungsfeld von mentalen Imaginationen, manifesten Momenten künstlerischer Artefakte und kulturspezifischen Deutungen. Präsentiert werden Beiträge der Tagung »Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel«, die am 23. und 24. September 2021 am *Zentrum für Gesundheitsethik* an der Evangelischen Akademie Loccum in Hannover stattfand. Dabei erweist

sich der Blick auf kulturell-historische Entwicklungen und Inszenierungsprozesse von Sterben, Tod und Erinnerung als *Basso continuo* eines Bandes, dem mannigfache latente Foki, wie etwa die Frage nach Autonomie und Paternalismus, innewohnen. Es gelingt den Autor\*innen, eine Brücke zwischen medizinhistorischen, theologischen, kunstgeschichtlichen und soziologischen Perspektiven zu schlagen, auf deren Basis gegenwärtige Diskurse beleuchtet werden.

Nachdem die Herausgeber\*innen einleitend den titelgebenden *Bild*begriff in seinen Grundzügen diskutieren, wird sich dieser Thematik in neun weiteren Beiträgen gewidmet, die vier Abschnitten subsumiert werden. *Thomas Macho* beschäftigt sich zunächst mit der im Zuge moderner medialer Techniken omnipräsenten »anwesenden Abwesenheit« (21) in Sterbebildern durch die Verflechtung und somit gleichsam die Aufhebung eindeutiger Grenzdimensionen von Leben und Tod. Durch die zeitliche Differenz von Bildentstehung und -rezeption werde ein permeabler Demarkationsbereich konstituiert, der sich auf zugespitzte Weise in sogenannten »passageren Doppelbildern« (26) zeige, die unklar ließen, ob die abgebildete Person noch lebendig oder bereits verstorben sei. Überdies widmet sich Macho mit dem Zusammenhang zwischen Schlaf (*Hypnos*) und Tod (*Thanatos*) einem Diskurs, der auf eine lange Tradition zurückblickt (Danzer 2022). Das antike Bild vom Tod als »Schlaf« habe in der Moderne einen Wiederaufschwung erfahren.

Es schließt sich ein Beitrag von *Daniel Schäfer* an, der Sterbe- und Todesbilder verschiedener abendländischer Kulturepochen aus medizinhistorischer Perspektive in den Blick nimmt. Dabei orientiert er sich an Philippe Ariès' Buch über die *Geschichte des Todes* (1982), das in thanatologischen Diskursen einen hohen Bekanntheitsgrad aufweist, jedoch zu Recht ob seiner teils undifferenzierten Thesenformulierungen kritisiert wird. Einen wesentlichen Mehrwert bietet die von Schäfer fortgeführte Idee, dass historische Entwicklungen spezifische Ideale von Todesbildern evozieren. Der Autor stellt die von etwa 600 n. Chr. bis heute andauernden Wandlungsprozesse abendländischer Sterbekulturen dar und konstatiert eine große Spannweite gegenwärtiger Perspektiven, die er mit rasanten sozialen, wissenschaftlichen und technischen Veränderungen in Verbindung bringt.

Auch *Eva Styn* rückt (spät-)mittelalterliche Todesbilder in das Zentrum ihrer Betrachtungen. Indem sie Schriftquellen und Bildzeugnisse beleuchtet, arbeitet sie heraus, dass das dominierende Bild des Sterbens als ein Prozess des Übergangs zwischen zwei Entitäten verstanden werden kann. Der sich zwischen Diesseits und Jenseits befindende Raum sei etwa als »Fegefeuer« bzw. »Seelenflug« sowie als »göttlicher Gerichtshof« der menschlichen Existenz repräsentiert worden oder zeugte – in Form himmlischer und teuflischer Wesen – von todesbezogenen Ängsten und Erwartungen.

*Malte Dominik Krüger* akzentuiert in seinem Beitrag den Wandel religiöser Sterbebilder im Rückgriff auf zentrale bildtheoretische und theologische Diskurse. Hierbei hinterfragt er die grundsätzliche Darstellbarkeit von »Tod« und »Sterben« im Bild und argumentiert, dass die Vielzahl metaphorischer Bilder und (christlicher) Gleichnisse

vielmehr Zeugnisse des Imaginierten als des (nicht überprüfbaren) »faktisch Objektiven« sein könnten. Krüger betont die Parallelität artifizierender Sterbebilder und mentaler Imaginationen nach dem Tod eines Menschen: Durch das Bild würden die jeweiligen Momentaufnahmen vergangener Erlebnisse gleichsam in die Gegenwart transferiert. Hervorzuheben ist die Verknüpfung kulturell-gesellschaftlicher Phänomene mit theologischen Deutungen und Bezügen zu Gemälden wie Hieronymus Boschs bekanntem *Der Aufstieg der Seligen* als Symbol des Weges ins Jenseits.

Aus soziologischer Perspektive widmet sich *Thorsten Benkel* changierenden Sterbebildern im Kontext von Digitalisierungsprozessen. Vor dem Hintergrund der von Foucault (2013: 25) beschriebenen »Utopie des körperlosen Körpers«, der eine Sehnsucht nach Transzendenzerfahrung innewohne, wird die Idee unkörperlicher Daseinsdimensionen in bildlichen Zeugnissen vergangener Jenseitsvorstellungen, aber auch im Kontext gegenwärtiger Debatten – etwa um als »Nahtoderlebnisse« betitelte Phänomene – rekonstruiert. An den Topos der Körperlichkeit anknüpfend, stellt Benkel die Potenziale des digitalen Raumes heraus, trotz physischer Distanz zum toten Körper *post mortem* eine bildliche Repräsentanz beibehalten und zur Erinnerungsgenese beitragen zu können.

Es folgen drei praxisorientierte Beiträge: Zunächst stellt *Klaus Hager* Sterbeprozesse infolge langsam zum Tod führender Erkrankungen aus medizinischer Perspektive dar und beschreibt spezifische physische Veränderungen am Lebensende. Anschließend nimmt *Anna Bauer* – ausgehend vom qualitativen Forschungsprojekt *Vom »guten Sterben«* – den Sterbeort des Hospizes sowie die multiprofessionelle Begleitung des Sterbens als modernes Sinnbild der *Ars bene moriendi* in den Blick. Dabei weisen die Ergebnisse von insgesamt 147 Interviews auf divergierende Sterbebilder hin, die das Hospiz als Organisation vor die Herausforderung stellen, unterschiedliche Deutungshorizonte im Sinne des grundlegenden Paradigmas der Ganzheitlichkeit adäquat miteinander zu verzahnen. An diesen Befund knüpft auch *Lilian Coates* an, die anhand einer ihrer Dissertationsstudie entnommenen Einzelfalldarstellung auf differenzierte Weise den mitunter schmalen Grat zwischen autonomieermöglichenden und paternalistischen Praktiken fokussiert.

Im abschließenden Beitrag betrachten *Margit Schröer* und *Susanne Hirmüller* den historischen Wandel von Sterbebildern in Todesanzeigen, bei denen sich eine sukzessive Abkehr traditioneller Normen und standardisierter Kommunikationsmuster abzeichnet. Der Umgang mit Abschiednahme und Tod werde, so die Autor\*innen, immer mehr zu einer subjektiven Gestaltungspraktik, zu einer »*last performance*« (175) der hinterbliebenen oder gar der verstorbenen Personen selbst.

Das Gros der Beiträge macht auf stringente und aufeinander Bezug nehmende Weise deutlich, dass sich gesellschaftliche und individuelle Sichtweisen auf Sterben und Tod reziprok beeinflussen und Sterbebilder als Spiegel kollektiver Deutungsordnungen und Diskurse fungier(t)en. Im Rekurs auf eine langjährige Tradition multidisziplinärer Auseinandersetzungen mit den epochaltypischen Betrachtungsweisen der mittelalterlichen

*Ars bene moriendi* liegt ein wesentlicher Ertrag des Bandes in der großen Spannweite der Beiträge, die von der mittelalterlichen Sterbekultur bis hin zu gegenwärtigen Problemfeldern und Sterbewelten reichen. Einflussreiche künstlerische und literarische Werke werden ebenso aufgegriffen wie sepulkrale Fotografien oder Abbildungen originaler Todesanzeigen, die den Beiträgen ein hohes Maß an Authentizität verleihen. Dabei werfen die Einzelbeiträge im Allgemeinen die Frage auf, inwieweit die Differenzierung von *Sterbe-* und *Toten-* bzw. *Todesbildern* einer nuancierteren Betrachtung bedürfte: So widmet sich Macho explizit der Frage, inwieweit sich das prozesshafte Moment des ›Sterbens‹ überhaupt bildlich darstellen lassen könne und verweist auf die im 19. Jahrhundert verbreitete Praxis der Totenfotografie in Mitteleuropa; Schäfer postuliert eine Dominanz vormoderner *Todes-* gegenüber *Sterbebildern* aus medizinhistorischer Perspektive; der Großteil der Beiträge apostrophiert indes den Terminus des *Sterbebildes*.

Interessant erscheinen zahlreiche implizit thematisierte metaphorische *Sterbe-* und *Todesbilder*: Einer dämonisierten und romantisierten Ausdrucksweise steht etwa die häufige Verwendung kriegsmetaphorischer Ausdrücke gegenüber, die in ihrer spezifischen Ausrichtung an gesellschaftliche Normen und Todeskonzepte anknüpfen. So lässt sich nach Schäfer (43) eine Verlagerung des Kampfmotives von paternalistisch ›gegen den Tod ankämpfenden‹ Ärzt\*innen hin zu Selbstbestimmung und Stärkung der Patient\*innenrechte als zentrale Triebkräfte rekonstruieren, die jedoch im gegenwärtigen hospizlichen Kontext, so Coates (152), zuweilen in Anbetracht des Idealbildes eines ›natürlichen Todes‹ als Antithese krankenhäuslicher Sterbekontexte zu absentieren drohen. Als mögliche Ergänzung berge freilich auch die kognitiv-linguistische Beschäftigung mit *Sterbebildern* ein großes Potenzial weiterführender Erkenntnisse. Wünschenswert wäre zudem ein dezidierterer Fokus auf aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen (etwa: Debatten um den assistierten Suizid).

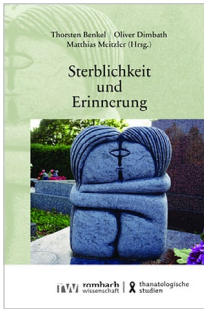
In der Gesamtschau erweist sich der Sammelband als bedeutsamer Beitrag zur thanato(sozio)logischen Debatte. Die Beiträge stechen insbesondere durch ihre Multiperspektivität hervor, wodurch eine mehrdimensionale Sichtweise auf Sterben und Tod ermöglicht und das Potenzial der Erschließung internal und external verorteter *Sterbebilder* für die (Re-)Konstruktion von sozialer Wirklichkeit illustriert wird.

## Literatur

- Ariès, Philippe (1982): *Geschichte des Todes*, München.  
 Danzer, Gerhard (2022): *Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Mythos, Logos und Person*, Wiesbaden.  
 Foucault, Michel (2013): *Die Heterotopien – Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Berlin.

## Temporalität und Trägermedien der Erinnerung

Debora Niermann



Rezension zu: Thorsten Benkel/Oliver Dimbath/Matthias Meitzler (Hg.) (2022): *Sterblichkeit und Erinnerung*, Baden-Baden: Rombach, 338 Seiten, 69€.

Open Access-Zugang zum Buch: <https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783968218557/sterblichkeit-und-erinnerung?page=1>

Gründe für eine thanatosoziologische Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Sterblichkeit und Erinnerung gibt es viele. Allein zeitdiagnostisch ließe sich ein Band zur Thematik problemlos verargumentieren: Sei es mit Blick auf die grundsätzliche Frage, inwiefern eine *ars moriendi (nova)* mit ihrer bewussten Sterbeprozessgestaltung (Schäfer et al. 2012) eine *ars memoriandum (nova)* hervorruft. Diskutieren ließe sich auch die in der Spiritual Care vertretene These, die in säkularisierten Gesellschaften rückläufige Jenseitsorientierung befördere einen gesteigerten Bedarf der Erinnerungsakzentuierung im Diesseits (Streeck 2016). Weiter könnte man auf praxeologischer Ebene der Frage nachgehen, inwiefern zunehmend digitalisiertes Erinnerungshandeln mit dem für Erinnerungskultur elementaren Vergessen weiterhin interagieren kann bzw. neue Arrangements hervorbringt (Benkel 2018). Fragen zu Erinnerung und Gedächtnis besitzen zweifellos Konjunktur. Gleichzeitig zeugt die Vielzahl und Verdichtung von Forschungsarbeiten diverser Disziplinen von der Komplexität des Erinnerungsphänomens als einem fortlaufenden Faszinosum (u. a. A. Assmann 2018; J. Assmann 2005). Die Leistung des hier vorliegenden Bandes liegt in der genuin thanatosoziologischen Beschäftigung mit beidem: mit maßgeblichen, grundlegenden Schriften zur sozialtheoretischen Fassung von Erinnerung und Sterblichkeit sowie dem empirischen Blick auf die jüngeren, neu entstehenden Praxisarrangements in einer sich verändernden Sepulkral- und Memorialkultur.

Die Beiträge des Bandes gehen zurück auf die von den Herausgebern an der Universität Passau ausgerichtete, digital am 10. und 11. März 2021 abgehaltene Konferenz »Sterblichkeit und Erinnerung. Soziale Gedächtnisse am Lebensende«. Es handelte sich gleichzeitig um die Jahrestagung des Arbeitskreises »Gedächtnis – Erinnern – Vergessen« der Sektion »Wissenssoziologie« der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*.

Nach der Einleitung ist der Band in eine dreiteilige Struktur gegliedert, der wiederum zwölf Einzelbeiträge zugeordnet sind. Im Folgenden wird ein thematischer Überblick zu den drei Inhaltsrubriken gegeben und es werden die jeweiligen Aufsätze skizziert. Diese umfassendere Darstellung dient der Sichtbarmachung der Varianz der Beiträge in ihren thanatosoziologischen Bearbeitungsmodi des Phänomenbereichs von Erinnern und Sterblichkeit.

Den Auftakt des Buches bildet die Einführung der Herausgeber. Darin wird einleitend Begriffsarbeit betrieben: zur Sozialität von Gedächtnissen, zur Spezifik des Erinnerns in emotionaler Trauerverwobenheit und zum Gedenken mit seiner Funktion generalisierter Sinnaktivierung. Anschließend entwerfen die Autoren eine Dimensionalisierung des Forschungsfeldes, die in der Erschließung von sechs analytischen Phänomenbereichen mündet. Diese Heuristik soll der Systematisierung der Einzelbeiträge dienen und besitzt in dem noch jungen Forschungsfeld wohl auch darüber hinaus orientierungsleitenden Charakter.

Im Abschnitt »Theoretische Perspektiven« nähern sich die Aufsätze sozial- und gesellschaftstheoretisierend dem sozialen Erinnern bzw. Gedenken thanatosozologisch. In seinem Beitrag elaboriert *Thorsten Benkel* die explikative Relationalität von Vergessen und Erinnern. Zentral diskutiert er die zur subjektiven Vergesslichkeit (vermeintlich) gegensätzlichen Fotografien als bildhafte, objektive Erinnerungsgaranten. *Jan Ferdinands* Beitrag erörtert zentrale Konzeptualisierungen des Ägyptologen Jan Assmann zu Vergangenheits- und Gegenwartskonstitution. Im Vordergrund steht seine von Halbwachs' Entwurf des kommunikativen Gedächtnisses weiterentwickelte Begriffsarbeit zum durch Alltagsnähe geprägten kommunikativen Gedächtnis und dem von Alltagsferne gezeichneten kulturellen Gedächtnis. Die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann dienen auch einer Reihe folgender Beiträge im Band als zentraler Bezugspunkt. *Oliver Dimbath* diskutiert nach einer Einführung in die Begriffe und Kulturgeschichte der Unsterblichkeit die Wechselwirkungen des Strebens von Individuen nach bleibender postmortaler Anerkennung und der Notwendigkeit von sozialen Gruppen. Erst die Beurteilung der erbrachten Leistungen als erinnerungswürdig und damit eine gewisse Selektion ermöglichen die Zuteilung zur Unsterblichkeit.

Die empirisch ausgerichteten Beiträge im Abschnitt »Praxen sepulkralen Erinnerns« befassen sich mit vergangenheitsbezogenen sozialen Praktiken und Diskursen zu Sterben, Tod und Trauer. *Matthias Meitzler* analysiert zeitgenössische Friedhöfe als Gedächtnisräume, in denen zunehmend posttraditionelle Grabarrangements Ausdruck postmortaler individualisierter Identitätskonstruktionen sind. Empfehlenswert ist auch der im Beitrag enthaltene Exkurs zur sepulkralen Konstruktion von Kindlichkeit, insbesondere da Zusammenhänge von Sterbealter und Erinnerungspraxis ansonsten nur in einem weiteren Aufsatz (Völkle/Wettmann) ausdifferenziert werden. *Leonie Schmicklers* Beitrag liefert ein anschauliches Beispiel, mit welcher subjektiven Sinngebung die Besitzer\*innen der Edelsteine, die sie aus der Totenasche nahestehender Personen erzeugen haben lassen, das Erinnerungsartefakt versehen. *Sarah Peuten* arbeitet diskursanalytisch heraus, welche impliziten Normative dem zunehmend im hospizlich-palliativen Kontext praktizierten Ansatz würdezentrierter Therapie eingeschrieben sind. Beim Durchführen eines würdeorientierten bilanzierenden biografischen Interviews mit schwer Erkrankten soll neben der Selbstwertstärkung auch ein zur Tröstung intendiertes Vermächtnisdokument geschaffen werden. Im gemeinsamen Redigieren führt Letzteres zu professionell instruierten normativen Glättungen der eigenen, möglichst von Dankbarkeit durchzogenen

Lebenserzählung. *Melanie Pierburg* verbindet die ethnografische Beobachtung einer didaktisch angeleiteten Erinnerungsübung im Vorbereitungskurs für ehrenamtliche Sterbegleiter\*innen mit Hubert Knoblauchs Konzept des kommunikativen Gedächtnisses. Erinnern wird dabei als kommunikative Praxis in Gestalt ausgewogener biografischer Bilanzierung symbolisch aufgewertet und als erstrebenswerter Interaktionsmodus in der Hospizbegleitung etabliert. *Laura Völkle* und *Nico Wettmann* beschreiben, wie die in Schwangerschaften präsente paradoxe Temporalität im Fall eines pränatalen Verlustes nicht per se aufgelöst, sondern seitens der ›Sterneneltern‹ (dis-)kontinuierlich im Prozess der Verlustbearbeitung fortgesetzt wird. Das führt zu zukunfts-gewandten Erinnerungspraktiken, in denen beispielsweise ein heranwachsendes anwesendes Kind imaginiert wird. Mit dieser Erinnerungsform des postexistenziellen Fortspinnens einer ungelebten Biografie bereichern die Autor\*innen die ansonsten (auch im Band) vorherrschende zeitsoziologische Gegenwarts- und Vergangenheitsbezogenheit.

Der letzte Teil »Zur Persistenz sozialer Struktur Aspekte« umfasst ein facettenreiches Repertoire. *Ekkehard Coenen* zeigt am Beispiel der KZ-Gedenkstätte Buchenwald die Spezifik kollektiv situierter Erinnerungspraktiken jenseits des Gedenkens an ›natürlich‹ Verstorbene auf. Das Tötungserinnern platziert Besucher\*innen in der Figur der Dritten, denen es die stattgefundene Gewalttätigkeit zwischen Täter\*innen und Opfern zu vermitteln gilt. Eindrücklich skizziert Coenen, wie dabei die Darstellungspraktiken der materiellen Spuren des Tötungshandelns sowie deren kommunikative Infrastruktur Gegenstand fortlaufender gesellschaftspolitischer Aushandlungsprozesse sind. Auch der Beitrag von *Carsten Heinze* befasst sich mit der (Nicht-)Abbildung gewalttätiger Tötungen, allerdings in Dokumentarfilmen zu Bürgerkriegen und Genoziden. Entlang zahlreicher überaus lesenswerter filmsoziologischer Kurzanalysen werden ästhetische Praktiken im Umgang mit dem dokumentarfilmischen Tabu des Zeigens von Tötungsakten herausgearbeitet. *Lara Weiss* verargumentiert die maßgebliche gesellschaftliche soziale Ordnungsfunktion altägyptischer Grabstätten. Sie dienen nicht nur, wie in der Deutung Jan Assmanns, als Orte der Selbstinszenierung der Verstorbenen, sondern schaffen durch die öffentliche Nennung der noch lebenden Erinnernden zukunftsweisende Ein- und Ausschlüsse statusbezogener Gruppenzugehörigkeit. Die Verwobenheit von Vermächtnis und daran geknüpfte Rollenadressierungen behandelt ebenfalls *Christoph Nienhaus*. Rechtssoziologisch werden die juristisch fixierten Handlungsskripte von Erblassenden und Erbenden in Relation zur symbolischen Bedeutung von hinterlassenen Erinnerungsartefakten gesetzt.

Den Autor\*innen gelingt mit dieser Herausgabe ein vielschichtiger Band, in dem sowohl erinnerungstheoretische Debatten geführt als auch empirischer Facettenreichtum praktiziert werden; bei beidem kommen thanatosoziologische Bezüge erkenntnisproduktiv weit gefasst zum Einsatz. Der Großteil der Beiträge richtet sich dabei meines Ermessens vorrangig an eine akademische Leser\*innenschaft, wobei einige der empirisch ausgerichteten Aufsätze auch für ein breiteres Publikum von Interesse sein dürften. Zwei rote Fäden ziehen sich in der Bearbeitung von »Sterblichkeit und Erinnerung« durch



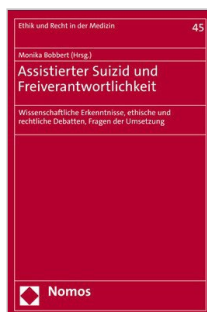
zahlreiche Beiträge: erstens Dimensionalisierungen von Temporalität, insbesondere bzgl. der Konstitutionsdependenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; zweitens die epistemologische Beschaffenheit, subjektive Bedeutungszuschreibung und soziale Praxis im Umgang mit Trägermedien der Erinnerung. Beide Fragezusammenhänge bieten vielversprechende Ansätze für weiterführende Analysen, die sicherlich im Kreis der Thanatosozilog\*innen auch zukünftig weitergesponnen werden. Gewonnen hätte jedoch die Kohäsion des Bandes an dieser Stelle und auch bei anderen inhaltlichen Verbindungspunkten durch stärkere Referenzen der Beiträge aufeinander. Auch bleiben Bezugnahmen auf die in der Einführung entworfene Heuristik zum Spektrum der Phänomenbereiche aus. Einen Abbruch tut das der Leistung des Bandes jedoch keinesfalls. Die Lektüre lohnt sich nicht allein für alle explizit thanatosozilogisch Interessierten. Mit dem pluralen Beitragsrepertoire zu Sepulkral- und Memorialkultur legen die vielfach möglichen Anschlüsse, u. a. an mediale, rechtliche, medizinische und sozialarbeiterische Diskurse, eine generelle Leseempfehlung nahe.

## Literatur

- Assmann, Aleida (2018): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- Assmann, Jan (2005): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Aufl., München.
- Benkel, Thorsten (2018): »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Sebald, Gerd/Döbler, Marie-Kristin (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 169–196.
- Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas/Muller-Büsch, Christof (Hg.) (2012): *Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova?*, Stuttgart.
- Streeck, Nina (2016): »Nicht für immer. Ars moriendi nova – Sterbekunst ohne Jenseitsperspektive«, in: *Hermeneutische Blätter* 22, Heft 1, S. 150–160.

## Die Operationalisierung von Freiverantwortlichkeit

Meike Gerber



Rezension zu: Monika Bobbert (Hg.) (2022): *Assistierter Suizid und Freiverantwortlichkeit. Wissenschaftliche Erkenntnisse, ethische und rechtliche Debatten, Fragen der Umsetzung*, Baden-Baden: Nomos, 376 Seiten, diverse Illustrationen, 109€.

In Deutschland hängt die Debatte um die Neuregelung der Suizidhilfe eng mit dem Begriff der Freiverantwortlichkeit zusammen. In der Urteilsbegründung des Bundesverfassungsgerichts zur

Aufhebung des Verbots der geschäftsmäßigen Beihilfe zur Selbsttötung heißt es 2020, die Entscheidung zum Suizid müsse ernsthaft und freiverantwortlich getroffen sein sowie eine gewisse Dauerhaftigkeit aufweisen. Damit zentralisiert das BVerfG für die Zulässigkeit der Suizidassistenz einen Begriff, der bisher weder rechtlich bindend definiert noch empirisch einheitlich messbar war.

Der vorliegende Sammelband nimmt dies zum Anlass, die Debatte um den Begriff der Freiverantwortlichkeit im Zusammenhang mit Suizidassistenz aus Perspektive verschiedener Fachgebiete zu beleuchten. Er versammelt psychiatrische, psychologische, sozialpolitische, ethische sowie rechtswissenschaftliche Beiträge und geht aus einem interdisziplinären Expert\*innenworkshop hervor, in dem darüber debattiert wurde, welche wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Definition von Freiverantwortlichkeit im Zusammenhang mit Suizidassistenz relevant und interdisziplinär zu diskutieren sind.

Entsprechend ist die Beitragszusammenstellung aufgebaut: In den ersten beiden Teilen erläutern Expert\*innen aus Psychiatrie und Psychologie die Feststellbarkeit von Freiverantwortlichkeit sowie deren Grenzen im Zusammenhang mit Suizidalität. Daraus hervorgehend werden Forschungsdesiderate innerhalb der eigenen Disziplin sowie diesbezügliche Fragen an Wissenschaftler\*innen aus anderen Fachbereichen aufgeworfen. Im Anschluss werden Therapiemöglichkeiten und Grenzen hinsichtlich Suizidalität aus psychologischer und sozialpolitischer Sicht beleuchtet, wobei auch kontroverse Themen wie die Unterstützung von Menschen mit Behinderung und/oder psychischer Erkrankung im Umgang mit assistiertem Suizid angesprochen werden. Zudem werden offene Fragen aus der Psychologie formuliert; so befasst sich der Artikel von *Bernd Röhrle* mit der Messbarkeit von Freiverantwortlichkeit sowie der sie beeinflussenden Faktoren, die laut BVerfG Freiverantwortlichkeit in Frage stellen. Ferner geht es um Fragen nach der Übertragbarkeit verschiedener statistischer Instrumente auf die Einschätzung der Freiverantwortlichkeit assistiert Suizidwilliger. Dies ist, wie *Norbert Nedopil* hervorhebt, erforderlich, da die Liberalisierung der Suizidassistenz dazu nötig ist, zwischen freiverantwortlichen und pathologischen Suizidwünschen zu unterscheiden. Besonders die Frage nach der Freiverantwortlichkeit psychiatrischer Patient\*innen werde nach wie vor tabuisiert.

Der dritte Teil umfasst ethische Beiträge, u. a. eine Auseinandersetzung mit dem Konzept der relationalen Autonomie, das sich insbesondere im Umgang mit Sterbewünschen von Menschen mit einer terminalen Erkrankung als bedeutsam erwiesen hat. Darüber hinaus wird der Zusammenhang von assistiertem Suizid und existenziellem Leiden thematisiert. Hier plädiert *Peter Schaber* für die Nachvollziehbarkeit eines Sterbewunsches durch einen einfühlsamen Dritten als Kriterium für die Zulässigkeit von Suizidassistenz, um diese sukzessive weder an eine objektive medizinische Indikation zu knüpfen, die möglicherweise gar nicht Ursache für das den Sterbewunsch verursachende Leid ist, noch sie an die rein subjektive Beurteilung des Betroffenen zu binden, der sich in der Einschätzung seiner Situation schließlich irren könnte.

Die Beiträge aus rechtswissenschaftlicher Perspektive thematisieren neben einer Bewertung der zum damaligen Zeitpunkt vorliegenden drei Gesetzesentwürfe ebenfalls

offene Fragen bezüglich der im Urteil vorgeschlagenen Konkretisierungen des Begriffs der Freiverantwortlichkeit. Darüber hinaus wird auch die Frage nach einer Ausnahmeregelung vom Verbot der Tötung auf Verlangen für sterbewillige Menschen thematisiert, die physisch nicht in der Lage sind, ihr Leben eigenhändig zu beenden.

Der Band schließt mit zwei Beiträgen, die die Notwendigkeit eines interdisziplinären erfahrungsbezogenen Diskurses aus philosophischer und ethischer Sicht aufzeigen. Hier bringt *Monika Bobbert* die Herausforderung auf den Punkt, die mit dem Begriff der Freiverantwortlichkeit einhergeht: Dessen Bedeutung als zentrales Kriterium in der genannten Urteilsbegründung erfordere, dass die »Annahme der individuellen Autonomie bzw. Selbstbestimmung in empirische Kategorien überführt werden muss« (324 f.). Bobbert plädiert dafür, die Begrenztheit psychiatrischer und psychologischer Expertise sowie deren Verfahren zur Feststellung der Freiverantwortlichkeit in der Debatte um eine Neuregelung klar zu kommunizieren – nicht zuletzt, weil assistiert Suizidwillige ein Interesse daran haben, psychisch möglichst nicht aufzufallen und sich so auch darzustellen. Entgegen des erklärten Bedürfnisses vieler Beitragender aus Psychiatrie und Psychologie vertritt sie dabei den Standpunkt, dass sich auch mithilfe interdisziplinärer Expertise das Vorliegen freiverantwortlichen Handelns *nicht* abschließend wird klären lassen: »Wenn aus moralischen oder rechtlichen Gründen also nach empirischen Kriterien zur Bestätigung oder Verneinung gesucht wird, ob ein Mensch freiverantwortlich ist, wird es sich immer um Festlegungen handeln, die gesetzt werden.« (325) Der sozialen Einbettung des Autonomievermögens Rechnung tragend, fordert sie eine Beratung, die sich nicht als reine Informationsvermittlung versteht, sondern in der die Reflexions- und Deutungsprozesse der Suizidwilligen hinsichtlich der Bewertung ihres eigenen Lebens unterstützt werden – als »Prozess, der die Möglichkeit von Veränderung erst eröffnet« (367). Damit gibt ihr Beitrag genau jener subjektiven Dimension einen Raum, den einige psychiatrische und psychologische Beiträge vermissen lassen, wenn sie darauf bestehen, dass eine gesetzliche Neuregelung nur dann Handlungssicherheit bringe, wenn sie das Kriterium der Freiverantwortlichkeit möglichst konkret operationalisiere. Somit spiegelt sich in diesem Band genau jenes Spannungsfeld zwischen gesellschafts- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, das eine interdisziplinäre Sichtweise einerseits notwendig macht und andererseits ihre konstruktive Zusammenarbeit erschwert.

Angesichts dieses Spannungsfeldes leistet *Jean-Pierre Wils* einen wichtigen Beitrag: Er fokussiert weniger auf den normativen Gehalt vorherrschender Autonomievorstellungen, sondern auf die »kulturelle Genese einer vorherrschenden Interpretation unserer Selbst« (309), die dem Diskurs um Suizidassistenten seiner Ansicht nach innewohnt. Indem er am Konzept der Autonomie als grundlegender Errungenschaft der Moderne festhält, kritisiert er gleichzeitig deren individualistische Entleerung im Kontext eines flexiblen Kapitalismus, der den Einzelnen unter dem Stichwort der Selbstverwirklichung eine stete »Selbstoptimierung bis an die Grenze der eigenen Möglichkeiten und bis an die Grenze seines Lebens« (316) abverlangt. Entsprechend plädiert er im Fall einer Liberalisierung für eine solidarische Orientierung an existenziellen Leidzuständen und damit für eine Hinwendung

zu den materiellen Umständen der Suizidbeihilfe, damit sich die Beteiligten nicht im »Formalismus einer verfahrensgeprägten Autonomie einzelner Individuen« verlieren.

Das Bedürfnis, angesichts der aktuell bestehenden Rechtsunsicherheiten Handlungssicherheit über eine möglichst präzise Neuregelung zu schaffen, ist nachvollziehbar, wie auch *Stephan Rixen* in seinem Artikel hervorhebt. Mittlerweile gibt es allerdings Stimmen, die von einer weiteren gesetzlichen Regelung abraten, da es auch aktuell einen Zulässigkeitsbereich für Suizidassistenz gibt, in dem agiert werden kann (Anselm et al. 2023). Die Spielräume, die insbesondere intersubjektive Aushandlungsprozesse hinsichtlich der Stärkung von Alternativen und der Unterstützung in vermeintlich aussichtslosen Situationen eröffnen können, hätten einige Beiträge stärker betonen können, anstatt sich auf die rein formale Festlegung möglichst genau messbarer und definierbarer Kriterien innerhalb einer Neuregelung zu verengen. So hat beispielsweise Bernd Röhrle Schwierigkeiten, die Konsequenz eines relationalen Verständnisses von Autonomie – auf das er sich selbst bezieht – anzuerkennen; konkret, dass sich die Szenarien, »Menschen hätten sich frei entschieden aus dem Leben zu gehen oder aber es haben kontextuelle Veränderungen und Einflussnahmen eine Rolle gespielt« (111) nicht als einander ausschließend gegenüberstehen, sondern dass sie notwendigerweise ineinandergreifen.

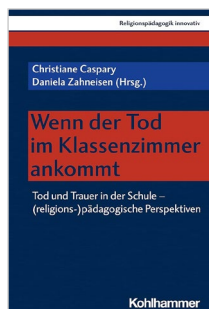
Den Beiträgen gelingt es, die Herausforderungen und Forschungsdesiderate verschiedener Fachdisziplinen zu konkretisieren, die zeigen, dass es eines interdisziplinären Diskurses bedarf: Neben der Schwierigkeit, Freiverantwortlichkeit insbesondere im psychiatrischen Bereich mit den zur Verfügung stehenden Instrumenten sicher festzustellen, sind dies insbesondere der nicht hinreichend empirisch untersuchte Einfluss von sozialen und kontextuellen Faktoren auf die Entstehung eines Sterbewunsches sowie die große Herausforderung, den Begriff der Freiverantwortlichkeit operabel zu machen. Die Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen durchzieht sowohl die rechtswissenschaftliche Einschätzung der Gesetzesentwürfe als auch die philosophisch-ethischen Reflexionen. Dies gilt auch für psychologische Erwägungen hinsichtlich der Übertragbarkeit gängiger Methoden zur Feststellung psychiatrischer Auffälligkeiten oder psychosozialer Notlagen bzgl. der Gruppe der assistierten Suizidwilligen. Sich deren Tragweite einzugestehen, ist vor dem Hintergrund der Urteilsbegründung durch das BVerfG mit dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht zweifelsohne notwendig – schließlich ist die Suizidhilfe in Deutschland dadurch explizit nicht an »materielle Kriterien« wie das Vorliegen einer terminalen Erkrankung geknüpft. Damit ist Deutschland, wie Wils betont, »in die Vorhut der Sterbehilfe-Debatte avanciert« (305). Zur dadurch zweifelsohne notwendigen Debatte leistet dieser Sammelband einen wichtigen Beitrag.

## Literatur

Anselm, Reiner/Bausewein, Claudia/Dabrock, Peter/Höfling, Wolfram (2023): »Recht auf Leben, Rechte im Sterben«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. Mai, [www.faz.net/aktuell/politik/inland/assistierter-suizid-regelung-bedarf-keiner-weiteren-interventionen-18876086/juengst-erschiene-die-essays-18876084.html](https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/assistierter-suizid-regelung-bedarf-keiner-weiteren-interventionen-18876086/juengst-erschiene-die-essays-18876084.html) (27. Oktober 2023).

## Es sind und bleiben Grenzsituationen, wenn Kinder dem Thema Tod begegnen

Miriam Sitter



Rezension zu: Christiane Caspary/Daniela Zahneisen (Hg.) (2022): *Wenn der Tod im Klassenzimmer ankommt. Tod und Trauer in der Schule – (Religions-)pädagogische Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer, 298 Seiten, diverse Illustrationen, 24€.

Der Tod ist omnipräsent. Nicht nur Erwachsene, sondern auch bereits junge Menschen kann das Thema des Lebensendes vielfach beschäftigen, wenn sie beispielsweise aktuelle Nachrichten konsumieren, sich digital vernetzen oder wenn sie im Kreis der Familie nahe Angehörige sowie in der Schule enge Freund\*innen oder Lehrer\*innen verlieren. Aus ihrem pädagogischen Selbstverständnis heraus stehen schulische Lehrkräfte vor multiplen Fragen; diese betreffen sowohl ihr menschlich-altruistisches Unterstützungsverständnis gegenüber ihren Schüler\*innen nach einem erfahrenen Verlust als auch ihre pädagogisch-didaktische Verantwortung in der Vermittlung existenzieller Themen.

Die Herausgeber\*innen des Bandes greifen die weitreichenden Aspekte und Herausforderungen dieser Fragen auf, indem sie eine mehrperspektivische Betrachtung wagen, die über eine ausschließlich religiöse hinausgeht. Es werden daher interdisziplinäre und interprofessionelle Sichtweisen angestellt, um eine »Synthese zwischen erfahrungsbezogener Annäherung, wissenschaftlicher Theorie und (religions-)pädagogischer Reflexion der Schulwirklichkeit« (13) herzustellen, die Lehrer\*innen aller Fächer verfügbar gemacht werden soll.

Diesbezüglich startet der in sechs Kapitel gegliederte Sammelband mit sogenannten Schlaglichtern, die sich als persönliche, teils anrührende Kurzgeschichten über erlebte Verluste lesen lassen. Aus ihnen gehen adressierte Vorschläge hinsichtlich eines zu optimierenden Umgangs mit der umfassenden Todesthematik im Kontext Schule hervor. Trotz unterschiedlichster persönlicher Verlustkonstellationen einer Schülerin, einer Mutter, einer Lehrerin sowie einer Lehramtsstudentin (beide mit retrospektiven Blickwinkeln auf ihre Erfahrungen als Schülerinnen), zeigen alle Kurzgeschichten, welche enorme Bedeutung eine offene, Zeit und Aufmerksamkeit schenkende Kommunikation im System Schule für alle Betroffenen besitzt, wenn eben »der Tod im Klassenzimmer ankommt«. Positive Erfahrungen mit einer solchen Kommunikation unterstreichen diese Relevanz. Eher negative wiederum, im Sinne einer Nicht-Erfüllung von Bedürfnissen, zeigen die ungünstigen Konsequenzen für Trauerwege auf, wenn sich junge Schüler\*innen in Zeiten des Verlusts und darüber hinaus in ihrer individuellen Betroffenheit kaum gesehen und getragen fühlen können. Das letzte Schlaglicht, nicht unbedingt als persönliche

Kurzgeschichte, sondern eher als ein Erfahrungsbericht einer Lehrerin zu verstehen, stellt heraus, wie mit dem oftmals unangekündigten Tod im schulischen Alltag umgegangen werden kann.

In Kapitel II, das sozial- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse bereitstellt, diskutiert *Hansjörg Znoj* psychologische Aspekte zu Tod und Trauer. Da er ältere Phasenmodelle zu Trauerarbeit als falsch begreift, plädiert er eher für das jüngere duale Prozessmodell, um Trauernde in ihrer changierenden Bewältigungsarbeit nach einem Verlust zu verstehen. Wie sehr aktuelle gesundheitspolitische Diskurse über Sterben und Tod die medizinischen Interventionen von Ärzt\*innen beeinflussen, macht im Folgenden *Noemi Kuld* mit ihren Erfahrungswerten als Assistenzärztin deutlich. Sie stellt in Teilen das öffentliche Meinungsbild sowie das virulente Ringen um Entscheidungsfindungen etwa bei den Themen Hirntod und Sterbehilfe dar. Kuld verweist auf potenzielle Themen, die sich als anschlussfähig für den Religionsunterricht erweisen. Der mehrperspektivischen Betrachtung des Sammelbandes gerecht werdend, folgen die Ausführungen von *Ulrike Witten* hinsichtlich eines zu beobachtenden Paradoxons. Ihrer Ansicht nach werden Sterben und Tod zwar vielfältig diskutiert und in den Medien anschaulich dargestellt, dennoch aber sind sie im Alltagsleben der Menschen zu wenig präsent. Aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen werden auch von *Selina Fucker* diskutiert, wenn sie die Varianz digitaler Kommunikation über Trauer mit ihren Vor- und Nachteilen besonders für Jugendliche und junge Erwachsene beleuchtet. Mit empirischen Analysen zeigt sie ergänzend, wie hilfreich Foren wie *YouTube* oder *Instagram* für junge Menschen in Trauer sein können und dass es offensichtlich kaum Tabuthemen in diesem kommunikativen Feld gibt.

In kritischer Absicht beleuchtet *Judith Hartenstein* – für das Kapitel III zur christlich-theologischen Grundlegung – die neutestamentliche Vorstellung von der Auferstehung mit ihren transportierten Hoffnungsbildern. Weil die Aussagen zur Auferstehung in einem für uns fremden Vorstellungskontext lägen, sind neutestamentliche Erklärungen für eine pädagogische Verwendung in heutiger Zeit eher bedenklich; die Vielfalt frühchristlicher Grundlagen wiederum könnte für die Umsetzung pädagogischer Konzepte wertvoll sein. Wie sich der Umgang mit Sterben und Tod in 2000 Jahren Christentum rituell und in seinen Ausdeutungen etc. vollzog, erklärt *Ulrich A. Wien* entlang einer kirchenhistorischen Perspektive. Mit einem Sammelsurium aus kirchengeschichtlichen Begriffen und ihren Hintergründen erhält man u. a. Einblicke in historische Entwicklungslinien bezüglich der Deutung des Todes Jesu, in antike Bestattungsbräuche oder in das Todesverständnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart. *Anja Lebkücher* stellt abschließend biblische Perspektiven für den Umgang mit dem Lebensende vor. Alt- und neutestamentliche Hoffnungsbilder werden in ihren teils widersprüchlichen und bedenklichen Deutungen ausgeführt.

Kapitel IV führt jüdische, muslimische und philosophische Sichtweisen ein und rückt ihre zentralen – den jeweiligen Traditionen nahestehenden – Begrifflichkeiten und rituellen Unterschiede in einen interreligiösen und -kulturellen Fokus. *Asher J.*

*Mattern* skizziert hierfür die End- sowie Unendlichkeit in der jüdischen Tradition und stellt u. a. den Trauerprozess und die Trauerarbeit in der Rabbinischen Tradition vor. *El Hadi Essabah* dagegen liefert einen Einblick in den Umgang mit Trauer und Hoffnung aus muslimischer Perspektive. Welchen Stellenwert hier die islamische Theologie insbesondere für den praktischen Umgang mit todesbezogenen Themen erhält, wird an Beispielen demonstriert. Entlang eines knappen »Streifzug[s] durch die Philosophiegeschichte« (159) weist *Andrea Schmieg* mit konkretem Praxisbezug auf die Bedeutsamkeit des Philosophierens über den Tod für (elementar)pädagogische Einrichtungen und somit für Kinder hin.

Mit Kapitel V werden eine (religions-)pädagogische Grundlegung und Perspektiven auf den Umgang mit Tod und Trauer eingeführt. Dezidiert werden hier erstmals Perspektiven vorgestellt, die sich an das Lernen der Kinder im schulischen Kontext und somit an didaktische Vorüberlegungen hinsichtlich der Unterrichtsgestaltung zur Todesthematik richten. *Bettina Kruhöffler* plädiert dafür, todesbezogene Themen und Jenseitsvorstellungen pluralitätssensibel anzugehen. Denn hiermit können wechselseitige Wahrnehmungen und ein konstruktiver Austausch befördert werden, was Schüler\*innen zu kritischen Selbstpositionierungen anregt. *Christiane Caspary* wiederum stellt aktuelle gesellschaftliche Fälle, darunter auch kontroverse Diskurse vor, um Unterrichtspraktiken mit verschiedenen didaktischen Modellen im Hinblick auf eine ethische Bildung im Religionsunterricht zu erarbeiten. Im Rahmen religiöser Bildungsprozesse kann es nützlich sein, Schüler\*innen dazu anzuregen, biblische Auskünfte nicht uneingeschränkt zu übernehmen, sondern sie im Zeichen gegenwärtiger Entwicklungen kritisch zu überprüfen. Die Bedeutung der Theodizee hinsichtlich religionsdidaktischer Umsetzungsmöglichkeiten betrachtet im Weiteren *Daniela Zahneisen*. Vor allem im Horizont der Konfessionslosigkeit von Jugendlichen stellt sich die Frage, inwiefern der Religionsunterricht die Theodizeefrage weiterhin thematisieren sollte. Die religiöse Bildung erneut aufgreifend, diskutiert *Susanne Schwarz* diese im Kontext der Todesthematik und verweist auf fachspezifische Studienergebnisse, um darauf aufbauend religionsdidaktische Inhalte zu bedenken. Das Kapitel abschließend, arbeiten *Dorothe Heidgreß* und *Stephan Heinlein* die Funktion der Trauerbegleitung im schulpädagogischen Kontext heraus. Es werden wegweisende Praxishilfen vorgestellt, wie in einer (akuten) Trauersituation sinnvoll zu reagieren ist und wie sowohl für die Bedürfnisse der Lehrkräfte als auch für die betroffenen Schüler\*innen gesorgt werden kann.

Das letzte Kapitel führt didaktische Konkretisierungen zusammen. *Gabriela Scherer* beleuchtet hierfür das didaktische Potenzial zweier Bilderbücher, die sie einer Analyse hinsichtlich Bild- und Schrifttext unterzieht. Bilderbücher zu den Themen Sterben, Tod und Trauer befördern nicht nur ein literarisches Lernen der Kinder, sondern bringen sie in Kontakt mit anthropologischen Grundfragen über das Leben und seine Endlichkeit. Lernchancen greifen auch *Karlo Meyer* und *Horst Heller* auf, indem sie allerdings die Formen jüdischer, christlicher und muslimischer Bestattungen betrachten. Einführende Beispiele hinsichtlich der Reaktionen rund um Todesnachrichten aus der Lebenswelt von

Schüler\*innen nehmen sie zum Anlass, um Unterrichtseinheiten zu überlegen, mit denen Schüler\*innen interreligiöse Symbolsensibilisierungen erfahren. Schüler\*innen sollten ein Verständnis für die Symboliken vielfältiger Kulturen und den Bedeutungsgehalt ihrer Riten im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer erhalten, um sie wertzuschätzen und umfassend (selbst)reflektieren zu können. Um das Werden und Vergehen menschlichen Lebens symbolisch zu unterstreichen und für ein Verständnis von Sterben und Tod nützlich zu machen, führt *Brigitte Beil* abschließend Naturerfahrungen auf. Exemplarisch für den inklusiven Religionsunterricht an Grund- und Förderschulen stellt sie Unterrichtsbausteine vor, um ein gemeinsames Lernen in Vielfalt, auch unter interreligiösen Aspekten, zu ermöglichen.

Die Herausgeberinnen werden ihrem Ziel gerecht, mit ihrem Band Lehrer\*innen aller Fächer an einen offenen, vertrauensvollen und reflektierten Umgang mit den Themen Sterben, Tod und Trauer heranzuführen. Mit ihrer Zusammenstellung gelingt ihnen ein Überblickswerk, das Lehrkräfte als Ratgeber durchaus heranziehen können, um sich über die bedeutungsvolle Breite an Themen, Betrachtungen und Herausforderungen zu informieren, die sich ihnen stellen können, wenn sie mit dem Tod im Schulalltag auf disparater Weise konfrontiert werden. Die Beiträge weisen in der Zusammenführung auf die noch immer zu konstatierende Enge und Festgefahrenheit der schulischen Curricula – und nicht zuletzt des deutschen Schulsystems – hin, die es häufig erschweren, existenziellen Themen didaktisch offen, fachspezifisch breiter und vielfältiger zu begegnen. Diese Festgefahrenheit spiegelt sich durchaus – aufgrund der Erfahrungswerte aber sicherlich gerechtfertigt – ein wenig in dem vorliegenden Band. Denn obgleich die Herausgeberinnen im Wörtchen »(religions-)pädagogisch« eine Einklammerung bezüglich der religiös verorteten Betrachtung vornehmen und ebenso betonen, dass die Perspektiven im Band weit über eine theologische Fundierung hinausgehen, entsteht der Eindruck, dass sich didaktische Konzepte im Hinblick auf die Vermittlung existenzieller Themen am Ende doch wieder *nur* im Religionsunterricht und eben in fachspezifisch religionsdidaktisch konzipierten Unterrichtseinheiten bündeln und wiederfinden werden. Wie eine entsprechend didaktisch durchdachte Unterrichtseinheit im Fach Biologie oder Geschichte aussehen könnte, ist somit (leider) nicht zu erfahren.

Wenn Kinder (in der Schule) dem Tod begegnen, so lässt sich in der Zusammenschau des Bandes resümieren, sind und bleiben Grenzsituationen auf mehreren Ebenen zu konstatieren, auf die der Sammelband in wertvoller Weise umfassend und ebenso anschaulich verweist. Nicht nur, weil Kinder jünger sind, und Erwachsene in der Vermittlung der Todesthematik an (ihre) kommunizierbaren Grenzen stoßen, sind Grenzsituationen existent. Unterschiedlichste (kulturelle und religiöse) Riten, Handlungen, Reaktionen, Empfindungen, Gefühle, Bedürfnisse, Deutungsweisen und vieles mehr sorgen schließlich in der Auseinandersetzung mit dem Thema Tod dafür, dass gewisse *Bewegungsfreiheiten* entstehen können, die den Menschen aller Altersklassen im Umgang mit dem Tod Grenzen setzen – Grenzen, die vor der Schule keinen Halt machen.



## Vergessen kritische Geschichten der Gegenwart den Tod?

Jan von Schmettow



Rezension zu: Florian Czesla (2022): *Von der Biopolitik zur Nekro-Ökonomie. Für eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript, 164 Seiten, 44,99€.

Der Titel des vorliegenden Buches wirkt auf den ersten Blick etwas irreführend. Der Autor legt selbst keine Genealogie vor, sondern fragt, warum der Tod in manchen Genealogien ausgeblendet wird, während andere kritische Geschichten der Gegenwart den Tod thematisieren. Um diesen Unterschied zu erklären, stellt er vorsichtig die These auf, verschiedene Begriffe von ›genealogischer Kritik‹ führten zu unterschiedlichen Geschichten von Wissen, Macht und Subjektivierung. In anderen Worten, je nachdem, welche Kriterien der/die Verfasser\*in an eine Genealogie anlegt, entstehen verschiedene Diagnosen der Macht über Leben und Tod in neoliberal geprägten Gesellschaften. Dabei signalisiert *Florian Czesla* eine mit genealogischer Kritik stimmige Werthaltung. Er beansprucht einen Pluralismus von Wissen gegen »die Gefahr machtvoller Einheitsdiskurse« (15). Letztere Gefahr droht auch, wenn man Foucaults genealogische Kritik mit der ›einen‹ gültigen Form von Genealogie verwechselt. In diesem Sinn macht Czesla auf Jean Baudrillards Buch *Der symbolische Tausch und der Tod* aufmerksam.

Im Anschluss an die Vorschläge Martin Saars für Kriterien von Genealogien entwickelt Czesla das zentrale Problem seiner Arbeit: Foucaults einflussreiche Genealogien von Souveränitäts- und Bio-Macht verwerfen den Tod, das Töten und Sterben »als Material für Machtgeschichten« (45). Warum? Czesla beobachtet, dass Foucault ›Macht‹ zeitweilig und zumindest rhetorisch wie einen quasi-theoretischen Begriff verwendet hat; Foucault fragt nämlich: »Wie kann man die Macht des Todes [etwa der Souveränität; J. S.], wie kann man die Funktion des Todes in einem rund um die Bio-Macht zentrierten politischen System ausüben [welches Leben kultiviert; J. S.]?« (Zit. nach 41) Hier wird also nach einer funktionalen Verbindung scheinbar widersprüchlicher Machtformen gesucht. Czesla argumentiert nun, dass der Widerspruch zwischen Souveränitäts- und Bio-Macht durch Foucaults provozierende Rhetorik entsteht. Diese verdinglicht historisch relevante Zusammenhänge von Wissen und Macht mit griffigen Namen. So bezieht sich z. B. der Begriff ›Bio-Macht‹ auf eine besondere Konfiguration vielfältiger Wissensarten, Techniken und Praktiken von staatlicher Statistik, Medizin, öffentlicher Hygiene, Stadtplanung, Zeitmessung usw. (Foucault 2006a) – und nicht etwa auf eine metaphysische Entität bzw. Essenz. Foucault verwechselt dann aber, so lässt sich Czesla verstehen, den rhetorischen Kontrast von Souveränitäts- und Bio-Macht mit einer theoretischen Dichotomie. Durch diese Problemstellung würde Foucault seiner eigenen Rhetorik in die Falle

gehen. Um den falschen Widerspruch aufzulösen, schwankt Foucault sodann zwischen problematischen und zum Teil unvereinbaren Thesen: Souveränitäts-Macht werde durch Bio-Macht verdrängt; Bio-Macht rationalisiere das Töten von Teilen der eigenen Bevölkerung durch Rassismus. Foucaults dritte und für Cziesla entscheidende These lautet, dass der Tod ins Private und außerhalb der Macht versetzt wurde. Und umgekehrt würde Foucaults genealogische Kritik fortan Machtwirkungen auf die Kultivierung des Lebens reduzieren.

Im Folgenden versucht Cziesla die diagnostizierte Vereinseitigung von Macht mit anderen Genealogien zu korrigieren. Sein erklärtes Ziel lautet, den Tod wieder sichtbar zu machen in kritischen Geschichten der Gegenwart. Zunächst verwendet er dafür Agambens Begriff von Souveränität als konstitutiv für heiliges und vogelfreies Leben, um das historische Verhältnis von Souveränitäts- und Bio-Macht neu zu erzählen. Agambens *Homo sacer* sei ein nützliches »Komplement zu Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik« (69). Dagegen spricht indes, dass Agambens Argumentation nur vereinzelt Merkmale einer Genealogie aufweist. Inwiefern dessen Souveränitäts-Begriff Foucaults Genealogien dann überhaupt ergänzen kann, ist fraglich – auch wenn dies von Cziesla verblüffenderweise bejaht wird.

Danach bemüht sich Cziesla, Baudrillards *Symbolischen Tausch* als eine Form genealogischer Kritik zu lesen. Anhand von Saars Kriterien wird Baudrillards Annahme eines kontingenten und machtgeprägten Subjekts aufgezeigt, es werden drei Ebenen der Macht nachgezeichnet und es wird eine bei Nietzsche entlehnte possenhaft-metaphysische Rhetorik festgestellt. Gemäß seiner Fragestellung fokussiert sich Cziesla dabei auf Baudrillards anthropologische Reflexionen über die Spaltung von Tod und Leben. Da es laut Baudrillard diese Trennung historisch nicht immer gab und einfache Gesellschaften mithin eine symbolische Tauschbeziehung zwischen Menschen, Ahnen und dem Jenseits unterhielten, lassen sich gegenwärtige biologisch-medizinische Verständnisse von Geburt, Leben und Tod als gesellschaftliche Konstruktion nachweisen. Eine genealogische Pointe lautet somit, dass das biologische Überleben (durch Arbeit, Versicherung, rationalistische Medizin) sowie das biologische Sterben (im Krankenhaus oder Pflegeheim) nicht natürlich sind, sondern Wirkungen der Macht. Man überlebt und stirbt heute nach Maßgabe moderner Praktiken (wie Risikoabwägung, Buchführung, bürokratische Dokumentation), begründet durch eine bestimmte Konfiguration von Institutionen (wie Markt, Vertragsfreiheit, Privateigentum, Staat), und rationalisiert somit eine neo-liberalen Diskursformation von ›Tod‹ und ›Leben‹. Im letzten Kapitel entfaltet Cziesla noch Hills und Montags Kritik dieser ›neoliberalen Nekro-Ökonomie‹. Die Analyse beschränkt sich hier auf den (neo-)liberalen Diskurs bzw. auf das, was Saar ›symbolische Macht‹ nennt.

Vorausgesetzt der/die Leser\*in hat Grundkenntnisse über die behandelten Autoren, so lohnt sich die Lektüre von Czieslas sorgfältigen Interpretationen. Sein Text vermittelt eigentümliche Ideen auf verständliche Weise und seine spannenden Thesen regen zum Nachdenken an, wenn sie auch zu Widerspruch reizen. In diesem Sinne seien hier zwei kritische Punkte angeschlossen: Erstens wird die vorsichtig formulierte, aber fruchtbare

Ausgangshypothese des Buchs nicht systematisch nachgeprüft. Czesla kritisiert, wie gesagt, dass Foucault den Tod begrifflich im Privaten und außerhalb der Macht verortet, weil dieser den Terminus ›Bio-Macht‹ allzu ernst nimmt. Hier wäre zu zeigen gewesen, inwiefern diese rhetorische Überspitzung eben keine ›Maske‹ ist (Foucault/Bouchard 1996), sondern dazu führt, dass der Tod auch in Foucaults späteren Genealogien übersehen wird. Dafür sind dessen Vorlesungen zur Gouvernamentalität relevant, auf die Czesla zwar hinweist, ohne sie jedoch näher zu behandeln. Foucault rekonstruiert hier die moderne Regierungskunst zunächst aus der hebräischen, später in der christlichen Kirche organisierten Metapher des Hirten und seiner Herde und thematisiert die Sorge um das Dasein im Tod bzw. um das Seelenheil (Foucault 2006b). Diese »Ökonomie der Seelen« hat sich dann in den Religionskriegen verbreitet und wurde zur modernen Regierung des Individuums und des Selbst. Macht bzw. Widerstand wurden folglich konstitutiv für viele andere mikro-soziale, gerade auch private Beziehungen. Hier fällt der Tod nicht wegen einem ›rhetorischen Schlagschatten‹ aus der Genealogie, sondern sein Status verändert sich innerhalb der genealogischen Kritik. Dieses Argument wäre zu vergleichen mit Baudrillards Erzählung der »Transformation von der politischen Ökonomie des individuellen Seelenheils [...] zur säkularisierten politischen Ökonomie« (126) – und ggf. zu kritisieren.

Zweitens fällt auf, dass sich Czeslas Argumentation zwar meistens auf eine sorgfältige Lektüre stützt; gerade Foucaults und Nietzsches Ausführungen zum Genealogie-Begriff werden aber nicht eigens analysiert. Dies zeigt sich beispielsweise an Agambens *Homo sacer*, welcher den bei Carl Schmitt entlehnten Souveränitäts-Begriff als ›Urform‹ in die Vergangenheit projiziert. Agamben deckt mit der »Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht« auf (zit. nach 56). Nichts läge einer genealogischen Kritik ferner als ein solcher metaphysisch-anachronistischer Ansatz! Behauptet man einen Ursprung und eine originäre Form, dann missversteht man die vielfältige »Herkunft« und die, metaphysisch betrachtet, zufällige »Entstehung« eines Phänomens (Foucault/Bouchard 1996: 161, 151). Es sind gerade solche kontingenten Verknüpfungen, Verwandlungen und Brüche, welche eine Genealogie nachverfolgt (Bartelson 1995). Wie angesprochen, stützt sich Czeslas Genealogie-Begriff primär auf Saars Interpretation; daher verfolgt er insbesondere die drei Machtebenen bei Baudrillard, um dessen Erzählung als eine ›Genealogie‹ zu rekonstruieren. Weder werden hier Nietzsches bzw. Foucaults Fragen zur Geschichtlichkeit von Begriffen, Werten und Normen behandelt noch der sich wandelnde kulturell-körperliche Standpunkt von Genealogie diskutiert (verglichen mit dem diskursiven ›Subjekt‹ der Genealogie selbst).

Insgesamt erfüllt Czeslas theorievergleichende Unternehmung nicht ganz den Anspruch seiner spannenden Ausgangshypothese. Seine empathischen Interpretationen bilden jedoch einen exzellenten Ausgangspunkt für weitere erhellende Studien zu diesem Themenfeld.

## Literatur

Bartelson, Jens (1995): *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge.

Baudrillard, Jean (2011): *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin.

Foucault, Michel (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (2006b): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main.

Foucault, Michel/Bouchard, Donald F. (1996): *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, New York.

## Der freiwillige Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit – Ausweg und/oder Dilemma?

Leonie Schmickler



Rezension zu: Peter Kaufmann/Manuel Trachsel/Christian Walther (2022): *Sterbefasten. Fallbeispiele zur Diskussion über den Freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit*, 2. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 139 Seiten, 1 Illustration, 25€.

Ein selbstbestimmtes Leben zu führen, beinhaltet für viele Menschen, eine konkrete Vorstellung davon zu haben, wie sie sterben möchten – oder zumindest davon, wie sie es auf keinen Fall wollen. Ein langer Krankheits- und/oder Leidensweg gilt ebenso als Schreckensszenario wie die Abhängigkeit von medizinischen Apparaten zur Lebenserhaltung oder ein mehr oder weniger bewusst erlebtes ›Dahinsiechen‹. Die Kontroverse um ein selbstbestimmtes Sterben, das Für und Wider verschiedener Formen von Sterbehilfe sowie ihre Liberalisierungen und Restriktionen haben in den letzten Jahren wieder an Fahrt aufgenommen. Mit dem zwischenzeitlichen Verbot der Suizidbeihilfe unter § 217 StGB und dessen Abschaffung durch das Bundesverfassungsgericht 2020 ist auch auf politischem Terrain die Debatte neu entfacht worden.

Dem Gesamtdiskurs des selbstbestimmten Sterbens anhängig, aber von den Restriktionsdebatten ungeachtet blieb indes bislang die Praxis des Sterbefastens – des freiwilligen Verzichts auf Nahrung und Flüssigkeit (FVNF). Bei dieser Praxis muss die sterbewillige Person ihren Entschluss, aus dem Leben scheiden zu wollen, bis zum eintretenden Tod täglich mehrfach bekräftigen, indem sie die Flüssigkeitszufuhr und Nahrungsaufnahme bis auf ein Minimum reduziert und schließlich einstellt. Diese Form der lebensbeendenden Handlung(en) stellt insofern eine Besonderheit dar, als die Zeitspanne zwischen dem Entschluss und der eintretenden Konsequenz, also dem Tod, zumindest mehrere Tage andauert und es der sterbewilligen Person, aber auch ihrem Umfeld

ein Aufbäumen gegen gesellschaftliche Konventionen abverlangt, vor allem gegen die vorherrschende Logik der Krankenversorgung und -pflege. Aufgrund der prinzipiellen Reversibilität der Entscheidung – zumindest bis zu einem gewissen Punkt – und dank der erforderlichen Selbstbeherrschung wird das Sterbefasten weitgehend positiv rezipiert und als ethisch weniger problematische Variante betrachtet.

Im Fokus des vorliegenden Werks stehen nun 25 Fallgeschichten zum FVNF aus unterschiedlichen Regionen der Welt. Die beteiligten Akteure und der Ablauf des Sterbefastens werden auf wenigen Seiten narrativ und in der dritten Person wiedergegeben, basierend auf Schilderungen von Ärzten und/oder Angehörigen des/der Sterbewilligen. Hin und wieder werden die Berichte durch Anmerkungen der Autoren ergänzt. Sie geben einen kurzen Einblick in die Lebens- und ggf. Leidensgeschichte der Personen und haben je unterschiedliche Gewichtungen, von der Entscheidungsfindung bis hin zum Todeszeitpunkt. Die Überschriften lassen bereits Rückschlüsse auf die inhaltlichen Schwerpunkte zu: »Das Sterben verkürzen, ohne um Erlaubnis bitten zu müssen« (Fall 9), »Disziplin, Verzicht und Eigensinn – vom Leben und Sterben einer großen Künstlerin« (Fall 16), »Sterbefasten statt ärztlicher Sterbehilfe – Angehörige fühlten sich allein gelassen« (Fall 6).

Diese Vignetten werden lediglich geringfügig eingerahmt von drei Texten der Autoren, die ihre Gedanken zu den Fallbeispielen, das Kriterium der Selbstbestimmungsfähigkeit bei »einschränkenden Ursachen« (116) sowie einen kurzen Überblick über die Reaktion und Positionen der Diskussion wiedergeben. Insbesondere im letztgenannten Text wird erneut deutlich, dass dem Sterbefasten nicht nur ein Kategorisierungsdilemma inhärent ist, sondern dass sich einige Akteure scheuen, sich zum FVNF bzw. zu dessen möglicher Einstufung als Suizid zu positionieren. Auch dieser Diskurs wird – wie andere Debattenstränge im Kontext des selbstbestimmten Sterbens bzw. der Sterbehilfe – häufig begleitet von normativen Grundannahmen und von der Vorverurteilung vieler Akteure, die die Debatte somit künstlich beschneiden.

Der vorliegende Band entbehrt somit zwar einer eindeutigen Positionierung der Autoren für bzw. wider einer bestimmten Kategorisierung des Sterbefastens; er leistet aber durch die Darstellung der Fallvignetten dennoch einen wichtigen Beitrag zum Diskurs. So unterstreicht beispielsweise die Fallvignette 8 »Verzicht auf Flüssigkeit fiel schwer – FVNF gelang erst im zweiten Anlauf« die inhärente Ambivalenz des Vorgehens für alle Beteiligten. Sarah, eine betagte Witwe aus den Vereinigten Staaten, wird als eine selbstbestimmte Frau beschrieben, die sich nicht mit dem Gedanken des Versorgt-Werdens anfreunden kann; zumindest nicht in dem Maße, in dem es aufgrund verschiedener körperlicher Gebrechen in ihrem Falle notwendig geworden ist. Ihren Entschluss des Sterbefastens setzt sie – unbeirrt von wichtigen Informationen und Hilfestellungen – kurzerhand selbst um, bis sie am dritten Tag doch wieder Abstand nimmt. Nach einigen Wochen fasst sie erneut den Entschluss, lässt sich dieses Mal auf Hilfestellungen von medizinischem Personal und Angehörigen ein und verstirbt schließlich elf Tage später. Es wird deutlich gemacht, was die Umstände des ersten Entschlusses und das Abrücken davon für die

Angehörigen bedeuten. Das Aufeinandertreffen verschiedener, mithin enttäuschter Erwartungshaltungen und die divergenten Vorstellungen vom zeitlichen Ablauf und dem organisatorischen Aufwand gleichen nicht selten einem zwischenmenschlichen Pulverfass. Um in solchen existenziellen Grenzsituationen einen zufriedenstellenden Konsens für alle Beteiligten zu finden, der den freiverantwortlichen Sterbewunsch akzentuiert und zugleich auch die Angehörigen einbindet (und sie auf das Bevorstehende vorbereitet), erscheint eine unvoreingenommene Informationsbeschaffung, Kommunikation und Besprechung mit (medizinischem) Fachpersonal zentral. Übertragen auf die aktuelle Debatte in Deutschland – die im Juli 2023 gescheiterte Abstimmung im Bundestag über ein neues Gesetz zur Regelung der Sterbehilfe eingeschlossen – wird evident, dass eine erneute Etikettierung des assistierten Suizids als Straftatbestand der notwendigen Kommunikation und Informationsbeschaffung nicht zuträglich wäre. Es gilt dabei zu bedenken, dass die Freiverantwortlichkeit einer Entscheidung auch davon lebt, dass sie eine Wahlmöglichkeit unter mehreren darstellt, aber keinen alternativlosen Ausweg aus einer subjektiv als lebensunwert empfundenen Situation.

Dass normative Grundannahmen zu juristischen Überrestriktionen führen können und die Debatte dabei über Gebühr zu limitieren und zu emotionalisieren drohen, hat bereits § 217 StGB verdeutlicht. Das vorliegende Buch leistet insofern einen spannenden Beitrag zu der Kontroverse um selbstbestimmtes Sterben, als es teils intime Einblicke und Erfahrungswerte über eine soziale Wirklichkeit bietet, die sich den Konfliktlinien rund um Kategorisierungen und Reglementierungen größtenteils entziehen. Es wäre allerdings fatal, würde aus dem überwiegend positiven Bild des Sterbefastens, welches das Buch zeichnet, der Rückschluss gezogen, dass es alternativer Möglichkeiten der autonomen Beendigung des eigenen Lebens nicht bedarf.

Über die Sprengkraft des Themas sind sich auch die Autoren im Klaren, wenn Sie schreiben, dass »ein Buch wie dieses nicht in einem politischen Vakuum angesiedelt ist« (10). Dass sie sich dennoch gegen eine Positionierung des FVNF aussprechen, ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass es »während der Durchführung des FVNF für die Akteure oft keine wesentliche Rolle« (11) spiele, ob das Sterbefasten als eine Spielart des Suizids klassifiziert wird oder nicht. Aus einer soziologischen Perspektive heraus lautet die entscheidende Frage ohnehin, ob es sich dabei um eine Selbsttötung (etwa nach Durkheim) oder um einen assistierten Suizid handelt, der mindestens eine andere Person (im Sinne einer Handlung bzw. Handlungsunterlassung) beinhaltet.

Es bleibt zu hoffen, dass die vorliegenden Fallgeschichten nicht für eine Seite der Debatte instrumentalisiert werden. Das Bundesverfassungsgericht konstatierte 2020 in seinem Urteil, dass das Recht auf selbstbestimmtes Sterben »im Ausgangspunkt als Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren« ist. Eine Regulierung der Suizidbeihilfe vom Gesetzgeber schließt das grundsätzlich nicht aus, es gilt aber sicherzustellen, »dass dem Recht des Einzelnen, sein Leben selbstbestimmt zu beenden, hinreichend Raum zur Entfaltung und Umsetzung verbleibt« (BVerfG/PM12/2020). Anhand der unterschiedlichen Lebens- und Leidensgeschichten der

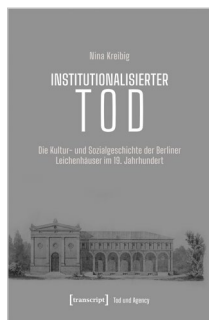
betreffenden Personen, ihrer vielschichtigen Motive und aufgrund der je divergenten leiblichen Erfahrungen während des Sterbefestens dürfte ersichtlich werden, dass die Bandbreite der Vorstellungen vom selbstbestimmten Sterben ebenso vielfältig und perspektivenabhängig sein kann, wie es die sterbewilligen Personen selbst zu Lebzeiten sind.

## Literatur

Bundesverfassungsgericht (2020): »Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung verfassungswidrig«, Pressemitteilung Nr. 12/2020 vom 26. Februar, <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2020/bvg20-012.html> (28. Oktober 2023).

## Wider die Angst vor dem Scheintod. Leichenhäuser als Schutzraum im vormodernen Berlin

Andreas Ströbl



Rezension zu: Nina Kreibitz (2022): *Institutionalisierter Tod. Die Kultur- und Sozialgeschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert*, Bielefeld: Transcript, 548 Seiten, 30 Illustrationen, 64€ (Schriftenreihe *Tod und Agency*, Bd. 2).

In der Sepulkralwissenschaft hat man immer wieder mit der Angst vor dem Lebendig-Begraben-Werden zu tun. Allerdings stellt sich das in der Praxis nicht so dar, dass man im Sarg verkrümmte Leichname findet, den Mund zum angeblichen Todeschrei aufgerissen und die Hände aus Panik in das eigene Fleisch gekrallt. Solchen Darstellungen begegnet man leider auch in der seriösen Presse, weil Kolleginnen und Kollegen sich nicht zu schade sind, sich mit offensichtlichen Schauer-märchen ins massenmediale Rampenlicht zu setzen. Umso mehr ist zu begrüßen, dass sich die Kulturwissenschaftlerin *Nina Kreibitz* (sie hat Ur- und Frühgeschichte, Anthropologie und Alte Geschichte in Göttingen studiert) des Themas ebenso sorgfältig wie umfangreich angenommen hat. In erster Linie geht es jedoch nicht um den Scheintod, sondern um die Einrichtung von Leichenhäusern. Die Aufbahrung in diesen Gebäuden konnte zwar vermeintlich Verstorbene davor schützen, lebendig begraben zu werden. Allerdings liegen hier auch ganz klar hygienische Gründe vor, denn die Aufstellung des Leichnams zu Hause barg die Gefahr von Infektionen und damit die Ausbreitung von Epidemien in sich. Zudem lagen in den gerade im 19. Jahrhundert stark angewachsenen Städten oft weite Wege zwischen dem häuslichen Sterbeort und dem Friedhof. Die Lagerung des Leichnams im zum Friedhof gehörigen Leichenhaus ermöglichte hingegen eine kurze Strecke für

den Leichenzug. Darüber hinaus hängen Leichenhaus und Sarg kulturgeschichtlich eng zusammen, denn vielerorts wird an der Schwelle zum 19. Jahrhundert die Sargpflicht eingeführt, ebenfalls aus hygienischen Gründen. Berlin verdient dabei besondere Beachtung, weil sich hier mit der Firma Julius Grieneisen um 1830 und dem Hoflieferanten F. O. Kersten um 1850 die Vorläufer der heutigen Bestattungsinstitute entwickelten.

Wie Nina Kreibig ausführt, bietet sich Berlin auch deshalb als Untersuchungsgebiet ihrer Arbeit an, weil der für damalige Verhältnisse ausgesprochen modern denkende Arzt Christoph Wilhelm Hufeland zur betreffenden Zeit dort wirkte und sich für die Einrichtung von Leichenhäusern aussprach. Grundsätzlich erwies sich die Hauptstadt ohnehin als auf diesem Gebiet sehr fortschrittlich. Ihre Fragestellungen differenziert die Autorin in kulturwissenschaftlicher und soziohistorischer Weitsicht in vier unterschiedliche Aspekte: Erstens geht sie der Frage nach den emotionalen Hintergründen und Formen der Angst vor dem Lebendig-Begraben-Werden nach. Zweitens untersucht sie den Gesichtspunkt der Stadtentwicklung im Zusammenhang mit der Geschichte der Leichenhäuser. Drittens nimmt sie die beteiligten bzw. ausgeschlossenen gesellschaftlichen Gruppen in den Fokus. Ob man hier unbedingt dem zwar modern klingenden, aber etwas geschmäckerlichen Begriff ›agency‹ vor einem verständlicheren Terminus, wie beispielsweise ›Handlungsspielräume‹, den Vorzug geben muss, sei dahingestellt. Das gilt auch für im Weiteren verwendete Termini wie ›emotional community‹ oder ›emotional regime‹. Etwas bemüht und den Lesefluss oft störend wirken diesbezüglich auch die Gendersternchen. Christoph Wilhelm Hufeland hat sicher nicht zu einer Gruppe von ›Verfechter\*innen der Leichenhäuser‹ (30) gehört. So bitter es ist, aber die geringen Mitspracherechte von Frauen in der vormodernen Gesellschaft sind leider Tatsache.

Viertens beleuchtet Kreibig die unterschiedlichen Narrative, die die Diskussion im Untersuchungszeitraum bestimmten. Auch der Begriff des Narrativs ist ein in den letzten Jahren häufig verwendetes Modewort, das von der Autorin aber sinnvoll eingesetzt wird, weil es ihr um eine mentalitätengeschichtliche Fragestellung geht, der ein interdisziplinärer Ansatz zugrunde liegt – was durchaus im Sinne von Philippe Ariès ist. Wer in der Bestattungskultur wissenschaftlich arbeitet, kann gar nicht anders als interdisziplinär vorgehen. Dieser methodisch grundlegende Aspekt gilt auch für die vorliegende Arbeit. Daher darf Kreibigs Wahrnehmung der Verdrängung des Todes ab dem späten 18. Jahrhundert durchaus im Fahrwasser dieses Vaters der historischen Bestattungsforschung gesehen werden, auf den sie mehrfach rekurriert. Sie umgeht aber die Falle eines möglichen Sozialromantizismus, der Ariès mitunter vorgeworfen wurde, indem sie sich ausgiebig der Frage nach dem tatsächlichen Beginn und dem Grund dieser Verdrängungsmechanismen widmet und vor allem, indem sie das Phänomen der Entfremdung von den Verstorbenen anhand der Entwicklung der Leichenhäuser analytisch beleuchtet.



Faszinierend ist die im Buch vertretene Hypothese, dass die in den Leichenhäusern aufgebahrten Verstorbenen, solange sie als potenziell scheintot galten, »weiterhin als Mitglieder der Gemeinschaft der Lebenden wahrgenommen wurden« (34). Diese Auffassung verlor sich aber laut der Autorin mit der allmählichen Abnahme dieser »Mode-Angst« ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, was zu einer Entfremdung von den Toten geführt hat. Die beschriebene Angst zeigte sich mitunter in bizarren Erfindungen wie Sargglocken, Alarm- und Belüftungssystemen sowie weiteren Apparaturen, mit denen Scheintote sich am Leben erhalten und aus dem Sarg oder dem Grab befreit werden konnten. Auch zahlreiche Särge mit Sichtfenstern und Schlüsseln im Inneren müssen in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Fjodor Dostojewski und Hans Christian Andersen sind nur wenige unter zahlreichen Prominenten, die einen Zettel mit entsprechenden Warnhinweisen auf ihren Nachtkästchen liegen hatten; letzterer hatte auf dem Papierstück »Ich bin nur scheintot« vermerkt.

Aufgebaut ist das hier besprochene Buch in drei große Abschnitte. Nach einer umfassenden Einführung in die Thematik werden die medizinischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwälzungen, ja Erschütterungen ab dem 18. Jahrhundert in einer kulturhistorischen Gesamtschau dargestellt. Diese Zeit ist laut der Autorin davon geprägt, dass der Tod der Mitmenschen stärker in das allgemeine Bewusstsein rückte – die in Mittelalter und Renaissance dominante Angst um das eigene Seelenheil erfuhr eine Relativierung – und damit auch die Trauer intensiviert und die Angst vor dem Scheintod viel stärker fokussiert wurde. Weiter geht es um die Reaktionen in der Praxis auf dieses Phänomen, was vor allem in der Einrichtung von Leichenhäusern mündete. Diese Entwicklung sieht Kreibig aber im Kontext anderer Reaktionsmuster und kultureller Zusammenhänge. Der Weg zu einer Institutionalisierung im Rahmen der Schaffung einer neuen Ordnung ist, wie sie darlegt, nicht ohne die Beleuchtung emotionaler Aspekte zu sehen, die in Zusammenhang mit praktischen Gesichtspunkten betrachtet werden müssen.

Abschließend verdichtet Kreibig ihre Fragestellungen in Hinblick auf Berlin, selbstverständlich mit Rekurs auf andere deutsche Städte. Die Entwicklung der Leichenhäuser wurde mit Sicherheit noch nie zuvor so detailliert und in den gesamt-kulturellen Zusammenhang eingeordnet wie in dieser Arbeit. Wertvoll sind hier vor allem die Fragen nach dem Personenkreis, der an den Entscheidungen im Umfeld der Einrichtung eines Leichenhauses beteiligt war, seien es staatliche oder kommunale Behörden, Kultusvertretungen oder eine wie auch immer geartete Öffentlichkeit. Hier geht es um die jeweiligen Motivationen der beteiligten Institutionen oder Personen, die Wahl des Bauplatzes und die Art der Nutzung dieser Einrichtungen.

Für Berlin konstatiert die Autorin zwei Entwicklungsphasen, von denen die erste noch stark von der Sorge vor einem möglichen Scheintod und dem Rettungsgedanken von vermeintlich Toten geprägt war. Kreibig weiß um die Unmöglichkeit der Fassbarkeit einer allgemeinen Mentalität oder schichtenübergreifenden Emotionen, weswegen sie diese zwar aufführt, aber dogmatische Allgemeinaussagen *expressis verbis* vermeidet. Eine

zweite Phase ist deutlich durch hygienische Überlegungen gefärbt, auch vor dem Hintergrund von Cholera-Epidemien. Die Angst vor ansteckenden Krankheiten trat stärker an die Oberfläche, weshalb eine größere Distanz zu den Leichnamen gesucht wurde. Hierbei werden auch verstärkt soziale Gesichtspunkte berücksichtigt.

Zur Verifizierung ihrer Arbeitshypothesen hat Kreibitz zahlreiche historische Quellen herangezogen; gerade die Originalzitate erlauben Einblicke in die Denkweise des untersuchten Personals. Ihre schlüssige, durch das Studium einer umfangreichen Primär- und Sekundärliteratur gestützte Vorgehensweise belegt die Annahme, dass einerseits die Verstorbenen während der Aufbahrung im Leichenhaus in einem Zwischenzustand von Leben und Tod geglaubt wurden, da sie ja theoretisch wieder zu den Lebenden zurückkehren konnten. Andererseits verifiziert die Autorin ihre These der fortschreitenden Distanzierung zu den Verstorbenen als potenzielle Gefährder der Gemeinschaft der Lebendigen, was sie auch kausal mit heutigen Haltungen in Verbindung bringt.

Schließlich widmet sie sich den noch offenen Fragen und künftig zu bearbeitenden Aspekten im Zusammenhang mit dem beschriebenen Themenkomplex ›Scheintod, Leichenhaus und soziohistorische Entwicklung‹. Dadurch steckt sie einerseits die Grenzen ihrer eigenen Forschung ab, andererseits eröffnet sie interessante Gesichtspunkte für eine junge Generation von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern.

## Mit Filmen über das Sterben nachdenken

Michael Fleig



Rezension zu: Walter Lesch/Markus Leniger (Hg.) (2022): *Fragen von Leben und Tod. Medizin und Ethik im Film*, Marburg: Schüren, 303 Seiten, diverse Illustrationen, 34€.

Dass Sterben und Tod in der modernen, säkularen Alltagsrealität von einer eigentümlichen Diskrepanz gekennzeichnet sind, ist eine bekannte Beobachtung. Der tatsächliche Kontakt mit Kranken, Sterbenden und Toten ist immer mehr an spezifische Orte wie dem Krankenhaus oder der Leichenhalle ausgelagert und entsprechendem Fachpersonal überlassen. In den Medien hingegen stößt die (fiktionale) Begegnung mit kranken und sterbenden Körpern auf beständige Faszination. Für die Theologen *Walter Lesch* und *Markus Leniger* hält dabei insbesondere der Film Anlässe zu ethischer Reflexion bereit, die in ihrem aus der 2019 veranstalteten Jahrestagung der »Internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie« hervorgegangenen Sammelband *Fragen von Leben und Tod. Medizin und Ethik im Film* erkundet werden.

Der Band ist in drei Sektionen unterteilt. Die erste, »Interdisziplinäre Grundlagen«, versammelt recht unterschiedliche Bezugfelder. Walter Leschs erster Beitrag gibt einen prägnanten Überblick über Fragen und Problemfelder der Medizin- bzw. Bioethik. Die Verknüpfung von Gesundheitswissenschaft mit Sozial- und Kulturwissenschaft führe zu den interdisziplinären *Medical Humanities*, in denen auch das Kulturprodukt Film als Teil des ethischen Diskurses anerkannt werden solle. Die Referenz sei hierbei die narrative Ethik, in der der Einbezug anderer Kunstformen wie der Literatur schon länger etabliert ist. So schlüssig sich diese Einleitung insgesamt liest, vermag sie im Hinblick auf die weiteren Ausführungen zum Film doch ein wenig zu irritieren. Der hier präferierte Fokus der Filmanalyse auf die Erzählebene verschüttet etwas den Blick für das Potenzial, das die Filmästhetik als eigenes Erkenntnisinstrument in sich birgt, wie besonders im Strang der Filmphilosophie betont wird. (Einige der folgenden Filmanalysen bedenken diesen Aspekt jedoch.) Zudem verweist Lesch zwar selbst auf die Überwindung eines Antagonismus zwischen unterhaltenden und ernsten Formaten und räumt dem Populären in Form der Krankenhausserie eine Berücksichtigung ein; er scheint einem dualistischen Denken jedoch letztlich wieder etwas zu verfallen, wenn er an anderer Stelle den Eindruck erweckt, vor allem in kanonfähigen »Höhepunkten meisterhafter Regiearbeiten« (32) die Quelle einer fruchtbaren Ethikanalyse zu erkennen.

*Solveig Lena Hansens* Beitrag versteht sich als Vorschlag zur Erweiterung der narrativen (Bio-)Ethik durch die Berücksichtigung von Dystopien. Dafür möchte die Autorin aufzeigen, wie solche in die Methode des reflektierten Überlegungsgleichgewichts einzubinden wären. Nach Leschs ausdrücklicher Fürsprache für eine Auseinandersetzung mit dem Film als Werkzeug ethischen Nachdenkens überrascht es allerdings, dass dieses Medium nun überhaupt keine Rolle mehr spielt, sondern ausschließlich literarische Beispiele herangezogen werden. Geht es Hansen hier noch darum, moralische Überzeugungen zutage zu fördern, die ungeachtet ihrer Fiktionalität bisher übersehene Chancen für die bioethische Forschung mitbrächten, widmet sie sich in dem folgenden, gemeinsam mit *Sabine Wöhlke* und *Angelika Thielsch* verfassten Beitrag, dem Dokumentarfilm. Die Grundannahme der Autorinnen, Dokumentarfilme stellen »nicht nur eine Illustration des Themas, sondern eine eigene Wissensform« (61) dar und könnten für zentrale Aspekte der behandelten Problematik auf eine Weise sensibilisieren, »wie sie in abstrakten Beschreibungen selten möglich« (65) sei, lässt sich allerdings genauso für Spielfilme geltend machen. Am Beispiel des Themas Adipositas entwickeln sie ein normatives Modell, um Dokumentarfilme in der Lehre im Gesundheitswesen als didaktisches Werkzeug zu nutzen, das mit der Methode des *Inverted Classroom* verbunden werden soll. Exemplarisch durchgespielt wird ihr Ansatz anhand des Films *Dick und Nun?*.

*Sabine Gottgetreus* Beitrag blickt auf Krankenhaus- und Arztserien, die einen umfangreichen Fundus für ethische Fragestellungen anböten. Auch wenn die Anstrengung, sehr viele Aspekte aus diversen Beispielen anzusprechen, hauptsächlich mehr zu einer

deskriptiven, etwas erratischen Aufzählung führt, als dazu, einzelne Fragen in Detailanalysen weiterzuverfolgen, ergibt sich daraus ein informativer Überblick über verschiedene *medical dramas* seit den 1990ern. Die größte Gemeinsamkeit dieser ersten Sektion besteht darin, dass das Hauptaugenmerk auf medizinethischen Fragen in Geschichten des Lebens und des Umgangs mit Krankheiten liegt. Abgerundet wird sie durch einen anekdotenhaften Bericht von Pablo Hagemeyer über seine Arbeit als Fachberater für Ärzteserien.

Herzstück des Bands ist die zweite Sektion, die *close readings* von Filmen zusammenbringt, die sich mit einem Sterbeprozess auseinandersetzen. In den Beispielen von Reinhold Zwick beginnt dieser bereits vor der Geburt. Die in seinem Beitrag untersuchten Filme verhandeln den Entscheidungskonflikt während Schwangerschaften, bei denen den Babys keine Überlebenschancen eingeräumt wird. Walter Lesch nimmt sich der Romanverfilmung *Kindeswohl* an, um die narrativen Fäden herauszupräparieren, die den Plot um einen minderjährigen Zeugen Jehovas, der einen lebenserhaltenden Eingriff ablehnt, zu einem komplexen Konfliktgewebe aus Rechtsprechung, religiöser Überzeugung, Selbstbestimmung und Fremdverantwortung machen. Markus Lenigers Beitrag möchte aufzeigen, wie Andreas Dresens *Halt auf freier Strecke*, in dem einem Familienvater ein letaler Hirntumor diagnostiziert wird, als filmische Neufassung der *ars moriendi*, einer spätmittelalterlichen Textgattung, die Seelsorger für die Sterbebegleitung anleitete, gelesen werden kann. Einen Übergang von der *ars moriendi* zur *ars vivendi* entdeckt Franz Günther Weyrich in *Die Lebenden reparieren*, in dem es darum geht, wie durch den zum Tode führenden Unfall des Protagonisten mittels Organtransplantation jemand anderes die Chance aufs Weiterleben erhält. Die Spannung zwischen Leben und Tod sieht der Autor im angebotenen Perspektivenpluralismus auf die Handlung weitergeführt. *Markus Zimmermann* übt Kritik am auf dem gleichnamigen Theaterstück von Ferdinand von Schirach beruhenden Fernsehfilm *Gott*. Zwar attestiert er der Produktion einen sachkundigen Einblick in die Themen Suizid und Sterbehilfe, zählt jedoch verschiedene Mängel und Ungenauigkeiten der Inszenierung auf, welche er durch »konstruktiv-kritische Bemerkungen« (198) entsprechend korrigiert. In einem weiteren Beitrag stellt Walter Lesch *The Broken Circle Breakdown* vor. Der Titel spielt auf eine Störung des generationellen Lebenszyklus an: Eltern müssen den Krebstod ihres Kindes betrauern. In einer narrativen Analyse arbeitet Lesch die mal mehr, mal weniger erfolgreichen Coping-Strategien des unterschiedlichen Elternpaars heraus. *Blue My Mind*, dem sich *Daria Pezzoli-Olgiati* annimmt, ist der einzige Film dieser Sektion, bei dem es nicht um das Sterben, sondern um die Krise der Adoleszenz geht. Die Autorin untersucht das metaphorische Potenzial zur Verhandlung dieses Themas und kann nachzeichnen, wie der Film nicht nur von einer verstörenden Transition erzählt, sondern diese durch seine Verschiebung ins Märchenhafte als intensives Körperkino spürbar macht, wenn sich die Protagonistin allmählich in eine Meerjungfrau verwandelt.

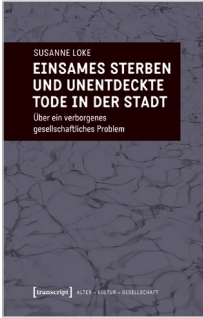
Schließlich gibt es noch die dritte Sektion »Neue Fragen nach dem Menschsein«. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass der Band auch Beiträge aus einer Tagung zu

Post- und Transhumanismus aufnimmt. Die Eröffnung macht hier *Christof Mandry* mit einer Ordnung eines unübersichtlichen Forschungsfelds. Problematisch sei vor allem, dass der Begriff Posthumanismus durchaus Unterschiedliches meinen könne. Ohne in eine zu starre Systematik zu verfallen, werden beide Begriffe präziser konturiert und auch das Verhältnis untereinander umrissen. Zudem werden zentrale Aufgabenstellungen und Projektentwürfe vorgestellt, nicht ohne auch die inhärenten Fragwürdigkeiten zu diskutieren. Insofern es sich um Wissenschaften handelt, die auf eine mögliche Zukunft hinarbeiten und ihre Potentiale, aber auch Risiken ausloten, scheint es nur folgerichtig, zentrale Problemstellungen mit den Mitteln der Science-Fiction weiterzudenken, wie es *Karsten Schmid* im folgenden Beitrag anhand der *Blade-Runner*-Filme tut. Zwar dürfte der erste Teil wahrscheinlich das in diesem Kontext verbrauchteste Filmbeispiel sein, aber nicht zuletzt durch die Kombination mit der Fortführung *Blade Runner 2049* kann Schmid hieraus immer noch relevante Aspekte für eine ethische Diskussion des Menschseins gewinnen. Er zeigt, wie dieses in den Filmen nicht auf Abgrenzungen angewiesen ist, sondern gerade als In-Beziehung-Sein erfahrbar wird. Dafür analysiert er nicht nur Figurenkonstellationen, sondern rekurriert auch auf filmästhetische Komponenten. Den Abschluss bildet ein Aufsatz von *Christian Wessely* und *Alexander Ornella*, in dem sie die bekannte Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist stellen. Nach einem voraussetzungsvollen Durchgang durch die Philosophiegeschichte landen sie bei der Netflix-Serie *Altered Carbon*, in der für sie eine Bestätigung zum Ausdruck kommt, eine dualistische Sichtweise im Kontext aktueller Technodiskurse zu verwerfen.

Fachpublikum aus der medizinischen Ethik ist als die primäre Zielgruppe des Sammelbands genannt. Dabei gebührt ihm in jedem Fall das Verdienst, dieses Arbeits- und Forschungsfeld mit der Filmanalyse um ein vielschichtiges Werkzeug der Reflexion zu erweitern. Für die Thanatosoziologie mögen vor allem die Filmbesprechungen stimulierende Impulse bereithalten. Interessant dürften sie nicht nur wegen der aufgegriffenen Problemfelder sein, sondern auch, weil diese Beiträge vor Augen führen, wie anspruchsvolle mediale Aufbereitungen von relevanten Problemfeldern für die öffentliche Wahrnehmung aussehen können. Der größte Nutzen des Bands liegt sicherlich in seiner prinzipiellen Relevanz. Denn Leschs Argument – in dem Siegfried Kracauers These vom Film als Schild der Athene widerhallt – lässt sich zustimmen: Fragen, wie mit dem Lebensende (dem eigenen wie dem von anderen) umzugehen ist, werden irgendwann einmal für alle unvermeidlich sein. Die Filmlektüre könne fungieren wie »eine Ersatzhandlung, die aus der sicheren Distanz des Zuschauens einen Blick« (28) auf in der Realität teils kaum Ertragbares ermöglicht. Allerdings können solche Themen auch in der filmischen Inszenierung selbst immer noch schwer verdaulich sein. Die durchgängig luziden und sensiblen Filmbesprechungen, die für Lesende auch ohne Kenntnis der Filme gut nachvollziehbar bleiben, geben ihrerseits wertvolle Hilfestellungen, sich auf solche Werke einzulassen.

## Irgendwie sterben im Irgendwo

Ursula Pietsch-Lindt



Rezension zu: Susanne Loke (2023): *Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt. Über ein verborgenes gesellschaftliches Problem*, Bielefeld: Transcript, 342 Seiten, 9 Illustrationen, 48€.

Open Access-Zugang zum Buch: <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-6648-9/einsames-sterben-und-unentdeckte-tode-in-der-stadt/?number=978-3-8394-6648-3&c=31000016>

Mit ihrer Dissertation fokussiert *Susanne Loke* das sozial- und kulturwissenschaftlich bislang marginal behandelte Phänomen der »unentdeckten Tode«. Damit greift die Autorin ein Phänomen auf, das umso aktueller ist in Zeiten, in denen eine zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen nicht nur bei Jugendlichen als evident beschrieben wird.

Die Wortpaare im Titel verknüpfen Bekanntes mit Unbekanntem: »Einsames Sterben« ist seit Norbert Elias' bekannter Veröffentlichung ein Topos, der in den letzten Jahrzehnten eine deutliche Auffächerung in den einschlägigen Diskursen erfahren hat. Worum geht es aber bei dem Ausdruck »unentdeckte Tode«? Wie kann man über noch nicht Aufgefundenes schreiben? Begründet wird die paradoxe Bezeichnung mit der Verborgenheit im privaten Raum, in dem sich die von der Autorin problematisierten Todesfälle ereignen. Das unsichtbare, mit keinem Fremden oder Vertrauten geteilte Aus-der-Welt-Gehen führt dazu, dass eben diese Tode spät entdeckt werden. Die Zeitspanne des Todeseintritts bis zum Auffinden ist in der Rechtsmedizin mit dem Terminus »Liegezeit der Leiche« belegt. Sie kann nur bedingt als »Gradmesser der sozialen Einbindung« gewertet werden (242). Die Annahme liegt nahe, dass ein unbemerkt Sterbender nicht nur allein, sondern auch einsam ist. Die hier unterstellte Befindlichkeit in der besonderen Situation des Verschwindens führt Loke mit dem Faktum des spät entdeckten Todesfalls und einer möglicherweise vorangehenden sozialen Exklusion zusammen. Dabei stellt sich der *soziale Raum* der Stadt mit seinen problematischen Stadtteilen als exponiertes Forschungsfeld heraus. Die Wortwahl *Entdecken* mit der sprachlich-pragmatischen Inferenz von Territorium resp. Raum erweist sich aus dieser Sicht des unentdeckten Todes als schlüssig.

Bereits im Masterstudium beschäftigte sich die Autorin mit dem Themenkomplex »Einsamkeit und Tod«, ausgehend von dem ihr vermittelten Impuls der Nachfrage, den Vorgeschichten von solchen »unsichtbaren« Todesfällen nachzugehen. In ihrer Dissertation verbindet sie nun folgerichtig das einsame Sterben mit der Frage nach den sozialen Hintergründen der »unentdeckten Tode« mit dem Ziel, den komplexen Gesamtzusammenhang transparent zu machen.

Die Arbeit gliedert sich in insgesamt elf Kapitel. Einsames Sterben ist nach Loke ein globales Phänomen. Im Kapitel zu »Forschungsstand und Untersuchungsdesign« skizziert die Autorin die internationale, überwiegend quantitativ angelegte Forschungslandschaft samt ihren Leerstellen und differenziert die Publikationen nach deren Fragestellungen, zu denen nicht nur Ursachen, sondern auch Präventionsmaßnahmen zählen. Bemerkenswert sind hierbei die ausführlichen Literaturrechercheergebnisse zum einsamen Tod, dem sogenannten ›kodokushi‹ in Japan, wo das Thema seit den 1970er Jahren medial präsent ist (30 ff.). Seit den 1990ern ist dort das unbegleitete Sterben auch Gegenstand systematischer Erforschung, der die Verfasserin ein eigenes Unterkapitel widmet.

Der Abschnitt zum Forschungsdesign erläutert das Zusammenspiel von theoretischer Fundierung in der Einsamkeitsforschung und eigenen empirischen Ergebnissen. Dabei ist die Triangulation der quantitativen Erhebung mit der qualitativen Feldstudie, die den Hauptteil des Buches bestimmt, von besonderem Interesse. Das der Thanatologie zugeordnete Kapitel 3 beruft sich in der Auswahl der thanatologischen Aspekte auf die im Handbuch zu *Sterben und Tod* (Wittwer/Schäfer/Frewer 2010) aufgeführten vier basalen Untersuchungsfelder (vgl. 48). Innerhalb dieser konzentriert sich die Verfasserin – der eigenen Thematik folgend –, auf die Unverfügbarkeit des zeitlichen Sterbeverlaufs und auf Sterbeorte sowie auf soziodemografische und damit zusammenhängende geschlechtsspezifische Aspekte. Warum das darauffolgende Kapitel »Der gesellschaftliche Umgang mit einsamem Sterben und unentdecktem Tod« nicht der Thanatologie zugeordnet ist, erschließt sich der Rezensentin nicht. Gerade die detaillierten Beschreibungen unterschiedlicher Felder wie z. B. das des sozialen Wandels, der Verwaltung, Bürokratie und Rechtsmedizin, der Säkularisierung und Segregation, ergänzt um kulturgeschichtliche Aspekte, die den »ambivalenten wie divergenten Diskurs« (102) belegen, würden das zitierte Nomadentum der Thanatologie sesshafter machen.

Weitere Kapitel resümieren die teils weit zurückreichenden Forschungen zur Einsamkeit aus soziologischer und psychologischer Sicht; neuere Forschungsansätze werden vorgestellt und diskutiert. Dabei kristallisiert sich die Interdependenz individueller Lebenslagen mit spezifischen Faktoren wie etwa urbanen Entwicklungen als weiterführend für die Argumentation heraus. Sie führt direkt zu dem schon erwähnten Hauptteil der Arbeit. Auffallend bei der gewählten triangulierenden Methode ist die Reihenfolge: Werden zuerst meist qualitative Feldforschungen durchgeführt und publiziert, um aus den Ergebnissen die Notwendigkeit einer quantitativen Analyse zu begründen, ist es hier umgekehrt: Die Sichtung und Auswertung von circa 71.000 Sterbefallanzeigen der Standesämter in Aachen und Gelsenkirchen erfolgte über den Zeitraum von 2006 bis 2016 und führte zur Identifizierung von 3400 ›unentdeckten‹ Todesfällen sozioökonomisch Benachteiligter, mit steigender Tendenz. In dieser Größenordnung stellt die Erhebung »die erstmalige längsschnittliche Vollerhebung unentdeckter Todesfälle in zwei deutschen Großstädten« (159) dar. Die qualitative Feldforschung in einer nicht benannten Stadt hingegen erfolgte im Zeitraum 2017 bis 2019.

Diese Studie im Nahraum eines Straßenabschnitts mit ungewöhnlich vielen unentdeckten Toden umfasst zwar lediglich drei Fallberichte, unterscheidet sich allerdings von der Vorgehensweise her von üblichen narrativen Interviews durch die Wahl des »rezeptiven Interviews« (246 f.), in dem das Zuhören priorisiert wird. Der Leitfaden dafür wurde mit einem ersten Gesprächspartner überarbeitet. Die Autorin beschreibt den eigenen Zugang zu einem »sterbenden« (238) Sozialraum implizit thanatologisch-systematisch, professionell rollenbewusst, womit sie die Bandbreite der aversiven Thematik deutlich vor Augen führt. 13 Begehungen des gewählten Ortes mit Kontaktaufnahmen zu 50 Personen führen schließlich zu intensiven Gesprächen mit drei Anwohner\*innen sowie zu Begegnungsprotokollen von weiteren sechs Nachbar\*innen. Die schriftliche Darstellung der transkribierten Gespräche unterscheidet sich von sonstigen Interviewfassungen in ihrer bewusst fragmentierten und collagierten Darstellung. Die Kombination von quantitativer Langzeiterhebung mit außergewöhnlich großer Datenmenge mit einer vergleichsweise kleinen qualitativen Fallstudie erweist sich nicht als disproportional: Die Ergebnisse der Tiefenbohrung in der Textgestalt der dokumentierten Gespräche differenzieren den Untersuchungsgegenstand ›unentdeckte Tode‹ in einer Vielschichtigkeit, die sowohl allen Dimensionen der Lebenslage als auch situativ sich konfigurierenden Bedingungen gerecht wird.

Ein weiteres Kapitel überführt das Zusammenwirken der einzelnen Untersuchungsebenen in ein prägnantes Modell. In den untersuchten Feldern sind Ansatzpunkte der Prävention und Intervention aufgeführt und mit Praxisbeispielen aus Deutschland, Großbritannien, den Niederlanden und Japan belegt.

Mit dieser Arbeit liegt eine reichhaltige, gut lesbare und akribisch recherchierte Studie vor. Die Fokussierung des theoretischen Zugriffs auf Einsamkeitsforschung und soziale Einbindung führt implizit zu sicher nicht immer vermeidbaren Redundanzen. Das Ansteigen der Fallzahlen ›unentdeckter Tode‹ macht die gesellschaftliche, weitgehend ausgeblendete Relevanz deutlich. Auch wenn sich insgesamt die Zahl der unentdeckten Tode auf Sozialräume mit ressourcenarmen Bewohner\*innen in teilweise prekären Nahräumen bezieht, wird aus der weitsichtigen Beschreibung die Komplexität des globalen Phänomens, einschließlich seiner Kontingenz ersichtlich. Daraus ergibt sich weiterer Forschungsbedarf, der etwa beim Kriterium Sterbealter speziell Hochaltrigkeit einschließlich Suizid für das Untersuchungsfeld der unentdeckten Tode akzentuieren sollte.

## Literatur

Wittwer, Hector/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.) (2010): *Sterben und Tod. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar.



## VI Wege zur Thanatologie

# Thanatosoziologisierung

## Thanatosociologisation

### Ekkehard Coenen

In der Reihe »Wege zur Thanatologie« stellen sich Mitglieder des Arbeitskreises Thanatologie vor. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Tod und lebensweltliche Bezüge zum Lebensende sind im bisherigen Werdegang von Ekkehard Coenen eng miteinander verflochten. In seinem Studium entwickelte er sukzessiv ein thanatosoziologisches Interesse, das er in seiner Promotion und darüber hinaus intensivierte. Galt seine Forschung zunächst dem Bestattungswesen, entwickelte er in seiner Postdoc-Phase einen Fokus auf letale Gewalt.

*Forschungsalltag, Biografie, Bestatten, Tötung, Thanatosoziologie*

In the series »Ways to Thanatology« members of the Working Group Thanatology introduce themselves. Ekkehard Coenen's career to date has been closely intertwined with his scientific examination of death and its life-world references to the end of life. During his studies, he gradually developed an interest in the sociology of death, dying, and bereavement, which he intensified during his doctorate and beyond. While his research initially focused on the funeral system, he developed a focus on lethal violence during his post-doctoral phase.

*Daily research routine, biography, funerals, killing, thanato sociology*

### Einleitung

Mein Weg in die Soziologie, die sich mit den Phänomenen des Lebensendes befasst, ergab sich weder aus rein akademischen noch aus ausschließlich außerakademischen Beweggründen. Es war in meinem Studium nicht vorgezeichnet, dass ich mich einmal intensiv mit todesbezogenen Themen würde auseinandersetzen müssen, und auch meine Sozialisation, lebensweltlichen Erfahrungen oder beruflichen Bestrebungen führten nicht teleologisch zu einer soziologischen Auseinandersetzung mit dem Tod. Stattdessen war meine allmähliche akademische Vertiefung in die sozialwissenschaftliche ›Todesforschung‹ durch eine Verstrickung sowohl soziologischer Interessen als auch nichtwissenschaftlicher Ereignisse gekennzeichnet. Alltägliche und außeralltägliche Erlebnisse während meiner Zeit an der Universität, aber auch außerhalb meines

akademischen Lebens führten zu einem Erfahrungshorizont, der meinen Weg in die Thanatosoziologie prägte. Man könnte sagen, dass in meinem Werdegang als Forscher, der sich mit dem Lebensende beschäftigt, die Wechselwirkung zwischen Theorie und Empirie sowie alltäglicher und wissenschaftlicher Rationalität zum Ausdruck kommt. Stefan Hirschauer (2008: 168, 174) hat treffenderweise über eine »Empiriegeladenheit von Theorien« und eine »Theoriegeladenheit der Beobachtung« geschrieben. Diese Formulierungen lassen sich meines Erachtens auch auf meine thanatosoziologische Sozialisation anwenden. Meine theoretische Auseinandersetzung mit todesbezogenen Themen ist beeinflusst durch die Lebenswelt, in die ich eingebunden bin. Die Konzepte und Theorien, die ich mir im akademischen Kontext aneigne oder die ich entwickle, wirken sich darauf aus, wie ich mit Phänomenen des Sterbens, Todes und Trauerns umgehe, wenn ich ihnen außerhalb der Forschung begegne.

Ex post stelle ich vor diesem Hintergrund durchaus zwei Stoßrichtungen der *Thanatosoziologisierung* meines Denkens fest, die fließend ineinander übergingen. Anfangs ging es mir darum, jene Berührungspunkte, die ich in meinem privaten Umfeld mit dem Tod hatte, verstehen und erklären zu können. Ich begann, das Lebensende unter soziologischen Gesichtspunkten zu betrachten, und die mir vorliegenden soziologischen Studien wirkten sich auf meine Einstellung zum Tod aus. Allmählich erfolgte jedoch eine Gegenbewegung, bei der ich aus meinen empirischen Einsichten Aussagen und Theorien für die Soziologie, insbesondere die Thanatosoziologie, gewann. Diesen Weg möchte ich im Folgenden nachzeichnen.

## Der Tod und das Studium

Unter biografischen Gesichtspunkten kann der Beginn meiner Studienzeit als Anfang meines akademischen Lebens und wissenschaftlichen Denkens benannt werden. Immatrikuliert hatte ich mich 2007 in das Kernfach Musikwissenschaft. Zweifelsohne kommt man in der Beschäftigung mit der Musikgeschichte, die sich mit lebenden und verstorbenen Komponist\*innen, Requiems und Passionsmusiken befasst, nicht ganz am Thema Tod vorbei. Aber dennoch hatte meine Studienwahl nichts mit einem Interesse an todesbezogenen Phänomenen zu tun gehabt. Es war eher der Wunsch, später ›irgendwas mit Musik‹ machen zu wollen. Bei der Frage nach dem Ergänzungsfach fiel meine Wahl auf die Soziologie. Durch verschiedene Erfahrungen und Beobachtungen hatte ich während meiner Schulzeit ein reges Interesse für soziale Ungleichheiten, Rollenzuschreibungen und Interaktionsordnungen entwickelt, dem ich weiter nachgehen wollte. Zudem kam ich bereits als Schüler mit einigen einschlägigen soziologischen Theorien in

Berührung, z. B. von Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und George Herbert Mead, was meine Studienwahl ebenfalls beeinflusste.

Im Gegensatz zur anfänglichen Gewichtung von Kern- und Ergänzungsfach hatte sich bis zum Ende meines Bachelorstudiums mein Fokus deutlich von einem musikwissenschaftlichen auf ein soziologisches Interesse verlagert. Da ich mich für populärkulturelle Phänomene interessierte und der Meinung war, eine grundlegende Auseinandersetzung mit Massenmedien sei hierfür wichtig, schrieb ich mich 2010, nach meinem ersten Bachelorstudium, in den BA-Studiengang Medienkultur an der Bauhaus-Universität Weimar ein. War mein Verständnis davon, was Medien sind, anfangs noch sehr eng gefasst, eignete ich mir bereits in kurzer Zeit einen sehr weiten Medienbegriff an, der alles Vermittelnde und in einem ›Dazwischen‹ Befindliche einbezieht. In dieser Zeit wurde mein Interesse an den Zusammenhängen zwischen Mensch und Medien geweckt. Ich setzte mich damit auseinander, wie Menschen kommunizieren, in welche medialen und materiellen Umwelten sie eingebettet sind und wie sich Gesellschaft durch den Medienwandel verändert. Die Perspektive der Weimarer Medienwissenschaft empfand ich – und empfinde ich noch immer – als kreativitäts- und erkenntnisfördernd. Deswegen absolvierte ich dort schließlich ab 2013 auch den Masterstudiengang Kulturwissenschaftliche Medienforschung.

Die Themen Sterben, Tod und Trauer nahmen in meinem Studium zunächst keine herausragende Position ein. Sie waren jedoch auch nicht komplett aus meinem Leben verdrängt. So erhielt ich ganz lebensweltliche Impulse, die dazu führten, dass meine Gedanken von Zeit zu Zeit um das Lebensende kreisten, wodurch es in meine akademische Arbeit einfluss und ich es auch unter theoretischen Vorzeichen betrachten konnte. Das mag zunächst mit meiner musikalischen Sozialisation zu tun haben. In meiner Schul- und frühen Studienzeit hörte ich viel Thrash, Death und Progressiv Metal. Sowohl in den Lyrics als auch in der Symbolwelt dieser Musikszene spielt der Tod eine gewichtige Rolle – wobei er zumeist zwischen einem provokativen, einem faszinierenden und einem sinnentleerten Moment changiert. Während im Metal Darstellungen von Kriegen, Untoten und letaler Gewalt in vielen Fällen eher Metaphern des Politischen darstellen oder schlichtweg als Dekor dienen, stieß ich insbesondere im Progressive Metal auf zahlreiche Songs, die in ihren Lyrics den Tod nahestehender Personen verarbeiteten und die mich, da ich mich vertiefend mit diesen Musikstücken auseinandersetzte, regelmäßig über Verlustsituationen nachdenken ließen. Indem ich mich in einigen Hausarbeiten, meinen beiden Bachelorarbeiten und auch ersten Publikationen (Knopke 2014a; ders. 2014b) der Metalszene widmete, kam ich dadurch – zumindest oberflächlich – mit thanatosoziologischen Problemstellungen in Berührung.

Darüber hinaus hatte ich während meines Studiums die Möglichkeit, ein soziologisches Seminar zu besuchen, das sich mit dem gesellschaftlichen Umgang

mit dem Tod befasste. Darin kam ich erstmals mit thanatosozologischen Grundlagentexten in Berührung, und mein akademisches Interesse an dem Tod wurde von Woche zu Woche zunehmend geschürt. Dieses Seminar war bemerkenswerterweise die erste Lehrveranstaltung, bei der ich es sehr bedauert habe, dass sie zu Ende ging. Ich merkte, dass ich mehr sozialwissenschaftliche Texte über den Tod lesen wollte – was ich dann letztendlich auch tat. Hinzu kam, dass das Veranstaltungsende mit einem Todesfall in meiner Familie zusammenfiel. Dadurch wurde mir schmerzlich vor Augen geführt, dass thanatologische Studien nicht im Elfenbeinturm stattfinden, sondern auch mich betreffen. Ich merkte, dass mich dieser Tod nicht nur ›persönlich‹, sondern – wohl wegen der Diskussionen des zurückliegenden Semesters – auch soziologisch interessierte. Diese Perspektive war, wie Zygmunt Bauman (2000: 27) es schreibt, ein »zudringlicher und [...] störender Fremder«, der mich dazu aufforderte, im Rahmen eines eigenen Trauerfalls den selbstverständlichen Umgang mit dem Tod in der Gesellschaft zu hinterfragen.

Schließlich wurde mein soziologisches Nachdenken über das Lebensende auch durch mein näheres Umfeld forciert. Während meines Studiums ereigneten sich um mich herum drei Suizidversuche. Davon führte einer zum Tod. Meine Betroffenheit sowie Verlusterfahrungen und -ängste haben mich für die Kontingenz des Todes und die gesellschaftlichen Reaktionen ihm gegenüber sensibilisiert. Mich beschäftigte insbesondere das Problem, wann, wie und mit wem über diese Ereignisse gesprochen werden konnte – vor allem hinsichtlich jener Vorfälle, die nicht tödlich endeten, von denen auch nicht viele Personen wussten und um die sich ein Geheimwissen ausbildete. Somit kam ich ganz lebensweltlich mit der soziologischen These in Berührung, dass es eine Tabuisierung des Todes gibt, und ich interessierte mich dafür, wie Menschen dem Lebensende begegneten, wenn es sich dennoch als Thema aufdrängte.

Diese verschiedenen Entstehungsherde meines thanatosozologischen Interesses mündeten schließlich darin, dass ich 2015 in meiner Masterarbeit der Frage nachging, wie Atmosphären auf Trauerfeiern erzeugt werden.<sup>1</sup> Ich sammelte erste todesbezogene Forschungserfahrungen im Feld, indem ich in Trauerhallen und auf Friedhöfen teilnehmende Beobachtungen durchführte und verschiedene Feldakteur\*innen interviewte. Die Feldaufenthalte und die Analyse der Daten empfand ich als sehr interessant und im Erleben und Erkenntniszuwachs intensiv. Es war für mich eine Bereicherung, mich nicht nur durch Forschungsliteratur mit der gesellschaftlichen Einstellung zum Tod auseinanderzusetzen, sondern selbst zu beobachten, was es heißt, dass »[d]er Tod [...] ein Problem der Lebenden« ist (Elias 1982: 10), und davon ausgehend eigene

---

1 Die Ergebnisse dieser Qualifikationsschrift konnte ich später veröffentlichen (Knopke 2020).

Thesen und Konzepte zu entwickeln. Dieser Eindruck und der Zuspruch von den Gutachtern meiner Masterarbeit sowie aus meinem persönlichen Umfeld bestärkten mich darin, weiter über den Tod zu forschen und über Bestattungspraxen zu promovieren.

Die ersten Schritte in die Thanatosoziologie ergaben sich für mich also aus einer Verquickung wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Erfahrungen. Meine akademische Auseinandersetzung mit dem Tod ermöglichte mir, ihn einerseits auf Distanz zu halten und, mit Emile Durkheim (1987: 146) formuliert, Phänomene des Lebensendes »so zu sehen, wie ein unpersönlicher Verstand sie sähe«. Andererseits konnte ich den Phänomenen des Lebensendes dadurch analytisch näherkommen, um zu versuchen, sie besser verstehen und erklären zu können. Schließlich ermöglichte mir die Vertiefung in die Thanatosoziologie, meinen eigenen Umgang mit dem Tod zu reflektieren und die todesbezogenen Phänomene, die sich in meinem Umfeld ereigneten, anders einzuordnen. Dieses Ineinandergreifen von empiriegeladener ›Thanato-Theorie‹ und theoriegeladener Alltagspraxis ist wohl einer der wichtigsten Gründe, die mich dazu anhielten, den mir aufgetanen Weg in die Thanatosoziologie weiter zu beschreiten.

## **Bestatten und Promovieren**

Entgegen meiner Hoffnung war es mir nicht gegönnt, direkt im Anschluss an mein Masterstudium eine Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter oder ein Promotionsstipendium zu erhalten. Stattdessen arbeitete ich zunächst freiberuflich an einer Volkshochschule, wo ich Analphabet\*innen mit kognitiver Beeinträchtigung in Lesen, Schreiben und Rechnen unterrichtete. Etwas später war es mir möglich, parallel einen universitären Lehrauftrag zu erhalten, um somit nicht den Kontakt zum Wissenschaftsbetrieb zu verlieren. Da ich keine Anstellung, jede Menge Zeit zur Verfügung und keine weiteren Verpflichtungen hatte, beschloss ich, mehr Einblicke in das Bestattungswesen zu erlangen. Ein Bestatter, den ich im Rahmen meiner Masterarbeit interviewt hatte, erlaubte mir, ihn bei seiner Tätigkeit zu begleiten, ihn zu unterstützen und inoffiziell als Soziologe, offiziell als ›Praktikant‹ in seinem Betrieb zu arbeiten. Das Praktikantendasein intensivierte sich jedoch schnell, und nach wenigen Monaten konnte ich beinahe alle Aufgaben, die in dem Bestattungsunternehmen anfielen, übernehmen, während mein Gatekeeper sich aus privaten Gründen immer mehr zurückzog. Dadurch verstärkte sich meine Auseinandersetzung mit dem Tod immens, denn schließlich wurde der Umgang mit toten Körpern, den Hinterbliebenen und der gesamten Todesverwaltung zu einem Bestandteil meines Alltags. Durch die Veralltäglichsung der Bestattungspraxis eignete ich mir eine

andere Einstellung zum Tod an. Ich konfrontierte mich mit den Vorannahmen und Vorurteilen, die ich über die Bestattungspraxis hatte, gewöhnte mich an die körperliche Präsenz der Toten, die körperliche Arbeit der Leichenbesorgung und den Umgang mit Hinterbliebenen. Nebenbei führte ich meine Forschungstagebücher, ich las mich insbesondere in die englischsprachige ›Sociology of Death, Dying and Bereavement‹ ein und setzte mich analytisch mit meinen Feldeindrücken auseinander. Dabei stellte ich fest, dass das Bestattungswesen – neben allen räumlichen Herausforderungen (Benkel 2016; Maddrell/Sidaway 2010) – ein Zeitproblem hatte: Strikte Zeitvorgaben stellen Bestattungsunternehmen, Friedhofspersonal, Trauerredner\*innen bzw. Geistliche, Hinterbliebene und weitere Akteur\*innen vor die besondere Herausforderung, oftmals innerhalb kurzer Zeit ein Bestattungsritual planen und umsetzen zu müssen. Der Umgang der Beteiligten mit den institutionellen Zeitnormen im Bestattungswesen und deren wechselseitige Koordination wurden schließlich zum Thema meiner Dissertation (Coenen 2020).

Da ich auf dem Arbeitsrechner des Bestatters, für den ich arbeitete, auf kinder- und jugendpornografisches Material stieß und daraufhin Anzeige erstattete und kündigte, schloss sich mein Feldzugang jedoch vom einen Tag auf den anderen. Die Zusagen für wissenschaftliche Mitarbeiterstellen blieben weiterhin aus. Weil ich irgendwie meinen Lebensunterhalt verdienen musste, fand ich mich bereits mit dem Gedanken ab, in der Wissenschaft keinen Fuß mehr fassen zu können. Zu der Zeit hatte ich den ›Plan B‹, eine Ausbildung zum Bestatter zu absolvieren und irgendwann ein eigenes Bestattungsunternehmen zu eröffnen. Unverhofft wurde mir im Jahr 2016 jedoch eine Vertretungsstelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter angeboten, und als mein Vorgänger einen Ruf an eine andere Hochschule erhielt, wurde meine Anstellung sogar verlängert.

Ich hatte das Glück, an einen Arbeitsplatz zu kommen, der mir viele Freiheiten und vor allem auch die notwendige Zeit zum Forschen bot. Dadurch war es mir möglich, noch weitere Feldforschungen zum Bestattungswesen durchzuführen, mich auch stärker soziologisch mit meinen Erfahrungen im Feld auseinanderzusetzen, Tagungen zu besuchen, meine Forschung zum Bestatten mit anderen Wissenschaftler\*innen zu diskutieren und noch tiefer in die thanatsoziologische Praxis einzutauchen. Meine Forschungstätigkeit wurde in dieser Zeit sehr durch die *reflexive Grounded-Theory-Methodologie* (Breuer/Muckel/Dieris 2018) geprägt. Dadurch nahm meine Subjektivität für mich in meinem Forschungsprozess eine herausgehobene Rolle ein. Ich reflektierte meine Vorannahmen, Einstellungen und Werturteile zum Bestattungswesen und machte sie für die Datenanalyse nutzbar. Dies floss nicht nur – nachdem ich durch meine Heirat den Nachnamen von ›Knopke‹ in ›Coenen‹ geändert habe – in meine Promotionschrift ein, sondern resultierte auch in autoethnografischen Texten (Knopke 2018; Coenen 2021a).

Geprägt wurde mein Blick während meiner Promotion weiterhin durch die Weimarer Medienwissenschaft, die mich durch ihre transdisziplinäre Zusammensetzung für unterschiedliche Aspekte des Bestattens sensibilisierte, wie z. B. die Bedeutung von Infrastrukturen und Kulturtechniken. Durch Andreas Ziemann, der nicht nur mein Vorgesetzter, sondern auch der Erstgutachter meiner Dissertation war, wurde mir eine phänomenologische Perspektive, die Bedeutung einer relationalen Soziologie und ein Interesse für medien- und kultursoziologische Theoriedebatten nähergebracht. Hubert Knoblauch prägte als Zweitgutachter nachhaltig mein sozial- und gesellschaftstheoretisches Verständnis, da ich durch ihn den *Kommunikativen Konstruktivismus* (Keller/Reichertz/Knoblauch 2013; Knoblauch 2017) kennenlernte, in den ich mich fortan einarbeitete. Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Einflüsse setzte ich mich mit den Geschlechterbildern und -inszenierungen im Bestattungswesen (Coenen 2021b) und den Dokumenten in der Todesverwaltung (Knopke 2019) auseinander. Durch die vertiefende Auseinandersetzung mit den im Rahmen meiner Feldforschung erhobenen Daten merkte ich, dass sowohl Gender-Aspekte als auch die bürokratischen Schriftstücke eine wichtige Rolle im Bestattungswesen spielen.

Meine Forschung zum Bestatten wurde in dieser Phase aufgrund der intensiven Felderfahrungen, die ich im Kontext meiner Bestattungsethnografie gemacht habe, zwar noch immer von einer Vermengung aus lebensweltlicher Betroffenheit und soziologischem Interesse geprägt. Jedoch traten die soziologischen Fragen nun immer stärker in den Vordergrund. Mich interessierte, wie der Tod gesellschaftlich zu dem gemacht wird, was er zu sein scheint, aber auch, wie dieses Bild in die Gesellschaft hineinwirkt.

Während meiner Promotion baute ich auch Kontakte zu anderen Thanatolog\*innen und Thanatosozio\*innen auf. Es entstand eine enge, produktive Zusammenarbeit, die schließlich in der Gründung des ›Arbeitskreises Thanatologie‹ mündete. Der damit verbundene anhaltende und lebhaft Austausch, meine Teilnahme an nationalen und internationalen Tagungen zum Verhältnis von Tod und Gesellschaft und die Freiheiten und wissenschaftlichen Impulse, die ich als wissenschaftlicher Mitarbeiter erfahre, ermöglichen mir nach wie vor eine Verfeinerung meines soziologischen Blicks auf das Lebensende.

## **Thanatosozilogische Postdoc-Phase**

Fokussierte ich in meinem Promotionsprojekt das Bestattungswesen, so weitete sich danach das Spektrum todesbezogener Themen, mit denen ich mich beschäftigte, aus. Ich widmete mich ab 2019 den methodologischen und forschungspraktischen Problemen, die mit dem Forschen zum Lebensende in



Verbindung stehen (Coenen 2021a; ders. 2022a; Coenen/Meitzler 2021; Pierburg et al. 2023), wandte mich der visuellen Konstitution eines Wissen über den Tod zu (Coenen 2021c) und setzte mich auch mit der gesellschaftlichen Einstellung zum Tod während der Corona-Pandemie auseinander (Coenen 2021d; ders. 2021e).

Es ist abzusehen, dass wohl auch langfristig keine thanatosoziologische Professur im deutschsprachigen Raum eingerichtet werden würde. Zudem scheint eine todesbezogene Soziologie sowohl für den Wissenschaftsbetrieb und Drittmittelgeber als auch für die Politik nicht lukrativ zu sein (Woodthorpe 2008). Deshalb suchte ich als Postdoc nach einem weiteren Thema abseits des Todes, dem ich mich in einem Habilitationsprojekt genauso intensiv zuwenden wollte wie dem Lebensende während meiner Promotion. Ich entschied mich dafür, das Themenfeld ›Gewalt‹ aus einer wissenssoziologischen Perspektive zu beleuchten (siehe Coenen 2021 f). Eigentlich wollte ich dabei zunächst keinen thanatosoziologischen Fokus einnehmen und beispielsweise Anti-Gewalttrainings und Gedenkstätten an Orten ehemaliger Konzentrationslager erforschen. Doch während des ersten Corona-Lockdowns widmete ich mich – da Feldforschungen vor Ort nur schwer umsetzbar bis unmöglich waren – dem Thema Gewalt vor allem durch das Internet. Dabei stieß ich auch auf Videos, die Tötungen zeigen, und auf sogenannte ›Schockseiten‹, auf denen diese Videos in großer Stückzahl gesammelt und archiviert werden. Ich erkannte, dass der Phänomenbereich des Tötens, der für mich eine Schnittmenge zwischen Gewalt- und Thanatosoziologie bildet, bisher nur unzureichend untersucht wurde. Deshalb widmete ich mich alsbald ersten Videoanalysen (Coenen 2022b; Coenen/Tuma 2022), und ich untersuchte, in welchen Handlungszusammenhängen diese Videos aufgegriffen, welche Äußerungen über sie getätigt und wie sie kommunikativ eingesetzt werden (Coenen 2023; ders. 2024). Zudem beleuchtete ich auch die kommunikative Aushandlung des Tötens in Konzentrationslagern (Coenen 2022c). Ich stellte fest, dass die Gewalt- und Thanatosoziologie in einen produktiven Austausch miteinander treten und in ihrer theoretischen Arbeit aneinander wachsen können.

Mein soziologisches Denken und mein alltägliches Handeln abseits der Wissenschaft sind auch während meiner Postdoc-Phase nach wie vor miteinander verflochten. Zum einen kann ich weiterhin auf die Erkenntnisse, die ich in der Auseinandersetzung mit dem Bestattungswesen gewonnen habe, zurückgreifen bzw. sind sie Teil meines Erfahrungshorizonts. Zum anderen bietet auch mein aktueller Forschungsgegenstand – das Tötungshandeln – zahlreiche lebensweltliche Anknüpfungspunkte, die ich nun vor dem Hintergrund meiner thanatosoziologischen Forschung anders betrachte; angefangen bei dem wöchentlich zu sehenden fiktionalen Morden im Sonntagabendkrimi bis hin zu

der täglichen Berichterstattung über die sehr realen Tötungen im Ukrainekrieg oder im Nahen Osten.

Dieses Ineinandergreifen meiner theoriegeladenen Beobachtungen der Empirie und meines empiriegeladenen Theoretisierens ist ein Impuls, der mich auch heute noch dazu anhält, den von mir beschrittenen Weg in die Thanatsoziologie nicht zu verlassen. Ich konnte viel von meinen Forschungen zum Tod lernen, sowohl persönlich wie auch akademisch. Mittlerweile habe ich den Standpunkt entwickelt, dass sich die Phänomene rund um Sterben, Tod und Trauer nicht nur für die Entwicklung von ›Theorien mittlerer Reichweite‹ (Merton 1949) eignen. Auch andere soziologische Felder können insofern ›thanatologisiert‹ werden, als sie von einer Analyse todesbezogener Themen lernen können. Da der Tod eine Grenze des Sozialen ist (Lindemann 2009), können thanatsoziologische Untersuchungen als Triebmotor soziologischer Theoriebildung fungieren. Die Phänomene des Lebensendes können ein Lackmустest sein, um Theorien, die einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, zu prüfen und herauszufordern. Thanatsoziologie kann somit auf andere Disziplinen ausstrahlen. Sie kann das wissenschaftliche Denken sowie die eigene Lebensweise und Einstellung zum Tod enorm ändern. Bei mir hat sie es bereits getan.

## Literatur

- Bauman, Zygmunt (2000): *Vom Nutzen der Soziologie*, Frankfurt am Main.
- Benkel, Thorsten (Hg.) (2016): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara (2018): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Coenen, Ekkehard (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim/Basel.
- Coenen, Ekkehard (2021a): »What has the Field done to you?« Researching Death, Dying, and Bereavement Between Closeness and Distance«, in: Thamann, Aubrey/Christodoulaki, Kalliopi M. (Hg.): *Beyond the Veil. Reflexive Studies of Death and Dying*, New York, S. 109–124.
- Coenen, Ekkehard (2021b): »Postmortales Doing Gender. Zur kommunikativen Konstruktion von Geschlecht im professionellen Umgang mit den Toten«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 82–99.
- Coenen, Ekkehard (2021c): »Bilder der Todesevidenz. Visuelle Aushandlungen der Grenze zwischen Leben und Tod«, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Gewissheit. Beiträge und Debatten zum 3. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel, S. 796–807.
- Coenen, Ekkehard (2021d): »Der Tod und das Virus. Soziologische Betrachtungen eines thanatopraktischen Ausnahmezustands«, in: Blättel-Mink, Birgit (Hg.): *Gesellschaft unter Spannung. Verhandlungen des 40. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2020*, [https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband\\_2020/article/view/1346/1612](https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2020/article/view/1346/1612) (4. November 2023).

- Coenen, Ekkehard (2021e): »Die Verdrängungen des Coronatodes«, in: Lenz, Sarah/Hasenfratz, Martina (Hg.): *Gesellschaft als Risiko. Soziologische Situationsanalysen zur Coronapandemie*, Frankfurt am Main/New York, S. 235–240.
- Coenen, Ekkehard (2021f): »Vorüberlegungen zu einer Wissenssoziologie der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 10, Heft 2, S. 168–195.
- Coenen, Ekkehard (2022a): »Forschungsethik und Datenvielfalt. Einige Gedanken zu einem ambivalenten Verhältnis am Beispiel einer Bestattungsethnografie«, in: Lohmeier, Christine/Wiedemann, Thomas (Hg.): *Datenvielfalt in kommunikationswissenschaftlichen Forschungskontexten. Potenziale und Herausforderungen*, Wiesbaden, S. 255–272.
- Coenen, Ekkehard (2022b): »Hinrichten. Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 105–125.
- Coenen, Ekkehard (2022c): »Das Mitsein mit den Getöteten und die Materialität des Erinnerns«, in: Benkel, Thorsten/Dimbath, Oliver/Meitzler, Matthias (Hg.): *Sterblichkeit und Erinnerung*, Baden-Baden, S. 235–258.
- Coenen, Ekkehard (2023): »Eventisiertes Töten«, in: Knoblauch, Hubert/Singh, Ajit (Hg.): *Kommunikative Gattungen und Events. Zur empirischen Analyse realweltlicher sozialer Situationen in der Kommunikationsgesellschaft*, Wiesbaden, S. 373–389.
- Coenen, Ekkehard (2024): »Tötungsvideos. Mediatisierung und Arenen«, in: Benkel, Thorsten/Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias/Sitter, Miriam (Hg.): *Lebensende. Einblicke in die Gesellschaft*, Baden-Baden (im Erscheinen).
- Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosoziologie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22, Heft 2, Art. 2.
- Coenen, Ekkehard/Tuma, René (2022): »Contextural and Contextual. Introducing a Heuristic of Third Parties in Sequences of Violence«, in: *Historical Social Research* 47, Heft 1, S. 200–224.
- Durkheim, Emile (1987): »Pragmatismus und Soziologie«, in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main, S. 11–168.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Hirschauer, Stefan (2008): »Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis«, in: ders./Kalthoff, Herbert/Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt am Main, S. 165–187.
- Keller, Reiner/Reichert, Jo/Knoblauch, Hubert (Hg.) (2013): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen soziozoologischen Ansatz*, Wiesbaden.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden.
- Knopke, Ekkehard (2014a): »Creepy Metal«. Über das Unheimliche im Metal«, in: Lötscher, Christine/Schrackmann, Petra/Tomkowiak, Ingrid/Holzen, Aleta-Amirée von (Hg.): *Übergänge und Entgrenzungen in der Fantastik*, Wien/Zürich/Berlin/Münster, S. 143–155.
- Knopke, Ekkehard (2014b): »Headbanging in Nairobi. The Emergence of the Kenyan Metal Scene and its Transformation of the Metal Code«, in: *Metal Music Studies* 1, Heft 1, S. 105–125.
- Knopke, Ekkehard (2018): »Touching the Dead. Autoethnographical Reflections about the Researcher's Body in the Field of Death, Dying, and Bereavement«, in: *Death Studies* 42, Heft 10, S. 640–648.
- Knopke, Ekkehard (2019): »Todesdokumente. Totenscheine und Sterbeurkunden als Ins-kriptionen der Grenzziehung zwischen Leben und Tod«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 213–226.

- Knopke, Ekkehard (2020): »The Arranged Mourning Ambience. About the Professional Production of Atmospheres at Funeral Services«, in: *Mortality* 25, Heft 4, S. 433–448.
- Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist.
- Maddrell, Avril/Sidaway, James D. (Hg.) (2010): *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, London/New York.
- Merton, Robert K. (1949): *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*, Glencoe.
- Pierburg, Melanie/Benkel, Thorsten/Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias/Sitter, Miriam (2023): »Autoethnografie in Todesnähe. Soziologische Arbeit an und mit herausfordernden Identifikationsprozessen«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 24, Heft 2, Art 7.
- Woodthorpe, Kate (2008): »The Sexiness of Topics. What it Means to be ›into‹ Death«, in: *Network. Newsletter of the British Sociological Association* 100, Heft 3, S. 30.

## VI Tagungsberichte

## Bericht zur Tagung *Transmortale XII. Neue Forschungen zu Sterben, Tod und Trauer* im Museum für Sepulkralkultur, Kassel, 24. und 25. März 2023

Clara Schuppan

2023 konnten im Rahmen der Tagungsreihe *Transmortale* erneut aktuelle Forschungsansätze zu den Themen Sterben, Tod und Trauer vorgestellt und besprochen werden. Während der mittlerweile zwölften Ausführung dieses Veranstaltungsformats, das diesmal, wie meistens, im Kasseler *Museum für Sepulkralkultur* durchgeführt wurde, präsentierten Wissenschaftler\*innen unterschiedlicher Disziplinen aktuelle Forschungsansätze, wobei in diesem Jahr ein Schwerpunkt auf dem Phänomenbereich des *Trostes* lag. Eine Neuigkeit waren Beiträge von Nachwuchswissenschaftler\*innen in Form von wissenschaftlichen Plakaten. Ferner wurde die *Transmortale* 2023 erstmalig in Kooperation mit dem ›Arbeitskreis Thanatologie‹ organisiert und durchgeführt.

Mittels Interviews mit Expert\*innen der Hospizarbeit zeigte *Daniel Felscher* (Frankfurt an der Oder) auf, dass in der Sterbe- und Trauerbegleitung durch Reduktion verbaler Kommunikation eine affektuelle Intensivierung für Begleitete und Begleitende stattfindet. Praktiken der Stille könnten z. B. kommunikative Pausen oder stille Sitzwachen sein. Gerade in der Trauerbegleitung nach dem Tod komme ihnen eine besondere Bedeutung zu, da zumeist Sprachlosigkeit das Potenzial zur verbalen Kommunikation verringere. So zeichne sich Sterbe- und Trauerbegleitung in ihrer auditiven Reduktion vor allem durch eine zugeneigte Haltung und das körperliche Spüren und Nachgehen aus. Dadurch werde letztlich die affektuelle Begegnung intensiviert. Abschließend wandte sich Felscher gegen die These, dass der Tod in der Moderne verdrängt sei. Durch die affektuelle Steigerung rücke der sterbende oder trauernde Mensch vielmehr in den Fokus. Dadurch finde weniger eine Verdrängung, sondern vielmehr eine Öffnung gegenüber dem Tod statt.

*Maximiliane Nietzschmann* (Heidelberg) gab Einblicke in ihre Masterarbeit zu Normenbrüchen und Angeboten alternativer Normerfüllung von Bestattungen und deren Umsetzungsmöglichkeiten unter den Restriktionen in Zeiten der Corona-Pandemie. Die Geschichtswissenschaftlerin verglich dafür die Berichterstattung über Deutschland mit Spanien, Italien und Großbritannien in deutschen Zeitungen. Die Ergebnisse zeigen, dass dem Infektionsschutz im

Inland mehr Bedeutung zugeschrieben wurde als dem angemessenen Abschied. So seien Trauerfeiern und Beerdigungen zum Teil verschoben worden, um sie nach dem erwarteten Ende der Restriktionen in uneingeschränktem Umfang stattfinden lassen zu können. In den Zeitungen wurde die Priorisierung im Ausland konträr dargestellt. In der anschließenden Diskussion wurde u. a. die Frage gestellt, ob selbige Phänomene auch am anderen Ende des Lebens, nämlich bei der Geburt entdeckt werden können. Beispielsweise sei Vätern der Zugang zum Krankenhaus bei der Geburt ihres Kindes mithin verwehrt worden, und Hebammen seien in den Abläufen und rechtlichen Möglichkeiten irritiert gewesen. Auch zu Beginn des Lebens wurden also Normen den Bedingungen entsprechend durchgesetzt.

*Lena Stange* (Oldenburg) gab Einblicke in ihr Promotionsprojekt über den Zusammenhang von Vorstellungen eines guten Lebens mit der gesundheitlichen Vorausplanung am Lebensende. Durch Interviews und Metaphernanalyse konnten im Vergleich entsprechende Spannungsverhältnisse aufgedeckt werden. So seien Vorausplanungen als wichtige Gestaltungsmöglichkeit angesehen, zugleich aber würden sie wegen Unwissenheit, Gleichgültigkeit oder der Zuordnung des Todes in den Lebensabend häufig nicht umgesetzt. Resümierend formulierte Stange das Ziel, Wertvorstellungen und Wünsche, die das Erstellen einer Patientenverfügung motivierten, medizinethisch zu bedenken und gesundheitspolitisch umzusetzen. In der anschließenden Diskussion wurde festgestellt, dass die Bestattungsthematik in der Vorausverfügung nicht berücksichtigt wird, weil sie kein Teil der gesundheitlichen Versorgung ist und der Mensch nach seinem Tod dem Versicherungsverhältnis entfällt.

Ebenfalls mit persönlichen Bildern vom Sterben und vom Tod setzte sich *Lester Gerdung* (Heidelberg) in der Vorstellung seines Promotionsprojekts auseinander. Konträr zur These der Verdrängung des Todes statuierte er eine Verschiebung in mediale Darstellungsdimensionen. Beispielsweise sei in Filmen, Videospielen und Literatur die Begegnung mit der Endlichkeit in einem sicheren Rahmen möglich, da der Tod revidierbar und unpersönlich bleibe. Zudem würden in der medialen Behandlung von Sterben und Tod gesellschaftliche Werte eingehalten oder wieder hergestellt. Der Mensch übernehme die darin vermittelten Vorstellungen und greife auf sie im Alltag zurück. Jedoch sei das Potenzial zur Bewältigung eigener Erfahrungen gedämpft, da sie durch die ästhetische Darstellung überlagert würden. Zudem sei bei Nutzer\*innen kaum ein Bewusstsein dafür vorhanden, dass Sterben und Tod bereits sehr häufig medial dargestellt wurden. Dies ließe sich den Interviews entnehmen, worin häufig die Forderung oder der Wunsch nach mehr Behandlung der Themen geäußert wurde. Die anschließende Diskussion fokussierte die Wirkrichtung und Wirkmächtigkeit medialer Darstellungen in Alltagserfahrungen.

Der Kunstkritiker *David Lillington* (London) setzt sich in seiner laufenden Forschung mit dem Thema der Wehklage auseinander und widmete sich diesbezüglich der Videokunst von Elisabeth Price. Ihre Videos bearbeiten verschiedene gesellschaftspolitische Themen, wobei im wiederkehrenden Motiv des Chores durch Gesänge oder stille Tänze der Wehklage Ausdruck verliehen werde. In den collageartigen Videos mit kontraststarken Tönen, Farben und Bildern schwängen auch stets die Themen Tod, Sterben und Trauer mit. So würden in »Kohl« (2018) die verheerenden Folgen für Arbeitende in Kohleminen behandelt. »The Teachers« (2019) thematisiere die langsame Vorbereitung auf den letzten Tanz – den Totentanz –, und in »Inky Spit« (2020) würden Symptome von Lungenerkrankten künstlerisch umgesetzt. Abschließend betonte Lillington, dass die Wehklage in der Videokunst von Price überall, in allen gewählten Darstellungsformen verkörpert werde. Denn so, wie der Mensch ein Kulturwesen sei, könne Wehklage, die im Gegensatz zu »grief« öffentlich sei, in allen Belangen entäußert werden.

*Esther Preis* (Berlin) präsentierte Erkenntnisse zur Struktur und Funktionen von Begräbnisgedichten in der Frühen Neuzeit. Neben dem Nachruf auf verstorbene Personen dienten die Texte vor allem als Traueranleitung für Hinterbliebene. Dahingehend seien sie strukturell dreigliedrig aufgebaut. Zunächst werde affekterregend der Schmerz um den Verlust, die Trauer und Ratlosigkeit benannt. Daraufhin werde affektstillend auf den göttlichen Plan hingewiesen, um die Ratlosigkeit in ihrer Schwere zu mindern. Abschließend appellierten die Texte, man möge Gottes Wille folgen und die eigene Trauer zeitnah einstellen. Zeitlichkeit und Intensität von Trauer seien folglich im theologischen Kontext zu sehen. So gelte anhaltende Trauer als maßlos, weil wider den göttlichen Plan. Zudem liege darin eine gesellschaftlich normierende Funktion, die der Produktionssteigerung im Kontext beruflicher und gesellschaftlicher Pflichten diene.

Auf der Suche nach individuellen Dispositionen von Trost untersuchte *Katarzyna Woniak* (Halle) polnische und jüdische Tagebücher aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges und machte auf die reziproken Zusammenhänge von Trost, Todesangst und der eigenen Sterblichkeit aufmerksam. Während Erstgenanntes das Leid nicht auflösen könne, sei es doch Gegenmittel der Melancholie und somit als »lebensrettende Illusion« zu verstehen. Insbesondere in Kriegszeiten, also in der direkten Konfrontation mit der eigenen Todesangst, die sich auf die akute Situation beziehe, und der Todesfurcht, welche mit dem Wissen um die zeitliche Begrenztheit des eigenen Daseins in Verbindung stehe, sei Trost eine Möglichkeit der temporären Ablenkung. Zuweilen habe gar der Tod selbst als Trostspender gegolten. Auch das Schreiben der Tagebücher sei eine Handlung des Selbsttrostes. Zuletzt wurde betont, dass Trost erst unter der Prämisse der Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit wirksam werde.



*Matthias Meitzler* (Tübingen) stellte anhand von drei empirischen Kontexten unterschiedliche Ambivalenzen der Tröstlichkeit zwischen Möglichkeiten und Herausforderungen postmortalen Existenz vor. Die Bestattung auf einem Friedhof sei in erster Linie tröstlich, da durch die Gestaltung des Grabes Erinnerungen und eine gewisse Wiederpräsenz der verstorbenen Person gepflegt werden. Zugleich könne der Friedhof aber auch als trostlos empfunden werden, da die auf ihm geltenden Vorschriften zum Teil einschränkend wirken. Autonome Formen der Trauer, wie das Unterbringen der Asche im heimischen Wohnraum oder in einem Edelstein seien vor allem durch die symbolische Nähe und Präsenz der verstorbenen Person tröstlich. Jedoch gehe mit dem Besitz dieser Trauerartefakte viel Verantwortung einher; insbesondere der Verlust werde als ›worst case‹ bewertet. Die postmortale Existenz im digitalen Raum wiederum sei durch tatsächliche Sichtbarmachung, beispielsweise durch einen Avatar der verstorbenen Person in einem durch Künstliche Intelligenz erzeugten Raum, tröstlich. Hierbei bleibe vorerst offen, ob Künstliche Intelligenz ohne menschliche Empathie und emotionale Intelligenz tatsächlich Trost evozieren kann.

Dass zwischen dem Lebensende und dem Ende einer Liebesbeziehung strukturelle Verbindungslinien zu entdecken sind, zeigte *Thorsten Benkel* (Passau). Wenngleich die Soziologie Trauer nach der Auflösung einer Partnerschaft noch nicht intensiv untersucht habe, so könne sie doch verglichen werden mit der Trauer in Reaktion auf den Verlust einer nahestehenden Person, denn in beiden Fällen werde der Untergang der sozialen Beziehung betrauert. Insbesondere im 19. Jahrhundert – zur Zeit der Romantisierung von Liebesbeziehungen – seien Beziehungs- und Lebensende stark verknüpft gewesen. So unterlag die Idee, den einen Menschen fürs Leben zu finden, der Konsequenz, mit dem Verlust der Liebe auch das Leben aufzugeben (oder dies zumindest zu thematisieren). Bis in die Gegenwart finde sich dieses Motiv wieder, wobei es weniger als heroisch, sondern vielmehr als problematisch angesehen werde. Die Suizidandrohung nach einem Beziehungsende ist damit entfernt verwandt. Andere nach dem Ende einer Beziehung zu trösten, sei hingegen ebenso viel wert wie der Trost trauernder Angehöriger. Dies begründe sich durch die Logik, dass mindestens zwei Menschen einer Liebesbeziehung angehören und es somit auch die Heilung in Form von Trost einer anderen Person bedürfe. In der Diskussion wurden weitere strukturelle Vergleiche angestellt, beispielsweise auch zur Relevanz von Artefakten.

Eine zeitdiagnostische These über die Entwicklung von Trost gab *Melanie Pierburg* (Hildesheim). Während es auch Simmels Form des Trostes – verstanden als Aufhebung des Leides am Leid – noch immer gebe, scheine jedoch eine ressourcenorientierte Trauerpraktik präserter zu werden. Durch den Modus der Subjektivierung und Individualisierung in der Spätmoderne rücke der einzelne Mensch mehr in den Fokus. Dies stünde dem zugewandten Charakter des Trostes

konträr gegenüber. Auf der Suche nach Trostformen der Gegenwart wurde Pierburg am Beispiel der Serie *Queereye* fündig. Dort würden Ästhetisierungspraktiken hinsichtlich des Kleidungsstils der Menschen, ihrer Wohnorte und Lebensweisen zur Förderung der Selbstfürsorge gezeigt. In diesen Fällen handele es sich aber weniger um Trost als um die Aktivierung zur Selbstliebe. Dieser Befund motivierte Pierburg zu der Frage, ob es sich im Sinne eines »Doing Self-Love« um eine neue Form und Funktion des Trostes handeln könne.

*Ekkehard Coenen* (Weimar) stellte anhand empirischer Beispiele aus dem Bestattungswesen Trösten als Gefühlsarbeit nach Anselm Strauss vor. Trost sei ein wechselseitiges Wirkhandeln zwischen Bedürftigen und Gebenden, wobei Bestatter\*innen eine besondere Rolle zukomme. Als Ansprechpartner\*innen der Todesverwaltung erschaffen sie den Rahmen für Gefühlsarbeit. Dabei erfolge immer eine gewisse Orchestrierung – auch durch andere »Death Entrepreneurs«, da verschiedene Stakeholder beziehungsweise Professionen unterschiedlichen Ansprüchen zu genügen haben und zugleich immer auch eigene Vorstellungen mit einfließen ließen. Trost lande somit im Zentrum unterschiedlicher Perspektiven. Er werde in Aushandlungsprozessen zwischen Akteur\*innen, die bestehende Trostformen affirmieren, und Innovateur\*innen, die neue Umgangsweisen fördern wollen, legitimiert. Die anschließende Diskussion wurde durch Erfahrungsberichte praktizierender Bestatter\*innen bereichert, in denen deutlich wurde, dass auch die Fachkräfte selbst Gefühlsarbeit zu leisten haben.

Eine soziologische Einordnung des Phänomens Trost nahm *Ursula Engelfried-Rave* (Koblenz) unter dem Fokus der Trauer vor. Formen des Trostes könnten verschiedenartig sein. Basal habe Trost einen solidarischen Aspekt, in dem er der trostsuchenden Person anzeige, nicht allein zu sein. Arbeitsgebiete der Seelsorge sowie säkularisierte Arbeitsfelder wie Trauerberatung, -begleitung oder auch Trauerredner\*innen bildeten eine weitere Form des institutionalisierten Trostes. Neben medialen Formen wie Trauerforen oder Trostbücher ging Engelfried-Rave zuletzt auf den trostlosen Trost ein. Zurückzuführen sei dieser auf Unsicherheiten und Unwissen der Trostspendenden in einer affektreduzierten Gesellschaft. Zugleich sei der trostbedürftige Mensch in Reaktion auf Verlust- oder existenzielle Erfahrungen darauf angewiesen, dass eine andere Person die Bedürftigkeit erkenne und entsprechend handle. Jedoch sei auch der Selbsttrost eine denkbare Form der Verarbeitung.

Beginnend mit dem Zitat eines trauernden Kindes, ob ihr Bruder, dessen Beerdigung im Winter anstand, auf dem Friedhof nicht frieren würde, machte *Miriam Sitter* (Hannover) auf die notwendige Differenzierung von Trost und Vertrösten aufmerksam. Auf Basis des Handlungskonzeptes der gewaltfreien Kommunikation nach Marshall B. Rosenberg benannte Sitter die Empathie als Unterscheidungsmoment. Diese zeichne sich aus durch friedvolles, wohlwollendes Zuhören und Sprechen ohne Absicht. Es gehe um das Einnehmen

---

der Perspektive der trostsuchenden Person, wobei die vermuteten Bedürfnisse in den Fokus gerückt und als Mangel identifiziert würden. Dies gelinge, weil unterschiedliche Menschen gleiche Bedürfnisse, wie Sicherheit, Zuspruch oder Geborgenheit hätten. Darüber hinaus wurden die Körperlichkeit, Atmosphäre und Räumlichkeit als zentrale Aspekte des emphatischen Trostes benannt. In der anschließenden Diskussion wurden die Hilfe und das Lügen von Trosthandlungen abgegrenzt, da für beides zuweilen keine Empathie notwendig sei, was durch Sitter als basales Merkmal des Trostes herausgearbeitet wurde.

Die *Transmortale XII* lieferte fruchtbare Einblicke in unterschiedliche Formen und Funktionen von Trost im Kontext von Sterben, Tod und Trauer. Im Austausch der Teilnehmer\*innen wurde während der Tagung immer wieder der Frage nach den Möglichkeiten eines ›richtigen‹ Tröstens und Trostes nachgegangen. In einer individualisierten Gesellschaft scheint es neue Formen des Trostes zu brauchen, nicht zuletzt, weil kaum noch auf verbindliche Deutungsmuster zurückgegriffen werden kann. Gerade aber weil, wie Simmel es benannte, der Mensch ein trostsuchendes Wesen sei, bedarf es – so der Tenor – funktionaler Äquivalente des Trostes, um das Leid am Leid aufheben zu können.

## Bericht zur Tagung *Wissen und Gewalt. Szenarien der Grenzüberschreitung* an der Bauhaus-Universität Weimar, 2. und 3. Juni 2023

Miriam Sitter

Am 2. und 3. Juni 2023 fand an der Bauhaus-Universität in Weimar die von *Thorsten Benkel* (Passau) und *Ekkehard Coenen* (Weimar) organisierte Tagung zu »Wissen und Gewalt« statt. Gemeinsam ausgerichtet von der DGS-Sektion »Wissenssoziologie« und dem Arbeitskreis »Gewalt als Problem soziologischer Theorie« der DGS-Sektion »Soziologische Theorie« sowie in Kooperation mit dem »Graduiertenkolleg Medienanthropologie« bündelten sich in der inhaltlichen Ausrichtung der Veranstaltung verschiedene wissenssoziologische Betrachtungen u. a. dazu, wie Wissen über Gewalt entsteht, sich verfestigen und sozial wirkmächtig werden kann. Im Anschluss an die einführenden Worte Thorsten Benkels zum inhaltlichen Entstehungshintergrund dieser – in mehrere Panels eingeteilten – Tagung eröffnete der Dekan *Lorenz Engell* (Weimar) die Veranstaltung. Mit seinen Worten zur Lokalisierung der Tagung, nämlich an der Fakultät Medien, die für ihn ein »Ort der Heterogenität« sei, ebnete er den Übergang zu den unterschiedlichen wissens- und gewaltsoziologischen Positionen.

Der erste Vortrag wurde von *Thomas Kron* (Aachen), *Swen Körner* (Köln) und *Mario S. Staller* (Gelsenkirchen) gehalten. Unter dem Titel »We do bad things to bad people.« Wissen über Alltagsgewalt am Beispiel Krav Maga« erklärten sie, insbesondere unter Bezugnahme auf Luhmann, die Praxis des Krav Maga als ein medial verbreitetes, kampferprobtes Selbstverteidigungs- und Nahkampfssystem. Es sei anschlussfähig an kämpferische Szenen und habe Gewalt als Bezugsproblem. In Krav Maga spitzt sich das Problem zu, dass Gewalt definiert sein muss, etwa als Kampfsport, Kampfkunst oder Selbstverteidigungsstrategie. Der Beitrag mündete in eine kritische Diskussion und Infragestellung, ob Krav Maga als ein Agieren in einem Phantasma verstanden werden könne, zumal die Praxis fiktive, der Gewalt begegnende Elemente besitzt, die jedoch nicht im Hier und Jetzt stattfinden. Damit entzündete sich u. a. die Frage, was dieses Phantasma mit dem Gewaltwissen macht, um es mit welchen Effekten konstruierend einzusetzen.

Im Anschluss diskutierte *Ekkehard Coenen* (Weimar) die »Archive der Gewalt«. Er rückte hierfür die Frage in den Vordergrund, welches Wissen über

Internetseiten, auf denen Fotografien und Videos von Gewalt zu sehen sind, wie vermittelt und reproduziert wird. Nach einführenden Hinweisen auf die analytische und methodische Anlage argumentierte Coenen, dass auch sexistische Äußerungen innerhalb der Communitys sogenannter ›Schockseiten‹ als Gewalttaten verhandelt und in dieser Form als amoralisch gedeutet werden. Während die Bilder physischer Gewalt auf diesen Homepages erlaubt und gewollt sind, seien Interaktionen von User\*innen, die von ihnen als Gewalt gedeutet werden, nicht gestattet. Schockseiten schreiben sich selbst die Aufgabe zu, die ›dunkle Seite der Welt‹ zu dokumentieren, und können somit als Archive der Gewalt verstanden werden. Dabei werde sowohl durch die Gestaltung der Websites als auch durch die Interaktion innerhalb der Online-Community ein Wissen über Gewalt erzeugt.

*Jakob Schultz* (Bayreuth) widmete sich unter dem Titel »Absolute Gewalt und Erinnerung« einer vergleichenden Betrachtung. Seine Eingangsthese lautete: Absolute als totale Gewalt zu verstehen, ziele darauf ab, den Anderen bzw. die Andere vollständig zu vernichten – und damit auch die Erinnerung an ihn bzw. sie. In ihrer extremsten Form schließe Gewalt ein Wissen um den Anderen ein, um ihn auszulöschen. Mit Verweisen auf Denis Diderot stellte Schultz heraus, dass es ohne Erinnerung auch keine kollektiven Identitäten gibt. Heinrich Popitz wurde als soziologischer Bezugspunkt aufgerufen, derweil Aurel Kolnais Phänomenologie des Hasses von Schultz im Kontext metaphysischer Vernichtung interpretiert wurde. Hannah Arendt bildete einen weiteren Kontrastpunkt. Für die Wissenssoziologie lieferte der Beitrag die Anregung, stärker auf gezielte Vernichtungstechniken von Wissensbeständen in der Vergangenheit zu blicken und folglich Praktiken der gezielten Wissens- und Erinnerungsauslöschung zu fokussieren.

»Die Gewalt der Polizei. Wissenssoziologische Überlegungen zur wechselseitigen Konstitution des Wissens um und durch Gewalt« – so lautete der Titel des anschließenden Vortrags von *Martin Endreß* (Trier). Er definierte Gewalt vor dem Hintergrund zweier Diskursstränge, die im Kontext von polizeilicher Gewalt zu konstatieren seien: Gewalt gegen Polizist\*innen und Gewalt durch Polizist\*innen. Die Ambivalenz, die sich hierin abzeichnet, verweist einerseits auf Skandalisierungs- und andererseits auf Legitimierungspotenziale. Endreß zeigte darauf aufbauend drei Paradoxien auf: Erstens müsse Polizei Gewalt einsetzen, um sie zu unterbinden, zweitens müsse sie Gewalt praktizieren, um Ordnung zu erhalten, und drittens agiere die Polizei stets mit einem gewissen Maß an Misstrauen. Im Ergebnis kristallisierte sich eine Ambivalenz zwischen demokratieförderlicher versus -schädigender Praxis heraus, die den Gewaltbegriff diffus erscheinen lässt.

Daraufhin referierte *Nadja Maurer* (Hamburg) über »polizeiliches Nicht-Wissen«. Sie führte Gewaltwissen als ein habitualisiertes Wissen ein, dessen

integrale Bestandteile u. a. Angst und Solidarität seien. Situative Aspekte und Interpretationsschemata sowie emotionale Aufladungen fänden nach Maurer zu wenig Berücksichtigung. Denn mit Goffman verstanden, gäbe es in der polizeilichen Arbeit konfligierende Rahmungen zu konstatieren. Hierfür verwies die Referentin auf Feldnotizen aus einer eigenen empirischen Studie, die u. a. offene Fragen in den Bereichen von Nicht-Erfahrungen und Varianten des Nicht-Wissens zu beantworten versucht.

Den ersten Veranstaltungstag rundete der Keynote-Speaker *Jan Philipp Reemtsma* ab, indem er in seinem Abendvortrag eine panoramaartige Problembestimmung hinsichtlich des Zusammenhangs von Moderne und Gewalt skizzierte. Ausgehend von einer Kindheiterinnerung von Albert Camus spannte Reemtsma einen weiten Bogen über die kulturellen Umgangsformen von bald erlaubten, bald verpönten Gewaltformen – worin sich die Gewalt in all ihrer thematischen Breite als Charakteristikum der Moderne entpuppte; jener Moderne, die die Gewalt zugleich problematisiere und an der Utopie des Friedens und der Gewaltlosigkeit trotz empirischer Gegenbelege festhalte. Gewalt sei nicht pauschal instrumentell zu verstehen, so Reemtsma, der mit Überlegungen zu Freuds *Unbehagen in der Kultur* schloss.

Den zweite Tag eröffnete *Max Breger* (Siegen) mit einem Vortrag über das »Organisationale Folterwissen«. Dabei ging Breger davon aus, dass es eine Vielfalt möglichen Folterwissens gibt, die in den USA insbesondere infolge der Anschläge von »9/11« zum Einsatz kam. Die Folter als körperliche Gewaltpraxis werfe hier die Frage auf, wie Gefangene überhaupt »erfolgreich« körperlich verletzt werden können. Hinzu kommen die Facetten der Psychologisierung bzw. der Verrechtlichung der Folter, die Breger an einem konkreten Fall nachzeichnete. Entgegen der Anlage des Vortrags wurde jedoch keine diskursanalytische Nachzeichnung von Folterprotokollen u. dgl. geleistet.

*Jonas Barth* (Oldenburg) berichtete über die »lokal-translokale Erzeugung von Gewaltwissen und seine Folgen am Beispiel des Qualitätsmanagements in der stationären Pflege von Menschen mit Demenz«. Dabei nahm er Bezug auf ethnografische Feldforschung aus dem Kontext seiner Dissertation. Gewalt und Wissen betrachtet Barth im Zusammenhang eines reflexiven Gewaltverständnisses, das keinen positiven Gewaltbegriff voraussetze (wie strukturelle oder physische Gewalt), sondern stattdessen von einer vermittelten Unmittelbarkeit der Gewalt ausgehe. Gewalt sei stets ein moralisches und ein symbolisches Geschehen, bei dem normative Geltungsansprüche erhoben würden. Vor diesem Hintergrund lasse sich Gewaltwissen als Teil von Verfahrensordnungen der Gewalt verstehen. In der Pflege ist Gewaltwissen indes rechtlich eingehegt, sofern es nicht um Kontrollausübungen o. dgl. gehe, die hier nicht als Gewalt gelten.

In seinem Vortrag mit dem Titel »Wissen in Gewaltsequenzen« rückte *René Tuma* (Berlin) Videoaufnahmen von Straßenschlägereien in den Fokus.

Diese interpretierte er interaktions- und konversationsanalytisch im Sinne einer neuen Sichtbarkeit der Gewalt. Tuma operierte mit den Unterkategorien des kinetischen Wissens, der kommunikativen Formen von Gewalt und des Kontextes sowie der Kontextur der Wissensbezüge. So stellte er beispielsweise heraus, dass Schlägereien in vielen Fällen Aushandlungsprozesse vorausgehen, bei denen Grenzen gezogen werden, deren Überschreiten zum Beginn der Gewalthandlungen führen. In den gewaltsamen Auseinandersetzungen würden die Opponent\*innen dabei sowohl auf Personen Bezug nehmen, die vor Ort sind, als auch auf symbolisch repräsentierte Dritte.

Als »Grenzüberschreitungen im Digitalen« thematisierten *Marion Müller* (Tübingen) und *Nicole Zillien* (Gießen) »smarte Gewalt«. Im Wesentlichen gehe es dabei um Formen der häuslichen Gewalt unter den Vorzeichen der Digitalisierung. Bedeutungsverschiebungen von Partnerschaft hätten zu einem veränderten kollektiven bzw. institutionalisierten Wissen geführt. Somit hat sich Partnerschaftsgewalt in die Richtung von »coercive control«, also: von zwanghafter Kontrolle verändert. Empirisch meine dies vor allem die Unterordnung von Frauen durch Machtausübung mittels digitaler Technik. Um Eskalationen zu vermeiden, sei häufig vorseilender Gehorsam der so Überwachten die Folge. Smarte Gewalt sei somit raumzeitlich entgrenzt – während zugleich die Grenzüberschreitung veralltäglich werde.

*Tino Minas* (Münster) lieferte einen theoretisch anspruchsvollen Vortrag mit dem Titel »Die Befestigung des ›Tötungsvorsatzes‹ als Problem im Rahmen einer differenzierungstheoretischen Einbettung der Analyse impliziten Wissens«. Ausgehend von einem empirischen Beispiel – einer U-Bahn-Schlägerei – entfaltete er ein Panorama, das die Frage nach subjektiven Sinnsetzungen von Gewalthandlungen, aber auch das Problem der nachträglichen rechtlichen Beurteilung zentriert. Laut Minas zeige sich anhand seiner empirischen Untersuchungen, dass die Legitimation für juristische Entscheidungen angesichts konkreter, mithin durch Videoaufnahmen rekonstruierbarer Gewalt keineswegs so einfach ist, wie der Sachverhalt zu implizieren scheint.

Mit dem »Erleiden von Gewalt in der neuen rechten Bewegung« befasste sich *Johanna Fröhlich* (Basel). Vor dem Hintergrund ihrer ethnografischen Studien im Kontext neuer rechter Bewegungen berichtete sie aus ihren Feldnotizen mit umfangreichen Interviewauszügen. Auch Fröhlich verwies auf den Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit nach Helmuth Plessner, um eine konkret provokative, gewaltimplizierende Situation zu deuten. Im Untersuchungsfeld sei die Tendenz stark vertreten, eigene Gewalt zu rationalisieren bzw. erlittene Gewalt als gemeinschaftsstiftende Gruppenerfahrung zu verstehen.

Mit seinem Vortrag über »Ordnung und Zerstörung. An den Schmerzgrenzen der Gewaltlegitimation« beschloss *Thorsten Benkel* (Passau) die Tagung. Ausgehend von der allgemeinen gesellschaftlichen Problematisierung sexualisierter

Gewalt und der damit verbundenen Legitimation von Gegengewalt skizzierte er zunächst die impliziten Ambivalenzen, die z. B. auch in den involvierten Empörungsemantiken stecken. Sodann zeigte er anhand von historischen Beispielen (Sobibor, Vietnam) und mit Verweis auf klassische Positionen (Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse), dass die semantische Gleichsetzung von Gewalt und Befreiung so fruchtbar wie problematisch sein kann. Diesbezüglich wurden weitere Referenzen hin zur Intifada und zu den Jugoslawien-Kriegen entwickelt. Bisweilen sei Gewalt der Mechanismus, um noch mehr Gewalt zu verhindern – so Benkels nachdenklich machendes Fazit.

Vielfältige Aspekte der Gewalt – wiederkehrend konstruierende versus konstruierte – wurden auf der Tagung angesprochen, allerdings kaum ihre wirkmächtigen Tendenzen der Grenzüberschreitung durch kommunikative Elemente. Durchaus wurde auf die kommunikativen Formen der Gewalt verwiesen. Was jedoch in den meisten Beiträgen ausblieb, war eine grundlegende analytische Betrachtung und Diskussion darüber, wie auch mittels Sprache Wertvorstellungen und normative Positionierungen transportiert werden können, die dazu beitragen, Gewalt auszuüben. So erzeugen selbst Menschen mit einer wohlwollenden Absicht eine gewaltvolle Situation, wenn sie mit missverständlichen oder wertenden Äußerungen etwa zu Wut und Frustration beitragen. Angesichts des aktuellen Krieges in der Ukraine überrascht es ebenfalls, dass sich auf der Tagung dieser gegenwärtigen und brutalsten Form von Gewalt kaum gewidmet wurde; obwohl doch – wie im Call for Papers notiert – Weltanschauungen ein Gegenstand kriegerischer Konflikte sind und durch Gewalt körperlich-leibliche sowie staatliche Grenzen überschritten werden können. Weniger die Szenarien dieses Überschreitens als vielmehr der selbstverständlich anmutende Terminus ›Grenzüberschreitungen‹ wurde in seiner offenbar vernachlässigungswürdigen Definitionsbestimmung und Charakteristik zu wenig deutlich und kritisch diskutiert. Um die Grenzen und ihre Überschreitungen jedoch in ihrem Ausmaß als gewaltvoll zu verstehen, könnte es durchaus wichtig sein, sie im Kontext von »Wissen und Gewalt« und vor allem für das Verständnis der Szenarientwicklung in ihrer Determination und Wirkungsweise feiner zu entkleiden.



# Bericht zur Tagung *After Life. Die soziale Präsenz der Toten* an der Universität Rostock, 5. bis 7. Oktober 2023

Mirco Spiegel

Der Tod ist als eine endgültige Trennung vom Leben und den Lebenden anzusehen. Abschiednahme und Trauer der Hinterbliebenen werden von Ritualen begleitet, die diese Tatsache bewusst- und verarbeitbar machen. Ob dieses Strukturprinzip im Kontext der spätmodernen Sepulkralkultur weiterhin angebracht ist, wurde auf der interdisziplinären Tagung *After Life. Die soziale Präsenz der Toten* untersucht. Die Veranstaltung wurde als mittlerweile 11. Folge der jährlich in Rostock stattfindenden Vortragsreihe ›Funerale‹ ausgerichtet.

Der Veranstalter *Manuel Stetter* (Rostock) begrüßte zunächst die Teilnehmenden aus theologischen, sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Der erste Vortrag innerhalb des Segments »Praktiken der Bestattung und die Herstellung postmortalen Präsenz« von *Ekkehard Coenen* (Weimar) musste krankheitsbedingt entfallen, sodass *Maximilian Bühler* (Reutlingen) die Tagung mit einem eingehenden Blick auf das Bestattungsgespräch eröffnete. Mit dem Ziel, ein zum Verstorbenen passendes Sterberitual gestalten zu können, sei die Sterbeerzählung in diesem Rahmen als eine Vergegenwärtigungspraxis zu deuten, die eine Simultanität von Entzug und Präsenz erkennen lasse; etwas habe den Körper verlassen, der aber auch »nicht Nichts-Mehr« sei. Die damit aufkommende Frage, »wo die Toten sind«, wurde im weiteren Verlauf der Tagung noch häufiger thematisiert. Für Bühler blieb sie offen, derweil die transfigurierende Praktik der Bestattungserzählung, bei der die Verstorbenen neu geformt werden, stärker untersucht werden müsse. *Jakob Kühn* (Rostock) griff die Rhetorik als Mittel der Vergegenwärtigung auf, indem er die Totenrede als Höhepunkt vorausgehender ritueller Praktiken betrachtete, über die die Toten zu Verstorbenen gemacht würden. Die Rede vor dem offenen Grab verdeutliche diese zweifache Präsenz, die durch die Erzählung vom Leben des Verstorbenen und dem (mehr oder weniger) sichtbaren Leichnam des Toten ausgedrückt sei. *Ursula Roth* (Erlangen) schloss den ersten Tag mit einer Untersuchung funeralscher Fotografien ab, die vielfach bei Bestattungs- und Trauerpraktiken eingebunden seien. Anhand eines Rückblicks auf die Tradition der Ikonisierung im Bild zeigte sie, wie Verstorbene durch allmähliches Hinzufügen von Informationen und Fotografien »greifbar gemacht« werden. Das aufgestellte Portrait bei der

Trauerfeier kompensiere Abwesenheit, indem es eine Adressierung der Person ermögliche; da das Feedback ausbleibe, werde die scheinbare Beziehung letztlich aber immer enttäuscht.

Das zweite Panel unter der Überschrift »Kulturen der Trauer und die Herstellung postmortalen Präsenz« wurde mit einem Vortrag von *Ulla Schmidt* (Aarhus) eingeleitet. Absenz und Präsenz Verstorbener stünden auf drei Arten miteinander in Verbindung, die als Stationen auf einem Kontinuum von Erinnerung und Präsenz zu verstehen seien. Sie seien von unterschiedlichen Verhältnissen zur Materialität geprägt, vom Fehlen jeglicher physischer Präsenz bis hin zur Inkorporation von Bildmaterial oder Objekten. Für *Kristin Merle* (Hamburg) ist die im Metaprozess der Mediatisierung der Alltagswelt entstandene digitale Öffentlichkeit eine neue Akteurin im Umgang mit Tod und Trauer. Es entstünden dynamische Interaktionsräume, in denen aufgrund einer gewissen Distanz zwischen den Nutzer\*innen gleichwohl intime Trauerkommunikation stattfinden könne; diese unterliege dabei den Plattformlogiken, die die verschiedenen Praktiken des Appräsentierens mitprägen. *Matthias Meitzler* (Tübingen) betrachtete die »Digital Afterlife Industry«, die neue Technologien nutze, um die Präsenz der Toten zu gestalten. Bereits länger bestehende Online-Angebote von virtuellen Friedhöfen, Gedenkseiten sowie die Umnutzung von Profilen in sozialen Netzwerken würden durch Systeme Künstlicher Intelligenz erweitert, die einen Dialog mit Verstorbenen simulieren. Der Trend zur Delokalisierung und -korporalisierung durch die Verwendung digitaler Daten im Kontext von Sterben, Tod und Trauer werfe Fragen nach der zukünftigen gesellschaftlichen Betrachtung der Thematik auf. Die bereits angeklangene Fortführung einer Beziehung zu Verstorbenen griff *Stefan Gärtner* (Tilburg) auf, indem er die Anwendung des Konzepts der *continuing bonds* in der Seelsorge thematisierte. Dabei würden solche Erfahrungen nicht als festgefahrener Trauerprozess vorverurteilt, vielmehr würden die Sichtweisen ergründet und es werde nach einem neuen, aber veränderten Platz für Verstorbene im Leben der Hinterbliebenen gesucht. Der Vortrag von *Thomas Macho* (Berlin) musste leider entfallen.

Zum Ende des zweiten Tagungstages erkundete *Gregor Etzelmüller* (Osnabrück) im Panel »Theoretische Provokationen« explizit aus theologischer Sicht die Frage, »wo die Toten sind«. Nach dem Verkörperungsparadigma sei alles Leben körperlich, eine Trennung von Geist und Körper folge erst sekundär. Das Ende gehöre damit immer zum Leben dazu, währenddessen man sich zwischenleiblich als Person einschreibe und diese Prägung unter Umständen erst nach dem Tod ihren Ausdruck finde. Leiblichkeit und Menschsein gehören untrennbar zusammen und werden in Gottes-Gedenken bewahrt; die Verstorbenen seien so weiterhin Teil der gleichen Welt, jedoch den Lebenden entzogen.

Der überwiegend von sozialtheoretischen Überlegungen geprägte Abschlusstag wurde von *Gesa Lindemann* (Oldenburg) eröffnet. Bei sozialwissenschaftlicher Forschung stelle sich stets die Frage, wer handeln könne – die festgelegte Prämisse dabei sei, dass dies nur lebendigen Menschen möglich sei. Dass dies auch Verstorbene vermögen, sei nur im Glauben fassbar, nicht jedoch in einem beobachtbaren Handeln. Überhaupt stehe der lebendige Mensch in einer quadratischen Struktur zwischen Lebensanfang und Lebensende sowie zwischen der Abgrenzung zu Maschine und Tier. Diese Grenzen würden ständig neu verhandelt; damit verändern sich auch bereits etablierte Differenzierungen wieder.

Die Trennung von Leben und Nicht-Leben beschäftigte im Anschluss auch *Thorsten Benkel* (Passau). Sie werde als zu komplexes Problem aus dem Alltag verwiesen und an wissenschaftliche Expert\*innen abgegeben, die Betroffenen bei der direkten Konfrontation mit dem Lebensende dann zwar Weisheiten anbieten könnten, jedoch nicht mit Wahrheiten weiterhelfen können. Die Toten bleiben passiv, hätten aber eine gewisse Präsenz, mit der sie die Lebenden – im Sinne Derridas – heimsuchen. Besonders die Digitalität böte eine Zone ihrer Wiederkehr, bei der der endgültige Bildschirmtod erst erfolge, wenn die Hinterbliebenen es wollten; das Verhältnis zwischen Toten und Lebenden sei somit immerzu im Wandel. Im letzten Vortrag der Tagung stellte *Manuel Stetter* fest, dass sich das Wissen »über die letzten Dinge« nicht rein sprachlich artikulieren würde, sondern in Praktiken zu finden sei. Das Herausarbeiten ihrer Eigenlogiken sei Aufgabe der Praktischen Theologie. Anhand empirischen Materials zeigte Stetter auf, wie die Toten im Zusammenspiel aus Worten, Körpereinsatz, Praktiken und Objekten sichtbar sowie adressierbar gemacht würden; nur über Befragungen sei dies nicht zu erfassen. Er schloss seinen Vortrag mit der Feststellung, dass der Begriff der »Präsenz« geschärft werden müsse.

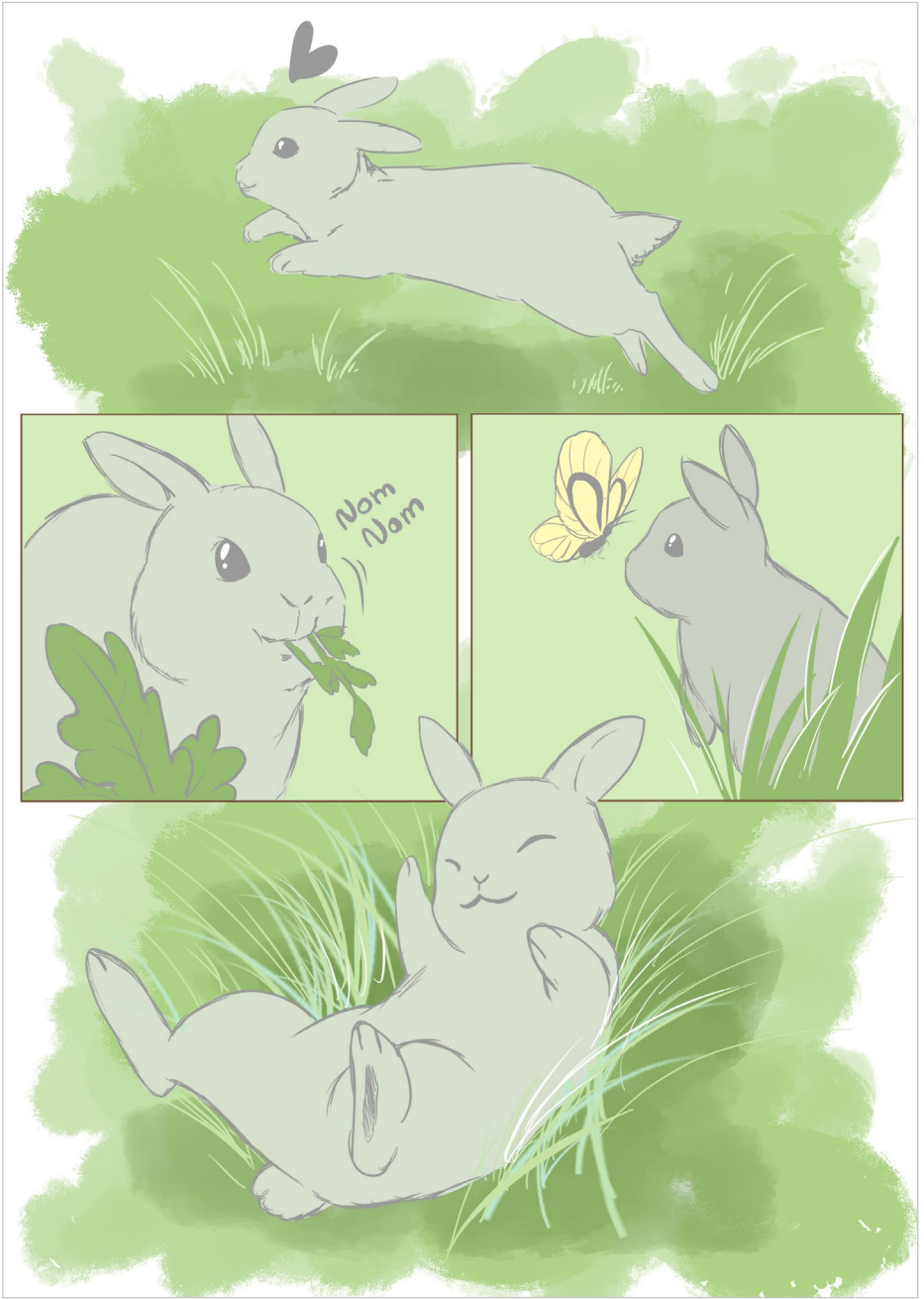
Die zeitliche Gestaltung der Tagung bot viel Raum für Nachfragen und Diskussion, der ausgiebig genutzt wurde. Auch in diesen Debatten stand vor allem das vielschichtige Konzept der Präsenz im Fokus der Aufmerksamkeit – das Soziale, das im Titel der Tagung vorausgestellt war, wurde hingegen weniger deutlich beachtet. Die verschiedenen Facetten der »Präsenz« benötigten, so der Konsens, Vertiefungsbedarf und böten reichlich Anknüpfungspunkte für weitere Forschung. Der interdisziplinäre Ansatz der Tagung stellte sich innerhalb der Themen rund um Sterben, Tod und Trauern als gewinnbringend heraus. Die Dokumentation der Tagung in Form eines Sammelbandes wurde für 2024 angekündigt.

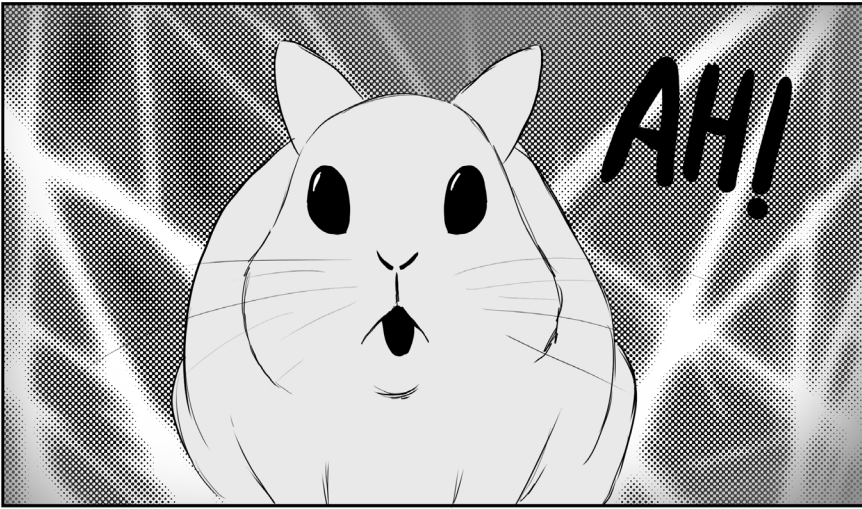
*Bonustrack:*  
Loving Reaper  
von Jenny Jinya

Jenny Jinyas wundervolle zeichnerische Erkundungen zum »Loving Reaper« zeigen einen Sensenmann, der Tieren den Tod bringt. Er bedrängt sie aber nicht mit einem bedrohlichen und unentrinnbaren Schrecken – ganz im Gegenteil. Das Lebensende der Tiere ist als Moment des Übergangs in ein anderes Dasein markiert, das sie von den eigentlichen, oft menschengemachten Schrecknissen der irdischen Existenz erlöst.

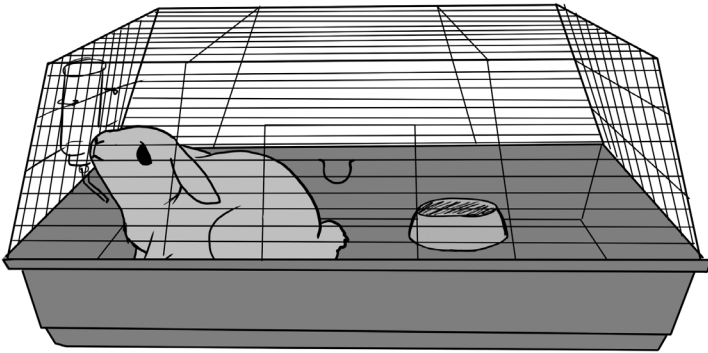
In diesen berührenden Kurzgeschichten sind Tiere Wesen mit Gefühlen, ja mit Seelen, und ebenso ist der Tod gestaltet: Er erscheint als Gestalt voller Mitgefühl und Zärtlichkeit. In gewisser Hinsicht sind Jinyas Geschichten fantastisch, da sie märchenhafte Elemente und Gesellschaftskritik gekonnt ineinander verflechten. Zugleich machen sie auf ergreifende Weise darauf aufmerksam, dass der Tod nicht nur den Menschen bevorsteht, sondern allem, was lebt.

Näheres zum Werk der Künstlerin findet sich unter: <https://lovingreaper.com/>





Oh, just a dream...



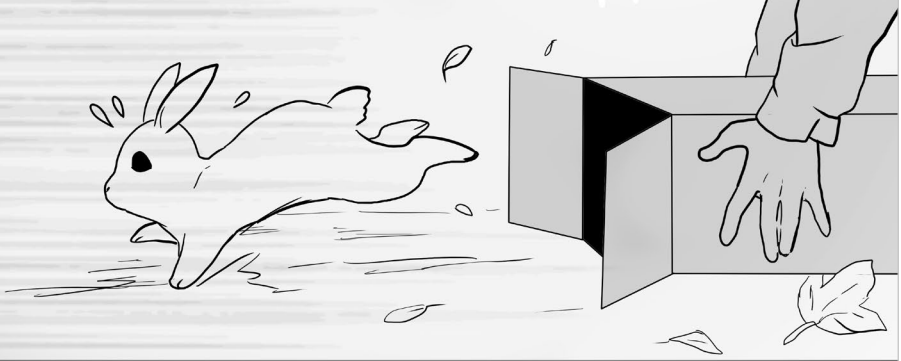
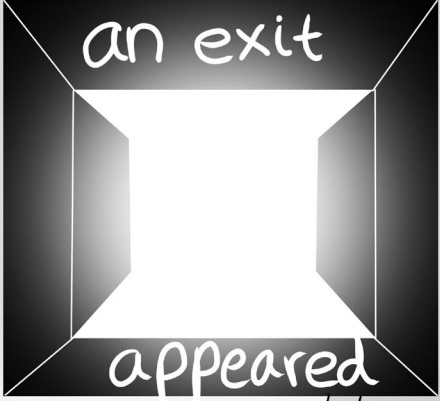


But after  
a while



an exit

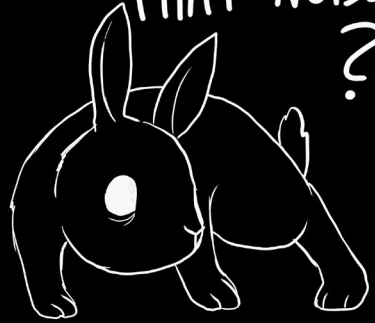
appeared



WHERE  
AM I?



WHAT WAS  
THAT NOISE  
?





Is this the freedom  
I dreamed of?



is it?







But,  
there  
is no  
Water  
nearby...



And  
greens?

Greens?

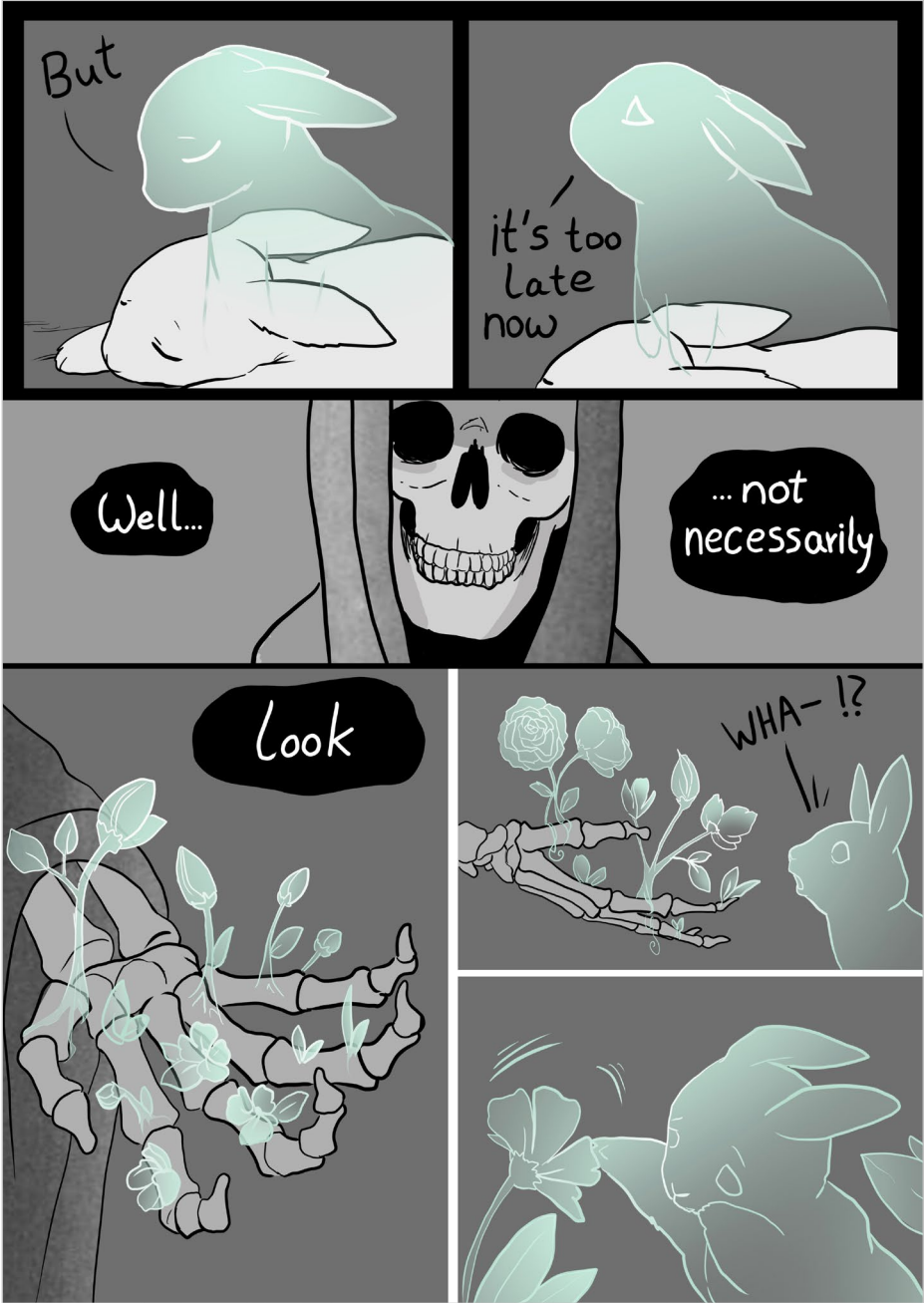


yes,  
fresh grass  
and flowers...

Like in my  
dreams. ♡



I wish I could  
have seen these  
things



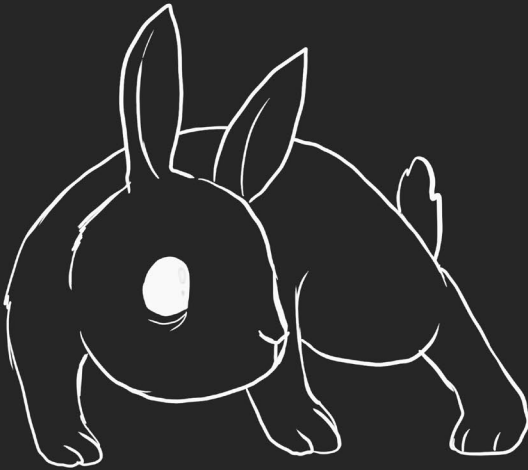


Widespread misunderstanding of domestic rabbits has made them one of the most abandoned pets, especially around easter.

While rabbits are popular, they're not easy-care pets and often their needs are underestimated. They need a lot of exercise and medical care can be very expensive.

People often abandon their rabbits outdoors with the assumption that the animals survive outside, but unaware that this is a death sentence.

**Domestic rabbits lack survival instincts, they're unable to build safe shelters, fight infection or adapt to changes in weather.**



## Autorinnen und Autoren



© Thorsten Benkel

**Thorsten Benkel**, geb. in Kaiserslautern, ist Akademischer Oberrat für Soziologie an der Sozial- und bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau. Nach dem Studium der Soziologie, Philosophie, Psychologie und Literaturwissenschaft promovierte er in Frankfurt am Main zum Wirklichkeitsverständnis der Soziologie. Die Habilitation erfolgte an der Universität Bayreuth zum Verhältnis von Körper und Wissen. Er leitete mehrere

Forschungsprojekte im Kontext von Sterben, Tod und Trauer. Seine Schwerpunkte liegen außerdem in den Bereichen Mikrosoziologie, qualitative Sozialforschung und der Soziologie des Wissens, des Körpers, des Rechts und der Religion.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Die Verwaltung des Todes* (2. Aufl., 2013); *Die Zukunft des Todes* (Hg., 2016); *Der Glanz des Lebens* (Co-Autor, 2019; engl. Fassung 2020); *Wissenssoziologie des Todes* (Mithg., 2021); *Das Fließende des Körpers. Ein kulturosoziologischer Versuch* (2021); *Gewalt* (Hg., 2023).

► Thorsten.Benkel@uni-passau.de



© Fanny Berghof

**Fanny Berghof**, geb. in Hamburg, ist Koordinatorin für regionale Hospiz- und Palliativnetzwerke beim Hospiz- und Palliativverband Berlin e.V. Während des Studiums der Wirtschaftskommunikation an der Hochschule für Technik und Wirtschaft in Berlin entdeckte sie ihr Interesse für die Themen Sterben, Tod und Trauer. Als zertifizierte Lebens- und Sterbegleiterin engagiert sie sich ehrenamtlich beim Unionhilfswerk Berlin. Seit Oktober 2022 nimmt

sie am Masterprogramm der Perimortalen Wissenschaften an der Universität Regensburg teil.

► f.berghof@outlook.de



© Matthias Eimer

**Ekkehard Coenen**, geb. in Jena, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mediensoziologie an der Bauhaus-Universität Weimar. Er hat Kulturwissenschaftliche Medienforschung, Medienkultur, Soziologie und Musikwissenschaft studiert. In seinem Promotionsprojekt befasste er sich mit den kommunikativen Zeitstrukturen des Bestattungswesens in Deutschland. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Kulturosoziologie, Thanatosoziologie, Wissenssoziologie, Emotionssoziologie, Gewaltsoziologie und der qualitativen Sozialforschung.

Buchveröffentlichung: *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen* (2020).

► [ekkehard.coenen@uni-weimar.de](mailto:ekkehard.coenen@uni-weimar.de)



© Daniel Felscher

**Daniel Felscher**, geb. in Frankfurt (Oder), forscht und lehrt als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturosoziologie an der Schnittstelle von Praxistheorie, Sound Studies und Poststrukturalistischer Sozialtheorie. Sein Disserationsprojekt *Stille. Reduktion und Intensivierung des Selbst und der Dinge durch Praktiken der Stille in der (Spät)Moderne* beschäftigt sich mit einem praxistheoretischen ›doing silence‹ in Achtsamkeitsmeditationen, monastischen Praktiken und in der letzten Lebensphase.

► [felscher@europa-uni.de](mailto:felscher@europa-uni.de)



© Michael Fleig

**Michael Fleig**, geb. in München, studierte Medienwissenschaft, Soziologie und Politikwissenschaft an der Universität Regensburg, wo er gegenwärtig Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Medienwissenschaft ist. 2018 promovierte er mit einer Arbeit über den französischen Regisseur Michel Gondry im Spannungsfeld des analog/digital-Umbruchs. Zu seinen Schwerpunkten gehören u. a. die Film- und Medientheorie und die Mediengeschichte einer vermeintlichen Überwindung des Todes.

Buchveröffentlichung: *Staunen – Rechnen – Rätselfn. Explorationen des Medialen* (Mithg., 2023).

► [Michael.Fleig@ur.de](mailto:Michael.Fleig@ur.de)





© Bellmann/Universitätsklinikum Dresden

**Meike Gerber**, geb. in Kassel, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Medizin der Technischen Universität Dresden. Aktuell arbeitet sie an einer Promotion zum Autonomieverständnis, das dem Interesse an Suizidassistenten zugrunde liegt. Sie hat Soziologie, Politikwissenschaften und Politische Theorie in Göttingen und Frankfurt am Main studiert. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen bei ethischen Fragen am Ende des Lebens sowie im Bereich der qualitativen Sozial-

forschung und der kritischen Gesellschaftstheorie.

Buchveröffentlichung: *Für Hans-Jürgen Krahl. Beiträge zu seinem antiautoritären Marxismus* (Mithg., 2022).

► [Meike.gerber@tu-dresden.de](mailto:Meike.gerber@tu-dresden.de)



© Florian Greiner

**Florian Greiner**, geb. in Stuttgart, ist Geschäftsführer des Lern- und Erinnerungsortes Notaufnahmelager Gießen sowie Privatdozent am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte der Universität Augsburg. Er promovierte in Potsdam mit einer Arbeit zu printmedialen Europavorstellungen vor 1945 und habilitierte sich mit einer Studie zur Zeitgeschichte des Sterbens, die mit dem Mieczysław-Pemper-Forschungspreis der Universitätsstiftung Augsburg ausgezeichnet wurde. Zu seinen weiteren

Forschungsschwerpunkten zählen die europäische Integration, die Medien- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die historischen Game Studies.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Wege nach Europa. Deutungen eines imaginierten Kontinents in deutschen, britischen und amerikanischen Printmedien, 1914–1945* (2014); *Rationalitäten des Lebendigen. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer* (Mithg., 2020); *Die Entdeckung des Sterbens. Das menschliche Lebendige in beiden deutschen Staaten nach 1945* (2023).

► [florian.greiner@nal-giessen.de](mailto:florian.greiner@nal-giessen.de)



© Verena Bruening

**Nina Gurol**, geb. in Leverkusen, ist Pianistin und Konzertkuratorin. Während ihres Studiums an der Hochschule für Musik und Tanz Köln untersuchte sie bereits die Rolle von Musik in Sterbe- und Trauerprozessen. Sie promoviert aktuell an der Hochschule für Musik Karlsruhe zur Bedeutung von Trauermusik in transkulturellen Kontexten. Seit 2019 ist sie als zertifizierte Sterbebegleiterin am Hospiz Leverkusen e.V. tätig und betreut als Vorstandsmitglied zusätzlich den Bereich für kunstsoziale Projekte. Sie ist darüber hinaus assoziiertes Mitglied im Arbeitskreis Thanatologie.

► [info@ninagurol.com](mailto:info@ninagurol.com)



© Jenny Hefczyk

**Jenny Hefczyk**, geb. in Hildesheim, ist Illustratorin und Autorin für verschiedene Verlage, repräsentiert von der US-Agentur für Literatur- und Medienvertretung KO Media Management. Nach einem Studium für Kommunikationsdesign an der BTK in Berlin studierte sie nochmals Digital Environments an der HAWK in Hildesheim und Game Design und Animation während eines Auslandssemesters in Melbourne. Seit 2019 veröffentlicht sie die Comicreihe *Loving Reaper* unter dem Pseudonym ›Jenny Jinya‹.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Der letzte Freund* (2020); *The Loving Reaper* (2021).

► [contact@Jenny-Jinya.com](mailto:contact@Jenny-Jinya.com)



© Wolfram Helmert

**Wolfram Helmert**, geb. in Berlin, ist pensionierter Lehrer. Er studierte Chemie und Katholische Religion in Berlin und Bonn und unterrichtete von 1979 bis 2018 am Eckener-Gymnasium in Berlin Chemie, Physik und Informatik. Seit seiner Pensionierung 2018 ist er in Berlin ehrenamtlich im ambulanten Hospizbereich tätig. Ihn interessiert besonders Spiritual Care und deren Berücksichtigung in der Hospizbegleitung.



© Iris Maurer

**Matthias Hoffmann**, geb. in Saarbrücken, ist Referent für Arbeitspolitik bei der Arbeitskammer des Saarlandes und Lehrbeauftragter u. a. an der Hochschule für Technik und Wirtschaft des Saarlandes und an der Hamburger Fernhochschule. Er studierte Soziologie und Philosophie in Trier und promovierte über das soziale Sterben und die Veränderungen der Angstprofile im Kontext des Lebensendes. Seine Forschungsinteressen umfassen die Formen des

sozialen Sterbens, Körper- und Zivilisationsprozesse, Peinlichkeit/Scham/Ekel, Mensch und Arbeit sowie die Soziologie der Musik.

Buchveröffentlichung: »*Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet.*« *Die Angst vor dem »sozialen Sterben«* (2011).

► Kontakt: hoffmann-ma@gmx.de



© Susanne Kiepke-Ziemes

**Susanne Kiepke-Ziemes**, geb. in Krefeld, ist diplomierte Sozialpädagogin und Lehrende im Verband der Deutschen Gesellschaft für Systemische Therapie, Beratung und Familientherapie (DGSF) für die Ausbildungsfelder Coaching Supervision, Beratung und Therapie an der Kaiserswerther Diakonie. Sie ist zertifizierte Kursleitung der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin (DGP) für Palliative Care, Palliative Praxis und Gesundheitliche Versorgungsplanung. Ferner ist sie in der

Organisationsentwicklung tätig und moderiert im Praxisfeld der Palliativversorgung. Seit 2009 koordiniert sie das Projekt »Würdige Sterbebegleitung« für den Caritasverband der Region Kempen-Viersen e.V. und ist Lehrbeauftragte an der Hochschule RheinMain.

► s.kiepkeziemes@me.com



© Davina Klevinghaus

**Davina Klevinghaus**, geb. in Hannover, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Fakultät Rehabilitationswissenschaften der TU Dortmund und Koordinatorin für Kinder- und Jugendtrauerbegleitung bei den Malteser Hospizdiensten. Nach dem Studium der Sonderpädagogik und Germanistik promoviert sie derzeit zum Trauererleben Adoleszenter nach dem Verlust eines Elternteils. Sie ist Mitglied der Association for Death Education and Counseling (ADEC) sowie Vorstandsmitglied im Bundesverband Trauerbegleitung e.V. Ihr Forschungsinteresse gilt neben der Trauerforschung und Thanatosoziologie dem sonderpädagogischen Förderschwerpunkt ›Soziale und emotionale Entwicklung‹.

Buchveröffentlichung: *Trauer in Zeiten der Corona-Krise* (2022).

► [davina.klevinghaus@tu-dortmund.de](mailto:davina.klevinghaus@tu-dortmund.de)



© Nele Legeland

**Nele Legeland**, geb. in Karlsruhe, ist Sozialpädagogin und Trauerbegleiterin für Kinder und Jugendliche im Bundesverband Trauerbegleitung. Sie studiert derzeit an der Fachhochschule Münster im Masterprogramm Palliative Care und ist in der Kinderhospizarbeit tätig.

► [nele.legeland@fh-muenster.de](mailto:nele.legeland@fh-muenster.de)



© Lena Magdeburg

**Lena Magdeburg**, geb. in Neuss, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Sachunterrichtsdidaktik mit dem Lernbereich Gesellschaftswissenschaften an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. Zuvor hat sie ein Studium des Lehramts an Grundschulen mit einem Master of Education abgeschlossen. Während ihrer Promotionsphase hat sie einen Fernstudienkurs zur thanatologisch-psychologischen Beraterin mit dem Schwerpunkt Kind und

Tod absolviert. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen gesellschaftswissenschaftlicher Sachunterricht, Death Education sowie Schüler\*innenvorstellungen.

► [lena.magdeburg@uni-paderborn.de](mailto:lena.magdeburg@uni-paderborn.de)



© Margret Garbrecht Fotografie

**Matthias Meitzler**, geb. in Groß-Umstadt, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Eberhard Karls Universität Tübingen. Er studierte u. a. Soziologie, Psychoanalyse und Geschichte. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen qualitative Methoden, Mediatisierungsforschung sowie Soziologie des Wissens, des Körpers, der Emotionen und des Alter(n)s. Seit mehreren Jahren

beschäftigt er sich intensiv mit dem Spannungsfeld von Sterblichkeit und Gesellschaft.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Soziologie der Vergänglichkeit* (2011); *Sinnbilder und Abschiedsgesten* (Co-Autor, 2013); *Wissenssoziologische Medienwirkungsforschung* (Co-Autor, 2017); *Autonomie der Trauer* (Co-Autor, 2019); *Norbert Elias und der Tod* (2021); *Sterblichkeit und Erinnerung* (Mithg., 2022).

► [Matthias.Meitzler@uni-tuebingen.de](mailto:Matthias.Meitzler@uni-tuebingen.de)



© Heidi Müller

**Heidi Müller**, geb. in Ingolstadt, ist Wissenschaftlerin im Bereich der Trauerforschung. Sie ist Vorsitzende des Bereavement Network Europe (BNE), lehrt an der Hochschule RheinMain in Wiesbaden und ist ferner Herausgeberin des Newsletters »Trauerforschung im Fokus«. Derzeit schließt sie am Universitätsklinikum Gießen ihre Dissertation ab. Buchveröffentlichungen u. a. *Trauer: Forschung und Praxis verbinden. Zusammenhänge verstehen und nutzen* (Co-Autorin, 2016); *Trauerforschung. Basis*

*für praktisches Handeln* (Co-Autorin, 2020).

► [Heidi.mueller@trauerforschung.de](mailto:Heidi.mueller@trauerforschung.de)



© Urs Münch

**Urs Münch**, geb. in Offenburg, ist Psychoonkologe (DKG) im Viszeralonkologischen Zentrum Westend und Ethikbeauftragter der DRK Kliniken Berlin. Nach dem Studium der Psychologie an der TU Berlin absolvierte er eine Ausbildung als Psychologischer Psychotherapeut, zudem ist er Fachpsychologe Palliative Care (BDP-DGP) und Ethikberater im Gesundheitswesen (AEM). Seit Jahren engagiert er sich aktiv in der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin.

Buchveröffentlichung u. a.: *Anhaltende Trauer. Wenn*

*Verluste auf Dauer zur Belastung werden* (2020).



© Corinna Onnen

**Corinna Onnen**, geb. in Oldenburg, ist Professorin für Soziologie mit dem Schwerpunkt Gender Studies an der Universität Vechta. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Familien- und Geschlechtersoziologie mit empirischem Fokus auf Berufs- und Lebensverläufen von Frauen, diverse Arbeitsmarkt- und organisationssoziologische Themen sowie Nachhaltigkeitsverhalten im Lebensverlauf.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Wiederherstellen – Unterbrechen – Verändern? Politiken der (Re-)*

*Produktion* (Mithg., 2018); *Flüchtigkeiten. Sozialwissenschaftliche Debatten* (Mithg., 2019); *Organisationen in Zeiten der Digitalisierung* (Mithg., 2022); *Gelegenheitsfenster für Nachhaltigen Konsum. Lebenslauf, Biographien und Konsumkorridore* (2023); *Vielfältige (widersprüchliche) Transformationen in krisenhaften Zeiten* (Mithg., 2024).

► [corinna.onnen@uni-vechta.de](mailto:corinna.onnen@uni-vechta.de)



© Ursula Pietsch-Lindt

**Ursula Pietsch-Lindt**, geb. in Feldbach (Steiermark), ist Lehrbeauftragte im Seniorenstudium der Universität zu Köln. Lehramtsstudium an der Pädagogischen Akademie Graz; Studium der Musikwissenschaft, Europäischen Volkskunde und Philosophie an der Karl-Franzens-Universität Graz; schließlich Magisterstudium in Pädagogik, Germanistik, Psychologie und Kunstgeschichte an der Universität zu Köln. Promotion im Fachbereich

Erziehungswissenschaft/Psychologie an der Universität Siegen. Schwerpunkte: Erleben des Sterbens Angehöriger, assistierte Sterbehilfe, Ambivalenzforschung, intergenerationelle Beziehungen, kulturelle Bildung im Alter(n).

Buchveröffentlichung: *Tod und Sterben alter Eltern. Die Verwaisung Erwachsener als ambivalente Erfahrung in narrativen literarischen Rekonstruktionen* (2020).

► [Ursula.pietsch-lindt@uni-koeln.de](mailto:Ursula.pietsch-lindt@uni-koeln.de)





© Jan von Schmettow

**Jan von Schmettow**, geb. in Herrenberg, ist Doktorand und Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Techniksoziologie und nachhaltige Entwicklung der Universität Passau. Zuvor hat er Friedens- und Konfliktforschung an der Uppsala Universität sowie Staatswissenschaften an der Universität Passau studiert. Er promoviert zu sozialen Imaginativen des Friedens und der Sorge in Aceh, Indonesien. Seine weiteren Forschungsinteressen umfassen ins-

besondere die Kultur- und Begriffsgeschichte des Friedens sowie Theorien der Internationalen Beziehungen.

► [janvonschmettow@online.de](mailto:janvonschmettow@online.de)



© Leonie Schmickler

**Leonie Schmickler**, geb. in Bonn, war zuletzt Wissenschaftliche Hilfskraft an der Universität Passau bei Thorsten Benkel. Sie studierte European Studies mit den Kernbereichen Soziologie, Anglistik, interkulturelle Kommunikation und Philosophie. Ihre Masterarbeit befasst sich mit der ästhetisch-plastischen Chirurgie im Sinne sogenannter Schönheitsoperationen und den damit verbundenen Habitusformationen. Die Schwerpunkte ihrer soziologischen Arbeit liegen in den Bereichen Körper-

techniken, Sterbehilfediskurse und der Autonomie des Subjekts.

► [l.schmickler@thanatologie.eu](mailto:l.schmickler@thanatologie.eu)



© Clara Schuppan

**Clara Schuppan**, geb. in Dresden, hat an der Technischen Universität Dresden den Bachelorstudiengang Soziologie absolviert. Gegenwärtig studiert sie an der Fachhochschule Münster im Masterprogramm Palliative Care und ist ferner assoziiertes Mitglied im Arbeitskreis Thanatologie.

► [clara.schuppan@gmail.com](mailto:clara.schuppan@gmail.com)



© Chris Day

**Miriam Sitter**, geb. in Salzgitter, ist Leiterin und Vorsitzende des Trauerforschungsinstituts kleine Blume e.V. in Hannover. Von 2019 bis 2022 vertrat sie die Professur für Didaktik der Sozialpädagogik an der Universität Osnabrück. 2018 war sie Research Fellow am Centre for Death and Society der University of Bath. Zuvor war sie nach dem Studium der Soziologie und Politikwissenschaft wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozial- und Organisationspädagogik der Universität Hildesheim. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen die Bedeutung der gewaltfreien Kommunikation in der Begleitung von Trauernden, Wissensverhältnisse von Kindern über Tod und Trauer sowie die Multiprofessionelle Soziale Arbeit mit trauernden Kindern und ihren Familien.

Buchveröffentlichungen: *Frühpädagogische Übergangsforschung* (Mithg., 2011); *PISAs fremde Kinder* (2016); *Trauerforschung* (Müller/Willmann 2020, Mitarbeit); *Grenzüberschreitungen im Kompetenzmanagement* (Mithg., 2020); *Lebensende. Einblicke in die Gesellschaft* (Mithg., im Erscheinen).

► [m.sitter@t-kleineblume.de](mailto:m.sitter@t-kleineblume.de)



© Andreas Ströbl

**Andreas Ströbl**, geb. in Hersbruck an der Pegnitz, Kulturhistoriker. Studium der Germanistik, Kunstgeschichte und Ur- und Frühgeschichte in Göttingen. Langjähriger Mitarbeiter der Stadtarchäologie Göttingen und der Gesellschaft für archäologische Denkmalpflege Berlin. Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin. Lehrtätigkeit an den Universitäten Göttingen und Hamburg. Zeitweise Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Museum für Sepulkralkultur in Kassel. Forschungsschwerpunkt seit 2001 sind neuzeitliche Gruftbestattungen. Interdisziplinäre Dokumentationen und teilweise Restaurierungen von zahlreichen Gräbern im ganzen Bundesgebiet. Mitglied der Forschungsstelle Gruft in Lübeck und des Wissenschaftlichen Beirates der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Entwicklung des Holzsarges von der Hochrenaissance bis zum Historismus im nördlichen und mittleren Deutschland* (2014); *Grüfte retten! Ein Leitfaden zum pietätvollen Umgang mit historischen Gräbern* (Co-Autor, 2014).

► [stroebl.andreas@web.de](mailto:stroebl.andreas@web.de)





© Michaela Thönnies

**Michaela Thönnies**, geb. in Mainz, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Soziologischen Institut und Lehrbeauftragte an der Universität Zürich sowie an der FH Münster. Nach dem Studium der Soziologie, Betriebspädagogik und Politikwissenschaft in Aachen promovierte sie zum Sterben im Fokus der Soziologie. Aktuell forscht sie zur Begleitung im Kontext des Sterbens und der Trauer. Ihre weiteren Interessenschwerpunkte liegen in den Bereichen Gender and Science sowie Homosexualität in der Gesellschaft.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Sterbeorte in Deutschland* (2013); *Zur Soziologie des Sterbens* (Mithg., 2017).

► [thoennes.michaela@gmail.com](mailto:thoennes.michaela@gmail.com)



© Christoph Türcke

**Christoph Türcke**, geb. in Hameln, emeritierter Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig, Grenzübertreter zwischen Theologie, Philosophie, Psychoanalyse und kritischer Gesellschaftstheorie.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Mehr! Philosophie des Geldes* (2015); *Lehrerdämmerung. Was die neue Lernkultur in den Schulen anrichtet* (2016); *Luther. Steckbrief eines Überzeugungstäters* (2016); *Umsonst leiden. Der Schlüssel zu Hiob* (2016); *Nietzsches Vernunftpassion* (2017); *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft* (2019); *Quote, Rasse, Gender(n). Demokratisierung auf Abwegen* (2021); *Natur und Gender. Kritik eines Machbarkeitswahns* (2021).

## Grabstein des Jahres



---

»Es gibt kein richtiges Leben im falschen«, lautet ein geflügeltes Wort des Mannes, dessen Überreste einst unter dem vorliegend abgebildeten *Grabstein* des Jahres lagen, bevor sie sich biochemisch auflösten. Das Postulat wurde verschiedentlich aufgegriffen, was fraglos für seine Berühmtheit spricht. »Es gibt ein richtiges Leben im falschen«, hielt der Philosoph Michael Hirsch fest. »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«, betonte indes Robert Gernhardt. Die österreichische Sängerin Eva Jantschitsch wiederum raunte, »Es gibt kein richtiges Leben im falschen Hasen«, und Thorsten Benkel meint, »Es gibt kein richtiges Leben in Flaschen«. Als Gedanke oft variiert, so aber anscheinend noch nicht formuliert wurde indes die naheliegende Überlegung: Gibt es einen richtigen Tod – oder ist er das falsche Leben?



Unfassbar!



Warum

Marco

so

Zierke

früh ?

\* 05. 01. 1971

+ 12. 10. 2020



**Ekkehard Coenen**  
**Zeitregime des Bestattens**  
**Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische**  
**Beobachtungen**

Das spätmoderne Bestattungswesen zeichnet sich durch ein serielles Arbeitshandeln, starre Zeitvorgaben und Chronopolitiken aus, durch die eine Autonomie der Trauer verunmöglicht wird.

2020, 336 Seiten, broschiert  
ISBN 978-3-7799-6285-4



**Thorsten Benkel | Matthias Meitzler (Hrsg.)**  
**Wissensoziologie des Todes**

Tod und Wissen lassen sich nicht trennen. Genau genommen ist der Tod nichts anderes als ein Wissensgegenstand. Er kann somit nicht losgelöst von epistemischen Grenzziehungen gedacht oder verhandelt werden.

2021, 330 Seiten, broschiert  
ISBN 978-3-7799-6004-1



**Jo Reichertz | Matthias Meitzler | Caroline Plewnia**  
**Wissensoziologische Medienwirkungsforschung**  
**Zur Mediatisierung des forensischen Feldes**

Das Buch untersucht, ob und wie die Ausstrahlung des CSI-Formats und die damit verbundene Mediatisierung der deutschen Forensik das soziale Feld der Rechtsmedizin und Kriminaltechnik geändert hat.

2017, 324 Seiten, broschiert  
ISBN 978-3-7799-3676-3



Ethnografie verfolgt den Auftrag, die vermeintliche Vertrautheit mit der sozialen Welt zu hinterfragen. Grenzziehungen zwischen gewohnt und ungewohnt können dabei jedoch nicht von kursierenden Wissensbeständen getrennt werden.

Der Band thematisiert die Spannung zwischen der Gewöhnlichkeit des Atypischen und dem Ungewöhnlichen des Gewohnten. Er spürt den Voraussetzungen entsprechender Zuschreibungen nach und diskutiert anhand von Beispielkontexten – Alltagseinbrüchen, Gefängnis, Betrug, Bordell u.a. – und von methodologischen Reflexionen die Herausforderungen, die solche Erkundungen implizieren.

2024, ca. 180 Seiten, broschiert  
ISBN 978-3-7799-7280-8



Die Soziologie ist ähnlich vielfältig wie die moderne Gesellschaft selbst. Viele ihrer Methoden und Theorien sind kaum miteinander vereinbar. Die Einführung fragt, welchen sozialen Bedürfnissen die verschiedenen soziologischen Forschungsprogramme entsprechen. Helfen sie Staaten, ihre Bevölkerung zu regieren, loten sie die Erfolgsbedingungen für Unternehmen aus, liefern sie kritische Erklärungen sozialer Ungleichheit? Die Entwicklung solcher Funktionen wird mit (wissens-)soziologischem Anspruch beschrieben. Im Resultat lassen sich Etappen in der Geschichte des Fachs und aktuelle Streitfälle neu begreifen.

2023, 266 Seiten, broschiert  
ISBN 978-3-7799-7568-7

[www.juventa.de](http://www.juventa.de)

ISBN 978-3-7799-7281-1

