

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft

Annual Review of Death and Society

■ Beiträge

Vom Nahtod zur Thanatosoziologie

Der Tod des Menschen

Trauern und Trauer

Some Uses and Misuses of Thanatological Research

Über Diskurse des guten Sterbens

Friedhof und Leben

Die Echokammern des Suizids

Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens

Das Comeback der Infektionskrankheiten

Trauer im Spannungsfeld von Laien- und Expertenwissen

Trauerbegleitung – (k)eine Frage der Professionalität?

Sterben unter organisierten Bedingungen

■ 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* (Pädagogischen Hochschule Bern), Prof. Dr. *Tony Walter* (University of Bath).

Redaktion/Editorial Office:

Dr. *Thorsten Benkel* (Universität Passau), Dr. *Ekkehard Coenen* (Bauhaus-Universität Weimar), Dr. *Ursula Engelfried-Rave* (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), *Matthias Meitzler* M.A. (Universität Passau), Dr. *Melanie Pierburg* (Universität Hildesheim), Vertr.Prof. Dr. *Miriam Sitter* (Universität Osnabrück), Dr. *Michaela Thönnies* (Universität Zürich).

Redaktionsassistentz/Assistant to the Editors:

Leonie Schmickler B.A. (Universität Passau)

Weitere Informationen und Hinweise zur Manuskriptgestaltung finden sich unter:
www.thanatologie.eu

Kontakt zur Redaktion über:
tod-gesellschaft@uni-passau.de

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. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts und der genannten CC-Lizenz ist ohne die Zustimmung des Verlags nicht zulässig und strafbar.

Creative Commons License: CC-BY-ND 4.0



Printed in Germany
ISBN 978-3-7799-6727-9

Inhalt

Thorsten Benkel/Ekkehard Coenen/Ursula Engelfried-Rave/ Matthias Meitzler/Melanie Pierburg/Miriam Sitter/Michaela Thönnies: <i>Kultur ist die Natur des Todes.</i> <i>Einleitung in das ›Jahrbuch für Tod und Gesellschaft‹</i>	5
--	---

I Beiträge des Wissenschaftlichen Beirates

Hubert Knoblauch: <i>Vom Nahtod zur Thanatosoziologie. (Rück-)Blicke auf die Entwicklung (m)eines Forschungsfeldes</i>	10
Gesa Lindemann: <i>Der Tod des Menschen. Eine gesellschaftstheoretische Situierung der Thanatosoziologie</i>	23
Ronald Hitzler: <i>Trauern und Trauer. Bemerkungen zu einem vielschichtigen Phänomen</i>	37
Tony Walter: <i>Some Uses and Misuses of Thanatological Research</i>	47
Ursula Streckeisen: <i>Welche Medizin? Welche Seelsorge? Über Diskurse des guten Sterbens</i>	56
Thomas Klie: <i>Friedhof und Leben. Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit von norddeutschen Friedhöfen in kirchlicher Trägerschaft</i>	71

II Aus dem Arbeitskreis Thanatologie

Thorsten Benkel: <i>Die Echokammern des Suizids</i>	84
Ekkehard Coenen: <i>Hinrichten. Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens</i>	105
Melanie Pierburg: <i>Das Comeback der Infektionskrankheiten. Covid-19 und die Perspektiven der Thanatosoziologie</i>	126
Ursula Engelfried-Rave/Christoph Nienhaus: <i>Trauer im Spannungsfeld von Laien- und Expertenwissen</i>	140

Miriam Sitter:
Trauerbegleitung – (k)eine Frage der Professionalität? 162

Matthias Meitzler/Michaela Thönnies:
Sterben unter organisierten Bedingungen. Zum thanatosozologischen Beitrag von David Sudnow 184

III Besprechungen thanatologischer Literatur

Kurz besprochen:

A. Behzadi (2020):
Sterben dürfen im Krankenhaus. Paradoxien eines ärztlichen Postulats in der Behandlung Schwerstkranker 210

E. von den Driesch (2021):
Unter Verschluss. Eine Geschichte des Suizids in der DDR 1952-1990 211

T. Spranger/F. Pasic/M. Kriebel (Hg.) (2021):
Handbuch des Feuerbestattungsrechts 212

Rezensionen:

Manuel Stetter: *Aschediamanten. Die Präsenz der Toten und die Materialität des Sozialen*
 Über: T. Benkel/T. Klie/M. Meitzler (2020): *Enchantment. Ashes, Diamonds and the Transformation of Funeral Culture* 214

Patrick Nehls: *Man weiß ja nie...*
 Über: T. Benkel/M. Meitzler (Hg.) (2021): *Wissenssoziologie des Todes* 217

Ekkehard Coenen: *Thrilled to Death*
 Über: M. H. Jacobsen (Hg.) (2020): *The Age of Spectacular Death* 220

Matthias Meitzler: *Natürlichkeit als kulturelle Inszenierung*
 Über: J. Kaiser (2021): *Bestattet unter Bäumen. Über den gegenwärtigen Wandel der deutschen Bestattungskultur* 223

Matthias Meitzler: *Ciao Bello! Kulturwissenschaftliche Forschung zur Geschichte und Gegenwart der Heimtierbestattung*
 Über: U. Neurath (2019): *Tier und Tod. Mensch und Tier am Beispiel von Tierbestattungen* 226

Sven Schwabe: *Ausbildung zur hospizlichen Sterbebegleitung*
 Über: M. Pierburg (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung* 230

Thorsten Benkel: <i>Die Leiche von Schrödingers Katze. Zweidimensionale Zumutungen der Filmrezeption</i>	
Über: L. Räuber (2019): <i>Todesbegegnungen im Film. Zuschauerrezeption zwischen Zeichen und Körper</i>	232
Melanie Pierburg: <i>Die Paradoxien des authentischen Sterbens</i>	
Über: N. Streeck (2020): <i>Jedem seinen eigenen Tod. Authentizität als ethisches Ideal am Lebensende</i>	234
<i>Autorinnen und Autoren</i>	237
<i>Grabstein des Jahres</i>	243



© Foto: Patrik Budenz. Aus der Serie *Quæstiones medico-legales*

Kultur ist die Natur des Todes

Einleitung in das *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft*

Culture is the Nature of Death

Introduction to the *Annual Review of Death and Society*

Zu behaupten, dass Sterben, Tod und Trauer elementare Formen des sozialen Lebens sind, mag auf den ersten Blick widersprüchlich wirken: Ist nicht zumindest der Tod, wie es bei Kant heißt, etwas, das man gerade *nicht erleben kann*? Ist er als etwas Nicht-Erlebbares nicht das, was auf intersubjektiv schwer nachvollziehbare Weise den *anderen* geschieht, nicht aber einem selbst? Steht folglich nicht einzig das *eigene* Sterben als Erfahrung zur Verfügung, mit der Einschränkung jedoch, dass man über diese Erfahrung keine abschließende Bilanz mehr ablegen kann? Und verweist nicht zuletzt Trauer, die zwar – wie alle Gefühlsempfindungen – eine gesellschaftliche Dimension impliziert, letztendlich und vor allem auf die psychologische Disposition Einzelner zurück?

Die Redaktion des hiermit vorgelegten, ersten *Jahrbuches für Tod und Gesellschaft* ist der Ansicht: nein. Keine der oben gegebenen, in verschiedenen theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Lebensende vorfindlichen, im Alltagsdiskurs präsenten und insbesondere in Praktiker- und Betroffenenkreisen kursierenden Zuschreibungen teilen wir. Vielmehr neigen wir dazu, diskursive Mythen mit der vorliegenden Publikation und ihren geplanten Anschlussbänden ausdrücklich zurückzuweisen und über den Haufen zu werfen. Uns ist klar, wie in der Soziologie ohnehin unwidersprochen sein dürfte, dass substantielle Äußerungen zum ›Wesensgehalt‹ des Unerfahrbaren, also hier: des Nicht-Lebens, nicht mehr ernsthaft postuliert werden können. Man braucht nicht explizit einem sozialkonstruktivistischen Paradigma zu folgen, um anzuerkennen, dass die kulturelle Prägung das je vorherrschende Verständnis von Sterben, Tod und Trauer definiert. Nun stellt aber die Trennung der Natur von der Kultur mittlerweile keine sinnvolle Dichotomie mehr dar. Der zweifache todesversierte soziologische Vordenker Norbert Elias (er ist Autor eines Buches über das Sterben – und er ist selbst tot) hat entsprechende Nachweise am Beispiel der psychogenetischen Verhaltensprägung des menschlichen ›Innenlebens‹ durch die sich wandelnden Existenzbedingungen geliefert. Seine Kultur, schreibt Elias, ist die eigentliche Natur des Menschen. Die Rituale, die um das Sterben, den Tod, das Bestatten sowie das Betrauern und Gedenken eines Menschen kreisen, sind daher nicht als anthropologische

Selbstverständlichkeit zu bemessen. Die Pluralität der hierbei auswählbaren Modi spiegelt heutzutage vielmehr die Vielfalt unterschiedlicher Werthaltungen und normativer Konzepte wider. Somit kann auch von verbindlichen ›sozialen Spielregeln‹ nicht mehr die Rede sein, wenn es um die ›richtige‹ oder auch nur um eine ›adäquate‹ Methode des Umgangs geht – denn für die präzise Unterscheidung des Angemessenen vom Unpassenden fehlen die Kriterien. Nicht einmal das Rechtssystem kann hier noch verlässliche Impulse setzen, da längst sämtliche Leitlinien, die das Handeln von Mitmenschen steuern sollen, untergraben werden und autonome Umdeutungen der ›erlaubten‹ Handlungsspielräume im Kontext des Todes mittlerweile keine Ausnahme, sondern eine typische Erscheinung sind.

Der gesellschaftliche Umgang mit dem Lebensende ist in Zentraleuropa und vielen weiteren Regionen der Erde vor allem von der *Optionalität* der sozialen Bindung an bestimmte auswählbare Möglichkeiten gekennzeichnet. Scheinbar abseits der bestehenden Umbrüche liegt als ›natürlich‹ interpretierbarer Rest einzig die Leiche vor; doch selbst die Handhabungen toter Körper sind in Wahrheit einem stetigen Wandel unterworfen, der sich in der Medizin ebenso nachvollziehen lässt wie in der Bestattungsbranche. Das Spektrum der Innovationen, die eine Bedeutungstransformation auslösen, ohne die Materialität des Leichnams zu negieren, reicht von bildgebenden Verfahren im Obduktionswesen über Innovationen wie die Kryonik bis hin zu ästhetischen Vereinnahmungen, die die Ambivalenz von Ekel und Faszination produktiv aufgreifen. Es gilt fraglos als ›Normalität‹, sich von einem verstorbenen Menschen insofern zu trennen, als seine Leiche eben nicht mehr als dieser Mensch, sondern als postmortale Repräsentation dessen gedeutet wird, was er gewesen ist. Gleichsam gilt es nicht mehr als ausgemacht, welche Relevanz dieser Repräsentationszusammenhang in Verbindung mit Bestattungsmodalitäten und insbesondere mit Trauerhandlungen noch ausübt. Mit einem offenen Auge und Ohr für abweichende Interessenlagen bei Hinterbliebenen, aber auch bei ›Theoretiker*innen‹ lassen sich gegenwärtig zahlreiche Ansätze identifizieren, die das Spannungsverhältnis von toter Materie und lebendiger Bezugnahme auf die mit diesem ›Totsein‹ assoziierte Person anders denken – mithin provokativ anders. Die Denkanstöße oder – mit Blick auf einige Kontroversen in diesem Bereich – die vorhandenen Grenzüberschreitungen korrespondieren somit mit den Umbrüchen und Aneignungstendenzen jener Facetten des Umgangs mit dem Tod, die losgelöst vom toten Körper existieren. Dazu zählen beispielsweise unterschiedliche Narrative über den tatsächlichen oder grundsätzlichen Zeitpunkt des Sterbebeginns, die Kriterien der Todesfeststellung, moralische Direktiven zum Verhalten in einer bzw. *der* Trauerphase und selbstverständlich auch transzendentalistische Vorstellungen über das (un-)mögliche Fortleben von (wahlweise) Seele, Bewusstsein oder Geist. Neben den selbstständig entschiedenen Verhaltensweisen stehen in einer bisweilen nur

geahnten oder gewussten, manchmal aber auch auf den Webseiten von Bestatter*innen, Trauerbegleiter*innen, Selbsthilfeorganisationen oder ›Ritualdesigner*innen‹ sichtbaren Weise einige weitere Varianten, wie man sich zu dieser oder jener todesbezogenen Angelegenheit positionieren könnte, wenn man denn müsste (oder meint, zu müssen).

In diesem diskursiven Dickicht helfen wissenschaftliche Perspektiven weiter. Die Tätigkeit des ›Wissenschaftens‹ findet im besten Fall jenseits von pragmatischen Verwertungsinteressen statt, nicht aber jenseits einer an der Sache selbst orientierten Neugier, die zum Nachforschen, Nachbohren und zum Aufzeigen von Unklarheiten und Widersprüchen führt. Während Sterben, Tod und Trauer traditionell, aber oft auch nur in marginaler Position in der Medizin, der Theologie und der Philosophie verhandelt wurden (und in seltenen Anflügen auch in der Rechtswissenschaft), ist die Soziologie bislang nicht unbedingt durch thanatologische Kompetenz aufgefallen. Dieser Schein trägt jedoch: Bereits die frühesten Klassiker – Auguste Comte, Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel, Max Scheler – haben das Ende des Lebens mitsamt diverser Begleiterscheinungen für wert befunden, näher betrachtet zu werden. Erst in den 1960er Jahren, als die Disziplin ohnehin an gesellschaftlicher Reputation gewann und als Studienfach beliebt wurde, wurden erste zum Teil auch empirische Arbeiten greifbar, in denen sich bereits zaghaft abzeichnete, was in späteren Veröffentlichungen immer deutlicher akzentuiert wurde und mit dem hier anvisierten Projekt als Faktum postuliert werden soll: dass nämlich die Untersuchung des Lebensendes in erster Linie eine Untersuchung der facettenreichen Bestandteile des sozialen Lebens und genau damit der immer wieder in Frage zu stellenden Kultur des sterbenden, toten und trauernden Menschen ist.

* * *

In diesem Sinne möchten wir das *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* als Heimat für Publikationen verstehen, die sich aus einer soziologischen Perspektive bzw. aus der Sicht benachbarter Disziplinen mit Phänomenen des Sterbens, des Todes und der Trauer befassen. Empirische Beiträge sind ebenso willkommen wie theoretische Auseinandersetzungen. Ziel des Jahrbuches ist die Weiterentwicklung der gegenwärtigen thanato(sozio)logischen Erkenntnislage, zugleich aber auch die Vernetzung nationaler und internationaler Forschung auf hohem wissenschaftlichem Niveau. In der Beschäftigung mit dem Lebensende findet die Soziologie längst zu eigenen theoretischen und methodologischen Erkenntnissen, die das Thema aus der beschriebenen Umklammerung der Medizin und der Naturwissenschaften, aber auch der Theologie und der Religionswissenschaften herauslöst. Im Jahrbuch sollen Studien erscheinen, die die gesamte Bandbreite der Fundamente, Arbeitsweisen und Erkenntnismöglich-

keiten der Thanato(sozio)logie abbilden und kritisch beleuchten. Insofern soll es dem regelmäßigen und kontinuierlichen Austausch dienen und neuen Einsichten eine öffentlichkeitswirksame Plattform bieten. Nicht zuletzt soll mit dem Jahrbuch die soziologische Position innerhalb der bestehenden Felder der Todesforschung gestärkt sowie die Thanatosoziologie inmitten des sozialwissenschaftlichen Betriebs sichtbar werden.

Das Jahrbuch ist das Ergebnis der Zusammenarbeit des seit 2018 bestehenden, seit 2020 offiziell der Sektion ›Wissenssoziologie‹ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie angehörenden *Arbeitskreises Thanatologie*. Er setzt sich aus langjährigen Expert*innen dieses Forschungsgebietes zusammen, hat bereits mehrere Tagungen und Workshops veranstaltet und diverse thanatologische Publikationen vorgelegt (siehe www.thanatologie.eu). In mehreren Zusammenkünften, die bislang u. a. an den Universitäten Passau, Weimar, Bonn und Hildesheim stattfanden, hat sich ein produktiver und vor allem kontinuierlicher Austausch ergeben. Interessierte Kolleg*innen mit thanatologischen Forschungs- und Publikationsinteressen sind hiermit herzlich zur Mitarbeit am Jahrbuch und zu den gemeinsamen wissenschaftlichen Aktivitäten des Arbeitskreises eingeladen.

»Der Tod«, schreibt Montaigne, »ist wie eine Speise, die man schlucken muß, ohne zu kauen, wenn man nicht eine ganz unempfindliche Kehle hat.« Inwiefern man unser Jahrbuch als zu dieser Mahlzeit gehörende Menükarte verstehen kann, möchte wir Ihnen, liebe Leserin und lieber Leser, selbst überlassen. Appetit zum Weiterdenken wünschen jedenfalls

*Thorsten Benkel • Ekkehard Coenen • Ursula Engelfried-Rave •
Matthias Meitzler • Melanie Pierburg • Miriam Sitter • Michaela Thönnies*

I Beiträge des Wissenschaftlichen Beirates

Vom Nahtod zur Thanatosoziologie

(Rück-)Blicke auf die Entwicklung

(m)eines Forschungsfeldes

From Near Death Experiences to Thanato Sociology

(Retrospective) Views on the Development of
a Research Field

Hubert Knoblauch

In diesem Beitrag wird ein Rückblick auf die jahrzehntelange Forschungsarbeit des Autors an thanatologischen Fragestellungen sowie auf die generelle Entwicklung dieses sozialwissenschaftlichen Arbeitsgebietes geworfen. Ausgehend von empirischen Recherchen zu Nahtod-Erfahrungen entstand das Interesse, eine vertiefende soziologische Aufklärung des Todes zu betreiben. Innerhalb der auf diesem Weg betriebenen Soziologie des Sterbens und des Todes wurden Spezialfelder wie Euthanasie, Hirntod, Organspende und Hospiz mehr als nur gestreift. Ein interdisziplinäres Projekt brachte schließlich die Soziologie mit Recht und Medizin zusammen, was zur Ausarbeitung des Konzepts der Transmortalität führte – und damit zur Fokussierung einer wiederum erweiterten Perspektive auf den gesellschaftlichen Umgang mit dem toten Körper.

Thanatosoziologie, Nahtod-Erfahrung, Ethnographische Feldforschung, Transmortalität, Sterben

This article looks back on the author's decades of research on thanatological matters, which at the same time highlights the general development of this field within the social sciences. Based on empirical research on near-death experiences, the interest arose in pursuing an in-depth sociological explanation of death. With the sociology of dying and death operated in this way, special fields such as euthanasia, brain death, organ donation and hospice were more than touched upon. An interdisciplinary project finally brought sociology together with law and medicine, which led to the elaboration of the concept of transmortality and thus to the focus on an expanded perspective on how society deals with the dead body.

Thanato sociology, near-death-experience, ethnographic field research, transmortality, dying

Auch wenn die Menge der wissenschaftlichen Publikationen, Zeitschriften und Jahrbücher rasch zunimmt, ist die Erstausgabe eines *Jahrbuchs für Tod und Gesellschaft* gerade im deutschsprachigen Raum ein beachtliches Ereignis.¹ Wer Forschung über Gesellschaft auch als Teil der Gesellschaft betrachtet, wird darin ein Zeichen der Veränderung im Umgang mit dem Tod erblicken. Diese gesellschaftliche Veränderung ist auch ein zentrales Thema meiner Arbeit im Themenfeld von Tod und Gesellschaft gewesen, zu dem ich lange geforscht und eine Reihe von Arbeiten geschrieben habe.

Weil ich hier nicht mit rezenter Forschung aufwarten kann, böte dieser Eröffnungsband zwar die Gelegenheit, noch einmal mehr ältere Untersuchungen aufzufrischen. Allerdings habe ich erst unlängst eine Arbeit verfasst, in der ich die Entwicklung meiner eigenen Forschung zu unterschiedlichen Aspekten des Themas bzw. auch von drei verschiedenen drittmittelfinanzierten Forschungsprojekten diagnostisch unter dem Titel der »Refiguration des Todes« zusammengefasst habe (Knoblauch 2021a). Dabei handelt es sich nicht um eine impressionistische ›Zeitdiagnose‹, sondern um den Versuch einer empirisch begründeten Gesellschaftsdiagnose, die den Wandel der letzten Jahrzehnte erfasst.² Statt von einer sequentiellen Epochisierung in ›Moderne‹, Spätmoderne und Postmoderne geht sie von einem Modell gleichzeitig ineinander geschobener Figurationen aus, die eine dynamische Spannung entfalten, aus der sich die gegenwärtigen Formen erklären lassen.

Um hier nicht einfach schon Gesagtes zu wiederholen, folge ich der Aufforderung der Herausgeber, persönliche Perspektiven auf die Forschung einzubringen. Ja mehr noch, ich möchte sie hier selbst leitend werden lassen. Die eigene persönliche Perspektive neigt zu den Genres der Biografie und Autobiografie, doch müssen diese Genres keineswegs nur literarischen Charakter haben – den ich auch nicht versprechen kann. Gerade der Blick auf das eigene Tun hat in der gesamten Wissenschaft spätestens seit Kants ›kopernikanischer‹ Revolution einen hohen erkenntnistheoretischen Stellenwert und tritt deswegen auch in der ansonsten so objektivistischen Soziologie eines Parsons, Lazarsfeld oder Shils auf (Parsons/Lazarsfeld/Shils 1975). Meine eigene Vorstellung schließt eher an Bourdieu (2001) an, der die soziologische Selbstreflexion des Forschenden in den Kern seiner reflexiven Soziologie stellt. Ich schließe mich dieser reflexiven Soziologie entschieden an, folge hier aber nicht der von Bourdieu eingeforderten sozialstrukturellen Verortung und der damit einhergehenden kritischen Betrachtung des eigenen Habitus. Indessen zeigt die ge-

1 Für Kommentare und Korrekturen bedanke ich mich bei Frederike Brandt und Ricarda Kaiser.

2 Ausführlicheres und Genaueres zur näheren Bestimmung dieses Konzeptes der Gegenwartswartdiagnose findet sich in Knoblauch 2019.

rade erwähnte, etwas (um ein Wort Nietzsches zu verwenden) »heroische« Darstellung von Parsons, Lazarsfeld und Shils (1975) und die ausschließlich an eigenen Kategorien geleitete Betrachtung Bourdieus, dass die Perspektivität der eigenen Subjektivität gerade (und nicht nur) bei der autobiografisch verfahrenen Betrachtung stärker berücksichtigt werden sollte. Die zeitliche Entwicklung der (um es mit Luhmanns vereinfachender, aber eingängiger Begrifflichkeit zu sagen) Beobachteten und der Beobachtung ist immer auch die Zeit der »Beobachter*innen«, die sich der Erforschung des Themas und ihrer sozialen Formen annehmen.

So sehr die Subjektivität und die Offenlegung der eigenen Beobachungsposition deswegen durchaus ein Thema jeder Wissenschaft ist, soll es hier weder um eine phänomenologische Analyse des relationalen Subjekts gehen, das nicht schweigt, noch um eine Art autobiografisches Bekenntnis im Sinne einer selbstreflexiven Soziologie.³ Vielmehr möchte ich mich im Folgenden auf den Gang der Entwicklung der thanatosoziologischen Forschung beschränken, wie ich ihm auf meinem eigenen akademischen biografischen Weg begegnet bin, wie er sich aus meiner Perspektive darstellt und wie ich ihn (um es terminologisch zu sagen: als Handelnder) auch selbst aktiv begangen habe. Weil meine Beschäftigung mit diesem Thema nun mindestens 30 Jahre zurückreicht, fällt diese Betrachtung formal in die Wissenschaftsgeschichte der Thanatosoziologie und in diesem Rahmen auch der sozialwissenschaftlichen Thanatologie – wie klein die Anteile dieses Bereichs an der Wissenschaftsgeschichte und wie klein meine Beiträge zu diesem Bereich auch immer sein mögen.

Um die Reflexion der persönlichen Perspektive aufzunehmen, möchte ich hier indessen nicht erläutern, welche Befunde der thanatologischen Forschung aus meiner Perspektive die richtigen, zutreffenden und wahren sind. Vielmehr möchte ich bei der folgenden Darstellung den Gang dieses Forschungs- und Wissenschaftsfeldes skizzieren, soweit ich daran beteiligt war und soweit ich daran beteiligt wurde. Dabei werde ich auch Personen erwähnen, die diese Beteiligung ermöglichten, ohne jedoch deren Schriften hier aufführen zu können.

Diese Skizze erfolgt allerdings nicht auf der Grundlage einer systematischen Rekonstruktion von biografischen Dokumenten; sie kann, auch wegen des knappen Rahmens, nur einen kursorischen Charakter annehmen. Die Darstellung folgt der Dokumentation meiner Texte, Treffen und Projekte in meinem digitalen Archiv. Wenn ich deswegen eine verhältnismäßig große Zahl meiner Arbeiten in diesem Text anführen werde, dient das nicht einer Selbstinszenierung, sondern eben der Dokumentation dieser persönlichen Perspek-

3 Die Arbeit von Eribon (2016) dürfte ein Beispiel für die letzte Form sein; die phänomenologische Reflexion der wissenschaftlichen Subjektivität habe ich z. B. in Knoblauch (2021b) skizziert.

tive; weil es hier aber nur um meinen Weg des Forschens geht, sollen sie wenigstens im Vorbeigehen auf das verweisen, was da eigentlich erforscht wurde und was die Forschung erbracht hat.

Erste Begegnungen mit dem ›Nah-Tod‹

Gerade bei einem Thema, das in der wissenschaftlichen Debatte so marginal ist wie das Verhältnis von Tod und Gesellschaft, geht der Zugang für junge Forschende notwendigerweise mit einer gewissen Unkenntnis einher und verläuft über akademisches oder gar populäres Allgemeinwissen. In der Zeit meines Studiums, was Ende der 1970er Jahre an der Universität Konstanz begann, spielte Foucault (1976) mit seiner *Geburt der Klinik* (die auch das Thema Sektion behandelt) noch keine tragende Rolle, da er in den 1980er Jahren in der deutschsprachigen Soziologie eher randständig war. Der zeitweilig in Konstanz lehrende Norbert Elias hatte dagegen eine größere Bedeutung – sein Buch über die *Einsamkeit der Sterbenden* erschien 1982. Im Umfeld der von Luckmann geprägten Konstanzer Soziologie waren es aber vor allem damals rezente mustergültige ethnographische Studien aus den USA, wie etwa Glaser und Strauss' (1965) *Awareness of Dying* und David Sudnows (1967) *Passing On. The Social Organization of Dying*,⁴ die das Thema von Tod und Sterben auch für Studierende interessant machten. Die britische *Sociology of Death* trat, soweit ich sehe, erst später auf (Clark 1993).

Außerhalb der Wissenschaft stellt die christliche, zumal die süddeutsch-katholische Kultur der vermeintlich sehr modernen Todesverdrängung schon im Kreuzsymbol ein verfestigtes Memento mori entgegen, so dass der Tod wenigstens symbolisch seine Präsenz durchaus wahrnehmbar machte. Wenn ich mich frage, wie ich selbst zum Tod als wissenschaftlichem Interessensgebiet kam und damit also eine »Wertbeziehung« (im Sinne Webers) aufnahm, dann stand dahinter jedenfalls keine unmittelbare persönliche Betroffenheit, schließlich begegnete ich dem Tod und Sterben in meinem privaten Umfeld erst sehr spät, als ich mit der Forschung schon begonnen hatte. Im öffentlichen Diskurs ist mir die Bedeutung von Tod und Sterben zum einen durch AIDS deutlich geworden – ein Thema, auf dessen soziologische Dimension mich Anne Honer und Ronald Hitzler bewusst machten. Dass ich mich dennoch mit dem Tod beschäftigen wollte, hängt vermutlich nicht zuletzt mit meinem religionssoziologischen Interesse zusammen. Aber auch Schütz' Phänomenologie, deren Ausnahmestellung ja auch durch ihre Beschäftigung mit den mannigfal-

4 Die deutsche Übersetzung von Sudnows ethnomethodologischer Arbeit *Organisiertes Sterben* war 1973 in der Fischer-Reihe von Luckmann herausgegeben worden.

tigen Wirklichkeiten begründet ist (Schütz 1971), stellt immer wieder die Frage nach der Rolle des Todes in der Lebenswelt – wenngleich zumeist in einem sehr philosophischen Rahmen, in Anlehnung an und in Abgrenzung zu Heidegger. Schließlich war auch die damals im Austausch mit Anne Honer, Roland Girtler und später auch Stefan Hirschauer und anderen erfolgte (Wieder-)Erfindung der Ethnographie als einer soziologischen Forschungsmethode im Spiel, bei der ich mich häufig mit eher marginalen Themen beschäftigt habe. Für mich erleichterte die Marginalität der von mir gewählten Themen die »Befremdung der eigenen Kultur« (Hirschauer/Amann 1997) und damit einen soziologischen Zugang zur eigenen Gesellschaft. Weil sie für viele andere auch nicht Teil ihrer Lebenswelt waren, sind Tod und Sterben gewissermaßen »fremd«. Und da ich zeitweilig direkt mit Blick auf einen (damals hoch frequentierten) katholischen Friedhof gewohnt habe, hatte ich in meiner Faszination für das Ethnographische eine Weile lang mit dem Gedanken gespielt, Beerdiigungsrituale zum Gegenstand zu machen – schon im Studium hatte mich die großartige Friedhofstudie von Warner (1959) fasziniert. Doch auch wenn ich in meiner akademischen Jugend (und der Jugendzeit der neuen soziologischen Ethnographie in Deutschland) die Feldforschung als eine Art soziologische Bewährungsprobe im Umgang mit Menschen und als Form der Entdeckung und Anerkennung der Vielfältigkeit der Kultur auch in unserer Gesellschaft empfand, so erschien mir der Gedanke an eine beobachtende Teilnahme oder teilnehmende Beobachtung von Beerdigungen doch selbst in meiner Phase (akademisch-)jugendlichen Übermuts als unethisch oder, um die damals geläufigere, eher religiöse Kategorie zu nutzen, pietätlos.

Nahtod und Todesnähe

Die Grenze, die mit der Pietät bezeichnet wurde, erschien mir aber auch als herausfordernd. Vielleicht war es deswegen, dass mein Interesse, »irgendetwas mit Tod und Sterben« zu machen, dann beim Thema der Nahtoderfahrung landete. Dabei sollte ich erwähnen, dass mein Weg in die akademische Welt wie bei vielen im Rahmen der Projektifizierung der Wissenschaft eigentlich immer aus mehreren Wegen bestand, dass – zusätzlich zu den Pflichtaufgaben (der Lehre, den Verwaltungsaufgaben und den verschiedenen Ämtern) – nebenher, ineinander verschachtelt und häufig auch zugleich mehrere Interessen verfolgt werden mussten, konnten und durften.

Auch um dieses speziellere Thema zu »entdecken«, musste man kein*e Gelehrte*r sein, denn die »Nahtoderfahrungen« waren allenthalben in den Medien. Angeregt davon begann ich die bekannteren Arbeiten zu diesem Thema zu lesen: Moody, Ring und vor allem die verehrte Kübler-Ross (zu deren Tod ich sogar später den Nachruf in der NZZ schreiben durfte). Sie waren in allen

für die gesellschaftliche Ordnung des Wissens damals noch so wichtigen Buchhandlungen präsent und wurden zunehmend nicht mehr in die akademischen Disziplinen, sondern in die Rubriken Esoterik, New Age und Lebenshilfe eingeteilt. Die Lektüre dieser Texte brachte mich auf eine Idee, die zunächst ganz der Linie der Konstanzer Schule folgte: Es herrschte zwar einhellig die Meinung vor, die Nahtoderfahrung sei eine einheitliche und universelle Erfahrung, doch schienen mir die Forschungen durchgängig zu übersehen, dass sie es nicht mit einer ›Erfahrung‹, sondern mit der sprachlichen Rekonstruktion einer Erfahrung zu tun haben. Was lag näher für eine von Luckmann geprägte Gattungsforschung, wie sie damals zusammen in Konstanz betrieben wurde, als hinter der in der Literatur bei Moody, Ring oder Kübler-Ross behaupteten Einheitlichkeit der Nahtoderfahrung eine verfestigte kommunikative Gattung der Rekonstruktion dieser Erfahrungen zu vermuten?

So begann ich (auf eigene Faust, auf eigene Kosten und in dem Teil der Freizeit, den mein Freund Ronald Hitzler als »sinn-frei« bezeichnete) die ersten Interviews im Raum Konstanz (der die Nord-Schweiz miteinschließt) durchzuführen – zunächst im Schneeballsystem, dann mit geschalteten Zeitungsanzeigen. Zwar habe ich in meinem Leben zahllose Interviews geführt, selten aber hatten sie mich so sehr begeistert. Doch so faszinierend die Interviews auch waren, so ›enttäuschend‹ war das Ergebnis mit Blick auf die Forschungsfrage: Nicht nur war die Gattung gar nicht so einheitlich, auch die Erfahrungen schienen es nicht zu sein. Ich war ein wenig irritiert, wusste die Befunde nicht zu deuten und ließ die Sache auch wegen anderer Aufgaben eine Weile lang mehr nebenherlaufen, bis ich glücklicherweise mit einem guten Kollegen aus dem Freiburger Institut für Parapsychologie bei einer Tagung darüber sprach (wie das ohne Zoom damals üblich war: beim abendlichen Bier). Er brachte mich auf die Idee, dieses offene Problem im Rahmen eines Projektes zu verfolgen, und da es ein neues grundlagenwissenschaftliches Forschungsprogramm gab, in dem dieses Thema sehr gut passen würde, entwickelte ich zusammen mit dem damals noch in Konstanz Soziologie studierenden Bernt Schnettler einen Antrag. Um den von der bisherigen Forschung abweichenden Befund überprüfen zu können, entwarfen wir eine repräsentative Umfrage zum Thema Nahtoderfahrung, und für die nötige quantitative Kompetenz nahmen wir Ina Schmidt-Knittel mit ins Boot, die über große Kenntnisse in der standardisierten empirischen Sozialforschung verfügte. Dass sie ursprünglich aus der ehemaligen DDR stammte, war für den ost-westdeutschen Vergleich der (damals noch frisch wiedervereinigten) BRD-weiten Umfrage sicherlich ebenso ein Glücksfall wie das mit beiden entwickelte, raffinierte Umfrage-Design.

Der populäre Tod

Das Projekt muss ich hier nicht groß erläutern, denn wir haben seine Durchführung und seine Ergebnisse mehrfach und in einem Forschungskontext dargestellt, dessen Zusammenhang wir im deutschsprachigen Raum selbst mit hergestellt haben (Knoblauch/Soeffner 1999; Knoblauch/Schmied/Schnettler 2001). Es sollte aber wenigstens bemerkt werden, dass sich die Annahme der Uneinheitlichkeit der Nahtoderfahrung mehr als bestätigt hat – sehr zum durchaus polemisch vorgetragenen Ärger jener auch naturwissenschaftlich Forschenden, die mit der These der Einheitlichkeit gerne die Bestätigung einer basalen Religiosität verbinden.⁵ Besonders der schon angesprochene Ost-West-Vergleich belegte eine deutliche Abhängigkeit der verschiedenen Muster von (religiösen/säkularen) Kulturen. Zudem zeigte sich überraschend eine sehr breite Verteilung der (von Interviewenden eines Umfrageinstituts mitgeteilten) Nahtoderfahrung, die in der Forschung bis dahin als ›tabuisiert‹ gegolten hatte: Im Osten wie im Westen waren es circa 3,6 Prozent. Bei der Analyse der Daten legten wir Wert auf strenge Wissenschaftlichkeit. Nachdem mich ein Lektor des Herder-Verlags überzeugt hatte (und da die Suche nach einer festen Stelle und die Umgänglichkeit meines ersten Kindes mir durchaus etwas Zeit verschaffte), habe ich auch ein Buch zur Studie geschrieben, das an die breitere Öffentlichkeit gerichtet war (Knoblauch 1999). Die Reaktion darauf war für mich überraschend und neu: Anfragen auf Interviews häuften sich, und einem großen, sehr positiven Artikel in der *Zeit* folgten der *Fokus*, die *NZZ* – aber auch die populärere *Neue Bildpost*, das *PM-Magazin* und unzählige regionale Zeitungen. Radiosender ließen nicht auf sich warten (Bayern 2, SWR 1, SWR 2, WDR 5, Hessischer Rundfunk, NDR 4, Deutschlandfunk usw.) und dann verschaffte auch das Fernsehen dem Thema eine unverhoffte Öffentlichkeit (ZDF: *Mona Lisa*, DRS: *Quer*, 3Sat: *Kulturzeit*, ProSieben: *Galileo*, WDR, Arte).

Biografisch war diese Begegnung mit den Medien zunächst sehr aufregend, akademisch jedoch sehr unbefriedigend, zumal das Konzept der Wissenschaftskommunikation erst andeutungsweise bekannt war (die DFG hatte schon einen Preis ausgelobt). Allerdings war ich auch zunehmend enttäuscht von der starken Tendenz zur Vereinfachung und zur Wiederholung desselben in der öffentlichen Debatte; weil dabei methodische oder konzeptionelle Kritik kaum möglich war, wurde auch die Differenz zu religiös motivierten Laienforschenden eingeebnet, die dem christlichen, dem okkult-parapsychologischen oder dem esoterischen (New-Age-)Lager angehörten. Die populären Medien

5 Es ist nicht überraschend, dass die Hypothese der Einheitlichkeit von den standardisierten Fragebögen verifiziert bzw. reifiziert, von den offenen aber falsifiziert wurde (dazu Knoblauch 2014).

galten deswegen – nicht ganz zu Unrecht – im akademischen Raum als etwas anrühlich, so dass ich von vielen den Rat erhielt, sie zu meiden, um meine universitäre Karriere, genauer: meine damaligen Bewerbungen auf Professuren nicht zu gefährden.

Wie die Forschung eben Teil der Gesellschaft ist, so trug die Erfahrung dieser Popularität zu einer Erkenntnis bei, die die Forschung selbst auch enthielt: Sowohl in der Umfrage wie auch an deren Medienecho zeigte sich, wie wenig zumindest dieser Aspekt des Todes, also die Nahtoderfahrung, ›tabuisiert‹ und verschwiegen wurde. Diese Einsicht in die Popularisierung bildete den Grundstein für die darauf aufbauende, im deutschsprachigen Raum, soweit ich sehe, damals neue These von der Enttabuisierung des Todes (Knoblauch/Schnettler/Soeffner 1999). Diese These regte mich auch zu entsprechenden Überlegungen und Weiterführungen in der Religionssoziologie an (Knoblauch 2000) und bildet (vor allem neben den Arbeiten von und den Diskussionen mit Thomas Luckmann) den Ausgangspunkt für die Theorie des populären Todes (Knoblauch 2011) und der »populären Religion« (Knoblauch 2009). Die erstaunliche Verbreitung der Nahtoderfahrung belegte in meinen Augen (und schon deutlich vor der neuen Zuwendung der westlichen akademischen Diskussion des ›Postsäkularen‹) die anhaltende Rolle des Religiösen. Die in den Interviews erkennbare subjektive Dimension der Todesnäheerfahrung hat mich schließlich auf die Spur der ›neuen Spiritualität‹ gebracht (auch dies ein Thema, das in der deutschsprachigen akademischen Forschung damals meines Wissens neu war), die dann auch zu einem Kapitel in meinem (populären) Buch zur Todesnäheerfahrung (wie wir unsere diverse Form im Unterschied zur ›universalen‹ Nahtoderfahrung nannten) führte (vgl. Knoblauch 1999: 198ff.).

So fruchtbar die Forschung auch war, so wenig erfolgreich erwies sich die Hoffnung, weitere wissenschaftliche Bemühungen anzuregen, um die bleibenden Lücken, offenen Fragen und zweifellos noch bestehenden Probleme weiterzuverfolgen. Zwar hielt ich sowohl in dieser Zeit mehrere Dutzend populäre wie auch akademische Vorträge zu diesem Thema, doch folgten dem großen Interesse, das die außer- und innerwissenschaftliche Öffentlichkeit am Thema zeigte, keine wirklich ernsthaften und gut ausgearbeiteten Vorschläge zu Forschungsprojekten.

Besonders nach meinem Antritt einer ersten Professur stellte sich mir deswegen damals durchaus die Frage, ob und wie das Thema weiterverfolgt werden konnte und sollte. Mir wurde zunehmend bewusst, dass ich mit der Erforschung der Nahtoderfahrung in eine etwas verklärte Seite eines Themas hineingeschlittert war, das zweifellos von größerer gesellschaftlicher und kultureller Relevanz ist: Es ist die soziale Form des Todes, die Frage nach seiner kulturellen Reflexion und vor allem auch der gesellschaftliche Umgang mit Tod und Sterben. Die Todesnäheforschung hatte mir deutlich vor Augen geführt, dass

auch die wissenschaftliche Beschäftigung einen – wenn auch eher bescheidenen – Beitrag in Richtung einer ›soziologischen Aufklärung des Todes‹ leisten kann, wie Ralf Dahrendorf (1968) dies in einem etwas anderen Zusammenhang nannte. Dass die Verfolgung einer wissenschaftlichen Forschung zu diesem Thema selbst schon Folgen für die Gesellschaft haben kann, die auf einen bewussteren Umgang mit Tod und Sterben hinauslaufen sollte, erscheint mir noch heute nicht als eine Abschwächung der von Weber geforderten Werturteilsfreiheit. Sie sollte in meinen Augen ein noch immer zu verfolgendes Postulat auch der Soziologie bleiben, denn sie wird von der Frage der Auswahl des Themas der Forschung – also das, was Weber die Wertbeziehung nennt – nicht wirklich betroffen, geht es bei der Auswahl doch gar nicht darum, schon ein Urteil über das Erforschte gefällt zu haben.⁶ Eine logische Folge und praktische Konsequenz dieser Überlegungen war, dass ich beschloss, meine Bemühungen fortzusetzen, um die Forschung auf diesem Gebiet weiterzutreiben und sie selbst weiterzubetreiben.

Auf dem Weg zur Thanatosoziologie

In der Folgezeit war das einzige Forum, in dem ich das Thema weiterverfolgen konnte, die Sektion Soziologie der Görres-Gesellschaft, deren Leitung ich in den 2000er Jahren von Arnold Zingerle übergeben bekam. Hier aber sollte es nicht mehr um die popularisierte Nahtoderfahrung gehen; vielmehr ging es um eine Soziologie des Todes und des Sterbens. Hospiz, Hirntod oder Euthanasie waren Themen, zu denen ich bei mehreren Jahrestagungen nacheinander bedeutende Forschende auf diesem Gebiet in kleinem Kreise versammeln konnte, wie Petra Gehring, Werner Schneider, Ursula Streckeisen oder Armin Nassehi.⁷ In dieser Zeit bemerkte ich auch schon bestehende und die Bildung neuer Kreise, die sich überschneiden konnten: Armin Nassehi plante einen großen Sonderforschungsbereich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu Tod und Sterben, Gesa Lindemanns Forschung zum Hirntod wurde breit rezipiert, und im Rahmen eines Rundgesprächs kamen auch einige der älteren Kollegen in mein Blickfeld, die das Thema schon sozusagen eine Generation davor auf ihre Weise ausgearbeitet hatten, wie Klaus Feldmann, Werner

6 Im Unterschied zum Werturteil als »wertende Stellungnahme« zu einem empirischen Sachverhalt bestimmt die Wertbeziehung das Interesse, »welches die Auslese und Formung des Objektes einer empirischen Untersuchung beherrscht« (Weber 1988: 510f.). Es steht außer Frage, dass die analytische Unterscheidung zwar klar zu denken, im echten Leben der Forschung aber selten klar zu treffen ist.

7 Viele dieser Beiträge sind in dem von Arnold Zingerle und mir herausgegebenen Band zur Thanatosoziologie vereinigt (Knoblauch/Zingerle 2005).

Fuchs-Heinritz – und natürlich Alois Hahn, der damals auch noch empirisch zum Thema forschte. Mit einigen von ihnen, die sich 2006 in Darmstadt trafen, wurde auch ein Manifest erstellt, für das Petra Gehring federführend war.

Auch um diese Zeit war ich von der Philosophin Andrea Esser, dem Mediziner und Medizinhistoriker Dominik Groß und der Juristin Brigitte Tag zur Teilnahme an einem Forschungsvorhaben zur Obduktion eingeladen worden. In den ersten Gesprächen, vorbereitenden Tagungen und Vorbegehungen mit dieser Gruppe stellte es sich heraus, dass sich das Ende der Todesverdrängung und damit das soziologische Themenfeld ›Tod und Gesellschaft‹ als guter Rahmen für einen Antrag eignete, der dann 2007 zu einem von der Volkswagen-Stiftung finanzierten Forschungsverbund führte (zwischen Darmstadt, Berlin, Aachen und Zürich). Auch wenn ich selbst wenig Vorkenntnisse über die Sektion hatte, so erschien mir nach der eher ›ätherischen‹ Todesnähererfahrung die Fokussierung auf den materialen toten Körper von besonderer Bedeutung, der ja mit dem enorm populären Interesse an der Plastination (erinnert sei an von Hagens spektakuläre Ausstellungen), dem damals wachsenden allgemeinen Interesse am Körper und damit auch der Ausbildung einer ›Körpersoziologie‹ einherging (Groß et al. 2007).

Für mich war der interdisziplinäre Zusammenhang dieses Forschungsverbunds, den ich leiten durfte, einerseits eine große Bereicherung, kam ich doch mit Forschenden in Kontakt, die über großes Wissen zu diesem Thema verfügten und den soziologischen Binnendiskurs relativierten. Andererseits war ich nun als Soziologe angesprochen, der fürs Ganze zuständig sein sollte. Wie schon beim Todesnäheprojekt sah ich mich deswegen gedrängt, neben der für meine professionelle Identität damals so zentralen qualitativen Forschung (immerhin vertrat ich damals als Leiter die ESA-Sektion *Qualitative Methods*) quantitative Umfragen zum Thema zu erstellen, die ja dann auch sehr aufschlussreiche Ergebnisse liefern sollten.

Zeit meines Studiums war ich der Mathematik und auch der Statistik durchaus nicht abgeneigt, doch hatte ich bei diesem Projekt das Glück, mit zwei jungen Studentinnen und später Forscherinnen zusammenzuarbeiten, die ich in einem meiner Seminare zu Tod und Sterben kennengelernt hatte. Sie hatten, wie man so sagt, Feuer für das Thema gefangen und übernahmen nicht nur die Projektarbeit, die Fragebogenentwicklung und vieles andere mehr, sondern wollten sich der soziologischen Erforschung von Tod und Sterben und mithin dem Aufbau einer Thanatosoziologie oder sozial- und kulturwissenschaftlichen Thanatologie widmen. Die Energie und der Elan nicht nur dieser beiden jungen Frauen, sondern auch einer Reihe (aus meiner Sicht) neu hinzustoßender junger Forschender zu den mehreren aufeinander folgenden Veranstaltungen (etwa Ad-hoc-Gruppen auf Soziologiekongressen), warfen die Frage auf, ob sich die bisher doch sehr verstreuten und einzelnen Initiativen und Projekte tatsächlich in ein zukunftsfähiges Netzwerk von Forschenden

bündeln ließen. Die Qualifikationsarbeiten gaben Anlass zu großer Hoffnung, doch blieb das Forschungsfeld trotz mehrerer Versuche weiterhin insular, so dass selbst eine Vernetzung mit einer am Thema arbeitenden kulturwissenschaftlichen Forschungsgruppe in Berlin nicht gelang. Immerhin bot die VolkswagenStiftung auch für den Nachwuchs einen sehr unterstützenden Rahmen, und daneben entwickelte sich eine starke Initiative für eine thanatsoziologische Forschungsgruppe, die wir hier in Berlin koordinierten. Im Gespräch mit Gesa Lindemann, Ronald Hitzler, Alois Hahn und anderen reichte die Gruppe bei der DFG einen Antrag auf eine Forschungsgruppe ›Sterbenswelten‹ ein. Im Unterschied zum Volkswagenprojekt und zu Armin Nassehis SFB-Antrag und mit Blick auf das einzigartige britische *Centre for Death and Society* in Bath war diese stark sozialwissenschaftlich ausgerichtet. Dass sie von den Gutachtenden gerade wegen ihrer mangelnden Interdisziplinarität abgelehnt wurde, war kein gutes Zeichen für die weitere Entwicklung einer Thanatsoziologie, doch wurde immerhin das Volkswagenprojekt verlängert. Unter dem aus dem Vorgängerprojekt erarbeiteten Konzept der Transmortalität sollte es sich nun mit neuen Formen des Umgangs mit dem toten Körper beschäftigen (Kahl/Knoblauch/Weber 2017).

Am Ende des Weges – und ein Neuanfang

Allerdings gab es auch in dieser zweiten Phase einschneidende Kürzungen, so dass die Projektteile, die sich mit der Plastination und Kryonik befassen sollten, zugunsten einer Fokussierung auf die Organspende gestrichen wurden. So herausfordernd und fruchtbar die anschließende Forschung war, sind doch zum einen die weiteren Versuche einer Verstetigung der Forschung nach Art des britischen Zentrums (mit dem wir im Austausch standen) nicht erfolgreich gewesen, ja selbst die Vernetzung mit anderen Forschungsgruppen blieb lückenhaft und das Feld in Deutschland weiter sehr verinselt. Auch wenn die große Schweizer Initiative zum ›Lebensende‹ Mut machte, blieben zum anderen die Versuche, für das gesellschaftlich doch sehr relevante Thema der Organspende auch außerhalb des akademischen Rahmens Gehör zu finden, sehr begrenzt. Geradezu entmutigend erschien mir das Schicksal der doch medial unterstützten (deutschen) Gesetzes-Initiative von Borasio, der in die Schweiz abgewandert war (Borasio 2014). Auch meine Kolleginnen, die mit so großem Elan dabei waren, überdachten nach ihren Promotionen ihre Karrierewege und verließen den Pfad, der in die Thanatsoziologie führen sollte.

Mit ihrem Wechsel und dem Ende des Volkswagenprojektes habe auch ich meine Aktivitäten in diesem Themenbereich deutlich heruntergefahren. Umso überraschter und erfreuter war ich, dass der Weg der thanatsoziologischen Forschung an anderen Stellen weitergebaut wurde (z. B. Benkel/Meitzler 2021;

Coenen 2020). Mehrere Dissertationen, Tagungen und nun besonders dieses Jahrbuch machen Hoffnung, dass der Weg für eine thanatosoziologische Forschung doch weiterführt – und damit auch für einen reflektierteren und sich durch die Reflexion verändernden Umgang der Gesellschaft mit dem Tod.

Literatur

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2021): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel.
- Borasio, Gian D. (2014): *Selbstbestimmt sterben*, München.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Science de la Science et Réflexivité*, Paris.
- Clark, David (Hg.) (1993): *The Sociology of Death*, Oxford.
- Coenen, Ekkehard (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim/Basel.
- Dahrendorf, Ralf (1968): *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Frankfurt am Main.
- Eribon, Didier (2016): *Rückkehr nach Reims*, Berlin.
- Foucault, Michel (1976): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
- Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1965): *Awareness of Dying*, Chicago.
- Groß, Dominik/Esser, Andrea/Knoblach, Hubert/Tag, Brigitte (Hg.) (2007): *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel.
- Hirschauer, Stefan/Amann, Klaus (Hg.) (1997): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt am Main.
- Kahl, Antje/Knoblach, Hubert/Weber, Tina (Hg.) (2017): *Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft*, Weinheim/Basel.
- Knoblach, Hubert (1999): *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtoderfahrung*, Freiburg.
- Knoblach, Hubert (2000): »Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, Heft 2, S. 143-161.
- Knoblach, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York.
- Knoblach, Hubert (2011): »Der populäre Tod? Obduktion, Postmoderne und die Verdrängung des Todes«, in: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hg.): *Who Wants to Live Forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod*, Frankfurt am Main/New York, S. 27-54.
- Knoblach, Hubert (2014): »Diesseits des Todes. Transzendenz, Imagination und kommunikative Konstruktion der Nahtoderfahrung«, in: Bühler, Pierre/Peng-Keller, Simon (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich, S. 187-208.
- Knoblach, Hubert (2019): »Gesellschaftstheorien, Gesellschaftsdiagnosen und Zeitdiagnosen. Über einige Gattungen der soziologischen Theoriebildung«, in: Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus/Etzmüller, Thomas (Hg.): *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematik in der Moderne*, Bielefeld, S. 217-234.
- Knoblach, Hubert (2021a): »Todesnähe, Sektion und Organspende. Tod und toter Körper in der refigurierten Moderne«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 68-81.

- Knoblauch, Hubert (2021b): »Wissen, Gewissheit und Wissenschaft. Luckmanns Wissenschaftstheorie und die Relationierung der Phänomenologie«, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Gewissheit*, Weinheim/Basel, S. 896-907.
- Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.) (1999): *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz.
- Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (2005): »Thanatosozologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens«, in: dies. (Hg.): *Thanatosozologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 11-30.
- 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. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz, S. 271-292.
- Knoblauch, Hubert/Schmied, Ina/Schnettler, Bernt (2001): »The Different Experience. A Report on a Survey of Near-Death Experiences in Germany«, in: *Journal of Near-Death Studies* 20, Heft 1, S. 15-29.
- Parsons, Talcott/Shils, Edward/Lazarsfeld, Paul F. (1975): *Soziologie – autobiographisch. Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft*, München.
- Schütz, Alfred (1971): »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, S. 237-298.
- Sudnow, David (1967): *Passing On. The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs.
- Warner, Lloyd W. (1959): *The Living and the Dead. A Study in the Symbolic Life of Americans*, New Haven.
- Weber, Max (1988): »Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, S. 489-540.

Der Tod des Menschen

Eine gesellschaftstheoretische Situierung der Thanatsoziologie

Human Death

A Socio-theoretical Situating of Thanato Sociology

Gesa Lindemann

Ein anthropologisch-gesellschaftstheoretischer Rahmen verdeutlicht, dass mit dem Tod des Menschen auch die Wissensordnung des Todes verschwinden würde. Die Existenz eines Individuums wird durch eine gesellschaftlich abgesicherte Existenzenerwartung gestützt. Doch nur solange die Grenzen der Institution des »anthropologischen Quadrats« gelten, kann der Mensch endgültig sterben. Die Thanatsoziologie analysiert dabei nicht, sondern bestätigt den institutionellen Sachverhalt, dass es diesseitig lebendige menschliche Körperindividuen gibt. Um den Tod des Menschen allerdings zu analysieren, muss der Mensch analytisch auf Abstand gebracht werden.

Tod, Anthropologie, Wissensordnung, horizontale Differenzierung, Thanatsoziologie

An anthropological theory of society clarifies that with the death of a person, the knowledge order of death would also disappear. A socially based expectation of existence supports the existence of an individual. But only as long as the boundaries of the »anthropological square« apply can human beings finally die. Thanato sociology does not analyze, but rather confirms the institutional situation that there are human body-individuals living on this side. In order to study human death, however, the human has to be analytically distanced.

Death, anthropology, knowledge order, horizontal differentiation, thanato sociology

Vom Tod des Menschen zu sprechen, ist doppeldeutig. Zunächst erinnert diese Aussage an Foucaults Diktum, dass der Mensch das tragende Element einer besonderen historischen Ordnung des Wissens sei, weshalb der Mensch mit dieser historischen Wissensordnung auch untergehen könne bzw. würde. Der Tod des Menschen kann aber auch meinen, dass jeder einzelne Mensch sterben muss. Dabei ist eingeschlossen, dass alle Exemplare der Gattung Mensch sterben können, etwa verursacht durch die Konsequenzen des Klimawandels. In diesem Fall würden in einem überschaubaren Zeitraum alle Menschen sterben und der Mensch als biologische Gattung würde nicht mehr existieren. Das sind, soweit ich sehe, die drei möglichen Bedeutungen, wenn wir vom Tod des

Menschen sprechen. Da die dritte Variante eine zahlenmäßig erweiterte Form der zweiten darstellt, werde ich diese nicht eigens weiter diskutieren.

Die ersten beiden Bedeutungen sind sachlich sehr unterschiedlich, hängen aber inhaltlich miteinander zusammen. Um dies auszuarbeiten, wollen wir folgendermaßen vorgehen. Zunächst sei daran erinnert, dass die erste Bedeutung auf Helmuth Plessner und Michel Foucault zurückgeht und dass es notwendig ist, dieser Einsicht einen gesellschaftstheoretischen Rahmen zu geben. Dabei stellt sich heraus, dass der Mensch nicht nur die Bedingung einer Ordnung des Wissens ist (Abschnitt 1), sondern auch die institutionelle Bedingung einer bestimmten Form gesellschaftlicher Differenzierung, der horizontalen Differenzierung (Abschnitt 2).¹ D.h., der Mensch, wie wir ihn kennen, ist als eine gesellschaftliche Institution zu begreifen, die in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis mit der gesellschaftlichen Differenzierungsordnung steht. Für die moderne horizontal differenzierte Gesellschaft gilt, dass nur Menschen als tragende personale Akteure in Betracht kommen.

Dieser gesellschaftlich-institutionelle Gesamtzusammenhang ist die Bedingung dafür, wie wir davon sprechen, dass Menschen sterben können und damit aufhören zu existieren. Folglich müssen wir auch den Sachverhalt, dass einzelne Menschen sterben, als ein Merkmal der gesellschaftlichen Institution des Menschen begreifen. Für eine gesellschaftstheoretisch orientierte historische Forschung stellt sich der Sachverhalt so dar. Der Mensch ist institutionell über eine vierfache Abgrenzung definiert: die *unüberschreitbaren* Grenzen zwischen Mensch und Tier bzw. Mensch und Maschine sowie die *überschreitbaren* Grenzen am Lebensanfang und am Lebensende. Diese vierfache Abgrenzung wollen wir als »anthropologisches Quadrat« (Lindemann 2018: 101) bezeichnen (Abschnitt 3). Damit wird der Tod zu einer der vier entscheidenden Grenzen des Sozialen. Dieser Tod, d. h. der Tod, den moderne Menschen sterben, ist historisch genauso einmalig wie der Mensch des anthropologischen Quadrats. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass auch dieser Tod mit dem Menschen und seiner gesellschaftlichen Ordnung untergehen wird. Wer Paradoxien liebt, könnte es so sagen: Auch der Tod ist sterblich. Es wird ein histori-

1 Luhmann hat diese Differenzierungsform seit seiner autopoietischen Wende (Luhmann 1984) als »funktionale Differenzierung« fehlinterpretiert, weil er die Bedeutung des Menschen als Bedingung dieser Differenzierungsform vergessen hatte. In seiner frühen Schrift »Grundrechte als Institution« (Luhmann 1999) hatte er dem Menschen noch die Position eines Knotenpunktes der Vergesellschaftung eingeräumt, konnte diese Einsicht aber nicht systematisch ausarbeiten, aufgrund einer sachlich falschen Analyse der Funktion der Grundrechte für die gesellschaftliche Ordnung (vgl. hierzu Lindemann 2018: 301ff.). Luhmanns Fehler liegt darin, die Selbstdarstellung der Persönlichkeit zentral zu stellen, statt anzuerkennen, dass bereits dem lebenden menschlichen Körper Freiheit und Würde zukommen.

sches Jenseits des Todes geben, wenn die Institution des anthropologischen Quadrats untergegangen sein wird.

Der Mensch als Bedingung des Wissens und des modernen Verständnisses gesellschaftlicher Ordnung

Wenn wir den Einsichten von Plessner und Foucault folgen, kommt dem Menschen für das Wissen und die Differenzierungsordnung moderner Gesellschaften eine besondere Funktion zu. Der Mensch gilt als subjektive Bedingung der Erkenntnis und zugleich wird der Mensch, insofern er als Bedingung der Erkenntnis fungiert, zum Objekt der Erkenntnis gemacht. Diesen Sachverhalt hat Foucault prägnant mit dem Ausdruck erfasst, dass der Mensch eine empirisch/transzendente Dublette sei (vgl. Foucault 1971: 385ff.). Dass der Mensch sowohl Erkenntnisgegenstand als auch Bedingung des Wissens ist, zeichnet diejenige Ordnung des Wissens aus, die sich in der Sattelzeit (1750-1850) entwickelt und durchgesetzt hat (vgl. ebd.: 26f.; Plessner 1981: 149f., 162ff.). Wie jede geschichtliche Ordnung des Wissens kann auch diese wieder vergehen, weshalb der Mensch auch wieder vergehen kann (vgl. Foucault 1971: 462; Plessner 1981: 163). Sowohl Plessner als auch Foucault begreifen den Menschen als historisch entstandene Bedingung des Wissens und gesellschaftlicher Ordnungsbildung.

Plessner entwickelt dieses Argument in zwei Schritten. Zunächst untersucht er, wie der Mensch um 1800 als »Macht zu...« (Plessner 1981: 188) begriffen worden ist, denn seit dieser Zeit hat sich ein Verständnis durchgesetzt, wonach alle gesellschaftlichen Ordnungen als von Menschen geschaffen zu begreifen seien. Dies beträfe sowohl gesellschaftlich-kulturelle Ordnungen als auch die Ordnungen der Natur, in denen Menschen leben. Folglich müssten wir die Lebenswelt einschließlich der uns umgebenden Natur als eine von Menschen geschaffene Ordnung begreifen. Menschen würden nicht nur in unterschiedlichen Kulturen, sondern auch in jeweils unterschiedlichen Naturen leben. Dies schließt explizit auch das moderne an den Naturwissenschaften orientierte in Europa und den USA entwickelte Naturverständnis ein. Auch dieses sei nur eines unter möglichen anderen Verständnissen von Umwelt bzw. Natur. Die moderne von den Naturwissenschaften erforschte Natur sei relativ auf das »europäische Menschentum«, wie Plessner sagt. (Für eine genaue Rekonstruktion der Argumentation Plessners siehe Lindemann 2014: 68ff.) Die globale Klimadebatte ist nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. In dieser gilt die implizite Voraussetzung, den Menschen zu begreifen als »Macht zu...«. Der Mensch konnte den Planeten erwärmen, er hatte die Macht dazu. Deshalb kommt ihm als Subjekt der Ordnungsbildung, als Subjekt der Macht auch die Verantwortung zu, den Planeten und damit seine eigenen Lebensmöglichkei-

ten zu retten. Der ganzen Debatte liegt dabei ein an den Naturwissenschaften orientiertes Naturverständnis zugrunde. Dieses unterscheidet sich von demjenigen anderer Völker, die ein anderes Verständnis von Natur entwickelt haben, das gleichberechtigt neben dem modernen europäischen Naturverständnis stehen müsse. In dieser Radikalität wurde der Gedanke, dass es eine variable von Menschen geschaffene Natur gibt, erst wieder in den 1990er Jahren bzw. 2000er Jahren vorgetragen (siehe hierzu etwa die Arbeiten von Descola 2011 oder Castro 1998).

Damit gerät der Mensch in eine doppelte Position, denn er ist das Subjekt der Ordnungsbildung und der Erkenntnis, und er ist zugleich deren Objekt. Es sind Menschen, die etwa Soziologie, Ethnologie oder Geschichtswissenschaft betreiben und rekonstruieren, wie Menschen in der Geschichte bzw. in der Gegenwart unterschiedliche gesellschaftliche Ordnungen geschaffen haben. Dieser Satz beschreibt den Menschen als das Subjekt der Ordnungsbildung, denn es sind Menschen, die die gesellschaftliche Ordnung schaffen, in der sie leben. Dass es einen König gibt, der über ein Land herrscht, ist eine von Menschen gebildete Ordnung. Es wäre falsch, davon auszugehen, dass ein König von Gottes Gnaden regiert. Der König ist nicht von Gott eingesetzt, sondern es waren Menschen, die diese Ordnung gebildet haben. Entsprechend muss diese Ordnung untersucht werden. Historiker*innen fragen nicht danach, was Gott wohl gewollt haben könnte, als er diesen König einsetzte, sondern sie fragen danach, welche Herrschaftsformen Menschen im Laufe der Geschichte gebildet haben. Historiker*innen nehmen für sich keinen grundsätzlich anderen Status in Anspruch als diejenigen, die sie untersuchen. Sie begreifen sich als Menschen, die untersuchen, wie Menschen ihre Geschichte gestalten. So ist der Satz zu verstehen, dass der Mensch das Subjekt der Ordnungsbildung und der Erkenntnis und das Objekt der Ordnungsbildung und der Erkenntnis ist.

In der ethnologischen Forschung wird besonders deutlich, dass die doppelte Position, sowohl Subjekt als auch Objekt der Ordnungsbildung und der Erkenntnis zu sein, auch für den Bezug zur äußeren Natur gilt. Denn es sind Menschen, die untersuchen, wie Menschen ein Verständnis der Welt und ihrer Ordnung bilden, das sich qualitativ von unserem modernen Weltverständnis unterscheidet. Während wir eine unbeseelte Natur wahrnehmen, nehmen andere Völker eine Natur wahr, die beseelt ist. Beide Naturverständnisse haben praktische Konsequenzen. Während wir modernen Menschen die Natur als ein Objekt unserer Planung verstehen können, müssen andere damit rechnen, dass die beseelte Natur einen eigenen Willen hat, der berücksichtigt werden muss. Nehmen wir als Beispiel einen alternden Baum im Garten, den der Eigentümer fällen und dessen Wurzeln er entfernen lässt, um einen neuen Baum zu pflanzen. Für uns stellt sich dabei nur die Frage, ob es sich um den rechtmäßigen Eigentümer und Besitzer handelt. Diese Klärung vorausgesetzt ist es Sache des Eigentümers, über die Zukunft des Baums zu entscheiden. Würde

die Natur allerdings als beseelt aufgefasst, müsste in Rechnung gestellt werden, ob es überhaupt erlaubt ist, den Baum zu fällen, ob mit der Rache des Baumes oder des Baumgeistes gerechnet werden müsste usw. Die Frage des Eigentums und menschlicher Verfügungsrechte wäre in diesem Fall eher bedeutungslos. Für beide Ordnungen der Welt und der Natur gilt aber, dass sie als von Menschen gemacht zu verstehen sind.

Wenn die Ordnung der Welt von Menschen gemacht und erforscht wird, sind diese sowohl Subjekt als auch Objekt der Ordnungsbildung und Erkenntnis. Diesen Sachverhalt gälte es, Plessner zufolge, anzuerkennen und in seinen Konsequenzen zu begreifen. Insofern Menschen Subjekt der Ordnungsbildung und Erkenntnis sind, müssten sie sich als Subjekte anerkennen, d. h. als diejenigen, die über die Macht verfügen, Ordnungen zu bilden und diese zu erkennen. D.h., insofern Menschen Subjekt der Ordnungsbildung und Erkenntnis sind, sind sie gleich, sie stehen auf einer Stufe, und es gibt keinen Grund, die menschlichen Subjekte der europäischen Ordnung über die menschlichen Subjekte nicht-europäischer Ordnungen zu stellen. Die Subjekte der Ordnungsbildung sind zugleich auch die Objekte der Ordnungsbildung.

Die entscheidende Wendung erfolgt im zweiten Schritt der Argumentation Plessners: Dass der Mensch in dieser Weise als Subjekt und Objekt von Ordnungsbildung und Erkenntnis verstanden wird, ist selbst ein historischer Sachverhalt. Es ist historisch entstanden, erstens: dass der Mensch als das Subjekt der Ordnungsbildung gilt, die sein Leben bestimmt und zweitens: dass er das Subjekt der Erkenntnis ist. Wenn wir den Sinngehalt anderer Ordnungen ernst nähmen, müssten wir eigentlich sagen, dass es auch Ordnungen gibt, die von Göttern oder von einem Gott geschaffen worden sind. Dies war jedenfalls ein Selbstverständnis, das in vielen Ordnungen vorherrschte, die vor derjenigen der Moderne bestanden haben. Wenn wir die unterschiedlichen Ordnungen also auf eine Stufe stellen wollen, müssen wir auch die Konsequenz ziehen, dass erst seit dem 18. und 19. Jahrhundert alle Ordnungen als von Menschen geschaffene Ordnungen begriffen worden sind. Erst in dieser Zeit entwickelte sich der Mensch begabt mit der Schöpferkraft, die Ordnung der Gesellschaft und der Welt zu bilden und sich selbst als denjenigen zu erkennen, der diese Ordnungen bildet. Das Argument ist bestechend einfach: Wenn etwas historisch entstanden ist, kann es auch wieder vergehen. Dem Menschen ist »das Schicksal alles geschaffenen bereitet [...], untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten zu können« (Plessner 1981: 163; vgl. hierzu auch Lindemann 2014: 68ff.). Foucault hat diesen Gedanken später, wenn auch ohne direkten Bezug auf Plessner, wieder aufgenommen und die Formel vom möglichen Tod des Menschen geprägt, wonach der Mensch verschwinden wird, »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1971: 462).

Die Grenzen des Sozialen und die gesellschaftliche Differenzierungsordnung

Um genauer zu verstehen, was es heißt, dass der Mensch untergehen kann, müssen wir seine Existenz stärker an die historische Gesellschaftsordnung zurückbinden, als dies bei Plessner und Foucault ausgeführt ist. Wir hatten eingangs schon festgestellt, dass sich der Mensch darüber begreifen lässt, wovon er zu unterscheiden ist, und sind auf die Grenzen des anthropologischen Quadrats gestoßen. Dessen Ausbildung ist ein integraler Bestandteil der Entwicklung hin zur modernen Form gesellschaftlicher Differenzierung, der horizontalen Differenzierung.²

Die Theorie der horizontalen Differenzierung weist eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen der funktionalen Differenzierung auf, unterscheidet sich von dieser aber in zwei wichtigen Punkten. Zum einen kommt dem Institutionenbegriff analytisch eine zentrale Bedeutung zu – und nicht, wie in der Theorie funktionaler Differenzierung, dem Systembegriff. Zum zweiten geht die Theorie funktionaler Differenzierung von einer Mehrzahl von Systemen aus, die nebeneinanderstehen. Im Unterschied dazu stellt die Theorie horizontaler Differenzierung die Differenzierung zweier Typen von Handlungszusammenhängen in den Mittelpunkt: zum einen mitgliederschaflich verfasste und zum anderen weltgesellschaftlich orientierte Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge (vgl. Lindemann 2018: 157ff.).

Erstens: Der in der Theorie horizontaler Differenzierung (Lindemann 2018) verwendete Institutionenbegriff schließt sowohl an Berger und Luckmann (1980) als auch an den frühen Luhmann (1972) an. Danach sind Institutionen als typisierte Handlungsabläufe zu verstehen, die von typisierten Akteuren ausgeführt werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass Institutionalisierung reflexiv wird (vgl. Lindemann 2014: 198ff.; dies. 2018: 51ff.). Damit ist Folgendes gemeint: Typisierte Handlungsabläufe, die von typisierten Akteuren ausgeführt werden, werden in einer typisierten Form miteinander gekoppelt. Die messbare Zeit ist eine solche vermittelnde Institution, die es erlaubt einzelne Handlungsabläufe miteinander zu koppeln. Um 7 Uhr Familienfrühstück, um 8 Uhr Arbeitsbeginn, um 16 Uhr Feierabend, um 16.30 Uhr die Tochter aus dem Kindergarten abholen. Die exakt gemessene Zeit ermöglicht es, einzelne institutionalisierte Handlungsabläufe (Aufstehen, Familienfrühstück, Zur-Arbeit-Fahren, Arbeitsabläufe usw.) in eine institutionelle, d. h. eine sicher erwartbare Reihenfolge zu bringen. Da dies durch die gemessene

2 Im Unterschied zur modernen Grenzziehung zeichnet sich etwa das vormoderne Europa dadurch aus, dass es noch keine strikten Grenzen des Sozialen, sondern eher kontextabhängige situative Grenzziehungen gibt (Descola 2011; Lüdtke 2015).

Zeit erreicht wird, bezeichne ich sie als eine vermittelnde Institution. Reflexive Institutionalisierung kann auch mehrstufig funktionieren. Es gibt die Institutionen erster Stufe, die einzelne Handlungsabläufe strukturieren, es gibt Institutionen zweiter Stufe, die zwischen Institutionen der ersten Stufe vermitteln – wie die gemessene Zeit. Es kann aber auch noch höherstufige Institutionen geben, die etwa sinnhafte Zusammenhänge zwischen Institutionen erster und zweiter Stufe herstellen. Legitimationstheorien im Sinne von Berger und Luckmann wären solche Institutionen dritter Stufe: Sie stellen Zusammenhänge zwischen sehr verschiedenen Institutionen erster und zweiter Stufe her. So können etwa die Herstellung unterschiedlicher Güter und deren Verkauf bzw. Kauf als ein zusammenhängender Handlungszusammenhang beschrieben werden, nämlich als gewinnorientierte Wirtschaft. Wenn solche legitimierenden Beschreibungen praktisch wirksam werden, werden ausdifferenzierte Handlungszusammenhänge, wie eben die gewinnorientierte Wirtschaft, institutionalisiert.

Zweitens: Die Theorien menschlicher Würde (Kant) bzw. der Menschenrechte (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte) sind noch weiter ausgreifende Legitimationstheorien. Sie beschreiben lebende Menschen als diejenigen Wesen, denen ein voller moralischer Status zukommt. Solche Legitimationstheorien funktionieren praktisch im Sinne einer konkreten handlungsrelevanten institutionellen Festlegung, die bestimmt, welche Wesen in dieser Weise anzuerkennen sind. Der institutionell gesteuerte Prozess, in dem lebende Menschen in dieser Weise zu Personen werden, ist die mitgliedschaftliche Erfassung aller lebenden Menschen durch die einzelnen Nationalstaaten. Mitgliedschaftliche Verfasstheit ist konstitutiv für die Zusammenhänge von Politik und Recht, während eine weltgesellschaftliche Orientierung vor allem in den Handlungszusammenhängen von Wirtschaft und Wissenschaft realisiert ist.

Die Besonderheit mitgliedschaftlich verfasster Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge in den Mittelpunkt zu rücken, führt auf die Bedeutung der ungeheuren, maßgeblich vom Staat getragenen Organisationsleistung, durch die sich moderne Vergesellschaftung auszeichnet. Staatliche Instanzen sorgen dafür, dass mehr oder weniger vollständig jede Geburt und jeder Todesfall organisatorisch erfasst und dokumentiert wird. Die staatliche Kontrolle der Aufnahme neuer Mitglieder bzw. ihres Ausscheidens wird mittels der Medizin, d. h. der Medikalisierung von Schwangerschaft, Geburt, Sterben und Tod, konkret durchgesetzt.³ Diejenigen, die in dieser Weise als

3 Dieser Aspekt wird in der soziologischen Literatur zumeist kritisch als Herrschaftssicherung analysiert (siehe etwa Bergmann 2005; Duden/Schlumbohm/Veit 2002; Foucault 1988). Dass es sich dabei um eine für die Herausbildung des modernen Körperindividualismus relevante Praxis handelt, wird zumeist übersehen (vgl. Lindemann 2020: 44ff.).

Staatsbürger organisatorisch erfasst werden, gelten als Menschen mit universalen Menschenrechten, ihnen kommen Freiheit und Würde zu. Aufgrund dieses staatlich bzw. rechtlich garantierten Status sind Bürger als Menschen freigestellt, sich global zu vergesellschaften.

Für die Ausbildung des global ausgreifenden Handlungs- und Kommunikationszusammenhangs Wirtschaft ist es z. B. notwendig, dass sich Menschen frei bewegen und frei über ihr Eigentum verfügen können. Dies ermöglicht den Menschen, sich als Marktteilnehmer global zu vergesellschaften, indem sie etwas kaufen oder verkaufen (vgl. Lindemann 2018: 203ff.) Diese Ordnung ist darauf angewiesen, dass es nicht nur Staatsbürger*innen gibt, sondern auch Menschen, die sich global vergesellschaften können. Zugleich bringt eine solche Differenzierungsordnung auch ihre eigene Existenzbedingung hervor. Somit stehen die Institution von Staatsbürger*in/Mensch und horizontale Differenzierung in einem wechselseitigen Bedingungszusammenhang.

Im Ergebnis können wir festhalten, dass der Mensch als Körperindividuum das Resultat einer großartigen staatlichen Organisationsleistung ist (vgl. Lindemann 2020: 46ff.), alle Geborenen werden durch staatliche Instanzen erfasst und registriert und zu Staatsbürger*innen gemacht. Staatsbürger*innen sollen sich zugleich als Menschen verstehen können, denen die Rechte zukommen, sich weltweit mit allen anderen Menschen vergesellschaften zu können. Dies ist die Bedingung für die Ausbildung unterschiedlichster Handlungszusammenhänge wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft usw. Im Unterschied zur Theorie funktionaler Differenzierung wird in der Theorie horizontaler Differenzierung die Bedeutung des Staates, der über eine überlegene Zentralgewalt verfügt, zentral gestellt. Ohne solche Nationalstaaten gäbe es keine horizontale Differenzierung (vgl. Lindemann 2018: 101ff., 175ff.; dies. 2020: 66ff.).

Der Mensch des anthropologischen Quadrats ist also an die Ordnung horizontaler Differenzierung gebunden und wird untergehen, wenn diese gesellschaftliche Differenzierungsordnung untergeht. Gegenwärtig sieht es noch nicht danach aus, denn der Mensch scheint sich noch bester institutioneller Gesundheit zu erfreuen, weshalb die einzelnen Menschen immer noch sterben können. Es ist also durchaus noch von einem gegenwartsbezogenen Interesse, wenn wir uns darüber verständigen, was es heißt, dass menschliche Körperindividuen sterben.

Der Tod als eine der Grenzen des anthropologischen Quadrats

Die Menschen des anthropologischen Quadrats sind individuelle Körper, die sterben, womit ihre Existenz beendet ist. Was es heißt, in dieser Weise zu sterben, wird deutlich, wenn wir einen Vergleich zwischen den modernen menschlichen Körperindividuen mit einer anderen Individualitätsform wagen, die

sich zuvor in Europa entwickelt hatte: den christlichen Seelenindividuen. Dabei stellen wir die zeitliche Existenzspanne in den Mittelpunkt. Ein Körperindividuum wird geboren, es wächst gemäß seiner biologisch vorgegebenen Form heran und stirbt irgendwann einmal. Dieser Prozess dauert in den fortgeschrittenen Industriestaaten etwa 70 bis 90 Jahre. Für die Zwecke des Vergleichs zum Seelenindividuum spielen 20 oder 30 Jahre mehr oder weniger keine Rolle. Rechnen wir also großzügig mit 90 Jahren. Wenn der Mensch gestorben ist, ist es zu Ende – Schluss – aus. Das Leben der menschlichen Person ist beendet.

Bei der Existenzspanne eines Seelenindividuums ist es anders. Es wird geboren, getauft und hat als getaufter Christ die Möglichkeit, in den Himmel zu kommen. Im Rahmen der christlichen Tradition gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, wie sich die Entwicklung eines Seelenindividuums vollziehen kann. Es wächst heran, stirbt, wartet dann auf das endgültige Gericht Gottes und bringt die Ewigkeit entweder in der Hölle, wo es gepeinigt wird und für seine Sünden büßen muss, oder aber: Es hat nicht so viel gesündigt, dass es auf ewig in der Hölle leiden muss, und es kommt möglicherweise nach einer Zeit der qualvollen Reinigung im Fegefeuer in den Himmel. Möglich ist auch eine dritte Variante: Das Seelenindividuum hat nicht gesündigt bzw. Gott hat gleich alle Sünden vergeben. Dann kommt es sofort in den Himmel und erlebt dort eine ewige Seligkeit. Die Idee, dass die personale Existenz ab einem bestimmten Zeitpunkt einfach beendet ist, ist in diesem Verständnis vollständig absurd. Denn für jedes Seelenindividuum lag das entscheidende Ereignis seiner personalen Existenz noch in der Zukunft: Das Urteil Gottes am Tag des Jüngsten Gerichts.

Noch für die Europäer etwa des 15. Jahrhunderts war der Seelenindividualismus genauso real und unbezweifelbar wie für uns heute der Körperindividualismus. Alle rechneten mit der entsprechenden Zeitspanne für ihre Existenz. Der Tod spielt für ein Seelenindividuum eine ganz andere Rolle. Zu sterben heißt, an einem anderen Ort, etwa dem Kirchhof, auf das endgültige Gericht Gottes zu warten. Das ist eine offiziell anerkannte, gesellschaftlich abgesicherte, durch alle Autoritäten gestützte Existenzerwartung. Eine wichtige Konsequenz dieser Weltauffassung besteht in der Einsicht: Alles, was ich jetzt tue, kann sich auf den Heilszustand der Seele auswirken.

Wenn ich befürchten muss, auf Grund meiner Taten für viele Jahre, Jahrzehnte oder Jahrhunderte im Fegefeuer unter qualvollen Leiden zu verbringen, tue ich gut daran, alles zu versuchen, um diese Zeit zu verkürzen. Über viele Jahrhunderte war es gemäß der christlichen Tradition auch möglich, dies zu tun. Demnach konnte mein Aufenthaltsort nach dem Tod auch maßgeblich durch die Taten der noch Lebenden beeinflusst werden. Dies kommt etwa in Erbschaftsregelungen zum Ausdruck. Gerade wohlhabende Menschen verpflichteten ihre Erben, große Teile des Erbes für das Seelenheil des Erblassers

nach dessen Tode aufzuwenden. Wenn die Erben etwa in der Kirche eine Messe lesen ließen, konnte dies den Aufenthalt der Seele des Verstorbenen im Fegefeuer verkürzen. Dies galt als eine realistische Möglichkeit. Die Voraussetzung dafür war eine enge Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten. Die Existenz eines Seelenindividuums beginnt, aber sie endet nie.

Die Sorge um das Heil der Seele war eine hochoffizielle Angelegenheit. Wer den offiziell gestützten Jenseitsbezug praktisch nicht teilte, wurde als Ketzer verfolgt und riskierte eine strenge Bestrafung. Im eigenen Selbstverständnis agierte die Kirche nur zum Besten der Betroffenen. Denn Ketzer würden in der Hölle enden und ewige Qualen leiden. Davor mussten sie bewahrt werden.

Für ein Körperindividuum stellt sich die Existenz anders dar. Es gibt einen klar datierbaren Beginn und es gibt ein klar datierbares Ende. Auch für ein Körperindividuum gibt es eine offiziell anerkannte, gesellschaftlich abgesicherte, durch alle Autoritäten gestützte Existenzenerwartung. Diese besagt, dass Menschen geboren werden, für eine gewisse Zeitspanne leben und dann sterben, womit ihr Leben beendet ist. Was nach dem Tod geschieht, ist nicht verbindlich geregelt. Körperindividuen ist es erlaubt, sich unterschiedliche Vorstellungen davon machen, was nach dem Tod passiert. Sie können sich auch zu Gruppen zusammenfinden, deren Mitglieder sich darin bestärken, dass es ein Weiterleben nach dem Tod gibt. Sie können an Seelenwanderung glauben und daran, nach ihrem Tod als Wurm wiedergeboren zu werden. In der Moderne soll sich jeder/jede aus dem reichen Fundus religiöser und atheistischer Anschauungen bedienen, sich mit Gleichgesinnten zusammentun und nach seiner/ihrer selbst gewählten Façon selig werden können.

Es ist leicht nachvollziehbar, dass sich mit dieser Verkörperung der Tod änderte. Wenn der Tod das endgültige Ende des Lebens ist, wird die Frage nach sicheren Todeszeichen zu einem Problem. Solange die Möglichkeit der Wiederauferstehung existierte, war die Grenze zwischen Leben und Tod nicht als Ende des personalen Lebens zu betrachten. Denn die für die personale Existenz wichtigste Etappe stand den Seelenindividuen immer noch bevor: der Tag des Jüngsten Gerichts. Wenn der Mensch dagegen nur ein körperliches Leben hat, endet das personale Leben mit dem Tod endgültig. Die Debatte um den Scheintod, die im 18. Jahrhundert begann und bis in das 19. Jahrhundert andauerte (vgl. Rüge 2008: 9), dokumentiert die sich daraus ergebenden Probleme (vgl. Kessel 2001: 136). Wenn tatsächlich alles vorbei ist, muss es unter allen Umständen verhindert werden, vorzeitig beerdigt zu werden, deshalb braucht man absolut sichere Todeszeichen.

Die Lösung des Scheintodproblems erfolgte durch eine beachtliche Organisationsleistung, nämlich durch die staatlich-bürokratisch forcierte Einbeziehung der Medizin in die Todesfeststellung. Während die Mediziner vor der Sattelzeit den Sterbenden fernbleiben sollten, wurden sie jetzt staatlicherseits verpflichtet, den Tod festzustellen. Im Laufe dieses Prozesses wurden zunächst

die Priester von Seiten des Staates miteinbezogen. Gemäß dem Allgemeinen Landrecht von 1794 sollten etwa in Preußen Geistliche selbst die Zeichen des sicher eingetretenen Todes feststellen und dabei sorgfältig vorgehen (vgl. ebd.: 149). Zugleich verwies das Landrecht aber auch auf die »Polizeyverordnungen«, die ihrerseits festlegten, dass nicht mehr der Geistliche, sondern ein Arzt den Tod feststellen und erklären sollte, hilfsweise der Dorfschulze, falls ein Arzt nicht erreichbar war (vgl. ebd.). In Deutschland wurde erst mit dem Reichsgesetz zur Beurkundung des Personenstandes von 1875 eindeutig festgelegt, dass Mediziner*innen den Totenschein ausstellen sollten.

»Der Totenschein speicherte persönliche Daten ebenso wie Krankheitsursache und -verlauf. Er lieferte ein zuverlässiges Hilfsmittel für die staatlichen Informationsbedürfnisse und die Systematisierung von Sterberegistern, nachdem die Medizinalordnungen seit den 1720er Jahren meist vergeblich von den Physici gefordert hatten, zuverlässige Daten über Epidemieverläufe zu liefern.« (Ebd.: 150)

Vergleichbare Vorschriften wurden nach und nach in Kontinentaleuropa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gesetzlich vorgeschrieben und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auch tatsächlich durchgesetzt. Danach galt, dass ein Arzt jeden Toten in Augenschein genommen haben musste, bevor er den Totenschein ausstellte und die Toten mussten über einen längeren Zeitraum (zwölf Stunden in Italien und Frankreich, bis zu drei Tagen in Sachsen) aufgebahrt werden (vgl. Pernick 1988: 31, 35). Erst solche Maßnahmen galten als ausreichender und letztendlich sicherer Schutz davor, vorzeitig, d. h. im Zustande des Scheintodes, beerdigt zu werden. Denn als letztendliches sicheres Todeszeichen galt und gilt immer noch die einsetzende Verwesung. Sie bildete den Abschluss der verschiedenen Phasen des Todes (vgl. Kessel 2001: 141). Wer allerdings an der Annahme festhielt, dass eine Rückkehr aus dem Jenseits prinzipiell möglich ist, musste die Durchsetzung der Aufbahrung in Leichenhäusern für gefährlich halten. Diese Annahme konfigurierte effektiv bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der modernen materialistischen Auffassung, wonach der Mensch lediglich ein lebender Körper ist, der endgültig stirbt (vgl. ebd.: 151ff.).

Einen neuen Höhepunkt erreichte die Produktion von Unsicherheit in den 1950er Jahren. Im Mittelpunkt standen einerseits die Entwicklung der Intensivmedizin, vor allem die Techniken der maschinell gestützten künstlichen Beatmung und der künstlichen Aufrechterhaltung des Blutkreislaufs, und andererseits die Erfolge der Reanimationsforschung, der es gelang, im Experiment auch höhere Säugetiere nach allen Regeln der Kunst zu töten und vollständig wieder zu beleben (vgl. Lindemann 2003: 55ff.). Die neuen Techniken der Lebenserhaltung bzw. die Reanimationsforschung bildeten die unmittelbare Voraussetzung der Hirntodkonzeption, und zugleich stellte die Entwicklung der

Hirntodkonzeption einen Scheidepunkt dar. Durch die Intensivmedizin und die Reanimationsforschung wurde die Unsicherheit hinsichtlich der Todesfeststellung auf die Spitze getrieben. Die neuen Techniken ließen es sogar als möglich erscheinen, den Tod endgültig zu überwinden (vgl. ebd.: 67f.). Erst die Etablierung der hirnbezogenen Todesfeststellung beendete die hoffnungsvolle Unsicherheit, den Tod technisch beherrschen zu können. Das Hirntodkonzept war zunächst ein Mittel, das es erlaubte, die Sinnlosigkeit einer weiteren Behandlung zu begründen (vgl. ebd.: 69ff.), und es führte schließlich erneut zu der Vorstellung, den Tod definitiv feststellen zu können (vgl. ebd.: 74ff.). Erst als der Hirntod seit dem Ende der 1960er Jahre als Bedingung für die Entnahme transplantierbarer Organe begriffen wurde (vgl. ebd.: 92ff.), entstand erheblich zeitverzögert in den 1990er Jahren erneut eine intensive öffentliche Dramatisierung der Grenze am Lebensende (Fuchs 1996), die bis heute anhält.

Bei der Fokussierung auf die Auseinandersetzungen darum, wie die Grenzen des menschlichen Körperindividuums am Lebensende gezogen werden, muss man sich immer vor Augen halten, dass sich der Streit insgesamt in den Grenzen der Institution des anthropologischen Quadrats bewegt. Nur solange diese Institution gilt, können Menschen endgültig sterben. Nur solange diese Institution gilt, gibt es Menschen als Bedingung des gesellschaftlichen Wissens – oder anders gesagt: Nur solange diese Institution gilt, gilt das Thomas-Theorem. Danach sollen Soziolog*innen so vorgehen: In einem gegebenen sozialen Feld gilt dasjenige als wirklich, was die beteiligten Menschen für wirklich halten.

Fazit: Wie die Soziologie mitspielt, statt das Spiel zu analysieren

Damit müssen wir am Ende zu einer traurigen Einsicht gelangen: Die Soziologie ist weitgehend nicht dazu in der Lage, eine wissenschaftliche Todesforschung zu betreiben. Vielmehr stützt sie den institutionellen Sachverhalt, den sie zu analysieren vorgibt. Das Thomas-Theorem funktioniert nur, wenn wir den Menschen als Bedingung der Herstellung gesellschaftlicher Ordnung begreifen. Es ist der Inbegriff dessen, was Foucault als empirisch-transzendente Dublette bezeichnet hat. Gemäß dem Thomas-Theorem gibt es Menschen, die sich eine Vorstellung von der Welt machen. Als Soziolog*innen untersuchen wir, wie Menschen die Welt konstruieren, wie sie sie deuten und was sie für wirklich halten. Gemäß dem Thomas-Theorem gibt es zwei Wirklichkeitsebenen: Erstens gibt es Menschen, die eine Wirklichkeit konstruieren, zweitens gibt es die von Menschen konstruierte Wirklichkeit, in der die Menschen leben. Der Tod spielt dabei eine ambivalente Rolle, denn einerseits ist er gemäß der ersten Wirklichkeitsebene ein natürlicher Sachverhalt, denn Menschen sind sterbliche Körperindividuen, deren Existenzspanne an die Lebendigkeit

ihres Körpers gebunden ist. Andererseits ist der Tod aber auch gemäß der zweiten Wirklichkeitsebene eine von Menschen gemachte Konstruktion. In diesem Sinne können die Menschen auch nach ihrem Tod weiterleben, wenn Menschen glauben, dass das der Fall ist.

In diesem Spannungsfeld befasst sich die ThanatosozioLOGIE damit, wie der Tod organisiert, verdrängt wird oder auch nicht, wie über ihn kommuniziert wird usw. (Ariès 1978; Feldmann 1997; Knoblauch/Zingerle 2005). Insofern der Tod auch eine soziale Konstruktion ist, können Menschen auch weiterleben, indem sich die Lebenden an sie erinnern (Benkel 2008) und generell erscheint der Tod eher als ein Problem der Lebenden (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995). Damit reiht sich die soziologische Forschung einschließlich der Todesforschung in die Wissensordnung der Moderne ein. Sie analysiert nicht, sondern sie bestätigt durch ihre ›Analyse‹ den institutionellen Sachverhalt, dass es diesseitig lebendige menschliche Körperindividuen gibt, die ihre Wirklichkeit schaffen. Um den Tod des Menschen allerdings zu analysieren, gälte es den Menschen analytisch auf Abstand zu bringen. Erst dann werden wir eine wissenschaftliche Thanatologie, eine Wissenschaft vom Tod des Menschen entwickeln können, die die Sterblichkeit des Todes einbezieht. Nur wenn man die historische Kontingenz des anthropologischen Quadrats und damit den gesellschaftsstrukturellen Rahmen der horizontalen Differenzierung einbezieht, können wir eine wissenschaftliche soziologische Todesforschung betreiben. Ich wünsche diesem Jahrbuch viel Erfolg auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Erforschung des Todes des Menschen.

Literatur

- Ariès, Philippe (1982): *Geschichte des Todes*, München.
- Benkel, Thorsten (2008): »Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur ThanatosozioLOGIE«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 32, Heft 2/3, S. 131-153.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Bergmann, Anna (2005): *Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod*, Berlin.
- Castro, Eduardo Viveiros de (1998): »Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, Heft 3, S. 469-488.
- Descola, Philippe (2011): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin.
- Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (Hg.) (2002): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft*, Göttingen.
- Feldmann, Klaus (1997): *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen.
- Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (Hg.) (1995): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main.

- Foucault, Michel (1988): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main.
- Fuchs, Richard (1996): *Tod bei Bedarf. Das Mordsgeschäft mit der Organtransplantation*, Frankfurt am Main/Berlin.
- Kessel, Martina (2001): »Die Angst vor dem Scheintod im 18. Jahrhundert. Körper und Seele zwischen Religion, Magie und Wissenschaft«, in: Schlich, Thomas/Wiesemann, Claudia (Hg.): *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, Frankfurt am Main, S. 133-166.
- Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hg.) (2005): *Thanatosozologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin.
- Lindemann, Gesa (2003): *Beunruhigende Sicherheiten. Zur Genese des Hirntodkonzepts*, Konstanz.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.
- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft I*, Weilerswist.
- Lindemann, Gesa (2020): *Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise*, Weilerswist.
- Lüdtke, Nico (2015): *Das Soziale ohne Grenzen? Eine historisch-wissenssoziologische Analyse zu den Grenzen der Sozialwelt in der Frühen Neuzeit*, Weilerswist.
- Luhmann, Niklas (1972): *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Reinbek.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1999): *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 4. Aufl., Berlin.
- Pernick, Martin S. (1988): »Back from the Grave. Recurring Controversies over Defining and Diagnosing Death in History«, in: Zaner, Richard M. (Hg.): *Death. Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht/Boston/London, S. 17-74.
- Plessner, Helmuth (1981): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt am Main, S. 135-234.
- Rüve, Gerlind (2008): *Scheintod. Zur kulturellen Bedeutung der Schwelle zwischen Leben und Tod um 1800*, Bielefeld.

Trauern und Trauer

Bemerkungen zu einem vielschichtigen Phänomen

Grief and Mourning

Remarks on a Multi-layered Phenomenon

Ronald Hitzler

Ausgehend von dem Vorschlag, eine häufig undifferenzierte Begriffsverwendung terminologisch stärker unterscheidbar zu machen, werden in diesem Beitrag die Begriffe Traurigkeit, Trauern und Trauer voneinander abgegrenzt. Als empirische Bezugspunkte fungieren mediale Berichterstattungen bzw. rituelle Aufführungen dessen, was gemeinhin als ›kollektive Trauer‹ bezeichnet wird. Entsprechende Trauerinszenierungen werden indes häufig nach moralischen Maßstäben bewertet; dabei werden die kulturellen Praxen der tatsächlichen emotionalen Empfindungen häufig übergangen.

Trauer, Trauern, Medien, Kollektivität, Katastrophe

Based on the proposal to make an often undifferentiated use of concepts more terminologically distinguishable, this paper distinguishes the terms sadness, grieving, and mourning from each other. Media reports or ritual performances of what is commonly referred to as ›collective mourning‹ serve as empirical reference points. Corresponding grieving performances, however, are often evaluated according to moral standards; in doing so, the cultural practices of actual emotional feelings are often ignored.

Mourning, grief, media, collectivity, catastrophe

Ronald Hitzler hat den nachfolgenden Artikel als Vortrag im Rahmen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie gehalten, der vom 24. bis 28. September 2018 an der Universität Göttingen stattfand. Angesichts des Entstehungskontextes sind die über den Text verteilten Verweise auf Ereignisse des Jahres 2018 nachvollziehbar. Um den prägnanten Charakter der ursprünglichen Ausführungen zu Trauer und Trauern beizubehalten, wurden in der hier abgedruckten Fassung des Vortrages nur sporadische Aktualisierungen, nur einige wenige Referenzen auf späteres Geschehen und dementsprechend auch nur ausgewählte Angaben zu später erschienener Literatur platziert. Die Relevanz der hier vorgelegten Auseinandersetzung mit Trauer, und damit implizit auch mit Sterben und Tod, beruht ohnehin nicht auf der Passgenauigkeit gegenüber selektiven gesellschaftlichen Ereignissen, sondern liegt in dem über Einzelbeispiele weit hinausreichenden Grundtenor. Hitzlers kritische Überlegungen erlauben vielfältige Anschlüsse auf vergangene und fraglos auch auf zukünftige Phänomene im Kontext (vermeintlicher) ›öffentlicher Trauer‹.

Thorsten Benkel

In der einschlägigen Literatur wird Trauer oft als psycho-physischer Prozess der Verarbeitung des Verlustes von etwas emotional positiv Besetztem beschrieben. Demgegenüber schlage ich vor, diesen psycho-physischen Prozess als ›Traurigsein‹ zu bezeichnen und ansonsten analytisch zwischen *Trauern* als einem vielschichtigen und in sich widersprüchlichen Befindlichkeitssyndrom und *Trauer* als je kulturell bereitstehendem *Ausdruck* dieser Gemengelage zu unterscheiden.

Inszenierung kollektiver Trauer

Anlässe zu kollektivem Trauern und kollektiver Trauer können sowohl der Tod einer prominenten Person als auch der Tod mehrerer oder vieler Menschen infolge eines Unglücks, eines Versagens (Seibel/Klamann/Treis 2017) oder einer Gewalttat sein. Kollektives Trauern und kollektive Trauer können (etwa als Staatstrauer) bürokratisch angeordnet oder (sozusagen als Ausdruck eines Volksempfindens) medial evoziert und intensiviert und politisch genutzt und umgenutzt werden. In ihrem Essay »Gewalt, Trauer, Politik« befasst sich Judith Butler (2005) mit so verstandener kollektiver Trauer als einem machtgetriebenen performativen Geschehen im öffentlichen, d. h. im politisch-medialen Raum: Der öffentliche Diskurs beeinflusst ihres Erachtens wesentlich, wer und was als ›trauerwürdig‹ angesehen wird (siehe ferner Butler 2010). Ungeachtet des wie immer vorentschiedenen moralischen Impetus Butlers und ihrer Gefolgsleute¹ ist für die hier interessierenden Belange ihre (am Beispiel des politischen Umgangs mit den Geschehnissen von ›9/11‹ dargestellte, terminologisch diffuse) Analyse vor allem insofern von Relevanz, als sie einen absichtsvoll befremdenden Blick auf öffentlich virulente Trauerfälle eröffnet oder zumindest intensiviert.

Als prominenteste Trauer-Ikonen der Gegenwart gelten zum einen die 1997 mutmaßlich auf der ›Flucht‹ vor Paparazzi als Mitfahrerin in einem PKW tödlich verunglückte Lady Di und zum anderen der 2005 sein Siechtum bis zur

1 Paula-Irene Villa z. B. schrieb in ihrem ›Sozblog‹: »Am Donnerstag letzter Woche, mitten in der Konferenz, sah ich in den deutschen Teilen meiner social media bubble das Video zu einer Pegida-Demo in Dresden vom 25.6.2018. Zu diesem Zeitpunkt fährt die ›Lifeline‹ der Dresdner Hilfsorganisation ›Mission Lifeline‹ noch mit über 230 geretteten Menschen an Bord im Mittelmeer umher, sie darf keinen Hafen ansteuern. Manche Teilnehmende der Demo in Dresden, nicht mal wenige, ›kommentieren‹ die humanitäre Tragödie um die ›Mission Lifeline‹ mit ›absaufen! absaufen!‹-Rufen. Es ist widerlich. Zeitgleich höre und sehe ich Vorträge in Toronto von Soziologen und Soziologinnen, die sich seit Jahren mit Migration und Asyl, mit Flucht und Einwanderung befassen. Dabei geht es bisweilen auch um die Frage, wessen Körper, also wessen Leben und wessen Sterben wem was wert ist.« (Villa 2018)

von den Gläubigen nachgerade herbeigeflehten Erlösung demonstrierende ›Medien-Papst‹ Johannes Paul II. Vor allem in Deutschland war aber auch, wie Marija Stansavljevic (2012) in einer wissenssoziologischen Fallanalyse gezeigt hat, der durch Selbstmord zu Tode gekommene ehemalige Nationaltorwart Robert Enke Gegenstand hochgradig emotionalisierter medialer Kollektiv-Trauer-Inszenierung in einem Fußballstadion.

Unter den prominenten Toten des Jahres 2018 hat Aretha Franklins Ableben auch hierzulande wesentlich mehr Trauer-Resonanz hervorgerufen als etwa das von Daniel Küblböck, von Burt Reynolds, von Stephen Hawking, von Kardinal Karl Lehmann oder gar von Cocco Schumann, Jazzmusiker und einer der letzten Holocaust-Überlebenden. Kein Anlass zur Trauer aber wurde 2018 auch nur annähernd so hemmungslos politisiert wie der Tod des republikanischen US-Senators John McCain, der Anlass für eine ganze Woche dauernde Trauerfeierlichkeiten gab, die von zahlreichen Prominenten und den Medien zumindest der sogenannten westlichen Welt zur großteils unverhohlenen Propaganda für das moralisch ›bessere‹ Amerika genutzt wurden. Das Beisetzungsspektakel begann mit einer im Fernsehen live übertragenen zentralen Trauerfeier in der Nationalen Kathedrale in Washington mit 3.000 Gästen, bei der einer indirekten Anti-Trump-Bemerkung der Tochter McCains applaudiert wurde und Barack Obama parteienübergreifend ›gemeinsame‹ Werte beschwor, die unter dem jetzigen Präsidenten als gefährdet gelten. Und es endete mit dem Überflug einer Formation von Kampffjets bei der Sarglegung auf dem Friedhof der Marineakademie in Annapolis. Dazwischen wurde die Leiche McCains in der Rotunde des Kapitols aufgebahrt und die Flagge über dem Weißen Haus auf Halbmast gehisst. McCain, der vor seinem Tod auch noch einen interpretationswürdigen Abschiedsbrief mit dem Aufruf zur Versöhnung an seine Landsleute geschrieben hatte, hatte auch angeordnet, Trump dezidiert nicht zu seiner Beerdigung einzuladen. Gleichwohl wurde er vielstimmig als ›Brückenbauer‹, Vorbild, Ehrenmann, Staatsdiener, Patriot, Kriegsheld und so weiter charakterisiert, während in den Medien mit einiger Süffisanz immer wieder darauf aufmerksam gemacht wurde, Donald Trump spiele unterdessen Golf und die ganzen Trauerfeierlichkeiten seien eine Schmach für diesen Präsidenten.

Es wäre leicht, eine entsprechende Auflistung prominenter Namen (oder prominenter Positionen) für die seither verstrichene Zeit zu erstellen; naheliegende Einträge wären Prinz Philip, verstorben 2021, Norbert Blüm, Sean Conery, Diego Maradona (2020) oder der hessische Regierungspräsident Walter Lübcke, der 2019 Opfer eines rechtsradikalen Attentates wurde.

Die medial getriebene Trauer anlässlich der Todesfälle von Menschen, die ›man‹ ob ihrer individuellen Bekanntheit mehr oder weniger gut zu kennen glaubt und die einem mehr oder weniger wichtig sind, ist in aller Regel konnotiert mit Semantiken der Betroffenheit, der Erschütterung, des persönlich emp-

fundenen Verlustes und dergleichen mehr. Nur ausnahmsweise – so insbesondere in den Fällen von Lady Di und Senator McCain – werden in den darauf bezogenen Massen-Trauer-Strömen auch andere Themen mitgetragen, etwa Fragen nach Anstand, Zivilisiertheit, angemessenem Verhalten oder Mutmaßungen, Gerüchte und Verdächtigungen gegen andere Personen.

Der Tod des 2015 im Mittelmeer ertrunkenen Alan Kurdi, der starb, als seine Familie versuchte, über den Seeweg nach Europa einzureisen, hatte zwar keine offiziellen Feierlichkeiten zufolge wie bei Lady Di und McCain, dafür wurde die Trauer um den Vierjährigen aber umso deutlicher medial und insbesondere online auf eine Weise thematisiert und artikuliert, die über bloße Anteilnahme weit hinausging. Alan Kurdis Schicksal ist zum einen als symbolhaft-repräsentativ für die anderen Toten des Mittelmeeres gedeutet worden, zum anderen gibt es von der Leiche selbst Fotografien (Breckner 2018). Letzteres fungiert, gerade im Zusammenhang mit dem Alter des Verstorbenen, als sichtbarer ›Beweis‹ der Tragödie und führt damit zur Verschärfung bzw. Anstauung der Trauerartikulationen.

Anders verhält es sich in aller Regel mit massenmedialen Trauer-Performances bei sogenannten Großkatastrophen, bei denen eine ganze Reihe bzw. eine ›erschütternd‹ große Zahl von Menschen durch ein als plötzlich bzw. unerwartet deklariertes Ereignis zu Tode kommt. Die rund 15 Flugzeugabstürze pro Jahr, die mit katastrophalen Folgen enden, erregen bei diesem Genre stets einige Aufmerksamkeit und medial betontes Mitgefühl, das in aller Regel in Trauerakten kundgegeben wird – sowohl, wenn irgendwelche technischen Defekte oder menschliches Versagen als Ursache genannt werden (was relativ häufig vorkommt, so auch beim Absturz einer Passagiermaschine im Mai 2018 in Kuba, wo daraufhin ›Staatstrauer‹ angesetzt wurde), als auch, wenn es um Selbstmorde von Piloten geht, die Passagiere mit in den Tod reißen (wie 2013 in Namibia und 2015 in Frankreich), oder wenn Passagiermaschinen abgeschossen werden (wie 2014 in der Ukraine bzw. 2020 im Iran), und auch, wenn Flugzeuge über irgendeinem Meer ›verschwinden‹ (wie 2014 zwei Mal geschehen). Das mit Flugzeugen assoziierte Horrorszenario schlechthin aber waren fraglos die beiden in die New Yorker Twin Towers gesteuerten Maschinen, die im Szenario von ›9/11‹ als Ausdruck kollektiven Entsetzens keineswegs nur der US-Amerikaner in das globale visuelle Gedächtnis sozusagen eingebrannt wurden (Mielke 2007).

Die Anlässe zu mediengetriebener postkatastrophaler Trauer sind aber weit vielfältiger: Am 27. März 2018 kamen in der sibirischen Stadt Kemerowo bei einem Kaufhausbrand mehr (möglicherweise wesentlich mehr) als 60 Menschen ums Leben. Einige Tage danach versammelten sich tausende Menschen am Ort des Geschehens und drückten zugleich ihre Trauer um die Opfer und ihre Wut auf die als für die Katastrophe verantwortlich Angesehenen aus. Tags darauf fanden in zahlreichen Städten in Russland offizielle Trauerveranstal-

tungen statt und der 28. März wurde landesweit zum ›Tag der Trauer‹ erklärt. Eine solche Mischung aus Trauer um die und Verzweiflung wegen der über hundert Todesopfer und Wut über bürokratisches Versagen kolportierten die Medien auch anlässlich der Waldbrandkatastrophe im Juli 2018 in Griechenland. Auch als im August desselben Jahres beim Einsturz einer Autobahnbrücke in Genua 43 Menschen ums Leben gekommen waren, wurden ein Staats-
trauertag und eine zentrale Trauerfeier angesetzt, an der etwa 10.000 Gäste teilnahmen, von der eine Reihe von Angehörigen jedoch als Ausdruck des Protestes gegen das ›Schaulaufen der Politiker‹ fernblieben, die sie als für das Unglück verantwortlich ansahen.

Großes Aufsehen und die damit korrespondierende mediale Aufmerksamkeit war darüber hinaus den menschenfeindlichen Anschlägen gewiss, die 2019 in Halle sowie 2020 in Hanau bzw. in Wien stattfanden. Die Ermordung mehrerer Menschen und die tödliche Bedrohung, die mit diesen Taten einherging, wurde umfassend von Trauer-, aber auch Empörung- und Protestkundgebungen begleitet.

Ab dem Frühjahr 2020 verdichteten sich überdies die Medienberichterstattung über die ›Corona-Toten‹. Als Sinnbilder der Krise dienten Reportagen über die Särge in Bergamo, später über die Leichenmengen (nicht nur) in Ländern des globalen Südens, die mit Lastwägen abtransportiert wurden, aber auch über Sterbende, die sich ohne körperliche Berührung verabschieden mussten, und über Bestattungen, bei denen nur wenige Trauernde zugelassen waren.

Die ganze Ambivalenz solcher offizieller, medienbegleiteter bzw. mediengetriebener Trauer-Rituale wurde auch bei den wohl allseits bekannten Geschehnissen in Chemnitz (August 2018) – und in deutlich abgeschwächter Form ebenso in der ostdeutschen Kleinstadt Köthen (September 2018) – augenscheinlich: Beide Male war ein junger deutscher Mann nach Auseinandersetzungen mit Ausländern tot. Beide Male wurde von den Medien sozusagen unisono tiefe Betroffenheit und Trauer in der Bevölkerung der beiden Städte, die sich in Grablichtern, Blumen, Gebeten, Friedenssymbolen und Gottesdiensten manifestierten, sowie Trauerbekundungen von Politikern in den Gemeinden, den Ländern und im Bund kolportiert. Beide Male riefen die Geschehnisse aber auch Ansammlungen von sogenannten ›Wutbürgern‹ im Verein mit Protagonisten der AfD und Anhängern der sogenannten rechten bzw. neonazistischen Szene auf den Plan. Die letzteren Ansammlungen formierten sich in der Presse mit Anführungszeichen versehenen ›Trauermärschen‹, bei denen, wie zu lesen und hören war, ›Fremdenfeindlichkeit‹, ›Hass auf Flüchtlinge‹ und ›Ausländerhetze‹ geschürt und betrieben wurde. Zu den gemäßigten Varianten der beiläufigen medialen Kommentierung dieser ›rechten‹ Aktivitäten gehörte, dass die sogenannten ›Trauermärsche‹ auch als Demonstration gegen die Asylpolitik der Bundesregierung genutzt worden seien. Sozusa-

gen höchst offiziell in richtig und falsch, in gut und schlecht, in angemessen und verwerflich geschieden wurde das Verhalten nach dem Tod der beiden jungen Männer von dem Sprecher der Bundesregierung, Steffen Seibert, der in einer Presseerklärung Anfang September konstatierte, dass viele Menschen ihre Trauer ausgedrückt haben, »indem sie Kerzen am Tatort niedergelegt haben und auch in Veranstaltungen und Gesprächsrunden sich geäußert haben. [...] aber diese Aufmärsche gewaltbereiter Rechtsextremisten und Neonazis, das hat ja mit Trauer [...] wirklich nicht das Geringste zu tun.«

All das sind bislang jedoch eher qua Lektüren, Filmmaterialien und Primärfahrungen informierte Vermutungen, denn empirisch und theoretisch belastbare Befunde. Diese Vermutungen basieren, wie ausschnitthaft zu zeigen versucht wurde, auf ausgesprochen heterogenen (und auch material unterschiedlich ›gesättigten‹) Fallbeispielen, die von der Trauerinszenierung des Todes einer prominenten Person und der katastropheninduzierten Kollektiv-Trauer in den Massenmedien über Aktivitäten der langzeitlichen Trauer-Prolongation in einer Gemeinde nach einer tödlichen Massenkatastrophe bis hin zum eigenen Trauern um einen toten Menschen und den darauf bezogenen absichtsgeleiteten Traueranzeigen reichen. Damit annonciere ich aber nicht, dass ich Grund hätte, traurig zu sein, sondern ich annonciere lediglich ein vermutlich altersentsprechendes Forschungsinteresse.

Solcherart moralische Anleitungen zur Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Trauer bestätigen, wenn auch mit umgekehrten politischen Vorzeichen, meines Erachtens Judith Butlers empörte einschlägige Analyse. Bei öffentlicher, d. h. medialisierter und politisch instrumentalisierter Trauer geht es stets um die (selten als solche explizierte) Frage, wer für wen unter welchen Umständen wie zu trauern animiert bzw. moralisch aufgefordert wird, und – vice versa – um wen zu trauern ist oder wessen Art und Weise, zu trauern, als unangemessen bzw. inakzeptabel gelten soll. Dergestalt wird Trauer hierarchisiert. Und für politische Zwecke instrumentalisiert wird diese Hierarchisierung in Zeremonien, Ritualen und Symboliken der sogenannten öffentlichen Trauer.

Öffentliche Trauer scheint somit nachgerade prototypisch zu belegen, dass Trauer uns ›von außen‹ her ergreift, also von dem her, was um uns herum zu geschehen scheint und wie andere darauf reagieren. Aber selbst Butler, die sich ganz auf die Macht der einschlägigen Diskurse fokussiert, beginnt ihre Analyse mit dem Phänomen des *Trauerns* als einer komplexen Reaktion auf identitätsverunsichernde existenziell bedeutsame Verlusterfahrungen.²

2 Diese Verlusterfahrungen beschäftigen Butler selbstverständlich nicht als (zumindest) anthropologische Konstanten, sondern lediglich als Elemente von Diskursen, die Trauernde vor die Frage stellen, was im Verlust des Anderen für wen wie verloren gegangen

Deutung des Phänomens

Zunächst einmal erlebe ich mich durchaus anhaltend in einer vielschichtigen und in vielerlei Hinsicht in sich widersprüchlichen Gesamtstimmung, die ich als ›Trauern‹ (grief) bezeichne. Trauern, das meine ich bei dieser Gelegenheit auch sozusagen existenziell erkannt zu haben, ist *kein* Gefühl. *Traurigsein* ist ein Gefühl. Als solches ist es aber lediglich *ein* – durchaus nicht durchgängig virulenter – *Aspekt* des Trauerns. Das Trauern hingegen erscheint mir eher als ein *Syndrom* von divergenten und antagonistischen Empfindungen und Affekten, Erinnerungen und Erwartungen, Bedürfnissen und Interessen – wie Verzweiflung, Entsetzen, Unwohlsein, Niedergeschlagenheit, Wut, Ungläubigkeit, Fassungslosigkeit, Selbstmitleid, Schuldzuweisungen und so weiter. Das, was wir ›Trauer‹ (mourning) nennen, erscheint mir demgegenüber als je kulturell bereitgestellter *Ausdruck* dieser Gemengelage. Das universalhistorisch vorfindbare Phänomen ›Trauer‹ umfasst prinzipiell alle kommunikativen Formen des Trauerns (Hitzler 2021).

Um dies nachzuvollziehen, bedarf es noch nicht einmal einer sonderlich vertieften Lektüre der Literatur zur Trauerforschung und -analyse aus den verschiedenen daran beteiligten Disziplinen – die häufig nichts anderes als ein paar wenige und dazuhin wenig originelle Varianten all der Ausdrucksformen von Trauer liefern, die in den Geschichten der Menschheit der Tod je relevanter Anderer evoziert hat. Durch den Großteil der einschlägigen Literatur hindurch sind diese kommunikativen Konstruktionen Gegenstand psychologischer, pädagogischer, und theologischer sowie sozial-, kultur- und geschichtswissenschaftlicher Beschreibungen und Analysen. Sie transportieren und perpetuieren die – sozusagen seit Durkheim – insbesondere soziologienotorische Auffassung, der zufolge das, was wir empfinden, grundsätzlich durch kulturelle Praktiken überhaupt erst evoziert oder zumindest geprägt wird. Meines Erachtens ist das jedoch eine aus der Fixierung auf das Augenfällige resultierende kategoriale Fehldeutung, denn nachweisbar kulturell geprägt werden weit weniger unsere Empfindungen als vielmehr die Arten und Weisen, in denen wir das, was wir empfinden oder empfinden sollen, intersubjektiv verstehbar *kundtun*.

Trauern begreife ich als konstitutives Moment (zumindest) menschlichen Welterlebens und damit als unabdingbare Voraussetzung seiner sozialen Be- und Verarbeitung in vielfältigen Formen der Trauer-Kundgabe, die als sozio-

ist bzw. welcher Andere und welche Anderen für wen wodurch überhaupt als betrauerbar gelten bzw. geltend gemacht werden. Vereinfacht gesagt legitimieren persönliche Nähe, Verklärung und/oder Heroisierung Trauer um den bzw. die verlorenen Anderen, während Fremdheit, Befremdlichkeit und/der Anonymisierung den Verzicht auf bzw. das Fehlen von Trauer plausibilisieren.

historische Aprioris massiv die Erscheinungsweisen individueller und kollektiver Trauer prägen. Zumindest unter den gesellschaftlichen Bedingungen, die sich als ›Individualisierung‹ fassen lassen, tun und lassen wir im Trauerfall aber auch alles Mögliche, das eben nicht der *Kundgabe* unserer Trauer dient, das aber gleichwohl aus der von mir mit dem Begriff ›Trauern‹ gemeinten komplizierten Gesamtstimmung erwächst. Das heißt: Um das, was beim *Trauern* – freiwillig ebenso wie auferlegt – geschieht, weiß (soweit überhaupt) nur der Trauernde.

Wenn wir Trauer als wesentliches, prägendes Element der Sinnwelt des Lebens nach dem Tode begreifen – nicht eines Fortlebens im Jenseits, sondern als diesseitiges Weiterleben nach dem Verlust verstanden –, so geben dessen Kundgaben der *Reaktion* auf ein unfassbares Geschehen – eben dem Trauern – eine je soziokulturell verträgliche Form. Folglich lässt sich dieses Konglomerat zumindest versuchsweise auch in der ›Logik‹ des menschlichen Endlichkeitsbewusstseins denken: Das durch die Trauer intersubjektiv verständlich gemachte Trauern begleitet ›immer schon‹ unsere Selbstwahrnehmung als endliche Wesen. Anders ausgedrückt: Die Erwartung unseres eigenen Todes evoziert in dem Maße, wie wir uns ihr zuwenden, jene vielschichtige und widerstreitende Gesamtstimmung, die ich als ›Trauern‹ zu bezeichnen vorschlage. So gesehen, geschieht Trauern im Sinnbezirk des Imaginären, in der Subsinnwelt der Phantasie.

Um den verstorbenen Anderen, um den Toten, der mir warum auch immer existenziell bedeutungsvoll ist, zu trauern, heißt demnach, seine Faktizität meiner Phantasie anzuverwandeln und den unfassbaren Skandal meines *eigenen* Todes exemplarisch (im Als-ob-Modus) auf eine Weise durchzuspielen, die mich – in aller Regel – *nicht* dazu zwingt, bereits selber zu sterben. Das Trauern als Existenzial wäre demnach also keine *Reaktion* auf einen Tod, sondern die Vorwegnahme der Todeserwartung schlechthin, der der konkrete Todesfall je subsumierbar wäre.

Das, was wir ›Trauern‹ nennen, begreife ich als zumindest allgemein menschliches, vermutlich aber vormenschlich angelegtes und für die Entwicklung persönlicher Identität im Sinne Luckmanns (2007) wesentliches Element individuellen Bewusstseins. Trauer hingegen ist ein genuin soziales Phänomen. Das heißt, dass ein ›Trauern‹ genanntes, a priori subjektives Empfinden kommunikative Ausdrucksformen braucht, um von anderen verstanden, nachvollzogen oder gar geteilt werden zu können. Und in der ›Logik‹ der Berger/Luckmann'schen Rekonstruktion der gesellschaftlichen und gar erst in der ›Logik‹ der Knoblauch'schen Rekonstruktion der kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann 1969; Knoblauch 2017) evozieren wiederum kulturelle Konventionen dessen, was im je soziohistorischen Zusammenhang als ›Trauer‹ gilt und geltend gemacht werden kann, durch expli-

zite und implizite Verhaltensanweisungen die vom je Einzelnen als ›Trauern‹ erlebt, komplizierten und komplexen psycho-physischen Zustände.³

Schon aus der Schütz'schen Lebensweltanalyse ergibt sich, dass allenfalls der Trauernde weiß, was beim Trauern geschieht. Für die Trauer hingegen – sei sie nun privat oder öffentlich, individuell oder kollektiv – scheint es zu allen Zeiten in allen Gesellschaften so ziemlich alle Äußerungsformate (wie Mimik, Gestik, Kleidung und Accessoires, wie Wehklagen, Weinen, Redeweisen und Verrichtungen, usw.) und betreffende Anweisungen – von harten, sanktionsbewerten Ge- und Verboten über allgemeine Konventionen, religiöse Traditionen und regionale, lokale oder familiäre Gepflogenheiten sittlich und moralisch angemessenen Tuns und Lassens bis hin zu ›Katalogen‹ medien-spezifischer Performanz – zu geben.

Vor diesen Hintergrund ist die Soziologie, und ist in gewisser Hinsicht insbesondere die Thanatosoziologie eine (Sub-)Disziplin, in der sowohl die Trauer als auch das Trauern thematisiert werden können und sollen. Sie sind aber nicht deckungsgleich, sondern inmitten *eines* vielschichtigen Zusammenhangs *zwei* unterschiedliche Phänomene.

Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Breckner, Roswitha (2018): »Vertraut und befremdlich. Ikonische Bilder von Flucht und Migration«, in: Pofertl, Angelika/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Wissensrelationen*, Weinheim/Basel, S. 120-137.
- Butler, Judith (2005): »Gewalt, Trauer, Politik«, in dies.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main, S. 36-68.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt am Main.
- Hitzler, Ronald (2021): »Empfindungen und Kundgaben von Trauer. Zur Sinnwelt des Lebens nach dem Tod«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 309-322.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden.
- Luckmann, Thomas (2007): *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Prosoziologie*, Konstanz.
- Mielke, Christine (2007): »Kollektive Trauer als massenmediales Phänomen«, in: Robertson-von Trotha, Caroline Y. (Hg.): *Tod und Sterben in der Gegenwartsgesellschaft*, Baden-Baden, S. 193-221.

3 Elektra muss weder traurig sein noch trauern, sondern Trauer *tragen*: auf die Art und Weise ertragen *und* zur Schau tragen, wie es die jeweiligen soziohistorischen Konventionen erfordern – die des antiken Griechenlands des vierten vorchristlichen Jahrhunderts des Sophokles zum einen und die des 20. Jahrhunderts des Eugene O'Neill zum anderen.

- Seibel, Wolfgang/Klamann, Kevin/Treis, Hannah (Hg.) (2017): *Verwaltungsdesaster. Von der Love Parade bis zu den NSU-Ermittlungen*, Frankfurt am Main/New York.
- Stansavljevic, Marija (2012): *Leere und Kontrolle. Trauerrituale im Blickwinkel medialer Öffentlichkeit. Fallbeispiel Robert Enke*, unveröff. Master-Arbeit, Univ. Konstanz.
- Villa, Paula-Irene (2018): »Bodies and Names that (don't) matter«, in: *Sozblog*, 24. Juli, <https://blog.soziolegie.de/2018/07/bodies-and-names-that-dont-matter/#more-4815> (15. August 2021).

Some Uses and Misuses of Thanatological Research

Einige Anwendungen und Missbräuche thanatologischer Forschung

Tony Walter

Thanatological research of various kinds can extend social theory. In this way, ethnographic research can shed light on professional practice and thus question it critically. Likewise, comparing how different groups die and grieve can contribute to social justice, and a sociological perspective reveals the community's potential to facilitate the experience of dying, grieving and caring. But thanatology can also be misused: theory can become a doctrine, empirical description of individual or social processes can become prescriptive, and some thanatologists become uncritically received gurus. Finally, the concept of modernity can be misused to romanticise pre-industrial ways of dying.

Thanato Sociology, comparison, theory, modernity, community

Die unterschiedlichen Formen thanatologischer Forschung erweitern Gesellschaftstheorien; ethnographische Forschung kann professionelle Praktiken beleuchten und dadurch hinterfragen; und der Vergleich, wie in verschiedenen Gruppen gestorben und getrauert wird, kann einen Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit leisten. Der soziologische Blick offenbart Möglichkeiten, wie sich innerhalb von Gemeinschaften Erfahrungen mit Sterben, Trauer und Fürsorge abfedern lassen. Aber die Thanatologie kann auch missbraucht werden: Theorie kann zur Doktrin werden, empirische Beschreibungen individueller oder gesellschaftlicher Prozesse können eine präskriptive Wirkung entfalten, und manche Thanatologen wurden zu Gurus, denen kritiklos gefolgt wurde. Ferner kann das Konzept der Moderne dazu missbraucht werden, vorindustrielle Arten des Sterbens und des Todes zu romantisieren.

Thanatosozologie, Vergleich, Theorie, Moderne, Gemeinschaft

Though some seminal works date from the very early twentieth century (Hertz 1907; Genep 1909; Durkheim 1915; Freud 1917),¹ modern thanatology is often dated from the publication of American psychologist Herman Feifel's *The Meaning of Death* (1959). Thanatology, especially its American version, has been dominated by psychology, but there have also been a good number of

1 Hertz and Genep were not translated into English until 1960.

sociological contributions, along with various publications in psychoanalysis, social psychology, anthropology, history, religious studies, philosophy and other disciplines that clearly focus on social aspects of death and loss (Walter 2008). This article reflects on a few uses and misuses of socially-focused thanatological research, though the article does not provide anything like a comprehensive survey.

Uses

Theory. Thanatological research has played a modest role in contributing to social science theory, essentially by reminding theorists that humans die and that social groups need to deal with this. I give two examples.

a) Death separates the living from the dead, destabilises social groups, and dissolves the identity of both the person who has died and sometimes also those left behind. Death therefore necessitates the re-affirmation of group solidarity, according to Durkheim through the performance of rituals. In his *Elementary Forms of the Religious Life* (1915), many of the Aboriginal Australian rites that he argued symbolised their society were in fact funeral rites. »When someone dies, the family group to which he belongs feels itself lessened and, to react against this loss, it assembles [...]. One never holds so closely to his family as when it has just suffered [...]. The group feels its strength gradually returning; it begins to hope and live again.« (Ibid.: 399, 402) Drawing on this insight, Marvin and Ingle (1996) argue that the ritual sacrifice of soldiers is the basis of nationalism; it is not just that funeral rites promote social solidarity, but that nations ›require‹ ritual sacrifice if they are to generate passionate loyalty. In this, modern nations are no different from ›primitive‹ societies. Death thus can be used not just to express but also to ›produce‹ social solidarity. Peter Berger (1969: 52) went so far as to claim, though he never really elaborated on this, that »Every human society is, in the last resort, men [sic!] banded together in the face of death.«

There are many examples, however, where society is not re-affirmed and stabilised after a death, but rather the death exacerbates existing conflict. Examples include families falling out over the inheritance, dissent over wartime deaths, regime change after the death of a leader, and the 2020 death of George Floyd at the hands of Minneapolis police. In *The Cue for Passion* (2000) Gail Holst-Warhaft draws on examples from 2,500 years or western history to show how the power of grief can destabilise society, leading to political change. Political authorities, fearing this, try to dampen grief – as subsequently theorised by Granek (2014).

We may conclude from this varied picture that death prompts social groups, from families to entire nations, to perform symbolic work. This can

lead variously to legitimating the social order, highlighting social conflict, or prompting social change.

b) The idea that humans, or modern humans, deny death and/or that death is taboo in contemporary society has generated a lot of claims, counter claims, hot air, theorising, and experimental psychological research. To survey theories, claims and uses of death denial would take an entire article, so here I will just mention ›Terror Management Theory‹ (TMT), a theory in social psychology which is the death-inspired social science theory that is probably best known outside of academia. TMT draws on Becker's book *The Denial of Death* (1973) which argues that humans ›have to‹ deny death. If repressed sexual energy is the driving force in Freud's psychology, for Becker it is repressed awareness of death that drives both individual and society.

TMT proponents argue that »we are horrified by the realisation that we are corporeal creatures« (Pyszczynski/Solomon/Greenberg 2003: 16) that bleed, defecate, urinate, perspire, menstruate, and eventually die and may be of no more ultimate significance than cockroaches or cucumbers. This creates an existential terror of meaninglessness, a terror that is solved by culture and its meaning systems. It is therefore crucial a) that faith in these meaning systems is sustained, and b) that the individual feels s/he is contributing to this meaningful reality.

Hundreds of experiments have been conducted in a range of countries purporting to validate TMT. For example, correlations have been demonstrated between mortality awareness, prejudice against outsiders and self-esteem: the more highly defended individuals are, the more prejudiced they are, clinging to their own culture over others. Clearly the theory has political as well as sociological implications. It has affinities to claims by sociological theorists such as Berger (1969), Berger/Luckmann (1967) and Bauman (1992) that culture provides a defence against the terror of death.

TMT relies on existential philosophy's assumption that humans are terrified of their own demise and ignores a wide range of historical and contemporary evidence that most contemporary westerners are more disturbed by the death of those they love than by their own personal mortality (Ariès 1981). Further, TMT's evidence relies on artificial psychological experiments with individuals (often students) rather than researching real-world groups. Its empirical sociological potential has yet to be realised and few sociologists are aware of TMT, while TMT researchers make no mention of cognate sociological perspectives. Earlier versions of the denial thesis have been modified and criticised by sociologists (Zimmerman/Rodin 2004).

Practice. A very different use of thanatology is when empirical thanatological studies have, on occasion, proved remarkably effective in reflecting back to

practitioners what they actually do, prompting them to reflect on, and in some instances change, their practice. Most examples come from ethnographic studies, not least in institutional settings.

Though Goffman did not write about physical death, his classic work *Asylums* (1961) did address the death of identity that occurs when people become inmates in a total institution such as a mental hospital, but also some other settings such as prison or a monastery. The cropping of hair, provision of a standard uniform, and various degradation rituals induce what Goffman termed »the mortification of self« (ibid.: passim) or erosion of personal identity. Goffman's book challenged administrators not only of mental hospitals but also of other institutions, such as other kinds of hospitals and old people's homes, and chimed with an increasing public mood in the 1960s that people's own home and community, rather than an institution, is the best place of care – whether the person needing care be mentally ill, a vulnerable child, or a terminally ill person. The 1960s was when English doctor Cicely Saunders founded the first modern hospice – a kind of non-institutional institution for the dying – and of course the hospice movement has subsequently promoted home as generally the best place for terminal care.

Two classic ethnographic studies of hospital dying in the USA in the 1960s prompted doctors and nurses to reflect on their practice. The more influential is Glaser and Strauss' (1965) study of communication with hospitalised cancer patients which identified various modes of awareness of the patient's condition. One is mutual pretence, where patient, family, doctors and nurses all know the patient is dying but pretend otherwise, thinking the others do not know, in order to keep up hope. This finding prompted considerable reflection, as a result of which in the 1970s the standard practice of doctors not fully informing cancer patients of the seriousness of their condition shifted to a standard practice of offering this information, first in the USA, then the UK. Other Western European countries took longer, but nevertheless a number of countries embracing individualism and individual rights shifted toward open awareness, though in many »family centred« Mediterranean and East Asian countries doctors continued to inform the family but not the patient.

The other classic 1960s hospital ethnography is Sudnow's *Passing On* (1967), which looked at death itself rather than the weeks and months of dying. Sudnow's major contribution was to use the concept of social death to demonstrate how imminently dying patients were treated as non-persons (a concept similar to Goffman's), a concept later used in studies of dementia and institutional care of the elderly. The subsequent history of the concept of social death, which actually has other roots as well as Sudnow (for example in studies of slavery and genocide), has been traced by Králová (2015).

More recent thanatological ethnographies have likewise shed light on professional practice. Lawton's (2000) ethnography of a British hospice revealed

that leaky, smelly cancers posed problems for hospice staff that were managed in ways that did not fit the curated image of hospice as cosy and homely. Her study caused quite a bit of defensive reaction in the hospice movement. In a different vein, Norwood's (2009) research in which she accompanied Dutch GPs on their home visits to the terminally ill concluded that euthanasia is a process of multiple conversations with patient and family that only rarely eventuates in the act of euthanasia. These conversations are deeply rooted in a Dutch culture that embraces low power differentials between actors such as professionals and clients, a system of single-handed GP practices in which doctors get to know their families over decades, and a centuries' old experience of the dangers of nature (the sea) being controlled by technology (dykes and windmills) – a communal cultural experience not replicable in other countries. Her study prompted me to think about euthanasia in an entirely different way, not least that what works in one country may well not work in another. Euthanasia is a cultural, as well as a legal and ethical issue.

Statistical studies can also reveal that practice is not always as claimed. Hospices often echo the claim of Cicely Saunders that hospice patients rarely ask for euthanasia; hospices attribute this to the excellent person-centred care their patients receive and claim this as evidence that society needs good palliative care for everyone near the end of life, not the legalisation of euthanasia. This argument is central to the hospice movement's anti-euthanasia stance. How to test this claim? Clive Seale (1998) analysed the results of a representative survey of 3'696 people dying in 1990 in 21 areas of England; structured interviews were conducted nine months after the death with the person who knew the deceased best in their last year of life; the response rate was 69%. Among the many questions asked were: »Do you think it would have been better if s/he had died earlier or later?«, »Did s/he ever say s/he wanted to die sooner?« and (if yes) »Did s/he ever say s/he wanted euthanasia?« Surprisingly, more respondents answered ›yes‹ to these questions when the person had received hospice care, even when levels of dependency and symptoms were controlled for. How this finding might be explained is a matter of debate. One possible explanation is that hospice patients are fully informed and are encouraged to choose how to live, so this might well prompt them to consider euthanasia. It is also possible that some patients, knowing that hospices reject euthanasia, choose not to voice their desires to hospice staff.

Comparison. The fact that all humans die impacts societies, both for the reasons Durkheim (1915) set out and also because it necessitates mechanisms that will carry culture and knowledge from one generation to the next. But comparison is at the core of sociology, so what possibly has greater impact on sociology is the differences in who dies, when, and how. How do culture, income and social class (Moller 2004), social connections, education, ethnicity (Kalish

1981), gender (Doka/Martin 2002), religion (Garces-Foley 2006), nationality (Walter 2020), history (Ariès 1981) and geography (Maddrell 2016) influence longevity, the dying process, funeral practices, grief and mourning? Who gets remembered, who forgotten? Are some deaths not deemed worth mourning (Butler 2009), some griefs disenfranchised (Doka 1989)? How do social and economic disadvantage in life extend to a person's last days? Are certain forms of dying stigmatised (Kellehear 2007)? Who gets the best end of life care, who gets excluded from good care? The social sciences in general, and sociology in particular, are well placed to answer such questions.

Reform driven by social science. The social model of disability argues that disability is caused not just by physical or mental impairment but by how society responds to disability, whether that be via attitudes to people with disabilities or via a physical environment designed for able-bodied people. Allan Kellehear (1999; id. 2005), drawing on his lifetime research into dying, has likewise argued that the experience of dying (and grieving) is profoundly shaped by social attitudes, by legislation, by institutional practices, etc. This perspective is now influencing palliative care away from a simple doctor-patient (or even doctor-patient-family) approach to a much more social understanding of the position of the dying person which highlights the need to mobilise the person's existing social networks and other resources available in the community. If, as the African saying goes, ›It takes a village to raise a child‹, so this social model of dying argues that it takes a community to make dying and mourning the best they can be. Community is central, not an add-on as is the case with a medicalised approach to end-of-life care. Though most westerners draw their last breath in a hospital or other institution, most of the time they spend dying is spent not in institutions or with professionals but with family and community, with relatives, friends and neighbours. As with pregnancy and birth, doctors and nurses have important roles to play, but both dying and birthing lose meaning if they are ›defined‹ as medical events.

Misuses

If thanatological research has important uses, it can also be misused, usually with the best of intentions. I conclude by sketching some classic misuses.

Theory. Thanatological theories, such as Durkheim's (1915) and van Genep's (1960) understandings of *rites de passage*, or the various theories of grief, can profoundly help our understanding and shape practice. But they can also undermine understanding, as when young trainee nurses or other practitioners, anxious about meeting their first dying patient, witnessing their first death, or

managing grieving relatives, latch onto theories for comfort and reassurance, making the unknown and unpredictable less scary. Thus, almost all trainee nurses can list Elisabeth Kübler-Ross's (1969) five stages of grief. Her stage theory, notably ›the anger stage‹, can also be used to deflect patients' and families' justifiable anger against poor medical care – their anger at the doctor or hospital is explained away as simply a projection of their anger that the person is dying or has died.

From description to prescription. Good theory arises out of empirical evidence. Kübler-Ross (1969) based her stage theory of grief on almost 300 interviews she conducted with dying patients. Hertz' and Gennep's theories of *rites de passage* were based on their secondary analysis of reports of funeral and mourning rites in several countries. From these extensive descriptions, scholars develop theoretical models which attempt to illuminate patterns found in the data. These can be very helpful in understanding, for example, grief or ritual, and in assisting practitioners in their work. The danger is that models become prescriptive, so that practitioners come to think that all dying people ›have to‹ go through Kübler-Ross' five stages, or that all rites of passage ›have to‹ have a three-part structure.

Gurus. Linked to this previous point, two researchers – Elisabeth Kübler-Ross (1969) and Ernest Becker (1973) – have attained guru status. In each case a psychoanalytically informed book, Kübler-Ross' *On Death and Dying* and Becker's *The Denial of Death*, prompted entirely new ways of thinking, but were too often read rather uncritically, possibly because their plethora of insights in such an existentially difficult field seduced some readers into switching off their critical faculties. These books – especially by popularising the concept of death denial – are brilliant, thought-provoking, seminal, and potentially quite dangerous. Kübler-Ross intended to give the dying a voice, but asserting that someone is in ›denial‹ has too often been used to silence the voices of those who are dying or grieving. In Becker's case, an entire society is presumed to be ›in denial‹.

The noble savage. A number of scholars, including myself (Walter 1994), have distinguished modern from traditional ways of death. This somewhat simple distinction has value but can play into the hands of those who like to damn modern industrial and post-industrial society and romanticise indigenous peoples – a twenty first century version of the myth of the noble savage (Walter 1995). I have argued that the way to develop better contemporary deathways is not to hark back to some mythical past or a romanticised ›other‹, but to use the very best of what contemporary societies are developing.

To sum up: Sociologically informed thanatology has several uses, and in this short article I have suggested a few: a) to conduct careful empirical research and develop empirically based theory that challenge popular but unfounded ideas concerning death, dying and bereavement; b) to suggest how contemporary societies might better deal with death, dying and bereavement; c) to be a critical friend to cognate disciplines, not least medicine, psychology, and philosophy.

Literatur

- Ariès, Philippe (1981): *The Hour of Our Death*, London.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge.
- Becker, Ernest (1973): *The Denial of Death*, New York.
- Berger, Peter L. (1969): *The Social Reality of Religion*, London.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1967): *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War. When is Life Grievable?*, London.
- Doka, Kenneth J. (1989): *Disenfranchised Grief. Recognizing Hidden Sorrow*, Lexington.
- Doka, Kenneth J./Martin, Terry L. (2002): »How we Grieve. Culture, Class, and Gender«, in: Doka, Kenneth J. (Hg.): *Disenfranchised Grief. New Directions, Challenges, and Strategies for Practice*, Champaign, S. 337-347.
- Durkheim, Emile (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*, London.
- Feifel, Herman (Hg.) (1959): *The Meaning of Death*, New York.
- Freud, Sigmund (1917): »Trauer und Melancholie«, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 4, Heft 6, S. 288-301.
- Garces-Foley, Kathleen (Hg.) (2006): *Death and Religion in a Changing World*, Armonk.
- Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*, Chicago.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1965): *Awareness of Dying*, London.
- Goffman, Erving (1961): *Asylums*, Garden City.
- Granek, Leeat (2014): »Mourning Sickness. The Politicizations of Grief«, in: *Review of General Psychology* 18, Heft 2, S. 61-68.
- Hertz, Robert (1960): »A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death«, in: ders., *Death and the Right Hand*, London, S. 27-86.
- Holst-Warhaft, Gail (2000): *The Cue for Passion. Grief and its Political Uses*, Cambridge.
- Kalish, Richard A./Reynolds, David K. (1981): *Death and Ethnicity. A Psychocultural Study*, Farmingdale.
- Kellehear, Allan (1999): *Health Promoting Palliative Care*, Oxford.
- Kellehear, Allan (2005): *Compassionate Cities*, London.
- Kellehear, Allan (2007): *A Social History of Dying*, Cambridge.
- Králová, Jana (2015): »What is Social Death?«, in: *Contemporary Social Science* 10, Heft 3, S. 235-248.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969): *On Death and Dying*, New York.
- Lawton, Julia (2000): *The Dying Process*, London.
- Maddrell, Avril (2016): »Mapping Grief. A Conceptual Framework for Understanding the Spatial Dimension of Bereavement, Mourning and Remembrance«, in: *Social and Cultural Geography* 17, Heft 2, S. 166-188.
- Marvin, Carolyn/Ingle, David W. (1996): »Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 64, Heft 4, S. 767-780.

-
- Moller, David W. (2004): *Dancing with Broken Bones. Portraits of Death and Dying Among Inner-City Poor*, Oxford.
- Norwood, Frances (2009): *The Maintenance of Life. Preventing Social Death through Euthanasia Talk and End-of-Life Care. Lessons from the Netherlands*, Durham.
- Pyszczynski, Tom/Solomon, Sheldon/Greenberg, Jeff (2003): *In the Wake of 9/11. The Psychology of Terror*, Washington.
- Seale, Clive (1998): *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge.
- Sudnow, David (1967): *Passing On. The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London.
- Walter, Tony (1995): »Natural Death and the Noble Savage«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 30, Heft 4, S. 237-248.
- Walter, Tony (2008): »Sociology of Death«, in: *Sociology Compass* 2, Heft 1, S. 317-336.
- Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, London.
- Zimmermann, Camila/Rodin, Gary (2004): »The Denial of Death Thesis. Sociological Critique and Implications for Palliative Care«, in: *Palliative Medicine* 18, Heft 2, S. 121-128.

Welche Medizin? Welche Seelsorge?

Über Diskurse des guten Sterbens

Which Medicine? Which Pastoral Care?

On Discourses of the Good Death

Ursula Streckeisen

Im vorliegenden Beitrag interessieren die Diskurse des guten Sterbens, deren Ursprung in der Medizinkritik der 1970er Jahre liegt. Unterschieden und dargestellt werden vier Diskurse: 1. Gemeinschaft. Begleitetes Sterben, 2. Spiritualität. Zuversichtliches Sterben, 3. Furchtlosigkeit. Heldenhaftes Sterben und 4. Leidensbefreiung durch Lebensverzicht. Im Anschluss wird diskutiert, wie das Sterbesubjekt in den verschiedenen Diskursen konzipiert ist, welche Fragen sich zur Entwicklung des Spiritualitätsdiskurses stellen und inwieweit von einer (Re-)Medikalisierung des Sterbens gesprochen werden kann.

Sterben, Sterbebegleitung, Sterbehilfe, Spiritualität, (Re-)Medikalisierung

This article is interested in the discourses of the good death, whose origins lie in the medical critique of the 1970s. Four discourses are distinguished and presented: 1. Community. Assisted dying, 2. Spirituality. Confident dying, 3. Fearlessness. Heroic dying and 4. Liberation from suffering through renunciation of life. Subsequently, it will be discussed how the dying subject is conceived in the various discourses, which questions arise regarding the development of the discourse on spirituality and to what extent one can speak of a (re)medicalisation of dying.

Dying, end-of-life care, euthanasia, spirituality, (re)medicalisation

Einleitung

Mit dem naturwissenschaftsbasierten gesellschaftlichen Aufstieg, den die Medizin im 19. Jahrhundert durchlief, erweiterte sich ihre Handlungs- und Deutungsmacht, um in gesellschaftliche Bereiche wie Kindheit und Alter, Sexualität und Tod vorzustoßen. Zentraler Ausgangspunkt der sozialen Bewegungen, die in den 1970er Jahren die Entstehung neuer Denkströmungen rund um den Tod vorantrieben, war die Kritik an eben dieser Medizin, deren Fortschritt auch das langandauernde, beschwerdereiche Sterben hervorgebracht hatte. Gefordert wurde nicht nur die Entmachtung medizinischer Expertinnen und Experten, sondern auch das Einstellen des ›blinden‹ Kampfs gegen den Tod, die psychosoziale sowie seelsorgerlich-religiöse Erweiterung der Umsorgung

Sterbender und die gesellschaftliche Anerkennung des Willens von Betroffenen, schwerem Leiden durch freigewählte Lebensbeendigung zu entrinnen.

Mit der gesellschaftlichen Diskursivierung des Lebensendes, die seither eingesetzt hat, ist auch im Bereich des Sterbens eine Sozialfigur ›erfunden‹ worden, die das eigene Leben zum Selbstprojekt erhebt und ein ›gutes Sterben‹ zustande bringt. Im vorliegenden Beitrag interessieren die verschiedenen Diskurse des guten Sterbens. Im Anschluss an deren Skizzierung wird diskutiert, wie das Sterbesubjekt in den verschiedenen Diskursen konzipiert ist, welche Fragen sich zur Entwicklung des Spiritualitätsdiskurses stellen und inwieweit von einer (Re-)Medikalisierung des Sterbens gesprochen werden kann. Hintergrund der nachfolgenden Ausführungen ist eine breite Lektüre von sozialwissenschaftlichen Arbeiten über ›Diskurse‹, ›cultural scripts‹ oder ›fondements idéologiques‹ zum Thema. Es geht um Essays, Review-Artikel und empirische Studien, teilweise auch um Untersuchungen, in denen Leitbilder von Organisationen und Hintergrundüberzeugungen von Akteuren herausgearbeitet wurden.

Die Diskurse

In der thanatologischen Literatur werden vielfach zwei und *nur* zwei Diskurse des guten Sterbens thematisiert, der hospizlich-palliative und der Sterbehilfediskurs (Carpentier/Brussel 2012; Streeck 2017). Der vorliegende Text geht auch auf das ›heroische‹ Sterben ein, das in der englischsprachigen Thanatsoziologie zur Referenz geworden ist. Ebenso erhält die gesellschaftliche Thematisierung der Spiritualität am Lebensende gesonderten Raum. Damit wird Moulin (2000) gefolgt, der in seinem Essay über die Palliativkultur Frankreichs einen ›pôle spirituel‹ skizziert und dessen Eigenständigkeit hervorhebt.¹

Gemeinschaft. Begleitetes Sterben

Ausgangspunkt des hospizlich-palliativen Diskurses, um den es zunächst gehen soll, ist die Kritik am herkömmlichen Krankenhaus. Neben der Kritik an medizinischer ›Überbehandlung‹ wird insbesondere geltend gemacht, die Ausgrenzung der Sterbenden, der vorherrschende geschlossene Bewusstseinskontext und die medizinische Fokussierung allein auf den Körper habe deren soziale Isolation zur Folge. Entgegengesetzt wird ein Konzept des Sterbens, das dieses als gemeinschaftlichen Prozess fasst: Die Sterbenden sind Teil einer Gemeinschaft, welche Schutz und Sicherheit gewährt und auch wieder verlassen

1 Moulin (2000) unterscheidet vier Pole: Pôle clinique/soignant, pôle humaniste/éthique, pôle herméneutique/psychanalytique und pôle spirituel/chrétien.

wird (Drefße 2012). Zum Teil wird die Gemeinschaft als liminaler Raum, zum Teil auch als sozialer Ort beschrieben, in dem eine ›Familien-Idee‹ Leitbild ist und Sozialbeziehungen als Primärbeziehungen gedacht werden (Pfeffer 2005; Stadelbacher 2017).

Im Mittelpunkt des sozialen Geschehens stehen die Wünsche und Bedürfnisse der Betroffenen (Meier et al. 2016; Pfeffer 2005). Dank ihrer Bewusstheit, der ›open awareness‹, sind die Sterbenden eigenständiges Subjekt und wissen ihre Anliegen zu artikulieren. Während des Sterbeprozesses beschreiten die Betroffenen einen Weg, der typischerweise in Anlehnung an psychologische oder psychologisierende Entwicklungstheorien beschrieben wird. Man denke an Reifungsprozesse im Sinne von Eriksons Stufenmodell oder an Kübler-Ross'sche Phasensequenzen mit ruhigem, akzeptiertem Ende (Castra 2003; Cottrell/Duggleby 2016; Meier et al. 2016).

Die Sterbenden sind von Angehörigen und nahen Freund*innen umgeben, die tendenziell als Co-Patient*innen gelten, vor allem wenn sich das Geschehen außerhalb des privaten Zuhause abspielt (Zimmermann 2012). Darum herum befindet sich eine multifunktionale Begleitungsgemeinschaft. Ideale ehrenamtliche Mitarbeitende sind vor allem absichtslos da. Hinzu kommt ein pluridisziplinäres, wenig hierarchisches Team, zu welchem Ärztinnen und Ärzte, Pflegende, paramedizinische Therapieberufe, Psycholog*innen, Vertretende von Seelsorge und Sozialarbeit gehören. Déchaux (2001) zufolge wird in Leitfäden und Ratgebern eine ideale Begleitperson beschrieben, der sich Sterbende, ähnlich wie einer Geburtshelferin, anvertrauen können. Verlässliche, unterstützende Beziehungen erhalten in diesem Diskurs also besonderes Gewicht.

Als unverzichtbar gilt ein umfassendes medizinisch-pflegerisches Versorgungsangebot, das (stationär oder ambulant) sowohl Schmerz- und Symptomlinderung als auch Alltagsunterstützung sichert (Moulin 2000; Wilson/Hewitt 2017). Es soll erlauben, dass die – eigentlich interessierenden – Bedürfnisse der Sterbenden, vor allem jene psychischer und sozialer Art, sich zeigen (Castra 2003; Cottrell/Duggleby 2016). Medizinisches Handeln hat im Gemeinschaftsdiskurs letztlich die Funktion, Bewusstheit und Autonomie der Betroffenen herzustellen. Erst auf dieser Basis können sie zum Subjekt des Sterbeprozesses werden (Carpentier/Brussel 2012; Zimmermann 2012).

Spiritualität. Zuversichtliches Sterben

In der jungen Hospizbewegung wurde am medizinischen Umgang mit dem Lebensende eine eindimensionale Körperorientierung angeprangert und Ganzheitlichkeit entgegengesetzt. Die ›spiritual dimension‹ der Sterbendenversorgung, von der die gläubige Cicely Saunders bereits in ihren Texten der frühen 1960er Jahre sprach, meint in deutscher Sprache vermutlich die ›geistliche‹ Dimension, die im christlichen Denken existiert. Wie Walter (1994:

99ff.) berichtet, beschränkte sich religiöse Begleitung in der damaligen Hospizkultur auf Sterbende, die dank ihrer Mitgliedschaft in einer entsprechenden Gruppierung Zugang zu einem Geistlichen hatten. Seither sind neue, vielfältige Sterbenskonzepte entstanden, die hier als ›spirituell‹ bezeichnet werden sollen.² Spirituelle Begleitung gilt heute – auch bei der WHO – als zentrale Dimension von Sterbebegleitung, sie richtet sich an sämtliche Sterbenden innerhalb so gut wie außerhalb von Organisationen (Schaeffer 2011). Wie im Falle des Gemeinschaftsdiskurses setzt das Gelingen der Begleitung unbedingt voraus, dass bei den Sterbenden Schmerz- und Symptome gelindert sind.

Sterbende werden in diesem Diskurs zunächst als Subjekte dargestellt, die ihre spirituellen Bedürfnisse kennen (falls solche existieren), diese auch geltend machen und eine entsprechende Begleitung auswählen. Eine weitergehende Selbstermächtigung hingegen fehlt: Nicht nur wird von religiös Suchenden ausgegangen, die Unterstützung erhalten. Einbezogen werden vor allem auch Betroffene, die sich im Koma befinden oder an Demenz erkrankt sind (Nauer 2015; Peng-Keller 2017).

Im englischsprachigen Raum scheint das ›Biopsychosocial-Spiritual Model‹ des Medizinethikers Daniel Sulmasy erfolgreich zu sein, der davon ausgeht, dass sich am Ende des Lebens, wenn körperliches Genesen nicht mehr möglich ist, spirituelle Heilung noch anbietet (»healing«, nicht: »cure«; Sulmasy 2002: 31). In Anlehnung an die somatische, kurative Medizin wurden auch Richtlinien hierzu ausgearbeitet, die Vorgaben zu Assessment, Behandlungsplan, Intervention, Evaluation und Dokumentation zur Verfügung stellen (Puchalski et al. 2009; Sulmasy 2002). Ganz anders orientiert sind fallbezogene, hermeneutische Zugänge zu Spiritualität. Der Theologe und Spiritual Care-Experte Peng-Keller z. B. sieht im »visionären Erleben in Todesnähe«³ ein sinnhaftes Geschehen, das einen Zugang zur »Wirklichkeit des Möglichen« (Peng-Keller 2017: 155) eröffnet und den Sterbenden Erleichterung bringt. Die

2 Hier sei unter Spiritualität – in Anlehnung an Knoblauch (2009) und Nassehi (2011) – eine Religiosität verstanden, die das Unverfügbare, etwa den Tod, in eine verfügbare Form bringt qua individueller subjektiver Erfahrung, Reflexivität und ganzheitlicher Orientierung. Spiritualität distanziert sich von der Dogmatik und der Struktur religiöser Großorganisationen, bewegt sich an ihren Rändern oder ganz außerhalb, aber auch innerhalb von vielen gesellschaftlichen Einrichtungen. Sie nimmt Elemente aus verschiedensten religiösen Traditionen auf und ist vergleichsweise diesseitsorientiert. Es gibt Formen von Spiritualität, die ohne die Vorstellung einer transzendenten Sphäre auskommen. Spiritualität hat eine lebenspraktische Bedeutung, sie verknüpft sich teilweise mit dem Anspruch der ›Heilung‹. Im Vergleich zu herkömmlicher Religiosität macht sie sich von Inhalten zunehmend unabhängig.

3 Gemeint sind Nahtoderfahrungen, oneiroides, traumähnliches Erleben von Menschen in komatösem Zustand, aber auch Traum- und Wachvisionen, die zeitlich näher am Todeintritt liegen.

Frage, ob solches Erleben psychologisch, parapsychologisch oder religiös zu deuten ist, lässt er offen. In der klinischen Forschung wird solches Erleben, dem Autor zufolge, häufig zu Unrecht als Delir eingeschätzt.

Auf Interesse stoßen auch jene spirituellen Konzepte, die das Sterben als Übergang fassen. Zu ihnen gehört das Phasenmodell von Renz (2015), das von der Trauerpsychologie Verena Kasts, der Ritualtheorie Victor Turners und von christlicher Theologie beeinflusst ist. Bei Renz fällt auf, dass das Leiden, auch schweres Leiden, beim Überqueren der ›Schwelle‹ insofern als sinnvoll gilt, als es eine mit Dankbarkeit erwartete Wandlung begleitet, die dem Sterbenden nur noch ›geschieht‹. Dabei bleibt dessen – als unantastbar verstandene – Würde unter allen Umständen bestehen. Wie die Ratgeberanalyse von Brüggem (2005) oder die ethnographische Studie von Mezger (2018) zeigen, erscheint der Tod auch im Wissen aus dem Bereich der Esoterik, der Parapsychologie und der Tradition asiatischer Weltanschauungen als Passage, die hin zum (unbestimmten) Glück, zur Liebe und zum Licht führt. Eine personale Gottheit steht hier nicht mehr zur Verfügung, und die belastende Perspektive eines strafenden Richters fehlt.

Spirituelle Begleitung gilt grundsätzlich als Aufgabe sämtlicher Begleitenden, denn – so das Argument – die Berücksichtigung von sinnstiftenden Grundhaltungen der Sterbenden verbessert deren Befindlichkeit. Als eigentliche Expert*innen gelten bisher vorwiegend Geistliche jeglicher Provenienz, die über Spiritual Care-Kompetenzen verfügen (Peng-Keller 2016; Puchalski et al. 2009).⁴ Soweit es um christliche Seelsorger*innen geht, nehmen diese aber von etablierten Dogmen, liturgischen Formen und Aufgabendeutungen zunehmend Abstand und entwickeln Fähigkeiten jenseits von pastoraler Expertise, die primär den Kommunikationsstil tangieren (siehe hierzu Mayr/Barth 2021 über untersuchte seelsorgerliche *Praxis*): Nicht-intentionale ›Begegnung‹, einfaches ›Dasein‹, auch symbolische Handlungen werden erwartet (Nauer 2015). Daneben treten neue spirituelle Begleitende auf den Plan, etwa Lebensberater*innen oder Psycholog*innen, aber auch Nicht-Expert*innen, die aufgrund von Offenbarungserlebnissen als charismatische Berater*innen auftreten und soziale Anerkennung finden (Brüggem 2005).

4 Im Sulmasy-Modell gibt es eine Arbeitsteilung zwischen ›Generalisten‹ (Kliniker*innen, Pflegenden etc.), die erste Abklärungen vornehmen (Spiritual History erheben), und den Betroffenen für ein Assessment an den Absolventen eines Clinical Pastoral Education-Trainings überweisen (Pfarrer, Priester*in, Rabbi, Imam u. a. m.). Es folgt eine Integration der erforderlichen Spiritual Care in den allgemeinen Behandlungsplan (Spiritual Therapy durch Story Telling, Dignity Conserving Therapy u. a. m.).

Furchtlosigkeit. Heldenhaftes Sterben

Der dritte Diskurs hat seinen Ausgangspunkt ebenfalls in der Medizinkritik der 1970er Jahre. Kritisiert wurde die ›Entmündigung‹ von Patienten durch Expert*innen, das ›Hinauszögern‹ des Lebensendes in Akutkliniken und die Orientierung an medizintechnischen Rationalitäten. Auf der Basis von Konzepten wie Laienpotentialmobilisierung oder Demokratisierung wurde der Abbau ärztlicher Macht gefordert und das Bild von Kranken entworfen, die über eine ausgeprägte eigene Handlungskompetenz verfügen und von den Ärztinnen und Ärzten offen informiert werden, auch im Bereich des Sterbens (McNamara 2004; Walter 1996; Walter/Ross 2014).

Im Vordergrund des Furchtlosigkeitsdiskurses steht das Bild von – typischerweise an Krebs erkrankten – souveränen Sterbenden. Seale (1995) beschreibt in seinen Arbeiten das kulturell männlich konnotierte Ideal eines mutigen, willensstarken Akteurs, der auf der Basis von intensiver Selbstreflexion seine Bedürfnisse kennt, wohlinformiert Entscheidungen trifft und seinen Sterbensprozess vollumfänglich lenkt. Er ist in der Lage, die persönliche Wahl und nicht etwa professionelle Expertise oder gar Ratgeberempfehlungen ins Zentrum zu stellen (Brüggen 2005; Déchaux 2001; Walter 1996). In vielen Guidelines von Kliniken – so Drought/Koenig (2002) – wird davon ausgegangen, auch bedürftig gewordene Kranke haben einen breiten Optionsspielraum vor sich, verfügen über alle notwendigen Informationen und kennen keinerlei Entscheidungsprobleme.

Vom Vorbereiten und Planen wird im hier vorgetragenen Diskurs enorme Erleichterung des Sterbens erwartet. Studien dazu beziehen sich auf Patientenverfügungen und Vorausplanung, auf die rechtzeitige Regelung von rechtlichen und finanziellen Fragen, aber auch auf das Abschiednehmen und das Bereinigen von Konflikten (Castra 2003; Cottrell/Duggleby 2016; Frith/Raisborough/Klein 2013).

Im Verlauf seiner Krankheit kämpft der leidende Sterbende zunächst darum, von den Ärztinnen und Ärzten, seinen äußeren Feinden, ›alles‹ zu erfahren. Dann führt er einen Kampf gegen eigene Ängste und Unsicherheiten, seine inneren Feinde, und trauert um sein Leben sowie um die Trennung von seinen Nächsten. Dank seiner Selbstreflexion gelingt es ihm, der ›Wahrheit‹ ins Auge zu blicken und sie auszuhalten. Dabei erntet er von allen Seiten Bewunderung, hat also einen narzisstischen Gewinn. Sterbensskripte dieser Art sind seit ›Seale 1995‹ als »heroic death« in die Literatur eingegangen (Seale 1995; ferner: Carpentier/Brussel 2012; Déchaux 2001). Ein ähnliches Held*innen-Skript ergibt die englische Medienberichterstattungsstudie über das Sterben einer bekannten Reality-TV-Starfrau und jungen Mutter. Sie erschien medial als Person, die gesellschaftliche Tabus anprangert, Offenheit und Verantwortung für die Kinder zeigt und mutig vor laufender Kamera stirbt (Frith/Raisbo-

rough/Klein 2013). Das Bild des heldenhaften Krebstodes dürfte in modifizierter Form auch heute noch zu finden sein, wenngleich der Onkologie empathielose Offenheit vorgeworfen wird und Krebs auch als chronische Krankheit gilt. Neue Studien wären lohnend.

Begleiterinnen und Begleiter haben in diesem Diskurs vergleichsweise wenig Gewicht. Ärztinnen und Ärzte verfügen über ein Wissensmonopol, das sie aber zugunsten der Patient*innen aufgeben müssen. Ihre Macht wird ihnen strittig gemacht, sie können nur noch ihr Bestes tun (McNamara 2004). Angehörige und Freund*innen belohnen die/den Sterbende*n für ihren/seinen Mut, indem sie ihr/ihm Sympathie entgegenbringen und ihre Liebe bestätigen (Seale 1995).

Leidensbefreiung durch Lebensverzicht

Leiden, das als unerträglich gilt, ist erwiesenermaßen einer der Ursprünge der Forderung nach Sterbehilfe (Hahnen 2009).⁵ Auch die wieder erstarkte Sterbehilfebewegung der 1970er Jahre kritisierte die Macht der Medizin und warf ihr vor, leidvolles Leben gegen den Willen der Betroffenen, allenfalls sogar ohne deren Wissen zu verlängern (McInerney 2006). Das angesprochene Leiden verbindet sich typischerweise mit einem langsamen körperlichen Zerfall, vor allem aber auch mit dem Verlust der Würde,⁶ d. h. der Fähigkeit, sich als Subjekt zu erfahren und innerlich Distanz zu nehmen (Burlone/Richmond 2018). Das Versprechen eines ›sicheren‹ Todes – so das Argument – kann in einer Situation zugespitzter, oft existenzieller Unsicherheit Erleichterung bringen. Im Rückblick auf die Entwicklung der Palliativmedizin wird in jüngerer Zeit auch auf deren Grenzen und auf problematische, iatrogenetische Effekte der Palliation verwiesen (Carpentier/Brussel 2012; Karsoho et al. 2016).

Ziel der Sterbehilfebewegung ist die gesellschaftlich anerkannte, gesetzlich abgesicherte Möglichkeit, unerträgliches Leiden⁷ durch Beenden des Lebens bzw. Zufügen des Todes abzubrechen.

Damit werden tief verankerte gesellschaftliche Tabus tangiert. Die Schwelle zur Entpathologisierung des Suizids, an der wir gemäß Macho (2017) stehen, dürfte höchstens in Ansätzen erreicht sein. Der Sterbehilfediskurs verbindet sich denn auch mit kämpferischen Bemühungen im politischen Feld und pocht eindringlich auf ›Rechte‹. Dabei beruft er sich auf die Selbstbestimmung auch

5 Mit ›Sterbehilfe‹ wird hier Beihilfe zum Freitod (assistierter Suizid) und Tötung auf Verlangen (eine Form von aktiver Sterbehilfe) gemeint.

6 Referenz ist der ›personale‹ Würdebegriff. Für Gegnerinnen und Gegner der Sterbehilfe, die einen ›universalen‹ Würdebegriff vertreten, bleibt die Würde eines Menschen auch im Falle schwerster Not erhalten.

7 Die Grundforderung betrifft Leiden, das als unerträglich *erlebt* wird.

bezüglich Art und Zeitpunkt der Lebensbeendigung (Burlone/Richmond 2018; Hahnen 2009). Was den gewünschten Zeitpunkt betrifft, so lässt sich ten Have (2001) zufolge für die Niederlande schon vor 20 Jahren eine Verschiebung weg vom Beenden hin zum (präventiven) *Verhindern* des Befürchteten beobachten: Der eigene Tod soll zeitlich *vor* dem Eintreten des Leidens herbeigeführt werden können. Wer unter ›Sterben‹ ein lang andauerndes, schmerz- und leidvolles Dasein versteht, kann schließen, die Sterbehilfebewegung strebe einen ›Tod ohne Sterben‹ an (vgl. Glaser/Strauss 1968: 23ff.).

In diskursorientierten Studien wird über das positive Bild von unabhängigen und willensstarken, aber leidenden Betroffenen berichtet, ähnlich wie wir es vom Bild des krebserkrankten Helden kennen. Das Heldenhafte liegt jetzt aber hauptsächlich im Entscheid für den Tod und dessen Zufügen, zusätzlich auch im Kampf gegen körperliche Entstellung und staatliche Bürokratie (Carpentier/Brussel 2012; McInerney 2006). Das Hauptaugenmerk liegt auf einer Leidensbefreiung durch Lebensverzicht.

Der Akt dieser Leidensbefreiung hat ›sanften‹ Charakter (Jolicorps 2007). Um die Sanftheit zu garantieren, gilt der Rückgriff auf medizinisch-ärztliches Wissen und Können als notwendig, das in der Medizin für die Bekämpfung bestimmter Beschwerden bereits zur Verfügung steht, nun aber eine gezielte Anpassung erfahren muss (Karsoho et al. 2016). Die erwartete ärztliche Mitarbeit gestaltet sich nicht immer gleich.⁸ Die Schweizer Vereinigung *Exit* zum Beispiel strebte ursprünglich einen assistierten Suizid an, der gänzlich ohne Arzt oder Ärztin erfolgen kann. Aus rechtlichen Gründen und um die gesellschaftliche Legitimität ihres Anliegens zu erhöhen, wurden schließlich Mediziner*innen als Rezeptverschreiber, aber auch als Diagnose- und Prognosesteller einbezogen (Jolicorps 2007; für Deutschland siehe Schmickler 2021). Demgegenüber verlangen zum Beispiel Sterbehilfebefürworterinnen und -befürworter in Kanada einen medizinisch-ärztlichen Rahmen, der nicht nur einen schnellen und komplikationslosen Tod garantiert, sondern auch eine Schutzvorrichtung gegen allzu leichtfertige Lebensbeendigung bildet; dabei wird angenommen, im ärztlichen Denken sei das Ziel der Lebenserhaltung nach wie vor zentral (Karsoho et al. 2016). Schließlich erhoffen sich diese Befürworter*innen auch eine für die Betroffenen hilfreiche Gestaltung der Arzt-Patient-Beziehung, gehen sie doch davon aus, im Gespräch über Fragen unerträglichen

8 Das spiegelt sich auch in den rechtlichen Bestimmungen der Länder, die *physician assisted dying* (Suizidhilfe und/oder Tötung auf Verlangen) zulassen: Anders als in der Schweiz, wo die Laienbegleitung möglich ist, obliegen dem Arzt/der Ärztin z. B. in den Niederlanden nicht allein die Einschätzung der Urteilsfähigkeit des/der Betroffenen, die Diagnose des Leidens und das Zurverfügungstellen der Medikation, sondern auch das vorausgehende Abklären, die persönlichen Gespräche und die Präsenz während des Todeintritts.

Leidens müsse sich der Arzt bzw. die Ärztin ernsthaft auf sein/ihr Gegenüber einlassen.

Von der organisierten Ärzteschaft wird auf die Forderungen der Sterbehilfe mit Zurückhaltung reagiert, weil sie ihre Aufgabe in der Lebenserhaltung und neuerdings auch in der Schmerzlinderung sieht. Eine dezidierte, moralisch begründete Ablehnung formulieren monotheistisch-religiöse, vor allem auch kirchliche Milieus, die sich auf das Konzept der Heiligkeit des Lebens beziehen (Burlone/Richmond 2018).

Diskussion

Die Überzeugung, das Lebensende stelle ein Selbstprojekt dar, lässt sich in allen Diskursen finden. So steht im Gemeinschaftsdiskurs ein Sterbesubjekt im Zentrum, das Wünsche äußert und aktiv-bewusst einen Entwicklungsprozess durchschreitet. Dabei vertraut es sich aber einer gemeinschaftlichen Umgebung an und ist in verlässliche Beziehungen eingebettet, die dort Unterstützung gewähren, wo seine Eigenständigkeit aufhört. Was den Spiritualitätsdiskurs betrifft, so bezieht sich die Selbstbestimmung zunächst auf das Geltendmachen spiritueller Bedürfnisse und die Auswahl einer passenden Begleitung. Bei Zweifeln lassen sich die Sterbenden aber auch helfen, und während des Sterbens selbst übergibt sich das Subjekt einem Prozess, den es in keiner Weise mehr lenkt. (Sterbende, denen das Bewusstsein fehlt, bleiben von Anfang an ohne Selbstprojekt.) Zur Charakterisierung des Sterbesubjekts im Gemeinschafts- und im Spiritualitätsdiskurs lässt sich das – sprachlich etwas unglücklich gefasste – Konzept der ›relationalen Autonomie‹ (Walter/Ross 2014) heranziehen. Es besagt, zum selbstbestimmten Sterben gehöre die Möglichkeit der Betroffenen, sich bewusst und autonom für den Beizug von Begleitenden zu entscheiden, die, soweit erforderlich, an ihrer Stelle entscheiden und handeln. Im Falle des Spiritualitätsdiskurses, so ist zu ergänzen, wird die Stellvertretung der Tendenz nach an (unbestimmte) heilende Kräfte übergeben, die dem Tod seinen Stachel nehmen.

Die heldenhaft Sterbenden (dritter Diskurs) benötigen und wünschen weit weniger Unterstützung, ihre Autonomie ist nicht als relationale, sondern als konfliktive konzipiert. Diese Sterbenden stehen in Auseinandersetzung mit äußeren und inneren, ärztlichen und innerpsychischen Feinden und gewinnen den Kampf gegen sie. Sie halten die Wahrheit und das Leiden aus. Im Bild des Subjekts, das durch Zufügen des Todes auf sein Leben verzichtet, erhöht sich der Grad der (konfliktiv verstandenen) Selbstbestimmung (vierter Diskurs). Als Widersacher figurieren hier der körperliche Zerfall und der Würdeverlust, aber auch eine staatliche Gewalt, die selbstbestimmte Lebensbeendigung erschwert. Beide Versionen von Heldentum erinnern zunächst an das ›aufge-

klärte« Sterbesubjekt bei Eissler, das sich dem Tod nicht nur unter dem Aspekt des Lustprinzips, sondern vor allem auch vom Realitätsprinzip her nähert: Es verzichtet auf Verleugnung und sucht keinen ›Trost‹, es strebt vielmehr nach der ›Wahrheit‹, die das Selbst noch einmal erweitert, auch wenn sie bitter ist (vgl. Eissler 1978: 243). In Anlehnung an Macho (1987: 49) kann für das Leidensbefreiungs-Subjekt im Besonderen vermutet werden, dass es nicht allein (befürchtetes) Leiden überwindet, sondern sich von der Bedrohung und der Feindlichkeit des Todes sogar tendenziell befreit, weil es sich zu dessen Urheber macht. Die verschiedenen Sterbediskurse kennen also höchst unterschiedliche Arten und Grade von Selbstermächtigung. Am einen Pol, im Spiritualitätsdiskurs, kann sich das Sterbesubjekt am Ende willentlich einem Geschehen überlassen, das ihm widerfährt. Am andern Pol, im Sterbehilfediskurs, überlässt sich das Sterbesubjekt in keiner Weise, es fügt den Tod sogar selber zu (bzw. lässt diesen zufügen).

Dass sich die Diskursivierung des Sterbens mit einer Psychologisierung verbindet, wurde in der deutschsprachigen Thanatosoziologie breit diskutiert. Von der Spiritualisierung kann dies nicht gesagt werden. Sie mag historisch erst später bedeutsam geworden und von geringerer Reichweite sein, unübersehbar aber ist, dass die subjektiviert und hybridisierte Religion nun auch in den Bereich des Sterbens eindringt. Professionssoziologische Untersuchungen zeigen, dass protestantische Pfarrerinnen und Pfarrer sich angesichts schwindender Pastoralmacht zunehmend als Wegbegleiterinnen und -begleiter verstehen (Höhmann 2010). Da der Palliativ- und Hospizbereich gesellschaftlich marginal bleibt, dürften hier aber vor allem auch Neuentwicklungen stattfinden, die gerade nicht von (bedrohten) institutionellen Zentren und ihren Vertreterinnen und Vertretern gesteuert sind. Lüddeckens (2016) hat – gemeinsam mit ihrer Forschungsgruppe (Mezger 2018) – beobachtet, dass im Palliativbereich des Krankenhauses bei Pflegenden eine Affinität zu alternativer Religiosität besteht, die ihrerseits Elemente aus der *Alternativmedizin* aufnimmt, z. B. die Aromatherapie. Sie vertritt die These, am Rande des Gesundheitswesens, etwa im Palliativbereich, finde eine Entdifferenzierung von alternativer, holistischer Religion und alternativer, holistischer Medizin statt.

Geht man davon aus, dass Spiritualität stark diesseitigen und inhaltlich offenen Charakter haben kann, ist zu vermuten, dass sich ihre Angebote auch für Sterbesubjekte öffnen werden, die ihr Leben selber beenden wollen. Von jenem Christentum, das den Topos der Heiligkeit des Lebens hochhält, ist das zwar nicht zu erwarten. Doch melden sich auch christliche Einzelstimmen, die anders klingen. Hilpert zum Beispiel hält es als Moraltheologe für möglich, dass sich im assistierten Suizid »vielleicht sogar das vertrauende Zufluchtnehmen in die Hände des barmherzigen Gottes angesichts von unerträglichen Schmerzen oder Schwäche« zum Ausdruck bringt (Hilpert 2015: 109). Solche Äußerungen lassen sich nur vor dem Hintergrund der Verbreitung alternativer Re-

ligiosität, der Öffnung der christlichen Kirche für diese Entwicklung und der gesellschaftlichen Tendenz zur Entpathologisierung des Suizids verstehen.

Psychologisierung, Spiritualisierung – wie steht es mit der Medikalisation? Angesichts eines *Revival of Death*, der in der Medizinkritik der 1970er Jahre seinen Ausgang nahm, taucht diese Frage in der Literatur mehrfach auf, auch wenn *Ansprüche* der medizinkritischen Bewegungen und nicht etwa (nicht-intendierte) Folgen zur Diskussion stehen. ›Medikalisation‹ meinte damals – herrschaftskritisch – die Annexion von Problemen durch die Medizin, die mit ihrer Deutungs- und Handlungshoheit eine Funktion sozialer Kontrolle ausübt. Moulin (2000: 152f.) bezeichnet die französische Palliativbewegung⁹ als »mouvement paradoxal de médicalisation du mourir contemporain«: In medizinkritischer Grundhaltung strebe sie eine ›menschlichere‹ Umsorgung von Sterbenden an, die doch dem Kompetenzbereich der Medizin angehöre. Vor dem Hintergrund der hier verarbeiteten Literatur lässt sich, Moulin zunächst bestätigend, die spezifische Ambivalenz der hospizlich-palliativen Perspektive zunächst darin sehen, dass sie einerseits eine (demedikalisierende) Abkehr der Sterbebett-Medizin vom Prinzip der Krankenbehandlung verlangt, andererseits eine neue Spezialisierung auf Schmerzbehandlung fordert, die ebenfalls medizinisch-naturwissenschaftlich fundiert ist (Remedikalisation). Allerdings verortet sie diese Neuspezialisierung im Rahmen einer ›Gemeinschaft‹, die auch andere, insbesondere psychologische sowie spirituelle Sterbeexpertisen zum Einsatz kommen lässt und Laien beteiligt haben will: eine beispiellose ›Synthese‹ von Ausdifferenzierung und Entdifferenzierung, mit der nicht zuletzt beansprucht wird, die neu entstandene medizinisch-palliative Expertise zu dekontextualisieren bzw. de-klinifizieren und in eine Welt zu importieren, die das Sterben als multidisziplinär und gleichzeitig postdisziplinär-holistisch begleitetes Selbstprojekt definiert. Im Gegensatz zur klassischen Medizinkritik wird davon ausgegangen, dass ›Medikalisierungsgewinne‹, d. h. der erfolgreiche Problemabbau mittels medizinischer Mittel, möglich ist, ohne dass die Medizin dabei eo ipso im Dienst gesellschaftlicher Unterdrückung steht (Gerhardt 1989).

Anderes lässt sich für die Sterbehilfe ausmachen. Zunächst fällt in der hier verarbeiteten Literatur auf, dass nicht nur von ›der Medizin‹ als Wissens- und Handlungssystem, sondern vor allem auch von der Profession der Ärztinnen und Ärzte gesprochen wird, einer einflussreichen Berufsgruppe also, die im Fall der Erschütterung von bewährten Routinen gesundheitlicher Lebensbe-

9 In Frankreich stand die – krankenhausnahe – Palliativbewegung am Anfang der Entwicklung um ein neues Sterben. Ab 1990 wurden auch Hospize eingerichtet. Der Topos des gemeinschaftlichen Begleitetseins lässt sich auch im Denken dieser Bewegung von Anfang an ausmachen (Moulin 2000).

wältigung als gesellschaftlich legitimierte, standesethisch orientierte Problembehandlerin auf den Plan tritt und dabei – jedenfalls dem Anspruch nach – typischerweise fallbezogen interveniert. In den erörterten Diskursen zeigt sich ein breites Spektrum ärztlicher Beteiligung an der Bearbeitung des Sterbehilfeproblems: Es bewegt sich zwischen dem Zurverfügungstellen angemessener Medikation zwecks technisch reibungslosem, rechtlich unanfechtbarem und körperlich sanftem Tod auf der einen Seite und einem umfassenden Engagement auf der anderen Seite, das den Arzt bzw. die Ärztin als Teil einer ›guten‹ Arzt-Patient-Beziehung mit umfasst. Im Diskurs, der die ärztliche Beteiligung primär aus einem technisch und legitimatorisch gefärbten Interesse heraus im Auge hat, werden Ärztinnen und Ärzte als Angehörige einer Standesorganisation betrachtet und mit gesellschaftlichen Kontroll- und Disziplinarinstanzen in eine Reihe gestellt: »EXIT kooperiert mit Ärzteschaft, Behörden, Justiz und Polizei«, steht im Informationsorgan *Exit Info*. Sterbehilfebefürworter*innen hingegen, welche Ärzte und Ärztinnen bis hin zur mikrosozialen Interaktion vorsehen (Karsoho et al. 2016), haben medizinische Akteure vor Augen, deren Wissens- und Erfahrungsvorsprung eine Ressource darstellt, deren Handeln sich an sozial geteilten und standesethisch spezifizierten moralisch-ethischen Ansprüchen orientiert (siehe das ärztliche Tötungsverbot) und deren Habitus die angemessene individuelle Entscheidungsfindung von Betroffenen unterstützt.

Professionssoziologisch betrachtet, tendiert der technisch und legitimatorisch interessierte Sterbehilfediskurs zu einem machttheoretischen Konzept des Arztberufs, das der Medizinkritik verwandt ist. Die Sterbehilfe macht sich die naturwissenschaftlichen Kenntnisse und das Prestige von Ärztinnen und Ärzten mehr oder minder widerwillig zu Nutze und betrachtet diese Medizinvertreter als vorläufig tolerierte, bergewöhnnte Expert*innen. Das Arztberufskonzept des unterstützungsorientierten Sterbehilfediskurses dagegen gleicht einem strukturtheoretischen Konzept, wie es in der Linie Freud-Parsons-Oevermann ausgearbeitet worden ist; es fokussiert – strukturfunktionalistisch – die gelungene ärztliche Verbindung von spezifischem Rollenhandeln und diffuser Sozialbeziehung, von wissenschaftlicher Handlungslogik und individuellem Fallverstehen, in deren Rahmen zum Beispiel ein Gespräch über assistierten Suizid fruchtbar werden kann (Streckeisen 2015). Ärztinnen und Ärzte gelten in diesem Diskurs als naturwissenschaftlich sachverständige, vor allem aber auch als potenziell vertrauenswürdige, moralisch-ethisch umsichtige, ggf. auch wohlwollend-*warnende* Unterstützer, deren Interesse erst noch gewonnen werden muss. Karsoho et al. (2016) kommen zum Schluss, dass sich die von ihnen untersuchten Sterbehilfebefürworter*innen, die – wie alle Befürworter*innen – einer ursprünglich medikalisierungskritisch ausgerichteten Bewegung angehören, von diesem Ursprung wegbewegen: Sie würden, heißt es, die »medicalization« nun als »framework for emancipatory ends« (ebd.: 195) benötigen.

In der ›emanzipativen‹ Nutzung der Medikalisierung sind die genannten Sterbehilfebefürworter*innen der Hospiz- und Palliativbewegung verwandt. Doch im Gegensatz zur hospizlich-palliativen Perspektive, die das Gewinnbringende der ›Medikalisierung‹ auf medizinisch-technisches, naturwissenschaftsbasiertes Wissen und Handeln bei der Schmerzlinderung bezieht und hierauf beschränkt haben will, fokussiert der Sterbehilfediskurs, der ärztliche Beteiligung fordert, typischerweise eine Mitarbeit, die jenseits der Medizintechnik steht und die habituelle Grundausrichtung der Akteure betrifft: Einerseits wird mit einer ärztlichen Gemeinwohlorientierung gerechnet, welche die Gesellschaft und ihre Mitglieder vor einer Herabsetzung der Hemmschwelle bezüglich assistiertem Suizid und Tötung auf Verlangen schützt; andererseits wird von einer ärztlichen Professionalisiertheit ausgegangen, die dazu befähigt, überkomplexe Klientenprobleme rund um Leiden und Todzufügen anzugehen und individuelle Entscheidungsfindungen zu unterstützen, auch wenn die Grundlagen ungenügend sind. Es versteht sich von selbst, dass jener andere Sterbehilfediskurs, der die ärztliche Beteiligung lediglich toleriert, diese Sichtweise ideologiekritisch verdächtigt und in ihr die Rechtfertigung sozialer Kontrolle erblickt. Die Medizin- und Medikalisierungskritik der 1970er Jahre hat deutliche Spuren hinterlassen, erscheint aber entpauschalisiert und sichtbar erschüttert.

Literatur

- Brüggen, Susanne (2005): *Letzte Ratschläge. Der Tod als Problem der Soziologie, Ratgeberliteratur und Expertenwissen*, Wiesbaden.
- Burlone, Nathalie/Richmond, Rebecca G. (2018): »Between Morality and Rationality. Framing End-of-Life Care Policy Through Narratives«, in: *Policy Sciences* 51, Heft 3, S. 313-334.
- Carpentier, Nico/Brussel, Leen van (2012): »On the Contingency of Death. A Discourse-Theoretical Perspective on the Construction of Death«, in: *Critical Discourse Studies* 9, Heft 2, S. 99-115.
- Castra, Michel (2003): *Bien Mourir. Sociologie des Soins palliatifs*, Paris.
- Cottrell, Laura/Duggleby, Wendy (2016): »The ›Good Death‹. An Integrative Literature Review«, in: *Palliative and Supportive Care* 14, Heft 6, S. 686-712.
- Déchaux, Jean-Hugues (2001): »Un nouvel âge du mourir. La mort en soi«, in: *Recherches Sociologiques* 32, Heft 2, S. 79-100.
- Dreßke, Stefan (2012): »Das Hospiz als Einrichtung des guten Sterbens«, in: Schäfer, Daniel/Müller-Busch, Christof/Frewer, Andreas (Hg.): *Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova?*, Stuttgart, S. 103-119.
- Drought, Theresa S./Koenig, Barbara A. (2002): »›Choice‹ in End-of-Life Decision Making. Researching Fact or Fiction«, in: *The Gerontologist* 42, Sonderheft 3, S. 114-128.
- Eissler, Kurt R. (1978): *Der sterbende Patient. Zur Psychologie des Todes*, Stuttgart/Bad Cannstadt.
- Frith, Hannah/Raisborough, Jayne/Klein, Orly (2013): »Making Death ›Good‹. Instructional Tales for Dying in Newspaper Accounts of Jade Goody's Death«, in: *Sociology of Health and Illness* 35, Heft 3, S. 419-433.

- Gerhardt, Uta (1989): »The Sociological Image of Medicine and the Patient«, in: *Social Science and Medicine* 29, Heft 6, S. 721-728.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1968): *Time für Dying*, Chicago.
- Hahnen, Marie-Christine (2009): *Autonomie, Würde, Patientenverfügung. Die Medizin am Lebensende im Spiegel der Gesellschaft*, Wuppertal.
- Have, Henk ten (2001): »Euthanasia. Moral Paradoxes«, in: *Palliative Medicine* 15, Heft 6, S. 505-511.
- Hilpert, Konrad (2015): »Schlüsselbegriffe und Argumentationsfiguren in der aktuellen Debatte um Sterbehilfe«, in: ders./Sautermeister, Jochen (Hg.): *Selbstbestimmung – auch im Sterben? Streit um den assistierten Suizid*, Freiburg/Basel/Wien, S. 97-114.
- Höhmann, Peter (2010): »Professionsbrüche im Pfarrberuf«, in: Becker, Dieter/Dautermann, Richard (Hg.): *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten*, Frankfurt am Main, S. 55-78.
- Jolicorps, Anouk (2007): *L'Assistance au Suicide en Suisse. De la Légitimation à la Pratique. Ethnographie de l'Association EXIT ADMD*, Chisinau.
- Karsoho, Hadi/Fishman, Jennifer R./Wright, David K./Macdonald, Mary E. (2016): »Suffering and Medicalization at the End of Life. The Case of Physician-Assisted Dying«, in: *Social Science and Medicine* 50, Heft 170, S. 188-196.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Lüddeckens, Dorothea (2016): »La Religiosité Alternative dans les Soins Palliatifs des Hôpitaux«, in: Brandt, Pierre-Yves/Besson, Jacques (Hg.): *Spiritualité en Milieu Hospitalier*, Genf, S. 141-155.
- Macho, Thomas (1987): *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am Main.
- Macho, Thomas (2017): *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Berlin.
- Mayr, Katharina/Barth, Niklas (2021): »Interaktion mit Sterbenden. Die Differenzierung von Bewusstseinskontexten auf der multiprofessionellen Palliativstation und die Bearbeitung von Kommunikationsabbrüchen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 175-195.
- McInerney, Fran (2006): »Heroic Frames. Discursiv Constructions Around the Requested Death Movement in Australia in the Late-1990s«, in: *Social Science and Medicine* 62, Heft 3, S. 654-667.
- McNamara, Beverly (2004): »Good Enough Death. Autonomy and Choice in Australian Palliative Care«, in: *Social Science and Medicine* 58, Heft 5, S. 929-938.
- Meier, Emily A./Gallegos, Jarred V./Montross Thomas, Lori P./Depp, Colin A./Irwin, Scott A./Jeste, Dilip V. (2016): »Defining a Good Death (Successful Dying). Literature Review and a Call for Research and Public Dialogue«, in: *American Journal of Geriatric Psychiatry* 24, Heft 4, S. 261-271.
- Mezger, Mirjam (2018): *Religion, Spiritualität, Medizin. Alternative Religiosität und Palliative Care in der Schweiz*, Bielefeld.
- Moulin, Pierre (2000): »Les soins palliatifs en France. Un mouvement paradoxal de médicalisation du mourir contemporain«, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 47, Heft 108, S. 125-159.
- Nassehi, Armin (2011): »Spiritualität. Ein soziologischer Versuch«, in: Frick, Eckhard/Roser, Traugott (Hg.): *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 35-44.
- Nauer, Doris (2015): *Spiritual Care statt Seelsorge?*, Stuttgart.
- Peng-Keller, Simon (2016): »Spiritual Care als ärztliche Aufgabe?«, in: *Schweizerische Ärztezeitung* 97, Heft 16, S. 598-600.

- Peng-Keller, Simon (2017): *Sinnereignisse in Todesnähe. Traum- und Wachvisionen Sterbender und Nahtoderfahrungen im Horizont von Spiritual Care*, Boston/Berlin.
- Pfeffer, Christine (2005): *›Hier wird immer noch besser gestorben als anderswo‹. Eine Ethnographie stationärer Hospizarbeit*, Bern.
- Puchalski, Christina/Ferrell, Betty/Virani, Rose/Otis-Green, Shirley/Baird, Pamela/Bull, Janet/Chochinov, Harvey/Handzo, George/Nelson-Becker, Holly/Prince-Paul, Maryjo/Pugliese, Karen/Sulmays, Daniel (2009): »Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care. The Report of the Consensus Conference«, in: *Journal of Palliative Medicine* 12, Heft 10, S. 885-904.
- Renz, Monika (2015): *Hinübergehen. Was beim Sterben geschieht. Annäherungen an letzte Wahrheiten unseres Lebens*, Freiburg/Basel/Wien.
- Schaeffer, Andrea (2011): »Vertrauen und Treue an der Grenze des Lebens. Zur Bedeutung spiritueller Begleitung im hospizlich-palliativen Arbeitsfeld«, in: Höver, Gerhard/Baranzke, Heike/Schaeffer, Andrea (Hg.): *Sterbebegleitung: Vertrauenssache. Herausforderungen einer person- und bedürfnisorientierten Begleitung am Lebensende*, Würzburg, S. 209-226.
- 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. 196-221.
- Seale, Clive (1995): »Heroic Death«, in: *Sociology* 29, Heft 4, S. 597-613.
- Stadelbacher, Stephanie (2017): »Das Lebensende als Randgebiet des Sozialen? Zur Praxis des ›guten‹ Sterbens zuhause am Beispiel der ambulanten Hospiz- und Palliativarbeit«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Bezüge*, Wiesbaden, S. 49-70.
- Streckeisen, Ursula (2015): »Plädoyer für eine kritische Weiterentwicklung der strukturtheoretisch orientierten Professionstheorie«, in: Pundt, Johanne/Kälble, Karl (Hg.): *Gesundheitsberufe und gesundheitsberufliche Bildungskonzepte*, Bremen, S. 39-62.
- Streeck, Nina (2017): »Sterben, wie man gelebt hat. Die Optimierung des Lebensendes«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Bezüge*, Wiesbaden, S. 29-48.
- Sulmasy, Daniel P. (2002): »A Biopsychosocial-Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life«, in: *The Gerontologist* 42, Sonderheft 3, S. 24-33.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London/New York.
- Walter, Tony (1996): »Facing Death without Tradition«, in: Howarth, Glennys/Jupp, Peter C. (Hg.): *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal*, London, S. 193-204.
- Walter, Jennifer K./Ross, Lainie F. (2014): »Relational Autonomy. Moving Beyond the Limits of Isolated Individualism«, in: *Pediatrics* 133, Sonderheft 1, S. 16-23.
- Wilson, Donna M./Hewitt, Jessica A. (2017): »A Scoping Research Literature Review to Assess the State of Existing Evidence on the ›Bad Death‹«, in: *Palliative and Supportive Care* 16, Heft 1, S. 1-17.
- Zimmermann, Camilla (2012): »Acceptance of Dying. A Discourse Analysis of Palliative Care Literature«, in: *Social Science and Medicine* 75, Heft 1, S. 217-224.

Friedhof und Leben

Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit
von norddeutschen Friedhöfen in kirchlicher
Trägerschaft

Cemetery and Life

A Pilot Study to Secure the Sustainability
of Church-run Graveyards in Northern Germany

Thomas Klie

Die deutsche Bestattungskultur wird von kirchlichen Akteuren geprägt. Damit stellt sich die Frage, auf welche Weise sich die entsprechenden Trägerschaften auf die betrieblichen Abläufe auswirken und wie die sich immer stärker individualisierenden Bestattungspräferenzen gehandhabt werden. Mit der Ausdifferenzierung von Beisetzungsarten hat das Friedhofswesen an Einheitlichkeit eingebüßt, wodurch die Wünsche der Bevölkerung und die zurückhaltende Anpassungsbereitschaft kirchlicher Friedhofsträger in Spannung geraten sind. Daraus resultiert eine schleichende Abkehr von der Friedhofskultur. In der Fallstudie ›Friedhof und Leben‹ wird untersucht, auf welche Weise sich das spezifisch Kirchliche im Sepulkralen zeigt (oder auch nicht) und wie mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen bzw. den daraus resultierenden Herausforderungen umgegangen wird.

Bestattungswesen, Individualisierung, Tradition, Friedhof, Beisetzung

The German funeral culture is characterized by persons and institutions of the church. This leads to the question in which way the corresponding sponsorships affect operational processes and how the increasingly individualized burial preferences are managed. With the differentiation of burial types, the cemetery order has lost some of its uniformity, so that the wishes of the population and the reluctant willingness of church cemetery operators to adapt are coming into conflict. The result is a gradual turn away from cemetery culture. The pilot study examines the ways in which the specifically ecclesiastical is manifested in the sepulchral – or not – and how contemporary social transformations and the resulting challenges are dealt with.

Funeral, individualisation, tradition, cemetery, burial

Was Zahlen sagen

Die Kirche ist mit ihren etwa 12.400 Friedhöfen in Deutschland der größte Akteur auf dem Gebiet der Bestattungskultur.¹ In den evangelischen Landeskirchen sind 8.800 Friedhöfe in kirchlicher Trägerschaft (in den katholischen Bistümern sind es 3.600). Nach der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland mit 1.846 Begräbnisplätzen liegt die Nordkirche mit insgesamt 1.467 Friedhöfen an zweiter Stelle (Sächsische Landeskirche: circa 1.300; Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz 1.126; Hannover: 900; Bayern: 750). Da natürlich auch Konfessionslose und Angehörige anderer Konfessionen auf evangelischen Friedhöfen ihre letzte Ruhe finden, werden sie auch als eine öffentliche Dienstleistung (Klie/Kühn 2019) der Kirche am Gemeinwesen angesehen.

Wie aber wirkt sich die kirchliche Trägerschaft aus auf die betrieblichen Abläufe? Wo wird das unterscheidend Kirchliche kenntlich gemacht: zwischen Verwaltung und Gestaltung, Alltagsgeschäft und Absichtserklärungen? Und wie fangen die kirchlichen Friedhöfe die spürbare Individualisierung der Bestattungspräferenzen ökonomisch und ästhetisch auf?

Auch wenn der Friedhof als kulturelle Größe nach wie vor einen selbstverständlichen Platz im Bewusstsein der Menschen behauptet, sind die kirchlichen Friedhöfe vom Wandel der Bestattungskultur nicht minder betroffen wie die kommunalen Friedhöfe. Sie geraten unter Kostendruck, der vor allem durch die langjährigen Trends zur Feuerbestattung, zu kleineren bzw. pflegeleichteren (und damit kostengünstigeren Gräbern) und letztlich auch von der schleichenden Friedhofsfucht verursacht wird. Vielerorts ist bereits die Trägerschaft und Verwaltung an die Kommunen abgegeben worden, die anders als die kirchlichen Träger gesetzlich verpflichtet sind, Grabstätten als Teil der Daseinsvorsorge vorzuhalten.

Nach 200 Jahren moderner Friedhofskultur zeichnet sich seit etwa zwei Dekaden ab, dass hinter die Pluralisierung und Ausdifferenzierung der Bestattungskultur wohl kein Weg mehr zurückführt. Man muss kein Prophet sein, um zu prognostizieren, dass das gerade bei kirchlichen Friedhofsträgern oft beengende Beharren auf den Traditionen des 19. Jahrhunderts an den aktuellen Bestattungswünschen eines Großteils der Bevölkerung vorbei geht. In einem Interview, das im Rahmen der hier vorgestellten Friedhofsstudie durchgeführt wurde, brachte diese Diskrepanz ein Friedhofsmitarbeiter ganz deutlich zum Ausdruck: »Ja, ich frage mich nur immer bei diesen neumodischen Sachen, müssen wir bei jeder Sache gleich mitspringen? Ich sage mal, Kirche ist ja ein Stück weit auch Tradition oder konservativ.« (I-8)

1 Die statistischen Angaben beruhen auf einer Zusammenstellung der Verbraucherinitiative Aeternitas (2017).

In dem Maße, wie heute neue Beisetzungsarten (z. B. Urnengemeinschaftsanlagen, anonyme Beisetzung) und Grabarten (etwa Rasen-, Baumgräber) propagiert und ausprobiert werden, zeigt sich immer deutlicher, dass man sich von der Idee eines einheitlichen Friedhofswesens verabschieden muss. Die Nase hat vorn, wer die Zeichen der Zeit erkennt und dementsprechend plant und vor allem: kalkuliert. Ein anderer Friedhofsmitarbeiter: »*Und ich erlebe es immer wieder: Für die Angehörigen muss es ein moderner Ort sein, ein attraktiver Ort sein, der sich den neuen Zeiten anpasst. Die Zeiten haben sich gewaltig verändert.*« (I-10)

Ob die neuen Formen, die sich derzeit herausbilden, auch im Hinblick auf die individuelle Erinnerung und Trauerarbeit wirksam werden, wird sich zeigen. Aber es verdichten sich die Anzeichen dafür, dass sich auch die Trauer verändert und nach anderen Formen sucht (hierzu Lammer 2014). Die nachfolgende Generation wird durch ihr Bestattungsverhalten der jetzigen Generation unmissverständlich vor Augen führen, ob die heute gefällten Entscheidungen (vor allem aber auch die *nicht* gefällten Entscheidungen) die richtigen waren.

Die stillschweigende Abkehr von der Friedhofskultur und die schwindende Attraktivität der Friedhöfe sind schleichende Prozesse. Beide verlaufen in der Regel unterhalb der Wahrnehmungsschwelle. Kaum jemand zählt die Besucher eines Friedhofs, aber klar ist, dass es weniger und die Wenigen immer älter werden.² Auch Pfarrpersonen, die eine Beerdigung pro Quartal weniger haben, werden dies nicht unbedingt wahrnehmen, doch die Statistik registriert unbarmherzig den langsamen Rückgang der Beisetzungen. Dieser Rückgang ist ein feiner Seismograph für die gesellschaftlichen Veränderungen und den Trend zu alternativen, in der Regel weniger reglementierten Bestattungsformen. So sind die kirchlichen Bestattungen in der Nordkirche von 2002 bis 2017 von 30.518 auf 21.500, also um 33 Prozent zurückgegangen, während im selben Zeitraum die Gemeindegliederzahlen von rund 2,6 Mio. auf rund 2,0 Mio., also »nur« um ca. 22 Prozent gesunken sind. In Schleswig-Holstein sind die Todesfälle im etwa selben Zeitraum von 30.000 auf 36.000 gestiegen (plus 20 Prozent). Schon diese globalen Zahlen belegen, dass immer weniger Menschen

2 Auf die Frage nach der Häufigkeit des Friedhofsbesuchs gaben 2017 21 Prozent an: »nie«, 26 Prozent: »seltener als einmal pro Jahr«, zwölf Prozent: »einmal im Jahr«. In Deutschland besuchen also fast zwei Drittel der Bevölkerung einmal im Jahr und seltener bzw. nie einen Friedhof. Eine andere Umfrage unter knapp 1.000 Befragten ab 18 Jahren ergab, dass mehr als die Hälfte der Deutschen für ihre Trauer keinen bestimmten Ort mehr brauchen. Diese Umfrage widerlegt einen gängigen, auch kirchlich gern gehegten Mythos (»Trauer braucht einen definierbaren Ort«) – aus der Mehrheitssicht der Befragten, braucht es das nicht. Nur 21 Prozent geben an, einen festen Ort zu brauchen, egal wo. Nur 20 Prozent brauchen für Trauer und Gedenken ein Grab auf einem Friedhof (Statista 2021).

evangelisch bestattet werden – sowohl in absoluten Zahlen als auch in Relation zur Gesamtzahl der Verstorbenen. Annähernd gleich geblieben ist jedoch in der Nordkirche der Bestand der kirchlichen Friedhöfe. Daraus folgt:

- (1) Auf evangelischen Friedhöfen werden immer weniger Menschen evangelisch bestattet,
- (2) die evangelische Bestattungskultur tritt immer weniger *rituell* in Erscheinung und im Gegenzug
- (3) werden Trauernde immer mehr an der Ästhetik und Pragmatik kirchlicher Friedhöfe ablesen, wie Evangelische das Zeitliche segnen.

Hiermit ist in wenigen Strichen die Ausgangslage beschrieben, die die Pilotstudie der Universität Rostock veranlasst hat (Klie et al. 2020), deren Ergebnisse in diesem Beitrag vorgestellt werden.

Das Untersuchungsdesign

Die Fallauswahl beruhte in der Studie *Friedhof und Leben* auf einer Typisierung der Friedhöfe. Diese umfasste zwei Hauptmerkmale, die wiederum spezifiziert sind. Zum einen die *Lage*, die untergliedert war in: kirchlicher Friedhof in *ländlicher*, *kleinstädtischer* oder *städtischer* Lage und zum anderen die *finanzielle Situation*, die untergliedert war in: *prekär* (deutlich unterfinanziert), *defizitär* (laufende Mindereinnahmen werden aus den Rücklagen gedeckt) und *stabil* (laufende Kosten durch Bestattungsgebühren gedeckt, betreiben Konzeptentwicklung). Die Relevanz dieser Merkmale bemaß sich an ihrer Häufigkeit und an ihrem inhaltlichen Potenzial. Beide Hauptmerkmale betrafen zum einen alle Friedhöfe im Forschungsgebiet, was auch die Möglichkeit des Zugriffs auf Statistiken umfasste, und zum anderen erwiesen sie ihre hohe Signifikanz hinsichtlich der strukturellen Einbettung und des wirtschaftlichen Potenzials.

Die Fallauswahl bei den insgesamt zwölf exemplarisch ausgewählten Friedhöfen war durch die geografischen Grenzen der evangelisch-lutherischen Kirche in Norddeutschland bestimmt (Schleswig-Holstein, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern). Einen Schwerpunkt legte die Studie auf kirchlichen Friedhöfen in Mecklenburg. Die Studie umfasste acht Friedhöfe in Mecklenburg und je zwei Friedhöfe in Vorpommern und in Schleswig-Holstein.

Für die Studie wurde die Form des *semistrukturierten Gruppeninterviews* gewählt. Es handelte sich dabei um *Realgruppen*, da die zur Datenerhebung versammelten Personen auch unabhängig von der Interviewsituation miteinander in Kontakt standen. In der Regel waren es Personen, die durch das Thema ›Friedhof‹ Erfahrungs- und Handlungsräume teilen. Häufige Interviewpartner waren Friedhofsmitarbeitende, zuständige Pfarrpersonen und

Vertreter bzw. Vertreterinnen aus den Kirchengemeinderäten bzw. Förder- und Dorfvereinen. Da nicht selten ein enger Kontakt zu Vertreter*innen der politischen Gemeinde bestand bzw. personale Überschneidungen auftraten, waren nicht nur Interviewpartner*innen anwesend, die allein der örtlichen Kirchengemeinde zuzuordnen waren. Mitunter kamen auch Personen hinzu, die beispielsweise durch das Engagement in Vereinen und Förderkreisen oder die Mitgliedschaft in einer kommunalen Gemeindevertretung mittelbar mit dem Thema ›Friedhof‹ in Kontakt stehen. Die Gruppen gestalteten sich in der Regel als sehr heterogen (Expert*innen, Nutzer*innen und Träger); es verband sie die professionelle, konfessionelle und private Beschäftigung mit sepulkral-kulturellen Themen.

Alle zwölf Friedhöfe wurden vom Forscherteam besucht, die Interviews fanden vor Ort statt. Die kirchlichen Verwaltungen stellten jeweils die relevanten Stammdaten zur Verfügung. Besondere Grabstellen wurden fotografisch erfasst, außerdem wurden von jedem Friedhof mittels einer Drohne Luftaufnahmen gefertigt.

Wofür Friedhöfe stehen

Friedhöfe waren nie nur Begräbnisstätten – ein Umstand, der das Team vor allem auch nach der kulturellen Wahrnehmung hat fragen lassen. Als Kirchhöfe scharten sie den toten Teil der Gemeinschaft der Glaubenden um den Versammlungsort der Lebenden. Zugleich standen diese Orte immer schon in der Spannung zwischen öffentlicher und individueller Totenfürsorge. Und so bildeten sie immer schon in vielfältiger Weise soziale Prozesse und kulturelle Präferenzen ab. Friedhöfe sind plurale Gebilde, die heute nur in der geschichtlich gewachsenen Gesamtheit ihrer Lebensfunktionen Sinn machen. Ein befragter Pastor: »[...] *haben wir uns von Herrn L. überzeugen lassen, in diesem Friedhof eben auch mehr zu sehen, als nur eine Ablage für Tote. Also ein Park, ein Naherholungsgebiet. Erinnerungskultur in N. Und das trage ich als Vorsitzender und wir als Kirchengemeinde auch voll mit.*« (I-1)

Orte letzter Gewissheiten

Die Kirchen müssen sich darauf einstellen, dass sie durch ihre Gestaltung, ihr Management und ihre Zeitgemäßheit nach außen Zeugnis geben von der Lebensdienlichkeit und Menschenfreundlichkeit des Evangeliums. Kirchliche Friedhöfe bezeugen als »*unverkrampte Verkündigungsorte*«³ durch ihre äu-

3 Diese prägnante Charakterisierung stammt von einem der befragten Pfarrer.

ßere Gestaltung, wie ernst es die Kirche mit der Auferstehung meint. Waren z. B. bis vor nicht allzu langer Zeit die Gräber wie die Kirchen geostet, ausgerichtet in die Himmelsrichtung, aus der das »Morgenlicht der Ewigkeit« scheint, hat man sich von diesem sinnenfälligen Grabplan aus ökonomischen Gründen längst verabschiedet. Kirchliche Friedhöfe, die sich äußerlich und in ihrer Bewirtschaftung kaum noch von kommunalen Friedhöfen unterscheiden, muss die Kirche jedoch nicht zwingend vorhalten. Dies kann als ein wichtiges Ergebnis der (qualitativen) Studie festgehalten werden.

Solange der lokale Begräbnisplatz konkurrenzlos der übliche Aufbewahrungsort für die sterblichen Überreste war, gab es keine Notwendigkeit, das evangelisch Differenten auch nach außen hin kenntlich zu machen. Aber spätestens mit dem Aufkommen der Friedwälder bzw. Ruheforste boten sich für die Angehörigen attraktive Alternativen, die ziemlich bald die konventionellen Friedhöfe unter Zugzwang setzten.⁴ Für viele Menschen verbinden sich mit der Anwahl alternativer Begräbnisformen zum einen die Flucht aus einer gefühlt überregulierten Enge und zum anderen aber auch andere, zum Teil naturreligiöse Vorstellungen nachtodlicher Existenz. Bei naturnahen Baumbestattungen bzw. Seebestattungen ist das Aufgehen im Kreislauf der Natur oftmals Bestandteil eines zyklischen Weltbildes. Demgegenüber tun sich die besuchten kirchlichen Friedhöfe durchaus schwer, das Aufgehobensein in Gott tröstend als ein zentrales Gestaltungsmerkmal öffentlich zu symbolisieren. Kann bei einer christlichen Bestattung der Verbleib des/der Verstorbenen nur mit einer im Glauben fassbaren Fern-Nähe (»bei Gott«) angegeben werden, so zeugen Gräber und Grabmale von dem (allzu) menschlichen Bemühen, dieses uneinholbare Getrennt-Sein in eine erträgliche, weil zugängliche Distanz umzuwandeln. Diese Prozesse behutsam religiös zu begleiten und anzuleiten, ist Aufgabe einer christlichen Bestattungskultur – so die Theorie. In der Praxis fand sich davon kaum etwas. Weder stieß das Team auf eine aufdringliche Präsenz christlicher Kunst (mit Ausnahme einzelner Hochkreuze), noch luden die Friedhofskapellen durch eine liebevolle Gestaltung zu Innehalten und Gebet ein.

Stille und Einkehr

Für die von den Kirchen auf ihren Friedhöfen erwartete Dienstleistung ist es mittlerweile nicht mehr selbstverständlich, wie dieses Areal gestaltet ist. Friedhöfe sind über ihre Primärfunktion, ein Ort für Tote und Trauernde zu sein, hinaus auch ein Ort der Stille und Einkehr. Dies kommt schon rein äußerlich

4 Im November 2001 eröffnete im Reinhardswald bei Kassel der erste Bestattungswald in Deutschland.

durch die Lage und die Anlage eines Friedhofes zum Ausdruck. Friedhöfe heben sich deutlich wahrnehmbar von ihrer Umgebung ab. Die Umfriedung (Mauern, Zäune oder Hecken) markiert den Geltungsbereich der hier bestehenden Verhaltensregeln – sie trennt gewissermaßen die Totenstätte von den Lebensräumen. Innerhalb der Umfriedung bildet sie einen wohlgeordneten Umraum für Trauer- und Erinnerungsprozesse. In dieses Areal können sich die Trauernden hineinbegeben und es auf sich wirken lassen.

Dass schon um 1850 die Idee der Parkfriedhöfe auf große Zustimmung bei der Wohnbevölkerung stieß, kommt nicht von ungefähr (Leisner 2003). Die planvolle Kombination aus Grabbepflanzung, Grünflächen, Blumenrabatten und hohen Bäumen, aus gestalteten Hügel- und Teichanlagen, Wegen, Kunstgegenständen und eben auch: Gräbern mildert die Tristesse des Todes und kommt dem Bedürfnis nach gestalteter Naturnähe entgegen. Nur wenige der besuchten Friedhöfe erfüllten diese Anforderungen: »[...] *es ist für uns ein Ort der Erinnerung an Verstorbene, es ist auch ein Ort der Verkündigung für uns. Es ist ein Ort, an dem man sich auch wohlfühlen soll, uns ist also zum Beispiel wichtig, dass es ein Parkfriedhof ist, dass er gut gestaltet ist, dass er ordentlich gehalten wird, Fahrradfahren ist nicht erwünscht.*« (I-10) An den meisten Standorten stand jedoch die rechtwinklige Geometrie der traditionellen Gräberfelder hierzu in einem direkten Widerspruch. Die harte Anordnung der Reihengräber erinnert nicht zufällig an militärische Aufstellungen ›in Reih' und Glied‹.

Es zeigt sich jedoch bei den Friedhöfen, die schon früh begonnen haben, zu einer Kundenorientierung überzugehen und eine dementsprechende Konzeptentwicklung in Angriff genommen haben, dass trotz der Ausdifferenzierung der Bestattungskultur und der anhaltenden Attraktivität von Friedwäldern bzw. Ruheforsten umweltsensible Umgestaltungen und ein angemessenes Marketing den klassischen Friedhof durchaus wettbewerbsfähig halten. Gegenüber ihren direkten Konkurrenten, den Waldbestattungen, sind sie in erster Linie im Vorteil durch die relative Nähe zum Wohnraum, dann aber auch durch ihr kultiviertes Ambiente. Die Wege sind mit Rollatoren befahrbar, es gibt Bänke und oft auch überdachte Aufenthaltsorte. Viel wichtiger ist jedoch, dass die großen Stadtfriedhöfe gute Erfahrungen damit gemacht haben, ihr Areal intern zu diversifizieren, also verschiedene Grabarten, Themengärten, ansprechend angelegte Urnengemeinschaftsanlagen und bei entsprechendem Baumbestand auch Baumbestattungen vorzuhalten. Behutsam an das sepulkrale Umfeld angepasste Veranstaltungsformate (Konzerte, Begehungen, Führungen, aber auch Andachten und Gottesdienste) unterstreichen den Einkehrcharakter des Friedhofs. Ein Friedhofsverwalter hob hervor: »*Und dafür ist es vielleicht auch wichtig, den Friedhof wieder stärker ins Bewusstsein der Leute zu kriegen, und vielleicht auch mal eine Veranstaltung auf dem Friedhof zu machen, am Totensonntag, mit ein paar Bänken, eine Lesung oder so.*« (I-2) Ganz ähnlich äußerte sich auch ein Ehrenamtlicher auf einem anderen Fried-

hof: »Genau, Führungen. Wir haben Märchenlesungen hier, wir haben – keine Ahnung – wie gesagt, alle möglichen Konzerte.« (I-1)

Kulturelles Gedächtnis eines Gemeinwesens

Grabmale erzählen nicht nur Familiengeschichte, sondern immer auch Stadt- und Dorfgeschichte: »Dieser Friedhof hat eine Geschichte, die einzigartig ist. Und die wollen wir möglichst zum einen erhalten, dass sie nicht verschwindet.« (I-12) Friedhöfe sind Trauerorte und langlebige Biotope des regionalen Gedächtnisses zugleich. Die Geschichte eines Gemeinwesens, einer Familie oder einer sozialen Gruppe ist immer auch die Geschichte von Toten und Totengedenken – und umgekehrt. Soziale Identität baut sich nicht zuletzt über Erinnerungskultur auf. Als wichtiger Kooperationspartner haben sich diesbezüglich immer wieder die örtlichen Schulen erwiesen: »Die Schule hat signalisiert, dass der Friedhof für Grundschulkinder, [...] auf jeden Fall ein wichtiger und spannender Ort ist. [...] Es geht ja meistens um Oma und Opa. Das heißt: die eigene Familiengeschichte. Und dass sie wissen, wo der Opa liegt und dass das auch gerne erzählt wird und auch gerne gezeigt wird.« (I-4)

Insofern gehören Verstorbene und ihre letzten Ruhestätten nicht nur ihren Angehörigen. Kriegsgräber sind für die Friedhofsbesucher stumme Anwälte des Friedens.⁵ Im kulturellen Gedächtnis mischen sich Privates und Öffentliches, individuelle Grabstelle und öffentlicher Raum. Das Gedächtnis bekommt hier eine räumliche Gestalt, es kann begangen werden – oder auch nicht (Klie/Sparre 2017). Kirchen sind hier als Friedhofsträger und Erinnerungsgemeinschaften herausgefordert, öffentliches und privates Gedenken in eine sinnvolle Gestalt zu überführen. Dies lässt sich natürlich am ehesten mit einem Arrangement geschichtsträchtiger Grabsteine realisieren: »Auch so was [alte Grabsteine] können wir nicht plattmachen. Das kann man nicht einfach platt machen, es geht doch nicht. Aber wie geht man damit um? [...] Das ist Kulturgut.« (I-4) So sind auf einigen der besuchten Friedhöfe sogenannte Lapidarien geplant: alte, geschichtsträchtige Grabsteine, die bisher an die Friedhofsmauer gelehnt wurden, können an einem anderen geeigneten Ort aufgestellt werden.⁶

5 Der Demminer Friedhof St. Bartholomaei ist bekannt für seine verschiedenen Kriegsgräberfelder, auf denen die Opfer der Weltkriege ruhen. Auf einem Feld liegen Gefallene des Ersten Weltkrieges und der Reichswehr sowie vier russische Kriegsgefangene. Die Einzelgräber sind mit restaurierten Metallkreuzen versehen. Auch auf mehreren privaten Grabstellen wird an Kriegsoffer erinnert.

6 Auf dem Dorffriedhof in Hohen Spreng hat man ein ganzes Erinnerungsfeld aus alten Grabsteinen aufgestellt. In Dreveskirchen findet sich eine Reihe alter Grabsteine an der östlichen Begrenzungsmauer. In Kirch Stück ist ein Lapidarium in Blickweite zum Kolumbarium geplant.

Sie sind Zeugnisse des Übergangs zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis, die dem Vergessen das Bewahren und Erinnern entgegenstellen.

Friedhöfe als Biotope

Friedhöfe sind auch gewachsene Naturoasen, die eine bunte Vielfalt an Flora und Fauna beheimaten. Friedhöfe verfügen über Bäume, Hecken, Grünflächen – auch Mauern und Steine bieten bei naturnaher Gestaltung hervorragende Möglichkeiten zur Verbesserung der Lebensräume von Pflanzen und Tieren. Während heimische Tiere und Pflanzen in den Städten kaum noch Lebensraum finden, bieten Friedhöfe und Parks da oft die letzten grünen Inseln. Insekten und Vögel, Nagetiere und Kleinsäuger bevölkern die Friedhöfe, und wenn dies erkannt wird, sorgt eine endemische Bepflanzung für die entsprechende Vielfalt. In den Interviews gab es gerade bei diesem Punkt eine rege Resonanz: *»Ja, also wir haben Eulenkästen, wir haben normale Nistkästen, wir haben da mit dem BUND bisschen was zusammen gemacht. [...] Wir haben Fledermauskästen. [...] Wir haben einen Fuchsbau mit Jungen, genau. Also Biodiversität. [...] Wir haben Totholz auf dem Friedhof und lassen es stehen, ganz bewusst.«* (I-1) *»[...] es ging darum, ein Friedhof ist sicherlich auch irgendwie ein botanischer Garten, weil da sind ja auch viele Pflanzen, was auch vielleicht spannend sein könnte.«* (I-4) *»Also ich habe schon einmal darüber nachgedacht, unseren Kiefernwald mal nachzustellen, also wirklich Heide, Ginster, Kiefer [...]«* (I-10)

Bisweilen stellen aber auch einzelne Gräber ein eigenes kleines Biotop dar. Wenn Friedhöfe entsprechend gepflegt werden, leisten sie durch ihre bloße Existenz einen wichtigen Beitrag zum Naturschutz und zur Biodiversität. Die Erhaltung bzw. Herstellung von biologischer Vielfalt ist auch ein wichtiger Faktor für die Attraktivität eines Friedhofs. Imker können hier ihre Bienenstöcke aufstellen (wie auf dem Friedhof in Niebüll/Nordfriesland), Blumen und Blüten dienen als ideale Bienenwiese. Die sorgfältige Pflege von Flora und Fauna ist andererseits auch ein sichtbarer Ausdruck für die Bewahrung der Schöpfung, die einen hoffnungsvollen Gegenakzent setzt zur Anzahl der Gräber.⁷ Mit dem bekannten Votum ›Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zum Staube‹ geben Pfarrpersonen bei der Bestattung die Verstorbenen in die Hände Gottes zurück und erinnern damit indirekt auch an den Kreislauf von Werden und Vergehen (siehe hierzu die informative Broschüre von Binder 2017).

7 Der christliche Valetsegen beginnt mit den Worten: *»Es segne dich Gott, der Vater, der dich nach seinem Bild geschaffen hat.«*

Friedhöfe als Kunstraum

Das Ensemble aus alten Grabstätten, Gedenkstelen,⁸ Mausoleen⁹ und Friedhofsbebauung¹⁰ bildet auf vielen Friedhöfen einen Kunstraum besonderer Art. Kunst als ästhetische Markierung gewinnt durch den besonderen Umraum die Funktion eines Memento mori. Sie unterbricht die Alltagswahrnehmung und besetzt einen Raum eigener Logik. In religiöser Lesart verweisen Plastiken und Reliefs auf Transzendenz und Ewigkeit. Vielfach lösten die entsprechenden Fragen des Projektteams Ideen aus, das Interview bekam den Charakter einer aktivierenden Befragung: *»Also meine, ja, spinnige Idee, [...] warum kommen da keine Skulpturen hin? Warum machen wir nicht hier vorne ein schöner, großer Platz, wo mal ganz schlicht irgendwie ein Kreuz hinkommt, vielleicht auch eine Skulptur noch, wo eventuell eine Bibel liegen könnte, wo unter Umständen eine kleine Andacht unter freiem Himmel stattfinden kann, wo vielleicht jemand mal eine Geige spielt.«* (I-11) Als regionale Akteure können Kirchengemeinden auch durch Kunstwettbewerbe zur Gestaltung des öffentlichen Raums anleiten. Ausstellungen auf dem Friedhof und in der Friedhofskapelle motivieren auch andere Besucher zu einem Friedhofsbesuch. Wenn dabei regionale Bildhauer*innen und Steinmetz*innen eingebunden werden, erhöht dies die Identifikation der Bewohner*innen mit ihrem Friedhof. Doch unsere Gespräche zeigten auch, dass sich hier schnell die Geister teilten: *»Also 30.000 Euro für so einen Bronzeengel, aber im Haushalt, da müssen wir da rumkrämern. Und das geht nicht. Da sind zu viele Kopfleute hier. Zu wenig Ästheten.«* (I-1)

Friedhöfe als öffentlicher Raum

Friedhöfe sind Orte, an denen ein Gemeinwesen öffentlich sein Verhalten zur Endlichkeit des Lebens zur Darstellung bringt. Die weltanschauliche Besonderheit einer kirchlichen Trägerschaft darf insofern nicht in einen Widerspruch zum Öffentlichkeitscharakter geraten – eine Einsicht, die nicht überall auf Verständnis stieß. Dies betrifft die Zugänglichkeit und die Toleranz gegenüber den Todesvorstellungen von Konfessionslosen und Andersglaubenden. Vor allem aber rücken hier die zum Teil überaus rigiden Friedhofsvorschriften auf die Tagesordnung: *»Auf der anderen Seite gibt es ja eine*

8 Nicht selten verhindern rigide Friedhofsordnungen eine zeitgenössisch künstlerische Grabsteingestaltung.

9 In Kirch Stück, einem 300-Seelen-Dorf unweit von Schwerin, ist unlängst ein altes Mausoleum umgebaut worden, um es als Kolumbarium umzuwidmen.

10 Die ägyptisch anmutenden Pylonen des monumentalen 1791/92 errichteten Friedhofstors in Ludwigslust erinnern an den Jenseitsglauben der Pharaonen. Es ist ein herausragendes Beispiel für die im 18. Jahrhundert aufkommende Ägyptenmode in Europa.

Friedhofsordnung, wo steht, wie man sich zu verhalten hat. Hunde sind an der Leine zu führen und kein Fahrradfahren. Und wenn die Kinder darüber tollern, das passt nicht zusammen.« (I-4) Dass man die funerealen Ordnungen auch einzeichnen kann in eine offene Ermöglichungskultur, war für fast alle besuchten Friedhofsträger ein eher irritierender Gedanke. Erfreulich ist, dass vor allem seitens der großen Stadtfriedhöfe bereits vielfältige Kontakte zu den örtlichen Hospizen geknüpft wurden: »Wir haben ganz viel mit dem Hospiz [...] und mit dem Hospizverein arbeiten wir ganz eng zusammen. Wir haben mehrere Hospizvereine hier.« (I-1)

Der Öffentlichkeitscharakter kirchlicher Friedhöfe äußert sich aber auch in der Offenheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen, wie z. B. Schulen, Kindergärten und Altersheimen, Kultur- und Geschichtsvereinen. Und nicht zuletzt ist auch die professionelle Unterhaltung eines ansprechenden Netzauftritts Teil der öffentlichen Verantwortung der Kirche. Hier verfügten nur die großen Stadtfriedhöfe über ansprechende Homepages, vor allem die vielen kleinen Dorffriedhöfe sind oftmals noch nicht einmal über Google Maps auffindbar. Kirche zeigt sich auch und gerade in der von ihr administrierten und ausgestalteten Friedhofskultur als eine Kirche für andere: »Bei dem Grab wird es für mich noch deutlicher, weil hunderte von Menschen über den Friedhof gehen. Und das ist deren Friedhof, und deswegen ist es uns eben nicht egal.« (I-10) Sie präsentiert sich dabei im direkten Sinne des Wortes als Gastgeberin. Dies ist umso mehr von Gewicht, wenn ein kirchlicher Friedhof – wie in weiten Teilen Norddeutschlands – der einzige Friedhof des Ortes ist: Es kommt darauf an, »dass wir die Leute wieder wirklich darauf aufmerksam machen, dass es ihr Friedhof ist.« (I-5)

Die der gesellschaftlichen Öffentlichkeit geschuldete Selbstzurücknahme darf jedoch nicht mit der Selbstverundeutlichung kirchlicher Deutungsangebote verwechselt werden. Als kirchlicher Träger sowohl kenntlich zu sein als auch offen zu bleiben, markiert die Grundspannung einer kirchlichen Friedhofsadministration – dies wurde in allen Interviews deutlich. Diese Grundspannung stellt sich auf dem Dorf anders dar als in der Stadt, in Ostdeutschland anders als in Westdeutschland. Im gelingenden Fall wird sie im Zusammenspiel mit den kommunalen bzw. regionalen Interessengruppen immer wieder neu austariert. Offensichtliche Konfliktlinien sind in der Bestattungskultur nicht der Ort für kirchliche Verbotsschilder, sondern eine Chance zur Abklärung von möglicherweise gegenläufigen Interessen und abweichenden Deutungen: »Das ist die gesellschaftliche Entwicklung und immer individueller. Und wenn man versuchen wollte, das [...] durch wirklich ganz strikte Friedhofssatzungen komplett auszubremsen, dann würden wir genau das Gegenteil erreichen.« (I-1) Im Rahmen der Pilotstudie war dies vor allem die Option auf eine anonyme Beisetzung, die bei den kirchlichen Trägern allerdings mehrheitlich abgelehnt wird: »Da kommt es auf den Pastor an. Die letzte Pas-

torin war sehr dagegen.« (I-4) Andere kontrovers diskutierte Reizlinien waren die Nutzung der Durchfahrtswege, das Anbringen weltanschaulich gebundener Symbole und die Nutzung der Friedhofskapelle bzw. Kirche für säkulare Bestattungen.

Literatur

- Aeternitas (2017): »Jeder dritte deutsche Friedhof in kirchlicher Hand«, https://www.aeternitas.de/inhalt/presse/ARCHIV/2017/2017_08_02__08_55_56 (12. Mai 2021).
- Binder, Christoph (2017): *Lebensraum Friedhof. Ökologische Vielfalt gestalten. Eine Arbeitshilfe der Umwelt- und Klimaarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, München.
- Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.) (2019): *Bestattung als Dienstleistung*, Stuttgart.
- Klie, Thomas/Kühn, Jakob/Wienecke, Reinhard/Hamburger, Frank (2020): *Friedhof und Leben. Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit kirchlicher Friedhöfe*, Rostock.
- Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.) (2017): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart.
- Lammer, Kerstin (2014): *Trauer verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen*, 4. Aufl., Berlin/Heidelberg.
- Leisner, Barbara (2003): »Ästhetisierung und Repräsentation. Die neuen Parkfriedhöfe des ausgehenden 19. Jahrhunderts«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*, Braunschweig, S. 111-144.
- Statista (2021): »Zum Trauern brauchen die Deutschen keinen Friedhof«, <https://de.statista.com/infografik/11976/einstellung-der-deutschen-zum-friedhof-besuch/> (12. Mai 2021).

II Aus dem Arbeitskreis Thanatologie

Die Echokammern des Suizids

The Echo Chambers of Suicide

Thorsten Benkel

In der Beschreibung von Selbsttötungsphänomenen wird häufig auf eine eingefahrene Terminologie zurückgegriffen, die einerseits die Subjektivität der Tat unterstreicht und andererseits eine objektive Erschütterung der gesellschaftlichen Ordnung zumindest andeutet. Aus soziologischer Perspektive ist der Suizid der Gegenwart zwar in den meisten Fällen als individualistische Zuspitzung zu verstehen, die allerdings – zumal im Zuge ihrer medialen, medizinischen oder alltagspsychologischen Rekonstruktion – im Lichte von Vernunftansprüchen betrachtet bzw. von normativen Ablaufferwartungen begleitet wird. Der Gegenentwurf, die Selbsttötung als Freiheitsakt, ist diesen Implikationen gegenüber aber keineswegs immun. Dieser Zusammenhang wird mit Blick auf die Verräumlichung von Suizidhandlungen untersucht, die hier als ›Aufhebungsheterotopie‹ verstanden werden.

Suizid, Raum, Autonomie, Individualisierung, Terrorismus

In describing suicide phenomena, one often falls back on a well-worn terminology that, on the one hand, emphasizes the subjectivity of the act and, on the other, at least hints at an objective irritation of the social order. From a sociological perspective, contemporary suicide can be understood in most cases as an individualistic aggravation, which, however, is accompanied – especially in the course of its media, medical or everyday psychological reconstruction – by claims to reason or by normative expectations. The counter-concept, suicide as an act of freedom, is by no means immune to these implications. This connection is examined with regard to the spatialization of suicide acts, which is understood here as an ›abrogation heterotopia‹.

Suicide, space, autonomy, individualisation, terrorism

»Alles, was stirbt, hat vorher eine Art Ziel, eine Art Tätigkeit gehabt,
und daran hat es sich zerrieben.«

Franz Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*

In der Außenbetrachtung sind suizidale Handlungen so erschreckend, wie sie zugleich faszinierend sind.¹ Ob und in welchem Ausmaß sich ihrer Ausgestaltung Hinweise auf das Verhältnis eines Individuums zur Gesellschaft entnehmen lassen, ist eine umstrittene Frage. Jegliche Antwort darauf setzt bereits ge-

1 Für wertvolle Hinweise danke ich Ekkehard Coenen, Ursula Engelfried-Rave, Matthias Meitzler und Leonie Schmickler.

wisse Vorannahmen, wenn nicht sogar eine Vorabentscheidung über die Hierarchie der Einflussfaktoren voraus: In dem einen Fall war es so, da..., in dem anderen verhielt es sich jedoch anders, weil..., usw. Ein abstrakter Zugang hat den Nachteil, etwas blutleer über ein kontrovers-dramatisches Lebens- und Sterbensweltthema zu berichten, dafür kommt ihm aber der gerade für die Soziologie hilfreiche Vorteil zu, das Phänomen nicht aus den Bruchstücken seiner stark diversifizierten Erscheinungen konstruieren zu müssen.

In diesem Sinne werden nachfolgend einige Überlegungen zum Zusammenhang von Suizidalität und sozialer Resonanz angestellt, die spezifisch die Terminologie der Beschreibung, verschiedene Praxisvarianten sowie den Aspekt der Räumlichkeit betreffen. In ihnen wird der Freitod als Individualisierungsphänomen verstanden, das trotzdem (oder gerade deshalb) von den Rückwirkungen abhängt, die sich diesbezüglich bei anderen Menschen entwickeln. Suizide scheinen nach wie vor sozialen Nachhall zu entfalten, weil ihnen der Makel des Skandalons anhängt. Sie werden betont ›sensibel‹ besprochen; ihnen gegenüber gibt es starke Berührungsängste. Das Echo, das sie auslösen, evoziert nicht das Bild einer klandestinen, weltabgewandten ›privaten Tat‹, sondern das Szenario einer Ordnungserschütterung, die die gesamte Gesellschaft betrifft.

Hat der Tod ein Gesicht?

Es gab eine Zeit, da waren Sterbevorgänge im Alltag derart geläufig, dass der Tod im deutschsprachigen Raum allegorisch zum ›Freund Hein‹ stilisiert wurde, einer paradoxen Figur, die die Nähe des Todes zum Leben symbolisierte. Personifizierungen des Todes, besonders solche, die einen Akteur darstellen, der sich performativ zu ›verwirklichen‹ droht, während das Leben noch blüht, sind in vielen Kulturen zu finden und die visuellen Insignien dieser Darstellungstraditionen sind wohlbekannt. Wirkliche Furcht lösen sie nicht mehr aus, schließlich bewohnt die typische Kutte mit dem hervorlugenden Totenschädel und der Sense in der Knochenhand heute eher die Jahrmärkte und die Geisterbahnen, als die Tiefenbereiche der individuellen Psyche. Der tatsächliche Tod ist außer Reichweite, wenn der Akteur Tod eine Bühne betritt. Das eigentliche Sterbe geschehen muss, so widersprüchlich es klingt, in dieser Hinsicht als ein Moment des Erlebens betrachtet werden. Es stößt den meisten Menschen passiv zu, ohne dass dafür ein aktiv handelnder ›Täter‹ verantwortlich wäre. Schuld trifft dabei kein folkloristisches Wesen und statistisch betrachtet auch nur selten eine andere Person. Dennoch hat der Tod jedes Jahr zehntausendfach ein Gesicht, denn er ist jedes Jahr allein in Deutschland beinahe zehntausend Mal eine unmittelbare, ja sogar eine beabsichtigte Handlungsfolge. In Form des Suizids ist der Tod ein Geschehen, das nicht, wie sonst, passiv erduldet, sondern aktiv gestaltet wird.

Jörg Buttgereits Spielfilm *Der Todesking* (1989) hat die ästhetische Tradition des personifizierten Todes schon vor Jahrzehnten entstaubt und ihm eine neue Gestaltung verliehen, die heute noch frisch wirkt. Als optisch überarbeiteter Monarch des Untergangs taucht der titelgebende »Todesking« immer wieder kurz zwischen den insgesamt sieben Episoden auf, in die der Film untergliedert ist, und von denen jede nach einem Wochentag benannt wurde. Die Episoden zeigen verschiedene Personen, die den intensiven Drang verspüren, sich (zum Teil spontan an Ort und Stelle) zu töten und die diesen Plan in die Tat umsetzen. Buttgereits Low-Budget-Produktion stellt außer Frage, dass es der Todesking ist, dessen Gegenwart einen lebensbejahenden Menschen zu einem lebensverachtenden (oder lebensfürchtenden?) macht. Selbsttötung ist hier die Konsequenz eines Interaktionsgeschehens; die Hand, die die Protagonisten sprichwörtlich »an sich legen«, gehört ihnen sinnbildlich nicht selber. Imaginiert wird eine Personifizierung, dadurch aber auch Externalisierung von suizidalen Interessen, die als radikale Variante der Selbstentfremdung gelesen werden darf.

Soziologisch lässt sich daran mit der Frage anschließen, ob der Freitod nicht immerzu eine verschachtelte, bisweilen aber auch spontane und unmittelbare Reaktion auf soziale Konfliktkonstellationen darstellt. Geht er nicht stets mit einer Auflösung oder Negation etablierter Handlungs- und Orientierungsmuster einher? Oder sollte es tatsächlich möglich sein, das Naturschicksal des Sterbenmüssens dadurch zu hintergehen, dass es bewusst herbeigeführt wird, ohne dass dabei problematische Verstrickungen zu persönlichen oder zu generellen gesellschaftlichen Lagen wenigstens hintergründig mit im Spiel sind? Hinsichtlich der Kausalkette, die vom »Leben müssen« zum »Sterben wollen« führt, wäre es womöglich einfacher, wenn die entscheidenden Faktoren im Geistesleben der Suizident*innen zu finden wären, denn dann könnte die soziologische Recherche vor der kognitiven Barriere haltmachen und andere Disziplinen vorschicken.

Andererseits spielen bestimmte soziale Faktoren offensichtlich eine begünstigende Rolle. Vereinsamung, negative Zukunftsaussichten in der gegenwärtigen Lage, eine für das Umfeld wahrnehmbare Substanzabhängigkeit, die Erosion der zuvor etablierten Lebensumstände usw. sind solche Faktoren – und ein weiterer Faktor ist offenbar ein deutscher Pass. Diese These stammt, wie so vieles, was sich soziologisch in diesem Zusammenhang sagen lässt, von Emile Durkheim (1999: 83). Durkheim verfasste 1897 die wohl nachhaltigste sozialwissenschaftliche Studie zum Freitod ausdrücklich mit dem Ziel, daran die Leistungsfähigkeit der Soziologie zu demonstrieren. Denn wenn sogar ein so scheinbar individualistisches Thema wie die Selbsttötung sich soziologisch erklären lässt, wie sollte dann noch an der immensen Erklärungskraft der Disziplin gezweifelt werden? Anthony Giddens, der den Suizid später als einen brachialen Weg interpretierte, um an die soziale Verantwortung anderer zu

appellieren (Giddens 1971), hat an dem berühmten Vorläufer aus Frankreich kritisiert, dass es Durkheim primär um eine (zeitgeisttypische) Diagnose gegangen sei, aus der zwischen den Zeilen die Sorge um den Niedergang gemeinschaftsverbindender Moralitätsprinzipien spreche. Damit hat er eine These angedacht, die heute noch diskussionswürdig ist: Der wahre und eigentliche Feind des intakten Zusammenlebens ist nicht der Suizident, sondern seine Embryonalform, der Individualist.

Der fast schon klassische Diskurs um die Soziologie des Freitodes und die Kulturrelevanz des Sujets soll an dieser Stelle nicht vertieft werden (Bähr/Me-dick 2005; Bormuth 2008; Lindner-Braun 1990). Weder ätiologische Fragen nach Gründen noch handlungstheoretische Überlegungen zu den Verfahrens-praktiken stehen hier im Vordergrund, wenn auch diese und noch einige wei-tere Aspekte fraglos das Bild vom empirischen Gehalt des Phänomenbereichs Suizid prägen.

Das Wie und das Warum überstrahlen in der Rekonstruktion einer ehemals als unbegreiflich verstandenen Entscheidung andere Begleitumstände wie etwa das klassisch als unermesslich deklarierte Maß der affektiven Betroffenheit von Hinterbliebenen oder den handverlesenen Sterbeort (siehe unten). Entspre-chend kommt den Eigendeklarationen derer, die sich selbst töten, besonderes Gewicht zu (Williams 2017), schließlich impliziert der Wagemut bzw. das Ab-seitige der Tat, dass ein wie auch immer gestaltetes Motivbündel sich in höchst-persönlicher Betrachtung als unerträglich entpuppt hat. Über diesen Zusam-menhang könne folglich nur unterrichten, wer den entsprechenden Ballast selbst getragen und sich zur Beendigung des eigenen Lebens entschlossen hat.

Für den Suizid bedeutet eine solche Strategie des Umgangs – die in vielen Fällen von einer unterschwelligten Hoffnung auf eine tröstende Erklärung ver-bunden sein dürfte –, dass er als Einbruch einer starken Befremdung empfunden wird. Dieser Ein- bzw. Zusammenbruch tangiert die Fundamente der so-zialen Ordnung derart deutlich, dass er plausibilisiert werden muss, um hingenommen zu werden. Die Reduktion der Selbsttötung auf die individuelle Psy-che lenkt, wenn auch sicherlich nicht absichtlich, immerhin davon ab, dass es sich um ein geradezu pandemisches Vorkommnis handelt. Allein in Deutsch-land bringt sich statistisch betrachtet zu jeder Stunde des Tages mindestens ein Mensch um; es gibt jährlich mehr Todesfälle durch Suizid als durch Verkehrs-unfälle, Drogen, Mord und Totschlag zusammengenommen. Die nüchternen Daten ändern nichts an den Selbstvorwürfen, mit denen Hinterbliebene sich über die schmerzhaft Bezeugung des Geschehens hinaus Leiden verschaffen. Im Anklang an Durkheims Überlegungen zur Trauer, die übrigens nicht sei-nem Selbstmord-Buch entstammen, sondern erst später in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* skizziert wurden (vgl. Durkheim 1984: 532), lässt sich die These aufstellen, dass die damit artikulierte und vermutlich häufig ›kursierte‹, d. h. anderen mitgeteilte Selbstbezeichnung zwischen den Zeilen

die Aufgabe erfüllt, die expressive Aufrichtigkeit der persönlich erfahrenen Agonie zu versinnbildlichen. In Suizidkonstellationen geht mit der Beschuldigung, zu spät reagiert, Warnzeichen übersehen, Pflichten vernachlässigt zu haben usw. nämlich die soziale Nähe zur suizidierten Person einher. Je enger das Verhältnis, desto ›legitimer‹ wirkt die Bereitschaft, sich nachträglich in das Geschehen zu involvieren – als Akteur einer sträflichen Unterlassung. Die Quelle dieser Untätigkeit ist gleichwohl im Willen der Verstorbenen zu verorten; und diesem Willen entspricht, bei allem grassierenden Unverständnis, die Bereitschaft der Angehörigen, den Selbstvorwurf nach einer gewissen Phase der Verarbeitung nicht länger zur Sprache zu bringen.

Jede durch Suizid verstorbene Person verleiht ihrem Tod ein Gesicht. Anders als Krankheiten oder Unfälle können »lebensbeendende Handlungen« (Bormann 2017) schwerlich als passiv erlittene Schicksalsschläge subsumiert werden. Der Zufall scheidet als Variable aus, während das individuelle Wollen den gesamten Geschehensablauf dominiert. Für Fremdtötungen gilt ebenso wie für Suizide, dass sie sich von den Personen, die dabei gestorben sind, nicht trennen lassen; es sind personalisierte Tode.²

Die auch in der Alltagssemantik vorherrschende Fokussierung auf das Subjekt des Freitodes rückt den objektiven, d. h. den gesellschaftlichen Kontext der Freitötungspraxeologie aus dem Blickfeld. Den Angehörigen brächte eine erweiterte Perspektive, die beispielsweise die durch den Suizid effektiv überdehnte *duality of structures* im Sinne Giddens' (1979: 91f.) berücksichtigt, tatsächlich nichts ein, was von Nutzen wäre, denn Soziologie heilt nicht und tröstet nicht. Umgekehrt beinhaltet die soziologische Anschauung der Selbsttötung die Einbettung der individuellen Praxis in die relevanten gesellschaftlichen Rahmungen, um Erkenntnisse aus dem Umstand zu gewinnen, dass die vermeintliche Lebensbejahung der westlichen (und weltweit distribuierten) Kulturstile eine derart aufdringliche, für aufmerksame Betrachter überdeutlich sichtbare Komplementäerscheinung kennt. Weil hierbei geradezu modellhaft individualistische Handlungen vorzuliegen scheinen, bietet sich eine entsprechend justierte Betrachtung an.

2 Auch insofern ist die Unterscheidung zwischen Suizid und Suizidversuch (mithin auch die Abgrenzung zum auf Gerettetwerden angelegten *Parasuizid*) in verschiedene Handlungszusammenhänge (Stengel 1969) sinnvoll: Die Strategien der erfolglosen Selbsttötung wirken wesentlich weniger ›individualisiert‹, weil ihre Spezifität geringer ins Gewicht fällt als der Umstand ihrer Erfolglosigkeit. Die Diskussion der ›Praxeologie‹ parasuizidaler Handlungen wird somit nebensächlich; sie gerinnt zum akademischen Spezialthema, etwa zum Stoff medizinhistorischer Dissertationen und anderer randständiger Literatur. Insofern ist der Freitodversuch ›kollektiver‹ als der Suizid, weil er weniger eng mit der Person verknüpft ist, die sich an dieser Praxis versucht hat.

Selbsttötungsindividualismus

Individualisierung bezeichnet das schon bei Durkheim oder Georg Simmel apostrophierte, in den 1980er Jahren besonders intensiv auftretende Verständnis des einzelnen Akteurs als jemand, der aus seinen Herkunfts- und anderen Kollektivzusammenhängen in eine explizit selbstbestimmte Lebensweise flüchtet bzw. der von den Umständen auf diesen Weg gebracht wird. Dies wirkt befreiend, weil determinierende Faktoren somit scheinbar entkräftet werden. Flankiert wird diese Befreiung aber von Gefährdungen, denn sie geht mit einer gewissen Vereinzelung einher, die wiederum durch die (temporäre) Mitgliedschaft in Wahlgemeinschaften kompensiert werde. Dem hier inliegenden Aspekt des Gemeinschaftsverlustes, der in Wahrheit einer radikalen Selbstverantwortlichkeit entspricht, hat Ulrich Beck mit seinem über die Fachgrenzen hinaus bekannten Buchtitel *Risikogesellschaft* (Beck 1986) griffig Ausdruck verliehen.

Zu den Effekten der Individualisierung könnte gehören, dass Suizide heute nicht mehr so gerne und nicht mehr so leichtfertig als ›Selbstmorde‹ etikettiert werden als früher. Die sprachlich hergestellte Nähe zum überwältigenden und mutmaßlichen brutalen Gewaltakt transportiert nämlich die Unterstellung, dass Suizident*innen nicht alleine handeln, sondern in sich selbst dem ärgsten Feind begegnen. Es ist einer vor Ort, der kein anderer ist. In Georg Trakls Gedicht *Das Grauen* (1909) heißt es entsprechend: »Da bin mit meinem Mörder ich allein.« Sozusagen neben sich selbst stehend, haben Suizident*innen im Lichte dieser Deutung eines der gravierendsten Verbrechen begangen, das möglich ist, und mehr noch als das. Nicht alleine wurde mit der gezielten Tötung eines Menschenlebens ein überkulturell und überzeitlich nahezu immer und überall geltendes Tabu verletzt (Grünwald 2010). Weil dieses Leben zudem das eigene gewesen ist, fallen einer moralischen Semantik der frühen Neuzeit zufolge Leib und Seele dem Zerstörungsakt gleichermaßen zum Opfer (vgl. Jacobs 2010: 11). Überdies haben die verantwortlichen Täter die Befugnis an sich gerissen, über sich selbst richten zu dürfen.

Der Streit um die rechtliche Würdigung des Vorgangs ist jahrtausendealt und mit dem Sprachgebrauch subtil verbunden. 1954 beispielsweise befand der Bundesgerichtshof im Kontext der Frage, ob Suizid als ›Unglücksfall‹ gemäß § 323c BGB zu gelten habe, bei dem eine Pflicht zur Hilfeleistung entsteht, dass niemand das Recht habe, über das eigene Leben zu bestimmen (BGHSt 6, 147). Bei dieser Betrachtung ist ein Begriff wie ›Selbstmord‹ funktional, da er eine terminologische Ächtung artikuliert, die in Richtung der Handlung und gegen den damit transportierten Autonomieanspruch wirkt.³

3 Eine interessante Ergänzung bildet die Haltung des Augustinus zu der Selbsttötung einer Frau, die sexuell missbraucht wurde und sich daraufhin umbrachte: Dies sei eine Anma-

Mit dem juristischen Verständnis des Mordes hat der Suizid heute nichts mehr zu tun, folglich wirken Metaphern, die diesbezüglich die Identität der Täter- und der Opferpersönlichkeit betonen, deplatziert. Gleichwohl hält sich die Perspektive, nach der Suizident*innen einer paradox sozialen, ja parasozialen, der Alltagsvernunft widersprechenden Situation ausgeliefert sind. Da sie nicht wollen können, was sie vollbracht haben, muss jemand anderes beteiligt gewesen sein; das autonome Individuum, das buchstäblich ›Unenteilbare‹, könne sich zum Freitod schließlich nicht hinreißen lassen, ohne an einer unnatürlichen Zerrissenheit zu leiden. Dahinter steht das Bild eines rationalen Akteurs, der nicht ohne ›fremden‹ Impuls in der Lage ist, selbstzerstörerisch zu handeln, und der diesen fremden Impuls im Sinne eines ordnungsaufhebenden, maximal irritierenden Einflusses ungewollt in sich selbst findet. Das dialektische Bild des Äußeren im Inneren funktioniert nur, wenn dieser Impuls pathologisiert, dadurch artifiziell externalisiert und somit als bekämpfbar und besiegenswert eingestuft wird. Suizid ist in dieser Betrachtung die Folge eines Tumors in den Gedanken. Derart individualistisch, hier nicht von einer »Krankheit zum Tode« (Kierkegaard) zu sprechen, wagte man sich bis in die Zeiten Durkheims hinein nicht zu äußern.⁴

Nachdem nun aber die Abgrenzung gegen Traditionalismen schon längere Zeit Konjunktur hat – wenn auch meistens nur portions- und situationsweise, jedenfalls in dezenter Dosierung –, ›darf‹ der Suizid auch mehr sein als eine Trübung der gesunden Verfassung und auch etwas anderes als eine übertriebene Reaktion auf zu viel oder zu wenig gesellschaftlichen Integrationsdruck (vgl. Durkheim 1999: 242). Die philosophische Erbschaft der letztgültigen Freiheitsverheißung haftet ihm semantisch längst schon in jenen Kreisen an, die unverdächtig sind, krasse Schwankungen des Lebens als Widerspiegelungen transzendentaler Ideengebilde zu interpretieren. Als Geste radikaler Autonomie kann der Suizid vielmehr als Symptom einer an der eigenen Identität und Körperintegrität

ßung, denn sie habe sich ohne Schuld selbst bestraft (nach Gehring 2010: 89; die Unterscheidung zwischen verzeihlichen und unentschuldbaren Motiven lässt sich bereits in der Antike, nämlich in Platos *Nomoi* antreffen). Den Kern des Problems stellt hier die nicht lediglich eingeforderte, sondern radikal realisierte Autonomie dar – die eigene Entscheidung also, zu bestimmen, was in dieser Lage für einen selbst angemessen ist. Sie impliziert eine Berechtigung, die der moralische Beobachter nicht gutheißen kann, derweil er sich selbst zugleich die Berechtigung zuspricht, eben diese Berechtigungslosigkeit mit Recht festzuhalten.

- 4 Mit Ausnahme natürlich der avantgardistischen Philosophie, die dem Nichtsein den Vorzug gegenüber dem Sein sowohl theoretisch wie auch mit handgreiflicher Konsequenz gibt. Philip Mainländer, Propagandist einer *Philosophie der Erlösung* (Mainländer 1996), tötete sich beispielsweise, nachdem er 1876 die just gedruckten Belegexemplare seines gleichnamigen Opus Magnum erhalten hatte. Korrespondierende Ideologien lassen sich bis in das dritte/vierte vorchristliche Jahrhundert verfolgen – die Spur führt zum griechischen ›Suizidprediger‹ Hegesias von Kyrene (Brachthäuser 2016).

vollzogenen Totalindividualisierung verstanden werden – wenn man so will, als finale Absage an gesellschaftliche Forderungen. Dem ohnehin inthronisierten, zugleich aber auf sich selbst zurückgeworfenen Individuum steht damit in letzter Konsequenz die Möglichkeit offen, sich in Eigenregie aller äußeren Ansprüche zu entziehen. Diese Lesart legt anstelle einer Mörderfigur einen reflexiven Gestus nahe, der so nüchtern wie überschwänglich sein kann, in keiner Konstellation aber den aufrichtigen eigenen Willen einbüßen muss.

Insbesondere der Freitod Jugendlicher gilt dennoch als Tragödie. Bei Durkheim ist bekanntlich die Deutung angelegt, dass die noch zu schwache Einbindung junger Menschen in stabile soziale Strukturen ein Verstärkungsfaktor für den Suizid sein könnte. Um sie auf den gegenwärtigen individualistischen Sachstand zu bringen, muss diese Sichtweise nur wenig verändert werden. Als umgarnte Zielsubjekte individualistisch ausgerichteter Märkte (Bauman 2012) sind junge Menschen zwar geradezu prototypische Individualisten (mit all der Anscheinindividualität, die dabei mitschwingt; Beck 2014: 180), sie sind jedoch nicht bzw. zunächst nur in eingeschränktem Maße in der Lage, die Spielräume der Herrschaft über die eigene Lebenswelt so auszukosten, dass die strukturelle Gewalt der Institutionen durch das Gegengift einer erfolgreich gelebten Autonomie relativiert werden kann. Der unauflösbare Liebeskummer, der empfindliche Misserfolg, die nagenden Zweifel und die stigmagleich empfundenen Makel sind für die meisten jungen Leute nicht Erfahrungen, an denen sie reifen, sondern Hindernisse, durch die das Wunschscenario der möglichst ungeprüften Entwicklung aktiv blockiert wird.⁵ Diese Entwicklung wiederum ist eine pseudo-individualistische; sie folgt Trends und Mustern und ist selbst noch in der Abweichung, wie bereits Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1992: 57) schreiben, schablonenhaft vorgeprägt. Eben dies macht das Individualistische dieses Individualismus aus: Angestrebt ist nicht die Freiheit von der Konformität, sondern die Freiheit, Konformität als freie Wahl begreifen zu

5 Derweil der Suizid im hohen Alter statistisch betrachtet am häufigsten vorkommt, war die Altersklasse bis 15 Jahre 2019 in Deutschland der einzige biografische Lebensabschnitt, in dem die Fallzahlen sich unter Jungen und Mädchen nahezu gleichmäßig verteilen (bei insgesamt lediglich 22 Fällen). In allen anderen Altersabschnitten sind männliche Suizidenten in der Überzahl. Unter den 15- bis 20-Jährigen war diese Todesursache bei jungen Männern bereits nahezu drei Mal häufiger als bei gleichaltrigen Frauen (Statistisches Bundesamt 2021). Eine relative Homogenität der adoleszenten Krisenerfahrung über die individuellen Lebensverläufe hinweg lässt sich daraus nur bedingt ableiten. Die interessante Frage nach geschlechtsspezifischen (und damit sozialisationsbedingten) Effekten kann hier nur angerissen werden. Eine ältere Studie aus den USA, wo die Zahl der Freitode in der Adoleszenzphase seit Jahrzehnten übrigens einen Anstieg erfährt (Miron et al. 2019), besagt, dass bei jungen Frauen ein Suizidversuch im sozialen Umfeld sich verstärkend auf die eigene Handlungsbereitschaft auswirke, während junge Männer eine ähnliche Reaktion eher bei tatsächlich erfolgten Selbsttötungen zeigen (Cutler/Glaeser/Norberg 2001: 247; siehe generell Canetto/Sakinofsky 1998).

dürfen. Sie impliziert das Recht, durch die Wahl der eigenen Mittel und Wege jene Pfade zu beschreiten, auf denen störrige Herausforderungen, atypische Krisen usw. beiseitegeschafft sind. Wenn nun diese wichtige, überall und permanente adressierte Berechtigung nicht (mehr) offen zu stehen scheint, wirken die Verlockungen des Individualismus wie Hohn. Suizid ist eine Taktik von mehreren, damit umzugehen; dass sie als die dramatischste Methode gilt, verschärft ihre Effektivität. Es hätte nicht sein müssen, befinden die einen. Es war nur konsequent, meinen die anderen, wie z. B. ein Blick in Online-Suizidforen offenbart.

Aufwühlende Suizidverläufe, die es in die Nachrichten schaffen – oft begleitet von Hinweisen auf Hilfsmöglichkeiten für Menschen, die selbst suizidgefährdet sind, weil bei solchen Berichten von ›Trigger‹-Effekten ausgegangen wird (Lutter/Roex/Tisch 2018; Stack 2003) – stehen dem Individualismus des Freitodhandelns in gewisser Hinsicht entgegen. Sie akzentuieren eine Dialektik des Individuellen mit dem Kollektiven: Das ganz persönliche Schicksal ist eines von vielen, und so unverbunden die einzelnen Selbsttötungen sind, so wenig handelt es sich doch andererseits um originäre Einfälle derer, die sie begangen haben. Wer den Suizid einer Person etwas zuvor ›Unvorstellbares‹ nennt, weiß schließlich, dass das Sterben von eigener Hand in Wahrheit eine Denkgeläufigkeit ist, der man sich aus verschiedenen Motiven heraus annähern kann. Ein bewusst gewolltes und forciertes Lebensende kann somit heutzutage nicht mehr leichtfertig als Konsequenz individueller Fehleinschätzungen oder gar als Symptom von Wahnhaftigkeit gewertet werden. Freitod ist wirklich immerzu eine Option. Eine wirklich »unfassbare Tat« fällt eher in den Bereich der Mitverletzung oder gar Tötung anderer, etwa beim Amoklauf (Ahrens 2017). Exzessive Tötungsdelikte hat es selbstverständlich immer schon gegeben, aber erst in der von der Idee der Dysfunktionalität der Gewalt durchdrungenen Gesellschaft sind die Legitimationen abhandengekommen, die anderswo ›ethnischen Säuberungen‹, Pogromen und anderen massenhaften Hassverbrechen noch irgendeinen Sinn zuweisen. Die unfassbare Mordtat steht für die Vernichtung von Individualität und bedeutet damit etwas ganz anderes als die Selbsttötung, die dem gegenüber als performative Verteidigung der Individualität verstanden werden kann.

»Der Herrgott will mich nicht«

Eine TV-Dokumentation über einen heruntergekommenen Stadtteil, irgendwo in Rheinland-Pfalz. Auch intimste Sachverhalte gelangen ins Scheinwerferlicht. Nach seinem Bekenntnis über einen weiteren gescheiterten Selbsttötungsversuch klagt einer der Bewohner in die Kamera hinein: »Der Herrgott will mich nicht.« Es war dies mit Abstand der theologischste Teil der Sendung. Hat der Täter wider sich selbst, der mit dem Versuch und seinen Folgen davonkam, nun

eigentlich etwas ›falsch‹ gemacht – oder alles ›richtig‹? Wollte er ›nicht wirklich‹ sterben oder hat er seine Absichten in einem Handlungsrahmen vollführen wollen, der – einmal mehr – gar nicht aussichtsreich sein konnte, womöglich ohne dass er dies wusste? Angelehnt an den späten Sigmund Freud gefragt: War der Todestrieb erneut nicht stark genug, um den Lebenstrieb zu besiegen? In der alltagssemantischen ›Küchenpsychologie‹ sind solche Fälle rasch geklärt: Es war ein Hilfeschrei; er wollte gar nicht sterben. Der untaugliche Versuch bildet einen Bestandteil des Fantasiegebildes (Jensen/Petty 1996). Hätte er es ernst gemeint, wäre er vom Hochhaus gesprungen oder hätte sich vor den Zug geworfen. Hochhäuser sind in der Nähe, auch Gleise gibt es; er lebt also deshalb noch, weil er von vorn herein weiterleben wollte.

Darin steckt mindestens so viel Küchenpsychologie wie Küchensoziologie. Denn der misslungene Sprung durch »die Falltür des Nicht-Seins« (Jankélévitch 2005: 13), und viel mehr noch: der gelungene, kann intersubjektiv nur schwer ergründet werden. Es lässt sich, mit Max Weber gesprochen, intellektuell erklären, weshalb Menschen sich töten bzw. es versuchen, aber es lässt sich nicht so leicht verstehen. In einer sterbensfeindlichen bzw. sterbensängstlichen Welt den Tod umarmen zu wollen, bringt es schließlich mit sich, dass man sich außerhalb alltäglich verhandelter Sinnzusammenhänge bewegt. Gewiss: »der beabsichtigte Tod hat einen Sinn« (Baudrillard 1982: 261), insofern er, wie oben angesprochen, niemals grundlos angestrebt wird. Welche Gründe dies sind, ist aber gerade dann am bedeutsamsten, wenn es lediglich beim Suizidversuch bleibt. Dann wird therapeutisch aufgearbeitet, rekonstruiert, explizit verstanden. Bei all dem sind die Menschen, die in dieser Situation landen bzw. die sich in diese Lage bugsieren haben, von professionellen Akteuren umgeben, deren Neugier und Unterstützung sich in erster Linie aus dem profanen Umstand speist, dass sie dafür bezahlt werden. Bezahlt werden sie insbesondere dafür, ihre Patient*innen als Individuen anzusehen und sie so zu behandeln, wenngleich es in ihrer feinen Verästelung schwerlich vom Zufall unterscheidbare Variablen sind, die dafür gesorgt haben, dass Dr. X. sich hier und jetzt mit Frau Y. befasst und nicht etwa mit Herrn Z. Profi-Psycholog*innen agieren – durchaus human, durchaus hilfreich – im Sinne einer institutionell verordneten, instrumentellen Vernunft des Weiterlebens.

Ist der Suizid hingegen erfolgreich, bedarf es keiner therapeutischen Intervention mehr, zumindest nicht auf Seiten der verstorbenen Person. Übrig bleiben oft, aber nicht immer Angehörige, die ein Bedürfnis haben, erklärt zu bekommen und zu verstehen, wie es dazu kommen konnte. Diese Sinnfahndung ist, wenn überhaupt, wohl nur im Lichte der Individualisierung erfolgreich. Mit einem Todestrieb, der sich hier Bahn geschlagen hat, kann heute niemand mehr so recht etwas anfangen, betont Slavoj Žižek (1990: 245) zurecht. Selbst die Frage, ob die Entscheidung zum Suizid und der schlussendliche Vollzug in der Bilanz nun richtig oder falsch, gut oder schlecht waren, kann jenseits der

nachvollziehbaren Trauer der Hinterbliebenen schwerlich beantwortet werden – denn was sind überhaupt gute oder schlechte Selbsttötungsmotive und wer könnte schon bestimmen, ob die Unterscheidung ihrer Güte bzw. ihrer Schlechtigkeit selbst gut und nicht etwa schlecht ist?

Soviel steht fest: Der Tod ist eine fundamentale Lebensbedrohung, die das sozial aufgebaute Vertrauen in die Welt stört (vgl. Hahn 1994: 155). Deshalb sind auch die als individualistisches Manöver interpretierbaren Freitodhandlungen Einzelner für Beobachter irritierend. Wenn die Gesellschaft eine Art Verkettung aller Menschen untereinander ist, so ist die Selbsttötung buchstäblich asozial – das war die Ansicht von Auguste Comte, dem Namensgeber und Begründer der Soziologie, der gewusst haben dürfte, wovon er sprach, erlitt er doch in den Jahren 1826/27 eine psychische Krise und unternahm selbst einen Suizidversuch (vgl. Fuchs-Heinritz 1995: 22, 55). Comtes Kritik zielt auf die ›Fahnenflucht aus der Gemeinschaft‹ ab, die der Suizid qua radikalierter Rückbesinnung auf ein egoistisches Motiv vermeintlich realisiert. Das argumentative Zusammenbringen von Freitod und Individualismus bzw. Individualisierung blickt somit auf eine lange Historie zurück,⁶ und womöglich ist die Bestürzung über den Suizid im eigenen Umfeld, insbesondere, wenn sie in Scham und Verschwiegenheitsstrategien umschlägt, auch heute noch ein Effekt dieser insgeheim vom Selbstmorddiskurs mittransportierten Verneinung des Gemeinschaftswesens. Dem Suizid wird dabei ein Motiv eingeschrieben, das bei Comte und Durkheim noch als Beschädigung nicht nur der Betroffenen, sondern auch der Fassade des Zusammenlebens galt, das mittlerweile aber, wie gesagt, vielerorts als Konsequenz der erworbenen Freiheitsrechte des Individuums gewertet wird.

Träfe dies zu, müsste mit dem Anstieg der Individualisierung nun aber auch ein Anstieg an Selbstmorden zu verzeichnen gewesen sein. Das scheint nicht der Fall zu sein. Möglich ist allerdings, dass die stetige Verbesserung der Lebensbedingungen im Alltag der Menschen diese ›Fluchtoption‹ in dem Augenblick weniger attraktiver gemacht hat, in dem sie greifbarer denn je offenstand. Außerdem sollte der Selbstmord dadurch, dass er (in Deutschland) legal ist (dazu kritisch Krause Landt/Bauer/Schneider 2013) und es hohe Zustimmungswerte für die Devise gibt, über das eigene Lebensende autonom verfügen zu dürfen (Nachweise bei Benkel 2015: 340f.), in gewisser Hinsicht an Reiz verlieren. Er konnte einst mit dem Etikett der ›heroischen‹ oder ›ehrentollen Tat‹ versehen werden (Pinguet 1996), weil keine andere Aktion sich so nachdrücklich als Symbol für autonome Denkweisen und Gefühlsregungen und somit auch für bewusste Op-

6 In diesem Sinne: »Individualisierung verstärkt Suizidalität« (Feldmann 2010: 188). »Der Selbstmord ist in dieser Hinsicht nur ein ›individualisierter‹ Grenzfall« (Seyfarth/Schmidt 1995: 105). »Der Selbstmord kann als derjenige Akt gelten, der das Selbst vergöttert, indem er es umbringt. Jenseits des bloßen Ichs lässt er nichts mehr gelten« (Ahrens 2001: 302).

fergänge eignete.⁷ In bestimmten historischen Konstellationen und kulturellen Settings galt/gilt Suizid nicht als Ausweis eines Abstiegs von der Wir-Stärke zur Ich-Schwäche, sondern als Abschied im Bewusstsein, dass das vordergründig individuelle Tun der Gemeinschaft einen Dienst erweist. Ob hinter dem freiwilligen Sterben tatsächlich dieses Kalkül gestanden hat, ist gar nicht so entscheidend – entscheidend ist die soziale Wirksamkeit der Geste und die Bedeutungszuschreibung, die das suizidale Handeln a posteriori von außen erhält. Der Diskurs um den ›wertvollen‹ Freitod ist mittlerweile allerdings vom Diskurs der religiös motivierten Suizidattentate abgelöst worden, die den eigenen Tod bedingungslos an den simultanen Tod anderer koppeln.⁸

Selbstmordanschläge transportieren letztlich einen sehr greifbaren Sinn, und dementsprechend erübrigen sich für gewöhnlich Nachforschungen im Leben oder in der Psyche der Täter. Sie lösen mit äußerster Grausamkeit das Problem der modernen Gesellschaft, dass es »little room for positive definitions of the significance and meaning of death« gibt (Parsons/Fox/Lidz 1973: 30). Diese Lücke ist für Terrorist*innen nicht störend. Ihre Bereitschaft, ihr Leben in die Waagschale zu werfen, ist selbst sinnstiftend. Sie kann verschiedentlich umgesetzt werden (Moghadam 2006; Pape 2005): Während im Rahmen einer »suicide mission« der eigene Tod beispielsweise durch die Hände von Sicherheitskräften als der zu zahlende Preis einkalkuliert ist, baut die »suicide attack« von vornherein auf dem Gedanken der Selbstopferung auf, die ein Für und ein Gegen in einer singulären Aktion verbindet: Man stirbt, damit andere sterben.

Der Rekurs auf islamische Werte, welcher das zeitgenössische Suizidatten-

-
- 7 Entsprechende Zuschreibungen sind vor allem als nachträgliches Manöver ein Weg, dem vermeintlichen Sinnlosen Sinn zu verleihen. Max Webers jüngere Schwester Lilli arbeitete an der Odenwaldschule und führte eine heimliche Beziehung mit dem Leiter, Paul Geheeb. Am Karfreitag 1920 beging sie Selbstmord durch Gasvergiftung, weil Geheeb die Liaison abrupt beendet hatte. Weber, der selbst nicht mehr lange zu leben hatte, war laut dem Bericht von Karl Jaspers erschüttert wie noch nie. Er hielt an Lillis Grab eine Trauerrede und lobte ausdrücklich den Heroismus der Tat (vgl. Oelkers 2012: 142f.).
- 8 Inmitten der »viele[n] verschiedene[n] Gegenwarten« des Todes (Saake 2008: 6) gibt es auch viele verschiedene Figurationen des Suizids. Unbeachtet bleibt an dieser Stelle die gleichwohl interessante Differenz zwischen Selbstmordanschlag und Amoklauf. Ebenso soll nicht näher auf sogenannte ›erweiterte Suizide‹ eingegangen werden, bei denen Menschen nicht nur sich selbst, sondern Familienmitglieder töten bzw. im Vollzug der Suizidhandlung Unbeteiligte einbeziehen. Dazu zählen auch Geisterfahrer auf Autobahnen und Landstraßen und ebenso Personen, die sich im Zuge eines ›vehicular suicide‹ (Pokorny/Smith/Finch 1972) absichtlich überfahren lassen; notorisch sind hier insbesondere »Bahnsuizide« (Erazo 2006). Suizidale Inklusionslogiken kennen freilich feine Abstufungen bis hinein in die subjektive Vorstellungswelt: Wenn Jugendliche ihre Suizide imaginieren (oder gar ankündigen), so ermöglicht ihnen dies, sich die Trauer vorzustellen, die dann ihre Eltern befallen würde; die Androhung wird damit als (potenziell) effektiver Strafmechanismus erfahrbar.

tat fast immer begleitet, legt eine weitere Unterscheidung nahe, die zwischen dem selbstbezüglichen, aber illegitimen Akt des Freitodes (*intihar*) und dem nach außen gerichteten Märtyrertod (*istishhad*) verläuft (vgl. Hafetz 2018: 127). In der religiös-fanatischen Lesart ist ersteres in Verkleidung des letzteren legitim. Diese positive Aufladung gestattet es gemäß der Binnenlogik des Selbstmordterrorismus, die Selbstausslöschung einer gläubigen Person mit Stolz (und auch postmortal) nach außen hin zu vertreten und als sinnhaft unterlegt anzusehen.

Selbstmordattentäter geben auf ihre Weise dem Tod ebenfalls ein Gesicht. Diese Form des Suizids muss zu den offensiven sozialen Varianten gezählt werden, weil sie andere miteinbezieht. Sie ist wiederum ›unfassbar‹, und sie ist fraglos mörderisch. In diesem Kontext ist die Semantik des Selbstmordes tragfähig. Der Inszenierungscharakter insbesondere islamistischer Anschläge (Graitl 2012; Koch 2018) legt nahe, dass die zeitgenössische Ausgestaltung des politisch motivierten Selbstmordattentats vor allem für ein mediales Publikum ›vorgeführt‹ wird, d. h. hier werden diejenigen, die ansonsten bei Suiziden unbeteiligt sind – die Unbekannten, die Bevölkerungsmasse – zu sekundär Betroffenen. Diese perspektivische Einbeziehung gelingt aber weniger aufgrund der suizidalen Komponente als vielmehr wegen ihrer Anschluss-effekte: Nicht der Freitod von Terrorist*innen schockiert, sondern deren Bereitschaft, den Tod anderer durch ihre Selbstaufgabe als ›Waffe‹ zu bewirken. Diese Suizide sind nicht individuell, sondern durch und durch kollektivistisch, sie finden durch und durch im Dienst einer scheinbar subjekttranszendierenden Wertestruktur statt. Jenem Wertehorizont ist die Idee einer absichtsvollen Weltflucht aus individualistischen Motiven fremd, da ihr das damit verbundene Maß an Freiheit unbekannt ist. Während der eine ›Herrgott‹ einem individualistischen und damit säkularen Suizidversuch offenbar nicht zuzustimmen vermag, er also den Suizidenten in spe »nicht will«, scheint ein anderer Gott den religiös-fanatischen Gegenentwürfen dieses Handelns emphatisch zuzustimmen.

Suizidale Verräumlichung

Da es anders als in utopischen respektive dystopischen Szenarien⁹ keine Orte gibt, die gesellschaftlich für den Freitod reserviert sind, ist jeder Suizid – genau

9 In dem Science-Fiction-Film *Soylent Green* (1973, Regie: Richard Fleischer) sind die USA des Jahres 2022(!) von Überbevölkerung und Hungersnot geplagt. Der Titelheld, ein Polizist, der einer Mordserie nachgeht, plündert bei der Tatortbegehung den Kühlschrank des Opfers. In dieser Welt werden Suizide gesellschaftlich befürwortet und in institutionell abgesicherten Sterbehäusern unter angenehmen Bedingungen ermöglicht. *Spoiler*: Gegen Ende des Films kristallisiert sich heraus, dass die titelgebende syntheti-

wie jeder Suizidversuch – ein Akt der räumlichen Aneignung. Für die Selbsttötung wird eine Stätte ausgesucht, die als letztes Aktionsfeld dienen kann. Das mögen Plätze voller (persönlicher oder genereller) symbolischer Bedeutung sein oder auch Orte, die nach funktionalistischen Gesichtspunkten gewählt werden. Korrespondierend zur Autonomie der Handlung als solcher erfolgt auch die selbstmörderische Raumgestaltung für gewöhnlich selbstständig.¹⁰ Eine Folge dieser in jedem Fall stattfindenden Zweckentfremdung ist in der extremsten Folge die Zuschreibung des Raumes als vom Selbsttötungsgeschehen ›kontaminiert‹. Es ist kein Zufall, dass Suizidkandidat*innen, die es ernst meinen, sich häufig Sterbeplätze außerhalb der Lebensumgebung ihrer Angehörigen und Freunde suchen, um das Geschehen sozusagen auf ›neutralen‹ Boden zu stellen – es sei denn, sie zielen mit ihrem selbstvernichtenden Akt darauf ab, bestimmte Personen ihres Umfeldes zu treffen. In diesem Fall wird durch die Aneignung der Fläche für suizidale Zwecke ein sozialer Mechanismus aktiviert: Der Lebensraum von anderen wird absichtsvoll gebrandmarkt. Die besondere emotionale Nähe zwischen Menschen, gesellschaftlich ein durchweg positiv besetzter Wert, wird beim Vorliegen solcher Suizidmotive zur Gefahrenquelle. Der dadurch instabilisierte Raum ist nicht nur ein topografischer, sondern überdies ein ideeller, z. B. der intime Raum des Familienlebens oder der Partnerschaft. Die konkrete Verörtlichung der Lebensauslöschung an einer Stelle, die für bzw. in der diese Intimität ›steht‹, stellt ein deutliches Statement dar. Niemanden überrascht es, wenn Menschen nicht länger in einer Unterkunft leben möchten, in der sich ein Familienmitglied umgebracht hat. Und kaum jemand dürfte sich wundern, dass zumindest manche Wohnungssuchende auf Abstand gehen dürften, wenn sie zufällig erfahren sollten, was sich just an diesem Ort abgespielt hat.

Eine besondere Variante der Instrumentalisierung von Räumlichkeiten stellen die quantitativ wohl seltenen, aber medienwirksamen Auftritte potenzieller Suizident*innen im öffentlichen Bereich dar. Da Polizisten für den Umgang mit Personen geschult sind, die die öffentliche Bühne für eine letzte große Inszenierung, nämlich die des eigenen Todes, nutzen wollen, sind solche Auftritte von frühzeitigem Scheitern bedroht. Zwar gehen Personen, die sich töten wollen, prinzipiell straffrei aus, doch schon die weitverbreitete moralische Ver-

sche Speise, mit der die Massen abgefertigt werden, aus den Leichen der ahnungslosen Euthanasie-Patient*innen gefertigt wird.

10 Es gibt Manuale, die potenziellen Selbstmördern Hinweise auf schmerzfreie, effektive, letztlich auch ›sozial verträgliche‹ Methoden geben (etwa Guillon/Bonniec 1982). Die Raumkomponente taucht hier üblicherweise lediglich als Randaspekt auf – vielleicht, weil die Autonomie der Handlung ihren symptomatischen ›Freiheitscharakter‹ auch dadurch erhält und bewahrt, dass die Selbsttötung unter je subjektiv definierten Begleitumständen stattfindet.

pflichtung zum Schutz des Lebens und zum Erhalt der öffentlichen Ordnung erzeugt angesichts öffentlicher Freitodbemühungen ein Gegengewicht.

An dieser Situation offenbart sich, dass der mit dem suizidalen Handeln verbundene Aspekt des aufrichtigen individuellen Wollens von Außenstehenden zwar theoretisch akzeptiert werden kann, obwohl dennoch viele dieser Außenstehenden bereit wären, praktisch zu intervenieren, und sei es nur, dass sie dies im Zeichen einer Hilfeleistung tun, deren Notwendigkeit sie pauschal unterstellen. Sie tun dies, weil sie selbst hilflos darin sind, ad hoc präzise zu differenzieren, ob eine Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Interventionsberechtigung getroffen werden kann. Es liegt somit ein Differenzierungsdefizit vor: Menschen, die sich töten wollen, werden nicht ignoriert. Die Intervention Außenstehender geht aber nie dahin, den Freitod zu unterstützen. Sie baut wohl nahezu immer auf der Implikation auf, dass ein suizidpräventives Vorgehen angemessen wäre. Die theoretische Position gegenüber der Legitimität der Selbsttötung und die praktischen Handlungen beim Anblick eines wahrgenommenen ›Ernstfalls‹ sind unterschiedliche Modi. Die Losung im Zwiespalt: Im Zweifel für das Leben – und jeder Fall ist zweifelhaft.

Öffentliche Selbstmorde können einen anklagenden Charakter haben (etwa der Akt der Selbstverbrennung, um Aufmerksamkeit für politische Zwecke zu erregen; Ahmadi 2007; Braune 2005) oder z. B. dem Aktionsschema des Amoklaufs folgen. Dabei handelt es sich ursprünglich um eine malaysische Tradition: Ein ehrenhafter Krieger, den eine Schande zur Verzweiflung bringt, kann seinen Ehrverlust durch sinnloses Wüten unter seinen Mitmenschen abwehren, weil diese den Amoklauf durch seine Tötung stoppen werden. Das Phänomen ist heute als Suicide-by-Cop kriminologisch virulent. Selbstmordkandidaten begehen bedrohliche Straftaten oder attackieren Polizisten, damit diese sie – in Notwehr oder Nothilfe – erschießen (Lord/Sloop 2010; Mohandie/Meloy/Collins 2009). Entscheidend ist offenbar der Faktor des ›äußerlichen‹ Todes: Nicht man selbst ist am Abzug, sondern ein antagonistischer Akteur, der dem Vorgang nolens volens eine kämpferische und paradox heroische Komponente verleiht.

Noch extremer, in Zeiten der allumfassenden Bildaufzeichnungsmaschinerie jedoch nicht überraschend ist der Freitod vor laufender Kamera. Was wie eine Vision künftiger Medienausgestaltungen klingt (vgl. Brusatin 2003: 196), um radikale Individualität und radikale Unterhaltungsansprüche zu verbinden, ist de facto längst insoweit Realität, als dem Phänomen diverse Internetseiten mit voyeuristischer Grundausrichtung gewidmet sind. Entsprechende Bilder entstehen zufällig oder mit gezielter Absicht; ihre Verbreitung tangiert ethische Grenzen; der Reizaspekt, sie zu rezipieren, ist eine Art »Angstlust« (Balint 1994). Der Suizid erhält somit einen zweiten Raum, der auch als eine Art Umschlagplatz fungieren kann: Die über das Kameraauge festgehaltene Handlung ist in ihrer Medialform delokalisiert und in den virtuellen Raum eingenetzt; hier ist sie

einerseits ortlos, andererseits wird sie aber auch nicht mehr verschwinden. Die Negation des Lebens erzeugt eine dauerhafte Gegenwärtigkeit im Bild. Ein Suizid kann dadurch sogar eine gewisse ›Prominenz‹ erlangen.

Schon angesprochen wurden die Selbstmörder auf Hochhäusern, vor Zügen oder beim Crashkurs über die Landstraße. Sie alle betreiben ›Umwidmungen‹, durch welche der Sterberaum wenigstens temporär zu einem anderen Raum (einem Tatort, einer Auffindsituation, einem ›Ort des Schreckens‹, einer Kultstätte usw.) verwandelt wird. Die Bedeutungsverschiebung wird nicht von ihnen selbst betrieben, sondern erfolgt via Zuschreibung durch eine Beobachtungsinstanz, die wiederum nicht Suizidalität als Haltung, sondern nur Handlungen beobachten kann. Zur Illustration kann das Beispiel von Dreharbeiten an einer Brücke in den USA dienen, die häufig von Selbstmördern genutzt wird:

»Passersby on the bridge who seemed obviously distraught, unusual, or erratic would concern the film-makers, leading them to call authorities. When authorities arrived, virtually none of these individuals seemed at risk. By contrast, those whose deaths were filmed shocked the film-makers, because seconds before that, they appeared to be just one of the bridge's many day-to-day pedestrians.« (Joiner 2010: 88)

Zum Sterberaum kann die öffentliche Transitstätte durch einen die Situation sekundenschnell transformierenden Vorgang werden. Im materiellen Sinne bleibt die Brücke – in diesem Beispiel die Golden Gate Bridge in San Francisco – dieselbe; nur zufällige Anwesende werden Zeugen des Geschehens. Für sie ist die Brücke damit markiert als jener Ort, der situativ für etwas dramatisch anderes verwendet wurde. Wer genauer recherchiert oder regelmäßig zugegen ist, erfährt, dass die Golden Gate Bridge nicht lediglich punktuell, sondern häufig wiederkehrend als Stätte der Selbsttötung fungiert (alleine für den Zeitraum von der Eröffnung im Jahr 1937 bis 2012 wurden 1.600 Suizidversuche gezählt, mehr als 95 Prozent davon mit letalem Ausgang; Bateson 2012). Es wäre unzutreffend, sie als gefährliche oder gar ›tödliche‹ Brückenkonstruktion zu bezeichnen (dies trifft ebenso wenig auf die Nanjing-Jangtse-Brücke in der chinesischen Provinz Jiangu zu, die diesbezüglich eine Konkurrenz darstellt), sie ist aber doch ein Ort, bei dem nicht alleine die materielle Gegebenheit, sondern bereits die Reputation zu Nachahmungstaten inspiriert. Der zweifelhafte Ruf findet mittlerweile ausgerechnet in den eingerichteten Abwehrmaßnahmen eine Festschreibung: Die Installation von Suizidpräventionsartefakten, d. h. Hinweisschilder mit Notrufnummern und ein Auffangnetz unterhalb der Brüstung tun das ihrige, die Deklaration der Brücke als Selbstmordraum über die konkrete Situation hinaus zu ›generalisieren‹. Sie machen die latent suizidale Atmosphäre manifest.

Auf den Einzelfall zurückgeführt, handelt es sich bei Suizidorten, anders als bei passiven Sterbeorten wie dem Hospiz oder der Palliativstation im Klinikum, üblicherweise jedoch um punktuelle, jedenfalls nicht um dafür institutionalisierte Plätze. Der Seitenblick auf die quantitative Dimension offenbart allerdings, dass die Diversität der Suizidplätze geradezu ein topisches Genre ist. Jeden Tag sterben alleine in Deutschland Dutzende von Menschen auf eine Weise, die zugleich eine aktive ›Veränderung‹ von Räumen impliziert. Der Suizid stülpt der Raumanordnung, innerhalb derer er vollzogen wird, ein ›Othering‹ über.

Interessante Abgrenzungsfälle stellen Räume dar, in denen Menschen ihren Tod herbeiführen, ohne explizit einen Sterbewillen gehabt zu haben. So erging es beispielsweise einigen der an ›9/11‹ in den oberen Stockwerken des World Trade Center eingesperrten Personen, die den Sprung in die Tiefe dem Verbrennen im Gebäude vorzogen (Stemmler 2020). Die historische Bedeutung des Geschehens überschattet für gewöhnlich die Erörterung der Frage, inwiefern hier von Freiwilligkeit und Berechnung auszugehen ist. Infolgedessen sind im Kontext 9/11 die ursächlichen Selbstmordattentate der zentrale suizidale Bezugspunkt, während entsprechend konnotierte Anschlusshandlungen der Terroropfer als solche keinen definitorischen Effekt für den Fortbestand des Ortes (heute eine Gedenkstätte) ausgeübt haben. Der Antagonismus scheint klar: Selbstmörderisch waren die einen, mit dem Mut der Verzweiflung ausgestattet die anderen. Anhänger der Terroristen würden es vermutlich genau umgekehrt sehen.

Es zeichnet Heterotopien im Sinne Michel Foucaults aus, dass sie real positioniert, aber in ihrer faktischen Platziertheit ignoriert, übersehen, vermieden oder verleugnet werden. Sie sind »im Kopf entstanden« und vereinigen das sonst schlechthin Getrennte, augenscheinlich nicht zueinander Gehörende. Eine Stätte, die als Heterotopie begriffen werden kann, ist also »ein offener Ort, der uns immer nur draußen läßt« (Foucault 2013: 9, 14, 18). Der Ort der Selbsttötung lässt allemal die Lebenden draußen, die mit dem »im Kopf entstandenen« Impetus zur realen Positionierung des Sterbens an genau dieser Stelle üblicherweise wenig zu tun haben. Vielleicht berühren sich, wenn man die Orte, an denen Suizide geschehen, als durch wechselhafte Aneignungen geprägte, dezentrale Heterotopie verstehen will, hier tatsächlich Hetero- und Utopie, weil aus dem Suizid der Wunsch nach einer anderen, vielleicht transzendentalistisch wirklich erhofften oder auch nüchtern als nicht-realisiert akzeptierten Welt spricht, die mehr ersehnt wird als diejenige, auf deren Boden der Akt vollzogen wird.

Der Freitod kommt, um eine andere Gedankenfigur Foucaults umzudeuten, als eine Handlung daher, die eigentlich »nirgendwo« stattfinden solle

(Foucault 1992: 40).¹¹ Als Aufhebungsheterotopie entzieht ihr Tun den Handelnden buchstäblich die Grundlage, d. h. ihren gesellschaftlichen Aktionsradius, an dem sie ohnehin nicht mehr teilhaben wollen. Um dieser Aufhebung willen ist die Selbsttötung durch ihre sozialen Konsequenzen, aber auch durch die Ortswahl nochmals eine wirkmächtige und geradezu ›definitorische‹ Handlung. Die selbst umgesetzte Forderung, tot sein zu dürfen, ohne ein schicksalhaftes Datum abzuwarten, betrifft die Nahestehenden, die zurückbleiben und weiterleben wollen. Im gleichen Moment wirft der Freitod die Suizident*innen aber auch auf sich selbst zurück. Wo immer ihre Entscheidung vollzogen wird, gefällt wird sie jedenfalls, von den beschriebenen Ausnahmen abgesehen, im Privatissimum – in kammermusikalischer Intimität sozusagen. Die Willensbildung, die ihr vorausgehend zum Suizid geführt hat, kann über Jahre oder nur über Tage gewachsen sein, doch das ist letztlich marginal, denn die Selbsttötung wird für gewöhnlich von ihrem Ende her gedacht.

Unvermeidlichkeit

Der Freitod erzeugt einen Nachhall, der dem ›regulären‹, dem vermeintlich ›natürlichen‹ Tod nicht anhaftet. Jenes Echo, das er im sozialen Umfeld auslöst – klassisch: Schock, Unverständnis, Ratlosigkeit –, tritt beispielsweise bei ›friedlich entschlafenen‹ Hochbetagten nicht oder allenfalls wesentlich gedämpfter auf. Auch ohne nähere soziale Verbindung, sozusagen: in Namenlosigkeit, bleibt der Suizid nicht ohne Rückkopplung, wenn er wahrgenommen wird. Ihm kommt weit weniger Schulterzucken und weit mehr Aufmerksamkeit zu als dem regulären, gemeinhin also dem krankheits- und altersbedingten Lebensende, das sich permanent stillschweigend irgendwo ereignet. Scherze und Ironie wirken im Kontext Suizid grenzverletzender, der Vorgang selbst schrammt in vielen gesellschaftlichen Bereichen noch immer am Vorwurf des Skandalons und des Tabubruchs entlang, und die brachialindividualistische Komponente macht es nicht eben besser. Im selben Moment liegt der ›Formung des eigenen Todes‹ etwas Besonderes zugrunde, das den Tod von eigener Hand eingrenzt auf recht starre kommunikative Rituale. Wie in einer Echokammer scheint es unmöglich

11 Foucault hatte mit eigenen Suiziddämonen zu kämpfen, als er 1948 und 1950 aufgrund von Angstzuständen zwei Selbsttötungsversuche unternahm (vgl. Taureck 1997: 29). Als zwischen Leben und Nichts stehend, sei der Tod, so Foucault später (1984: 58), ohnehin etwas Geringes; »dieses Wenige« könne »etwas Gutes« werden, wenn es »aufs Spiel gesetzt« werde. Der Suizid könne dies als »absolut einzigartige[r] Moment« gewährleisten: »Seine geduldige Vorbereitung [...] kann das ganze Leben erleuchten. Selbstmord-Fest und Selbstmord-Orgie sind nur Slogans dafür; es gibt andere ausgesuchtere und überlegtere Formen.«

zu sein, auf Freitodhandlungen nicht zu reagieren – meistens nicht anders denn (in mehrfacher Hinsicht) distanzierend. Die höchstpersönliche Selbsttötung provoziert die Weiterlebenden, eine eigene persönliche Position zu entwickeln. Auch insofern sind Freitode eine Zumutung: sie erzwingen Reflexivität. Suizide, die als solche nicht erkannt, also etwa im Zuge der Todesfeststellung ›übersehen‹ werden, sind vielleicht gar keine unentdeckt gebliebene Tragödie, sondern ein postmortaler Segen, denn bei ihnen bleibt das Echo, das Hinterbliebene und bisweilen eine fremde Öffentlichkeit für-, mit- und gegeneinander auslösen und eine Zeitlang in immer neuen Schallwellen des Unbehagens reflektieren, allen (Un-)Beteiligten erspart.

Die immer wieder in der Debatte (bisweilen auch im Gerede) stehende These, dass der Tod in modernen Gesellschaften verdrängt werde, u. a. deshalb, weil die gestiegene Lebenserwartung ihn vom ›Freund Hein‹ zum unlieb-samen Besucher, ja zum unsichtbaren ›Stalker‹ jedweder Lebenswelt mache, wird durch den Suizid wenigstens teilweise eingegrenzt bzw. konterkariert. Der Tod scheint jedes Jahr für hunderttausende von Menschen die bessere Alternative zum Leben zu sein; der Schrecken des Sterbens und Gestorbenseins wird mithin also von den Schrecknissen des Weiterlebens übertroffen. Wie Hans Blumenberg (2001: 36) berichtet, hat der Schriftsteller Friedrich Hebbel dazu 1846 eine eindringliche Feststellung getroffen: Der erste Mensch, dem klar wurde, dass er wird sterben müssen, hätte sich aus Furcht vor dem Tod glatt selbst töten können.

Literatur

- Ahmadi, Alireza (2007): »Suicide by Self-Immolation. Comprehensive Overview, Experiences and Suggestions«, in: *Journal of Burn Care and Research* 28, Heft 1, S. 30-41.
- Ahrens, Jörn (2001): *Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes*, München.
- Ahrens, Jörn (2017): *Die unfassbare Tat. Amok und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Bähr, Andreas/Medick, Hans (Hg.) (2005): *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*, Köln/Weimar/Wien.
- Balint, Michael (1994): *Angstlust und Regression*, 4. Aufl., Stuttgart.
- Bateson, John (2012): *The Final Leap. Suicide on the Golden Gate Bridge*, Berkeley.
- Baudrillard, Jean (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München.
- Bauman, Zygmunt (2012): *Leben als Konsum*, Hamburg.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (2014): »Individualisierung«, in: Endruweit, Günter/Trommsdorff, Gisela/Burzan, Nicole (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*, 3. Aufl., Konstanz/München, S. 179-181.
- Benkel, Thorsten (2015): »Todesrituale. Zur sozialen Dramaturgie am Ende des Lebens«, in: Gututzer, Robert/Staack, Michael (Hg.): *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*, Wiesbaden, S. 335-360.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1992): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (2001): *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main.

- Bormann, Franz-Josef (Hg.) (2017): *Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ›Töten‹ und ›Sterbenlassen‹*, Berlin/Boston.
- Bormuth, Matthias (2008): *Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert*, Göttingen.
- Brachthäuser, Christian (2016): *Die Lust auf den Tod. Pessimismus und Suizid in der antiken Philosophie*, Groß-Gerau.
- Braune, Christian (2005): *Feuerzeichen. Warum Menschen sich anzünden*, Göttingen.
- Brusatin, Manlio (2003): *Geschichte der Bilder*, Berlin.
- Canetto, Silvia S./Sakinofsky, Isaac (1998): »The Gender Paradox in Suicide«, in: *Suicide and Life-Threatening Behavior* 28, Heft 1, S. 1-23.
- Cutler, David M./Glaeser, Edward L./Norberg, Karen E. (2001): »Explaining the Rise in Youth Suicide«, in: Gruber, Jonathan (Hg.): *Risky Behavior among Youths*, Chicago, S. 219-270.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1999): *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main.
- Erazo, Natalia (2006): *Zur Epidemiologie des Bahnsuizids unter besonderer Berücksichtigung des Geschlechtseffekts auf Zeit, Ort und Ausgang des Geschehens*, Diss. Ludwig-Maximilians-Univ. München.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1984): »Ein ganz harmloses Vergnügen«, in: ders., *Von der Freundschaft als Lebensweise*, Berlin, S. 55-59.
- Foucault, Michel (1992): »Andere Räume«, in: Barck, Karlheinz/Gente, Peter/Paris, Heidi/Richter, Stefan (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig, S. 34-46.
- Foucault, Michel (2013): *Die Heterotopien – Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Berlin.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1995): »Auguste Comte: Die Toten regieren die Lebenden«, in: Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main, S. 19-58.
- Gehring, Petra (2010): *Theorien des Todes*, Hamburg.
- Giddens, Anthony (1971): »A Typology of Suicide«, in: ders. (Hg.): *The Sociology of Suicide*, London, S. 97-120.
- Giddens, Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley/Los Angeles.
- Graitzl, Lorenz (2012): *Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids*, Wiesbaden.
- Grünewald, Anette (2010): *Das vorsätzliche Tötungsdelikt*, Tübingen.
- Guillon, Claude/Bonniec, Yves le (1982): *Gebrauchsanleitung zum Selbstmord. Eine Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod*, Frankfurt am Main.
- Hafetz, Mohammed M. (2018): »Apologia for Suicide. Martyrdom in Contemporary Jihadist Discourse«, in: Kitts, Margo (Hg.): *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide*, New York, S. 126-139.
- Hahn, Alois (1994): »Die soziale Konstruktion des Fremden«, in: Sprandel, Walter M. (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt am Main, S. 140-163.
- Jacobs, Jürgen C. (2010): *Cato und Werther. Zum Problem des Selbstmords im 18. Jahrhundert*, Paderborn.
- Jankélévitch, Vladimir (2005): *Der Tod*, Frankfurt am Main.
- Jensen, Viggo W./Petty, Thomas A. (1996): »The Fantasy of Being Rescued in Suicide«, in: Maltsberger, John T./Goldblatt, Mark J. (Hg.): *Essential Papers on Suicide*, New York/London, S. 131-141.

- Joiner, Thomas (2010): *Myths about Suicide*, Cambridge.
- Koch, Ariel (2018): »Jihadi Beheading Videos and their Non-Jihadi Echoes«, in: *Perspectives on Terrorism* 12, Heft 3, S. 24-34.
- Krause Landt, Andreas/Bauer, Axel W./Schneider, Reinhold (2013): *Wir sollen sterben wollen – Todes Helfer – Über den Selbstmord*, Waltrop/Leipzig.
- Lindner-Braun, Christa (1990): *Soziologie des Selbstmords*, Opladen.
- Lord, Vivian B./Sloop, Michael W. (2010): »Suicide by Cop. Police Shooting as a Method of Self-Harming«, in: *Journal of Criminal Justice* 38, Heft 5, S. 889-895.
- Lutter, Mark/Roex, Karlijn L. A./Tisch, Daria (2018): *Anomie or Imitation? The Werther Effect of Celebrity Suicides on Suicide Rates in 34 OECD Countries, 1960-2014*, Köln.
- Mainländer, Philipp (1996): *Die Philosophie der Erlösung*, Hildesheim.
- Miron, Oren/Yu, Kun-Hsing/Wilf-Miron, Rachel/Kohane, Isaac S. (2019): »Suicide Rates Among Adolescents and Young Adults in the United States, 2000-2017«, in: *Journal of the American Medical Association* 321, Heft 23, S. 2362-2364.
- Moghadam, Assaf (2006): »Defining Suicide Terrorism«, in: Pedahzur, Ami (Hg.): *Root Causes of Suicide Terrorism. The Globalization of Martyrdom*, London, S. 13-24.
- Mohandie, Kris/Meloy, J. Reid/Collins, Peter I. (2009): »Suicide by Cop among Office-Involved Shooting Cases«, in: *Journal of Forensic Sciences* 54, Heft 2, S. 456-462.
- Oelkers, Jürgen (2012): »Die Anfälligkeit reformpädagogischer Konzepte«, in: Andreesen, Sabine/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Zerstörerische Vorgänge*, Weinheim/Basel, S. 130-151.
- Pape, Robert A. (2005): *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York.
- Parsons, Talcott/Fox, Renée C./Lidz, Victor (1973): »The »Gift of Life« and its Reciprocation«, in: Mack, Arien (Hg.): *Death in American Experience*, New York, S. 1-49.
- Pinguet, Maurice (1996): *Der Freitod in Japan*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Pokorny, Alex D./Smith, James P./Finch, John R. (1972): »Vehicular Suicides«, in: *Suicide and Life-Threatening Behavior* 2, Heft 2, S. 105-119.
- Saake, Irmhild (2008): »Gegenwarten des Todes im 21. Jahrhundert«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58, Heft 4, S. 5-6.
- Seyfarth, Constans/Schmidt, Gert (1995): »Der Tod als Thema bei Max Weber«, in: Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main, S. 96-119.
- Stack, Steven (2003): »Media Coverage as a Risk Factor in Suicide«, in: *Journal of Epidemiology and Community Health* 57, Heft 4, S. 238-240.
- Statistisches Bundesamt (2021): »Suizide«, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Todesursachen/Tabellen/suizide.html> (20. August 2021).
- Stemmler, Anna (2020): »Die Un/Sichtbarkeit der Bilder von 9/11«, in: Buss, Franca/Müller, Philipp (Hg.): *Hin- und Wegsehen. Formen und Kräfte von Gewaltbildern*, Berlin/Boston, S. 255-275.
- Stengel, Erwin (1969): *Selbstmord und Selbstmordversuch*, Frankfurt am Main.
- Taureck, Bernhard H. F. (1997): *Michel Foucault*, Reinbek.
- Williams, Terry (2017): *Teenage Suicide Notes. An Ethnography of Self-Harm*, New York/Chichester.
- Žižek, Slavoj (1990): »Der Todestrieb in philosophischer Sicht«, in: Nagl, Ludwig/Vetter, Helmut/Leupold-Löwenthal, Harald (Hg.): *Philosophie und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, S. 245-255.

Hinrichten

Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens

Executing

Observations on a Communicative Form of Killing

Ekkehard Coenen

Dieser Beitrag geht der Frage nach, wie in Hinrichtungssituationen ein geordnetes Vorgehen möglich ist, obwohl es um extraordinäre Angelegenheiten von Leben und Tod geht. Am Beispiel eines Videos, das die Exekution zweier Frauen und ihrer beiden Kinder zeigt, werden drei kommunikative Problembezüge herausgearbeitet, die bei der Hinrichtung anstanden. Erstens wird anhand der Prozession zum Hinrichtungsort beschrieben, wie in dieser Situation das Töten inszeniert und dergestalt legitimiert wird. Zweitens wird anhand der Sequenz, in der die Frauen und Kinder für die Erschießung positioniert werden, dargelegt, dass sich innerhalb des Hinrichtungsrituals Interaktionen ergeben, durch die Handlungssicherheit für alle Beteiligten erzeugt wird. Drittens zeigt die Erschießungssequenz, dass die Gewissheit über den eingetretenen Tod in situ ausgehandelt wird und wichtig für den Abschluss des gesamten Hinrichtungsprozesses ist. Der Beitrag endet mit einigen Überlegungen zur Hinrichtung als kommunikativer Form.

Hinrichtung, Töten, Videoanalyse, Tötungslegitimation, Kommunikative Form

In this article I explore how order is achieved during an execution. By using the example of a video that shows the execution of two women and their two children, I highlight three communicative problems that were addressed during this situation. Firstly, I use the procession to the place of execution to describe how the killing is staged and thus legitimized. Secondly, based on the sequence in which the women and children are positioned for the shooting, I show that within the execution ritual interactions arise which create orientation for everyone involved. Thirdly, the killing sequence shows that certainty about the actual death is negotiated in situ and is essential for completing the entire execution process. I end with some reflections on execution as a communicative form.

Execution, killing, video analysis, legitimation of killing, communicative form

Einleitung

Auf einem unbefestigten Feldweg, der durch eine spärlich besiedelte, rurale Umgebung in einem zentralafrikanischen Land führt, nähert sich den Be-

obachter*innen eine Gruppe von Menschen.¹ Allmählich ist zu erkennen, dass es sich um etliche, teilweise militärisch gekleidete Männer handelt, die zwei Frauen und zwei Kinder – einen Säugling und ein ca. sieben- bis achtjähriges Mädchen – über den Weg führen. Jemand erwähnt, dass es sich um Mitglieder der Boko Haram handelt, die während eines Angriffs gefangengenommen wurden. Während die Frauen unter Schlägen vorangetrieben werden, wird ihnen auf Französisch gesagt, dass sie sterben werden. Die Gruppe verlässt den Weg. Nach kurzer Zeit werden den Gefangenen die Augen verbunden. Sie werden auf den Boden gesetzt und anschließend durch Gewehrschüsse hingerichtet. Es folgt ein Augenblick der Unsicherheit. Der Säugling scheint noch zu leben. Einer der Männer schießt nun insgesamt zehnmal auf dessen Hinterkopf, bis der Schütze davon ablässt, weil die anderen Beteiligten ihm sagen, dass der Junge nun tot sei. Daraufhin wird Sand auf die Hingerichteten geworfen. Doch die Tötung ist wider Erwarten noch nicht vorbei. Das Mädchen bewegt sich noch. Ein weiterer Schuss folgt. Die beiden Frauen und die Kinder liegen nun regungslos am Boden.

Die soeben beschriebene Situation stammt aus einem Handyvideo, das 2018 von einer journalistischen Website veröffentlicht wurde. Als ich² diese Aufnahmen zum ersten Mal sah, war für mich vieles verstörend und schockierend: der Akt des Tötens mehrerer Menschen, den ich sonst nur als fiktives Geschehen aus Spielfilmen gesehen habe; dass es sich bei den Hingerichteten um wehrlose Frauen und Kinder handelte; die Ruhe und Zielgerichtetheit, mit der getötet wurde; die Szene der ›Übertötung‹ des Säuglings und der dazu im Kontrast stehende einzelne nachträgliche Schuss, der dem Mädchen galt; der inszenatorische Charakter des Videos und dass die Exekution von zahlreichen Zuschauer*innen begleitet wurde, die dem Ganzen folgten und es mitunter mit ihren Smartphones aufzeichneten. Am meisten wunderte mich jedoch, wieso diese Hinrichtung scheinbar so geordnet vonstattenging. Aus all diesen verstörenden Momenten leitet sich für mich das zentrale Erkenntnisinteresse dieses Aufsatzes ab: *Wie ist in Tötungssituationen ein geordnetes Vorgehen möglich, obwohl es um extraordinäre Angelegenheiten von Leben und Tod geht?*

Dieser Frage möchte ich im Folgenden nachgehen, indem ich mich mit den kommunikativen Handlungen, die in dem eben beschriebenen Hinrichtungs-

-
- 1 Für wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag danke ich Thorsten Benkel, Sebastian Lederle, Melanie Pierburg, René Tuma und Andreas Ziemann.
 - 2 Susan Sontag hält in ihrem Essay *Das Leiden anderer betrachten* (2005) fest: »Wo es um das Betrachten des Leidens anderer geht, sollte man kein ›Wir‹ als selbstverständlich voraussetzen.« Indem ich im Folgenden meine Perspektive auf das beschriebene Hinrichtungsvideo schildere, möchte ich verdeutlichen, dass es aufgrund der hervorgehobenen Subjektivität in der Analyse von videografischen Daten, die Tötungen zeigen, umso mehr um die Ermöglichung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit geht.

video zu sehen sind, auseinandersetze. Dabei lege ich offen, dass diese Exekution eine Situation darstellt, die von allen Beteiligten – wenn auch in unterschiedlichem Maße – vorangebracht wird, d. h. von Tätern, Opfern und Dritten. Hinrichtungen sind soziale Phänomene. Sie sind absichtsvolle und gewalttätige Formen des fremdgesteuerten physischen Tötens sozialer Akteure.³ Dabei beinhalten sie nicht nur ein Gegeneinander, sondern auch ein Für- und Miteinander. Dass die Hinrichtung der Frauen und Kinder diese konkrete Form annimmt, liegt somit in der Interaktion der Anwesenden begründet.

Dieser Beitrag ist in einen bislang wenig beleuchteten Bereich des thanatologischen Diskurses einzuordnen, nämlich in die soziologische Tötungsforschung. Während in der Sterbeforschung, die demgegenüber eine prominente Stellung innerhalb der Thanatsoziologie einnimmt, der Übergang zwischen Leben und Nicht-Leben vor allem als ein aus Krankheiten und Alterungsprozessen resultierendes Widerfahrnis verstanden wird, rückt hier nun die Kehrseite des Sterbens in den Vordergrund, also das absichtsvolle Beenden des Lebens. Da das Hinrichten, beispielsweise im Gegensatz zum assistierten Suizid, eine gewalttätige Form des Tötens darstellt, sind die folgenden Ausführungen zugleich an der Schnittstelle zwischen Thanato- und Gewaltsoziologie angesiedelt – also zwischen zwei Spezialsoziologien, die sich kaum wechselseitig wahrgenommen haben. Die Stoßrichtung dieser Analyse ist also eine doppelte: Einerseits sollen Impulse für eine noch ausstehende Soziologie des Tötens gegeben werden. Andererseits werden mögliche Anschlüsse zwischen den thanato- und gewaltsoziologischen Diskursen eruiert.

Die sozialtheoretische Grundierung dieses Beitrags liefert der kommunikative Konstruktivismus.⁴ Hinrichtungen beruhen demnach auf kommunikativen Handlungen, also auf dem wechselseitigen Wirkhandeln. Dieses Handeln, so Knoblauch (2013: 31), »bezieht sich auf Andere, auf das verkörperte Subjekt und schließlich auf die damit verknüpften Objektivierungen, die als

3 Dies müssen nicht immer Menschen sein. Beispielsweise können auch Tiere hingerichtet werden, wie die Tierprozesse zeigen, die im Zeitraum vom 14. bis zum 17. Jahrhundert in Europa stattfanden. Wölfe, Hunde, Schweine, Pferde und andere Tiere, die Menschen angegriffen oder sonstige Schäden angerichtet haben, wurden angeklagt und anschließend getötet (Dinzelbacher 2006).

4 Der kommunikative Konstruktivismus ist ein vergleichsweise junger Ansatz zur Theoriebildung, der in der Soziologie und der Kommunikations- und Medienwissenschaft zur Anwendung kommt. Seit seiner erstmaligen Erwähnung in den 1990er Jahren (vgl. Knoblauch 1995: 21ff.) wurde er in etlichen Debatten und Veröffentlichungen systematisch bearbeitet und weiterentwickelt (siehe z. B. Christmann 2016; Keller/Knoblauch/Reichertz 2013b; Knoblauch 2017; Reichertz/Bettmann 2018; Reichertz/Tuma 2017). Seine theoretischen Entstehungsherde sind neben dem Sozialkonstruktivismus auch diskurs- und praxistheoretische Ansätze, die Sozialphänomenologie, Interaktionsanalyse, die hermeneutische Soziologie, die Ethnomethodologie und Ethnografie, der Pragmatismus und der Poststrukturalismus (vgl. etwa Keller/Knoblauch/Reichertz 2013a: 9ff.).

Teil der gemeinsamen Umwelt wahrgenommen werden«. Erst durch Kommunikation erhält die Exekution ihre konkrete Form, ebenso wie auch das Wissen um diese Form überhaupt erst zu bestimmten Handlungen führt. Schließlich ist es, wie Reichertz (2013: 51) festhält, die Kommunikation, durch die »die Menschen sich selbst, den Anderen und ihre Welt erst erschaffen und immer wieder aufs Neue an Andere weitergeben«. Eine Hinrichtung lässt sich somit als ein Resultat kommunikativen Handelns begreifen. Indem ich im Folgenden die kommunikativen Handlungen fokussiere, richte ich meine Aufmerksamkeit auf die Manifestationen eines Tötungswissens. Tötungshandeln ist dabei stets sinnhaftes Handeln, auch wenn einzelne Handlungsepisoden durch einen Sinnverlust oder Sinnüberschuss gekennzeichnet sein können. Dem Töten jedoch eine ›Sinnlosigkeit‹ zuzusprechen (Sofsky 1997), würde die Täter*innen von ihrer Verantwortlichkeit und Schuld entlasten (vgl. Wieviorka 2006: 131).

Durch die Analyse einzelner Ausschnitte lege ich dar, dass in der geschilderten Hinrichtungssituation vor allem drei kommunikative Probleme behandelt werden: die Legitimation des Tötens, die Stiftung von Handlungsorientierung und die Erzeugung von Todesevidenz. Anders gewendet: Es geht um die Antworten auf die Fragen, warum getötet wird, wie getötet wird und wann eine Tötung erfolgreich ist. Diese drei Problembezüge erarbeite ich anhand einer groben Dreiteilung: Erstens beleuchte ich am Beispiel der Prozession zum Hinrichtungsort den Aufwand, der betrieben wird, um das Töten zu legitimieren. Zweitens gehe ich mittels der Sequenz, in der den Frauen und Kindern die Augen verbunden und in der sie für die Hinrichtung positioniert werden, auf die Bedeutung des Wissens, wie getötet werden soll, und die damit verbundene Handlungsorientierung ein. Drittens verdeutliche ich anhand der Erschießungssequenz, dass die Gewissheit über den eingetretenen Tod in situ ausgehandelt wird und ein Wissen darüber, wann die Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben überschritten wurde, wichtig für den Abschluss des gesamten Hinrichtungsprozesses ist. Diese Zuschreibungen zu den einzelnen Phasen der Hinrichtung sind dabei als idealtypisch zu verstehen. In ihnen verdichten sich die einzelnen Problembezüge. Legitimationen des Tötens, Aushandlungen über das genaue Vorgehen und ein Verständnis darüber, wann eine Person noch lebt und nicht mehr lebt, finden sich jedoch über das gesamte Hinrichtungsvideo verteilt. Mein Beitrag endet mit einigen Überlegungen dazu, inwiefern Hinrichtungen als kommunikative Formen verstanden werden können.

Die Prozession zum Hinrichtungsort: Inszenierung und Legitimation des Tötens

In der Eingangssequenz des Videos finden zahlreiche kommunikative Handlungen statt, die auf eine Tötungslegitimation abzielen. Die Situation wird durch

eine männliche Stimme aus dem Off gerahmt. Der Kameramann erzählt, dass es sich bei den Gefangenen um Mitglieder der Boko Haram handelt, die während eines Angriffs festgenommen wurden. Zu sehen ist eine Gruppe von Menschen (siehe *Abb. 1*). Angeführt wird sie von einem Soldaten, der einige Meter vorausläuft. Als er an der Kamera vorbeikommt, hebt er den Arm und zeigt sein Smartphone ins Bild. Die Gruppe kommt näher. Ein Mann in Militärkleidung und mit Fliegerbrille, der von der Off-Stimme vorgestellt wird, hält eine Frau an ihrem Genick fest und drückt sie auf dem Weg vorwärts. Die Frau hält ein Mädchen an der Hand. Hinter ihr ist eine weitere Frau zu sehen, die einen Säugling auf ihren Rücken gebunden hat. Die Blicke der Frauen sind auf den Boden gesenkt. Sie wehren sich nicht, sondern folgen den Soldaten. Begleitet werden sie von zahlreichen Männern; manche mit Macheten und Stöcken in der Hand, manche unbewaffnet, manche stumm, manche miteinander sprechend.

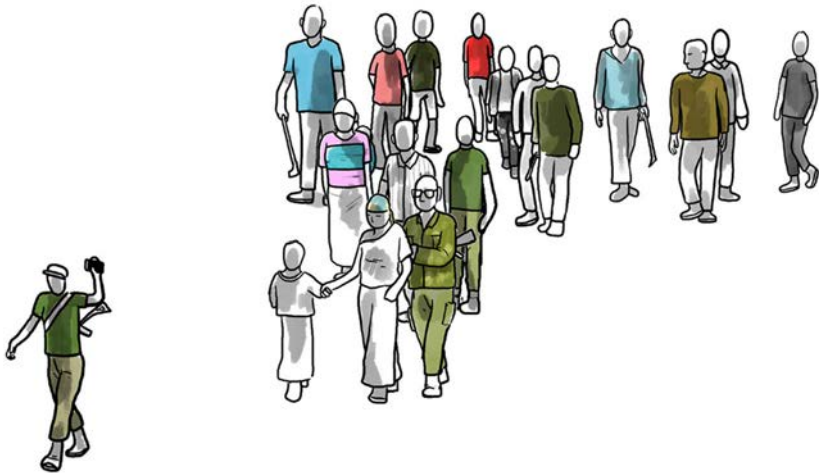


Abb. 1: Körperformation beim Gang zum Hinrichtungsort⁵

Während die Gruppe den Weg entlang läuft, schlägt der Soldat der Frau, die er gepackt hat, zweimal ins Gesicht (siehe *Abb. 2a* und *2b*). Der Kameramann kommentiert dies damit, dass das Geschehen blutig sei: »Et c'est sanglant.« [»Und es ist blutig.«] Während die Gruppe weiterläuft, passieren sie einen wei-

5 Aus Gründen der Anonymisierung und zu analytischen Zwecken (Wilke 2018) wird in diesem Beitrag auf Nachzeichnungen einzelner Videosequenzen zurückgegriffen. Zudem verzichte ich auf originale Standbilder aus dem Video, um durch die Reproduktion der gewaltvollen Bilder den Tätern keine Bühne zu geben. Schließlich basiert der Rückgriff auf Nachzeichnungen auf der ethischen Entscheidung, die Würde der Opfer zu wahren. – Die Bildrechte dieser und aller weiteren Abbildungen liegen bei Martin Krusche.

teren Soldaten, der fast beiläufig seinen Arm ausholt und die andere Frau im Vorbeigehen ebenfalls ins Gesicht schlägt (siehe Abb. 2c). Der Soldat mit der Fliegerbrille fordert die Frau, die er über die Straße führt, auf, ihren Kopf zu heben, damit sie gesehen werden kann. Er zerrt an ihrem Genick, um ihr Gesicht nach oben und in die Kamera zu wenden. Dabei sagt er laut und deutlich, dass sie sterben werde: »B. H.,⁶ tu vas mourir.« Die Gruppe kommt an einigen zivil gekleideten Personen vorbei, die die Szenerie beobachten. Der Soldat, der vorausgegangen war, führt die Gruppe nicht mehr an, sondern hat sich zu den Zivilist*innen an den Wegesrand gestellt. Er hält mit seinen beiden Händen ein Smartphone fest und richtet es auf die vorbeiziehenden Männer und Gefangenen. Anschließend spricht er einen zivil gekleideten Mann an und fordert ihn dazu auf, ihn zu filmen. Er überreicht ihm das Smartphone und erkundigt sich mehrmals, ob er gefilmt werde: »Tu me filmes?«



Abb. 2: Demütigungshandlungen während der Prozession

Die Funktion dieses Gangs zum Exekutionsort ist keineswegs darauf zu beschränken, dass die Gefangenen zu jener Stelle transportiert werden, an der sie getötet werden sollen. Er ist Teil eines *rituellen Tötungstheaters*, das eine bestimmte Form annimmt und in dem die Beteiligten feststehende Rollen einnehmen.⁷ Dem gesamten Ablauf scheint eine Art Skript zugrunde zu liegen, an dem sich die Beteiligten orientieren.⁸ Zu Beginn wird die Situation durch einen Kommentar des Kameramanns gerahmt; und zwar nicht für eine anwesende Person, sondern für ein imaginäres Publikum. Er führt die Akteure ein – die Soldaten und die Hinzurichtenden –, nennt die soziale Beziehung, in der sie stehen – Gefangenschaft nach einem Angriff –, und teilt den Zuschauer*innen die Deutung mit, dass das Geschehen ›blutig‹ ist. Dieser Off-Kommentar ist nur einer von vielen weiteren Markern, die verdeutlichen, dass in dem Video eine bestimmte Form des Tötens zu sehen sein soll. Es scheint ein Wissen dar-

6 Kurzform für ›Boko Haram‹.

7 Auf das ›Tötungstheater‹ werde ich weiter unten näher eingehen.

8 Ein ähnlicher Ansatz lässt sich auch bei Richard van Dülmen (1985) finden, der Hinrichtungen passenderweise als ein »Theater des Schreckens« bezeichnet.

über vorhanden zu sein, welche Rollen vorgestellt werden müssen und welche nicht, wie die Beteiligten zu handeln haben, wie ihr Handeln gedeutet werden soll und welches Kontextwissen den Zuschauer*innen bereitgestellt werden muss.

Die Hinrichtung ist ein »Schwellenritual« (Turner 1989), dessen Fundament eine sozial definierte Schuldhaftigkeit ist (vgl. Sofsky 1996: 121). Der Gang zum Hinrichtungsort stellt dabei eine Prozession dar. Er hat eine rituelle und somit auch eine soziale sowie ordnungsbildende Funktion. Wenn es nur darum ginge, die Opfer zum Ort ihrer Hinrichtung zu bewegen, hätte dies auch auf andere, womöglich effizientere Weise geschehen können. Die Frauen und Kinder hätten beispielsweise in einem Fahrzeug transportiert werden können; abgeschirmt von den Augen (und Smartphones) Dritter. Die Frauen hätten auch nicht geschlagen werden müssen. Und sie hätten nicht von einer Menschentraube zum Ort ihrer Hinrichtung begleitet werden müssen. Dass es dennoch anders kam, weist darauf hin, dass es in dieser Sequenz eben nicht primär um einen Gefangenentransport geht. Im Vordergrund stehen stattdessen die Legitimation des Tötens und die Sichtbarmachung des Gewalthandelns für Dritte. Diese zwei Aspekte sind eng miteinander verwoben, da jede Beobachtung von Handlungen, die als Gewalt gedeutet werden, zu (De-)Legitimationen führt – und sei es nur ein duldendes Zuschauen –, und demgegenüber aber auch jede Legitimation nach Dritten verlangt, die sie bestätigen. Soll heißen: Die Dritten beobachten und bewerten nicht nur das Handeln von Tätern und Opfern, sondern tun dies auch wechselseitig.

Die Hinrichtungssituation ist also nicht auf eine Gewaltdyade aus Tätern und Opfern zu begrenzen. Dieses Töten ist in eine *Triade der Gewalt* eingebettet, bei der die Dritten eine konstituierende Rolle spielen (Koloma Beck 2011). Sie sind ein zentraler Bestandteil jener »Verfahrensordnungen der Gewalt« (Lindemann 2017), durch die ein Handeln als Gewalt gedeutet und (il-)legitimiert sowie entsprechend normiert wird. Dritte beobachten und interpretieren gewaltsame Tötungshandlungen und positionieren sich normativ dazu. Dadurch haben sie einen erheblichen Einfluss auf die Dynamik der Hinrichtungssituation.

Während des Gangs zum Hinrichtungsort sind Akteure mit unterschiedlichen »Partizipationsstatus« (Knoblauch 2016: 555) zu sehen. Einige sind hochgradig involviert – z. B. der besagte Soldat mit der Fliegerbrille und ohne Zweifel auch die Gefangenen –, während andere ihm zum Teil bewaffnet folgen und wiederum andere nur eine Zuschauerrolle am Wegesrand einnehmen. Jene Männer, die sich der Prozession anschließen, verdeutlichen, dass es sich bei dieser Hinrichtung um ein Ritual handelt, ein »demand for bodily involvement« (Muir 1997: 31). Indem sich diese Dritten um die Soldaten und Gefangenen herum gruppieren, zeigen sie im kommunikativen Handeln, dass sie wortwörtlich als Gruppe hinter der Tötung stehen und sie auch mit Waffenge-

brauch verteidigen und durchsetzen würden – oder zumindest könnten. Ihre Teilnahme an der Prozession ist die Objektivierung einer gemeinschaftlichen Gewalterlaubnis.

Durch Gewalt können soziale Rollen reproduziert, manchmal auch überhaupt erst installiert werden (vgl. Koloma Beck/Schlichte 2014: 30). Die Hinrichtung lässt sich deshalb auch als ›Tötungstheater‹ beschreiben, da sich die Beteiligten diese Rollen wechselseitig vorspielen und dadurch festigen. Besonders hervorzuheben ist hier die Selbstinszenierung der Täter, die nicht zuletzt dadurch ins Auge fällt, dass einer der Soldaten mehrmals fragt, ob er auch mit seinem eigenen Smartphone gefilmt werde. Während der gesamten Prozession zeigen sie sich von einer kaltblütigen und brutalen Seite. Die Frauen werden angeschrien und durch Schläge ins Gesicht, Würgegriffe und die deutliche Zurschaustellung ihres Gesichts vor der Kamera gedemütigt und entwürdigt. Sie werden Opfer »lozierender Gewalt« (Reemtsma 2008: 105), bei welcher der geschlagene Körper für andere Zwecke instrumentalisiert wird. Das gewaltvolle Handeln der Männer ist Teil eines »impression management« (Goffman 1956: 132). Die Soldaten stilisieren sich als gewalttätige und gnadenlose Männer. Sie betonen selbst, dass die Situation blutig ist. Am Ende des Videos ist zu hören, wie zu einem der Männer gesagt wird, dass er aus dem Bild gehen soll, wenn er Angst habe, damit er das Video nicht ›versaue.⁹ Das Zeigen von Schwäche wird im Tötungstheater nicht geduldet. Die Hinrichtung und insbesondere die Prozession dienen den Soldaten zur Selbstinszenierung und zur Demonstration »vollkommener Macht«, d. h. der »äußerste[n] Steigerung des Herr-Seins über andere Menschen: Herr-Sein über Leben und Tod« (Popitz 1992: 53).

Die Frauen und Kinder sind ebenfalls Teil der Ritualgemeinschaft – wenn nicht sogar ihr wichtigstes Element. Auch sie sind performativ an dem Tötungstheater und der Gewaltlegitimation beteiligt, auch wenn sie hochgradig passiv und ihre Blicke nur gen Boden gerichtet sind und sie keinen Handlungsspielraum besitzen. Sie fliehen nicht, sie wehren sich nicht, und sie müssen nicht von den Militärs die Straße entlanggezerrt werden. Vollkommene Macht, so hat Popitz deutlich gemacht, führt bei den Opfern zu Ohnmacht (vgl. ebd.: 54). Sie finden sich in einer »antisymmetrischen Gewaltsituation« (Hoebel 2014: 445) wieder, in der sie die Gewalt und Demütigungen erdulden müssen. Ihr Körper wird performativ von den anderen Beteiligten genutzt, um die bevorstehende Exekution zu legitimieren. Während der Prozession scheinen die Frauen und Kinder entpersonifiziert. Ihre Erschießung wird dadurch legitimiert, dass sie zur islamistischen Terrorgruppe Boko Haram gezählt werden.

9 »Si tu as peur, tu pars là-bas. Vous ne pouvez pas visionner notre vidéo ice.« [»Wenn du Angst hast, gehe dahin. Du kannst nicht unser Video versauen.«]

Sie haben keine Namen und keine Biografien. Stattdessen werden sie lediglich mit einem abfälligen Tonfall als ›B. H.‹ bezeichnet. Das Hinrichtungsritual und insbesondere auch die Prozession beinhalten, mit Klaus Feldmann (2010: 211) formuliert, einen »Übergangsritus zur Nicht-Person«. Die Frauen und Kinder verkörpern einen Feind, die Boko Haram. Ihr Körper wird zum Austragungsort sozialer Prozesse. Die Schläge, die die Frauen treffen, sind nicht nur das Resultat dieser Gewaltlegitimation. Vielmehr wird die Legitimation des Tötens im Vollzug des Schlagens – und all der daran geknüpften Demütigungen – performativ hervorgebracht. Nicht die bevorstehende Hinrichtung rechtfertigt die gewaltvolle und symbolische Abwertung, sondern die Schläge, Beleidigungen und Herabwürdigungen legitimieren die folgende Tötung. Anders gewendet: Wie jede Gewaltlegitimation, so basiert auch die Legitimation des gewaltsamen Tötens auf gesellschaftlichen Bereichen, in denen Gewalt erlaubt, verboten oder geboten ist (vgl. Reemtsma 2008: 185ff.; ferner Hartmann 2019). Diese liegen aber nicht einfach vor, sondern werden in situ durch kommunikatives Handeln konstituiert.¹⁰

Die Hinrichtungssituation zielt kommunikativ vorrangig auf Dritte – und zwar vor allem auf das Kamerapublikum. Die Situation wird durch die Bystander nicht nur beobachtet. Vielmehr sind einige Akteure damit beschäftigt, die Ereignisse mit ihren Smartphones festzuhalten – und somit die gesamte Sequenz der Exekution audiovisuell zu archivieren und für abwesende Dritte beobachtbar werden zu lassen. Bereits das Videodatum, auf das sich diese Analyse stützt, ist auf eine solche videografische Handlung zurückzuführen. Die eingesetzten Smartphones scheinen ausschließlich den Militärs zu gehören,¹¹ während die Zivilisten die Situation (zunächst) nicht filmen. Die Beteiligten orientieren sich nicht nur an anwesenden Akteuren, sondern auch an abwesenden Dritten; seien es konkrete Personen(gruppen) oder abstrakte Adressen wie ›die‹ Öffentlichkeit, ›die‹ Politik oder ›das‹ Recht (siehe auch Imbusch 2017). Es spielen in den kommunikativen Handlungen neben den »lokalen« auch »extralokale Verstrickungen« eine Rolle (Hoebel 2019a). Zu sehen ist, wie Mark Astley (2016: 152) für sogenannte ›Snuff-Filme‹ im Allgemeinen und Exekutionsvideos im Besonderen festhält, »a premeditated human death that would not exist without the intention of pointing a camera and capturing the event for a variety of sexual, political, and financial purposes«. Das Töten er-

10 Die Prozession lässt sich somit auch als ein Spießrutenlauf begreifen, in dem die Gefangenen die Rolle der ›Sündenböcke‹ einnehmen, die für die Vergehen einer gesamten Gruppe sanktioniert werden (Girard 1988).

11 Selbst die Stimme aus dem Off ist einem der Soldaten zuzuordnen. Schließlich verfügt er über das notwendige Sonderwissen, durch das er die anderen Soldaten mit ihren Code- und Spitznamen benennen sowie die folgenden Ereignisse narrativ vorwegnehmen kann.

folgt somit nicht ›zufällig‹, sondern es handelt sich um eine Inszenierung vor Dritten. Diese zielt vor allem auf eine Tötungslegitimation, die sie performativ zum Ausdruck bringt.

Die Positionierung der Hinzurichtenden: Handlungsorientierung und ›articulation work‹

Das bisherige Geschehen dient vor allem einer Inszenierung von ›vollkommener Macht‹ und der Legitimation des Tötens. Bis hierhin scheinen die Soldaten zu wissen, wie sie vorzugehen haben. Nun biegen sie mit den Gefangenen von der Straße ab. Die zivil gekleideten Männer, die sie bis dahin begleitet haben, bleiben stehen und folgen ihnen nicht. Nur zwei Personen gehen weiter mit; einer mit dem Smartphone, das ihm von einem der Soldaten mit der Aufforderung zum Filmen überreicht worden ist. Während sie sich noch circa 10 bis 15 Meter von der Straße entfernen, schlägt einer der Soldaten vor, dass der Säugling vom Rücken seiner Mutter entfernt werden soll. Ein anderer Soldat entgegnet, dass der Junge weiterhin auf dem Rücken gebunden bleibt und zusammen mit seiner Mutter erschossen werde. Die Gefangenen gehen weiter mit den beiden Männern mit. Weder versuchen sie zu fliehen, noch sträuben sie sich, vom Weg abzubiegen. Stattdessen folgen sie dem Druck, der von den Armen und Händen der Soldaten ausgeht.

Als die Gruppe anhält, verbindet ein Soldat die Augen der Frau, die er bisher am Genick gepackt hat. Zeitgleich erfolgt die Anweisung, dass auch dem Mädchen, das sie an der Hand hält, die Augen verbunden werden sollen. Die Frau lässt die Hand des Mädchens los, welches nun zuschaut, wie ihrer Mutter ein Tuch um die Augen gebunden wird. Auch der anderen Gefangenen mit dem Säugling auf dem Rücken werden nun mit ihrem Kopftuch die Augen bedeckt. Es ist zu hören, wie die Soldaten mit den Frauen und dem Mädchen reden und bestätigen, dass die Augen auf die richtige Weise verbunden sind. Eine der Frauen versucht, sich hinzuhocken, doch einer der Soldaten zieht sie kraftvoll an ihrem Kleid wieder nach oben und sagt ihr, dass sie sich woanders hinsetzen soll. Er führt sie ohne großen Kraftaufwand einige Meter weiter, drückt sie nach unten und sagt ihr zugleich, dass sie sich hinsetzen soll. Sie folgt seinen Bewegungen und sitzt nun mit dem Rücken zu den Männern und gesenktem Kopf auf dem Boden. Anschließend ruft der Soldat das Mädchen zu sich. Während ihre Mutter mit gesenktem Kopf auf dem Boden hockt, zieht er dem Mädchen das T-Shirt dergestalt über den Kopf, dass noch immer der Hals darin steckt, jedoch der Stoff nun das Gesicht verhüllt. Die Bewegungen des Soldaten sind nun hektischer, und er fasst das Mädchen unsanfter an als die Mutter.

Daraufhin wird auch die Frau mit dem Säugling auf dem Rücken von einem Soldaten einige Meter weitergeführt. Er spricht nicht zu ihr, sondern

drückt nur sanft mit den Fingerspitzen seiner rechten Hand auf den Rücken des Säuglings, während er etwas kräftiger mit seiner linken Hand den linken Oberarm der Frau greift. Sie folgt seinem Handdruck ohne erkennbare Gegenwehr und geht mit verbundenen Augen einige Meter geradeaus (siehe *Abb. 3*). Die Frau wird ebenfalls mit einer leichten Bewegung von dem Soldaten nach unten gedrückt. Gleichzeitig weist er sie mit harscher Stimme an: »Assis-toi.« [»Setz dich hin.«] Im Hintergrund ist währenddessen ebenfalls die Anweisung zu hören: »Rester comme ça. Assis-toi comme ça« [»Bleib so. Setz dich so hin.«]; wahrscheinlich für das Mädchen, dessen Augen soeben verbunden wurden. Die Frau mit dem Jungen auf dem Rücken hockt sich auf den Boden. Sie faltet ihre Hände auf den Schoß und senkt ihren Kopf. Auch sie ist den Soldaten mit dem Rücken zugewandt. Die Stimme aus dem Off spricht langsam, deutlich und in einem ruhigen Tonfall zu dem Säugling: »Mon petit, ça fait mal, mais tes parents nous ont mis dans.« [»Mein kleiner Junge, das tut weh, aber deine Eltern haben uns dazu gebracht.«]



Abb. 3: Die Frau mit dem Säugling wird zum Hinrichtungsort geführt.

In dieser Sequenz werden vor allem jene Interaktionen deutlich, die das Hinrichtungsritual begleiten. Das Tötungstheater schien bis hierhin durch mehrfache Einübung, durch immer gleiche Ablaufstrukturen eine gewisse routinierte Form gewonnen zu haben, die es wie geskriptet aussehen lässt, und das Vorgehen mag für die Akteure klar gewesen zu sein. Doch in dieser kurzen Phase, in der die Prozession beendet ist, die (meisten) Dritten sich von den Soldaten entfernt haben und dem Ganzen aus einiger Distanz zuschauen und die Frauen und Kinder für ihre Erschießung vorbereitet werden, herrscht Uneinigkeit über den weiteren Verlauf. Als die Gefangenen zu ihrem Hinrichtungsort geführt werden sollen, kommt es zu Aushandlungsprozessen. Die Täter haben keinen konkreten Zielort, sondern müssen erst miteinander absprechen, wo die Erschießung erfolgen soll. Auch als einer Frau die Augen verbunden worden sind und sie sich hinknien

will, geben ihr die Täter zu verstehen, dass sie andere Pläne haben und drücken sie zu einer anderen Stelle. Ähnliches gilt für die Frau mit dem Säugling auf dem Rücken, die jedoch nicht mit Nachdruck, sondern eher sanft in die entsprechende Richtung gedrückt wird (siehe Abb. 3). In all diesen Fällen ist ein »working things out« (Corbin/Strauss 1993: 73) zu beobachten, also »the interactional process through which arrangements are established, kept going, and revised«. Dieser Aushandlungsprozess ist aber enorm asymmetrisch. Die »Kommunikationsmacht« (Reichertz 2009) liegt bei den Soldaten.

Es erfolgen Regieanweisungen, die u. a. auf die genaue Positionierung der Gefangenenkörper zielen. Die Frau und das Mädchen werden so auf den Boden gesetzt, dass sie von den Tätern abgewandt sind. Diese räumliche Anordnung hängt nicht damit zusammen, dass die Hinzurichtenden nicht die Täter im Augenblick ihrer Tötung anschauen und somit auch nicht die Tötungshandlung beobachten sollen. Denn schließlich sind ihnen bereits die Augen verbunden worden, wodurch sie die weiteren Handlungen nicht beobachten und darauf reagieren können. Die Abkehr von den Tätern ist vielmehr symbolisch-kommunikativ auf diese selbst gerichtet. Sie müssen nun ebenfalls nicht in das Gesicht ihrer Opfer blicken, während sie diese erschießen. Dies ist ein strategischer Umgang mit Tötungshemmungen, die in solchen »kalten Einsätzen« (Kühl 2018: 207) auftreten können, wenn die Opfer für die Täter keine Bedrohung darstellen – was bei diesen Frauen und Kindern offenkundig der Fall ist. Getötet wird hier nicht aus Affekt oder in der »Hitze des Gefechts«, sondern planvoll und ohne Hektik. Die Abkehr der Opfer von ihren Tätern dient zur Überwindung der Konfrontationsspannung und Angst beim Töten. Die Gewalt ohne Gesichtskonfrontation erleichtert das Töten (Collins 2017). Die Mimik der Opfer muss nicht von den Tätern gesehen werden. Die Hinrichtung wird somit durch die räumliche Anordnung der Anwesenden begünstigt.

Wie bereits dargelegt, stellt die Hinrichtung ein Ritual dar, in dem die Gefangenen vom Status einer sozialen Person zu einer Nicht-Person übergehen (vgl. Feldmann 2010: 211). Feldmann setzt in dieser Aussage Personen- und Akteursstatus gleich. Die geschilderten Interaktionen zwischen den Tätern und Opfern widersprechen jedoch dieser Annahme. Lindemann (2018: 58ff.) hat gezeigt, dass Gewalt nur innerhalb der Grenzen des Sozialen stattfinden und somit nur sozialen Akteuren angetan werden kann. In der beschriebenen Hinrichtungssituation wird den Opfern noch immer ein Akteursstatus zugeschrieben. Sie werden angesprochen und zu Handlungen aufgefordert. Auf ritueller Ebene stellen sie jedoch keine Personen dar, sondern symbolisieren die Boko Haram. Deshalb findet bei der geschilderten Prozession zwar eine Entpersonifizierung statt, aber die Gefangenen sind weiterhin als soziale Akteure anerkannt – wenn auch mit einem sehr geringen Handlungsfreiraum –, denen gerade aufgrund dieses Status Gewalt zugefügt werden kann.

Um die Gefangenen entsprechend zu positionieren, müssen sich die Solda-

ten mit ihnen austauschen. In all diesen Fällen findet eine »articulation work« (Strauss 1985) statt. Die Akteure tauschen sich über ihr Handeln, den aktuellen Stand der Dinge, bestehende Probleme und anstehende Aufgaben aus; teils lautsprachlich, teils durch Gesten, teils durch körperliche Kraftausübung. Dadurch werden Ereignisse, die für die Hinrichtung relevant sind, und Erwartungen zum weiteren Vorgehen wechselseitig beobachtbar gemacht. Dabei wird im Zuge dieser Interaktionen auch die Selbstinszenierung der Täter als brutal und kaltblütig brüchig. Der Umgang mit den Gefangenen wandelt sich. Die Frauen werden nicht mehr geschlagen und beleidigt, sondern ohne großen Kraftaufwand und mit wenigen Worten an ihren Hinrichtungsort geführt. Besonders markant sticht hervor, wie behutsam mit dem Säugling umgegangen wird. Er wird nicht hart angepackt, sondern sacht berührt. Einen starken Kontrast zur gesamten abschreckenden und entwürdigenden Praxis während der Prozession stellt jene Äußerung dar, die zu dem Säugling gesagt wird; dass das Folgende schmerzhaft sein wird, aber die Täter von den Eltern dazu gebracht worden seien. Diese kommunikative Handlung lässt sich zunächst als eine Geste des Mitleids deuten, indem dem Säugling – beinahe in Form einer Entschuldigung – der Grund für den bevorstehenden Schmerz genannt wird. Dass hierbei seinen Eltern die Schuld für die Hinrichtung gegeben wird, ist zudem eine Legitimation gegenüber allen Beteiligten. Es wird deutlich gemacht, dass die Tötung aus einer Zwangslage heraus geschieht, für die andere verantwortlich seien. Zugleich ist diese Behauptung auch eine Macht- und Erniedrigungshandlung gegenüber der anwesenden Mutter, die diesen Satz hört und der somit zugleich mitgeteilt wird, dass sie für den Tod ihres Sohnes verantwortlich sei.¹² Dies verdeutlicht, dass die Gewaltlegitimation, aber auch die Demonstration vollkommener Macht nicht nur Bestandteile des eigentlichen Hinrichtungsrituals sind. Sie finden sich auch in den kommunikativen Handlungen wieder, die sich um das rituelle Handeln herum aufspannen.

12 Dass gerade gegenüber dem einzigen männlichen Opfer die Tötung legitimiert wird, während gegenüber den Frauen und Mädchen kein Wort verloren wird, scheint aus geschlechtersoziologischer Perspektive her interessant. Schon während der körperlichen Anleitung der Gefangenen wurde der Säugling nur sanft mit den Fingerspitzen berührt, während die Frauen vorwiegend mit Kraft gepackt wurden. Auch für den Fokus der Kamera hat der Säugling bisher keine wichtige Rolle gespielt. Die Hinrichtung der Frauen und des Mädchens scheinen für die ausschließlich männlichen Soldaten nicht derart problematisch, dass sie in besonderer Weise thematisiert werden müssen. Die Tötung eines männlichen Kindes bedarf für die Täter hingegen wohl einer besonderen Legitimationsarbeit.

Die Erschießung: Erzeugung von Todesevidenz

Kurz nachdem die Frauen mit ihren Kindern abseits des Feldweges die Augen verbunden bekommen haben und sich hinknien sollen, schwenkt die Kamera. Es ist zu sehen, wie drei Soldaten ihre Gewehre ergreifen (siehe *Abb. 4*). Die ersten Schüsse ertönen. Als die Kamera wieder die erste Frau erfasst, liegt sie bereits am Boden, während das Mädchen gerade noch neben sie fällt. Kurz darauf wird die Frau erschossen, die einen Säugling auf ihren Rücken gebunden hatte. Doch die Tötungssituation endet damit noch nicht. Denn plötzlich wird die Situation hektischer.



Abb. 4: Körperformation der Tötungssequenz¹³

Ein Soldat ruft »L'enfant derrière. L'enfant derrière.« [»Das Kind hinten. Das Kind hinten.«] Daraufhin entgegnet ein anderer Mann, dass das Kind bereits tot sei. Der Soldat habe den Kopf getroffen, meint wiederum eine weitere Person. Währenddessen ist zu hören, wie das Gewehr nachgeladen wird. Der Kameramann ruft: »Les mecs. Mh=hm. (verneinend)« [»Jungs. Mh=hm«] Anschließend ist zu sehen, wie der Schütze mit seinem Gewehr insgesamt zehn Mal auf den Säugling schießt. Nach dem sechsten Schuss ertönt eine Stimme: »[Name], laissez-le comme ça. Il est déjà mort.« [»(Name), lass es bleiben. Er ist bereits tot.«] Eine weitere Person stimmt dem zu. Nach vier weiteren Schüssen wird der Gewehrlauf gesenkt. Es ist zu hören, wie die anderen erneut auf

¹³ Die Figur mit dem Smartphone in der Mitte in der Nachzeichnung stellt die Position der Kamera dar, die in diesem Augenblick eine 360-Grad-Drehung vollzieht.

den Soldaten einreden: »C'est bon, [Name]. Il est déjà mort.« [»Es reicht, (Name). Er ist bereits tot.«]

Anschließend bewegt sich die Kamera auf die am Boden liegenden Körper zu. Der Kameramann sagt: »Versons de la poussière.« [»Lasst uns etwas Staub werfen.«] Staub wird zunächst auf die Frau mit dem Säugling geworfen. Daraufhin bewegt sich die Kamera zu den anderen beiden, und erneut ist zu sehen, wie eine Hand Staub über den am Boden liegenden Körper wirft. Die aufgeregte Stimme des Kameramanns ist erneut zu hören: »L'enfant, c'est vivant encore. Merde.« [»Das Kind ist noch am Leben. Scheiße.«] Die Kamera schwenkt. Der Soldat, der mehrmals auf den Säugling geschossen hat, hat sein Gewehr angelegt. Er steht nahe an dem Mädchen und schießt nur einmal auf den noch lebenden Körper.

Hinrichtungen zielen auf die Herbeiführung des physischen Todes eines oder mehrerer Menschen. Sie sind mit Feldmann (2010: 211) formuliert: eine »Manipulation des Todeszeitpunktes, der Todesart und -umstände«. ¹⁴ Sie lassen sich vor diesem Hintergrund auch als ein »Sterben-Machen« (Schneider 2014: 62) bezeichnen, bei dem die Gewissheit darüber, ob ein Mensch stirbt oder nicht, durch das soziale Umfeld hergestellt wird. Es finden nicht nur Auseinandersetzungen darüber statt, ob ein Mensch stirbt, sondern im kommunikativen Handeln auch darüber, wie.

Das Gewalthandeln, durch das getötet werden soll, dauert in dieser Sequenz nur wenige Sekunden. Es ist ein transgressives Handeln, da es entlang der Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben operiert. Dabei konstituiert es diese Grenze zugleich mit. Denn zum absichtsvollen Töten bedarf es eines Wissens darüber, wo das Leben aufhört und das Nicht-Leben anfängt und wo genau der Tod als Demarkationslinie zu verorten ist. ¹⁵ Dieses Tötungswissen wird durch das konkrete Handeln erzeugt und verfestigt. Durch eine Tötungshandlung wird jene Linie, die zwischen Leben und Nicht-Leben verläuft, zu einem sozial vermittelten Sinn. Das Töten zieht jene »vertikale und schmale Linie« (Foucault 1973: 155), die Leben und Nicht-Leben voneinander trennt. Es schreibt sich in den Tod, d. h. in den liminalen Augenblick zwischen Leben

14 Die Definition des Tötens von Feldmann wurde von mir unvollständig übernommen. In seinem Überblickswerk zur Thanatosoziologie geht er auch davon aus, dass das Töten stets auf andere Personen gerichtet ist und entweder gewaltsames Handeln oder qualvolle und entwürdigende Bedingungen einschließt (vgl. Feldmann 2010: 211). Mit dieser Eingrenzung schließt er jedoch weitere Handlungen aus, die manipulativ an der Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben operieren. Die aktive Sterbehilfe ist beispielsweise auch eine Tötungsart, die jedoch nicht mit einem Gewalthandeln, einer Entwürdigung oder dem Zufügen von Qualen gleichzusetzen ist. Und der Selbstmord ist ein Töten, das eben nicht auf andere, sondern die eigene Person zielt.

15 Zu einer weiterführenden Auseinandersetzung mit dem Tod als »Liniennetz« zwischen Leben und Nicht-Leben siehe Benkel (2018: 18ff.; ders. 2019: 45ff.).

und Nicht-Leben ein und schafft somit Deutungsgewissheit und Handlungssicherheit darüber, wann das Leben endet und wie das Lebensende praktisch herbeigeführt werden kann. Eine oder mehrere Schüsse in den Oberkörper oder Kopf gelten hier als tödlich.

Die Tötung umfasst nicht nur das Gewalthandeln, durch das die Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben überschritten werden soll. Es wird auch die Evidenz des herbeigeführten Todes geprüft. Während jedoch zum Beispiel bei der Todesstrafe durch die Giftspritze medizinische Apparate, die an die Körper der Hinzurichtenden angeschlossen sind, die Gewissheit erzeugen, dass der Tod eingetreten ist, bleibt in der beschriebenen Sequenz zumindest anfangs eine technische Vermittlung aus. Die Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben wird stattdessen ausschließlich am Körper objektiviert und wirksam. Es ist nicht zu sehen, ob die Frauen und Kinder noch Hirnströme aufweisen – was gegenwärtig den gängigen Kriterien der Todesbestätigung im medizinischen Bereich darstellt. Stattdessen achten die Täter nur auf Körperbewegungen: Bewegt sich der Brustkorb noch aufgrund der Atmung? Zucken die Körper noch, wenn Staub auf sie geworfen wird? Wenn am Körper noch Lebenszeichen zu erkennen sind, ist das Hinrichtungsritual noch nicht abgeschlossen. Erneut wird auf die Körper geschossen, die als noch-lebend gedeutet werden.

In der beschriebenen Sequenz tritt das Unvorhergesehene in die Situation. Die beiden Kinder scheinen das Gewalthandeln überlebt zu haben. Es herrscht Uneinigkeit darüber, ob der Säugling tatsächlich tot ist. Das Tötungshandeln ist nicht mit der Erzeugung von Todesevidenz gleichzusetzen. Der Eintritt des Todes wird in der Hinrichtungssituation zwischen den Tätern ausgehandelt. Selbst das Töten kann somit Gegenstand eines ›working things out‹ sein. Die Beteiligten tauschen sich darüber aus, ob ihre Opfer nicht mehr leben, ob weiteres Tötungshandeln notwendig ist und ob das Ausmaß der stattgefundenen Gewalt gerechtfertigt ist.

Wiederholt wird dem Schützen gesagt, dass der Junge bereits gestorben sei. Es herrscht eine Spannung vor: Während ein Großteil der Soldaten sagt, dass der Säugling tot sei, äußert der Schütze Zweifel. Es kommt zu einem Akt der Übertötung. Mit insgesamt zehn Schüssen erzeugt er letztlich für die Umstehenden Gewissheit darüber, dass der Junge nicht mehr lebt. Das mehrmalige Schießen auf das Kind scheint nicht für alle Soldaten legitim, schließlich wird der Schütze zweimal dazu aufgefordert, es sein zu lassen. Es findet die notwendige Absprache statt, um den Schützen zur Unterlassung weiterer Gewalthandlungen zu bewegen.

Bei der Erzeugung von Todesevidenz treten die Täter in Interaktion mit dem Körper, der nicht mehr leben soll. Um abschließend zu erkennen, ob bei allen Opfern der Tod eingesetzt hat, erfolgt eine körpertechnisch-vermittelte Vergewisserung. Der Staub, der auf die Körper geworfen wird, ist nicht nur ein Totenritual, sondern fordert Noch-Lebende zu körperlichen Reaktionen auf.

So kommt es, dass nun auch das Mädchen als noch-lebendig wahrgenommen wird und mit einem weiteren Schuss getötet wird; aus nächster Nähe und in den Kopf, um am Tod definitiv keinen Zweifel mehr zu lassen.

Die Unsicherheit, ob die Kinderkörper tot sind, führt zu starker Betroffenheit bei den Tätern, auch wenn sie sich unterschiedlich äußert. Dass das Mädchen die Gewehrschüsse überlebt hat, mündet in emotionalen Handlungen und negativen Bewertungen. Der Soldat, der die Lebenszeichen registriert, flucht zunächst aufgeregt. Das Scheitern des Tötungshandelns scheint für ihn hochproblematisch zu sein. Da er keine Waffe hat, überlässt er einem anderen Soldaten die weitere Erschießung. Die Übertötung des Säuglings lässt sich als eine »Vorwärtspanik« beschreiben. Der Schütze befindet sich, mit den Worten von Collins (2011: 128) formuliert, »in einem übermächtigen emotionalen Rhythmus, der [ihn] zu Handlungen treibt, die [er] in ruhigen, überlegten Augenblicken nicht gutheißen [würde]«. Anstelle eines rationalen und effizienten (Tötungs-)Handelns, kommt es somit zu einem Ausbruch »extra-letaler Gewalt« (Fuji 2019), also Handlungen am Körper der Opfer, die über sozial geteilte Werte und Normen verstoßen, welche sich auf einen als angemessen erachteten Umgang mit den Noch-Lebenden und Toten beziehen. Die Angst und Anspannung, die in die Vorwärtspanik resultieren, sind hierbei aber nicht auf eine potenzielle Gefahr zurückzuführen. Es sind stattdessen der Schock, der sich aus dem Töten eines wehrlosen Säuglings ergibt, und die Ungewissheit, wann die Grenze zwischen Leben und Tod endgültig überschritten ist, die zu dieser grauenhaften Übertötung führen. Es scheint für die Beteiligten unerträglich, die Hinrichtungssituation ohne die Gewissheit über den eingetretenen Tod zu beenden. An diesen Stellen werden auch die Inszenierung des Tötens und die Situierung der Täter brüchig. Ihr Tötungshandeln wirkt nicht mehr durchgängig rational und distanziert, sondern bisweilen unsicher und emotional ergriffen. All dies liegt in der rituellen Logik begründet. Das Tötungsritual ist nur erfolgreich, wenn der Ritualgemeinschaft glaubhaft kommuniziert werden kann, dass die Hinzurichtenden nicht mehr am Leben sind. Der Erfolg und die soziale Wirksamkeit des rituellen Handelns werden an der Erzeugung von Todesevidenz gemessen.

Die Hinrichtung als kommunikative Form

Mit den zurückliegenden Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass eine derartige Hinrichtung, wie sie in dem beschriebenen Video zu sehen ist, das Produkt zahlreicher Interaktionen ist. Es handelt sich, wie Hoebel (2019b: 52) für Gewalt im Allgemeinen festhält, um »eine genuin kollektive Aktivität, nicht ein Handeln Einzelner«. Die Exekution folgt dabei keinen festgeschriebenen Bahnen. Stattdessen können die Beteiligten in Situationen geraten, die

noch nicht bedacht waren, oder mit kontingenten und unvorhergesehenen Ereignissen konfrontiert werden, durch die das weitere Geschehen ausgehandelt werden muss.

In den Interaktionen, die in der Hinrichtungssituation zu beobachten sind, kommt ein sozial geteiltes Wissen über das gewaltsame Töten – konkret: über das Hinrichten – zum Ausdruck. Bei Hinrichtungen findet das Töten mal mehr, mal weniger formalisiert statt. Sie sind »kommunikative Formen« (vgl. Knoblauch 2017: 232), die im Angesicht des Todes Handlungsorientierungen geben. Von Trotha (1997: 20) hat darauf hingewiesen, dass »der Schlüssel zur Gewalt [...] in den Formen der Gewalt selbst zu finden« ist. Bei einer kommunikativen Form handelt es sich um »Abläufe kommunikativer Sequenzen mit einer gewissen Kontur, die einen Anfang und ein Ende aufweisen« (ebd.: 218). Es gibt ein gesellschaftlich verankertes Wissen darüber, wie eine Hinrichtung auszusehen habe. Dass die gewaltsame Beendigung eines Lebens einen hohen Legitimationsdruck aufweist, dass insbesondere aufgrund möglicher Tötungshemmungen den Hinzurichtenden Handlungsorientierung und -erleichterung gegeben werden müssen und dass Gewissheit über den Tod erzeugt werden muss, sind die zentralen Problemlagen von Exekutionen. Diese werden je nach kulturellem und historischem Kontext anders gelöst. Während bei staatlichen Hinrichtungen komplexe Gesetzestexte den Legitimationsrahmen darstellen und eine Zone der »gebotenen Gewalt« (Reemtsma 2008: 185; siehe ferner Hartmann 2019) eröffnen, sind es bei aktionistischen oder paramilitärischen Exekutionen mitunter eher mündlich tradierte Konventionen, Ehrenkodizes oder vage Normvorstellungen. Während gerade gesetzlich verankerte Todesstrafen zumeist nach einem strengen Skript ablaufen, welches das Handeln in vorgefertigten Bahnen lenkt, gibt es z. B. in Bürger- und Bandenkriegen spontane und informelle Exekutionen, die die Anwesenden zu improvisierten (Gewalt-)Handlungen zwingen. Während gerade bei staatlichen Todesstrafen in spätmodernen Gesellschaften der eingetretene Tod mittels klar definierter, üblicherweise aus dem medizinischen Wissensfundus entnommener Kriterien und den entsprechenden Apparaten bezeugt wird, wird das Ableben in anderen Hinrichtungsarten zwar auch am Körper objektiviert, aber anhand weniger komplexer Todesmerkmale gemessen.

Bei Hinrichtungen ist (das Wissen über) die Form hochgradig an der kommunikativen Erzeugung der Wirklichkeit beteiligt. Es werden dadurch normative Erwartungen etabliert, anhand derer sich die Handelnden orientieren. Die kommunikative Form führt somit zu einer Ordnung des kommunikativen Handelns, indem sie bestimmte Objektivierungen ein- und ausschließt. Eine Hinrichtung muss bestimmte situative Elemente aufweisen. Es gibt festgelegte Rollen, einzelne (Gewalt-)Handlungen sind notwendig, während andere tabuisiert sind, und es bedarf zumindest einer formalen Dreiteilung in Prozession, Tötung und Todesbestätigung – wobei der Umfang der einzelnen Bestandteile

situativ durchaus stark variieren kann. Die Täter*innen, Opfer und Dritte wissen, wie sie sich bei Hinrichtungen zu verhalten haben und machen zugleich durch ihr kommunikatives Handeln beobachtbar, dass sie sich in einer Hinrichtungssituation befinden. Das Tötungsritual wird folglich auch erst im Gemeinschaftshandeln konstituiert und wirksam.

Durch ein spezifisches Gewaltwissen und die damit verbundenen Konventionen werden bei Hinrichtungen bestimmte Handlungsabläufe, Gewaltlegitimationen, Machtverhältnisse, Ziele und Motivationen erwartbar. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass es in Hinrichtungssituationen eben nicht ›nur‹ darum geht, das Leben eines Menschen gewaltförmig zu beenden. Die Aushandlungen, die sich um das Hinrichtungsritual ergeben, zielen auf die Bearbeitung kommunikativer Probleme. Würde die Form der Hinrichtung nicht gewahrt werden, könnten die Probleme der Tötungslegitimation, der Handlungsorientierung und der Todesevidenz in den Vordergrund treten und die Geordnetheit der Situation destabilisieren. Dass dies nicht geschieht, ist auf die Interaktionen aller Beteiligten zurückzuführen. Eine Hinrichtung kommt erst im kommunikativen Handeln zu ihrer Form.

Literatur

- Astley, Mark (2016): »Snuff 2.0. Real Death Goes HD Ready«, in: Jackson, Neil/Kimber, Shaun/Walker, Johnny/Watson, Thomas Joseph (Hg.): *Snuff. Real Death and Screen Media*, New York et al., S. 153-170.
- Benkel, Thorsten (2018): »Fragwürdig eindeutig. Eine Exkursion in die Schattenzone des Wissens«, in: ders./Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 1-32.
- Benkel, Thorsten (2019): »Die Stufen des Anorganischen und der Mensch. Verwandlungszusammenhänge zwischen Sozialität und Materialität«, in: ders./Klie, Thomas/Meitzler, Matthias: *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Wiesbaden, S. 29-53.
- Christmann, Gabriela B. (2016): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen*, Wiesbaden.
- Collins, Randall (2011): *Dynamik der Gewalt. Eine mikrosoziologische Theorie*, Hamburg.
- Collins, Randall (2017): »Two Violent Trajectories on the Micro-Macro Continuum. Emotional Tipping-Point Conflicts, and Dispersed Attrition Conflict«, in: *International Journal of Conflict and Violence* 11, S. 1-7.
- Corbin, Juliet/Strauss, Anselm L. (1993): »The Articulation of Work Through Interaction«, in: *Sociological Quarterly* 34, Heft 1, S. 71-83.
- Dinzelbacher, Peter (2006): *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen.
- Dülmen, Richard van (1985): *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1973): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München.
- Fuji, Lee A. (2019): »Mehr als tödlich. Das Rätsel extraletaler Gewalt«, in: *Mittelweg* 36 28, Heft 1/2, S. 70-98.
- Girard, René (1988): *Der Sündenbock*, Zürich.
- Goffman, Erving (1956): *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh.

- Hartmann, Eddie (2019): »Die Gewalttheorie von Jan Philipp Reemtsma. Programmatische Impulse für eine Allgemeine Soziologie der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 8, Heft 1, S. 74-85.
- Hoebel, Thomas (2014): »Organisierte Plötzlichkeit. Eine prozesssoziologische Erklärung antisymmetrischer Gewaltsituationen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 43, Heft 6, S. 441-457.
- Hoebel, Thomas (2019a): »Wir haben Charlie Hebdo getötet! Konsequenzielle Dritte und die Erklärung fortgesetzter Gewalt«, in: *Mittelweg* 36 28, Heft 1/2, S. 99-123.
- Hoebel, Thomas (2019b): »Verkettungen und Verstrickungen. Skizze einer prozessualen Erklärung fortgesetzter Gewalt«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 8, Heft 1, S. 50-62.
- Imbusch, Peter (2017): »Die Rolle von ›Dritten‹. Eine unterbelichtete Dimension von Gewalt«, in: Batelka, Philipp/Weise, Michael/Zehnle, Stephanie (Hg.): *Zwischen Tätern und Opfern. Gewaltbeziehungen und Gewaltgemeinschaften*, Göttingen, S. 47-74.
- Keller, Reiner/Knoblach, Hubert/Reichertz, Jo (2013a): »Der Kommunikative Konstruktivismus als Weiterführung des Sozialkonstruktivismus«, in: dies. (Hg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden, S. 9-21.
- Keller, Reiner/Knoblach, Hubert/Reichertz, Jo (Hg.) (2013b): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden.
- Knoblach, Hubert (1995): *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*, Berlin/New York.
- Knoblach, Hubert (2013): »Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus«, in: Keller, Reiner/Knoblach, Hubert/Reichertz, Jo (Hg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden, S. 25-47.
- Knoblach, Hubert (2016): »Publikumsemotionen. Kollektive Formen kommunikativen Handelns und die Affektivität bei Großpublika in Sport und Religion«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 46, Heft 4, S. 547-565.
- Knoblach, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden.
- Koloma Beck, Teresa (2011): »The Eye of the Beholder. Violence as a Social Process«, in: *International Journal of Conflict and Violence* 5, Heft 2, S. 345-356.
- Koloma Beck, Teresa/Schlichte, Klaus (2014): *Theorien der Gewalt*, Hamburg.
- Kühl, Stefan (2018): *Ganz normale Organisationen. Zur Soziologie des Holocaust*, 2. Aufl., Berlin.
- Lindemann, Gesa (2017): »Verfahrensordnungen der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37, Heft 1, S. 57-87.
- Muir, Edward (1997): *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, 2. Aufl., Tübingen.
- Reemtsma, Jan P. (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Reichertz, Jo (2009): *Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?*, Wiesbaden.
- Reichertz, Jo (2013): »Grundzüge des Kommunikativen Konstruktivismus«, in: Keller, Reiner/Knoblach, Hubert/Reichertz, Jo (Hg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden, S. 49-68.
- Reichertz, Jo/Bettmann, Richard (Hg.) (2018): *Kommunikation – Medien – Konstruktion. Braucht die Mediatisierungsforschung den Kommunikativen Konstruktivismus?*, Wiesbaden.
- Reichertz, Jo/Tuma, René (Hg.) (2017): *Der Kommunikative Konstruktivismus bei der Arbeit*, Weinheim/Basel.
- 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.

-
- Sofsky, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main.
- Sofsky, Wolfgang (1997): »Gewaltzeit«, in: Trotha, Trutz von (Hg.): *Soziologie der Gewalt*, Opladen, S. 102-121.
- Sontag, Susan (2005): *Das Leiden anderer betrachten*, Frankfurt am Main.
- Strauss, Anselm L. (1985): »Work and the Division of Labor«, in: *Sociological Quarterly* 26, Heft 1, S. 1-19.
- Trotha, Trutz von (1997): »Zur Soziologie der Gewalt«, in: ders. (Hg.): *Soziologie der Gewalt*, Opladen, S. 9-56.
- Turner, Victor (1989): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main/New York.
- Wieviorka, Michel (2006): *Die Gewalt*, Hamburg.
- Wilke, René (2018): »Das Interpretations-Bild. Über die Repräsentation audio-visueller Forschungsdaten in soziologischen Publikationen«, in: Moritz, Christine/Corsten, Michael (Hg.): *Handbuch Qualitative Videoanalyse*, Wiesbaden, S. 569-588.

Das Comeback der Infektionskrankheiten

Covid-19 und die Perspektiven der Thanatsoziologie

The Comeback of Infectious Diseases

Covid-19 and the Perspectives of Thanato Sociology

Melanie Pierburg

Was kann die sozial- und kulturwissenschaftliche Thanatologie als interdisziplinäre Forschungsrichtung, die sich mit Sterben, Tod und Trauer befasst, zum Erklären und Verstehen des gesellschaftlichen Umgangs mit der Covid-19-Pandemie beitragen, die ihr Themenspektrum so aktuell und relevant macht wie selten zuvor? Um dieser Frage nachzugehen, stelle ich zwei thanatsoziologische Themenbereiche vor – das lange Sterben und mit dem Ableben assoziierte Separierungs- und Dethematisierungstendenzen in der Spätmoderne –, um sie im Zusammenhang mit dem Pandemiegeschehen zu diskutieren. Zunächst frage ich auf einer makrosoziologischen Ebene, ob man eine Zäsur des Sterbegeschehens in unserer Gesellschaft konstatieren kann, dann gehe ich der Konfrontation mit dem Dahinscheiden mikrosoziologisch nach und zeige anhand der damit verbundenen Daten und Deutungen, wie Covid-19 post- oder spätmoderne Bewältigungsstrategien herausfordert.

Thanatsoziologie, Ethnographie, Sterbensverläufe, Verdrängungsthese, Spätmoderne

As an interdisciplinary field of research concerned with dying, death, and bereavement, what can social and cultural thanatology contribute to explaining and understanding society's handling of the Covid-19 pandemic, which makes its range of topics more current and relevant than ever before? To explore this question, I introduce two thanatosociological themes – prolonged dying and separation and non-thematisation tendencies associated with passing in the post- or late modernity –, to discuss them in relation to the pandemic event. Firstly, I ask on a macrosociological level whether one can state a caesura of the dying in our society. Secondly I pursue the confrontation with passing away micro-sociologically in order to finally show how Covid-19 challenges post- or late modern coping strategies on the basis of related data and interpretations.

Thanato sociology, ethnography, death trajectories, repression thesis, late modernity

Einleitung

Es erscheint mir keineswegs gewagt, zu behaupten, dass sich, während ich diese Zeile schreibe, ein Großteil der Welt mehr oder minder intensiv und erfolgreich mit der Bekämpfung einer Pandemie beschäftigt. Die im Kontext des

Globalen aufgerufenen sozialen Wirklichkeiten mögen aufgrund kultureller, ökonomischer und politischer Bedingungen variieren, trotzdem ist die *Corona-Pandemie* ein allgegenwärtiges Problem, das sozial- und naturwissenschaftlich ortsübergreifend bearbeitet wird, wenn es sich schon nicht lösen lässt.

Es ist der 25. März 2021, die sich ankündigenden Osterfeiertage gehen mit politischen Wirren um Lockdown-Verschärfungen in Deutschland einher, medizinische Masken sind in öffentlichen Räumen omnipräsent und der wieder ermöglichte Besuch von Geschäften des Einzelhandels erfordert in Berlin einen digital organisierten bürokratischen Vorlauf, der eine adäquate Anzahl von Besuchenden und Rückverfolgungen bei Erkrankungsfällen ermöglichen soll. Das ist für Thanatosozio*innen insofern relevant, als ihre Disziplin gefragt sein sollte wie selten zuvor, schließlich haben die erwähnten Maßnahmen eine klar umrissene Zielrichtung: das Verhindern des Sterbens. Zwar soll das Sterben nicht als solches beendet werden, aber das Dahinscheiden an einer Erkrankung, die nicht nur die so besonderen vulnerablen Gruppen betrifft: Covid-19. Der Schrecken, der durch das Virus SARS-CoV-2, dem man im Sinne Bruno Latours (2010) schwerlich einen Akteursstatus absprechen kann, ausgelöst wird, zeigt sich als Angst vor dem vorzeitigen Ableben. Solcherart ist das Sterben durch Covid-19 in der deutschen Öffentlichkeit dauerhaft präsent. Jeden Tag versorgen uns Medien mit Statistiken zu Krankheits- und Todesfällen (exemplarisch: Robert Koch-Institut 2021a) und Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier hat dazu aufgerufen, eine Kerze als Symbol der Trauer um die aufgrund der Pandemie Dahingeschiedenen in die Fenster zu stellen (Bundespräsidialamt 2021). Wenn es je eine Verdrängung des Sterbens gab, sie scheint überwunden – oder wird wenigstens herausgefordert. Dieserart ist das Feld für sozial- und kulturwissenschaftliche Thanatoforschende ebenso bestellt wie für ihre naturwissenschaftlich ausgerichteten Kolleg*innen. Was können wir aber zum Erklären und/oder Verstehen des Phänomens beisteuern? In meinem Beitrag möchte ich zunächst zwei thanatologische Themen bzw. Konzepte mit der Corona-Pandemie in Verbindung bringen, um die mit ihnen möglichen Perspektiven auf das gegenwärtige Geschehen aufzuzeigen. Damit ist die Frage verbunden, ob mit SARS-CoV-2 nicht nur eine herausfordernde Krankheit einhergeht, sondern auch eine Zäsur, eine weitreichende gesellschaftliche Transformation, die sich von Lebenswelten auf »Sterbewelten« (Schnell/Schneider/Kolbe 2014) erstreckt. Im Anschluss wende ich mich dezidiert dem Aspekt der Konfrontation mit dem Ableben zu und stelle aus einer teilnehmenden Beobachtung gewonnenes Datenmaterial vor, welches ich hinsichtlich des genannten Gesichtspunktes der Auseinandersetzung interpretiere, um die daraus resultierenden Ergebnisse schließlich mit den thanatologischen Erkenntnissen zu diskutieren.

Debatten der sozial- und kulturwissenschaftlichen Thanatoforschung

Um eine Beschäftigung mit der Endlichkeit des Lebens kommen Menschen nicht herum, denn Sterben und Tod sind ebenso unvermeidlich wie das Wissen darum, welches anderen Lebewesen erspart bleibt (Benkel/Meitzler 2021). Die letzte Aussage kann man in einem alltäglichen oder wissenschaftlichen Rahmen tätigen. Entscheidet man sich für Letzteres, verortet man sich in der facettenreichen und multidisziplinären Thanatologie (Feldmann 2010: 10ff.), die sich – wenn sie sozial- oder kulturwissenschaftlich ausgelegt ist – mit Sterben und Tod, aber auch Trauer beschäftigt. Die damit einhergehende Forschungslage ist ausdifferenziert, Grabsteine (Benkel 2013) stehen ebenso im Fokus des Interesses wie Kinder, die den Tod von Angehörigen bewältigen (Sitter 2021) oder Suizidbeihilfe (Schmickler 2021). Neben abgrenzbaren Forschungsgebieten kann man auch Debatten oder daraus hervorgehende erfolgreiche Zuschreibungen wählen, um sich der um das Existenzende kreisenden Forschungsrichtung anzunähern. Zwei erfolgreiche Diagnosen finden sich in dem langen Dahinscheiden als extensivierten Sterbensverlauf und der oben bereits angedeuteten Verdrängung bzw. Tabuisierung des Exitus.

Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (1974 [1965]; Strauss/Glaser 1977) setzten sich in den 1960er Jahren prominent mit dem sich langsam und unstetig entwickelnden Sterben und damit verbundenen Bewusstseinskontexten in Krankenhäusern auseinander. Das Ableben wird dabei mit einer spezifischen Zeitlichkeit verbunden, die für sein Verständnis maßgeblich wird (Glaser/Strauss 1965). Auch wenn sich der Umgang mit dem Sterben in medizinischen Organisationen verändert hat (vgl. Walter 2020: 27), handelt es sich dabei nach wie vor tendenziell um eine langwierige und mit Unsicherheit assoziierte Statuspassage. Außerdem ist das Ableben mit Hochaltrigkeit verbunden, also einer hohen Lebenserwartung der dann bejahrten Sterbenden. Gab es nach Arthur E. Imhof (1988: 12) in früheren Jahrhunderten drei Geißeln: Hunger, Krieg und Seuchen, die unterschiedliche Bevölkerungsgruppen, aber vor allem Säuglinge und Kinder betrafen (vgl. Walter 2020: 10ff.), sind es in der Spät- oder Postmoderne die Hochbetagten, die sich mit der Last der Endlichkeit in Form von Leiden plagen, die sich relativ lange hinziehen und darüber hinaus die Gestalt von multimorbiden Krankheitskonstellationen annehmen (Kellehear 2017). Mit diesen Zuschreibungen wird hier in sozialwissenschaftlicher Manier Sterben allerdings nicht rein körperlich als Organversagen o. Ä. verstanden, sondern als Antizipation des konkret bevorstehenden Ablebens (vgl. Kellehear 2007: 2), als institutionalisierter Prozess, der mit veränderten Identitätszuschreibungen einhergeht, die auf Interaktionen beruhen und spezifische Rollen hervorbringen (vgl. Kellehear 2017: 16). Insofern handelt es sich beim Sterben um ein sozial eingebettetes Phänomen – Werner Schneider (2014: 62) spricht darüber hinausgehend von »Sterben-Machen« und betont die Herstellung von »Sterbewirklichkeiten«.

Der zweiten Debatte nach, die durchaus als Kontroverse verstanden werden kann, weil keine Einigkeit über die Zuschreibung besteht, ist das Sterben außerdem mit Thematisierungs- und Vergegenwärtigungshemmnissen und damit einhergehender Isolation verbunden – man denke an die mythische¹ Einsamkeit der Sterbenden, welche u. a. von Norbert Elias (1982) vertreten wird. Die Auseinandersetzung mit dem Ableben, sowohl individuell als auch kollektiv, wurde mithin zum Problem. Inwiefern das Sterben mit Tabuisierungs- oder Verdrängungsprozessen verbunden ist, wird in thanatologischen Debatten ausgiebig und alles andere als einstimmig erörtert (exemplarisch: Ariès 1987; Feldmann 2010; Knoblauch/Zingerle 2005; Nassehi/Weber 1989).

Tony Walter (2020) versteht die Zuschreibung einer Leugnung von Sterben und Tod in seinem Werk *Death in the Modern World* konsequenterweise mit einem Fragezeichen. Gemäß der damit verbundenen Ambiguität verweist er auf gegenläufige Tendenzen. Einerseits führe die funktionale Differenzierung zu einer Professionalisierung des Sterbens, das es von alltäglichen Lebenswelten vieler Menschen separiere (vgl. ebd.: 77), andererseits ermöglichten neue Kommunikationstechnologien erweiterte Sterbe- und Todesrepräsentationen; man denke beispielsweise an QR-Codes auf Grabsteinen (vgl. ebd.: 74). So mache die Moderne den Tod zugleich mehr und weniger sichtbar (vgl. ebd.: 77). Seinem Anspruch gerecht werdend, nicht Aussagen über eine einzelne Gesellschaft zu generalisieren, sondern globale Differenzen in den Blick zu nehmen, um keine unterkomplexe Zeitdiagnose zu produzieren, lehnt er eine klare Assoziation von Modernität mit existenziellen Bewältigungsdefiziten anhand von Beispielen unterschiedlicher kultureller Umgangstendenzen ab (vgl. ebd.: 82). Dennoch scheint die gesellschaftliche Bearbeitung von Sterben und Tod mit Herausforderungen einherzugehen, die sich allerdings gruppenbezogen unterscheiden können. Walter nennt für post-industrielle Gesellschaften den Widerspruch von einem aus Enttraditionalisierungsprozessen entstehenden Bestreben nach Unabhängigkeit, als Begleiterscheinung von Individualisierung und der Zunahme von reflexiven Selbst- und Weltbezügen, die sich auch auf das Ableben bezieht, und sterbebezogenen Selbstwirksamkeitsgrenzen (vgl. ebd.: 125ff., 259ff.) – da es nun einmal die Autonomie ist, die durch den Tod bedroht wird (Benkel 2008). Daraus können Kommunikations- und Vorsorge-defizite entstehen, da Netzwerke, die Hilfestellung bei der Bewältigung von mit dem Sterben einhergehenden Problemen geben könnten, aufgrund der gesuchten Vermeidung von Abhängigkeiten nicht frühzeitig hergestellt werden.

Bei den aufgerufenen Debatten spielt die zeitgeschichtliche Verortung eine

1 Mit dem Verweis auf den Mythos soll keine Einschätzung getroffen werden, ob die Zuschreibung wahr oder falsch ist, sondern auf die Reichweite der Deutung verwiesen werden, die wissenschaftliche und alltagsweltliche Strahlkraft aufweist.

entscheidende Rolle, denn sie gehen mit epochalen Eingrenzungen einher. Sterben entwickelte sich demnach nicht immer langsam und unstetig und wurde auch nicht von jeher mit Ignoranz oder kommunikativer Zurückhaltung gestraft. Erst »in unseren Tagen«, um den zweiten Teil des Titels des berühmten Buches von Elias (1982) zu zitieren, stellt sich das Ableben entsprechend dar.

Thanatobezogene Perspektiven auf die Pandemie

Die nicht um Zeitdiagnosen verlegene Thanatoforschung legt den Finger gerne in die tödlichen Wunden der Gegenwart. Damit ist sie auch aufgerufen, die Covid-19-Pandemie hinsichtlich des damit assoziierten gesellschaftlichen Umgangs mit Sterben und Tod zu begleiten. Eine Frage, die sich aus der Tradition der Disziplin fast zwangsläufig ergibt, bezieht sich also auf Veränderungen typischer Sterbensverläufe. Ist das lange Dahinscheiden aufgrund einer Beschleunigung durch das *Comeback der Infektionskrankheiten* passé, zumindest in seiner statistischen Signifikanz, die eine spezifische Erwartungshaltung an den letzten Akt des Lebens erlaubt? Fallen wir demografisch gesehen zurück in das Zeitalter der Seuchen und des relativ kurzen Sterbens, kehrt sich also der epidemiologische Übergang (Spree 1998) um? Das sind Fragen, die man (historischen) Demographen zuweisen kann, welche Übersterblichkeit in einen zeitlichen Kontext setzen können – wenn die Pandemie mehr oder minder bewältigt ist und die Datenlage entsprechende Auswertungen erlaubt. Bezieht man sich derzeit, mitten im Infektionsgeschehen, auf die Zahlen des Statistischen Bundesamtes (2021a), das eine »Sonderauswertung der Sterbefallzahlen der Jahre 2020/2021« durchführt und regelmäßig aktualisiert, lässt sich im Saisonverlauf in bestimmten Zeiträumen eine sich unterschiedlich ausprägende Übersterblichkeit feststellen, wobei die Sterbefallzahlen in der dritten Märzwoche 2021 unter dem Durchschnitt der Jahre 2017 bis 2020 für diese Zeitspanne liegen (Statistisches Bundesamt 2021b).

Inwiefern die Übersterblichkeit mit der Pandemie zusammenhängt, welche weiteren Variablen die Zahlen eventuell (mit)erklären können, muss allerdings noch statistisch untersucht werden. Außerdem sind Differenzierungen notwendig, da das Sterberisiko in gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlich verteilt ist. Laut einer Studie, die sich auf die erste Krankheitswelle in Deutschland bezieht, haben Menschen, die das 79. Lebensjahr überschritten haben, das größte Risiko, an Covid-19 zu sterben (vgl. Schilling et al. 2020: 10). Damit sind die tödlichen Risiken der Erkrankung für die Personen besonders hoch, die vom Sterben generell hauptsächlich betroffen sind. Allerdings sollten diese Zuschreibungen anhand der quantitativen Datenlage nicht verabsolutiert werden, da deren lebensweltlicher Hintergrund mit Unsicherheiten assoziiert ist. So

finden sich bei Multimorbidität Zuordnungsschwierigkeiten in der medizinischen Praxis, inwiefern die Infektion oder eine andere Erkrankung ursächlich für den Exitus war (Robert Koch-Institut 2021b). Eine strukturelle Veränderung erscheint vor diesem Hintergrund tendenziell unwahrscheinlich, wobei die Datengrundlage noch unsicher und entsprechend ausgerichtete ausgefeilte statistische Untersuchungen abzuwarten sind. Covid-19 wirkt sich auf das Sterbegeschehen aus, kommt aber als Faktor wohl eher zu den pathologischen Erscheinungen hinzu, die gegenwärtig überwiegend zum Tod führen (kardiovaskuläre Erkrankungen und bösartige Neubildungen; Statistisches Bundesamt 2021c), kann den Sterbensverlauf dann allerdings beeinflussen – so vergehen im Median elf Tage vom Erkrankungsbeginn bis zum Versterben (vgl. Schilling et al. 2020: 13). In der gegenwärtigen Komplexität des Sterbens müssen wir Infektionserkrankungen also wieder stärker berücksichtigen. Inwiefern das dauerhaft Folgen zeitigen und Zäsuren, weitreichende Transformationen von Sterbeprozessen nach sich ziehen wird, ist allerdings noch offen.

Auch der zweite Diskurs um Verdrängung, Tabuisierung bzw. Dethematisierung und Isolation bzw. struktureller Separation von Sterben und Tod lässt sich auf die Covid-19-Pandemie anwenden. Aufgrund des weitreichenden gesellschaftlichen Umgangs mit dem Infektionsgeschehen, der alltägliche Lebenswelten basal verändert, ist *Corona* kein Phänomen, das sich ignorieren lässt. Inwiefern damit aber eine Auseinandersetzung mit dem Sterben verbunden ist, ist weniger evident. Offensichtlich ist, dass vor allem vermitteltes Wissen über die Erkrankung zirkuliert. Neben den bereits erwähnten täglich aktualisierten Zahlen zu Krankheits- und Todesfällen wird beispielsweise die sozial-räumliche Betroffenheit von Covid-19 diskutiert (Elger 2021), die Letalität der Erkrankung mit der Grippe verglichen (Kolenda 2020), über die Anzahl der Corona-Patient*innen auf Intensivstationen informiert (Tagesschau 2021) etc. Anknüpfungspunkte für eine Auseinandersetzung mit dem Ableben gibt es genug – jedenfalls mehr als in Zeiten, die weniger stark von einer massenmedial begleiteten Pandemie geprägt sind. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, wie die Inhalte rezipiert werden, ob etwa eine Konfrontation mit dem eigenen Sterberisiko und dem von Angehörigen damit einhergeht oder ob das Ableben in abstrakterer Weise zum Gegenstand des Reflektierens wird. Den statistischen Zahlen ist ein Distanzierungsvermögen eingeschrieben, das wiederum durch konkrete Fallbeschreibungen unterlaufen wird, die zum Teil explizit an diesem Zweck ausgerichtet sind (Fannrich-Lautenschläger 2021).

Mit Walter (2020: 26f.) könnte man die täglich aktualisierten Balkendiagramme als einen weiteren Ausdruck der Rationalisierung des Sterbens verstehen, die allerdings mit anderen Formen der Thematisierung konkurriert. So verlagern sich Debatten um adäquate Sterbe- und Todesrepräsentationen in die Auseinandersetzung mit der Pandemie. Derweil sterben Menschen teil-

weise tatsächlich allein oder nur von medizinischem Personal umgeben, weil Sterbebegleitungen zwar (wieder) erlaubt sind, aber Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen über Zugangsbeschränkungen bestimmen können (Bayerischer Rundfunk 2021).² Die Einsamkeit der Lebenden, die während der Pandemie tendenziell ein reduziertes Vergemeinschaftungsleben aufgrund von Kontaktbeschränkungen führen müssen, zeigt sich ebenso als verschärfte Separierung der Sterbenden. Dabei rückt das Ableben, wie abstrakt auch immer, aber in den Fokus der gesellschaftlichen Wahrnehmungen; schließlich ist der Fixpunkt des Corona-Diskurses das Abwehren des Sterbens an Covid-19.

Die Pandemie kann im Feld der sozial- und kulturwissenschaftlichen Thanatoforschung dazu führen, dass Zuschreibungen wie die typischen langen Sterbensverläufe, die u. a. spezifischen Todesursachen geschuldet sind, und endlichkeitsbezogene Dethematisierungstendenzen in der Post- oder Spätmoderne auf den Prüfstand gestellt werden. Noch ist nicht prognostizierbar, ob – und wenn ja, auf welche Weise genau – sich das Sterben und das gesellschaftliche Verhältnis dazu strukturell und langfristig wandeln werden. Um die mit der Pandemie einhergehenden sozialen Transformationen und veränderten Sterbe-, Todes- und Trauerkonstruktionen zu erklären und zu verstehen, ist ein thanato(sozio)logischer Blickwinkel notwendig, der aus dem multidisziplinär ausgelegten theoretischen und empirischen Potenzial der Forschungsrichtung schöpfen kann.

Pandemie und lebensweltliche Konfrontation

Die Darstellung der thanatosozilogischen Debatten und ihre Übertragung auf die Covid-19-Pandemie beziehen sich auf ein Diskursuniversum, das nur indirekt auf lebensweltliche Implikationen verweist. Um nicht in Gedankenspielen über die sterbebezogenen Aspekte des Infektionsgeschehens zu stagnieren, möchte ich mich im Folgenden ihrer alltagsrelevanten Dimension zuwenden. Dabei soll der damit verbundenen Konfrontation mit dem Ableben Raum gegeben werden. Schließlich führt Covid-19 potenziell zu einer Auseinandersetzung mit dem Sterben, das mit den gesellschaftlichen Maßnahmen verhindert werden soll und somit der Sinnhorizont der Pandemie ist. Um mich diesem Phänomen anzunähern, stelle ich empirisches Datenmaterial vor, das ich im

2 Über die Pandemie mitten in der Pandemie zu schreiben, geht mit zwei Schwierigkeiten einher: Aufgrund der an Relevanz kaum zu überbietenden Aktualität des interessierenden Phänomens wird eine Vielzahl wissenschaftlicher Untersuchungen durchgeführt, deren Ergebnisse aber zu einem großen Teil noch ausstehen. Darüber hinaus verändern sich politische und soziale Umgangsstrategien und -bedingungen beständig, sodass der Standpunkt des Schreibens oftmals einer Momentaufnahme geschuldet ist.

Rahmen teilnehmender Beobachtungen generierte, die ich von Mitte März bis Mai 2020 durchführte. Dabei machte ich meinen Alltag zum Beobachtungsbezug, zum *Feld*, da sich hier die Pandemie in lebensweltlichen Konsequenzen zeigte (Pierburg 2021). Ein Ausschnitt meiner Beobachtungen bezog sich auf das Rezipieren medialer Inhalte, das ein Teil meiner coronadurchsetzten Lebenswelt war. Der Auseinandersetzung mit einer Berichterstattung möchte ich anhand einer lebensweltanalytischen Perspektivierung (Pfadenhauer 2018) nachgehen. Dabei geht es mir nicht um eine ausgefeilte Rezeptionsstudie, sondern um einen ethnographischen Einblick in Konfrontationsaspekte, die mit der Pandemie einhergehen und die thanatosoziologischen Diskurse mit einem alltagsweltlichen Zugang flankieren können. Insofern steht eine Perspektive des Welterlebens im Fokus. Da ein Großteil des Wissens über die Pandemie medial vermittelt wird, erscheint mir das Feld der Auseinandersetzung mit eben solchen Inhalten als hochgradig relevant, um damit verbundene Wirklichkeitskonstruktionen im Modus der Rekonstruktion verstehen zu können.

In der folgenden Feldvignette schildere ich das Rezipieren der Tagesschau am 19. März 2020 (Tagesschau 2020).

Das Weltzentrum von Covid-19 im Wohnzimmer

Mein Freund und ich sitzen in meiner Küche und essen zu Abend. Wir unterhalten uns über unsere Dissertationen, tauschen Anekdoten aus, lachen. Es ist ein gewöhnlicher Abend. Schließlich frage ich um kurz vor acht, ob wir uns die Tagesschau ansehen wollten. »Unbedingt«, antwortet er. Also gehen wir ins Wohnzimmer und machen den Fernseher an. »Hier ist das Erste deutsche Fernsehen mit der Tagesschau.« Auf dem ersten Bild, das man hinter dem Tageschautsprecher als Visualisierung des ersten Beitrags sieht, ist eine Frau in Schutzkleidung und Atemmaske abgebildet, die die rot ausgemalten Konturen Italiens in ihren Armen hält wie ein Baby. Die Überschrift dazu: »Corona-Pandemie. Italien beklagt mehr Todesfälle als China«. Jan Hofer, der Nachrichtensprecher, erläutert, dass in Italien mehr Menschen an dem Corona-Virus gestorben seien als in China. »In keinem anderen Land der Welt sind mehr Opfer zu beklagen. Die Zahl der Infizierten ist in Italien auf 41.000 gestiegen. Nach offiziellen Angaben gibt es jetzt 3.405 Todesopfer.« Während er weitermoderiert, spüre ich Angst in mir hochsteigen. Ich atme flacher, mein Brustkorb fühlt sich eng an, meine Handflächen fangen an zu schwitzen, mir wird ein bisschen schwindelig. Eben saß ich noch am Esstisch und habe mit meinem Freund gelacht, jetzt fühle ich mich schwindelig und ängstlich. Nicht normal. Anders. In der Tagesschau wird ein Video abgespielt. Man sieht Militärfahrzeuge eine Straße entlangfahren. Eine Stimme kommentiert: »Heute Morgen in Bergamo. Ein beängstigendes Bild. Ein ganzer Konvoi von Militärfahrzeugen bringt Tote zu Krematorien. Die

Anlagen des Stadtfriedhofs aber sollen dem Ansturm nicht gewachsen gewesen sein. Italien. Die in Europa vom Corona-Virus am schwersten betroffene Nation hat seit heute mit etwas mehr als 3.400 Corona-Opfern mehr Tote als das weit bevölkerungsreichere China zu beklagen. [Mein Freund murmelt: »Das ist hoch.«] Italien ist damit zum neuen Weltzentrum von Covid-19 geworden.« Das Bild wechselt: ein Friedhof, daraufhin Menschen, die Kränze niederlegen. Danach sieht man Menschen in Schutzkleidung und mit Atemmaske Gänge entlanggehen. Eine neue Aufnahme: Hinter einer Person in Schutzkleidung liegt ein Mann in einem Krankenhausbett, der an ein Beatmungsgerät angeschlossen ist. »In den Krankenhäusern Norditaliens sprechen Ärzte und Pflegepersonal in diesen Tagen [Pause] von Krieg. Die Zahl der Eingelieferten ist vielerorts so hoch, dass Ärzte sie nicht mehr alle versorgen können. Sie müssen entscheiden, wem sie helfen und wem nicht. Entscheidungen über Leben und Tod.« Man sieht eine Krankenschwester, die ohne Atemmaske in die Kamera spricht. Es gebe so viele Opfer, dass man kaum mehr Zeit habe, sie zu zählen, sagt sie. Danach sieht man Bilder von leeren Plätzen. Wieder wird kommentiert: »Seit acht Tagen versucht die italienische Regierung mit einer Ausgangssperre die Opferzahlen einzudämmen. Vor seine Haustüre darf nur, wer einkaufen, zum Arzt oder zur Arbeit muss. Die Polizei kontrolliert streng.« Während ich den Beitrag schaue, ist mir immer noch leicht schwindelig. Ich sehe die Bilder, höre die Kommentare und fühle mich... Ich weiß es nicht. Es sind keine Gefühle. Es sind nur körperliche Reaktionen. Ich atme flach, schwitze, fühle mich etwas benommen. Um die Beklemmung und Enge loszuwerden, schüttle ich ein wenig den Kopf.

Die Feldvignette beginnt mit der Beschreibung einer institutionalisierten, alltäglichen Paarwirklichkeit. Mit dem Rezipieren der Tagesschau wechseln die Ethnographin³ und ihr Freund in ein anderes Handlungsregister und fokussieren ihre Aufmerksamkeit auf die Berichterstattung, die mit der Symbolisierung des Sterbens in Italien anfängt. Dabei werden die anhand der Kleidung identifizierbare Vertreterin medizinischer Expertise und die rot gefärbten Konturen Italiens als Komposition von Fürsorge und Leid arrangiert. Das von der Pandemie gebeutelte Land wird in die Arme der Fachkraft positioniert, die auf ihren Patienten herabschaut und als Zeugin des Geschehens fungiert, vielleicht auch als Möglichkeit der Rettung. Wenn das Bild Hoffnung ausdrückt, lastet es symbolisch auf dem medizinischen Personal. In dem folgenden Bericht wird das Sterben in Zahlen präsentiert und in einen Vergleichshorizont gestellt, der das extensive Ausmaß des Geschehens herausstellt. Auf diese Form der Insze-

3 Um eine analytische Perspektive zu ermöglichen und den damit verbundenen Objektionsprozess deutlich zu machen, bezeichne ich mich in der Deutung als *Ethnographin*.

nierung reagiert die Ethnographin körperlich, die geschilderte Lage wird so zu einem Teil ihrer Wirklichkeit, erzeugt Betroffenheit, die sich leiblich äußert. Es findet eine Art Bruch mit dem vorgelagerten Weltzugang statt, die Relevanzen verschieben sich. Alltägliche Probleme werden von außeralltäglichen abgelöst. Der Beitrag repräsentiert nach dem Sterben auch den Tod, der ebenso maßlos erscheint, weil ein anderes soziales System, das Militär, einspringen muss, um ihn zu bewältigen. Das »Weltzentrum« von Covid-19 wird hierbei ausgerufen, die Signifikanz der Betroffenheit dadurch in einen globalen Kontext gestellt, der eine Weltgemeinschaft anruft. Der Freund der Ethnographin kommentiert die Todeszahlen und erkennt deren Bedeutsamkeit dadurch an. Auf die Darstellung des Todes folgt eine weitere Repräsentation des Sterbens, die diesmal auf Bildern aus einem Krankenhaus basiert, welche nicht die Kontrolle des Ablebens transportieren, sondern deren Verlust. Die den Zusammenbruch zivilisatorischer Normalität anzeigende Kriegsmetapher forciert eine Steigerung. Mit den Entscheidungen über Leben und Tod scheint die Erfüllung des Systemauftrags der Medizin zu misslingen. An die Bilder der Apokalypse schließen sich die der Postapokalypse an: leere Städte, das Aussetzen sozialen Lebens, das Nichts, das auf die Katastrophe folgt – wobei hiermit die Kontrolle über die pandemische gesellschaftliche Lage zurückerobert werden soll. Die Ethnographin wird von den visuellen Darstellungen und deren sprachlicher Kontextualisierung ergriffen. Allerdings macht sie im reflexiven Selbstbezug keine Gefühle aus, sondern erst einmal eine diffuse leibliche Responsivität.

Mit der Feldvignette und den darauf aufbauenden Deutungen soll auf einer mikrosoziologischen Ebene an einem Beispiel gezeigt werden, wie sich eine Form der Auseinandersetzung mit der Covid-19-Pandemie vollziehen kann. Die Rezeption medialer Berichterstattung, hier phänomenologisch in Tradition der lebensweltanalytischen Ethnographie perspektiviert (Honer 1993; ferner Hitzler/Eisewicht 2020), zeigt sich als Konfrontation mit Sterben, die sich leiblich niederschlägt als Betroffensein, welches das Dahinscheiden in Italien als Relevanzbereich lebensweltlicher Erfahrungen sedimentiert. Aus dem Wissen über das Ableben als konstitutiven Teil der Corona-Krise wird ein körperlich fundiertes, durch das die gesellschaftliche Wirklichkeit (Berger/Luckmann 2007) mitgestaltet wird. Diese Einzelfallanalyse deutet daraufhin, dass mit der Covid-19-Pandemie eine Konfrontation mit dem Sterben einhergeht. Damit assoziierte Fragen, wie stark diese ausgeprägt ist, welche Variationen sie aufweist und mit welchen Bedingungen sie verbunden ist, kann die Herangehensweise allerdings nicht beantworten. Aber sie gibt einen Hinweis darauf, dass spezifische post- oder spätmoderne Bewältigungsstrategien des Sterbens und des Todes herausgefordert werden.

In der Berichterstattung über die pandemischen Zustände in Bergamo Ende März 2020 wird ein Bild von einem unkontrollierten und unkontrollierbaren Ableben gezeichnet, das mit einer Zunahme verkürzter Sterbensverläufe

in Verbindung gebracht werden kann. Die Infektionserkrankung verknappte medizinische Handlungsspielräume zeitlich, woraus ein überlastetes System resultierte, in dem das Sterben zum Problem wird, weil sich Versorgungskapazitäten erschöpften und nicht alle Erkrankten adäquat behandelt werden konnten. Wie das Bild der Ärztin oder Pflegerin transportiert, in deren Armen symbolisch das vom Sterben gebeutelte Italien liegt, ist die mit der Verhinderung oder wenigstens Mitgestaltung des Ablebens assoziierte medizinische Hoffnung in Gefahr. Die Wirkungslosigkeit oder das Ausbleiben heilkundlichen Handelns und die Verkürzung des Sterbens sowie der Lebenszeit stürzen Sterbewelten ins Chaos. Und diese Anomie geht mit einer Konfrontation mit Ableben einher, das nicht nur die Dahinscheidenden betrifft, sondern all jene, die sich selbst oder Angehörige in einer potenziellen, aber konkreten Gefahr sehen oder sich plötzlich mit einer vom unkontrollierbaren Sterben bedrohten Weltgemeinschaft identifizieren. Dass im Verlauf der Pandemie durch politische Maßnahmen und pharmazeutische Innovationen Kontrolle zurückerobert wurde, kann man als mehr oder minder erfolgreiche Bewältigungsanstrengungen verstehen, die gesellschaftliche Funktionen zum Teil und sukzessive wiederherstellen und zu stetigen Veränderungen der sozialen Wirklichkeit unter Covid-19-Bedingungen führen.

Fazit

Thanatosoziologische Aussagen über die Pandemie zu treffen, ist insofern schwierig, als sich das Infektionsgeschehen selbst und der soziale Umgang damit ständig verändern. Schon die eingangs vorgestellten Maßnahmen sind jetzt, da ich diese Zeilen am Ende des Beitrags schreibe, nicht mehr aktuell. Die gegenwärtigen Interventionen werden wohl genauso schnell veraltet sein. Ebenso ist die Berichterstattung über Corona sowieso alles andere als einheitlich in ihren Inszenierungsformen, Transformationen unterworfen und mit Veralltäglichungsprozessen verbunden. Was also bringt eine Einzelfallperspektive, die sich dazu auch noch auf eine medial inszenierte Momentaufnahme der Pandemie stützt? Meines Erachtens kann man anhand der vorgestellten Darstellungsweise und der mit ihr assoziierten Reaktionen im Mikrokosmos einer alltäglichen Lebenswelt spezifische soziale Probleme rekonstruieren, die mit der Covid-19-Pandemie einhergehen. Diese werden darüber hinaus in ihrem gesellschaftlichen Kontext verständlicher, wenn man sie thanatosoziologisch perspektiviert. So scheinen post- oder spätmoderne Bewältigungsstrategien des Sterbens und des Todes durch das massenmedial begleitete *Comeback der Infektionskrankheiten* durch Covid-19 in westlichen Industrienationen herausgefordert zu werden. Die Zunahme verkürzter Sterbensverläufe kann medizinische Kontrollanstrengungen unterlaufen und so chaoti-

sche Zustände erzeugen. Der systemische Hoffnungsträger auf ein langes Leben, das mit einem langen Sterben einhergeht, ist in dieser Funktion bedroht, das legte die Berichterstattung zu einem spezifischen Zeitpunkt in der Pandemie zumindest nahe.

Das, was Walter (2020: 28f.) anhand des von George Ritzer entlehnten Schlagworts der *McDonaldization* diskutiert, schien also in Gefahr: die – brüchige – Kontrolle des Ablebens durch seine Be- und Verhandlung in darauf ausgerichteten Organisationen. Auf diese Weise erodierten in der Gesellschaft verankerte sterbe- und todesbezogene Normalitätszuschreibungen und das Dahinscheiden wurde zu einem gesamtgesellschaftlich relevanten Thema. Die rationale Perspektive auf Statistiken wurde im geschilderten Fall um affizierende Inszenierungsformen ergänzt. Wenn die Separierung an ihre Grenzen zu stoßen scheint, wird offenbar ebenso die Dethematisierung oder Tabuisierung bzw. Verdrängung erschwert. Covid-19 fordert existenzielle Bedeutungszuschreibungen heraus, sowohl wissenschaftliche als auch alltägliche. Somit sind Thanatosozio*innen aufgerufen, ihren spezifischen Beitrag zum Verstehen der Krise zu leisten – und sie können sich dabei zumindest nicht über eine gegenwärtige Unsichtbarkeit (ebd.: 77) ihres Gegenstandsbereichs beklagen. Mit Bourdieu (1993: 122) gesprochen, wird die »illusio« im Feld des Sterbens durch die Pandemie unterlaufen. Ob damit eine Zäsur einhergeht, die neue thanatosozioologische Zeitdiagnosen notwendig macht, bleibt allerdings fraglich.

Literatur

- Ariès, Philippe (1987): *Geschichte des Todes*, München.
- Bayerischer Rundfunk (2021): »Einzelfälle? Allein sterben in der Corona-Krise«, <https://www.br.de/nachrichten/bayern/einzelfaelle-allein-sterben-in-der-corona-krise>, SM5QupZ (26. August 2021).
- Benkel, Thorsten (2008): »Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur Thanatosozio-
logie«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 32, Heft 2/3, S. 131-153.
- Benkel, Thorsten (2013): »Das Schweigen des toten Körpers«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Sinn-
bilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 14-92.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2021): »Befristung, Befürchtung, Befreiung. Reflexionen zur
Reflektierbarkeit des Lebensendes«, in: dies. (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/
Basel, S. 9-24.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2007): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.
Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Bundespräsidialamt (2021): »Bundespräsident Steinmeier ruft auf zur Aktion #lichtfenster und
lädt ein zum staatlichen Gedenken an die Corona-Toten in Deutschland«, [https://www.bun-
despraesident.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2021/01/210122-Aufruf-Lichtfenster.
html](https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2021/01/210122-Aufruf-Lichtfenster.html) (26. August 2021).

- Elger, Katrin (2021): »Wo die Pandemie besonders hart zuschlägt«, <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/corona-in-berlin-neukoelln-im-epizentrum-a-a06ee092-0002-0001-0000-000176982980> (26. August 2021).
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Fannrich-Lautenschläger, Isabel (2021): »Die Menschen hinter der Statistik. ›Gestorben an oder mit Corona...‹«, https://www.deutschlandfunk.de/die-menschen-hinter-der-statistik-gestorben-an-oder-mit-724.de.html?dram:article_id=493499 (26. August 2021).
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1965): »Temporal Aspects of Dying as an Non-Scheduled Status Passage«, in: *American Journal of Sociology* 71, Heft 1, S. 48-59.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1974 [1965]): *Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige*, Göttingen.
- Hitzler, Ronald/Eisewicht, Paul (2020): *Lebensweltanalytische Ethnographie – im Anschluss an Anne Honer*, 2. Aufl., Weinheim/Basel.
- Honer, Anne (1993): *Lebensweltliche Ethnographie. Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*, Wiesbaden.
- Imhof, Arthur E. (1988): *Reife des Lebens. Gedanken eines Historikers zum längeren Dasein*, München.
- Kellehear, Allan (2007): *A Social History of Dying*, Cambridge.
- Kellehear, Allan (2017): »Current Social Trends and Challenges for the Dying Person«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 11-27.
- Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (2005): »Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens«, in: dies. (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 11-27.
- Kolenda, Klaus-Dieter (2020): »Letalität bei Covid-19 fünfmal höher als bei saisonaler Grippe«, <https://www.heise.de/tp/features/Letalitaet-bei-Covid-19-fuenfmal-hoehere-als-bei-saisonaler-Grippe-4999261.html?seite=all> (26. August 2021).
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt am Main.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen.
- Pfadenhauer, Michaela (2018): »Lebensweltliche Ethnographie«, in: Akreimi, Leila/Baur, Nina/Knoblauch, Hubert/Traue, Boris (Hg.): *Handbuch interpretativ forschen*, Weinheim/Basel, S. 562-579.
- Pierburg, Melanie (2021): »Pandemie und Theorie. Eine Annäherung an Modi ethnographischer Sinnstiftung«, in: Corsten, Michael (Hg.): *Praxis. Ausüben. Begreifen*, Weilerswist, S. 137-156.
- Robert Koch-Institut (2021a): »COVID-19-Dashboard«, <https://experience.arcgis.com/experience/478220a4c454480e823b17327b2b1d4> (26. August 2021).
- Robert Koch-Institut (2021b): »Antworten auf häufig gestellte Fragen zum Coronavirus SARS-CoV-2/Krankheit COVID-19«, <https://www.rki.de/SharedDocs/FAQ/NCOV2019/gesamt.html?sessionId=BEF570C607AB23C89BDF56BEFAACE70.internet101?nn=13490888> (26. August 2021).
- Schilling, Julia/Lehfeld, Anne-Sophie/Schumacher, Dirk/Ullrich, Alexander/Diercke, Michaela/Buda, Silke/Haas, Walter/RKI COVID-19 Study Group (2020): »Krankheitsschwere der ersten COVID-19-Welle in Deutschland basierend auf den Meldungen gemäß Infektionsschutzgesetz«, in: *Journal of Health Monitoring*, Sonderheft 11, S. 2-20.

- 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.
- Schneider, Werner (2014): »Sterbewelten. Ethnographische (und dispositiveanalytische) Forschung zum Lebensende«, in: Schnell, Martin W./Schneider, Werner/Kolbe, Harald (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden, S. 51-138.
- Schnell, Martin W./Schneider, Werner/Kolbe, Harald (Hg.) (2014): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden.
- Sitter, Miriam (2021): »Mama sagt, er ist unterwegs zu den Sternen«. Himmlische Imaginationen für trauernde Kinder und der Tod als gerahmtes Happy End«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 222-247.
- Spree, Reinhard (1998): »Der Rückzug des Todes. Der epidemiologische Übergang in Deutschland während des 19. und 20. Jahrhunderts«, in: *Historical Social Research* 23, Heft 1/2, S. 4-43.
- Statistisches Bundesamt (2021a): »Sterbefälle und Lebenserwartung. Sonderauswertung zu Sterbefallzahlen der Jahre 2020/2021«, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Sterbefaelle-Lebenserwartung/sterbefallzahlen.html> (26. August 2021).
- Statistisches Bundesamt (2021b): »Bevölkerung. Sterbefälle und Lebenserwartung«, https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Sterbefaelle-Lebenserwartung/_inhalt.html (26. August 2021).
- Statistisches Bundesamt (2021c): »Gesundheit. Todesursachen«, https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Todesursachen/_inhalt.html (26. August 2021).
- Strauss, Anselm L./Glaser, Barney G. (1977): *Anguish. A Case History of a Dying Trajectory*, London.
- Tagesschau (2020): Sendung vom 19. März 2020, <https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-36219.html> (26. August 2021).
- Tagesschau (2021): »Coronavirus-Pandemie. Deutlich mehr Intensivpatienten«, <https://www.tagesschau.de/newsticker/liveblog-coronavirus-dienstag-195.html#Staedtetag-fordert-strenkere-Corona-Regeln-und-kritisiert-Lockerungen> (26. August 2021).
- Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, Los Angeles/London.

Trauer im Spannungsfeld von Laien- und Expertenwissen

Grief in the Field of Tension of Lay and Expert Knowledge

Ursula Engelfried-Rave und Christoph Nienhaus

Die Trauer um einen nahestehenden Menschen ist ein schwerwiegender Eingriff in die Selbstverständlichkeit des Alltags und fordert das soziale Umfeld zu Interaktionsprozessen auf. Auch professionelle Trauerexperten wie Trauerbegleiter können mit ihrem Fachwissen den Trauerprozess mittragen und begleiten. Dem laienhaften Wissen über Trauer und Tod wird so ein spezifisches, teilweise institutionalisiertes Expertenwissen gegenübergestellt, welches bei Bedarf angefragt werden kann und so den Charakter einer Dienstleistung erhält. In der Verschränkung von Laien- und Expertenwissen in der Lebenswelt stellen sich wissenssoziologisch fokussierte Fragen nach der beanspruchten Deutungshoheit und Normierung von Trauer und danach, wie die Autonomie von Trauernden vor diesem Hintergrund verhandelt werden kann.

Trauer, Wissen, Rituale, Normierung, Autonomie, Expertenwissen

The grief caused by the death of a loved one can be considered a severe shock to the individual reality of everyday life. As such, it requires interaction processes within the social environment of the living or professional help by grief counsellors who can offer specific knowledge about grief, death and dying as a payable service. Accordingly, expert knowledge and superiority over amateur knowledge are required. Both forms of knowledge interlace in the field of grief within the lifeworld and shape its normative framework. This brings into question the level of autonomy of individual mourning processes and related decision-making.

Grief, knowledge, rituals, normativity, autonomy, expert knowledge

Einleitung

Seit den Anfängen des soziologischen Nachdenkens über Gesellschaft gehört die Betrachtung von Trauerkulturen, -ritualen, und -interaktionen zum Interessensgebiet der Soziologie.¹ Obwohl die Thanatosoziologie, die zu Beginn

1 Im Dienste der besseren Lesbarkeit wird in diesem Aufsatz durchweg das generische Maskulinum verwendet. Gleichwohl gelten alle Personenbezeichnungen, sofern nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet, für sämtliche Geschlechter.

diesen Namen noch nicht trug, immer noch ein relativ schwach institutionalisiertes Forschungsgebiet ist, hat sie in den letzten zwei Jahrzehnten vermehrt an Aufmerksamkeit gewonnen und damit auch dem Gegenstand der Trauer zunehmend Raum im soziologischen Diskurs gegeben.² Auffallend ist dabei, dass für die Trauer die Besonderheit einer starken alltagsweltlichen Kopplung an einen spezifischen Auslöser festgestellt werden kann: Obwohl es für den Menschen in seiner alltäglichen Lebenswelt diverse Anlässe und Gründe zu trauern geben kann, ist die erste Assoziation zumeist ein Todesfall. Neben dem Verlust von nahestehenden Personen können aber auch andauernde Sterbeprozesse, das Auseinanderbrechen von sozialen Beziehungen, der Tod eines Heimtiers,³ traumatische Erlebnisse, Krankheiten, Streit, Ängste oder (empfundene) Ungerechtigkeiten Trauer hervorrufen, welche individuell und situativ stärker oder schwächer ausfallen kann. Ist ein Mensch in Trauer, so muss dies für das (weitere) soziale Umfeld nicht zwingend wahrnehmbar sein. Die Routine des Fassadenerhalts mittels »Techniken der Imagepflege« (Goffman 1973: 10) kann, je nach Akteur, theoretisch auch in Situationen der tiefsten Trauer aufrechterhalten werden. Andererseits ist die Leistung, der Außenwelt das innere Gefühlserleben vorzuenthalten, selten so schwierig, wie in einer solchen »Nachtseite« des Lebens (Berger/Luckmann 2012: 105), sodass es nicht selten zu einem Zusammenbruch der Fassade und zum Ausbruch der Emotionen kommt.

Lässt man sich auf die singuläre Koppelung von Tod und Trauer ein, so ist festzustellen, dass die Notwendigkeit der emotionalen Zurückhaltung zwar kontextabhängig, jedoch insgesamt aufgrund der vielzähligen ritualisierten Reaktionsmechanismen vergleichsweise gering zu sein erscheint. Die Trauer um einen nahestehenden Menschen fordert zu sozialen Austauschprozessen auf, die, je nach Rahmen und persönlicher Betroffenheit, verbal oder non-verbal vollzogen werden können, jedoch immer darauf verweisen, dass Trauer eine zutiefst kommunikative und soziale Angelegenheit ist. Aus der Warte der Wissenssoziologie werden an dieser Stelle entlang verschiedener Wissensachsen Fragen virulent, die sich mit dem Verhältnis von Trauer und Wissen in der Lebenswelt auseinandersetzen. Die Selbstverständlichkeit des kommunikativen Anschlusses an die Trauerreaktionen eines Anderen ist bei genauerer Betrachtung selbst bereits im besten Wortsinn fragwürdig; nicht nur in Bezug auf ihre historische Genese, sondern insbesondere auch im Hinblick auf die ihr zugrundeliegenden Wissensbestände, welche im Spiegel der Soziologie kultur- und epochenspezifisch eingeordnet werden können.

2 Dass innerhalb eines ähnlichen Zeitraums die Emotionssoziologie ebenso vermehrt aufgegriffen wurde (vgl. Schnabel 2012: 9; Schützeichel 2006: 7), mag für diese Entwicklung ebenfalls eine Rolle gespielt haben.

3 Siehe hierzu ausführlich Meitzler 2019.

Dieser Beitrag beabsichtigt, eine theoretische Probebohrung über das trauer-spezifische Spannungsfeld von Laien- und Expertenwissen in der Moderne zu liefern. Mit Rekurs auf die klassische Wissenssoziologie werden die Begriffe des Laien- und Expertenwissens in ihrer Wechselwirkung dargestellt und auf die individuelle Trauer angewandt. In einem weiteren Schritt soll die Relevanz des Laien- und Expertenwissens für die intersubjektiven sowie strukturellen Aspekte (und insbesondere für die Normierungen) von Trauer herausgearbeitet werden. In einem dritten Schritt soll der erarbeitete theoretische Begriff des Expertenwissens mit Professionalisierungstheorien kontrastiert werden, um die Wirkung des Expertenwissens auf die laienhafte Interpretation von Trauer herauszuarbeiten, wobei im Hinblick auf die Deutungsmacht durch das Expertentum auch eine kritische Einordnung erfolgen soll. Das Ziel ist die Darstellung der komplexen Wechselwirkungen zwischen Laien- und Expertenwissen, um so der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Trauer(-arbeit) auf die Spur zu kommen.

Das trauernde Individuum und seine Stellung in der Lebenswelt

Der subjektive Wissensvorrat

Dass Trauer und Tod stark miteinander verwoben sind, dürfte zunächst auch damit zusammenhängen, dass »[n]ur der Mensch weiß, daß er sterben wird« (Plessner 2017: 209).⁴ Das Bewusstsein um die eigene Sterblichkeit drängt sich im Todesfall eines Anderen mal mehr, mal weniger stark auf und erinnert das Subjekt an das eigene Sterbenmüssen. Entsprechend betonen Alfred Schütz und Thomas Luckmann, dass es sich beim Wissen um die Endlichkeit des Lebens um ein Grundelement des subjektiven Wissensvorrats handelt (Schütz/ Luckmann 2003: 83, 627) und der Tod als »letzte Grenze der Lebenswelt« (ebd.: 626) das Individuum immerzu begleitet. Auch Berger und Luckmann (2012: 30) betonen die Begrenztheit der Zeit für den einzelnen Akteur in der Lebenswelt, der sich in der Planung seines Lebens immerzu vor ein Knappheitsproblem gestellt sieht. Dabei ist es entscheidend, dass sich der eigene Tod niemals als bereits erlebte Erfahrung reflektieren lässt, sondern stets als ein Abstraktum in der Zukunft verbleibt, eine Tatsache, die existenzphilosophisch von Albert Camus pointiert wurde: »Tatsächlich gibt es vom Tod keinerlei Erfahrung. Erfahren im eigentlichen Sinne ist nur, was erlebt und bewusstgemacht wurde.« (Camus 2013: 27) In diese Position gesetzt, verbleibt dem Menschen der Tod immerzu als »ein Problem der Lebenden« (Elias 1982: 10) und somit als ein Wissensbestand, der aus

4 Diese Eigenheit wurde in der Soziologie und anderen Disziplinen bereits vielfach thematisiert, mit teilweise unterschiedlichen Schlussfolgerungen für das durch den Tod gespiegelte Leben (siehe exemplarisch Elias 1982: 11; Schütz 1982: 222 und Simmel 2001: 83f.)

der Antizipation der Zukunft Wirkungen in der Gegenwart entfaltet. Für Hartmut Rosa (2020: 95) bleibt der Tod insofern »essenziell, kategorial und existenziell unverfügbar«, was selbstverständlich nicht die sehr diversen Umgänge mit dem Wissen um das eigene Ableben daran hindert, im Alltag Leitplanken der Sinnsetzung auszubilden. Die Vorstellungen von der idealen Art und Weise des eigenen Todes rücken hierbei ebenso in den Fokus der subjektiven Lebensplanung wie die Vorkehrungen und Gestaltungsmuster für den letztlich unvermeidlichen Todesfall. Dass diese Pläne nur allzu oft von der harten Realität eingeholt werden, tangiert den dann Verstorbenen selbst nicht mehr, denn »[t]ote Menschen haben keine Probleme« (Elias 1982: 10). Was bleibt, ist die Erinnerung der weiterhin Lebenden, welche in der Trauer um die verstorbene Person auch ein weiteres Mal bedenken müssen, dass sie sterblich sind.

Die akute Trauer eines Menschen kann als höchstpersönliche Affiziertheit begriffen werden, welche sich mono- oder polykausal aufgrund konkreter Ereignisse in der Lebenswelt einstellen kann. Je nach Schwere der subjektiven Erfahrung kann durch ein zu betrauerndes Ereignis sogar die gesamte Selbstverständlichkeit des Alltags in Frage gestellt werden (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 629). Ein solches Krisenmoment kann in der Theorielinie von Schütz und Berger/Luckmann als eine eigene Subsinnwelt gedeutet werden (vgl. Benkel 2019: 25), innerhalb derer die Gesetzmäßigkeiten der obersten Wirklichkeit nicht mehr im Zentrum des individuellen Handelns und Erlebens stehen. Außerhalb von akuten, traurevozierenden Reizen ist es dem Menschen allerdings auch möglich, im Zustand der »hellen Wachheit« (Schütz/Luckmann 2003: 70) auf das eigene emotionale Empfinden zu reflektieren und sich, wenn auch mit verzerrenden Abstrichen, erinnernd zurückzusetzen in einen traurigen Gefühlszustand, der in der Vergangenheit bestand. Weiterhin ist es ihm auch möglich, einem potenziellen traurigen Anlass vorzugreifen und sich auszumalen, wie es wohl wäre, wenn dieser Moment tatsächlich eintreten würde. Die Möglichkeit der phänomenologisch-autobiografischen Betrachtung und Beschreibung des eigenen (zukünftigen) Gefühlslebens liegt für Helmuth Plessner in der exzentrischen Positionalität des Menschen begründet und ist somit Teil der *Conditio humana* (Plessner 1975: 298). Der Mensch ist nicht als unreflektiertes Zentrum einer ihm aufgelegten Welt, sondern als Wesen zu verstehen, welches außerhalb dieses Zentrums Position beziehen kann, insbesondere im reflexiven Verhältnis zu sich selbst und zum eigenen Innenleben.

In Bezug auf das zeitliche Erleben sieht Schütz in Anlehnung an Henri Bergson im Heraustreten aus der unmittelbaren inneren Dauer überhaupt erst die Möglichkeit, eine Sinnrelation der Erlebnisse in Form von Symbolsetzungen aufzubauen (vgl. Schütz 2016: 141). Trauer ist also nicht nur als eine situative Gefühlsregung zu verstehen, sondern als ein zeitlich strukturiertes Phänomen, welches Bezüge zu vergangenen und imaginierten Ereignissen im Hier und Jetzt herzustellen vermag. Die Erinnerung an Trauer im Sinne eines Wis-

sens um das, was war, ist häufig selbst noch eine Form der Trauer, die sich nur nach außen sprachlich rationalisieren lässt. Das Wissen um Trauer ist insofern beim Alltagsmenschen gekoppelt an subjektive Trauerperioden in der Vergangenheit und lässt sich nur insoweit davon trennen, als es die individuelle Abstraktionsfähigkeit erlaubt.

Die Sinngenerierung über das subjektive Erfahrungsmoment und dessen Symbolisierung wird dialektisch um eine gesellschaftliche Ebene ergänzt, indem vermittelte und internalisierte Wissensbestände Einfluss nehmen auf das, was das Selbst empfindet. Berger und Luckmann (2012: 65, 139) beschreiben die Dialektik von subjektiver und objektiver (Gefühls-)Ebene als grundlegende Mechanik der Konstruktion von Wirklichkeit. Eingebettet in seine Mitwelt erwirbt der Mensch sein Wissen über die Welt und das situativ angemessene Verhalten im Prozess der Sozialisation (vgl. ebd.: 139f.). Wissen stellt sich aus dieser Perspektive als das Produkt einer intersubjektiven Beziehung dar und lässt sich als die Verwirklichung der internalisierten Ordnung beschreiben (vgl. ebd.: 71). Aus der Warte der Soziologie kann insofern nicht davon ausgegangen werden, dass sich Gefühle ohne jede gesellschaftliche Beeinflussung ausbilden und zeigen, weshalb auch einer Naturalisierung des Trauergefühls widersprochen werden muss (vgl. Benkel 2019: 19).

Vielmehr stellt sich die Grundposition des Menschen als eine von Beginn an mit anderen Menschen verknüpfte Beziehung dar (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 98). Diese Vorgegebenheit der Anderen geht einher mit einer Grundannahme, welche das eigene Erleben der Anderen strukturiert. Schütz nennt dies die »Generalthese der wechselseitigen Perspektiven« (ebd.: 99). Diese setzt sich aus zwei Idealisierungen zusammen, welche vom Alltagsmenschen unhinterfragt gesetzt werden. Die erste Idealisierung betrifft die »Vertauschbarkeit der Standpunkte« und bezieht sich auf die Annahme von Ego, dass Alter seine Perspektive in der Welt hätte, würde er an seinem Punkt in der Welt stehen und vice versa. Die zweite Idealisierung setzt die Differenzen, die sich aus den unterschiedlichen Standpunkten ergeben, sekundär und stellt die grundsätzliche »Kongruenz der Relevanzsysteme« heraus. Jeder Mensch kann insofern approximativ einführend verstehen, was es bedeutet, zu trauern, ohne selbst unmittelbar betroffen zu sein. Dieses emotionale Nachempfinden ist sogar bereits möglich, wenn selbst noch kein Trauerfall zu beklagen war und stellt somit, neben der Kenntnis um den eigenen Tod und die eigenen Trauerbiografie, eine weitere Komponente des Laienwissens um Trauer dar. Insgesamt ist dieser Wissensvorrat insofern immerzu bezogen auf die individuelle Lebenssituation und damit biografisch geprägt (vgl. ebd.: 149, 163).

Betrachtet man die intersubjektive Ebene der Trauervermittlung im Lichte wissenssoziologischer Kategorien, so lässt sich der Begriff des Wissens noch weiter differenzieren. Schütz unterscheidet klassisch das Routine- oder Gewohnheitswissen, das Gebrauchswissen und das Rezeptwissen (vgl. ebd.: 156f.). Das

Routinewissen bezieht sich dabei auf grundlegende körperliche Fertigkeiten, die, einmal erlernt, immer wieder unreflektiert vollzogen werden können, wie beispielsweise das Gehen oder Schwimmen. Das Gebrauchswissen bezieht sich hingegen auf gesamte Handlungsvollzüge, die zwar eine körperliche Komponente beinhalten, jedoch nicht völlig darin aufgehen. Demgegenüber beschreibt das Rezeptwissen denjenigen Teil des Wissensvorrats, der nicht gleichsam routinisiert im Einzelnen vorhanden ist und den Horizont der Situation unter Umständen übersteigt (vgl. ebd.: 158). Rezeptwissen ist für konkrete Situationen abrufbar, unterliegt aber stärkeren Verteilungsungleichheiten als das Gebrauchswissen. Zwar ist eine exakte Abgrenzung schwer und es kann an einem gewissen Punkt bei regelmäßiger Anwendung unmerklich in den Bereich des Gebrauchswissens übergehen (vgl. ebd.: 162), im Regelfall jedoch handelt es sich eher um spezifische Einzelfalllösungen. Zusammen bilden diese Formen des Wissens den Bereich des Alltagswissens, bzw. des Allgemein- oder Laienwissens. Der Alltagsmensch orientiert sich hiermit an der natürlichen Anschauung in der Lebenswelt und findet unproblematisch Anschluss durch Anwendung dieses Wissens.

Um den Begriff des Laienwissens für den Bereich der Trauer fruchtbar zu machen, ist es hilfreich, die Abwandlung des Begriffs des Rezeptwissens bei Berger und Luckmann hinzuzuziehen. Hier wird Rezeptwissen noch enger an den Bezugspunkt gerückt, indem es konkret darum geht, Handlungsanleitungen für bestimmte Probleme als formale Rezepte zur Hand zu haben (vgl. Berger/Luckmann 2012: 44). Der Alltagsmensch weiß, an wen er sich wenden kann, um Wissen über Trauer(-bewältigung) zu erhalten, er kann es sich gewissermaßen auf Rezept abholen. In einer komplexen und ausdifferenzierten Welt reichen diese Kenntnisse in Bezug auf Spezialprobleme aus: Der Alltagsmensch muss und kann nicht jedes Detail wissen, sondern nur, wo er die Lösung für seine Probleme im Zweifel finden könnte (vgl. ebd.: 82).

Aufgebaut und beeinflusst wird der Wissensvorrat der Laien über Trauer nicht nur durch die Primärsozialisation, sondern auch durch Agenten der Sekundärsozialisation wie beispielsweise Massenmedien, Literatur, Schulen oder Universitäten. Arnold Gehlen (2004: 204ff.) spricht hier von der »Erfahrung zweiter Hand«, die die Meinung, das Wissen und damit insgesamt das Weltbild des Einzelnen prägt. Die Rolle der Schule und Universität bei der Wissensvermittlung über Trauer kann allerdings durchaus kritisch betrachtet werden, sind doch die Themen Sterben, Tod und Trauer nur sehr bedingt Teil der Lehrpläne und ansonsten eher marginalisiert (Benkel/Pierburg 2021). Institutionen der Erwachsenenbildung wie beispielsweise Volkshochschulen und kirchliche Einrichtungen richten sich dagegen mitunter spezifisch mit diesen Themen an eine breitere Bevölkerungsschicht und betreiben Aufmerksamkeits- und Bildungsarbeit, erzielen aber letztlich nicht dieselbe Reichweite wie die massenmediale Inszenierung und Vermittlung von Trauerwissen. Der alltagsweltliche Laie verbleibt somit in Bezug auf

Trauer auf einer höchst subjektiven Erkenntnisposition. Lediglich dort, wo der trauerspezifische Wissensaufbau als Teil der beruflichen Ausbildung oder im Sinne wissenschaftlicher Beschäftigung gezielt betrieben wird, kann Trauer als Gegenstand vom alltagsweltlichen Verständnis abgegrenzt werden und in einen Korpus des Expertenwissens aufgenommen werden, der es erlaubt, eine andere Perspektive einzunehmen.

Expertenwissen über Trauer

Der Begriff und die Rolle des Experten sind eng gekoppelt an den Wissensbereich, in welchem ihm der Expertenstatus zugeschrieben werden kann (vgl. Schütz 1972: 87). Wissenssoziologisch steht der Experte daher in enger Verbindung mit anderen Sonderrollen, wie dem Intellektuellen, dem Spezialisten und dem Professionellen. Die Differenzierung zwischen den Begriffen fällt dabei nicht immer einheitlich aus (vgl. Hitzler 1994: 21f.) und ist je nach disziplinärer oder heuristischer Zielsetzung auch nicht immer zwingend notwendig. Für den Bereich der Trauer und des Trauerwissens besteht hier, je nach Weite der Definition, die Besonderheit einer langen Historie der (teilweise institutionalisierten) Expertise und der damit verbundenen rollenspezifischen Erwartungen. Begreift man Wissen als sozial geteilten Sinn (vgl. Knoblauch 2005: 348), so können die verschiedenen Sonderrollen insgesamt abstrakt als ›Sinnspezialisten‹ betitelt werden, die sich je nach Epoche mit jeweils unterschiedlichen Ausprägungen und Besonderheiten funktional und symbolisch von den Alltagsmenschen abgrenzen. In archaischen Gesellschaften beispielsweise gehört das Feld des Trauerns und des Todes noch hauptsächlich zu einem Wissensbereich, der stark von Ritualisierung und Sakralität gezeichnet ist und der Deutung durch die entsprechenden Rollenträger unterliegt. Diese gemeinschaftliche Binnendifferenzierung ist dann meist sogar wenig speziell, da die darüberhinausgehende Homogenität der Aufgabenverteilungen eine allzu starke Reduktion dysfunktional werden lässt. In Anlehnung an Friedrich Tenbruck ordnet Clemens Albrecht (2016: 108) entsprechend für frühere Kulturen unter die Gruppe der Sinnspezialisten beispielsweise Schamanen, Priester und Gelehrte, die dem Kollektiv nicht nur mit Trauerwissen dienten, sondern denen insgesamt eine breite Kompetenz zugeschrieben wurde.

Als typischer Sinnspezialist der Moderne gilt der Experte. Ganz grundsätzlich können hierunter Personen gefasst werden, die, im Gegensatz zu den Laien,⁵

5 Schütz (1972: 88) unterteilt die Gruppe der Laien noch einmal in den »gut informierten Bürger« und den »Mann auf der Straße«, wobei ersterer aufgrund seiner Reflexivität zwischen dem Experten und dem Mann auf der Straße steht.

auf einem bestimmten Gebiet über ein vertieftes und teilweise formell und symbolisch abgesichertes Wissen verfügen und bezüglich der Handlungspraxen und Rhetoriken Routine aufweisen. Sie sind diejenigen, an die sich die Laien mit der Bitte um Rat wenden können und deren »Urteile keine bloße Raterei oder unverbindliche Annahmen« sind (Schütz 1972: 87). Schütz und Luckmann (2003: 422) gehen von einer überwiegender Homogenität zwischen Spezialisten und Experten aus, indem sie das ihnen zugehörige Sonderwissen von dem der Laien abgrenzen und bei steigender gesellschaftlicher Ausdifferenzierung in Opposition setzen. Ebenso verwenden Berger und Luckmann (2012: 47) die Begriffe weitestgehend identisch. Die zunehmend »komplexe soziale Verteilung von Wissen« (Schütz/Luckmann 2003: 419) hat jedoch zur Folge, dass es eine immer größere Menge an Experten bzw. Spezialisten für jeden wissbaren Bereich gibt. Mitunter reicht das Wissen des Alltagsmenschen über die Experten nicht einmal aus, um den geeigneten Ansprechpartner zu finden, sondern es werden »Experten für Experten« notwendig (Berger/Luckmann 2012: 47). Ronald Hitzler (1994: 26) weist in Anlehnung an Walter M. Sprondel darauf hin, dass die Begriffe dennoch zu trennen seien, da dem Experten zusätzlich zu den technischen Kenntnissen auch komplexe Relevanzsysteme und das Wissen über das Wissen der anderen Spezialisten auf seinem Gebiet zukommen. Betrachtet man die Genese der Rollendifferenzierung trauer-spezifisch, so rückt für die Moderne vor allem die Unterscheidung zwischen dem Experten und dem Professionellen in den Fokus, da hier die Ausbildung und Institutionalisierung des Trauerwissens am besten kontrastiert werden kann.

Institutionalisierung und Professionalisierung von Trauerwissen

Die extern institutionalisierten Formen der Hilfe und Zuwendung sind, wie Niklas Luhmann zeigt, Produkt und Kennzeichen der modernen Gesellschaft und nicht schon seit jeher vorhanden. Betrachtet man die Formen des Helfens im historischen Kontext, so unterscheidet Luhmann entlang der Dreiteilung in archaische, hochkultivierte und moderne Gesellschaften je unterschiedliche Verankerungen des Helfens und der dazugehörigen Dankbarkeitserwartungen (vgl. Luhmann 2005: 169f.). Während beispielsweise in Gesellschaften mit niedrigem Differenzierungsgrad die Hilfe nicht losgelöst von »der Situation und Person der Helfenden objektiv bewertet und verglichen werden [kann]« (ebd.: 171), bilden sich in der modernen Gesellschaft neben Solidarisierungen auf der höchstpersönlichen Ebene »organisierte Sozialsysteme« (ebd.: 177) heraus, die sich auf das Helfen spezialisieren. Diese sind eingebettet in eine Entscheidungsprogrammstruktur, welche die Kriterien für die Zuerteilung von Hilfe verbindlich festlegt. Ob geholfen wird oder nicht, ist daher nicht mehr

»Sache des Herzens, der Moral oder der Gegenseitigkeit, sondern eine Frage der methodischen Schulung und der Auslegung des Programms, mit dessen Durchführung man während einer begrenzten Arbeitszeit beschäftigt ist« (ebd.: 178). Als ein Sonderfall kann hierbei der institutionalisierte moralische Duktus der Kirchen angesehen werden, welcher als handlungsleitender Imperativ für sich reklamiert, Hilfe und Sinnstiftung zwar in organisierter Form, jedoch nicht als formalisierte Dienstleistung anzubieten. Bezüglich des hier fokussierten Gegenstandes der Trauer finden sich die organisierten Formen der Zuwendung in Trauererbsthilfegruppen, Begleitungsangeboten durch Hospize, Trauerberatungsstellen, der Notfallseelsorge, oder sie werden durch haupt- oder ehrenamtliche Trauerbegleiter angeboten.

Neben die Trauerbegleitung durch die private Sphäre rücken so in der Moderne zunehmend Angebote, welche eine Umrechnung der zu leistenden Hilfe in das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium Geld nicht nur verdeckt vornehmen und hierdurch die Solidaritätsketten verlängern und unpersönlich gestalten. Im Rekurs auf Georg Simmel schreibt Anthony Giddens (1996: 37): »Geld ist ein Mittel zur raumzeitlichen Abstandsvergrößerung.« Indem sich die Trauernden mit ihren spezifischen Bedürfnissen an Trauerexperten wenden, bekommt der Wissenstransfer zwischen Trauernden und Experten den Charakter eines Marktes. Trauernde werden zu Kunden, indem sie spezifische Unterstützungsleistungen einfordern und diese nach Erhalt monetär abgleichen, während die Leistung der Experten den Charakter einer Dienstleistung erhält. Um den Markt bedienen zu können, sind die Trauerexperten letztendlich gezwungen, ihr Wissen durch entsprechende Fort- und Weiterbildungen zu professionalisieren und ihrem Expertenwissen einen entsprechenden institutionalisierten Rahmen zu geben.

Im Zusammenhang mit der Professionalisierung von Trauerarbeit bringt Rainer Schützeichel (2017: 127) den »Koordinationsmechanismus sozialer Beziehungen« ein. Als professionelle Hilfe verstanden, entfaltet dieser Mechanismus eine »Handlungslogik der Krisenbearbeitung«, welche die Herausbildung beruflicher Arbeitsfelder, Institutionen und Professionen fördert (ebd.). Im Rahmen dieser institutionalisierten Form von Hilfe hat sich im 20. Jahrhundert der Funktionsbereich der psychosozialen Krisenbewältigung herausgebildet, der als Arbeitsbeziehung professional, also nicht mehr ausschließlich im privaten oder seelsorgerischen Bereich bearbeitet wird. Zunächst entstanden in den ersten Jahrzehnten des vorherigen Jahrhunderts Beratungsstellen im Bereich Familie, Schule und Arbeitsmarkt, sodann folgten in den 1960er Jahren psychosoziale und an Krisen orientierte Arbeitsfelder (vgl. ebd.: 128). Aktuell wird das Individuum mit seiner umfassenden lebensweltlichen Krisensituation zum Objekt psychosozialer Angebote. Dies schließt auch existenzielle Erfahrungen wie Sterben, Tod und Trauer mit ein.

Hinsichtlich der Institutionalisierung von Hilfen für Trauernde können

professionale Angebote für psychosoziale Krisenbewältigung als Funktionsbereiche zweiter Ordnung gesehen werden, die im Zuge der Modernisierungsprozesse Alternativen zu den Institutionen erster Ordnung wie etwa der Familie darstellen. Letztere bieten unter Umständen keinen kommunikativen Rahmen mehr für die Begleitung Trauernder bzw. sie werden durch die professionelle Begleitung ergänzt (vgl. ebd.: 128). Schützeichel vertritt diesbezüglich die These, dass Trauer ein kultureller Sachverhalt ist und dass den »sozialen, kognitiven und affektiven Dimensionen des Trauerns« Interpretationsleistungen der einzelnen Trauernden, aber auch der Trauergemeinschaft zugrunde liegen (vgl. ebd.: 113). Aufgrund unterschiedlicher »Relevanzen und Anforderungen« unterscheiden sich »Sinn- und Kommunikationswelten« der Trauerindividuen von den Interpretationen der »Gemeinschaft der Trauernden« (ebd.). Aufseiten der Trauernden entsteht mitunter ein Konfliktfeld, wenn die gesellschaftlichen Anforderungen und Relevanzen denen des Individuums widersprechen, während auf der gesellschaftlichen Ebene Irritationen ob der Abweichung entstehen können.

Hilfe können Trauernde über die funktional differenzierten Sinnwelten erhalten, welche einen hohen Grad an Institutionalisierung und Professionalisierung aufweisen und »ein besonderes Merkmal des zeitgenössischen Trauerns« darstellen (ebd.: 114). Die Angebote für Trauernde aus dieser Sinnwelt haben sich spezifiziert und sprechen beispielsweise Zielgruppen wie verwaiste Eltern, Zu- und Angehörige nach einem Suizid oder Witwen und Witwer an. Andere Angebote sind eher auf die sozialen Kontakte hin ausgerichtet, etwa Trauercafés und Wandergruppen für Trauernde. Dienstleister für Trauernde kommen aus den Sparten der Medizin, Psychologie, der sozialen Arbeit, der Seelsorge, der Bestattung und der Pflegeberufe und üben ihre Tätigkeit als Angestellte oder Selbstständige aus. Im Bereich der Hospizarbeit gibt es allerdings auch Trauerbegleiter, die ehrenamtlich arbeiten, aber Schulungen für die Trauerbegleitung absolviert haben. Je nach Zielsetzung der Hilfsangebote gilt es zwischen Therapie, Beratung oder Begleitung zu unterscheiden. Während sich Therapien auf Pathologien während des Trauerprozesses konzentrieren, finden Beratung und Begleitung für alle Trauernden statt, die bestimmte Bedarfe anmelden. Trauerbegleitung selbst ist zwar kein staatlich anerkannter Beruf, jedoch bieten Organisationen wie der deutsche *Bundesverband Trauerbegleitung e. V.* Qualifizierungen in Trauerbegleitung an.

Nach Schützeichel (ebd.: 124) betrachten Trauerbegleiter Trauer als »psychosoziale Krise«, weniger als Emotionsarbeit. In der Begleitung von Trauernden nehmen sie Probleme der Integration der Verstorbenen in das Alltagsleben der Trauernden wahr (vgl. ebd.). Des Weiteren werden auch Schuld- und Schamgefühle den Verstorbenen gegenüber festgestellt. Eher krisenbetont sind die Kommunikation über die Trauer in der Alltagswelt, die Nichtakzeptanz von Trauer und das Problem der sozialen Integration in die Lebenswelt. Als

Aufgabe von Trauerbegleitung wird vor allem die Initiierung eines geschützten Raumes für Trauernde gesehen, in denen der Zielgruppe Zeit, Aufmerksamkeit und Anerkennung zuteil wird. In der Trauerbegleitung geht es eher um die Normalisierung des Erlebens und Erfahrens von Trauer und die Entwicklung »nomischer Rekonstruktionsprozesse« sowie angemessener »Ausdrucks-, Darstellungs- und Versprachlichungsformen« (ebd.: 123). Dieser Fokus unterscheidet dann auch die Begleitung von der Therapie, welche sich an pathologischen Ausformungen von Trauer orientiert und deren Lösung intendiert (vgl. ebd.: 124). Trauerbegleitung dagegen arbeitet an dem Ziel, dass der Trauernde selbst den Weg vorgibt, um den Verlust mit all seinen Belastungen in seine Biografie zu integrieren. Ihre Aufgaben sehen Trauerbegleiter nach Schützeichel in der »Kreation von Ritualen« für die Trauernden, dem Angebot von Formen der Vergemeinschaftung und der Anerkennung jedweder Form von Trauer. So ist es die Intention, die »normativen Restriktionen« der anderen Sinnwelten aufzuklären und dem Trauernden einen selbstbestimmten Weg der Integration der Trauer in die eigene Lebenswelt zu ermöglichen (ebd.: 126). Die professionelle Trauerbegleitung als eigene Sinnwelt steht allerdings wiederum vor dem Paradoxon, dass sie ihre Arbeitsweisen und Zielsetzungen für die Alltagswelt kompatibel machen muss (vgl. ebd.: 130). Anders ausgedrückt, muss also das Expertenwissen der professionalen Trauerbegleitung in die Alltagskommunikation übersetzt und anschlussfähig gemacht werden.

Die Notwendigkeit der Übersetzung macht jedoch zugleich die Machtpotenziale deutlich, die in der Position des Experten liegen. Sie gründet sich auf der Zuschreibung des überlegenen Wissens und enthält einen über kulturelles und symbolisches Kapital vermittelten Vertrauensvorschuss. Begreift man mit Michel Foucault das Feld des Trauerwissens als einen Diskurs, so kann genealogisch-kritisch nach den Erhaltungsprozeduren und den regulierenden Mechanismen gefragt werden, die hierin ihre Wirkung entfalten. Die involvierten Experten können dabei zunächst als eine Diskursgesellschaft gefasst werden, welche das Wissen über Trauer als nach außen hin abgeschirmtes Wissen besitzen und bewahren (vgl. Foucault 2014: 28). Die als legitim anerkannten Sprecherpositionen sind an spezifische Eigenschaften gekoppelt, die Foucault unter dem Begriff des Rituals bündelt (vgl. ebd.: 27). Das Ritual »definiert die Gesten, die Verhaltensweisen, die Umstände und alle Zeichen, welche den Diskurs begleiten müssen; es fixiert schließlich die vorausgesetzte oder erzwungene Wirksamkeit der Worte, ihre Wirkung auf ihre Adressaten und die Grenzen ihrer zwingenden Kräfte« (ebd.). Mithilfe von Ritualen grenzt sich der Experte vom Laien ab und legitimiert sich im Diskurs über Trauer als sprechendes Subjekt. Interaktionistisch gewendet, kann man dies unter der Selbstdarstellungskompetenz und Inszenierungsleistung des Experten fassen, welche ihn in seiner Stellung legitimiert (vgl. Hitzler 1994: 27). Diese Stellung ermöglicht es ihm, Macht im und über den Diskurs auszuüben, gleichwohl er sich

den Regeln des Diskurses selbst zu unterwerfen hat. Er wirkt über die Reproduktion an den Ausschließungsmechanismen mit, welche den legitimen Diskurs der Experten begrenzen und erhalten. Gegenstand des Diskurses sind dabei nicht nur die sprachlichen Facetten einer disziplinaren Gruppierung von Aussagen, sondern auch der Überblick über das Konfliktfeld der Normierung und Ritualisierung von Trauer, in welchem sich der Laie zu orientieren versuchen muss.

Der soziale Umgang mit trauernden Individuen

Trauer und Gesellschaft

Der Soziologe Nobert Elias konstatiert in seinem Werk *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* für die Moderne eine zunehmende Verdrängung des Todes aus dem alltäglichen Leben und eine damit einhergehende steigende Verlegenheit im Umgang mit Menschen in »Gelegenheiten, die den Ausdruck einer starken emotionalen Anteilnahme ohne Verlust der Selbstkontrolle verlangen« (Elias 1982: 39) – so wie es bei der Trauer der Fall ist. Konkret erscheinen nach Elias althergebrachte Redewendungen, deren Aufgabe es grundsätzlich wäre, Stabilität und Reduktion von Komplexität zu gewährleisten, »abgestanden und falsch« (ebd.: 40), was zu Verunsicherung und Schamempfindungen führt. Hier wird ein wesentliches Konfliktfeld offengelegt, in dem sich der Einzelne im Alltag orientieren und behaupten muss. Der Umgang mit Trauernden, aber auch mit der eigenen Trauer, ist stets eingebettet in einen normativen Diskurs um das »richtige« Handeln und die »richtigen« Worte, um die »beste« Hilfe oder die »berührendste« Formulierung. Es gilt, einen Fauxpas zu vermeiden, in dem Wissen, dass die Deutung hierüber nur bedingt objektiven Maßstäben unterliegt. Orientierung erhält der Alltagsmensch aufgrund seiner Verortung der Anderen im eigenen Relevanzsystem zwischen den Polen von Vertrautheit und Anonymität (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 123ff.). Je nachdem, wie intensiv die Verbindung mit der trauernden Person ist, können unterschiedliche Techniken der Anteilnahme geeignet und angebracht sein.

Neben der individuellen Verbundenheit auf der mikrosoziologischen Ebene kann die Beziehung zwischen den Menschen jedoch auch aus der Perspektive des Kollektivs heraus betrachtet werden, um so gesamtgesellschaftliche Solidaritäts- und Verbundenheitsmuster aufzudecken. Emile Durkheim hat in seinem 1912 erschienenen Werk über *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* u. a. Trauer und Trauerriten in archaischen Religionen untersucht:

»Die Trauer ist keine natürliche Bewegung der persönlichen Sensibilität, die durch einen grausamen Verlust hervorgerufen wurde: sie ist eine Pflicht, die von der

Gruppe auferlegt wird. Man klagt nicht, weil man traurig ist, sondern weil man die Pflicht hat, zu klagen. Es handelt sich um eine rituelle Haltung, die man aus Respekt für den Brauch anzunehmen verpflichtet ist, die aber in starkem Maß unabhängig ist vom Gefühlszustand des Individuums. Die Verpflichtung steht im Übrigen unter mythischen oder sozialen Sanktionen.« (Durkheim 1984: 532)

Diese Sichtweise Durkheims irritiert zunächst, ist Trauer in der Gegenwartsgesellschaft, vordergründig betrachtet, doch eher eine individuelle Angelegenheit. Allerdings ist es notwendig, die eigene Trauer an gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen zu orientieren, um nicht negativ aufzufallen. Demgemäß gliedert sich ein Individuum, das nicht im Sinne des Kollektivs trauert, aus der Gesellschaft aus, es »zerreißt« die Bindung an das Kollektiv (ebd.: 536) und kann dafür sanktioniert werden. Thorsten Benkel (2019: 39) sieht in der Trauerpraxis eine »Idee der Ordnung, die im Trauerhandeln Ausdruck findet«. Im Trauerhandeln vergewissert sich die Gruppe der Zusammengehörigkeit und »erhöht dadurch die soziale Vitalität« (Durkheim 1984: 538).

Bis ins 20. Jahrhundert war es in Dorfgemeinden üblich, dass im Todesfall der Leichnam zu Hause aufgebahrt wurde und die dörfliche Gemeinschaft vom Verstorbenen Abschied nahm. Einem Verstorbenen die letzte Ehre zu erweisen, war in diesen dörflichen Gemeinschaften eine Selbstverständlichkeit, Missachtungen dieses Brauchs wurden zumindest von sozialer Ächtung begleitet (vgl. Sörries 2012: 88). Diese homogenen dörflichen Gemeinschaften sind durch ähnliche Lebensbedingungen, Glaubensüberzeugungen, Traditionen und Sitten geprägt und haben eher die Struktur von segmentären Kollektiven, die sich durch »mechanische Solidarität« auszeichnen (Durkheim 2012: 181). Auf den Trauerfall bezogen, heißt das, dass jeder in der Gemeinschaft seine Aufgaben und Verpflichtungen sowohl den Verstorbenen als auch den Trauernden gegenüber kennt. Das Wissen um das erwünschte Verhalten in Trauersituationen wurde durch die Sozialisation tradiert und stabilisiert sich im Sinne von Erwartungserwartungen.

Wie sieht Solidarität Trauernden gegenüber nun in Gesellschaften aus, die sich durch komplexe Arbeitsteilung auszeichnen? Die Kohäsion, die aus dieser Gesellschaft entspringt, nennt Durkheim »organische Solidarität« (ebd.: 162). Zunächst ließe sich annehmen, dass die Kohäsion in komplexen, hochindustrialisierten Gesellschaften abnimmt. Durch die komplexere Arbeitsteilung entstehen für das Individuum jedoch vielfältige Verbindlichkeiten, die den Einzelnen abhängiger von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen machen.

Neben der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft sind auch Entwicklungstendenzen wie Säkularisierung, Rationalisierung und Individualisierung Einflussfaktoren, die den Umgang mit der Problematik von Sterben, Tod und Trauer beeinflussen und zu einer Pluralisierung der Lebensentwürfe führen. So geht beispielsweise Peter L. Berger von drei Ebenen

der Säkularisierung aus. Die erste Ebene bezieht sich auf den Rückzug und den Kontrollverlust der christlichen Kirchen innerhalb der Gesellschaft. Die zweite Ebene der fortschreitenden Säkularisierung sieht Berger in der Dominanz des naturwissenschaftlichen Denkens, und die dritte Ebene verweist auf den Plausibilitätsverlust religiöser Sinnangebote (vgl. Berger 1973: 103f.).⁶ Mit Blick auf die Trauer bedeutet dies, dass religiöse Traditionen um die Bestattung, aber auch Konventionen im Umgang mit Trauernden, für Teile der Bevölkerung fragwürdig werden und nach Alternativen für diese traditionellen Formen gesucht wird. So treten neben für die Bestattungszeremonien ehemals zuständigen religiösen Experten säkulare Anbieter wie Trauerredner mit individuell gestaltbaren Angeboten der Trauerfeiern. Auch die Heterogenität von Bestattungsformen, Bestattungsritualen oder Erinnerungsartefakten verweist auf einen individualisierten Umgang mit dem Tod (Benkel/Klie/Meitzler 2019a). Neben der traditionellen Erdbestattung sind vielfältige Alternativen entstanden wie etwa Wald-, See- oder anonyme Bestattungen. Allerdings bleiben die Rituale als Form des Abschiednehmens, wenn auch modifiziert, erhalten. Für Trauernde, die sich nicht mehr den althergebrachten Traditionen verbunden fühlen, bedeutet dies die Notwendigkeit, sich auf dem Markt der Möglichkeiten der Bestattungskultur zurecht zu finden und eine Auswahl zu treffen, welche mit den eigenen Vorstellungen übereinstimmt (Benkel/Meitzler 2013).

Regulierung der Trauer

Geht man von Durkheims These aus, dass Trauer ein Phänomen zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung ist, ist auch die Regulierung von Trauer in den Blick zu nehmen. Hier lassen sich sowohl rechtliche, medizinisch-psychologische und kulturell-soziale Normen unterscheiden, als auch Normen, die nur speziell im privaten, familiären Bereich gelten. Gemeinsam ist diesen Regularien, dass sie jeweils für ihren Bereich Verbindlichkeiten und Orientierung schaffen, damit aber auch direkt oder indirekt Vorstellungen über vermeintlich ›richtige Trauer‹ transportieren. Reguliert wird innerhalb einer Gesellschaft auch, wer überhaupt über was trauern darf. Das Wissen und Nicht-Wissen um die richtige Art und Weise, zu trauern, beeinflusst die Trauerprozesse und lässt im Zweifelsfall Unsicherheiten bei den Beteiligten aufkommen. Als Beispiel seien an dieser Stelle die Einordnung von Gefühlen und Gefühls-

6 Für die wesentliche Prägung der Gesellschaft durch Rationalisierung und Säkularisierung führt Max Weber (2013: 19) den Begriff der »Entzauberung der Welt« ein. Auguste Comte (1979: 25) spricht vom »positiven oder realen Stadium« innerhalb der (hier teleologisch verstandenen) Menschheitsentwicklung.

schwankungen, die Wahl der passenden Worte, die Intensität und Dauer der Trauer und der Umgang mit Schuld genannt. Sowohl im Laien- wie auch im Expertenwissen lassen sich hier Orientierungsmaßstäbe erkennen, die versuchen, Trauer zu regulieren.

Im juristischen Bereich sind es vor allem die Friedhofsordnungen und das Arbeitsrecht, die in Trauersituationen einschlägig Handlungsrahmungen vorgeben. Das Wissen und die Auslegung dieser Rechtsvorschriften obliegen dann Experten wie Bestattern, Juristen, Mitarbeitern in der Verwaltung oder im Personalwesen. Das Eingehen auf individuelle Bestattungswünsche oder die Anpassung an bestimmte Lebenssituationen sind dem Ermessensspielraum der Experten überlassen und gewähren nur bedingt Raum für die Bedürfnisse von Trauernden (vgl. Coenen 2020: 158ff.).

Die wissenschaftlichen Trauerdiskurse drehen sich vor allem um Abgrenzungen der sogenannten normalen von der pathologischen Trauer, die zeitliche Dauer von Trauer und Möglichkeiten der Resilienz. Wissenschaftliche Expertisen aus Medizin und Psychologie haben zunächst ein primäres Interesse an der pathologischen Trauer und der Anwendung und Entwicklung entsprechender Therapien (vgl. Wagner 2013: 2). Trauertheorien wie die allseits bekannten Phasenmodelle nach Elisabeth Kübler-Ross (1971), Vera Kast (1999) oder John Bowlby (1980) strukturieren Trauer in Zeitabschnitte und standardisieren sie hinsichtlich des Trauerverhaltens. Wegen ihres heuristischen Charakters werden diese Modelle gern in Lehrbüchern oder Ratgebern aufgegriffen und trivialisiert. Trauer als eine existenzielle Erfahrungs- und Krisensituation droht in der Folge aufgrund dieser verkürzten Perspektive pathologisiert zu werden und verunsichert Trauernde hinsichtlich ihrer Trauerbewältigung (Stroebe/Shut 2010).

Doch haben nach Tony Walter (2000: 97) nicht nur wissenschaftliche Expertisen Einfluss auf das Trauerverhalten, sondern auch die jeweilige Kultur, die Familie sowie Beratungs- und Selbsthilfegruppen. Wenn Trauernde die an sie gestellten Erwartungen nicht erfüllen, weil sie beispielsweise keine Trauer empfinden, deplatzierte Emotionen zeigen oder zu starke Trauer äußern, werden sie sozial sanktioniert. Um diesen vielfältigen Einflussfaktoren gerecht zu werden, suchen Trauernde nach Formen der Selbstregulation und Selbstkontrolle, die sich im Tagebuchschreiben, in der Suche nach Begleitung und Beratung oder eben auch in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Diskursen zeigen (vgl. Walter 1999: 124). Die Anpassungsleistungen, die Trauernde aufgrund der an sie gestellten Verhaltenserwartungen vornehmen, bezeichnet Arlie Russell Hochschild (2006: 74) als »Gefühlsarbeit« oder »Gefühlsmanagement«. Verhalten sich Trauernde wiederum entsprechend der sozial legitimierten Trauerrolle, steht ihnen ein Anrecht auf Verständnis und Trost zu (vgl. ebd.).

Als besonders ›hartes‹ Beispiel für die Regulierung von Trauer kann das

Phänomen der »disenfranchised grief« (Doka 2011: 51) angeführt werden. Mit diesem Begriff ist jene Trauer gemeint, welche gesellschaftlich nicht anerkannt ist, weil entweder die Verstorbenen oder die Umstände ihres Todes negativ bewertet werden. Hierunter können gesellschaftlich nicht anerkannte Beziehungskonstellationen, die Gewichtung und Bewertung von Verlusten, das kognitive Begreifen der Trauer, die prinzipielle Betrauerbarkeit eines Verlustes oder tabuisierte Todesumstände fallen (vgl. ebd.: 52). Da diesen Formen der Trauer die gesellschaftliche Anerkennung fehlt, sind die Betroffenen sozial isoliert und die Kommunikation über den Trauerfall wird vermieden. Mit ihrem Trauerwissen sind sie auf sich selbst zurückgeworfen.

In der alltäglichen Kommunikation und Interaktion kommt es trotz, oder gerade wegen dieser Normierungen von Trauer zu Verhaltensunsicherheiten sowohl bei den Trauernden selbst als auch bei Menschen, die in Kontakt mit Trauernden treten. Solche Verhaltensunsicherheiten zeigen sich in Vermeidungsstrategien, indem z. B. versucht wird, das Trauerereignis totzuschweigen oder indem den Trauerenden mit der Ignoranz ihrer Lebenskrise begegnet wird. Alltagspsychologie, Redensarten oder Floskeln sind ebenfalls als ein (unbeholfener) Versuch zu werten, mit der Trauer anderer umzugehen. Das Mitgefühl gegenüber einem trauernden Menschen kann allerdings auch in einen kontraproduktiven Aktionismus ausarten, der mittels Überkompensation zu kaschieren versucht, wie wenig tatsächlich an der Situation geändert werden kann. Von dieser Warte aus wird der Umgang mit Trauernden zu einer Gratwanderung zwischen den Polen Distanz und Nähe und zwischen angemessenem und unangemessenem Handeln.

Ein Gefühl, welches gleichzeitig auch eine gesellschaftliche Konvention abbildet, ist das Taktgefühl. Es regelt das Verhältnis von Distanz und Nähe zwischen Menschen und soll das wechselseitige »Zunahetreten« verhindern (Simmel 1986: 152). Das Wissen, wann welches Handeln und welches Wort zu wählen ist, ist kulturell bedingt, in der Sozialisation erworben und damit auch Bestandteil des Alltagswissens. Doch gerade in existenziellen Krisensituationen wie der Trauer zeigt sich Hilflosigkeit, und der Tritt ins Fettnäpfchen ist vorprogrammiert. Im Umgang mit einem außeralltäglichen Ereignis wie dem Tod eines Menschen greift das Routinewissen des Alltags nicht. Das Ringen um das angemessene Verhalten gerät dann zur Suche nach Orientierung, welche in Fragen wie z. B. »Wie kondoliere ich richtig?« oder »Wie finde ich die richtigen Worte?« mündet.

Simmel geht sowohl in seiner Schrift »Soziologie der Geselligkeit« (Simmel 2008) wie auch in »Psychologie der Diskretion« (Simmel 1986) auf das Taktgefühl ein. Er verortet es in der Bekanntschaft, da in dieser Form der Verge-meinschaftung die Privatsphäre, im Gegensatz zur Freundschaft oder zu intimen Verhältnissen, am ehesten gewahrt bleiben kann (vgl. ebd.: 151). Simmel beschreibt das Taktgefühl wie folgt:

»Darum ist in der Gesellschaft das Taktgefühl von besonderer Bedeutung, weil dies die Selbstregulierung des Individuums in seinem persönlichen Verhältnis zu anderen leitet, wo keine äußeren und unmittelbar egoistischen Interessen die Regulative übernehmen. Und vielleicht ist es die spezifische Leistung des Taktes, den individuellen Impulsivitäten, Betonungen des Ich, geistigen und äußeren Ansprüchen die Grenzen zu ziehen, die das Recht des anderen fordert.« (Simmel 2008: 162)

Das Taktgefühl verlangt vom Individuum, sich hinsichtlich eigener Interessen, Sachzwänge und Gefühlslagen zurückzunehmen und sich von dem fernzuhalten, was sich dem Alter Ego nicht »positiv offenbart« (ebd.: 151). Für die soziale Form der Geselligkeit fordert Simmel beispielsweise, dass »bloß persönliche Stimmungen und Verstimmungen, Aufgeregtheiten und Depressionen, Licht und Dunkelheit des tiefsten Lebens« aus der Vergemeinschaftung herauszuhalten sind (ebd.: 162). Auf die Trauer bezogen, bringt das Wissen um diese Konvention alle Teilnehmenden in eine Dilemma-Situation, denn von allen Beteiligten wird Zurückhaltung gefordert. Dies gilt hinsichtlich der Mitteilung der Trauer durch die Trauernden selbst wie auch für die Teilnehmenden, denen es obliegt, eine angemessene Form der Anteilnahme zu finden. Es ist eine Frage des Taktes, ob und wie angemessen in dieser Situation gehandelt wird, und das heißt auch: ob und wie Trauer kommuniziert wird. Die Dilemma-Situation lässt sich allerdings nicht nur in einer Vergesellschaftungsform wie der Geselligkeit finden, sondern tangiert z. B. auch Bereiche wie den Arbeitsplatz, die außerhalb der Privatsphäre liegen. Auch hier stellt sich für die Beteiligten die Frage nach geeigneten kommunikativen wie institutionellen Umgangsformen und Angeboten – insbesondere, da im Berufsleben aufgrund der funktionalen Zugehörigkeit die Frage nach der Verantwortung für den Trauernden auch organisational gestellt werden muss. Für Experten wiederum gehört das Taktgefühl zur professionellen Distanz und wird qua Rolle eingefordert. Da die Vermittlung nicht explizit vonstattengeht, wird dieser Teil des Expertenwissens gewissermaßen vorausgesetzt und durch Erfahrungszunahme gefestigt.

Diese Beispiele für die zahlreichen gesellschaftsbedingten Reglementierungen lassen die Frage berechtigt erscheinen, ob man überhaupt von autonomen Entscheidungen während der Trauer sprechen kann.

Trauer und Autonomie

Nach Benkel (2019: 54) befinden sich Trauernde in der paradoxen Situation, sich einerseits zunächst mit kollektiven Regularien auseinandersetzen zu müssen und andererseits eigene Wünsche und Bedürfnisse, auch im Sinne der Verstorbenen, zum Ausdruck bringen zu wollen. In diesem Spannungsfeld verortet Benkel dann auch seine These zur Autonomie in der Trauer: »Gerade weil

die Umgangsweisen mit Sterben, Tod und Trauer so stark reguliert und lange weitgehend *übersubjektiv* betrieben worden sind, haben sich Selbstbestimmungsansprüche regen können [...].« (Ebd.) So deutet Benkel die Autonomiebestrebungen hinsichtlich der Trauer als eine Opposition gegen gesellschaftliche Zwänge.

Gerade in den Autonomiebestrebungen der Trauernden wird jedoch deutlich, welche komplexen und zum Teil konflikträchtigen Verflechtungen zwischen dem Laien- und Expertenwissen bestehen. Das Wissen von Trauernden basiert auf dem jeweils individuellen Relevanzsystem, das auch von der Erinnerung an den Verstorbenen geprägt ist. Das individuelle Relevanzsystem steht aber bei diesen Autonomiebestrebungen in Opposition zu den als Bevormundung verstandenen Regularien, die von selbsternannten oder auch institutionalisierten Experten erdacht und vertreten werden. Die Paradoxie besteht jedoch darin, dass diese Entwürfe autonomer Trauer wiederum Experten benötigen, um Normierungen, die als hinderlich empfunden werden, zu umgehen und die eigenen Entwürfe zu verwirklichen, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen.

Trauertattoos sind eine besondere Form von Tätowierungen, die im Trauerprozess um den Verlust einer geliebten Person entstehen. Um diese Beziehung symbolisch auszudrücken, wird die gemeinsame Lebenszeit vergegenwärtigt und es werden aus dem kulturellen und biografischen Wissensvorrat Piktogramme kreiert oder ausgewählt, welche für die verstorbene Person stehen (vgl. Engelfried-Rave 2021: 104). Auch wenn diese Tätowierungen nach außen hin konventionell wirken, sind sie mit Bedeutungen der Trauernden aufgeladen, die für die Beziehung zum Verstorbenen exklusiv sind. Der kanadische Soziologe Robyn L. Ord (2009: 196) versteht seine eigenen Tätowierungen auch als Widerstand gegen die allgegenwärtigen Normierungen von Trauer und sieht in Tätowierungen eigenständige Formen der Trauerbewältigung.

Ein weiteres Beispiel für Autonomie in der Trauer sieht Nicole Sachmerda-Schulz (2017) in der Wahl anonymer Bestattungsformen. Diese werden im Hinblick auf vermeintliche Kosteneinsparung, Werteverfall und Verfall der Bestattungskultur von Seiten der Kirchen, aber auch von Interessenverbänden der Bestatter und Steinmetze kontrovers diskutiert. Sachmerda-Schulz verweist allerdings in der Auswertung von qualitativen Interviews mit Menschen, die sich für eine anonyme Bestattung der Angehörigen entschieden haben, auf das Motiv der (nicht-)religiösen Selbstbestimmung. Dieses besteht vor allem in der Abgrenzung zu christlichen Bestattungsformen (vgl. ebd.: 193ff.). In den Interviews wird deutlich, dass diese grundsätzlich abgelehnt werden oder nicht in die Vorstellungen der jeweils Verstorbenen und ihrer zugehörigen Personenkreise passen.

Erinnerungsartefakte wie Aschediamanten sind ein weiteres Indiz, wie sich Personen Autonomie in der Bewältigung ihrer Trauer verschaffen. Thorsten

Benkel, Thomas Klie und Matthias Meitzler (2019a) gehen diesem Phänomen in ihrer Studie über Aschediamanten nach. Da in Deutschland Bestattungspflicht herrscht, können dort keine Aschediamanten hergestellt werden. Trauernde sind auf das Ausland (z. B. Schweiz oder Österreich) angewiesen, um aus Teilen der Asche ihrer Verstorbenen ein kristallines Erinnerungsstück herstellen zu lassen. Angehörigen, die sich zu diesem Schritt entscheiden, geht es vor allem darum, »der persönlichen Erinnerung auch dinglich Ausdruck zu verleihen« (Benkel/Klie/Meitzler 2019b: 9). Dies steht in Opposition zu gesetzlichen Vorschriften und »tradierten Umgangsformen« bezüglich der Bestattung von Verstorbenen (ebd.: 12). Die Entscheidung für einen Aschediamanten ist demzufolge auch eine hochgradig individuelle Entscheidung, steht sie doch gegen das tradierte Ordnungssystem juristischer *und* moralischer Normen.

Die drei genannten Beispiele zeigen, dass Trauernde trotz vielfältiger Reglementierungen eigenständige Formen der Bewältigung und Repräsentation zu entwickeln verstehen. Für die Wissenssoziologie der Trauer ist dieses Phänomen deshalb interessant, weil hier deutlich wird, dass das Streben nach Autonomie in der Konfrontation mit den Reglementierungen der Trauer entsteht (vgl. Benkel 2019: 54). Diese widerständige Form des Laienwissens ist zunächst in der persönlichen Beziehung zum Verstorbenen zu suchen, welche in Form eines Trauertattoos oder eines Aschediamanten als Erinnerungsartefakt konserviert werden soll. Im Fall der anonymen Bestattung geht es neben anderen Motiven auch um Distinktion, indem Traditionen abgelehnt werden und die Selbstbestimmung betont wird. Gemeinsam ist den Bestrebungen nach autonomen Formen der Trauer, dass sie von Reflexionsprozessen begleitet werden, die Deutungen und Vorgaben von Experten kritisch durchleuchten. In der Überzeugung, für die Verstorbenen und für sich selbst das Richtige zu tun, werden die Hinterbliebenen zu Experten ihrer eigenen Trauer, und sie emanzipieren sich von externer Einflussnahme. Im Streben nach Autonomie verbinden sich Laien- und Expertenwissen zu einer von ökonomischen und persönlichen Interessen geleiteten Kooperation. Das professionelle Expertenwissen ist in dieser Konstellation dann wieder gefragt, wenn es um die Umsetzung des individuellen Trauerkonzeptes geht. Diese Inanspruchnahme des Expertenwissens nimmt aber dann die Qualität einer Dienstleistung an.

Während die Regulierung der Trauer im Zusammenhang mit der Idee der Ordnung im Durkheim'schen Sinne zu verstehen ist, verweisen die Autonomiebestrebungen auf die Individualisierungs- und Säkularisierungstendenzen in der modernen Gesellschaft. Die Regulierung der Trauer wie auch das Streben nach ihrer individuellen Ausgestaltung lassen Trauerwissen als ein Paradoxon erscheinen, das einerseits die Entstehung eines institutionell und professionell legitimierten Expertentums forciert, welches vorgibt, um die »richtige« Trauer zu wissen. Andererseits fordert es Trauernde aber auch zur Opposition heraus und lässt sie zu Experten ihrer eigenen Trauer werden.

Fazit

Mit dem Begriff des Trauerwissens ist somit ein Bereich angesprochen, der zwischen leiblich-subjektiver Empfindung, subjektivierender Sozialisation, institutioneller Rahmung und kultureller Ordnung changiert und als solcher ins Blickfeld der Wissenssoziologie rückt. Die Lebenswelt des Alltags zeichnet sich insgesamt dadurch aus, dass der »wohl-sozialisierte Einzelne« (Berger/Luckmann 2012: 69) weiß, was in einer Trauersituation ganz grundsätzlich zu tun ist. Dass es allerdings vielfach nicht ganz so einfach ist, wie es in der theoretischen Verortung des Trauerwissens klingen mag, liegt neben der Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation und der Vielfalt der individuellen Wissensausprägungen vor allem an der strukturellen Komponente des Wissens, die in der Gesellschaft mehr ist als bloß die objektive Kehrseite der subjektiven Wissensinhalte. Im Konfliktfeld des sozialen Miteinanders müssen Trauernde und Angehörige normative Erwartungen berücksichtigen und in ihr eigenes Empfinden integrieren. Experten für Trauer(n) wiederum können mit einem ergänzenden Sonderwissen um die rhetorische Rahmung, inhaltliche Aufbereitung und zeremonielle Einkleidung von Trauer den Laien gegenüber auftreten und Hilfestellungen geben. Im Zuge der Ausdifferenzierung und Professionalisierung wird diese Sinndeutungsleistung zunehmend als geldwerte Dienstleistung angeboten und verkauft. Dort, wo früher traditionelle Gemeinschaftsstrukturen und Ritualverständnisse eine Reduktion von Komplexität leisteten, tritt mit der Verwissenschaftlichung und Professionalisierung von Trauerarbeit eine neue Dimension im Diskurs auf, die auf überlegenes, weil rationalisiertes Wissen setzt und in der Folge Deutungshoheit beansprucht.

Literatur

- Albrecht, Clemens (2016): »Sinnspezialisten der Verbindlichkeit. Legitimation und Kontrolle durch Intellektuelle«, in: Hastedt, Heiner (Hg.): *Macht und Reflexion*, Hamburg, S. 105-120.
- Benkel, Thorsten (2019): »Mitbestimmte Trauer. Soziologie einer Sinnkonstruktion«, in: ders./Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk: *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden, S. 19-74.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Pierburg, Melanie (2021): »Ars moriendi – Bildungskontexte des Sterbens. Methodische und lebensweltliche Herausforderungen«, in: Engel, Juliane/Epp, André/Lipkina, Julia/Schinkel, Sebastian/Terhart, Henrike/Wischmann, Anke (Hg.): *Bildung im gesellschaftlichen Wandel. Qualitative Forschungszugänge und Methodenkritik*, Leverkusen, S. 133-151.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019a): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019b): »Artefakt und Erinnerung. Zur Transformation von Materialität im Trauerkontext«, in: dies.: *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen, S. 8-22.

- Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2012): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Bowlby, John (1980): *Attachment and Loss. Loss, Sadness and Depression*, New York.
- Camus, Albert (2013): *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek.
- Coenen, Ekkehard (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim/Basel.
- Comte, Auguste (1979): *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg.
- Doka, Kenneth J. (2011): »Trauer, die nicht anerkannt wird. Aberkannte Trauer«, in: Paul, Chris (Hg.): *Neue Wege der Trauer- und Sterbebegleitung. Hintergründe und Erfahrungsberichte für die Praxis*, Gütersloh, S. 51-60.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (2012): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Engelfried-Rave, Ursula (2021): »Trauertattoos – Transzendenzen auf der Haut?«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 100-120.
- Foucault, Michel (2014): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main.
- Gehlen, Arnold (2004): »Erfahrung zweiter Hand«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 6: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Frankfurt am Main, S. 204-213.
- Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Goffman, Erving (1973): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main.
- Hitzler, Ronald (1994): »Wissen und Wesen des Experten. Ein Annäherungsversuch«, in: ders./Honer, Anne/Maeder, Christoph (Hg.): *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, Opladen, S. 13-30.
- Kast, Vera (1999): *Trauern. Phasen und Chancen in einem psychischen Prozess*, Stuttgart.
- Knoblauch, Hubert (2005): *Wissenssoziologie*, Konstanz.
- Kühler-Ross, Elisabeth (1971): *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (2005): »Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Wiesbaden, S. 167-186.
- Meitzler, Matthias (2019): »Animalische Avantgarde. Zeitgenössische Kundgaben von Trauer um verstorbene Heimtiere«, in: *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 11, Heft 1, S. 109-133.
- Ord, Robyn L. (2009): »It's Like a Tattoo. Rethinking Dominate Discourses on Grief«, in: *Canadian Social Work Review* 26, Heft 2, S. 195-211.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3. Aufl., Berlin.
- Plessner, Helmuth (2017): »Die Frage nach der *Conditio humana*«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8: *Conditio humana*, Frankfurt am Main.
- Rosa, Hartmut (2020): *Unverfügbarkeit*, Frankfurt am Main.
- Russell Hochschild, Arlie (2006): *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt am Main.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2017): *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden.
- Schnabel, Annette (2012): »Emotionen, Sozialstruktur und Moderne – ein spannungsvolles Wechselverhältnis«, in: dies./Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Wiesbaden, S. 9-27.

-
- Schütz, Alfred (1972): »Der gut informierte Bürger. Ein Versuch über die soziale Verteilung des Wissens«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, S. 85-101.
- Schütz, Alfred (1982): *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (2016): *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Schützeichel, Rainer (2006): »Emotionen und Sozialtheorie«, in: ders. (Hg.): *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*, Frankfurt am Main, S. 7-26.
- Schützeichel, Rainer (2017): »Sinnwelten des Trauerns. Eine Analyse der Professionalisierung von Trauerarbeit«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 113-134.
- Simmel, Georg (1986): »Psychologie der Diskretion«, in: ders., *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt am Main, S. 151-159.
- Simmel, Georg (2001): »Zur Metaphysik des Todes«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Frankfurt am Main, S. 81-96.
- Simmel, Georg (2008): »Soziologie der Geselligkeit«, in: ders., *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*, Frankfurt am Main, S. 159-174.
- Sörries, Reiner (2012): *Herzliches Beileid. Eine Kulturgeschichte der Trauer*, Darmstadt.
- Stroebe, Margret/Shut, Henk (2010): »The Dual Process Model of Coping with Bereavement. A Decade on«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 61, Heft 4, S. 273-289.
- Wagner, Birgit (2013): *Komplizierte Trauer. Grundlagen, Diagnostik und Therapie*, Berlin/Heidelberg.
- Walter, Tony (1999): *On Bereavement. The Culture of Grief*, Buckingham/Philadelphia.
- Walter, Tony (2000): »Grief Narratives. Role of Medicine in the Policing of Grief«, in: *Anthropology and Medicine* 7, Heft 1, S. 97-114.
- Weber, Max (2013): *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart.

Trauerbegleitung – (k)eine Frage der Professionalität?

Bereavement Care – (not) a Question of Professionalism?

Miriam Sitter

Trauerbegleitung ist keine Profession und doch stellt sie ein nützliches Wissen für die Unterstützung von Trauernden bereit, welches mittlerweile große gesellschaftliche Anerkennung erfährt und sich zunehmend disparat institutionalisiert. Diese Institutionalisierung der Trauerbegleitung zeigt keineswegs eine monopolistische Zuständigkeit und befördert genau damit die diskrepante Frage nach ihrem Grad der Professionalität. So agiert eine lebensweltorientierte Trauerbegleitung mit Fokussierung auf ressourcen- und lösungsorientierte Konzepte schließlich anders als eine Trauertherapie mit spezifischen Therapiemodulen. Im vorliegenden Beitrag werden diskursive Auffälligkeiten und praktische Beweggründe skizziert, die den (noch) unklaren Professionalitätsstatus der Trauerbegleitung beleuchten. Hierfür wird metaperspektivisch auf professionssoziologische Aspekte zurückgegriffen, um die tendenzielle Verdinglichung der Trauerbegleitung kritisch zu hinterfragen und sie bevorzugt multiprofessionell zu denken.

Trauerbegleitung, Profession, Professionalität, lebensweltorientierte Trauerbegleitung, Trauertherapie

Bereavement care is not a profession, yet it provides a useful knowledge for the support of mourners that is widely recognized by society and is increasingly disparate institutionalised. This institutionalisation of bereavement care by no means shows monopolistic responsibility and thus promotes the discrepant question of its level of professionalism. A lifeworld oriented bereavement care with a focus on resource and solution oriented concepts ultimately operates differently than grief therapy with specific therapy modules. This article outlines discursive peculiarities and practical motives that illuminate the (still) unclear professional status of bereavement care. For this purpose, sociological aspects on professions are used as a meta-perspective in order to critically question the tendency to reification of bereavement care and to think it preferably in a multi-professional manner.

Bereavement care, profession, professionalism, lifeworld oriented bereavement care, grief therapy

»Die Freiheit von einer äußeren Autorität ist nur dann ein dauernder Gewinn, wenn unsere inneren psychologischen Bedingungen derart sind, daß wir auch in der Lage sind, unsere Individualität zu behaupten.«

Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*

Auffallend wenig wurde die sogenannte Trauerbegleitung in Deutschland bislang unter professionstheoretischen sowie -soziologischen Gesichtspunkten diskutiert und in diesem Kontext bezüglich ihrer Professionalität im Sinne eines habitualisierten, beruflichen Handelns wissenschaftlich weiter betrachtet.¹ Noch viel weniger wurde das Begleiten von trauernden Menschen von der Profession und Disziplin *Soziale Arbeit* als ein Handlungselement innerhalb ihres anerkannten Aufgabenspektrums und Konzepts der *Lebensweltorientierung* erörtert.² Dies verwundert insofern, als doch Mitarbeitende in sozialarbeiterischen Diensten und insbesondere in der ambulanten sozialpädagogischen Familienhilfe (gemäß § 31 SGB VIII) mit unterschiedlichen Formen von Abschieden³ konfrontiert werden. Es macht ebenso nachdenklich, weil sich die Lebensweltorientierte Soziale Arbeit als Wissenschaftskonzept entlang eines

-
- 1 In einer Ausgabe des Fachmagazins *Leidfaden* wird unter dem Rahmenthema »Professionalität zwischen Können und Wollen« die Trauerbegleitung entlang professions- und professionalisierungstheoretischer Gesichtspunkte diskutiert. Ripke (2017) etwa blickt auf die »Unsicherheit der Trauerbegleiter« und stellt einen theologisch-professionssoziologischen Erklärungsversuch an. Auch Münch und Gramm (2017) konzentrieren sich auf die Frage, inwiefern ehrenamtlich Tätige in der Trauerbegleitung durch die Diagnose »Anhaltende Trauerstörung«, die sie als »Ausdruck einer sich weiterhin vollziehenden Professionalisierung« (dies.: 55) begreifen, ausgegrenzt werden. Für eine genuin professionssoziologische Betrachtung der »Professionalisierung von Trauerarbeit« ist Schütze (2017) – nicht im obigen *Leidfaden* – zu nennen. Eine Professionalisierung der Trauerbegleitung sei für ihn vor allem durch die »Vielzahl von auf Trauerarbeit und Trauerbegleitung spezialisierten Angeboten von Psychotherapeuten, Ärzten, Seelsorgern, Sozialpädagogen und anderen Gruppen« (ebd.: 114) gekennzeichnet.
 - 2 Für das Zusammenspiel von Sozialer Arbeit und Trauer sind die Ausführungen zur Krisenbewältigung im Kontext von »Tod und Trauer in der Heimerziehung« von Czarny und Marks (2015) zu nennen. An der Schnittstelle von Sozialer Arbeit und Trauerbegleitung bewegen sich auch meine ersten Überlegungen zur der Multiprofessionalität von Trauerbegleitung (Sitter 2020a). Diese sollen aufgrund ihrer noch ungenauen und zu unsystematisch vorgenommenen professions- und professionalisierungstheoretischen Fokussierung hier in Teilen vertieft werden. Nennenswert ist vor allem Krüger (2019), der verlustsensible Ansätze innerhalb einer Lebensweltorientierten Sozialpädagogik diskutiert.
 - 3 Abschiede meint hier keineswegs nur Verluste durch den Tod, sondern auch verlustprägte Situationen, die sich für Kinder ergeben, weil sie beispielsweise durch Trennungen, Scheidungen, Beziehungsprobleme und Sorgerechtstreitigkeiten einen Elternteil nicht mehr in der gewohnten Routine und Zuwendung um sich haben. Diese Form des Verlusts für Kinder wurde – soweit dies überblickt werden kann – auffallend randständig, wie es auch Krüger (2019) betont, unter dem Aspekt der Trauer betrachtet.

»spezifischen Zugangs über die Lebenswelt« (Grunwald/Thiersch 2016: 30) ihrer Adressat*innen der »Andersartigkeit und Eigensinnigkeit von Lebensvoraussetzungen und -entwürfen« (ebd.: 31) widmet. Mit diesem Zugang wird Menschen in aufmerksamer Weise Respekt zuteil, »die in ihren Verhältnissen nicht zurande kommen, in ihnen verarmen, sich selbst nicht helfen können und auf einen besonderen Aufwand und auf besondere Unterstützungen verwiesen sind« (ebd.).

Um die Begleitung von Menschen, deren Lebensalltag durch einen todesbedingten Verlust (beispielsweise eines nahen Angehörigen) von heute auf morgen »eigensinnig« auf den Kopf gestellt sein kann, unter den theoretischen Prämissen und Handlungszusammenhängen einer Lebensweltorientierten Sozialen Arbeit zu diskutieren, muss im vorliegenden Beitrag zugleich auf die Rolle der Professionalität geblickt werden. Hinter dieser Rolle verbirgt sich schließlich ein gewisses Dilemma, mit dem sich die Trauerbegleitung – und erst recht eine lebensweltorientierte – auseinandersetzt: So ist sie einerseits in ein Verständnis von Trauer eingebunden, welche als »psychosozialer Prozess« (Schützeichel 2017: 114) zu begreifen ist, für den es mitunter psychotherapeutischer Interventionen bedarf. Andererseits ist die Trauerbegleitung mit einem Zustand des Verlustes konfrontiert, der per se und zunächst einmal als ein recht selbstverständlicher Teil alltäglicher Lebenswelt definiert werden kann. Die kritische Frage, die sich hieraus ergibt, ist folglich, welche Form des professionellen Handelns Trauernde benötigen und ob Professionalität, falls sie »unter dem Vorwand der Optimierung sozialer Dienstleistung« (Grone-meyer/Jurk 2017: 10) oder unter evidenzbasierten Modellen diskutiert wird, nicht den alltags- und lebensweltlichen Aspekt von Trauer und Trauerbegleitung missversteht. Denn sind nicht in erster Linie Gespräche und ein anerkennendes, nachhaltiges Verständnis für das, was einem trauernden Menschen passiert (ist), notwendig? Gerät also eine als professionell ausgewiesene Trauerbegleitung nicht in die Gefahr einer vorschnellen »Verdinglichung mitmenschlicher Zuwendung« (ebd.)? Eine Verdinglichung, die sich schon gar nicht mit einem zivilgesellschaftlichen Engagement verträgt, das wechselseitige menschliche Zuneigung, Hilfe etc. im sozialen Raum für Trauernde als basal begreift; Unterstützungsweisen also, die keineswegs unprofessionell sind, nur weil sie sich als augenscheinliche Selbstverständlichkeiten des Alltags auffassen lassen. Und eine Verdinglichung wiederum, die sich im Rahmen von als nötig zu erachtenden diagnostischen und psychotherapeutischen Urteilen durchaus als sinnvoll erweist, weil eine Trauerbegleitung ohne weitere evidenzbasierte, psychotherapeutische Methoden als nicht ausreichend gelten könnte.

Im vorliegenden Beitrag werden diese berechtigt diskrepanten Fragen einschließlich ihrer Deutungslagen mit Bezug auf professionssoziologische Gesichtspunkte (Pfadenhauer/Sander 2010) und das *Lebensweltorientierte Konzept Sozialer Arbeit* entlang von aktuell einsehbaren diskursiven und prakti-

schen organisationalen Tendenzen aufgefächert: einerseits, um etwas mehr theoretische Klarheit über den (Nicht-)Professions- und Professionalitätsstatus der Trauerbegleitung zu erhalten. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass hier keineswegs eine allumfassende (meta-)theoretische Dekonstruierung des Professionalitätsverständnisses beabsichtigt ist und keine kritische Gegenüberstellung der facettenreich diskutierten, theoretischen Professionsansätze geleistet wird.⁴ Vielmehr sollen andererseits an geeigneten Stellen professionssoziologische Aspekte einfließen, weil diese es *eo ipso* zulassen, mehrere denkbare Positionen professionellen Handelns einzunehmen. Genau damit können neue Überlegungen zum Status quo in Richtung einer multiprofessionellen Trauerbegleitung in der Gesellschaft angeschlossen werden, um ihre verflochtene Bedeutung und professionelle Relationierung im lebensweltlich orientierten Einsatz für Trauernde eben nicht in Form einer monopolistischen Zuständigkeit im Sinne *einer* Profession zu verstehen.

Vorab zum sozialen Phänomen der professionellen Trauerbegleitung

In der Unterstützung von jüngeren und älteren Trauernden ist für die Praxis der Trauerbegleitung gegenwärtig zu beobachten, dass diese ihr professionelles Handeln und ihre Professionalität legitimieren muss. Nicht nur einschlägige Debatten und Bestandsaufnahmen hinsichtlich der Vielfalt an (mitunter digitalen) Trauerangeboten (Müller et al. 2021; Scherf 2020), sondern vor allem aktuelle Internetauftritte und Social Media-Anwendungen wie Instagram zeigen, wie im und für das Feld der praktizierten Trauerbegleitung ausgewiesen wird, was ihre Professionalität kennzeichnet. Hierbei wird Empathie zwar regelmäßig betont, für die professionelle Begleitung von Trauernden aber keineswegs als ausreichend ausgewiesen. Auch die Begegnung mit anderen Trauernden, in der über die Vielfalt der Gefühle gesprochen und sich ausgetauscht werden kann, wird in Teilen als das willkommene Gegenteil von professioneller Trauerbegleitung beschrieben. Und eine als ›ehrenamtlich‹ rubrizierte Trauerbegleitung erscheint als niedrigschwellig angesetzte und differenzierende Kategorie gegenüber der als ›professionell‹ klassifizierten Trauerbegleitung. Dabei sind ehrenamtliche Mitarbeitende – insbesondere mit Blick auf die Hospizarbeit – doch ein fester Bestandteil multiprofessioneller Teams.

4 Für die theoretischen Professionskonzepte, von denen hier einige rezipiert werden, sei vor allem auf die klassischen Theoriepositionen verwiesen, darunter der *a*) systemtheoretische (Stichweh 1992; ders. 2000), *b*) interaktionstheoretische (Schütze 1992), *c*) strukturfunktionalistische (Parsons 2012 [1951]) sowie *d*) machttheoretische (Daheim 1992) und *e*) der strukturtheoretische Professionsansatz (als Revidierung der klassischen Modelle zu verstehen) nach Oevermann (2013).

Trauerbegleitung wird im Weiteren von Trauerbegleiter*innen selbst als professionell definiert, wenn sie auf »Grundlage einer fundierten Qualifizierung (Große Basisqualifikation zum zertifizierten Trauerbegleiter gemäß den Standards des Bundesverbands Trauerbegleitung [BVT])« (Achenbach 2021) erfolgt. Bezogen auf die Trauerbegleitung für Kinder impliziert diese Basisqualifikation nach Bongartz (2014) ein »richtungsweisendes Kriterium im Umfang der Qualifizierung«, um »Trauerbegleiterinnen fundierte Kenntnisse in der Begleitung trauernder Kinder, Jugendlicher und deren Eltern zu vermitteln« (ebd.: 496). Die Inhalte dieser Qualifizierung umfassen »mindestens 200 Unterrichtseinheiten je 45 Minuten«, wobei maximal 20 Prozent in Form von Hausarbeiten, Peer- oder Lerngruppen usw. selbst organisiert sein müssen (vgl. ebd.: 496f.). In den abschließenden Merksätzen listet Bongartz auf, dass eine »qualitativ hochwertige Qualifizierung der Begleiterin« notwendig ist, um »Kinder, Jugendliche und das Bezugssystem professionell, verantwortungsbewusst, unvoreingenommen und heilsam durch die Trauer zu begleiten« (ebd.: 506). Professionelles Handeln wird in diesem Fall separat ausgewiesen und vereint offensichtlich nicht *in sich* Verantwortungsbewusstsein und (selbst-)reflektierte Unvoreingenommenheit. Ferner ist eine Verbindung des Begriffes Qualifizierung mit dem Professionell-Sein zu erkennen.

Im Gegensatz dazu bindet der Bundesverband Deutscher Bestatter e.V. (2021) auf seiner Homepage die »Kompetenzen professioneller Trauerbegleiter« überblicksartig in den Bereichen von psychologischen Grundkenntnissen, pietätvollem Umgang mit Trauernden, Empathie und Selbstreflexion etc. ein. Besonders soziale Kompetenzen, so der Bundesverband, »sind essenziell für eine gute und professionelle Trauerbegleitung«. Schaut man auf einige weitere Seiten wie beispielsweise *bestattungsplanung.de* (2021) – dem »Informationsportal für Bestattungen & Vorsorge« – so findet professionelle Trauerbegleitung vor allem »durch Trauerhelfer« statt. Trauerbegleitung könne durchaus »im engen Familienkreis erfolgen«, professionell dagegen könne sie nur »durch Trauerhelfer in Anspruch genommen werden«. Trauerbegleitung, die professionell agiert, verspricht also professionelle Hilfe. Eine Hilfe, die Schützeichel (2017: 114) gar als Motor dafür betrachtet, dass Trauer und Trauerarbeit »zunehmend aus den lebensweltlichen, reziproken Beziehungskontexten in Familien, Freundschaften und sonstigen lokalen, meist auch religiös geprägten Netzwerken in professionelle Beziehungen überführt« werden.

Noch weitere Bestimmungen in ähnlicher Logik hätten hier aufgezeigt werden können, eines scheint aber bereits klar zu sein: Was eine professionelle Trauerbegleitung im Detail kennzeichnet, ist aufgrund der zu beobachtenden semantischen Varianz, beliebigen Selbstbeschreibung sowie allgemeinen Charakterisierungen schwer zu konturieren.

Professionelle Trauerbegleitung unter professionssoziologischen Aspekten oder: Wo fängt professionelle Trauerbegleitung an und wo hört sie auf?

Es sollen daher im Folgenden professionssoziologische Aspekte metaperspektivisch im Hinblick auf den professionellen Status der Trauerbegleitung eingeführt werden. Denn mit diesen Aspekten erklärt sich unter Hinzunahme verschiedenster professionstheoretischer Positionen einerseits die zu konstatierende Brüchigkeit der Trauerbegleitung, die ihren aktuellen Status konfundiert und die Frage nach ihrer Professionalität vermehrt stellt. Andererseits lässt sich mit einer professionssoziologischen Perspektive ein »dynamische[re]s Verständnis von Professionalisierung« (Pfadenhauer/Sander 2010: 373) anvisieren, welches vor allem durch interaktionstheoretische Ansätze ergänzt wird, die in der Forschungstradition der *Chicago School* stehen. Damit rücken das konkrete Handeln der Beteiligten und ihre professionelle Berufspraxis in den Fokus.

›Everything is possible‹

Trauerbegleitung ist – so kann man an dieser Stelle bereits anmerken – mit einer labilen Professionalität konfrontiert, oder anders gesagt: mit jener »brüchige[n] Professionalität«, wie sie Thole und Marks (2020: 15) in ihren Überlegungen für den grundlegenden Status quo der Sozialen Arbeit formulieren. Diese Brüchigkeit existiert im Kern für die Trauerbegleitung, weil ihr eben unterschiedliche Attribute zugewiesen werden können, und weil ihr eine gewisse berufsständische Tradition im Sinne einer langjährigen Berufsidentität mit geteiltem Wertekanon fehlt, die genau dies zu vermeiden hilft. Auch der Begriff der *Begleitung* ist unklar und in seiner Praxis ähnlich »unerledigt«, wie die damalige »Frage der Professionalisierung des Erziehens« (Dewe/Ferchhoff/Radtke 1992: 7).

Aufgrund der fehlenden berufsständischen Tradition kann sich insofern nahezu jede Person Trauerbegleiter*in nennen – und damit ist die Frage nach dem Grad ihrer Professionalität abermals berechtigt. Ein Blick auf diverse Websites und Homepages, auf denen einschlägige Qualifizierungsmaßnahmen in Form von Aus-, Fort- oder Weiterbildungen angeboten werden, oder auf denen einzelne Personen ihre Trauerbegleitung anbieten, wirkt nahezu verwirrend, will man sich doch eben nur einen schnellen und groben Überblick verschaffen. So sind einerseits verschiedenste Anbieter – darunter (private) Bildungswerke und -träger, staatlich anerkannte Weiterbildungseinrichtungen, Kirchen, Akademien, Institute, Vereine etc. – aufzufinden, die ebenso verschiedene Varianten an Kursen oder Seminaren (gelegentlich auch als ›Lehrgang‹ betitelt) mit ungleicher Dauer zu verschiedenen Preisen anbieten, um

Interessierte für die Trauerbegleitung zu qualifizieren. Neben Personen, die eine Ausbildung zur/m Trauerbegleiter*in (BVT) nach den bereits erwähnten Qualifizierungsstandards und Richtlinien des Bundesverbands Trauerbegleitung e.V. absolviert haben, finden sich hierbei ebenso Trauerbegleiter*innen, die ihre Qualifikation entlang der Weiterbildungsrichtlinien der Deutschen Gesellschaft für Systemische Therapie, Beratung und Familientherapie e.V. (DGST) erworben haben. Insbesondere die Qualifikation zur Systemischen Beratung und/oder (Sozial-)Therapie erweist sich als eine Kern-Qualifikation vieler Trauerbegleiter*innen. Sie lässt disparate Schwerpunkte zu, die Trauerbegleiter*innen im Netz entsprechend ausweisen: etwa von der Systemischen Beratung und Therapie, der Systemischen Familientherapie, dem Systemischen Coaching, der Systemischen Mediation bis hin zur Systemischen Supervision und Systemischen Kinder- und Jugendlichentherapie sowie der betonten Systemischen Trauerbegleitung, explizit auch für Kinder und Jugendliche.

Schaut man sich noch ein wenig weiter um, so fällt einem ebenso das Bündel an Einzelqualifizierungen auf, die Personen, die Trauerbegleitung anbieten, kennzeichnen. In vielen Fällen üben diese Personen Trauerbegleitung neben ihrem einst ursprünglich erlernten Hauptberuf aus. Ihren Status als Trauerbegleiter*innen haben sie daher über eine zusätzliche Qualifizierung, oftmals (aber keineswegs immer) im Bereich der Systemischen Therapie und Beratung erhalten. Erwähnenswert ist, dass sich dieser Weg in die Trauerbegleitung nicht selten auf Basis eigener Verlusterfahrungen, d. h. im Rahmen einer »biografischen Passung« (Jakob 2003) ereignet. Ebenso häufig weisen Trauerbegleiter*innen zusätzlich oder auch »nur« einen abgeschlossenen Ausbildungskurs zur/m Heilpraktiker*in der Psychotherapie nach, in dem Theoriewissen beispielsweise in »10 Monate[n] bei einem wöchentlichen Lernaufwand von etwa 6 bis 9 Stunden« erworben wurde, »um die staatliche Überprüfung beim Gesundheitsamt bestehen zu können« (Richter 2021). Im Weiteren sind sie Mediator*innen, Coaches für verschiedenste Bereiche oder auch Supervisor*innen etc. Ihre Fähigkeiten, Trauerbegleitung anzubieten, konstituieren sich damit weniger über die übliche »kollektive ›Standardform«« (Demszky/Voß 2018: 506) eines erlernten Berufes, als vielmehr über eine stark individuell konturierte »berufliche Form der einzelnen Person« (ebd.: 507), die Demszy und Voß in ihren Betrachtungen einer zunehmenden individuellen beruflichen Formung von Arbeitskräften konstatieren.

Man könnte deshalb sagen: »Everything is possible«, um einen trauernden Menschen zu begleiten. Die Landschaft an Trauerbegleiter*innen ist nämlich nicht nur persönlich, bunt und ubiquitär, sie ist nahezu diffus im Hinblick auf ihre Benennung, ihr berufliches Mandat und ihre verberuflichte Konturierung. Jeder Mensch kann sich eben auch ohne die oben genannten Qualitätsrichtlinien nach dem BVT Trauerbegleiter*in nennen, »damit werben und eine den eigenen – unter Umständen recht subjektiven – Ansprüchen gemäße Beglei-

tung anbieten« (Ripke 2017: 87). Letzterer Aspekt wird verständlich, wenn auf einer Website für die Herstellung und Aufrechterhaltung geistiger und seelischer Gesundheit energetische sowie »Matrix-Seelen-Heilungssitzungen« durch Privatpersonen angeboten und ferner Sitzungen zur Trauer- und Trauma-Aufarbeitungen durchgeführt werden, damit wieder mehr Lebensfreude erlangt werden könne. Und nicht zuletzt sind Trauerbegleiter*innen bereits im beratenden Einsatz, auch wenn sie ihre Ausbildung noch nicht abgeschlossen haben und ihre Qualifikation zur/m angehenden Trauerbegleiter*in mit »i.A.« (in Ausbildung) ausweisen.

Professionelle Trauerbegleitung ist keine Profession

So richtig ist also (noch) nicht geklärt, wo die professionelle Trauerbegleitung anfängt und aufhört. Für diesen Beitrag ist damit die diskrepante Frage nach ihrer nötigen bzw. unnötigen »Professionalisierungsbedürftigkeit« (Oevermann 2013: 124) verbunden. Der nötige Aspekt entzündet sich einerseits in der Annahme, dass es – wie es Bongartz (2014: 495) betont – eben nicht ausreiche, aufgrund von einschlägigen Lebenserfahrungen prädestiniert für die Trauerbegleitung zu sein.⁵ Schließlich müsse Trauerbegleitung ihre gewissenhafte und verantwortungsvolle Arbeit auf der Ebene der Selbsterfahrung und des Wissenserwerbs leisten (vgl. ebd.: 496). Es bedarf daher »eines intensiven Einlassens auf eigene emotionale Prozesse wie auch der Bereitschaft, das erlernte umfangreiche Wissen in der Praxis umzusetzen« (ebd.). Andererseits kristallisiert sich die Frage nach der nötigen Professionalisierungsbedürftigkeit umso mehr heraus, wenn es darum geht, sorgfältig bei Zuständigkeiten zu differenzieren, um etwa diejenigen Trauernden »zu identifizieren, die tatsächlich von einer Trauerintervention profitieren« (Wagner 2020: 9) könnten. Gemeint sind hierbei die sich unter besonderen Umständen als sinnvoll erweisende »Diagnostik und Therapieplanung mit trauerspezifischen Therapiemodulen« (ebd.). Letztere werden insbesondere für trauernde Menschen in Betracht gezogen, die Symptome einer spezifischen Störung aufweisen und für die deshalb spezifische Therapieangebote angedacht sind. Diese unterscheiden sich von jenen Angeboten der Trauerbegleitung, die nicht dezidiert psychotherapeutisch, sondern beispielsweise in Form multiprofessioneller Teams mit einem hohen Anteil an ehrenamtlich Mitarbeitenden agiert; eine Form der Trauerbegleitung also, die im Folgenden unter dem Konzept einer sozialpädagogisch und lebens-

5 Bongartz erwähnt in diesem Kontext, dass es stets Gegenstimmen zu dieser leichtfertigen Annahme durch ausgebildete Fachkräfte gegeben habe. Diese Stimmen waren auch der Grund, warum sich vor einigen Jahren eine Bundesarbeitsgemeinschaft entwickelte, die sich heute Bundesverband Trauerbegleitung e.V. (BVT) nennt.

weltlich orientierten Trauerbegleitung näher ausgeführt wird und die den un­nötigen Aspekt der diskrepanten Frage nach der Professionalisierungsbedürftigkeit keinesfalls befürwortet, ihn aber im Hinblick auf expertokratische Tendenzen zumindest für diskussionswürdig hält.

Professionssoziologisch betrachtet, ist bei diesen gegensätzlichen Einstufungen der Professionalisierungsbedürftigkeit mittels eines machttheoretischen Ansatzes nämlich zu erkennen, wie professionelles Handeln im Hinblick auf eine adäquate Trauerbegleitung einerseits entlang von legitimierten Handlungszwängen (nämlich: auffallende Trauerstörungen) und andererseits entlang partikularer Interessen (nämlich: spezifische Begleitungs- oder Therapieangebote) seine Zuteilung erhält. Gleichzeitig ist unter einem systemtheoretischen Ansatz und gemäß einer funktionalen Differenzierung (vgl. Pfadenhauer/Sander 2010: 366) zu konstatieren, dass diese Zuteilung zeigt, wie hier um Befugnisse gerungen und konkurriert wird. Letzteres wird zweifelsfrei durch die Tatsache befördert, dass sich Trauerbegleitung eben *nicht* als die genuine Profession mit einem *eigenen* Status an anerkanntem Expert*innen-Wissen bezeichnen lässt, was wiederum ein Qualitätsmerkmal von Professionalität darstellt. Orientiert man sich nach sozialhistorischer Logik an den klassischen, häufig exemplarisch aufgeführten Professionen wie der Theologie, der Medizin und dem Recht, so fällt entlang eines indikatorischen Ansatzes zur Ermittlung von Professionen auf, dass diese drei dadurch charakterisiert sind, sich als akademisch erlernte Berufe auszuzeichnen. Die einschlägige Berufsgruppe besitzt demgemäß eine »hohe Autonomie« und »exklusive Berechtigung der Berufsausübung, die staatlich und durch die Profession selbst geregelt werden« (Struck 2017: 4). Derartige Professionen sind folglich im Besitz eines jeweils eigenen, »systematische[n], in der Regel wissenschaftliche[n] Wissen[s]« (Combe/Helsper 1996: 9), das die Trauerbegleitung für sich nicht reklamieren kann. Zwar wendet sie wissenschaftliches Wissen relevanter Bezugsdisziplinen an, aber sie nimmt mit diesem Wissen eben keine eigenständige Monopolstellung ein, die unter dem systemtheoretischen Blickwinkel Stichwehs (1992) als zentrale Charakteristik von Professionen gilt. So stellt der Pfarrberuf etwa im »Idealfall ein Monopol im Religionssystem dar, denn er leitet und kontrolliert die Abläufe und Entscheidungen in der Gemeinde; er ist zumeist erster Ansprechpartner in dringenden Fällen, zum Beispiel Taufe, Hochzeit, Bestattung« (Ripke 2017: 89). Die Berufsgruppe des Pfarrers und der Pfarrerin bestimmt also »die Identität des Systems« (Stichweh 2000: 32).

Unschärfe Deutungshoheit machttheoretisch und wissenssoziologisch betrachtet

Mitglieder von Professionen besitzen daher »stets die Reputation, mit ihrem Fachwissen über die exklusive Fähigkeit zu verfügen, mit der man die Ange-

messenheit von sozialen Situationen und einzelnen Entscheidungen bewerten kann« (Dewe/Otto 2015: 1235; dazu auch Daheim 1992). Auch Eliot Freidson (1986; ders. 2001) diskutierte diese Form des exklusiven Anspruchs der Berufsausübung durch Wissen unter machtheoretischen Ansätzen frühzeitig als zentrales Kennzeichen von Professionen. Damit haben Professionsmitglieder eine sehr »wesentliche Funktion im System gesellschaftlicher Herrschaft inne« (Dewe/Otto 2015: 1235), zumal sie »(Definitions-)Macht und Einfluss erringen« (Pfadenhauer/Sander 2010: 368) können. Dewe und Otto (2015: 1234) weisen Professionen insofern als »Instanzen angewandter Wissenschaft aus«, als sie »angeleitet nach den Kriterien eines wissenschaftlichen Erklärungswissens Begründungen für lebenspraktische Entscheidungen liefern«.

Nun findet Trauerbegleitung sehr wohl Antworten für lebenspraktische Entscheidungen bei einem Trauerfall. Nur werden diese Antworten im Diskurs über professionelle Trauerbegleitung in ihrer Reichweite regelmäßig in Frage gestellt; zumindest werden sie von den Berufsgruppen der Psycholog*innen und Psychotherapeut*innen entlang ihres anerkannten Einflusses genauer zu beantworten versucht. Insbesondere in Fällen von komplizierter oder auch traumatischer Trauer⁶ werden deshalb Zweifel formuliert, ob ein »empathisches ›offenes‹ Ohr« (Wagner 2020: 9) ausreiche oder nicht doch gründlicher geschaut werden sollte, wie tiefgehend, d. h. psychotherapeutisch zu intervenieren ist. Hier zeichnen sich nicht nur unterschiedliche Abwägungen sowie Sicht- und Denkweisen ab, sondern ebenso ein diskursives Bestreben nach getrennten Zuständigkeiten sowie mehr Professionalität und Professionalisierung im Bereich der Begleitung von trauernden Menschen.

Dieses Bestreben ist – ähnlich wie es Köngeter (2017: 89) für den Diskurs über die Professionalität der Sozialen Arbeit beschreibt – als eine Art »Begleitmusik zu einem stetig expandierenden Handlungs- und Wissenschaftsfeld« zu begreifen. Explizit für die Trauerbegleitung ist bei dieser Expansion ein Unmut über die unscharfe Deutungshoheit entsprechender Zuständigkeiten zu vernennen; wissenssoziologisch betrachtet, evoziert diese Tendenz nicht zuletzt aufkeimende Definitionsbemühungen und Wünschbarkeiten zwischen verschiedenen Wissenskulturen (dazu auch Sitter 2020b). Ein solcher Unmut ist charakteristisch für die zu beobachtende instabile, diskursive Anerkennung professionellen Handelns in der Trauerbegleitung. Klar ist dagegen, dass die

6 Eine einheitliche Definition für komplizierte und traumatische Trauer aufzuführen, ist aufgrund vieler unterschiedlicher Versuche, eine geltende, kanonisierte Definition zu schaffen, und aufgrund der virulenten Kritik an einem solchen Versuch nicht einfach. Grundlegend lässt sich aber sagen, dass bei einer komplizierten oder traumatischen Trauer (klinisch relevante) Trauersymptome zu beobachten sind, die in ihrer zeitlichen Dauer und Intensität derartig auffallend sind, dass sie das alltägliche Leben der Trauernden stark beeinträchtigen.

Trauerbegleitung ihr berufspraktisches Wissen und Können auf seminaristischem Niveau erwirbt und nur in Teilen eine akademische Anbindung (auch dies erst seit jüngster Zeit)⁷ erfährt. Unter Berücksichtigung der vorherigen Skizzierungen der disparaten Trauerbegleitungs-Landschaft ist absehbar, dass die Stoßrichtung einer Akademisierung noch Zukunftsmusik ist und Wissen über die praktische Trauerbegleitung sehr wahrscheinlich weiterhin außerhalb staatlicher Regelungen, eben in privater Trägerschaft, erlangt werden wird.

Lebensweltorientierung für die professionelle Trauerbegleitung

An dieser Stelle kristallisiert sich die eingangs erwähnte Diskrepanz heraus, mit der dem Handeln der Trauerbegleitung hinsichtlich des Professionalitätsradius‘ einerseits skeptische Grenzen gesetzt sind, andererseits aber auch Potenziale bereitstehen. Grenzen und Potenziale bündeln sich hierbei in der nicht unschwer zu beantwortenden Frage, was professionelles Handeln kennzeichnen sollte, wenn sich Trauer doch als ein lebensweltlich lokalisierter Zustand »im Kontext eines existenziellen Übels« (Sitter 2021: 222) begreifen lässt, der bewältigt werden kann, aber auch zulässt, dass man an ihm zerbricht.

Für beide Perspektiven ist ein handlungstheoretischer Blick auf die Binnenlogik des Handelns der Trauerbegleitung bedeutsam. Denn je nachdem, wie und wo sie sich in der Gesellschaft konstituiert, ist sie in Teilen nicht weit entfernt von jenen organisatorischen und methodisch gewählten Zugängen der Lebensweltorientierten Sozialen Arbeit. Auf eben dieses Konzept soll im Folgenden genauer geblickt werden, da es m.E. Potenziale entlang eines interaktionstheoretischen Ansatzes bereitstellt, welcher die skizzierten, noch vorhandenen Gräben der professionellen Trauerbegleitung einschließlich des Auseinanderdriftens ihrer Zuständigkeiten selbstreflexiv zu überwinden hilft.

Trauererrichtungen, die in der Logik der Lebensweltorientierung eine Begleitung für trauernde Menschen anbieten, zeichnet u. a. aus, dass sie gemeinnützig organisiert sind. So lassen sich neben verschiedenen Trauerbegleitungsangeboten durch Einzelpersonen, Kirchen, Hilfsorganisationen etc. zahlreiche Trauererrichtungen entdecken, die als eingetragene Vereine in einem größeren Team agieren und Trauerbegleitung – in der Logik einer Gemeinwesenarbeit – auch durch das engagierte Eintreiben von Spendengel-

7 Exemplarisch genannt werden kann hier der erstmals im Wintersemester 2020/21 gestartete und damit deutschlandweit einzigartige Masterstudiengang »Perimortale Wissenschaften«, der an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg angeboten wird. Insbesondere die Themen Sterben, Tod und Trauer werden in diesem Studiengang aus interdisziplinären Perspektiven beleuchtet.

dern anbieten können.⁸ Neben ausgewiesenen Trauerbegleiter*innen (in den disparaten Weisen wie zuvor skizziert) arbeiten hier zusätzlich geschulte Ehrenamtliche.⁹

Ein gelingenderes Leben mit den Verstorbenen erreichen

Die Unterstützung, die Trauernde mit dieser Form des gemeinnützigen Engagements erhalten, welche im semi-öffentlichen Raum geschieht und einen »Gemeinwohlbezug« (dazu Evers 2007: 129) impliziert, berührt bei genauerer Betrachtung bereits den Kern der Lebensweltorientierten Sozialen Arbeit, nämlich trauernden Menschen (darunter Erwachsene sowie Kinder, Jugendliche und ihre Familien) entlang einer »kritisch-normativen Sicht, die Alltäglichkeit und Alltagswelten auf das Bild eines gelingenderen Lebens bezieht« (Grunwald/Thiersch 2016: 34), zur Seite zu stehen – in diesem Fall: hinsichtlich eines gelingenderen Lebens mit den Verstorbenen.

Unter diesen Vorzeichen sieht die Lebensweltorientierte Soziale Arbeit Menschen »in den Bedingungen und Zwängen der gesellschaftlichen Verhältnisse und bestimmt durch die Übermacht dieser Verhältnisse« (Thiersch 2016a: 18) verortet. Alltag betrifft somit die Strukturen und »die darin liegenden Eigensinnigkeiten und Probleme und ihre heutige gesellschaftliche Bedeutung« (Grunwald/Thiersch 2016: 32). Alltägliche Lebensverhältnisse bzw. Lebenswelten dagegen werden verstanden als »zentrale und elementare Dimension, in der Menschen ihr Leben erfahren und gestalten« (ebd.) – eben geprägt durch die Alltäglichkeit als dem »allgemeinen Modus des Lebens« (ebd.: 33) einschließlich seiner Bewältigungsmuster.

Das Konzept der Lebensweltorientierten Sozialen Arbeit verbindet »eine spezifische Sicht der sozialen Probleme und Lebensverhältnisse mit daraus abgeleiteten Konsequenzen für die Gestaltung der professionellen, institutionel-

8 Die hier vorgenommene Veranschaulichung gemeinnütziger Einrichtungen basiert einerseits auf den Ergebnissen einer explorativen Studie »Zur Sozialität des Kinderwissens über Tod und Trost. Eine wissenssoziologische und partizipative Studie mit trauernden Kindern«, in der u. a. eine bundesweite Homepageanalyse hinsichtlich der institutionellen und organisationalen Struktur von Trauereinrichtungen in Deutschland vorgenommen wurde. Neben dieser Analyse sind auch diverse Kinderbücher zu den Themen Sterben, Tod und Trauer hinsichtlich ihrer Bereitstellung von Situationsdefinitionen als Trost spendende Rahmen untersucht worden (dazu Sitter 2021). Andererseits basiert die obige Konzentration auf gemeinnützige Einrichtungen auf eigenen Erfahrungen innerhalb einer exemplarischen Einrichtung wie dem »Löwenzahn-Zentrum für trauernde Kinder und Jugendliche e.V.« in Hannover.

9 Es gibt selbstverständlich auch Einrichtungen, in denen keine Ehrenamtlichen anwesend sind. Dies hängt von den gewählten Settings (Gruppenarbeit versus Einzelarbeit), dem pädagogischen Konzept und der Größe der Einrichtungen ab.

len Hilfen« (ebd.: 19). Für die Trauerbegleitung ist dieses Konzept – ohne dass es jemals systematisch für den Umgang mit Trauernden herangezogen und ergiebig diskutiert wurde – zentral, weil es dazu verhilft, die alltäglichen Bewältigungsaufgaben, die Trauernde umgeben, in sozialen Verhältnissen eingebettet zu verstehen; Verhältnisse, die es für den Trauerweg zu hinterfragen gilt und »die durch Raum, Zeit und soziale Beziehungen bestimmt sind« (Thiersch 2016a: 19).

Für Menschen, die eine Person durch den Tod verloren haben, realisiert sich ihre alltägliche Trauer »in unterschiedlichen Alltags- und Lebenswelten, in der Familie, in der Peergroup, in der Öffentlichkeit oder in [frühkindlichen, schulischen Institutions- sowie] Arbeitsverhältnissen« (ebd.). Diese Alltäglichkeit der Trauer ist gepaart – und so weist es Thiersch für alle Menschen aus, die sozialarbeiterische Dienste in Anspruch nehmen – mit einem regelmäßigen »Kampf um einen gelingenderen Alltag« (ebd.: 20). Besonders unter einer wissenssoziologischen Betrachtung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ist es für Trauernde oftmals schwierig, ihrer Trauer freien Lauf zu lassen. Allzu oft sind sie schließlich mit alltäglichen »sozialen Rahmungsnotwendigkeiten konfrontiert« (Sitter 2021: 229), die ihnen auferlegen, wie sie in bestimmten Fällen (etwa bei einer Beerdigung oder nach einiger Zeit im schulischen oder Arbeits-Kontext) zu trauern oder nicht (mehr) zu trauern haben.

Lebensweltorientierte Soziale Arbeit hat also »ihren Ausgang in der Rekonstruktion dieser alltäglichen Lebenswelten« (Thiersch 2016a: 20). Trauerbegleitung, die diese Lebenswelten zu berücksichtigen versucht, lenkt ihren Blick auf die Sichtweisen und persönlichen Bedürfnisse von Trauernden – immer verstanden als Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und den (un-)möglichen Handlungsbedingungen von Menschen. Trauerbegleitung ist damit nahezu gleichzeitig im »sozialpolitischen Prinzip der Einmischung engagiert« (ebd.). In gemeinnützig organisierten Trauereinrichtungen zeigt sich ihre Einmischung etwa darin, dass Trauerbegleiter*innen Aufklärungsarbeit in Krankenhäusern, Kindertageseinrichtungen und Grundschulen etc. vornehmen. Bei der Rücksichtnahme von alltäglichen Lebensverhältnissen ist dieses Einmischen stets an den »Eigentümlichkeiten der Lebenswelt der Adressat_innen« (ebd.) orientiert. Lebensweltorientierte Soziale Arbeit setzt also unter normativen Gesichtspunkten an der »Normalität der Bewältigungsaufgaben und den darin für alle Menschen gleichermaßen gegebenen Aufgaben an« (ebd.). Insbesondere gemeinnützige Trauereinrichtungen, in denen Trauernde etwa in verschiedenen Gruppensettings (darunter beispielsweise auch Trauer-Cafés für Eltern) in gemeinsamer Runde unterstützt werden, formen sich zu einem sozialen Raum, in dem Alltagsherausforderungen unter Bedingungen der Trauer ausgetauscht und unterstützt werden können.

Gemeinnützige Trauerbegleitung versus Trauertherapie

In dieser Gemeinnützigkeit und sozialräumlichen Verortung agiert Trauerbegleitung – professionstheoretisch betrachtet – keineswegs »im administrativ-rechtspflegerischen Bereich der sozialen Kontrolle bzw. sozialpolitischen Interventionen« (Dewe/Otto 2015: 1238). Um diesen Aspekt nachvollziehen zu können, soll exemplarisch und aus interaktionstheoretischer Perspektive auf die Abgrenzungen zwischen den Handlungs- und Interventionsformen von Pädagogik im Gegensatz zur Therapie geblickt werden. Es sei an dieser Stelle betont, dass auch therapeutische Unterstützung zweifelsfrei lebensweltorientiert handelt, zumal sich ein gelingender Alltag im Rahmen kommunikativer therapeutischer Prozesse aushandeln lässt. Allerdings werden vonseiten der Trauertherapie lebensweltorientierte Perspektiven kaum bis gar nicht betont.

Blickt man nun also auf die vorgeschlagene Unterscheidung, so erwähnt Doris Schaeffer (1992) in ihrer Nachzeichnung der Probleme einer Therapeutisierung pädagogischer Praxis einen gravierenden Unterschied zwischen pädagogischem und therapeutischem Handeln. Anlehnend daran lässt sich aus Sicht einer lebensweltorientierten Trauerbegleitung argumentieren, dass eine psychotherapeutische Trauerbegleitung bzw. Trauertherapie zunächst einmal etwas anderes sein dürfte als eine, die in gemeinnützig organisierten, sozialpädagogischen Einzel- oder Gruppensettings in einer Trauereinrichtung mit einem Großteil an ehrenamtlichen Mitarbeitenden stattfindet.

Fakt ist: Adressat*innen therapeutischer Interventionen besitzen nach Schaeffer (unter Verweis auf Talcott Parsons) einen »Patienten-bzw. Klientenstatus – einen gesellschaftlich sanktionierten Sonderstatus, der an eine besondere Beziehungsstruktur und spezifische Kontraktregelungen gebunden ist« (ebd.: 205). Diese Beziehungsstruktur dient »dem Schutz des Patienten [...], weil die Kombination von Autonomiebeeinträchtigung, daraus erwachsender Hilflosigkeit und emotionaler Labilisierung ihn in seiner rationalen Urteilsfähigkeit einschränkt und er in besonderem Maß der Gefahr der Ausnutzung ausgesetzt ist« (ebd.). Im Fall des pädagogischen Handelns dagegen, welches Schaeffer am Lehrer*innenhandeln veranschaulicht, ist dieser Sonderstatus für Adressat*innen nicht gegeben. Denn sie sind – wie Trauernde grundsätzlich auch – »gemeinhin gesunde Menschen, deren Entfaltungsmöglichkeiten es [zu] fördern und deren Potential zur Bewältigung alltäglicher Lebenspraxis es [zu] erweitern und verbessern« (ebd.: 206) gilt.

Für die Trauerbegleitung ist diese auf den Grad der Adressat*innenbeeinträchtigung bezogene Differenzierung insofern elementar, als sie ihr spezifisches Handeln genau daran ausrichtet. Deshalb ist die Trauerbegleitung, die im gemeinnützigen, multiprofessionellen Rahmen mit Ehrenamtlichen praktiziert wird, im Kern von der psychotherapeutischen Trauerbegleitung zu unterscheiden. Denn besitzen Trauernde den Charakter von Störungen, »so fallen

sie – strenggenommen – nicht mehr in den Geltungsbereich pädagogischen Handelns« (ebd.: 207). Letzteres Handeln wiederum erweist sich demgemäß als eine Hilfestellung im Rahmen der Lebensweltorientierung, welche dezidiert die Lebenspraxis von Trauernden berücksichtigt. Therapeutisches Handeln dagegen verhält sich eher – und so weist es Schaeffer allgemein aus – abstinenter gegenüber der Lebenspraxis (vgl. ebd.: 212). Denn therapeutische Interventionen beziehen sich zwar auf diese, aber dennoch greifen sie nicht in sie ein (vgl. ebd.: 213). Vielmehr – und so betont es auch Oevermann (2013: 127) auf Basis eines strukturtheoretischen Ansatzes – agieren Therapeut*innen und Patient*innen wechselseitig in einem Arbeitsbündnis in Form »einer widersprüchlichen Einheit von diffusen Sozialbeziehungen zwischen ganzen Menschen und spezifischen Sozialbeziehungen zwischen Rolleninhabern und Vertragspartnern«. Hier konstituiert sich eine latente Symmetrie, vor der »manifest die Asymmetrie zwischen Experte und Klient« (ebd.) steht. Eine lebensweltorientierte Soziale Arbeit dagegen ist von der »Verhandlung zwischen prinzipiell gleichen Partnern bestimmt« (Thiersch 2016a: 30). Demgemäß ist es ihr Ziel, eine »wechselseitige Anerkennung miteinander agierender Partner_innen« (Grunwald/Thiersch 2016: 41) zu praktizieren.

Eine lebensweltorientierte Trauerbegleitung ist damit keineswegs mit dem wiederkehrenden und vielfach diskutierten Problem des doppelten Mandats von Hilfe und Kontrolle konfrontiert, da sie beabsichtigt, Trauernde bei der Bewältigung ihrer Trauer jenseits von standardisierten Handlungsweisen zu unterstützen, ohne sich dabei an einem Maßstab vermeintlich richtigen Trauerns zu orientieren. Deshalb setzt sie – wie es für das Konzept der lebensweltorientierung grundlegend ist – auf ressourcen- und lösungsorientierte Methoden. Sie stellt hierfür nicht nur u. a. eine Vielzahl an nützlichen Trauerangeboten wie Einzelgespräche, Gruppensettings, Workshops, Wochenend-Trauer-Cafés, Telefonberatungen, Gesprächsrunden für Angehörige oder Einzeltreffen und -beratungen für Abschied nehmende Familien bereit, um die Ressourcen der Trauernden zu aktivieren. Zeitgleich organisiert sie aufbauend auf einem ressourcenorientierten Verständnis für trauernde Menschen in der Gesellschaft Vorträge, Informationsveranstaltungen, kollegiale Fallberatungen sowie externe und interne Super- und Interventionen etc. Sie »berät und aktiviert Menschen in Bezug auf die Angelegenheiten« (Bitzan 2016: 376) der Trauernden. Eine gemeinnützig organisierte, lebensweltorientierte Trauerbegleitung ist damit immer auch »Kulturarbeit und ebenso – dies ist vielleicht ein besonderes Merkmal – ist sie Teil der kommunalen Politik« (ebd.).

Die Praxis der Trauerbegleitung ist schwach normiert

Diese Form der Trauerbegleitung bedient sich im Rahmen der ressourcen- und auch lösungsorientierten Begleitung von Trauernden keinem dezidiert eigenen

wissenschaftlichen Expert*innen-Wissen. Insbesondere im Einsatz von konkreten Arbeitstechniken und -methoden bezieht sie sich ebenso nicht auf die *eine* konkrete Methode der Trauerbegleitung. Vielmehr befürwortet sie lösungsorientierte Ansätze und greift dafür – beispielsweise in der Begleitung von trauernden Kindern und Jugendlichen – auf Anteile der »Solution-Focused Brief Therapy« (Lösungsfokussierte Kurztherapie), entworfen von Steve de Shazer und Insoo Kim Berg, zurück (dazu Berg/Steiner 2003). Ebenso orientiert sie sich an einer systemischen Betrachtung von Trauerprozessen und stützt sich damit u. a. auf die vielseitigen Kenntnisse der Systemischen Familientherapie (vgl. Sitter 2020a: 67).

Folglich hat diese Form der Trauerbegleitung im Gegensatz zu einer Trauertherapie, und ähnlich wie es Thole und Marks (2020: 13) allgemein für Sozialarbeiter*innen formulieren, damit zu kämpfen, dass sie das »Praktisch-Werden« ihres berufsorientierten Wissens und Könnens nur über schwach normierte oder ritualisierte Schablonen abstützen« kann. Sowohl ihre habituelle Sicherheit als auch die berufsorientierte Kodifizierung ihres wissenschaftlichen Wissens sind damit unscharf (vgl. ebd.). Trauerbegleitung ist auch aus diesem Grund m.E. stets mit neuen Ansätzen der Evidenzbasierung und Wirkungsorientierung konfrontiert (dazu Polutta 2014). Diese Konfrontation erweckt den Eindruck, als traue man der Trauerbegleitung nicht zu, mit den genannten Methoden (und weiteren) einen trauernden Menschen – geschweige denn, wenn dieser einen komplizierten Trauerprozess zeigt – zu unterstützen. Oder anders formuliert: Es wirkt, als sähe man in ressourcen- und lösungsorientierten Ansätzen, die in Gruppensettings unter Peers und mit Ehrenamtlichen in Gesprächen ihren Einsatz finden, nicht das Potenzial, Trauerbegleitung professionell zu praktizieren. Auch aus diesem Grund – so zeichnet sich ab – wird Trauerbegleitung zunehmend, in Anlehnung an britische Versorgungsmodelle, in Zuständigkeiten zu differenzieren versucht. Ziel ist es, auch für Deutschland »eine bedarfsorientierte Versorgung« für Trauernde zu installieren, an der »alle Berufsgruppen angeschlossen sind, die mit Hinterbliebenen in Kontakt kommen (z. B. Bestatter*innen, Hausärztinnen und Hausärzte, Seelsorger*innen, Trauerberater*innen)« (Müller et al. 2021: 43). Mit dieser Anregung rücken sogenannte »Stepped-Care-Modelle« ins Visier, mit denen »eine enge Verzahnung der einzelnen Versorgungsstufen bzw. die Weiterverweisung [von Trauernden; M.S.] innerhalb des Versorgungssystems möglich« sein soll (ebd.; dazu auch Wagner 2019).

Wenngleich die Relevanz dieser Versorgungsstufen insbesondere bei komplizierten Trauerverläufen sinnvoll scheint, ist zu bedenken, dass derartige Modelle die Logik einer »Exklusivität der Zuständigkeit« (Dewe/Otto 2015: 1237) für Trauernde implizieren und somit die eingangs skizzierte Gefahr einer »Verdinglichung mitmenschlicher Zuwendung« (Gronemeyer/Jurk 2017: 10) über die Einrichtung einer exklusiven Expert*innenschaft begünstigen. Die

Empfehlungen hinsichtlich dieser ›Stepped-Care-Modelle‹ driften schließlich zeitgleich in die Richtung einer professionsbezogenen Ausrichtung von Trauerbegleitung, weil Zuständigkeiten und Verantwortungen zwischen den Berufsinstanzen – auf Basis (selbst)benannter Kompetenzen sowie als niedrigschwellig, professionell etc. klassifizierter und benannter professionsbezogener Handlungsdimensionen – diffundieren (sollen). So wird schließlich die Unterstützung von Trauernden mit einer dreiteiligen Stufung untergliedert in *a*) eine Basisversorgung von Trauernden mit »geringer Belastung« (Müller et al. 2021: 42) durch das soziale Umfeld, in *b*) eine Unterstützung der Trauernden durch eine niedrigschwellige Trauerbegleitung und/oder Trauerberatung, wobei sich letztere »in Anlage an die professionelle Beratung (z. B. kognitiv-behaviorale Beratung) konzipiert« (ebd.), und in *c*) eine Psychotherapie durch approbierte Psychotherapeut*innen, die dann notwendig wird, wenn eine Vielzahl an Risikofaktoren und auffällige Trauer-Symptome vorliegen.

Mit diesem Versorgungsmodell könnte abermals das Professionalitätsverständnis der Trauerbegleitung im Allgemeinen und für eine lebensweltorientierte Trauerbegleitung im Besonderen aufgrund ihrer nur schwach normierten Praxis bzw. ihres nur »geliehenen« Bearbeitungsverfahrens, wie es Schütze (1992: 146) für die Sozialarbeit formuliert, aufgerüttelt und in Frage gestellt werden. Damit lässt sich unter systemtheoretischen Gesichtspunkten der Bogen zurück zur diskrepanten Lage schlagen, dass die Zuständigen innerhalb des vorgeschlagenen Versorgungsmodells mit ihren verschiedenen Aufträgen zwar zusammenarbeiten sollen, dennoch aber – und sehr wahrscheinlich – das konkurrierende Finden der Deutungshoheit und ihrer professionellen Zuständigkeiten im Verweisen der Trauernden an die eine oder andere Versorgungsstufe wohl kaum umgehen können.

Resümee mit Ausblick

Es wäre daher unter Berücksichtigung neuer Professionalisierungsdiskussionen zu überlegen, ob sich nicht alle Beteiligten an einen Tisch setzen könnten. Die Trauerbegleitung ist zweifelsfrei (noch) gespalten. Dies zeigen nicht nur die diskursive und semantische Suche nach ihren professionellen Strukturen, sondern auch die damit verbundenen, ersichtlichen Bemühungen beim Lancieren der Frage, wer für was zuständig ist und wann genau es spezifischer Interventionen auf psychotherapeutischer Ebene bedarf. Diese Bemühungen gehen immer auch mit der Tatsache einer, dass – wie es Ivan Illich (zit. nach Kerkovius 2017: 216) einst formulierte – »Leiden, Heilen und Sterben, also wesentlich intransitive Aktivitäten [...] von der Technokratie als Gegenstände politischen Gerangels beansprucht und als Funktionsstörungen behandelt« werden. Kerkovius (ebd.) spitzt diesen gegenwärtigen Umgang im Hinblick auf Trauer

und Trauernde zu, indem er formuliert, dass Trauer »zu einem Arbeitsfeld für Therapeuten und professionelle Begleiter geworden [ist] und [...] absehbar, wohl bald Gegenstand einer bezahlbaren Dienstleistung«¹⁰ sein wird.

Mit der letztgenannten Realisierung ginge in der Tat einher, dass Trauerbegleitung sich noch weiter ausdifferenziert und damit der Unterteilung von professionellen versus weniger oder nicht-professionellen Spezialisten (vgl. ebd.: 217) Vorschub geleistet wird. Einer Ausdifferenzierung steht nun erst einmal nichts entgegen, es sei denn, es geschieht semantisch auf Kosten der übersehenen spezifischen Professionalität aller Beteiligten und vor allem auf Kosten der zumutbaren Bewältigungsmuster für Trauernde selbst.

Genau deshalb könnte es von Bedeutung sein, einer lebensweltorientierten Trauerbegleitung ausreichend Aufmerksamkeit zu schenken, um das Verständnis von Professionalität zu modellieren. Denn um Professionalität in der Trauerbegleitung zu garantieren, sollte überlegt werden, wie sehr diese von dem abhängen sollte, was Thiersch (2016b: 492) im Hinblick auf die Bedeutung der alltäglichen Erfahrungen als ein steigendes »Aufwachsen in öffentlicher Verantwortung« umschrieben hat. Unsere Gesellschaft wird geformt durch eine »zunehmende Bedeutung der Institutionen und Organisationen« wobei uns die »Angebote von Kindertagesbetreuung, Schule und Ausbildung, von Arbeitsrecht und Versicherungen ebenso wie vom medizinisch-therapeutischen Komplex« als selbstverständlich erscheinen. Es sollte deshalb reflektiert werden, wie sehr auch Trauernde durch eine solche Formel des Aufwachsens in öffentlicher Verantwortung beeinflusst werden könnten, indem nämlich ihre alltagsbestimmten, lebensweltlichen Bewältigungsmuster überformt und verdrängt werden von den in den Institutionen geltenden Definitions- und Bewältigungsmustern« (ebd.) und ihren ausgewiesenen Zuständigkeiten.

»Stepped-Care-Modelle« tragen zu dieser Überformung zweifelsfrei bei, bieten aber dennoch die Möglichkeit, ein professionelles Zusammenspiel hinsichtlich einer bewussten Multiprofessionalität neu zu denken. Mit einer multiprofessionellen Trauerbegleitung – wie sie »Stepped-Care-Modelle« durchaus implizieren, aber nur vorsichtig betonen – könnte nämlich eine »Verständigung und Vermittlung unterschiedlicher fachlicher Perspektiven« (Lochner/Henn 2020: 58) auf größerer Ebene gelingen. Mit jüngeren Professionsthe-

10 Hier ist vor allem die Tatsache angesprochen, dass mit der Neuauflage des Diagnosekatalogs ICD-11 eine neue trauerspezifische Diagnose namens »Prolonged Grief Disorder« (anhaltende Trauerstörung) hinzugekommen ist. Mit dieser Einführung war und ist eine anhaltende kritische Diskussion zu vernehmen, da nun einerseits die Möglichkeit besteht, dass Trauersymptome künftig kassenärztlich anerkannt und abrechenbar sind. Andererseits werden aber auch vorschnelle Pathologisierungen bis hin zu Stigmatisierungen jener Trauernden befürchtet, die auffällig und vermeintlich zu lang (d. h. länger als sechs Monate) trauern.

orien müssten sich schließlich »Stepped-Care-Modelle« so nutzen und denken lassen, dass sie das »Spannungsfeld von allgemeiner Wissensapplikation und Fallverstehen« (Dewe/Otto 2015: 1237) ausdrücklich austragen, um den Gewinn einer Vermittlung und kollaborativen Verständigung zu garantieren, und eben keine Abtrennung unterschiedlicher fachlicher Perspektiven zu praktizieren. Eine lebensweltorientierte Trauerbegleitung trägt dieses Potenzial durch ihre gemeinnützige, multiprofessionelle Zusammenstellung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern mit all ihren betonten bunten Qualifizierungen bereits in sich. Sie schafft es daher, Multiprofessionalität insbesondere dann einzusetzen, wenn eine zu »spezialisierte Expertise unzureichend ist, um mit Blick auf den Fall und die Bedürfnisse und Interessen der Adressat_innen angemessen zu agieren« (Lochner/Henn 2020: 58). Somit könnte es sich gerade für die bereits erwähnten komplizierten Trauerverläufe als sinnvoll erweisen, eine fallbezogene und adressat*innenorientierte Trauerbegleitung zu praktizieren, welche die lebensweltlichen Alltagsherausforderungen und -bedürfnisse der Trauernden partizipativ in den Fokus rückt. Hierbei sollten sich alle Professionen und Berufsgruppen als füreinander handlungsrelevante Größen verstehen, indem sie ihr Wissen und ihre unterschiedlichen Perspektiven hinsichtlich der Wünsche und Bedarfe von Trauernden aktiv austauschen und sich somit wechselseitig befruchten.

»Stepped-Care-Modelle« könnten sich demnach an einer multiperspektivischen, multiprofessionell organisierten, lebensweltorientierten Trauerbegleitung ausrichten und diese entlang der »besondere[n] Qualität einer personenbezogenen Dienstleistung auch über den institutionellen Komplex der anerkannten Professionen hinaus« (Nittel 2004: 350) praktizieren. Hiermit könnte es allen Beteiligten einer professionellen Trauerbegleitung gelingen, eine gesellschaftskritische Autonomie zu bewahren. Mit dieser – so mein Plädoyer – tritt Trauerbegleitung als eine *reflektierte Patronin eines lebensweltlichen Leidens* in Erscheinung, die sie im Hinblick auf die alltägliche Lebenswelt ihrer Trauernden stets sein sollte.

Die Frage nach der Professionalität im Umgang mit trauernden Menschen muss sich demnach vielseitiger und neu stellen. Sie sollte immer auch unter der relationalen Betrachtung diskutiert werden, ob multiprofessionelles Handeln in der Trauerbegleitung nicht auch bedeutet, wie sich eine multiprofessionelle Zusammenarbeit aus der Sicht der Trauernden in ihrer Lebenswelt ereignet. Denn mit Erichs Fromms (2020: 204) Betrachtungen zur Bedeutung der Freiheit für den modernen Menschen ist davon auszugehen, dass auch Trauernde sich den gesellschaftlichen Bedingungen anpassen und jene Charakterzüge entwickeln werden, aufgrund derer sie so trauern möchten, wie sie trauern müssen.

Literatur

- Achenbach, Thomas (2021): »Trauerbegleitung«, <https://www.thomasachenbach.de/trauerbegleiter/> (14. Juli 2021).
- Berg, Insoo K./Steiner, Therese (2003): *Children's Solution Work*, New York/London.
- Bestattungsplanung.de (2021): »Der Weg durch die Trauer«, <https://www.bestattungsplanung.de/trauer/trauerbegleitung.html> (14. Juli 2021).
- Bitzan, Maria (2016): »Gemeinwesenarbeit«, in: Grunwald, Klaus/Thiersch, Hans (Hg.): *Praxishandbuch lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Handlungszusammenhänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern*, 3. Aufl., Weinheim/Basel, S. 371-381.
- Bongartz, Detlef (2014): »Entwicklung eines Curriculums zur Befähigung von professionell tätigen Menschen für die Kindertrauerbegleitung«, in: Röseberg, Franziska/Müller, Monika (Hg.): *Handbuch Kindertrauer. Die Begleitung von Kindern, Jugendlichen und ihren Familien*, Göttingen, S. 495-507.
- Bundesverband Deutscher Bestatter e.V. (2021): »Trauerbegleitung. Trauerbegleiter leisten Hilfe bei der Trauerbewältigung«, <https://www.bestatter.de/wissen/trauerhilfe-und-trauerbewaeltigung/trauerbegleitung/> (14. Juli 2021).
- Combe, Arno/Helsper, Werner (Hg.) (1996): *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt am Main.
- Czarny, Moritz/Marks, Svenja (2015): *Tod und Trauer in der Heimerziehung. Stellvertretende Krisenbewältigung als Handlungsoption in der Sozialen Arbeit*, Ibbenbüren.
- Daheim, Hansjürgen (1992): »Zum Stand der Professionssoziologie. Rekonstruktion machttheoretischer Modelle der Profession«, in: Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried/Radtke, Frank-Olaf (Hg.): *Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern*, Wiesbaden, S. 21-35.
- Demsky, Alma/Voß, G. Günter (2018): »Beruf und Profession«, in: Böhle, Fritz/Voß, G. Günter/Wachtler, Günther (Hg.): *Handbuch Arbeitssoziologie*, Bd. 2: *Akteure und Institutionen*, 2. Aufl., Wiesbaden, S. 477-538.
- Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried/Radtke, Frank-Olaf (1992): »Auf dem Wege zu einer aufgaben-zentrierten Professionstheorie pädagogischen Handelns«, in: dies. (Hg.): *Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern*, Wiesbaden, S. 7-20.
- Dewe, Bernd/Otto, Hans-Uwe (2015): »Profession«, in: Otto, Hans-Uwe/Thiersch, Hans (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 5. Aufl., Neuwied, S. 1233-1244.
- Evers, Adalbert (2007): »Wenn Welten durcheinander geraten. Monetarisierung, bezahlte Arbeit und freiwilliges Engagement«, in: Hessisches Sozialministerium und LandesEhrenamtsagentur Hessen (Hg.): »Ohne Moos nix los?!« *Wie viel Bezahlung verträgt das bürgerschaftliche Engagement?*, Wiesbaden, S. 125-136.
- Freidson, Eliot (1986): *Professional Powers. A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, Chicago/London.
- Freidson, Eliot (2001): *Professionalism. The Third Logic*, Cambridge.
- Fromm, Erich (2020 [1941]): *Die Furcht vor der Freiheit*, München.
- Gronemeyer, Reimer/Jurk, Charlotte (2017): »Entprofessionalisieren wir uns! Über die Sprache der Versorgungsindustrie: Wie Plastikwörter die Sorge um andere infizieren und warum wir uns davon befreien müssen«, in: dies. (Hg.): *Entprofessionalisieren wir uns! Ein kritisches Wörterbuch über die Sprache in Pflege und Sozialer Arbeit*, Bielefeld, S. 9-12.
- Grunwald, Klaus/Thiersch, Hans (2016): »Lebensweltorientierung«, in: dies. (Hg.): *Praxishandbuch lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Handlungszusammenhänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern*, 3. Aufl., Weinheim/Basel, S. 24-64.

- Jakob, Gisela (2003): »Biografische Strukturen bürgerschaftlichen Engagements«, in: Munsch, Chantal (Hg.): *Sozial Benachteiligte engagieren sich doch. Über lokales Engagement und soziale Ausgrenzung und die Schwierigkeiten der Gemeinwesenarbeit*, Weinheim/München, S. 79-96.
- Kerkovius, Thile (2017): »Trauerarbeit«, in: Gronemeyer, Reimer/Jurk, Charlotte (Hg.): *Entprofessionalisieren wir uns! Ein kritisches Wörterbuch über die Sprache in Pflege und Sozialer Arbeit*, Bielefeld, S. 215-218.
- Köngeter, Stefan (2017): »Professionalität«, in: Kessl, Fabian/Kruse, Elke/Stövesand, Sabine/Thole, Werner (Hg.): *Soziale Arbeit. Kernthemen und Problemfelder*, Opladen/Toronto, S. 87-105.
- Krüger, Tim (2019): *Trauer und Trost. Verlustensible Sozialpädagogik*, Baden-Baden.
- Lochner, Barbara/Henn, Sarah (2020): »Sozialpädagogische Professionalität und multiprofessionelle Kooperation«, in: *Sozialmagazin* 45, Heft 9/10, S. 54-59.
- Müller, Heidi/Münch, Urs/Bongard, Stephan/Hauch, Holger/Sibelius, Ulf/Berthold, Daniel (2021): »Trauerversorgung in Deutschland. Entwurf eines gestuften Versorgungsmodells«, in: *Zeitschrift für Evidenz, Fortbildung und Qualität im Gesundheitswesen* 14, Heft 162, S. 40-44.
- Münch, Urs/Gramm, Jan (2017): »Diagnose ›Anhaltende Trauerstörung‹. Ausgrenzung des Ehrenamts in der Trauerbegleitung?«, in: *Leidfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 6, Heft 2, S. 49-55.
- Nittel, Dieter (2004): »Die ›Veralltäglichung‹ pädagogischen Wissens – im Horizont von Profession, Professionalisierung und Professionalität«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 50, Heft 3, S. 342-357.
- Overmann, Ulrich (2013): »Die Problematik der Strukturlogik des Arbeitsbündnisses und der Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung in einer professionalisierten Praxis von Sozialarbeit«, in: Becker-Lenz, Roland/Busse, Stefan/Ehlert, Gudrun/Müller-Hermann, Silke (Hg.): *Professionalität in der Sozialen Arbeit. Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven*, 3. Aufl., Wiesbaden, S. 119-147.
- Parsons, Talcott (2012 [1951]): *The Social System*, New Orleans/Louisiana.
- Pfadenhauer, Michaela/Sander, Tobias (2010): »Professionssoziologie«, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Spezielle Soziologien*, Wiesbaden, S. 360-378.
- Polutta, Andreas (2014): *Wirkungsorientierte Transformation der Jugendhilfe. Ein neuer Modus der Professionalisierung Sozialer Arbeit?*, Wiesbaden.
- Richter, Isolde (2021): »Heilpraktiker für Psychotherapie (HPP)«, <https://www.isolde-richter.de/ausbildung/hpp-heilpraktiker-fuer-psychotherapie/> (14. Juli 2021).
- Ripke, Simone (2017): »Die Unsicherheit der Trauerbegleiter. Ein theologisch-professionssoziologischer Erklärungsversuch«, in: *Leidfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 6, Heft 2, S. 87-91.
- Schaeffer, Doris (1992): »Tightrope Walking. Handeln zwischen Pädagogik und Therapie«, in: Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried/Radtke, Frank-Olaf (Hg.): *Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern*, Wiesbaden, S. 200-229.
- Scherf, Carola (2020): »Digitale Tränen. Wie Menschen in Trauer im Netz aufgefangen werden können«, in: *Leidfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 9, Heft 1, S. 51-53.
- Schütze, Fritz (1992): »Sozialarbeit als ›bescheidene‹ Profession«, in: Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried/Radtke, Frank-Olaf (Hg.): *Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern*, Wiesbaden, S. 132-170.
- Schützeichel, Rainer (2017): »Sinnwelten des Trauerns. Eine Analyse der Professionalisierung von Trauerarbeit«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 113-134.
- Sitter, Miriam (2020a): »Kinder in ihrer Trauer nicht nur multiprofessionell begleiten – ein sozialer Dienst als Beispiel für eine entgrenzte Kompetenzvernetzung«, in: Knackstedt, Ralf/Kutzner, Kristin/Sitter, Miriam/Truschkat, Inga (Hg.): *Grenzüberschreitungen im Kompetenzmanagement. Trends und Entwicklungsperspektiven*, Berlin, S. 59-73.

- Sitter, Miriam (2020b): »Anhaltende Trauerstörung« im Kindesalter? Wissenskulturen in konfliktreicherer Kommunikation über das, was trauernde Kinder vermeintlich brauchen«, in: Grenz, Tilo/Pfadenhauer, Michaela/Schlembach, Christopher (Hg.): *Kommunikative Wissenskulturen. Theoretische und empirische Erkundungen in Gegenwart und Geschichte*, Weinheim/Basel, S. 136-156.
- Sitter, Miriam (2021): »Mama sagt, er ist unterwegs zu Sternen«. Himmlische Imaginationen für trauernde Kinder und der Tod als gerahmtes Happy End«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 222-247.
- Stichweh, Rudolf (1992): »Professionalisierung, Ausdifferenzierung von Funktionssystemen, Inklusion. Betrachtungen aus systemtheoretischer Sicht«, in: Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried/Radtke, Frank-Olaf (Hg.): *Erziehen als Profession. Zur Logik professionellen Handelns in pädagogischen Feldern*, Wiesbaden, S. 36-48.
- Stichweh, Rudolf (2000): »Professionen im System der modernen Gesellschaft«, in: Merten, Roland (Hg.): *Systemtheorie Sozialer Arbeit. Neue Ansätze und veränderte Perspektiven*, Opladen, S. 29-38.
- Struck, Olaf (2017): »Professionalität. Bedeutung und Nutzen«, in: *Leidfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 6, Heft 2, S. 4-8.
- Thiersch, Hans (2016a): »Lebensweltorientierung in Herausforderungen der Zweiten Moderne«, in: Kleve, Heiko/Fischer, Danica/Grill, Beatrix/Horn, Ralf/Kesten, Eik/Langer, Hannes (Hg.): *Autonomie und Mündigkeit in der Sozialen Arbeit*, Weinheim/Basel, S. 16-33.
- Thiersch, Hans (2016b): »Lebensweltorientierte Berufsidentität in Spannungen der zweiten Moderne«, in: Grunwald, Klaus/Thiersch, Hans (Hg.): *Praxishandbuch Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Handlungszusammenhänge und Methoden in unterschiedlichen Arbeitsfeldern*, 3. Aufl., Weinheim/Basel, S. 484-498.
- Thole, Werner/Marks, Svenja (2020): »Soziale Arbeit im und nach dem sozialpädagogischen Jahrhundert. Überlegungen zum Status Quo einer weiterhin expandierenden Profession«, in: Fischer, Jörg/Graßhoff, Gunther (Hg.): *Fachkräfte! Mangel! Die Situation des Personals in der Sozialen Arbeit*, Weinheim/Basel, S. 11-22.
- Wagner, Birgit (2019): *Psychotherapie mit Trauernden. Grundlagen und therapeutische Praxis*, Weinheim/Basel.
- Wagner, Birgit (2020): »Vorwort«, zu: Müller, Heidi/Willmann, Hildegard: *Trauerforschung. Basis für praktisches Handeln*, Göttingen, S. 9-10.

Sterben unter organisierten Bedingungen

Zum thanatosozologischen Beitrag
von David Sudnow

Dying Under Organised Conditions

On David Sudnow's Contribution
to Thanato Sociology

Matthias Meitzler und Michaela Thönnies

Der Artikel widmet sich David Sudnows erstmals 1967 erschienener ethnografischer Untersuchung zur Organisation des Sterbens in Krankenhäusern. Zunächst werden Sudnows akademischer Werdegang, die damaligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Sterbens sowie das Forschungsdesign seiner Krankenhausstudie skizziert. Auf deren Kernkenntnisse richtet sich anschließend die Aufmerksamkeit. Neben Sudnows Konzeption des sozialen Todes gehören dazu u. a. solche Diskurse wie der organisationspezifische Umgang mit dem toten Körper, Fehl- bzw. Totgeburten und Trauer. Abschließend wird nach der heutigen (thanato-)soziologischen Relevanz von Sudnows Arbeit gefragt.

Ethnomethodologie, Sterben, Krankenhaus, sozialer Tod, Leiche

The article addresses David Sudnow's ethnographic study (first published in 1967) on the organisation of dying in hospitals. In a first step, Sudnow's academic career, the social conditions of dying at the time and the research design of his hospital study are outlined. Subsequently, attention is directed to some of the most important findings. In addition to Sudnow's conception of social death, these include such discourses as the organisational treatment of the dead body, miscarriages or stillbirths and mourning. Finally, the current (thanato-)sociological relevance of Sudnow's study is discussed.

Ethnomethodology, dying, hospital, social death, dead body

»Faktisch ist das Sterben Teil einer sozialen Ordnungsform. Wenn ein Mensch stirbt, hat das immer mehr oder weniger starke Auswirkungen auf die Gedanken, Anliegen, Pläne, Aktivitäten, Aussichten und das gesamte Lebensschicksal anderer.« (Sudnow 1973: 82)

Bis heute greift die Thanatosozologie immer wieder auf die in den USA der 1960er Jahre erstmals mit qualitativen Methoden operierende Sterbeforschung zurück. Die ethnografischen Krankenhausstudien von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (1968; dies. 1974 [1965]; dies. 1998 [1967]), in denen nicht

nur ein theoretisches Modell zur Interaktion mit Sterbenden, sondern mit der *Grounded-Theory-Methodologie* zugleich ein eigenes Forschungsverfahren entwickelt wurde, gehören zum Standardrepertoire zitierter Literatur in thantosoziologischen Schriften. Zur etwa gleichen Zeit erschienen die Ergebnisse des US-amerikanischen Soziologen David Sudnow. Wenngleich seine ebenfalls im Klinik-Kontext durchgeführte Untersuchung *Organisiertes Sterben* (Sudnow 1973 [1967]) ein wenig im Schatten der Arbeiten von Glaser und Strauss steht, leistete Sudnow ebenfalls einen wichtigen Beitrag für die qualitative Thantosoziologie. In dem vorliegenden Beitrag möchten wir uns mit Sudnows Studie im Allgemeinen und insbesondere mit ihrer heutigen Relevanz auseinandersetzen.

Zur Person David Sudnow

David Nathan Sudnow wurde als Sohn eines Sozialarbeiters, der zugleich als Bar-Pianist und Pharmazeutiker tätig war, am 18. November 1938 in New York geboren (Miller 1993). Die ersten biografischen Spuren als Sozialwissenschaftler lassen sich an der Indiana University (Bloomington) auffinden, wo er 1960 sein Studium der Soziologie mit einer Arbeit über die experimentelle Untersuchung von Konformität abschloss, um im Folgejahr an der University of California (Berkeley) seine Promotion zu beginnen (Berkeley University 2021). Sudnow war einer der frühen Vertreter der Ethnomethodologie. In diesem von seinem wissenschaftlichen Mentor Harold Garfinkel maßgeblich entwickelten soziologischen Ansatz geht es darum, jene Prinzipien und Mechanismen zu bestimmen, anhand derer Akteure ihre alltägliche Interaktion sinnhaft strukturieren und damit soziale Ordnung schaffen (Garfinkel 2020). Im Unterschied zur strukturfunktionalistischen betont die ethnomethodologische Sichtweise die Leistung der Einzelnen, Normen zu interpretieren und eigene (insbesondere Sprach-)Handlungen an die jeweils vorgenommene Sinnzuschreibung anzupassen. In diesem Fokus auf die individuelle Situation liegt der soziologisch wertvolle erkenntnistheoretische Gewinn des Konzepts (vgl. Matthes/Schütze 1981: 16).

Sudnows konkrete Vorstellungen vom wissenschaftlichen Arbeiten spiegeln sich bereits in einem frühen Dokument wider. Im Vorwort der von ihm 1963 editierten Universitätszeitung (die, anders als vor und nach seinem Engagement, überwiegend ethnografische Texte aufwies) erläutert er den Zweck eines studentischen Publikationsorgans, welcher nicht lediglich in der Einübung des wissenschaftlichen Publizierens bestehen könne und solle. Vielmehr komme es darauf an, einen Raum für neue Ideen, Denkrichtungen, Forschungsstile und Untersuchungsgegenstände zu schaffen (Sudnow 1963). Das Ideal des selbstbewussten innovativen Denkens und Forschens sowie die kriti-

sche Auseinandersetzung mit den sozialen Bedingungen entspricht ganz dem damaligen Zeitgeist, wie sich u. a. aus den Beschreibungen der Berkeley-Alumna Arlie Russell Hochschild herauslesen lässt, die ihre Eindrücke der ersten beiden Jahre an dieser Universität vor dem Hintergrund der damaligen politischen Unruhen und gesellschaftlichen Umbrüche schildert. Herbert Blumer tritt demnach auch schon mal am Trinkwasserspender vor die Studierendengruppe und gibt praktische Tipps für Tränengaseinsätze bei Demonstrationen auf dem Campusgelände. Dabei dürfte sich wohl nicht nur Russell Hochschild besonders privilegiert gefühlt haben, wenn sie als Studierende u. a. mit Neil Smelser, Erving Goffman, Reinhard Bendix, Robert Blauner oder Robert Bellah zusammenarbeiten konnte (Russell Hochschild 2021).

1965 wurde Sudnow an der neu gegründeten University of California in Irvine zunächst Assistent von Harvey Sacks, bis er 1970 selbst eine Professur übernehmen konnte. Mit der Berufung nach Irvine gelangte er in ein für ihn ungewohntes Umfeld, das aus quantitativ arbeitenden Forscher*innen bestand (vgl. Kavanagh 2020: 38). Der Kreis sollte mit Sacks als Pionier der Ethnomethodologie interdisziplinär geöffnet werden. Sacks und Sudnow starteten in einen Forschungsalltag, der frei war von den sonst üblichen administrativen Organisationsstrukturen wie Departements oder Fachbereichen, was ihnen eine autonome Gestaltung der Inhalte ihrer Professuren ermöglichte. Währenddessen begleiteten sie gemeinsam Garfinkels Neugründung des *Center for the Study of Law and Society* (vgl. Schegloff 1989: 188).

Neben seiner Publikation über das Sterben im Krankenhaus befasste sich Sudnow mit dem Strafrecht (Sudnow 1965), mit kommunikativen Körperbewegungen am Beispiel flüchtiger Blicke (Sudnow 1972) sowie mit der Interaktion zwischen Spieler und Videospiele (Sudnow 1983). Seinem Buch über die autodidaktische Aneignung des Klavierspiels (Sudnow 1978), für das ihm ein Guggenheim Fellowship verliehen wurde, folgte eine weiterführende Auseinandersetzung mit dieser Thematik (Sudnow 1979). Durch die Entwicklung einer eigenen Lernmethode (*The Sudnow Piano Method*; Sudnow 2012) für das Klavierspiel erlangte Sudnow, der damit das musikalische Erbe seines Vaters würdigte, im außerakademischen Kontext größere Bekanntheit (Bergmann et al. 2019). Während seiner vergleichsweise kurzen soziologischen Karriere war er an verschiedenen Universitäten (neben Berkeley und Irvine auch in Santa Barbara) tätig und hatte überdies einige Gastprofessuren in Europa (u. a. in Kopenhagen) inne. Am 20. Juli 2007 starb Sudnow im Alta Bates Hospital in Berkeley im Alter von 68 Jahren an einer Krebserkrankung (Mandell 2007) – als Patient eines Systems der Sterbeorganisation, das er Jahrzehnte zuvor selbst untersucht hatte.

Lebensverlängerung und Sterbensverlagerung

Sudnows Studie *Organisiertes Sterben* basiert auf seiner 1965 eingereichten, von Goffman betreuten Doktorarbeit. Sie wurde erstmals 1967 unter dem englischen Originaltitel *Passing On. The Social Organization of Dying* publiziert. Die deutsche Übersetzung erschien sechs Jahre später in der Schriftenreihe *Conditio humana* des Fischer-Verlags. Um die Inhalte dieser empirischen Untersuchung besser einordnen zu können, bedarf es zunächst einer genaueren Betrachtung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen sie durchgeführt wurde.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts führten u. a. der Rückgang der Säuglingssterblichkeit sowie die allgemein verbesserten Lebensbedingungen und insbesondere Entwicklungen innerhalb der (Intensiv-)Medizin zu einer deutlichen Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung (Imhof 1981). Mit dem Leben hat sich aber auch das Sterben verlängert. Anders als in vormodernen Zeiten wurde weniger plötzlich und seltener durch äußere Gewalteinwirkung gestorben, sondern meist über einen langwierigen Zeitverlauf, der im hohen Alter bzw. infolge einer oder mehrerer schweren Erkrankungen einsetzt (vgl. Glaser/Strauss 1968: 57; Schiefer 2007: 141). In der Konsequenz verbrachten zunehmend mehr Menschen ihre letzten Tage, Wochen, mitunter sogar Jahre unter intensiver medizinisch-pflegerischer Betreuung. Schmerzen, soziale Isolation und die stark eingeschränkte Handlungsautonomie prägten die letzten Lebensphase dieser Patient*innen (Elias 2002).

Dass Sudnow ausgerechnet das Krankenhaus wählte, um in der Betrachtung einer Organisation etwas über den zeitgenössischen Umgang mit dem Sterben zu erfahren, leuchtet vor dem Hintergrund der Tatsache ein, dass die Klinik bereits zu diesem Zeitpunkt zum primären Ort des Sterbens geworden war (Coombs/Powers 1975). Nachdem Menschen zuvor überwiegend im häuslichen Umfeld und in der Gegenwart von Familienangehörigen gestorben sind, wurde die Hauptverantwortung im Zuge der Professionalisierung und Medikalisierung allmählich in die Obhut medizinischer Expert*innen übergeben; dies forcierte einen Ortswechsel (Schmied 1988; Nassehi/Weber 1989). Die Rolle des Krankenhauses als ›Sterbeinstitution‹ gestaltete sich jedoch von Beginn an als problematisch, weil die Behandlung von unheilbar kranken Menschen, deren Lebensende kurz bevorsteht, dem Selbstverständnis der Klinik als Stätte der Heilung und der Rettung von Leben entgegensteht. Diese Diskrepanz wurde gegen Ende des 20. Jahrhunderts unter solchen Schlagworten wie ›Verdrängung‹ oder ›Vereinsamung‹ konstatiert und kritisiert (vgl. Ariès 2005: 730). Für Sudnows Arbeit bildet sie eine spannungsreiche Ausgangssituation.

Ethnografie des Todes

Sudnow verbrachte »in der Rolle des nichtpartizipierenden Beobachters« knapp neun Monate in »einem großen Fürsorgekrankenhaus mit städtischem Einzugsgebiet an der Westküste der vereinigten Staaten« und weitere fünf Monate in »einem Privatkrankenhaus im Mittelwesten« (7).¹ Angelegt als »Ethnographie des Todes« geht es der Arbeit darum, »den Vorgang des Sterbens und das Eintreten des Todes aus der Nähe zu verfolgen, das Verhalten des ärztlichen und des Pflegepersonals mit der größtmöglichen Genauigkeit aufzuzeichnen und einige allgemeine Merkmale dieser Verhaltensweisen zu analysieren« (ebd.). Nach eigenen Angaben hat Sudnow während seines Feldaufenthalts insgesamt »in etwa 200-250 Todesfälle unmittelbar beobachtet« (11). Neben der Teilnahme an und der Bezeugung von diversen organisationsspezifischen Abläufen² konnte er sich mit Mediziner*innen, Pflegenden und in seltenen Fällen auch mit Angehörigen unterhalten.³ Dabei verblieb er nicht nur in der Rolle des distanzierten Beobachters, sondern brachte sich ganz im Sinne der ethnografischen Forschungshaltung bisweilen auch selbst ein, indem er bei bestimmten Tätigkeiten (wie etwa dem Heben einer Leiche auf die Transportbahre) mithalf.

Die beiden Hospitäler, in denen Sudnow forschte (er gibt ihnen die Namen ›County‹ und ›Cohen‹) sind in etwa gleich groß, weisen jedoch »völlig andere soziale Verhältnisse« (8) auf. Dies betrifft insbesondere den sozialen Status der Patient*innen: Während im County überwiegend Personen aus der Unterschicht untergebracht sind, können die Patient*innen in der Cohen-Klinik der Mittelschicht zugeordnet werden. Weil Sudnow die meiste Zeit seiner Forschung im County verbracht hat, beziehen sich seine Ausführungen überwiegend auf dieses Krankenhaus. Das Cohen dient ihm wiederum als Vergleichsfolie, um »die im County gemachten Feststellungen auf ihre Allgemeingültig-

-
- 1 Seitenangaben ohne Autorennennung beziehen sich im gesamten Artikel auf Sudnow 1973.
 - 2 »Ich habe regelmäßig an den täglichen Morgenvisiten und Ärztebesprechungen teilgenommen, außerdem an den wöchentlichen Fachbesprechungen der Gefäßchirurgen, Krebspezialisten, Geburtshelfer usw. [...]. Während des übrigen Tages hielt ich mich auf den Stationen und in Schwesternzimmern auf, versuchte, soviel wie möglich von den Gesprächen auf den Gängen mitzubekommen, begleitete die behandelnden Ärzte zu bestimmten Fällen, beobachtete Operationen, Geburten und Obduktionen, besuchte die Wartezimmer und Erfrischungsräume [...].« (12)
 - 3 Etwaige Gespräche mit Patient*innen erwähnt Sudnow in diesem Zusammenhang nicht, was wohl vor allem dem Umstand geschuldet sein dürfte, dass deren gesundheitliche Verfassung »[k]eine ›soziale Interaktion‹ im eigentlichen Sinne des Wortes« (83) ermöglichte.

keit hin zu überprüfen« (10) und Differenzen hinsichtlich bestimmter medizinischer Versorgungs- und kommunikativer Umgangsweisen aufzuzeigen.

Obschon er feststellt, dass einige Patient*innen über ihre unausweichlich tödlich endende Erkrankung in Unkenntnis gelassen und diesbezüglich mithin sogar angelogen werden, steht das »Informationsmanagement« in der Interaktion zwischen Patienten und Pflegepersonal« (83) – anders als bei Glaser und Strauss, auf die er gleichwohl an der einen oder anderen Stelle verweist⁴ – nicht im Vordergrund von Sudnows Organisationsanalyse. Letztere betreibt er vielmehr mit der Absicht, »die praktisch-organisatorischen Arbeitsverhältnisse im Krankenhaus und den Platz, den das Sterben und der Tod in der Berufssphäre des Krankenhauspersonals einnehmen, zu beschreiben« (217). Wer sind die Akteure in diesem Feld, welche Rollen nehmen sie ein, wie gehen sie unter welchen Bedingungen miteinander um, wie teilen sie ihre Arbeit untereinander auf und welche Beziehung haben sie zum Sterben und den Sterbenden? Um diese Fragen adäquat beantworten zu können, sei es Sudnow zufolge unabdingbar, »das Sterben als ein problematisches und klärungsbedürftiges Phänomen zu behandeln; denn erst wenn man dieses Phänomen versteht, ist man in der Lage, die von ihm ausgelösten Aktivitäten und Praktiken hinreichend genau zu lokalisieren« (83).

Die Kernprämisse der Studie besteht darin, Sterben nicht bloß als rein biologischen Vorgang, sondern als Prozess zu begreifen, der innerhalb sozialer Rahmungen erkannt, gedeutet und gestaltet wird. Daher gelte es, »Sterben« und »Tod« als für die soziale Organisation relevante Vorkommnisse zu erfassen« (7) und dabei »die sozialen Strukturen bestimmter todesbezogener Kategorien aufzudecken« (15). Ohne die biologischen Wurzeln des Sterbens zu leugnen, betont Sudnow, dass Letzteres nicht einfach objektiv gegeben sei, sondern durch die soziale Organisation gewissermaßen hervorgebracht werde. Um »die soziale Seite dieser Naturgegebenheiten in den Griff zu bekommen« (14f.), konzipiert er Sterben und Tod als »Produkte praktischer Entscheidungsprozesse [...], die den von einer sozialen Organisation festgelegten Regeln folgen« (14). Was Sterben und Tod im Krankenhaus bedeuten, steht somit nicht schon von vornherein fest, sondern wird erst innerhalb des professionellen Settings, also im Vollzug von Interaktionen bzw. Praktiken ausgehandelt (zur konstruktivistischen Facette des Sterbens aus späterer Sicht siehe Charmaz 1980; Schneider 2014; Streckeisen 1994). Vor diesem Hintergrund lässt sich auch begründen, weshalb hinsichtlich des Sterbebeginns und des Todeseintritts weder verbindliche noch endgültige Bestimmungen existieren. Selbst ein

4 Im Vorwort richtet Sudnow seinen Dank u. a. an Anselm Strauss, der seinem »Projekt im Sommer 1963 die nötige Starthilfe gegeben hat« (4). Worin diese im Genauen bestand, führt er leider nicht weiter aus.

so vermeintlich objektiver Sachverhalt wie die klinische Todesdiagnose stellt sich in Anbetracht ihrer facettenreichen und wandlungsvollen Geschichte als zeit-, kultur- und standpunktabhängig heraus (Schlich/Wiesemann 2001). So betrachtet, geht es in Sudnows Buch also nicht um Sterben und Tod ›an sich‹, sondern vielmehr um die »Untersuchung derjenigen Aktivitäten [...], die ›Sterben‹ und ›Tod‹ als für das Krankenhauspersonal bedeutsame Ereignisse *produzieren*« (217f.).

Zentrale Erkenntnisse der Studie

Um die Organisationsroutine aufrechtzuerhalten, sei es Sudnow zufolge für das Klinikpersonal notwendig, Patient*innen, »bei denen man annimmt, daß sie nicht noch einmal entlassen werden können« (95), als Sterbende zu ›rahmen‹ und entsprechend zu behandeln.⁵ Dieser institutionelle Umgang sei maßgeblich durch die krankenhausspezifische Vorgabe der ›Massenabfertigung‹, der Konstruktionen von Behandlungskategorien und der damit einhergehenden De-Individualisierung begründet. Besteht kein Zweifel mehr am zeitnahen Exitus, verändern Mediziner*innen und Pflegekräfte ihr Verhalten gegenüber den Patient*innen. Sudnow verwendet in diesem Zusammenhang den wohl am häufigsten mit seiner Arbeit assoziierten Begriff des *sozialen Todes*.⁶

Dieser dem klinisch diagnostizierten Lebensende vorgelagerte Zustand ist dadurch gekennzeichnet, dass Sterbende über die medizinisch-pflegerische Versorgung hinaus von ihrer Umwelt nicht mehr als sozial handlungsfähige Akteure anerkannt und somit »im wesentlichen als Leiche behandelt« werden (98). In ihrer Gegenwart werde etwa über Dinge gesprochen, »die absolut tabu wären, wenn [...] [sie] bei Bewußtsein wäre[n]« (ebd.: 116). Neben Leichenabholung, Bestattung und ggf. Obduktion sind auch solche Angelegenheiten gemeint wie »die Benachrichtigung der zuständigen Versicherungsgesellschaften, die Vorbereitung von Todesanzeigen und Nachrufen, die Testamentseröffnung, das Übertragen von Besitztiteln, die Wiederverheiratung usw.«. Im Vordergrund stehen also »diejenigen organisatorischen, zeremoniellen und ökonomischen Aktivitäten [...], die im Zusammenhang mit einem Todesfall

5 Einen Ausbruch aus der Routine stellt indes der Tod von Kindern dar. Sudnow berichtet u. a. von Krankenschwestern, die angesichts solcher Umstände »in fassungsloses Weinen ausbrachen« (219). Während man sonstigen Todesfällen üblicherweise mit einer Mixtur aus »indifferente[r] Effizienz« (220) und »distanzierte[r] Gelassenheit« (222) begegnet, scheint der Tod mancher (in diesem Fall: sehr junger) Patient*innen besonders tragisch zu sein.

6 Dessen Geschichte reicht im Übrigen bis zu den Anfängen der Soziologie zurück: Schon Auguste Comte sprach vom »mort sociale« (zit. nach Fuchs-Heinritz 2020: 155).

auftreten und das unwiderrufliche Ende der sozialen Existenz des Verstorbenen markieren« (99).

Ferner kommen körperbezogene Praktiken zur Anwendung, die dem späteren Abtransport der Leiche dienen und vor allem zeitökonomischen Maximen folgen. Eine von Sudnow zitierte Krankenschwester erklärt, dass sie Patient*innen, deren Ableben für die nächsten Stunden bzw. Minuten erwartet wird, bereits die Augenlider verschließe, weil dies bei Verstorbenen (deren Augen sich aufgrund der eingetretenen Leichenstarre manchmal wieder von allein öffnen) wesentlich schwieriger sei. Neben den Klinikmitarbeiter*innen seien aber auch die Angehörigen an der Konstruktion des sozialen Todes insofern beteiligt, als sie die Sterbenden in manchen Fällen vorzeitig betrauern. Ihre Besuche sind zwar grundsätzlich erlaubt; weil sie die Routine der Einrichtung potenziell gefährden und einen größeren Zeitaufwand verursachen können, erfreuen sie sich auf der Station jedoch keiner allzu großen Beliebtheit.

Mit dem Terminus des sozialen Todes bezieht sich Sudnow auf seinen akademischen Lehrer Goffman, der in seiner bekannten Studie über *Asyle* vom »bürgerlichen Tod« spricht (Goffman 1977: 26). Dieser liege beispielsweise bei Gefängnisinsassen vor, die für längere Zeit von der Außenwelt getrennt sind und mit dem Eintritt in die *totale Institution* der Haftanstalt ihre vorherigen sozialen Rollen verlieren. Sudnow gebraucht den Begriff »jedoch in einem eingeschränkten Sinne, der sich nicht unbedingt mit den Intentionen Goffmans deckt« (96), und wendet ihn ausschließlich auf jene Personen an, bei denen »es um den Tod im buchstäblichen Sinn des Wortes geht« (99). Damit ist der soziale Tod der terminalen Lebensphase vorbehalten und in erkennbarer zeitlicher Nähe zum physiologischen Lebensende lokalisiert (vgl. Schmied 1988: 116f.).⁷ Demnach sterben etwa die Häftlinge im Gefängnis zwar den bürger-

7 Zwar ist in Sudnows Arbeit von »offiziellen ›Todeskandidaten« zu lesen, die »sich so weit erholt« haben (97), dass sie sogar wieder entlassen werden. Dies komme jedoch nur äußerst selten vor – wie etwa in jenem skurrilen Fall eines Mannes, »der mit einem perforierten Zwölffingerdarmgeschwür in der Unfallambulanz eingeliefert wurde. [...] Man teilte seiner Frau mit, daß es sehr schlecht um ihn stehe, woraufhin sie ihre Krankenhausbesuche einstellte. Nach vierzehn Tagen hatte der Mann sich jedoch bemerkenswert gut erholt und wurde zur ambulanten Weiterbehandlung entlassen. Schon am nächsten Tag wurde er erneut eingeliefert, diesmal mit einem Herzinfarkt. Bevor er starb, konnte er gerade noch berichten, was er erlebt hatte, als er nach Hause gekommen war: seine Frau hatte seine sämtlichen Kleider und persönlichen Habseligkeiten schon aus der Wohnung geschafft, erste Kontakte mit einem Bestattungsinstitut aufgenommen (auf seinem Schreibtisch lag ein Brief, in dem sie um Zusendung eines Prospekts über Beerdigungen unterschiedlicher Preislage bat), außerdem hatte sie ihren Ehering abgelegt, war in Gesellschaft eines fremden Mannes und über sein Auftauchen sichtlich schockiert. Der Mann hatte auf dem Absatz kehrngemacht, war in die nächste Kneipe gegangen, hatte sich sinnlos betrunken und eine – diesmal tatsächlich tödliche – Herzattacke erlitten« (102).

lichen, nicht aber den sozialen Tod, wie ihn Sudnow entwirft. Obschon sie von der sozialen Welt jenseits der Gefängnismauern weitestgehend abgeschottet werden, bleiben sie nach wie vor in soziale Interaktionszusammenhänge eingebunden (wechselseitige Kontakte mit anderen Insassen, dem Gefängnispersonal, Besuchenden usw.; Viggiani 2006). Nach der Entlassung besteht die prinzipielle Möglichkeit der ›bürgerlichen Rehabilitation‹ – Goffman (1952) verwendet die Metapher »cooling the mark out« –, üblicherweise bleibt jedoch das mit der Haft verbundene Stigma weiter bestehen. Im Unterschied zu den zwar (physisch und sozial) lebendigen, aber eben stigmatisierten (ehemaligen) Strafgefangenen haben die Sterbenden im Klinikbett bzw. die Toten auf dem Friedhof zwar keine Aussicht mehr auf ›soziale Genesung‹, durch ihren ›Seinszustand‹ erfahren sie aber auch keinen Reputationsverlust.

Mit dem sozialen Tod veranschaulicht Sudnow, dass Sterben ein mehrdimensionales Geschehen ist⁸ und der Übergang vom Leben in den Tod längst nicht so eindeutig ausfällt, wie dies gemeinhin angenommen wird (siehe auch Benkel/Meitzler 2018a). Hieraus ergibt sich die paradoxe Konstellation, dass man bereits als Sterbender – und damit als (Noch-)Lebender – ›tot‹ sein kann.

Umgekehrt können, so ließe sich Sudnows Ansatz erweitern, Menschen für bald kürzere, bald längere Zeit, nachdem sie physisch gestorben sind, eine gewisse soziale Lebendigkeit genießen. Beispiele hierfür bieten mythische Vorstellungen vom Totenreich, aus dem heraus die Seelen der Verstorbenen weiterhin Einfluss auf die Geschehnisse der Lebenden nehmen (vgl. Fuchs[-Heinritz] 1969: 158; ders. 2020: 156), die Vergegenwärtigung der Toten im Trauer- und Erinnerungskontext (z. B. Meitzler 2016) oder Mediziner*innen, die Patient*innen mit diagnostiziertem Hirntod für eine gewisse Zeit so behandeln, als wären sie noch am Leben (Lindemann 2002). Auch das von Sudnow beschriebene absichtsvolle ›Übersehen‹ des Todes durch die Pflegekräfte, die aus taktischen Gründen eine*n eigentlich schon verstorbene*n Patient*in nach wie vor als Lebende*n behandeln, um sich den ansonsten anfallenden Arbeiten zu entziehen, kann im Sinne eines über den klinischen Tod hinausgezögerten sozialen Todes interpretiert werden.

Wenngleich der klinikinterne Umgang mit Sterbenden einem weitgehend standardisierten Ablauf folge, stellt Sudnow in einigen Punkten gewisse Variationen fest, die auf ein organisationsspezifisches Normensystem zurückgehen. Dies veranschaulicht er am Beispiel sogenannter DOA-Patient*innen. Die Abkürzung steht für »dead on arrival« und bezieht sich auf jene Personen, »die bei

8 Sudnow unterscheidet den sozialen vom klinischen und letzteren wiederum vom biologischen Tod. Während der klinische Tod »vom Arzt anhand bestimmter Symptome konstatiert wird«, lasse sich der biologische Tod »durch das völlige Erlöschen des Zellmetabolismus definieren« (98).

der Einlieferung bereits tot sind« (130) oder zumindest vom Fahrer des Rettungswagens so bezeichnet und mit nur geringen Überlebenschancen in die Notaufnahme gebracht werden. Wie die Patient*innen in dieser Akutsituation behandelt werden, sei insbesondere abhängig vom ›sozialen Wert‹, der ihnen aufgrund bestimmter Kriterien (vor allem Lebensalter, soziale Position und moralische Bewertung) zugeschrieben werde.⁹ Bei niedriger sozialer Wertigkeit fallen, so Sudnows Beobachtung, die Reanimationsanstrengungen insgesamt verhaltener aus und die Notfallmediziner*innen machen einen gelasseneren Eindruck. »Wenn ein DOA-Fall eingeliefert wird, der nach Alkohol riecht, wird das in der Regel vom untersuchenden Arzt sofort festgestellt und bekanntgegeben – und offensichtlich gilt das als Rechtfertigung dafür, daß man sich bei den anschließenden Wiederbelebungsversuchen nicht gerade übernimmt.« (136) Hieran wird deutlich, dass und inwiefern der soziale dem klinischen Tod nicht nur vorausgehen, sondern sogar im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung zu eben diesem führen kann (vgl. Timmermans 1998: 458). Demgegenüber werden bei Personen mit hoher ›sozialer Wertigkeit‹ selbst dann noch Reanimationsmaßnahmen eingeleitet, wenn längst evident sei, dass sie ›nicht mehr zu retten‹ sind. Ungleichheit komme also darin zum Ausdruck, »daß bei gleicher physischer Verfassung ein eingelieferter Patient ohne weiteres für tot erklärt wird und ein anderer nicht« (132). Mit ironischem Unterton erteilt Sudnow eine resümierende Empfehlung: »Wenn jemand darauf gefaßt sein muß, etwa einer gefährlichen Herzattacke wegen in der Unfallambulanz des County eingeliefert zu werden, kann man ihm nur dringend raten, immer gut angezogen zu sein, Alkohol zu vermeiden und sich öfters die Zähne zu putzen.« (136f.)

Weiterführende Diskurse

Obwohl der Begriff des sozialen Todes längst zum (thanato-)soziologischen Standardvokabular gehört, bereits zahlreiche kritische Betrachtungen und Weiterführungen erfahren hat (vgl. dazu exemplarisch Feldmann 2010a: 126ff.; Hoffmann 2011: 186f.; Králová/Walter 2017; Schützeichel 2018; Weber 1994) und mittlerweile auch in außerakademischen Kreisen angewendet wird, erschöpft sich der Mehrwert von Sudnows Krankenhausethnografie nicht le-

9 Die entsprechende Einstufung sowie der Modus der weiteren Versorgung werden bereits vor Ankunft in der Notaufnahme durch das Verhalten des Fahrers gebnet. Anhand bestimmter Sirenentöne bei der Einfahrt signalisiere er nicht nur, dass es sich um einen DOA-Fall handelt, darüber hinaus bestehe auch »eine erkennbare Beziehung zwischen Länge und Lautstärke des Sirensignals und dem vermuteten ›sozialen Wert‹ des Patienten, der gerade eingeliefert wird« (135).

diglich in diesem Punkt. Ihre detaillierte Betrachtung offenbart einige weitere anschlussfähige Diskurse, Perspektiven und Spezialkontexte.

Dazu gehört u. a. der Umgang mit dem toten Körper, der in der soziologischen Forschung – von wenigen Ausnahmen abgesehen (siehe z. B. Benkel 2013; ders. 2018; Knoblauch/Kahl 2017; Meitzler 2017a; ders. 2018; Streckeisen 2007) – noch immer eine Schattenexistenz fristet. Sudnow betrachtet den Leichnam im Krankenhaus als Auslöser organisationaler Arbeitsabläufe und skizziert dessen Weg von der primären Versorgung im Sterbebett über den Transport in die Leichenkammer bis hin zur Abholung durch das Bestattungsinstitut. Welcher Stellenwert einem toten Körper im Krankenhaus zukommt und wie sichtbar er dort ist, hänge im Wesentlichen davon ab, wer mit ihm wie intensiv zu tun hat. Ein höherer Rang innerhalb der Organisationshierarchie senke demnach die Wahrscheinlichkeit, »dem Anblick einer Leiche ausgesetzt« (59) zu werden.

»Ärzte berühren eine Leiche nur dann, wenn sie den Patienten offiziell für tot erklären oder eine Obduktion leiten, und sie beschränken sich dabei strikt auf die Handgriffe, die bei der Durchführung dieser Aufgaben notwendig sind. [...] Wenn ein Arzt sich im gleichen Raum mit einem Verstorbenen aufhält, kann man interessante Einblicke in die Art gewinnen, in der sich medizinische Perspektiven hinsichtlich Tod und Leichen manifestieren. Sobald ein Patient gestorben ist, gibt es für den Arzt fürs erste (nämlich bis zur Obduktion) keinen legitimen Grund, sich noch weiter mit ihm zu beschäftigen. Das Arzt-Patient-Verhältnis hat sich mit dem Tod erledigt; der Ausdruck des Arztes, der einer Leiche gegenübersteht, spiegelt eher Desinteresse als etwa Unbehagen wider. Mit dem Tod tritt eine ähnliche Situation ein wie bei einem Patienten, der als geheilt entlassen worden ist: bei beiden ist die Basis für professionelles Interesse und Fürsorgepflicht nicht mehr gegeben.« (106f.)

Ein anderes Verhältnis zu toten Körpern hat hingegen der Sektionsgehilfe, dem Sudnow sogar ein eigenes Unterkapitel widmet. Der Sektionsgehilfe sei für »schmutzige Arbeit« (106) zuständig, die immer dann anfalle, wenn ein*e Patient*in verstorben und sein/ihr Leichnam auf der Station abzuholen sei. Zu den typischen Aufgaben gehöre das »Umbetten« (ebd.) vom Sterbebett auf die Transportbahre, die Beförderung in die Kühlzellen der Leichenhalle und eventuell die Einleitung notwendiger Schritte für eine anstehende Obduktion. Der Umstand, dass der Sektionsgehilfe von allen Mitarbeitenden den meisten Kontakt mit Leichen hat, verleihe ihm eine gewisse Sonderposition innerhalb der Klinik:

»Die Rolle des Sektionsgehilfen ist, soziologisch gesehen, deshalb besonders interessant, weil seine Aufgaben innerhalb der Krankenhausorganisation sehr eindeu-

tig sind; sein bloßes Erscheinen z. B. bedeutet, daß ein ganz bestimmter Fall eingetreten ist. Selbst wenn der Großteil des Stationspersonals gar nicht weiß, ob jemand während der letzten Stunden gestorben ist oder nicht, gilt dies im Augenblick seines Erscheinens als sicher [...].« (72)

Aufgrund der »Anrühigkeit« (77), welche seiner Tätigkeit anhafte und gewissermaßen zu einer Stigmatisierung führe,¹⁰ genieße der Sektionsgehilfe nur einen relativ geringen Status. Dies werde u. a. an der zugeschriebenen Bedeutung der Blutflecken evident, mit denen seine Arbeitsbekleidung nicht selten »beschmutzt« sei. »Bei einem Chirurgen sind Blutflecken auf dem Kittel kein Schmutz, sondern weisen auf seine Tätigkeit hin«; im Fall des Sektionsgehilfen jedoch »handelt es sich um eine Tätigkeit, die keinen Prestigewert besitzt« (74).

Eine andere Problematik, die Sudnow beleuchtet, betrifft die Überlappung von Lebensanfang und Lebensende bzw. den Umgang mit Fehl- und Totgeborenen. Ab welchem Stadium der intrauterinen Reifung liegt angesichts eines »Exitus im Uterus« (Wettmann 2021: 288) kein »nicht-menschliches Etwas« (142) mehr vor, dessen Körpermaterie über den Klinikabfall zu entsorgen ist, sondern ein menschliches Wesen, das in die amtliche Statistik aufgenommen, in die Leichenhalle verbracht und später bestattet werden muss? Neben quantitativen Kriterien wie Körpergewicht, -länge und Schwangerschaftsdauer beobachtet Sudnow noch weitere Indikatoren von »rein sozialer Natur« (144): »Offenbar gilt die Lautgebung bzw. Atemtätigkeit als Anzeichen dafür, daß der Embryo schon weiterentwickelt ist; ein Wesen, das Töne von sich gibt, kann man anscheinend nicht mehr so leicht nur als »Ding« betrachten.« (143) Die Frage, wie sehr ein Mensch gelebt haben muss, um überhaupt als tot bzw. als Leiche gelten zu können, hat bis heute nicht an Brisanz verloren (siehe z. B. Joerden 2010; Meitzler 2022) und stellt sich umso mehr in Anbetracht der (nicht) zugestandenen Trauer im Falle einer Fehlgeburt. Zu Sudnows Zeit waren Totgeborene gemäß der WHO dadurch gekennzeichnet, dass sie keine Lebenszeichen aufwiesen und die Schwangerschaftsdauer mindestens 28 Wochen betrug. Erst nach Erscheinen der Studie wurde als weiteres Kriterium die Grenze von 500 Gramm herangezogen. Eine »Leibesfrucht«, die dieses Gewicht

10 Sudnow beschreibt den im County tätigen Sektionsgehilfen »John« als »»Gefangene[n] seiner Rolle«. Sein Hauptproblem bestand immer wieder darin, sich im Haus so zu bewegen, daß die anderen nicht sofort meinten, er wäre bei der Arbeit« (72). Dies erreichte er insbesondere durch den Wechsel seiner Kleidung während der Arbeitspausen. Anders als etwa die Chirurgen, die ihre OP-Kittel auch in der Kantine anbehielten, »machte John es sich zur Gewohnheit, vor dem Mittagessen stets seinen Operationskittel [...] mit der hausüblichen Pflegeruniform zu vertauschen«. Zudem sei er als Einziger »im County je im weißen Hemd und mit Krawatte gesehen worden« (73). Sudnow interpretiert dies als Versuch, sich in bestimmten Situationen von seiner Rolle und den ihr zugeschriebenen Attributen zu distanzieren.

unterschreitet, wäre demnach als Fehlgeburt zu deklarieren. Im Unterschied zu Tot-erhaltenen Fehlgeborenen lange nicht den Status eines (gewesenen) Menschen und in der Folge auch keine Bestattung. Eltern fehlgeborener Kinder wurde somit nicht nur die Möglichkeit eines Beisetzungsortes genommen, sondern letztlich auch die Trauer aberkannt (zur sogenannten *disenfranchised grief* siehe u. a. Attig 2004; Doka 1989). Hierzulande veränderte sich dies erst mit der Novellierung des Personenstandsgesetzes im Jahr 2013, wonach nun auch verstorbene Kinder unter 500 Gramm auf Wunsch der Eltern bestattet werden können (vgl. Preuß 2018: 56f.; Spranger/Groß 2021).

Der bereits angesprochene und in der damaligen Forschungslandschaft noch wenig beleuchtete Aspekt der Trauer erhält in Sudnows Überlegungen einen besonderen Platz. In einem mit »Anmerkungen zur Soziologie der Trauer« überschriebenen Kapitel (197ff.) sowie an einigen weiteren Stellen richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Hinterbliebenen. Nicht nur die Rolle des/der Sterbenden, sondern auch des/der Hinterbliebenen sei nicht lediglich vorhanden, sondern werde sozial hervorgebracht. Die doppelte Belastung der Hinterbliebenen bestehe laut Sudnow darin, dass sie neben dem zu bewältigenden Verlust auch der Unsicherheit ausgesetzt seien, wie sie sich in der ihnen fortan zugeschriebenen Rolle als »Leittragender« (169) angemessen zu verhalten haben. Dies betrifft u. a. die (Wieder-)Aufnahme von »Aktivitäten [...], denen sie vor Eintritt des Todesfalls nachzugehen pflegten« (177), aber auch die Reaktion auf permanente Beileidsbekundungen. Die damit verbundene normative Facette, die nicht nur die Trauernden selbst, sondern auch den Umgang mit ihnen betrifft, erinnert unweigerlich an die schon von Emile Durkheim (1994: 532) notierte Einsicht, dass Trauer »kein spontaner Ausdruck individueller Gefühle« und »keine natürliche Bewegung der persönlichen Sensibilität« sei, sondern »eine Pflicht, die von der Gruppe auferlegt wird. Man klagt nicht, weil man traurig ist, sondern weil man die Pflicht hat, zu klagen«.

Die Verbindlichkeit dieser Pflicht und das Sanktionsmaß bei Nichteinhaltung seien Sudnow zufolge abhängig von den konkreten Beziehungsverhältnissen sowohl der Trauernden zu den Verstorbenen wie auch Dritten gegenüber den Trauernden. Für die Trauernden bestehe hierbei nicht selten eine Diskrepanz zwischen der persönlichen Empfindung und den Erwartungserwartungen an ihr soziales Umfeld, welches wiederum »nicht in der Lage ist, zu beurteilen, ob der durch den Todesfall [...] ausgelöste Schmerz bereits abgeklungen ist oder nicht. Die antizipierte Behandlung als Leidtragender durch Dritte trägt dazu bei, daß der Leidtragende seinen Status beibehält oder ihn zumindest nach außen hin demonstriert« (177). Sudnows konsequente Verwendung des Begriffs des »Leidtragenden« provoziert nebenbei die interessante Frage, welches Leid die Trauernden tragen – ihr eigenes oder nicht auch, vielleicht sogar vorrangig, jenes Leid, das andere ihnen zuweisen?

Trotz allem warnt Sudnow davor, Trauernden ihre tatsächliche Betroffen-

heit und Erschütterung jenseits der sozialen Gepflogenheiten abzusprechen. Schließlich handle es sich bei Trauer nicht lediglich um eine Inszenierung für andere, bei der die Hinterbliebenen ›insgeheim‹ gar nicht affektiv berührt sind. Im Gegenteil ließen sich auch Konstellationen beobachten, in denen Trauernde ihre emotionale Gemütslage gegenüber anderen ausdrücklich zu verbergen versuchen – beispielsweise in Anwesenheit von Mediziner*innen, die die Todesnachricht überbringen. »Das Gespräch mit dem Arzt ist [...] die erste einer langen Reihe von höflich-unverbindlichen Begegnungen, die er als Leidtragender durchzustehen hat und in denen er den Ausdruck seiner Gefühle aus Rücksicht auf das Unbehagen, das sein Gegenüber in dieser Situation verspürt, dämpfen muß.« (181) Eine nähere Explikation dessen, was Sudnow unter Trauer versteht, und insbesondere eine Darstellung, inwiefern diese vom anfänglichen Schock im Moment der Todesnachrichtenübermittlung zu unterscheiden ist, bleibt er den Leser*innen indes schuldig. Dieser Umstand resultiert nicht zuletzt aus seinem Beobachtungsfokus, der eben auf die Interaktion im Inneren der Klinik gerichtet ist und die an anderen Orten und zu späteren Zeiten relevanten Trauerphänomene damit notwendigerweise unterbelichtet lässt. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht weiter, dass in der bisherigen Sudnow-Rezeption die Trauerthematik weitestgehend unerwähnt geblieben ist, und dass umgekehrt die sozialwissenschaftliche Trauerforschung ohne Sudnow-Verweise auskommt – wenngleich er einer der ersten gewesen sein dürfte, der explizit von einer »Soziologie der Trauer« spricht.

Impulse für Forschung und Praxis

Seit der Erstveröffentlichung von Sudnows Studie ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, und es wäre geradezu naiv, davon auszugehen, dass die soziale Wirklichkeit, wie sie in diesem Buch beschrieben wird, noch in sämtlichen Belangen den heutigen Gegebenheiten entspricht. Umso mehr lohnt eine nähere Betrachtung jener Veränderungen im Kontext des institutionell gerahmten Sterbens, die sich seither vollzogen haben. Hier ist vor allem die Hospizbewegung zu nennen. Gemäß des vom Leitbild des ›guten Sterbens‹ geprägten hospizlichen Selbstverständnisses ist Sterben nicht mehr länger ein Indikator medizinischen Versagens, sondern ein zwar unvermeidbarer, aber gestaltbarer Lebensabschnitt. Statt den Tod unter Aufbringung sämtlicher zur Verfügung stehender Mittel hinauszuzögern, geht es vielmehr darum, dass der Sterbeprozess zeitlich überschaubar bleibt, Sterbende möglichst wenig Leid verspüren und sich im Kreise emotional fürsorglicher Angehöriger bzw. empathischer Pfleger befinden. Bei all dem steht »das Wohl und das Wollen der sterbenden Person« (Feldmann 2010b: 577) im Zentrum.

Ihren Ausgangspunkt nahm die Hospizbewegung in den von Sudnow (und

anderen zeitgenössischen Autor*innen wie etwa Glaser und Strauss) monierten Zuständen in den Kliniken. Schon 1967, also im selben Jahr, in dem Sudnows Forschungsergebnisse erschienen sind, gründete die Krankenschwester Cicely Saunders mit dem *St. Christophers Hospice* in London das weltweit erste moderne Hospiz (vgl. Jordan 2020: 302). Nach anfänglichen Vorbehalten – Hospize wurden von einigen Seiten als ›Sterbekliniken‹ gedeutet, in denen Patient*innen gettoisiert und euthanisiert würden (vgl. Godzik 2011: 31) – setzte sich die Hospizidee allmählich auch in Deutschland durch. In der Folgezeit konnte sich die Hospizbewegung weiter etablieren und institutionalisieren (Heller et al. 2012). Neben stationären Hospizen sowie den ähnlich ausgerichteten, in Krankenhäusern integrierten und einem multiprofessionellen Betreuungsansatz folgenden Palliativstationen (vgl. Jordan 2020: 305)¹¹ kam es zum Aufbau ambulanter Hospiz- und Palliativdienste, die ein Sterben zuhause im Beisein der Angehörigen ermöglichen (Stadelbacher 2020; Thönnies/Jakoby 2012). Angehörige werden hierbei ausdrücklich nicht als Störfaktoren für die Organisationsroutine wahr-, sondern mit ihren Bedürfnissen ernstgenommen und durch psychosoziale Unterstützung entlastet.

Nähere Nachforschungen zur Alltagsrealität in Hospizen und Palliativstationen legen durchaus Divergenzen zwischen Wunsch und Wirklichkeit offen (Benkel 2020; Saake/Nassehi/Mayr 2019), und die Hospizbewegung ist allein in quantitativer Hinsicht (etwa angesichts der Zahl der zur Verfügung stehenden Betten bzw. Betreuungskräfte angesichts des realen Bedarfs) bis heute noch nicht so weit, den konventionellen ›Sterbeinstitutionen‹ ernsthafte Konkurrenz zu machen (vgl. Hoffmann 2011: 13f.). Dessen ungeachtet zeigt die Entwicklung der jüngeren Vergangenheit, dass das Lebensende zwar keine Ent-Institutionalisierung, wohl aber eine gewisse Enttabuisierung in Form »eine[r] Bewusstwerdung des Sterbens in der Gesellschaft« (Thönnies 2013: 19) erfahren hat. Schon dies bildet eine wichtige Voraussetzung für die Verbesserung jener Rahmenbedingungen, unter denen Menschen in der modernen Gesellschaft sterben (Saunders 1996). Ferner haben Modernisierungsprozesse neben vielen anderen Bereichen des alltäglichen und weniger alltäglichen Lebens auch den Umgang mit dem Tod verändert. Anders als zu Sudnows Zeiten wird Sterben heutzutage verstärkt als ein individuell zu gestaltender Lebensabschnitt begriffen (vgl. Grötzbach/Thönnies 2010: 177ff.; Stadelbacher/Schneider

11 Während der (sich im Durchschnitt über zwei bis vier Wochen erstreckende) stationäre Hospizaufenthalt üblicherweise bis zum Todeseintritt andauert, zielt die palliativmedizinische Betreuung darauf ab, dass »Patienten mit einer ausreichenden Symptombehandlung« in ihre »häusliche Umgebung« entlassen werden können (Jordan 2020: 305; zu den Differenzen zwischen stationärem Hospiz und Palliativstation hinsichtlich des Organisationsalltags siehe ferner Behzadi 2020; Pfeffer 2005). Gleichwohl verstirbt in etwa jede*r zweite Palliativpatient*in auf der Station (vgl. Mayr/Barth 2021: 177f.).

2016). Im Lichte der Individualisierung und mit Blick auf bisherige Defizite haben sich neue Ansätze innerhalb der modernen Sterbebegleitung entwickelt (vgl. Thönnnes 2020: 96f.), die u. a. auch solche kreative und vergleichsweise »anarchistische« Versorgungsformen wie den Einbezug von Tieren beinhalten (Thönnnes/Jakoby 2017).

Neben der Hospizbewegung und dem in den 1980er Jahren aufkommen- den AIDS-Diskurs (Hahn/Eirnbter/Jacob 1996), auf den an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann, spricht auch die langanhaltende Kontroverse um den Hirntod (Christensen/Michel 2012; Manzei 2012; Schneider 2005) für die Enttabuisierung des Lebensendes. Seit 1968, just einem Jahr nach der Veröffentlichung von Sudnows Arbeit, gilt nicht mehr der Stillstand von Herz und Atmung als maßgebliches Kriterium zur Todesfeststellung, sondern der »endgültige[], nicht behebbare[] Ausfall[] der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms« (Bundesärztekammer 2015: 2). Menschen mit der entsprechenden Diagnose können nicht mehr zu Bewusstsein kommen und gelten in juristischer Hinsicht als tot, derweil sich das Herz-Kreislaufsystem durch technische Apparaturen noch weiterhin in Gang halten lässt und die Körper der Patient*innen bestimmte Merkmale aufweisen (z. B. Atmung, Stoffwechsel, Reflexe), die ansonsten nur bei Lebendigen vorzufinden sind. Letztgenannter Umstand sowie die Tatsache, dass ein hirntoter Körper noch zur Transplantation von Organen dienen kann (Schneider/Manzei 2006), erwecken bei manchen Beobachter*innen Zweifel an der Verlässlichkeit dieses Todeskriteriums (Beckmann 1996). Wie tot kann ein Körper sein, wenn seine offensichtlich noch intakten Organe das Überleben eines anderen Menschen ermöglichen (Benkel 2016)? Ohne tiefer in diese Debatte einzusteigen, kann festgehalten werden, dass der medizinisch-technische Wandel zu immer feineren Diagnosemöglichkeiten führt und gleichsam dazu beiträgt, dass die vermeintlich eindeutigen Grenzen zwischen Leben und Nicht-Leben weiter verschwimmen. Folgt man der auch von Sudnow stark gemachten thanatosoziologischen Kernprämisse, dass die Deutung des Todes immerzu abhängig ist von der sich in ständiger Transformation befindlichen Gesellschaft, so sind auch die Techniken und Kriterien zur Todesermittlung nicht in einem absoluten, sondern in einem prozessualen Sinne zu begreifen.¹² In jedem Fall haben die genannten Diskurse die thanatosoziologische Forschung in der Zeit nach Sudnow weiter belebt und beleben sie noch immer.

Die Anschaulichkeit seiner Darstellungen und der Verzicht auf einen komplizierten Fachjargon machen Sudnows Buch nicht nur für Soziolog*innen,

12 Dass diesbezüglich ohnehin alles anders sein kann, zeigt ein interkultureller Blick. So ist der Hirntod beispielsweise in Japan kein anerkanntes Todesfeststellungskriterium (vgl. Wiesemann 2007: 602).

sondern auch für Vertreter*innen anderer Disziplinen und schließlich auch für Berufspraktiker*innen aus thanato-relevanten Feldern zu einer gewinnbringenden Lektüre. Detaillierte Schilderungen von Beobachtungen, bemerkenswerte Anekdoten und die Wiedergabe von Dialogen verleihen den Ausführungen Lebendigkeit und lassen die Leser*innen am Organisationsalltag innerhalb der untersuchten Krankenhäuser teilhaben. Immer wieder gelingt es Sudnow, sein feines Gespür für Details mit großer sozialer Tragweite unter Beweis zu stellen. Hierdurch lernt man einiges über die (formellen wie informellen) Regeln und Ablaufroutinen sowie über die Kommunikationscodes, derer sich die Klinikbelegschaft bedient.

Die Arbeit enthält darüber hinaus auch einen methodischen Mehrwert. Reflektiert werden diverse für das ethnografische Forschen relevante Aspekte: von der Legitimation der eigenen Präsenz im Feld über die äußerliche Anpassung in Form feldspezifischer Kleidung bis hin zur Aktivität bzw. Passivität der Forschenden in verschiedenen Situationen. Dazu gehört nicht zuletzt auch die Rollenzuweisung, die das Feld dem Ethnografen gegenüber vornimmt. So stellt Sudnow u. a. fest, dass er von einigen Feldakteuren, insbesondere von den jüngeren Medizinalassistenten, nicht als soziologisch, sondern als medizinisch interessierter Beobachter behandelt wird (13) – eine Zuschreibung, die bei der Begegnung von soziologischer und medizinischer Wissenskultur offenbar häufiger vorkommt (vgl. Meitzler 2018: 126f.; ferner Benkel/Meitzler 2018b).

Über seinen Zugang zum Feld und die hierfür angewandten Strategien erfahren die Leser*innen jedoch relativ wenig. Im Vorwort hebt Sudnow die »großzügige[] Kooperation zahlreicher Ärzte und Angehöriger des Pflegepersonals« (3) hervor und dankt dem *Medical Care Research Center of the Social Science Institute* (Washington-Universität St. Louis), das ihm den Zugang zum Cohen-Krankenhaus verschafft und seine Studie finanziell unterstützt hat. Wenig später schreibt er, dass ihm der »Zutritt zu den Krankenhäusern [...] in beiden Fällen auf formell administrativen Wege durch den Direktor des Pflegepersonals und die Chefärzte der inneren und der chirurgischen Abteilung ermöglicht« und hierdurch auch »das Personal über den Gegenstand meiner Untersuchung [...] informiert« wurde (10f.). Wie sich die Kontaktaufnahme mit diesen *Gatekeepern* jedoch konkret gestaltet hat, wird nicht näher spezifiziert. Dies ist weniger als Unachtsamkeit zu verstehen, als vielmehr dem damaligen Ethnografieverständnis geschuldet. Denn während die Facette des Feldzugangs zu Sudnows Zeiten noch nicht so sehr im Vordergrund stand, hat sich mittlerweile die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Einstieg in das Untersuchungsfeld bereits Essenzielles über dessen Beschaffenheit verrät und darum unbedingt zu reflektieren ist (Meitzler 2017b; Pofert/Reichert 2015).

Im letzten Abschnitt seines Buches zeigt Sudnow die gerade für ethnografische Arbeiten essenzielle Sensibilität für mögliche Fehlerquellen auf. So führt er zum einen seine Außenseiterrolle als Soziologe im Krankenhaus an. Weil er

sich ihrer während des gesamten Forschungsprozesses nicht entledigen kann, ist es für ihn immer nur annäherungsweise möglich, die Perspektive des Klinikpersonals zu übernehmen. Ferner bringt Sudnow das ebenso wichtige Thema der Forscher*innensubjektivität zur Sprache, wenn er schreibt, dass »die Auswahl der von mir konstatierten Vorkommnisse und vor allem die Art und Weise, in der ich sie betrachtet und geschildert habe, [...] unlegbar in vielem das Produkt meiner persönlichen Interessen und (möglicherweise) Vorurteile« sind (226). Dahinter verbirgt sich die längst zur ethnografischen Binsenweisheit avancierte Einsicht, wonach Forschende aller methodischer Kontrollbemühungen zum Trotz niemals als *tabula rasa* ins Feld gehen, sondern ihre Sozialisationsgeschichte mit sich tragen, vor deren Hintergrund sie beobachten, interpretieren und bewerten (Breuer 2003; Coenen/Meitzler 2021). Umso bedauernswerter ist es, dass sich Sudnows diesbezügliche Überlegungen nur über wenige Zeilen erstrecken.

Die Ergebnisse der Studie beziehen sich auf die Situation in US-amerikanischen Krankenhäusern Ende der 1960er Jahre. Auch wenn anzunehmen ist, dass die konstatierten Zustände zu dieser Zeit auch andernorts anzutreffen waren (Fulton 1966), ist gegenüber einer voreiligen Generalisierung Vorsicht geboten. Dies wird bereits an den strukturellen Unterschieden der beiden von Sudnow ausgewählten Kliniken deutlich. Viele seiner zum Teil erschütternden und insbesondere unter der heutigen Leserschaft Unverständnis auslösenden Beobachtungen – etwa das ›Abschirmen‹ der Leiche vor den Angehörigen oder das laute indiskrete Sprechen über das weitere Schicksal von zwar noch lebenden, aber wie tot behandelten Patient*innen – trafen lediglich für das County-, nicht aber (oder zumindest in weit geringerem Maße) für das Cohen-Krankenhaus zu. Manche Verhaltensweisen, die im County nicht nur toleriert wurden, sondern schlichtweg zum Organisationsalltag gehörten, hätten im Cohen wohl Sanktionen nach sich gezogen.

Sudnow wollte, wie er am Ende seines Buches rückblickend einräumt, keinesfalls behaupten, »daß die von mir im County beobachteten konkreten Verhaltensweisen auch in anderen Krankenhäusern anzutreffen seien, oder daß diese Art des Umgangs mit Sterbenden sich mit Notwendigkeit aus der Organisationsform des Großkrankenhauses ergäbe« (226). In der sechs Jahre später erschienenen deutschen Ausgabe wird das Manuskript von einem Kommentar des Mediziners Thure von Uexküll ergänzt, der sich insbesondere mit der Übertragbarkeit von Sudnows Forschungsergebnissen auseinandersetzt. Diesbezüglich thematisiert Uexküll die veränderten Standards in US-amerikanischen Krankenhäusern (etwa hinsichtlich der strengeren Überwachung der ärztlichen Versorgung), die sich bereits in diesem kurzen Zeitraum ergeben haben – und für die Sudnows Erkenntnisse einen Anstoß gebildet haben dürften. Wenngleich amerikanische in bestimmten Punkten von deutschen Krankenhäusern zu unterscheiden sind, kommt Uexküll (1973: 236) zu dem

Schluss, dass sich »viele der Beobachtungen des Autors auf die Verhältnisse in der Bundesrepublik übertragen lassen«. Hinsichtlich des Einflusses sozialer Aspekte auf die Reanimationsbereitschaft der Ärzte macht er exemplarisch auf die verbesserten technischen Voraussetzungen zur Wiederbelebung aufmerksam und weist darauf hin, dass es im County-Krankenhaus während Sudnows Hospitation noch keine Intensivstation gab.

Ein 1998 erschienener Artikel des Soziologen Stefan Timmermans befasst sich ebenfalls mit Sudnows Analysen, indem er den Fokus auf die Behandlung der oben erwähnten DOA-Patient*innen richtet (Timmermans 1998). Anhand einer eigenen empirischen Studie, die Beobachtungen von 112 Wiederbelebungsmaßnahmen und Interviews mit 42 Mitarbeiter*innen des Gesundheitswesens umfasst, versucht Timmermans nachzuweisen, dass die sich in der zweiten Jahrhunderthälfte abzeichnenden Veränderungen im US-amerikanischen Gesundheitssystem (u. a. optimierte technische Apparaturen, verbindlichere, von sozialen Unterschieden unabhängige Vorschriften) nicht etwa zu einer Minderung, sondern zu einer Verstärkung der sozialen Ungleichheit am Lebensende geführt haben:

»Based on my observations, whether care providers will aggressively try to save lives still depends on the patient's position in a moral stratification. Certain patient characteristics add up to a patient's presumed social viability, and the staff rations their efforts based on the patient's position in this moral hierarchy« (ebd.: 456).

Diese Haltung kommt in Timmermans Interviewmaterial teils unverhohlen zum Ausdruck:

»You are naturally more aggressive with younger people. If I had a forty year old who had a massive MI [myocardial infarction; M.M./M.T.], was asystolic for twenty minutes, or something like that, I would be very aggressive with that person. I suppose for the same scenario in a ninety-year-old, I might not be.« (Ebd.)

Dass Sudnows Studie genauso wie alle anderen wissenschaftlichen Untersuchungen dem Zeitgeist unterliegt, spiegelt sich nicht allein in der Wahl eines aus heutiger Sicht problematischen Ausdrucks für Personen afro-amerikanischer Herkunft, sondern auch in bestimmten methodischen Vorgehensweisen wider. So berichtet er davon, wie er punktuell Angehörige verstorbener Patient*innen in ihrer emotionalen Ausnahmesituation nach Hause begleitete, u. a. um »zu beobachten, wie sie andere Angehörige, Bekannte, Berufskollegen, Freunde usw. von dem Todesfall in Kenntnis setzten« (18). So erkenntnisreich solche empirischen Erfahrungen sein mögen, so schwerlich ließen sie sich heutzutage unter forschungsethischen Gesichtspunkten legitimieren (Hopf 2000).

Trotz allem ist Sudnows Arbeit keineswegs nur von historischer Relevanz. Sie enthält, ganz im Gegenteil, diverse Gedanken, die den thanatosoziologischen Diskurs noch heute bestimmen. Doch auch für andere soziologische Subdisziplinen bietet das Buch wichtige Impulse: etwa für die Soziologie der Medizin, des Berufs, der Emotionen, der sozialen Ungleichheit und der Organisation.

Anders als Glaser und Strauss geht es Sudnow nicht um Theorieentwicklung, sondern darum, »deskriptiv aufzuzeigen, wie diese Kategorien [Sterben und Tod; M.M./M.T.] durch das in die tägliche Stationsroutine eingebettete Verhalten des Krankenhauspersonals konstituiert werden« (218). Ihren herausragenden Stellenwert als thanatosoziologische Pionierarbeit erhält die Studie nicht nur dadurch, dass sie wichtige Einblicke in ein bis dahin noch nahezu unerforschtes Feld liefert. Sie zeigt zudem »die Relevanz der soziologischen Perspektive bei der Betrachtung selbst des unumstößlichsten und endgültigsten aller biologischen Fakten« auf (16). Es muss als Sudnows Verdienst gelten, dass er das Sterben nicht lediglich aus einer distanzierten theoretischen Perspektive betrachtet, sondern es als soziales Geschehen empirisch fassbar macht. Gerade in dieser Hinsicht wurde er zum Vorbild für spätere Forschungen.

Literatur

- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.
- Attig, Thomas (2004): »Disenfranchised Grief Revisited. Discounting Hope and Love«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 49, Heft 3, S. 197-215.
- Beckmann, Rainer (1996): »Ist der hirntote Mensch eine ›Leiche?‹«, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 29, Heft 6, S. 219-225.
- Behzadi, Asita (2020): *Sterben dürfen im Krankenhaus. Paradoxien eines ärztlichen Postulats in der Behandlung Schwerstkranker*, Berlin/Boston.
- Benkel, Thorsten (2013): »Das Schweigen des toten Körpers«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 14-92.
- Benkel, Thorsten (2016): »Partikuläre Vitalität. Postmortale Körperpräsenz und die Ungewissheit des Lebensendes«, in: Groß, Dominik/Kaiser, Stephanie/Tag, Brigitte (Hg.): *Leben jenseits des Todes? Transmortalität unter besonderer Berücksichtigung der Organspende*, Frankfurt am Main/New York, S. 127-151.
- Benkel, Thorsten (2018): »Der Körper als Faktizität. Für eine Wissenssoziologie der Obduktion«, in: Pfadenhauer, Michaela/Poferl, Angelika (Hg.): *Wissensrelationen*, Weinheim/Basel, S. 895-905.
- Benkel, Thorsten (2020): »Versachlichtes Sterben? Reflexionsansprüche und Reflexionsdefizite in institutionellen Settings«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Kraus, Sabine/Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 287-309.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2018a): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2018b): »Methodologische Reflexionen zur Ethnografie in außeralltäglichen Professionssettings. Das Beispiel Obduktion«, in: Hitzler, Ronald/Klemm, Matthias/Kreher, Simone/Poferl, Angelika/Schröer, Norbert (Hg.): *Herumschnüffeln – Aufspüren – Einfühlen. Ethnographie als ›hemdsärmelige‹ und reflexive Praxis*, Essen, S. 421-434.
- Bergmann, Jörg/Meyer, Christian/Salomon, René/Krämer, Hannes (2019): »Garfinkel folgen, heißt, die Soziologie vom Kopf auf die Füße zu stellen. Jörg Bergmann und Christian Meyer im Gespräch mit René Salomon und Hannes Krämer«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 20, Heft 2, Art. 18.
- Berkeley University (2021): »David Sudnow (1961)«, <https://sociology.berkeley.edu/david-sudnow-1961> (11. August 2021).
- Breuer, Franz (2003): »Subjekthaftigkeit der sozial-/wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit und ihre Reflexion. Epistemologische Fenster, methodische Umsetzungen«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 4, Heft 2, Art. 25.
- Bundesärztekammer (2015): »Richtlinie gemäß § 16 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 TPG für die Regeln zur Feststellung des Todes nach § 3 Abs. 1 S. 1 Nr. 2 TPG und die Verfahrensregeln zur Feststellung des endgültigen, nicht behebbaren Ausfalls der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms nach § 3 Abs. 2 Nr. 2 TPG«, in: *Deutsches Ärzteblatt*, https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/irrev.Hirnfunktionsausfall.pdf (11. August 2021).
- Charmaz, Kathy (1980): *The Social Reality of Death. Death in Contemporary America*, Reading.
- Christensen, Birgit/Michel, Margot (2012): »Die Wiedereinführung des Non-Heart-Beating-Donor-Programms in der Schweiz aus rechtlicher Perspektive«, in: *Bioethica Forum* 5, Heft 2, S. 77-78.
- Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosoziologie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22, Heft 2, Art. 2
- Coombs, Robert H./Powers, Pauline S. (1975): »Socialization for Death. The Physician's Role«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 4, Heft 3, S. 250-271.
- Doka, Kenneth J. (1989): *Disenfranchised Grief. Recognizing Hidden Sorrow*, Lexington.
- Durkheim, Emile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2002): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9-90.
- Feldmann, Klaus (2010a): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Feldmann, Klaus (2010b): »Soziologie des Sterbens und des Todes (Thanatosoziologie)«, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Spezielle Soziologien*, Wiesbaden, S. 569-586.
- Fuchs[-Heinritz], Werner (1969): *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Fuchs-Heinritz, Werner (2020): »Sozialer Tod«, in: Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Aufl., Berlin, S. 155-158.
- Fulton, Robert (1966): »Reviewed Work. Awareness of Dying by Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss«, in: *American Journal of Sociology* 72, Heft 3, S. 332-333.
- Garfinkel, Harold (2020): *Studien zur Ethnomethodologie*, Frankfurt am Main.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1968): *Time for Dying*, Chicago.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1974 [1965]): *Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige*, Göttingen.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1998 [1967]): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern.
- Godzik, Peter (2011): *Hospizlich engagiert. Erfahrungen und Impulse aus drei Jahrzehnten*, Rosengarten.

- Goffman, Erving (1952): *On Cooling the Mark Out. Some Aspects of Adaption to Failure*, *Psychiatry* 15, Heft 4, S. 451-463.
- Goffman, Erving (1977): *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt am Main.
- Grötzbach, Jochen/Thönnies, Michaela (2010): »Letzte Lebensphase. Sterbeprozesse aus der soziologischen Perspektive. Die Grenzen der Individualisierung beim Sterben«, in: Rosentreter, Michael/Groß, Dominik/Kaiser, Stephanie (Hg.): *Sterbeprozesse. Annäherungen an den Tod*, Kassel, S. 169-190.
- Hahn, Alois/Eirmbter, Willy H./Jacob, Rüdiger (1996): *Krankheitsvorstellungen in Deutschland. Das Beispiel AIDS*, Opladen.
- Heller, Andreas/Pleschberger, Sabine/Fink, Michaela/Gronemeyer, Reimer (2012): *Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland*, Ludwigsburg.
- Hoffmann, Matthias (2011): *»Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet. Die Angst vor dem »sozialen Sterben«*, Wiesbaden.
- Hopf, Christel (2000): »Forschungsethik und qualitative Forschung«, in: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung*, Hamburg, S. 589-600.
- Imhof, Arthur E. (1981): *Die gewonnenen Jahre*, München.
- Joerden, Jan C. (2010): »Sterben am Beginn des Lebens. Juristische Schwierigkeiten«, in: Rosentreter, Michael/Groß, Dominik/Kaiser, Stephanie (Hg.): *Sterbeprozesse. Annäherungen an den Tod*, Kassel, S. 217-229.
- Jordan, Isabella (2020): »Hospiz/Palliativmedizin«, in: Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Aufl., Berlin, S. 302-307.
- Kavanagh, Donncha (2020): »James March in Irvine. A History of the Ahistorical in Organisation Theory«, in: *Management Learning* 51, Heft 1, S. 35-54.
- Knoblauch, Hubert/Kahl, Antje (2017): »Tod«, in: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie*, Bd. 2: *Forschungsfelder und methodische Zugänge*, Wiesbaden, S. 365-378.
- Krállová, Jana/Walter, Tony (2017): *Social Death. Questioning the Life-Death Boundary*, Abingdon/New York.
- Lindemann, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Mandell, Arnold J. (2007): »Sudnow, David Nathan«, <https://archive.nytimes.com/query.nytimes.com/gst/fullpage-990CE1D6113AF935A2575AC0A9619C8B63.html> (11. August 2021).
- Manzei, Alexandra (2012): »Der Tod als Konvention. Die (neue) Kontroverse um Hirntod und Organtransplantation«, in: Anderheiden, Michael/Eckart, Wolfgang U. (Hg.): *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, Bd. 1, Berlin/Boston, S. 137-174.
- Matthes, Joachim/Schütze, Fritz (1981): »Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit«, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 5. Aufl., Opladen, S. 11-53.
- Mayr, Katharina/Barth, Niklas (2021): »Interaktion mit Sterbenden. Die Differenzierung von Bewusstseinskontexten auf der multiprofessionellen Palliativstation und die Bearbeitung von Kommunikationsabbrüchen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 175-195.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebendigen*, Bielefeld, S. 133-162.
- Meitzler, Matthias (2017a): »Mediatisierung des Todes. Die Leiche zwischen Unsichtbarkeit und Medienpräsenz«, in: Reichertz, Jo/Meitzler, Matthias/Plewnia, Caroline: *Wissenssoziologische Medienwirkungsforschung. Zur Mediatisierung des forensischen Feldes*, Weinheim/Basel, S. 111-146.

- Meitzler, Matthias (2017b): »Forschen bei privaten Unternehmen. Herausforderungen und Potenziale des Feldeinstiegs«, in: Reichertz, Jo/Meitzler, Matthias/Plewnia, Caroline: *Wissenssoziologische Medienwirkungsforschung. Zur Mediatisierung des forensischen Feldes*, Weinheim/Basel, S. 148-161.
- Meitzler, Matthias (2018): »Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat«. Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 111-142.
- Meitzler, Matthias (2022): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121-151.
- Miller, Russel (1993): »Play ›Misty‹ (Again and Again) for Me«, in: *New York Times*, 7. November, S. 9.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen.
- Pfeffer, Christine (2005): *›Hier wird immer noch besser gestorben als woanders‹. Eine Ethnographie stationärer Hospizarbeit*, Bern.
- Poferl, Angelika/Reichert, Jo (Hg.) (2015): *Wege ins Feld. Methodologische Aspekte des Feldzugs*, Essen, S. 9-11.
- Preuß, Dirk (2018): »In Entwicklung. Der Umgang mit toten Föten«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 51-70.
- Russell Hochschild, Arlie (2021): »Arlene Hochschild (1962)«, <https://sociology.berkeley.edu/arlene-hochschild-1962> (11. August 2021).
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin/Mayr, Katharina (2019): »Gegenwarten von Sterbenden. Eine Kritik des Paradigmas vom ›bewussten‹ Sterben«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 71, Heft 1, S. 27-52.
- Saunders, Cicely (1996): »A Personal Therapeutic Journey«, <https://www.bmj.com/content/313/7072/1599.full> (11. August 2021).
- Schegloff, Emanuel A. (1989): »Harvey Sacks. Lectures 1964-1965. An Introduction/Memoir«, in: *Human Studies* 12, Heft 3/4, S. 185-209.
- Schiefer, Frank (2007): *Die vielen Tode. Individualisierung und Privatisierung im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in der Moderne*, Münster.
- Schlich, Thomas/Wiesemann, Claudia (Hg.) (2001): *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, Frankfurt am Main.
- Schmied, Gerhard (1988): *Sterben und Trauer in der modernen Gesellschaft*, München.
- Schneider, Werner (2005): »Der ›gesicherte‹ Tod. Zur diskursiven Ordnung des Lebensendes in der Moderne«, in: Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 55-79.
- 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.
- Schneider, Werner/Manzei, Alexandra (2006): »Transplantationsmedizin. Kulturelles Wissen und gesellschaftliche Praxis«, in: Manzei, Alexandra/Schneider, Werner (Hg.): *Transplantationsmedizin. Kulturelles Wissen und gesellschaftliche Praxis*, Münster, S. 7-26.
- Schützeichel, Rainer (2018): »Demütigung, Anerkennung und sozialer Tod«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 243-267.
- Spranger, Tade M./Groß, Marisa (2021): »Die Kremierung von Fehlgeborenen als Sonderfall«, in: Spranger, Tade M./Pasic, Frank/Kriebel, Michael (Hg.): *Handbuch des Feuerbestattungsrechts*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 187-199.

- Stadelbacher, Stephanie (2020): *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung. Eine Analyse am Beispiel des Sterbens zuhause*, Wiesbaden.
- Stadelbacher, Stephanie/Schneider, Werner (2016): »Zuhause Sterben in der reflexiven Moderne. Private Sterbewelten als Heterotopien«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 61-84.
- Streckeisen, Ursula (1994): »Doing Death. Expertenpraktik in den Kontexten von Lebenserhaltung, Verlust und Wissenschaft«, in: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Maeder, Christoph (Hg.): *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, Opladen, S. 232-246.
- Streckeisen, Ursula (2007): »Die Bannung des Todes durch die Wissenschaft. Berufliche Strategien in der Pathologie«, in: Nieder, Ludwig/Schneider, Werner (Hg.): *Die Grenzen des menschlichen Lebens. Lebensbeginn und Lebensende aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht*, Hamburg, S. 85-101.
- Sudnow, David (1963): »Forward to the Issue«, in: *Berkeley Journal of Sociology*, Heft 8, unpag.
- Sudnow, David (1965): »Normal Crimes. Sociological Features of a Penal Code in a Public Defender's Office«, in: *Social Problems* 12, Heft 3, S. 255-276.
- Sudnow, David (1972): »Temporal Parameters of Interpersonal Observations«, in: ders. (Hg.): *Studies in Social Interaction*, New York, S. 259-279.
- Sudnow, David (1973 [1967]): *Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung*, Frankfurt am Main.
- Sudnow, David (1978): *Ways of the Hand. The Organization of Improvised Conduct*, Cambridge.
- Sudnow, David (1979): *Talk's Body. A Meditation Between Two Keyboards*, New York.
- Sudnow, David (1983): *Pilgrim in the Microworld*, New York.
- Sudnow, David (2012): »How to Learn a New Piece«, in: *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=uOmroSZtJzg> (11. August 2021).
- Thönnies, Michaela (2013): *Sterbeorte in Deutschland. Eine soziologische Studie*, Frankfurt am Main.
- Thönnies, Michaela (2020): »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/Kraus, Sabine/Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 85-115.
- Thönnies, Michaela/Jakoby, Nina (2012): »Hard Times for the Dying? A German Example of Collective Action and Empowerment in Palliative Care«, in: Berg, Elisabeth/Barry, Jim/Chandler, John (Hg.): *Dilemmas for Human Services*, London, S. 133-138.
- Thönnies, Michaela/Jakoby, Nina (2017): »Tiere als Sterbebegleiter. Eine symbolisch-interaktionistische Perspektive«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 91-111.
- Timmermans, Stefan (1998): »Social Death as Self-Fulfilling Prophecy. David Sudnow's Passing On Revisited«, in: *Sociological Quarterly* 39, Heft 3, S. 453-472.
- Uexküll, Thure von (1973): »Kommentar zur Übertragbarkeit der Beobachtungen David Sudnows«, in: Sudnow, David: *Organisiertes Sterben*, Frankfurt am Main, S. 231-237.
- Viggiani, Nick de (2006): »Surviving Prison. Exploring Prison Social Life as a Determinant of Health«, in: *International Journal of Prisoner Health* 2, Heft 2, S. 71-89.
- Weber, Hans-Joachim (1994): *Der soziale Tod*, Frankfurt am Main.
- Wettmann, Nico (2021): »Geburt und Tod liegen ja sehr dicht beieinander«. Eine empirische Analyse zum pränatalen Tod im Denkstil von Hebammen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 268-291.
- Wiesemann, Claudia (2007): »Hirntod«, in: Gerabek, Werner E./Haage, Bernhard D./Keil, Gundolf/Wegner, Wolfgang (Hg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin/New York, S. 601-602.



© Foto: Projektarchiv Thorsten Benkel/Matthias Meitzler

III Besprechungen thanatologischer Literatur

Kurzrezension zu:



Behzadi, Asita (2020): *Sterben dürfen im Krankenhaus. Paradoxien eines ärztlichen Postulats in der Behandlung Schwerstkranker*, Berlin/Boston: de Gruyter, 265 Seiten, 39,95€.

Die Autorin ist promovierte Diplom-Psychologin und arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Psychoonkologin an der Charité zu Berlin. Die betreffende Abhandlung basiert auf ihrer 2019 am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie an der Freien Universität Berlin abgeschlossenen Dissertation. Das Forschungsinteresse der Autorin richtet sich auf die Identifizierung von Widersprüchlichkeiten zwischen dem Anspruch, den gesundheitspolitische Konzepte und Initiativen im Umgang mit sterbenden Menschen hegen, und der gängigen Behandlungspraxis im Krankenhaus. Diese Diskrepanzen zeigen sich auch in der Tatsache, dass trotz des Ausbaus ambulanter palliativ-medizinischer Versorgungsstrukturen die Anzahl schwerstkranker Menschen, die stationär aufgenommen werden, steigt. Für die klinische Praxis bedeutet dies, dass sich die Behandelnden der Problematik des ›Wie‹ und ›Wann‹ des Sterbens stellen müssen. Im hierarchisch organisierten Krankenhaus sind dies die für Diagnostik und Therapie verantwortlichen Ärztinnen und Ärzte. Das konkrete Erkenntnisinteresse von Behzadi entwickelt sich aus diesem Spannungsfeld heraus und mündet in der Frage, wie die Behandelnden diese Herausforderung zwischen kurativer und palliativer Versorgung erleben und wie die Palliativversorgung in der Organisation eines Krankenhauses durchgeführt wird. Zur Beantwortung dieser Fragestellung hat Behzadi ein qualitatives Forschungsdesign gewählt.

Das Werk gliedert sich in acht Kapitel, von denen sechs Abschnitte die eigentliche Darstellung der Studie behandeln. Nach der aussagekräftigen Einleitung widmet sich die Autorin im zweiten Kapitel den Rahmenbedingungen und dem Stand der Forschung. Dabei hebt sie die Interdisziplinarität ihres Werkes hervor und bezieht sich auf Forschungsarbeiten aus den Fachdisziplinen der Medizinsoziologie, Medizinethik, Anthropologie, Ethnologie, Psychologie und Public Health. Detailliert stellt Behzadi auch die institutionellen, organisationalen, rechtlichen, ökonomischen und ethischen Rahmenbedingungen der Versorgung Schwerstkranker im Krankenhaus vor und macht die Komplexität der anfallenden Aufgaben deutlich. Diese umfassenden Vorarbeiten lassen dann im dritten Kapitel eine Reformulierung der Forschungsfrage und Operationalisierung der Forschungsintention zu. So stellt Behzadi Forschungslücken über die Versorgungssituation von Sterbenden in Akutkrankenhäusern und die Qualität der Behandlung durch Ärztinnen und Ärzte ohne palliativmedizinische Ausbildung fest und implementiert diese Fragestellungen in ihr erweitertes Forschungsdesign. Im vierten Kapitel dokumentiert die Autorin den Prozess ihrer klinischen Feldforschung. Methodologisch orientiert sie sich an der Grounded Theory nach Glaser und Strauss, der Situationsanalyse nach Adele Clark und dem kritisch-psychologischen Forschungsansatz nach Morus Markard. Das Design umfasst qualitative, quantitative und partizipative Methoden und gliedert sich in Kontextanalyse, Interviews und Gruppendiskussionen. Die Analyse der Daten erfolgt nach dem Kodierverfahren nach Glaser und

Strauss. Die Ergebnisdarstellung findet sich im fünften Kapitel. Das umfangreiche Datenmaterial wird anhand der Kategorien Arbeitsbedingungen für Ärztinnen und Ärzte, Beeinflussung der Therapieentscheidungen und Praxis der Aufnahme und Verlegung von Patient*innen strukturiert, und es werden drei normative ärztliche Ideale der rekonstruierten Behandlungspraxis gegenübergestellt. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden im sechsten Kapitel diskutiert und Perspektiven für Praxis und Forschung vorgeschlagen. Insgesamt kommt die Studie von Behzadi zu dem Schluss, dass sich die Fehlversorgung Sterbender im Krankenhaus in palliativer Unter- wie kurativer Überversorgung zeigt. Die Ursachen dieses Missstandes sind vielfältig und beruhen sowohl auf den Arbeitsbedingungen im Krankenhaus als auch auf dem Primat der Heilungsperspektive, die ein frühzeitiges Einbeziehen palliativer Hilfen verhindert.

Asita Behzadi ist es gelungen, die Problematik Sterbender im Krankenhaus in ihren komplexen Wechselwirkungen und Einflussfaktoren darzustellen. Die Konzeption der Studie ist auch für medizinische Laien nachvollziehbar, da Fachbegriffe erläutert und Ergebnisse graphisch visualisiert werden. Alles in Allem liefert die Arbeit einen wichtigen wissenschaftlichen Beitrag zur Problematik des Sterbens in Institutionen.

Kurzrezension zu:



Ellen von den Driesch (2021): *Unter Verschluss. Eine Geschichte des Suizids in der DDR 1952-1990*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 326 Seiten, 36€.

Die vorliegende Arbeit, ursprünglich eine in Potsdam eingereichte Dissertation, könnte man auf den ersten Blick als Beitrag zu einer thanatologischen Demografieforschung verstehen: Ellen von den Driesch hat die statistischen Daten zu über 200.000 Suizidvorkommnissen in der DDR analysiert, die sich zwischen 1952 und 1990 ereignet haben.

Selbsttötungen kamen in der DDR, im Vergleich zu Westdeutschland, in diesem Zeitraum generell sehr viel häufiger vor. Der näheren Auseinandersetzung mit den empirischen Befunden geht jedoch zunächst, wie man es in Dissertationsschriften eben macht, eine allgemeine, historisch informierte Darstellung des Phänomens voraus. Es sei überraschend, heißt es da, dass »die Soziologie den Suizid aus den Augen verloren hat« (15). Einmal abgesehen davon, dass diese Aussage mit guten Gründen bestritten werden kann, setzt Driesch mit diesem Werk, laut Klappentext, darauf, die Leserschaft für die »soziologische Suizidforschung« (erneut?) zu »sensibilisieren«.

Dies geschieht beispielsweise mithilfe einer »kleinen Wissenschaftsgeschichte der Beschäftigung mit Suizid«, die in soziologische und psychologische Erklärungsmodelle unterteilt ist und der Komplexität des Gegenstandes verständlicherweise auf knapp 14 Seiten nicht wirklich gerecht werden kann. Immerhin wird ein Klassiker wie Durkheim als nach wie vor brauchbar deklariert, und im späteren Verlauf der Arbeit wird tatsächlich hier und da inhaltlich auf Durkheim, Masaryk und andere Klassiker verwiesen.

Die Darstellung der Geschichte und Sozialstruktur der DDR zeigt auf, dass das Buch zumindest im ersten Teil auch ein wenig als Politikgeschichte des ostdeutschen Staates

durchgeht. Im Hinblick auf die Suizidraten ist interessant, dass zwar akribische Statistiken geführt wurden. Sie standen jedoch unter Veröffentlichungsverbot, weil dies einen unmoralischen bzw. destabilisierenden Anklang gehabt hätte. Zugleich wurden hingegen Hilfsangebote wie etwa eine Suizidsprechstunde eingerichtet, und in der Romanliteratur der DDR tauchte das Thema Selbsttötung ebenfalls auf. Auch wissenschaftliche Veröffentlichungen gab es (u. a. knapp 100 Qualifikationsarbeiten), die aber gleichsam unter das Geheimhaltungsgebot fielen.

Driesch diskutiert verschiedene Faktoren, auf die sich die Fallzahlen zurückführen lassen, und bietet insbesondere bezüglich der politischen Dimension eine Fülle an Positionen und Perspektiven. Zugleich macht sie klar, welche Desiderate bestanden, die zur Abfassung ihrer Studie geführt haben. Es fließen nicht nur statistische Angaben, sondern auch medizinische Klassifikationen, Dokumentenvorlagen und weiteres Datenmaterial ein. Das Ganze kulminiert in einer detaillierten Auseinandersetzung (u. a. werden 14 Hypothesen durchdekliniert) mit dem Bedingungsverhältnis von DDR-Sozialstruktur und Suizidraten.

Die Passagen der Studie, in denen es um statistische Korrelationen geht, sind für Nicht-Expert*innen vermutlich nicht die spannendste Lektüre. Andere Stellen – z. B. ein interessanter, aktuelle Bezüge abbildender Exkurs zum ›Werther-Effekt‹ – gleichen dies jedoch wieder aus. Auch wenn die Autorin am Ende die normative Ansicht vertritt, dass die Forschung zum Suizid nach wie vor helfen könne, die damit assoziierte »Perspektivlosigkeit« der Menschen zu verringern (259) – es gibt ja daneben auch noch so etwas wie Autonomie –, liegt hiermit insgesamt das wohl bislang beste Buch zum Suizid in der DDR vor. Thanatologie im engeren Sinne ist das, was Driesch macht, wohl nicht, aber zweifellos handelt es sich um einen interessanten Beitrag am Rande, sozusagen: ›in der Umwelt‹ des thanatosoziologischen Diskurses.

Kurzrezension zu:



Tade M. Spranger/Frank Pasic/Michael Kriebel (Hg.) (2021): *Handbuch des Feuerbestattungsrechts*, 2. Aufl., Stuttgart: Boorberg, 460 Seiten, 96€.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die Neuauflage des 2014 erschienenen *Handbuchs des Feuerbestattungswesens*. Ein wissenschaftliches Nachschlagewerk, das die Feuerbestattung in den Mittelpunkt des Interesses rückt, um sie aus mehreren Perspektiven zu beleuchten, erscheint angesichts der gegenwärtigen Popularität dieser Sepulkralpraxis überaus sinnfällig. In der stetig steigenden Kremationsquote spiegeln sich zum einen veränderte gesellschaftliche Mentalitäten, Einstellungen und Werthaltungen wider, zum anderen wirkt sich diese Entwicklung auf bestehende Friedhofsstrukturen aus: Urnen benötigen weniger Platz als Särge, und während Gräber zunehmend kleiner werden, wachsen die ungenutzten Freiflächen weiter an. Ferner ermöglichen die physischen Eigenschaften der Kremationsasche eine vereinfachte Portabilität und Partikularisierung toter Körper – und somit prinzipiell auch eine Diversifizierung von Beisetzungsoptionen.

Dass eine aktualisierte Neuauflage des Handbuchs überfällig ist, wird nicht zuletzt mit Blick auf einige juristische Neuerungen in der deutschen Bestattungskultur evident. Dazu gehört u. a. die Novellierung des Bestattungsgesetzes im Bundesland Bremen, welche im Jahr 2015 – und damit kurz nach Erscheinen der ersten Handbuch-Auflage – in Kraft trat. Seither können Angehörige in diesem Bundesland (unter bestimmten Voraussetzungen) die Urnen ihrer Verstorbenen auf Privatgrundstücken beisetzen. Dadurch lässt sich die lange Zeit gültige Vorschrift, wonach tote Körper, ob in kremierter oder unkremierter Form, auf einen Friedhof zu verbringen sind, zumindest partiell umgehen. Auch wenn dies gewiss noch keine Weichenstellung in Richtung einer bundesweiten Liberalisierung bedeutet, zeigt sich hieran exemplarisch, dass das notorisch unflexible Bestattungsrecht allmählich in Bewegung geraten ist.

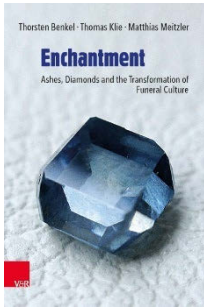
Das Handbuch thematisiert u. a. die Geschichte der Feuerbestattung, verfassungsrechtliche Grundlagen, die Kremierung von Fehlgeborenen, die Teilung der Asche sowie deren Beisetzung und Umbettung. Die Leserschaft erwarten dabei nicht nur juristische, sondern überdies historische, theologische, ethische und soziologische Zugänge. Schon aufgrund seiner Interdisziplinarität, die sich besonders im ersten thematischen Block entfaltet, geht der Band inhaltlich weit über das Feuerbestattungsrecht hinaus, weshalb die Titelwahl etwas unglücklich ausfällt. Wer sich an den Titel der Erstausgabe *Handbuch des Feuerbestattungswesens* erinnert, dürfte über die Umbenennung staunen. Was es damit konkret auf sich hat, bleibt jedoch das Geheimnis der Herausgeber. Während einer von ihnen gleich mit mehreren Beiträgen aufwarten darf, werden die anderen beiden lediglich auf dem Buchdeckel erwähnt. 2014 war das noch anders. Eine nähere Einordnung dieser und anderer Neuerungen wird nicht geboten, da ein erläuterndes Vorwort fehlt. Es wirkt, als seien die Herausgeber bei der Buchkonzeption eher pragmatischen Maximen nachgegangen – gemäß dem Motto: ›Krummes Holz gibt auch gerades Feuer.‹ Überdies ließ man den Fehlerteufel in mehrerlei Hinsicht ein prachtvolles Feuerwerk zünden: So stimmt die Anzahl der im Klappentext angekündigten Kapitel nicht mit der im Buch vorhandenen überein, und die kreative Zuordnung der akademischen Titel bei den einzelnen Beiträgen folgt mehr dem Lotterierprinzip als einer sorgfältigen Recherche.

So bereichernd die Vielfalt der inhaltlichen Perspektiven beim Durchblättern der einzelnen Kapitel – die im Inhaltsverzeichnis übrigens ohne die Namen der verantwortlichen Autor*innen gekennzeichnet sind – auch anmutet, so sehr verwundert es, dass bei der formalen Gestaltung des Buches Heterogenität ebenso sehr Trumpf zu sein scheint. Bei genauerer Betrachtung fällt u. a. auf, dass die Texte keinem einheitlichen Zitationsschema unterliegen. Für flüchtige Leser, die sich nicht viel aus professionell edierten Bänden machen, mag dies nicht weiter von Gewicht sein; wer hingegen höhere Ansprüche stellt und weiß, was er von Handbüchern dieser Kragenweite und Preisklasse gewöhnlicherweise erwarten darf, mag feststellen, dass das reinigende Feuer der letzten Manuskriptdurchsicht in diesem Fall offenbar nur im Sparflammenmodus betrieben worden ist. Fast könnte man glauben, dass versehentlich eine frühere, fehlerbehaftete Fassung in die Druckerpresse geraten ist, derweil das lektorierte Endmanuskript mit dem Muffelofen vorliebnehmen musste.

Fazit: Ein Band, der fraglos wichtige und gewinnbringende Inhalte bietet – und gerade darum mehr editorisches Fingerspitzengefühl verdient hätte.

Aschediamanten. Die Präsenz der Toten und die Materialität des Sozialen

Manuel Stetter



Rezension zu: Thorsten Benkel/Thomas Klie/Matthias Meitzler (2020): *Enchantment. Ashes, Diamonds and the Transformation of Funeral Culture*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 240 Seiten, 30€

Galt das Sepulkrale über lange Zeit als ein Hort des Überkommenen, ein natürlich niemals stillstehendes, sich aber doch eher langsam veränderndes Feld, avancierte die Rede vom Wandel der Bestattungskultur über die letzten Jahre zu einem Topos. Wer heute in innovativer Weise thanatologische Forschung betreiben möchte, ist nicht allein auf Langzeitdesiderate oder neue Fragestellungen und methodische Zugänge angewiesen. Die Kulturen um Sterben, Tod und Trauer bringen vielmehr selber in gesteigerter Frequenz neue Praxisarrangements hervor. Zu diesen Innovationen gehört auch das Phänomen der Aschediamanten, das vor etwa 15 Jahren Eingang in die Sepulkralkultur gefunden hat. Der Band *Enchantment. Ashes, Diamonds and the Transformation of Funeral Culture* wendet sich diesem Phänomen erstmals eingehender zu und macht es wissenschaftlich zugänglich. Das Verdienst dieser von Thorsten Benkel, Thomas Klie und Matthias Meitzler vorgelegten Studie liegt in einem Doppelten. Sie trägt nicht nur zu einer empirischen Erschließung der sich dynamisch wandelnden Bestattungskultur der Gegenwart bei. Sie rückt auch einen Praxisbereich des Sepulkralen in den Fokus, mit dem eine Reihe aktuell intensiv diskutierter Fragen im Zusammenhang des Verhältnisses von Körpern, Dingen, Diskursen und Personen aufgerufen ist. Sofern diese Fragen am Ort des Lebensendes und insofern »vom Rande her« in den Blick genommen werden, nimmt die Studie eine durchaus instruktive Perspektive ein. Wie andere Untersuchungen gezeigt haben, sind es gerade die Schwellenbereiche des sozialen Lebens, aus denen der kulturwissenschaftlichen Erforschung der Grundstrukturen des Sozialen neue Erkenntnisse zuwachsen (siehe etwa Hirschauer et al. 2014; Hitzler 2012).

Bei dem Band *Enchantment* handelt es sich um eine Übersetzung des 2019 ebenfalls bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienenen Buches *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*. Die Studie resultiert aus einem Forschungsprojekt, das eine Untersuchung der Beziehungen zwischen »artifact and remembrance« (24) zum Ziel hatte und dies am Beispiel der Aschediamanten empirisch erkundete. Das erhobene Material setzt sich im Wesentlichen aus verbalen Daten zusammen. Sie bestehen aus Gesprächen mit 49 Personen, die sich für diese Form des Umgangs mit der Kremierungsasche ihrer verstorbenen Angehörigen entschieden haben, Experteninterviews mit Anbietern von Erinnerungsdiamanten sowie »written descriptions of cases and experiences of other affected persons« (24). Ferner hatten die Autoren Gelegenheit, im Rahmen eines einwöchigen Forschungsaufenthaltes teilnehmende Beobachtungen in einer Produktionsstätte durchzuführen.

Dass die Studie im Blick auf die fachliche Verortung der beteiligten Autoren ein interdisziplinäres Projekt darstellt, wird angemerkt und auch in manch diskursiver Re-

ferenz deutlich sowie fruchtbar gemacht, bleibt im Ganzen aber auf angenehme Weise im Hintergrund und dürfte darin sowohl der religiösen Aufgeschlossenheit soziologischer Thanatologie als auch der kulturwissenschaftlichen Eigenart der praktisch-theologischen Forschung Rechnung tragen.

Die Studie gliedert sich in zehn, allesamt gut lesbare Kapitel. Tatsächlich erscheinen mir die Beiträge nicht exklusiv für eine akademische Leserschaft geeignet. Auch ein nichtwissenschaftliches Fachpublikum sowie interessierte Laien werden aus der Studie vielfältige Einsichten beziehen. Die einzelnen Kapitel variieren in ihrem Charakter und übernehmen im Blick auf den Gesamtverlauf des Reflexionsgangs unterschiedliche Funktionen: Kapitel 1 dient der Einführung und ordnet das Phänomen der Aschediamanten konzipiert in größere sepulkral-kulturelle Zusammenhänge ein. Die Kapitel 2, 4 und 6 bieten Fallanalysen, die auf Basis jeweils eines Telefoninterviews exemplarische Umgangsweisen mit Aschediamanten einkreisen. Die Kapitel 3, 5 und 7 sind demgegenüber stärker theoretisch gehalten und arbeiten drei für den Gegenstandsbereich relevante Themenzüge reflexiv aus: die Frage nach der Materialität und Symbolizität sozialer Praktiken, nach dem kulturellen Sinn des Diamantenen und seinen gesellschaftlich etablierten Bedeutungsfacetten sowie nach den Deutungsperspektiven der Produzenten und Anbieter der Aschediamanten. Kapitel 8 arbeitet die Beobachtungsdaten aus dem Forschungsaufenthalt in einem Betrieb ein und fokussiert die interessante Situation der Diamantenübergabe in den Räumen des Unternehmens. Im Blick auf Bearbeitungsstruktur und Präsentationsweise ist es Kapitel 9, das am stärksten von den übrigen Abschnitten abweicht. Als umfangreichstes Kapitel des Bandes bietet es auf 66 Seiten insgesamt 327 Einzelsequenzen aus den Interviewtranskripten und ordnet sie unter 16 analytischen Leitcodes zusammen, die von der Entscheidungsfindung (»Coming to a Decision«) über die »Interaction« mit dem Diamanten und die Frage etwa nach seinem Verlust bis zu den eigenen »Burial Wishes« der Diamantenbesitzer*innen reichen. Dem Anliegen, den Stimmen der Forschungsteilnehmer*innen ausführlich Raum zu geben, dient auch der Anhang, in dem neben einem vollständigen Interviewtranskript und drei (hand)schriftlichen Mitteilungen von Angehörigen auch ein Trauernarrativ zugänglich gemacht wird, das zum Ende hin jedem Leser und jeder Leserin die spezifische Emotionalität des beforschten Feldes nochmals eindrücklich vor Augen führt. Kapitel 10 markiert den Schluss und führt einige der Einsichten bündelnd zusammen.

Eine Leistung des Buches besteht in der Vielfalt der am Gegenstand herausgearbeiteten analytischen Facetten. Dass diese Themen ihrerseits auf die Vielfalt der durch die Interviewten eingenommenen Standpunkte transparent bleiben, ist besonders gelungen. Wenn mit der dritten Fallanalyse etwa auch Ethnosemantiken präsentiert werden, die die ansonsten wiederholt rekonstruierte Bedeutsamkeit sowohl der Materialität der Trauer wie der Verpersönlichung des Juwels relativieren, werden Spannungen und Differenzen, die sich im Material zeigen, bewusst markiert.

Im Rahmen dieses pluralen Themenspektrums sind es primär zwei Fragezusammenhänge, die sich im Verlauf der Untersuchung als zentral erweisen. So gehen die Autoren verschiedentlich auf die Frage nach der *Autonomie der Trauer* ein. Sie melden sich in den Erzählungen der Interviewten notorisch an und dokumentieren sich in einer selbstbewussten, auch juristische Unklarheiten in Kauf nehmenden Kritik an etablierten Formen der Bestattungs- und Trauerkultur. Insbesondere das (deutsche) Friedhofswesen mit seinen bundeslandspezifischen Regularien scheint in den Augen der Befrag-

ten der Trauer in einer mobil gewordenen und auf Selbstbestimmung getrimmten Lebenswelt nicht mehr entsprechen zu können.

Sodann laufen die Analysen immer wieder auf die Frage nach dem *Status der Aschediamanten* und ihrer spezifischen Verbindung mit den Verstorbenen zu. Die Pointe scheint mir dabei weniger darin zu liegen, dass die eigentümliche personale Aufladung der Ascheartefakte auf mentalen Zuschreibungsprozessen beruht, als vielmehr darin, dass sich diese »attribution« (191) ganz wesentlich im Modus von kulturellen Praktiken zu ereignen scheint. Hier erweist sich die Zielsetzung des Projektes, das Phänomen der Erinnerungsschmucksteine über die »concrete applications« (190), also die (alltags)praktischen Umgangsweisen mit ihnen zu erschließen, als äußerst instruktiv. So ist es das eine, ob die Befragten den Status der Diamanten *explizit deuten*, dabei die – teils wohl auch durch die Interviewer eingespielte – Binärunterscheidung zwischen Zeichen (»symbol«) oder Sein (»is«) (205) kompetent in Gebrauch nehmen, diese Alternative mal klar entscheiden, häufig gerade aber auch beschreibend umschiffen und verschleifen, oder ob die Befragten von ihrem *Umgang* mit den Trauerartefakten berichten. Unter den beschriebenen Praktiken sind es dabei insbesondere Praktiken der Adressierung, in denen die Aschediamanten sozusagen »beseelt« (130) werden. Ganz ähnlich wie wir das aus dem Bereich der virtuellen Trauer, aber auch von klassischen Bestattungsritualen her bezüglich der Toten kennen, werden hier die Diamanten als Partizipanden eines verbal-dialogischen sozialen Spiels praktisch in Szene gesetzt und personifizierend vergegenwärtigt. Die Studie weist aber auch auf haptische Praktiken, Praktiken des »spacing« (Martina Löw) sowie quasi-rituelle Beschwörungsformeln wie im Kontext der Juwelübergabe hin, durch die die Diamanten als etwas fabriziert werden, das über ein bloßes Erinnerungsartefakt hinausreicht und eher den Status eines materiellen Vergegenwärtigungsmediums erhält.

Es ist der komplexe, die kulturell eingespielten Differenzsetzungen wiederholt irritierende Zusammenhang, den Natur und Kultur, Person, Körper und Ding, Diskursivität und Materialität, Leben und Nicht-Leben in den beschriebenen Praktiken und Deutungen der Trauernden eingehen, und der den Gegenstand der Aschediamanten so erkenntnisproduktiv nicht nur für die Funeralforschung macht. Tatsächlich dürfte sich die Lektüre des Buches nicht allein für diejenigen als hochgradig anregend erweisen, die sich dezidiert für das Thema der Erinnerungsdiamanten interessieren. Führt für diese ohnehin kein Weg an der vorliegenden Studie vorbei, werden alle an den Kulturen des Sepulkralen Interessierten diesen Band mit großem Gewinn lesen und immer wieder darauf verwiesen, dass die Thematik des Todes (»vom Rand her«) mitten hinein in basale Fragen des sozialen und religiösen Lebens führt.

Literatur

- Hirschauer, Stefan/Heimerl, Birgit/Hoffmann, Anika/Hofmann, Peter (2014): *Soziologie der Schwangerschaft. Explorationen pränataler Sozialität*, Stuttgart.
- Hitzler, Ronald (2012): »Die rituelle Konstruktion der Person. Aspekte des Erlebens eines Menschen im sogenannten Wachkoma«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 13, Heft 3, Art. 12.

Man weiß ja nie...

Patrick Nehls



Rezension zu: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.) (2021): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 330 Seiten, 29,95€.

Open Access-Zugang zum Buch: http://www.beltz.de/fachmedien/soziologie/produkte/produkt_produktdetails/39629-wissenssoziologie_des_todes.html

Sterben, Tod und Trauer unterliegen gewiss nicht erst in den letzten Jahrzehnten erheblichen sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen, jedoch bringen diese gerade im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert zum Teil ambivalente Diagnosen hervor: War für das letzte Jahrhundert die zunehmende *Verdrängung* der Sterbenden und Toten in räumlicher, psychischer und diskursiver Perspektive prägend, so wird der Sepulkralkultur heute attestiert, dass sie von Individualisierungsprozessen gekennzeichnet ist und diese den *modernen* Umgang mit dem Lebensende durch Forderungen nach einer Redefinition der Sterbe-, Todes- und Trauerbedingungen konterkarieren. Obwohl damit oftmals eine Veränderung markiert wird, korrespondieren beide Diagnosen in ihren Konsequenzen vielmehr miteinander: Prozesse von Medikalisierung, Technisierung und Institutionalisierung der Thanatopraxis führen dazu, dass der Umgang mit den kranken, sterbenden und toten Körpern von professionellen Akteuren und als verantwortlich gekennzeichneten Institutionen verwaltet und organisiert wird. Zugleich führen Individualisierung und Säkularisierung zu einem Verlust kollektiv verbindlicher Wissensbestände und zu einer daraus folgenden Notwendigkeit der individuellen Sinngebung. In der Zusammenschau beider Entwicklungen reduzieren sich zum einen die Primärerfahrungen mit den toten Körpern, und Hinterbliebene sind mit je konkreten *Sterbewelten* und darin herrschenden Macht- und Deutungsmustern konfrontiert; zum anderen gerät die Gestaltung des eigenen Sterbens sowie der Umgang mit dem Tod von Anderen zur Aufgabe des Einzelnen abseits sinnstiftender Institutionen. Dass sich in beiden Fällen konkurrierende Wissensbestände etablieren, scheint offenkundig. *Wie* jedoch diese Wissensformationen konstituiert, reproduziert und stabilisiert werden und in welchen Konstellationen sie miteinander in Konflikt geraten, ist oftmals weniger eindeutig.

Der von Thorsten Benkel und Matthias Meitzler herausgegebene Sammelband *Wissenssoziologie des Todes* bündelt Annäherungen an eben dieses *Wie*, die ursprünglich im Kontext der Tagung »Körper – Wissen – Tod. Sozialwissenschaftliche Zugänge zwischen Lebenswelt und Transzendenz« an der Universität Passau im Mai 2018 vorgestellt wurden. Der Sammelband ist in verschiedene thematische Abschnitte strukturiert, die sich mit »Wissen«, »Körper«, »Sterben« und »Rest (in Peace)« überschreiben und die Beiträge entlang inhaltlicher Schwerpunkte einteilen. Während einige Artikel an den Möglichkeiten und Bedingungen des Wissens im Kontext des Todes interessiert sind, leiten sich andere aus empirischen Zugängen ab und fokussieren konkrete Handlungskomplexe von Sterben, Tod und Trauer.

Zu den letztgenannten Beiträgen zählt etwa der Artikel von Hubert Knoblauch, in welchem er die Diskrepanz zwischen positiver Akzeptanz der Organspende und fak-

tisch fehlender Bereitschaft vieler Menschen unter wissenssoziologischen Gesichtspunkten betrachtet. So seien unvollständiges oder falsches Wissen über den Hirntod in der allgemeinen Bevölkerung und die fehlende Kommunikation darüber durch medizinische oder institutionelle Akteure in Aufklärungskampagnen Gründe dafür, dass Menschen die Organspende zwar grundsätzlich positiv bewerten, jedoch oftmals nicht ihre Bereitschaft für diese bekunden. Der ambivalente Status des Hirntodes und damit einhergehende Unsicherheiten in Bezug auf potenziell unterlassene Hilfestellungen oder Therapiemaßnahmen erklären demnach die tatsächlichen Abläufe im Kontext einer Organspende. Die beschriebene Diskrepanz sei daher zumindest teilweise auf bestehende Unterschiede der Wissensbestände zwischen medizinischen Expert*innen und der allgemeinen Bevölkerung zurückzuführen.

Ekkehard Coenen und Melanie Pierburg berichten in ihren Beiträgen aus je umfangreicher Feldforschung und geben Einblick in zwei sehr konkrete Handlungsfelder: Während Coenen die Körper- und Geschlechterinszenierungen im Bestattungswesen und speziell die Leichenbesorgung als »postmortales Doing Gender« (84) kritisch perspektiviert, teilt Pierburg ihre Beobachtungen aus einem Hospizkurs und analysiert die (implizit) formulierten Forderungen nach einer Redefinition der Sterbe- und Todesbedingungen, die sich teilweise auch als Reaktanzen gegenüber den Verdrängungstendenzen deuten lassen.

Katharina Mayr und Niklas Barth stellen Ergebnisse aus Leitfadeninterviews vor, die mit professionellen Akteuren auf Palliativstationen geführt wurden. Dabei betrachten die Autor*innen den Kommunikationsstil unterschiedlicher Berufsgruppen und erkennen erhebliche Unterschiede in den Interaktionsrahmen, die von Medizinerinnen und Sozialarbeiter*innen auf der einen, und Pflegenden und Seelsorgenden auf der anderen Seite im Patient*innenkontakt aufgespannt werden.

Nico Wettmann fokussiert in seinem Beitrag den Denkstil von Hebammen und betrachtet den kommunikativen Umgang mit Fehl- und Totgeburten. Dabei ist er interessiert an dem Verhältnis zwischen medizinisch-rechtlichen Wissensbeständen, die Hebammen während der Ausbildung verinnerlichen, und dem Erfahrungswissen, das diese während der tatsächlichen Begleitung von Schwangerschaften erlangen. Er resümiert, dass der Denkstil der befragten Hebammen zwar durch einen Dualismus aus medizinischer Praxis und Hebammenpraxis geprägt sei, dieser die beiden aber nicht gegenüberstellt, sondern vielmehr miteinander verbindet.

Ursula Engelfried-Rave positioniert Trauertattoos und ihre Träger*innen in einem Spannungsfeld zwischen individuellem Ausdruck und gesellschaftlicher Normierung. Sie untersucht Transzendenzen, die sich auf der Haut von Trauernden ausdrücken, und stellt heraus, dass Trauertattoos eine rituelle Aufladung durch ihre somatische Qualität erhalten und eine aktive und selbstbestimmte Form der Trauerbewältigung bedeuten. Diese drücke sich im erlebten Schmerz während des Anbringens der Tätowierungen aus, darüber hinaus wird die Haut als Projektionsfläche nach außen sowie als Kommunikationsobjekt akzentuiert.

Einen Fokus auf Trauer legt auch Miriam Sitter am Beispiel der Bild- und Textgestaltung eines Kinderbuchs, das die Trauer um ein Geschwisterkind bzw. die elterliche Trauer zum Thema hat. Anhand ihrer Rahmenanalyse zeigt sie, dass zwar informierend und enttabuisierend über Sterben, Tod und Trauer berichtet wird, die Thematisierung aber von Imaginationen gerahmt wird, die auf ein Happy End abzielen und die Drastik der Kontexte reduzieren.

Ronald Hitzler nähert sich Trauer in einem sehr persönlichen und intimen Beitrag, in dem er sich und seiner eigenen Verlusterfahrung begegnet und den Leser*innen Einblicke in die Analyse seines individuellen Prozesses erlaubt.

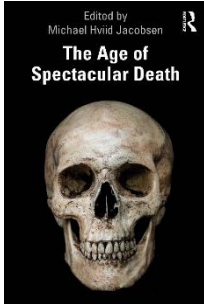
In den weiteren Beiträgen zeigt sich, dass die Untersuchung von kollektiven Wissensbeständen im Kontext des Todes wertvolle Einblicke in die Prozesse der (diesseitigen) Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit geben kann. Hans-Georg Soeffner beispielsweise nimmt die Urteilsbegründung des Bundesverfassungsgerichts zur Bewertung der Sterbehilfe aus dem letzten Jahr zum Anlass, konkurrierende »Vorstellungswelten« (26) und »Sinnagenturen« (31) der Moderne in ihren historischen Ursprüngen zu rekonstruieren. Leonie Schmickler nutzt die Debatte ebenso und skizziert sie als einen Diskurs an zwei Grenzfronten, die sich als *Grenze des Lebens* und *Grenze der Autonomie* differenzieren lassen. Isabelle Bosbach untersucht die von Kryoniker*innen verwendete Terminologie und zeigt damit, dass die Grenzziehung zwischen Leben und Tod von diesen nicht als natürliches, sondern als soziales und kulturbedingtes Phänomen begriffen und in der Konsequenz als medizinisch-technisch überwindbar postuliert wird. Lea Sophia Lehner wiederum nähert sich dem Thema des Suizids mit Rekurs auf Pierre Bourdieus Feld- und Habitustheorie. Sie argumentiert, dass insbesondere die Idee des Kapitals fruchtbare Ansätze für eine Analyse der Einflussfaktoren für Suizidhandlungen bietet.

Den Einzelbeiträgen vorangestellt sind einführende *Reflexionen über die Reflektierbarkeit des Lebensendes* von den beiden Herausgebern. Die dortigen wissenssoziologischen Betrachtungen des Todes führen Benkel und Meitzler in je eigenen Artikeln noch weiter aus. Während Meitzler sich detailliert mit der Todesperspektive im Werk von Norbert Elias beschäftigt und das Wissen um den Tod als *Problem der Lebenden* skizziert, konzentriert sich Benkel auf die *Möglichkeiten des Wissens* im Kontext des Todes. Dabei arbeitet er Nichtwissen als produktive Komponente heraus und illustriert die (Un-)Möglichkeiten des Wissens an verschiedenen Beispielen. Wissen über den Tod, so zeigt sich, habe demnach nicht nur »natürliche« Grenzen durch das Objekt der Erkenntnis, vielmehr werden auch individuelle und gesellschaftliche Grenzen gezogen, die bestimmtes Wissen bewusst unberührt lassen.

Dass der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer gesellschaftlichen Wandlungsprozessen ausgesetzt ist und damit höchst variabel gekennzeichnet wird, kann wohl als sozialwissenschaftlicher Gemeinplatz bezeichnet werden. Während viele Publikationen im Themenfeld des Lebensendes den Transformationsprozessen selbst einen Großteil der Aufmerksamkeit schenken, wird im vorliegenden Sammelband eher auf wesentlichen Prämissen aufgebaut und es interessieren vielmehr die Konsequenzen, die sich an spezifischen Wissens- und Handlungsformationen im Umfeld von Sterben, Tod und Trauer nachvollziehen lassen. Der Sammelband schafft es so, die Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Bedingungen des Wissens im Kontext des Todes theoretisch zu fundieren und diese durch empirische Herangehensweisen zu konkretisieren. Die Artikel bieten damit insgesamt einen facettenreichen Einblick in eine Vielfalt todesbezogener Fragestellungen, obgleich die wissenssoziologischen Implikationen mal mehr und mal weniger im Fokus stehen. Nach eingehender Lektüre scheinen die Beiträge aber ganz sicher viel mehr als nur ein brauchbarer Kompromiss zu sein; sie leisten einen wichtigen Beitrag zur thanatosoziologischen Debatte und tragen darüber hinaus zur weiteren Institutionalisierung der (Sub-)Disziplin bei.

Thrilled to Death

Ekkehard Coenen



Rezension zu: Jacobsen, Michael Hviid (Hg.) (2020): *The Age of Spectacular Death*, Abingdon/New York: Routledge, 228 Seiten, 125€.

Eine zentrale Frage der Thanatosozio­logie lautet: Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Tod beschreiben? Der von Michael Hviid Jacobsen herausgegebene Sammelband *The Age of Spectacular Death* wagt eine entsprechende Zeitdiagnose. Philippe Ariès' (2005) Befund, dass wir in einer Zeit des ›verbotenen Todes‹ leben, sei inzwischen in die Jahre gekommen und entspreche nicht mehr der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Death Cafés, die Death Awareness-Bewegung, die Popularität von Halloween und dem mexikanischen Tag der Toten, die zahlreichen Leichen, Zombies und Vampire, die in Film, Fernsehen und Videospiele zu sehen seien, und der zunehmende Eventcharakter von Bestattungen seien einige Belege dafür. Den Verdrängungsthesen der sogenannten ›Tabuisten‹ müsse deshalb eine Absage erteilt werden. Demgegenüber ließe sich aber auch nicht glaubhaft dem Ausruf eines »revival of death« (Walter 1994) zustimmen. Noch immer würden Sterben, Tod und Trauer medikalisiert und pathologisiert, institutionalisiert sowie professionalisiert. An diesem Spannungsverhältnis setzt der vorliegende Band an: Auf insgesamt 228 Seiten verfolgen die Autor*innen die These, »that we nowadays, in the new millenium, think about and ›do‹ death differently than we did just a generation or two ago and that notions such as ›tabooed‹ or ›de-tabooed‹ are perhaps no longer suitable to capture the deep-seated complexity of our contemporary attitude towards death« (4). Stattdessen würden wir nun, so legt bereits der Buchtitel nahe, in einem Zeitalter des ›spektakulären Todes‹ leben.

Ausgangspunkt für alle Beiträge des Sammelbands stellt ein Artikel von Jacobsen (2016) dar, in dem er den ›spektakulären Tod‹ als eine neue Phase in der Geschichte des Todes vorstellt. Es bestehe heutzutage ein zwanghaftes Interesse am Tod, das ihn dem Menschen einerseits näherbringe und andererseits fernhalte: »[I]t is something that we witness at a safe distance with equal amounts of fascination and abhorrence, we wallow in it and want to know about it without getting too close to it.« (Ebd.: 10) Eng geknüpft sei diese Entwicklung an eine neue Medialisierung, Kommerzialisierung und Re-Ritualisierung von Sterben, Tod und Trauer, eine ›Palliative Care Revolution‹ sowie ein zunehmendes (geistes-)wissenschaftliches Interesse am Tod. Ein Großteil der gegenwärtigen Gesellschaften sei dabei nicht als ›todesleugnend‹ oder ›todesakzeptierend‹, sondern als ›todesambivalent‹ zu beschreiben. Sie zeichnen sich demnach nicht *entweder* durch eine Bejahung *oder* durch eine Verneinung des Todes aus, sondern durch ein komplexes Nebeneinander von »presence *and* absence, proximity *and* distance, celebration *and* taboo, communication *and* silence, and so on« (3).

Die Schaulust, der Sterben, Tod und Trauer nun unterworfen sein sollen, wird in insgesamt zehn Beiträgen sowie einem Vor- und Nachwort anhand kontrastreicher Phänomenbereiche, wie z. B. (post-)apokalyptischer Filme, terroristischer Gewalt im Social-Media-Bereich, aktueller Trends des Trauerns, Storytelling im Dark Tourism sowie Sterben und Tod während der Corona-Pandemie, veranschaulicht. Dabei wird ein-

drücklich gezeigt, in welchem Wechselverhältnis Aufmerksamkeitsregime und Todesphänomene stehen. So analysieren beispielsweise Ruth Penfold-Mounce und Rosie Smith das postmortale Weiterwirken von Marilyn Monroe, um zu verdeutlichen, dass der Tod von Prominenten nicht mit dem Ende ihrer Karriere gleichzusetzen sei. Stattdessen würde gerade durch den Tod eine neue Stufe der Produktivität und Verwertung erreicht werden. Der Beitrag von Michael C. Kearl, der bereits 2015 in dem Journal *Mortality* erschienen ist, veranschaulicht hingegen, wie der Totenschädel durch populärkulturelle Aneignungsweisen erotisiert, politisiert und kommodifiziert worden wäre und im Zuge dessen seine Bedeutung als universelles Symbol des Todes verloren hätte.

Ein Großteil der Beiträge verdeutlicht, dass die Aufmerksamkeit, die vielen Phänomenen des Sterbens, Todes und Trauerns heutzutage entgegengebracht würde, vor allem an zwei Entwicklungen geknüpft sei. Zum einen zeigt sich in dem Sammelband die Auswirkung des Medienwandels und insbesondere der Digitalisierung auf verschiedene Todesphänomene. Elaine Kasket setzt sich kritisch mit der Rolle großer Technikunternehmen wie Google, Apple und Facebook auseinander. Diese seien wirkmächtige Akteure, die das Trauern im Internet und insbesondere in den Sozialen Netzwerken steuerten. Tal Morse beschreibt anhand der gestreamten Anschläge von Christchurch und Halle den Einfluss der sozialen Medien auf die Zirkulation von Repräsentationen des gewaltsamen Todes. Indem nicht mehr nur Nachrichtenorganisationen, sondern auch die Täter*innen selbst darüber entscheiden könnten, welche Bilder des Tötens im Internet kursieren, komme es zu einer »desecration of death« (127). Daniel William Mackenzie Wright demonstriert, wie durch den Einsatz neuester Informationstechnologien Orte des Sterbens zu touristischen Attraktionen würden und immersive Zugänge zum Thema Tod entstünden. Zum anderen wird in vielen Beiträgen auf eine Kommerzialisierung des Todes hingewiesen. Jacobsen, Peter Clement Lund und Anders Petersen zeigen in ihrem Beitrag unter anderem, dass Trauer mittlerweile als profitträchtiger Absatzmarkt erkannt worden sei. Kontinuierlich würden Ratgeberliteratur, Autobiografien, Filme und Tonträger produziert, die sich mit Trauer befassen, es gäbe zahlreiche psychologische und pharmazeutische Angebote, um einer pathologisierten Trauer entgegenzuwirken, und die Trauerarbeit könne gegen ein entsprechendes Entgelt von diversen Professionen unterstützt werden. Zudem verdeutlicht Jacques Lynn Foltyn, wie die Berichte zu Nahtoderfahrungen von Prominenten in einen Komplex aus Konsum und Unterhaltung eingebunden seien, zur Vermarktung eingesetzt würden und aufgrund der erhöhten sozialen Reichweite zur Festigung bestimmter Jenseitsbilder beitragen.

In seinem Nachwort betont Jacobsen zwar, dass der »spektakuläre Tod« vor allem als »sensitizing concept« (Blumer 1954: 7) gedacht sei, das mit Bedacht verwendet und entsprechend angepasst werden solle. Dies scheint jedoch von den anderen Autor*innen nicht berücksichtigt worden zu sein. Sie greifen dieses Theorieangebot zumeist unkritisch und affirmativ auf und entwickeln es nicht weiter. Dabei ist auch fragwürdig, ob es sich bei allen herangezogenen Forschungsgegenständen tatsächlich um »Spektakel« handelt; u. a. wenn Carlo Leget die Praktiken der Palliativpflege in den Niederlanden diskutiert oder Kasket sich mit den Facebook- und Twitter-Profilen Verstorbener und der Trauer in den Sozialen Netzwerken befasst. Zumindest vor diesem Hintergrund scheint der »spektakuläre Tod« eine überspitzte Formulierung zu sein, denn nicht immer werden Schaulust, Unterhaltung und Faszination bedient. Eine wenig überzeugende Übersteigerung von Jacobsens Konzept findet sich schließlich in Wrights Beitrag,

der aufgrund des Einsatzes von Virtual und Augmented Reality im Dark Tourism sogar das Zeitalter eines ›immersiven Todes‹ einläutet.

Die theoretische Brille des ›spektakulären Todes‹ führt einerseits zu zahlreichen neuen Einsichten, andererseits aber auch zu einer einseitigen und deshalb verkürzten Beschreibung des gegenwärtigen Umgangs mit der Vergänglichkeit des Menschen. Letztendlich liegt dem Sammelband ein Aufmerksamkeitsbias zugrunde. In Betracht kommen und erklärbar werden nur solche Thanato-Phänomene, bei denen Aufmerksamkeit ein zentrales Moment darstellt. Blinde Flecken des ›spektakulären Todes‹ bilden hingegen beispielsweise die wachsende Zahl anonymer Bestattungen (Sachmerda-Schulz 2017), die noch immer statthabende »Einsamkeit der Sterbenden« (Elias 1982) sowie jene Trauer, die in den Privatbereich verlagert oder bisweilen nicht anerkannt wird (Doka 1989). Angedeutet wird dieses Problem von Arnar Árnason, der in seinem Beitrag anhand zweier öffentlich diskutierter Todesfälle in Island aufzeigt, dass die ›grievability‹ (Butler 2009) eng an Fragen der sozialen Teilhabe gebunden ist. Insgesamt fehlt es dem Sammelband aber an einem kritischen Umgang damit, dass sich eben doch nicht alle Aspekte des Sterbens, Todes und Trauerns in der Gegenwartsgesellschaft als ›spektakulär‹ bezeichnen lassen, zumal sich die Analysen fast ausnahmslos auf die westliche Welt beziehen.

Nichtsdestotrotz ist *The Age of Spectacular Death* eine empfehlenswerte Lektüre, die einen interessanten Blick auf den derzeitigen Umgang mit der Sterblichkeit und damit verbundenen Verlusterfahrungen eröffnet. Die Beiträge sind durchweg verständlich geschrieben, was unter anderem auch in dem kontinuierlichen Bezug auf die Empirie begründet liegt. Der Sammelband ist zwar primär auf eine akademische Leserschaft ausgerichtet, dennoch ist er wegen der grundständigen Aufarbeitung des Konzepts des ›spektakulären Todes‹ sowie der vielzähligen Beispiele auch für Leser*innen geeignet, die sich bisher weniger mit (thanato-)soziologischen Themen auseinandergesetzt haben. Auch wenn infrage gestellt werden kann, inwiefern wir momentan tatsächlich in einer neuen Epoche leben, in welcher der Tod vor allem zu einem ›Spektakel‹ geworden ist, leistet dieses Buch einen wertvollen Beitrag zu einer thanatosoziologischen Zeitdiagnose.

Literatur

- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, Darmstadt.
- Blumer, Herbert (1954): »What is Wrong with Social Theory?«, in: *American Sociological Review* 19, Heft 1, S. 3-10.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London.
- Doka, Kenneth (1989): *Disenfranchised Grief. Recognizing Hidden Sorrow*, Lexington.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Jacobsen, Michael H. (2016): »›Spectacular Death‹. Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's History of Death«, in: *Humanities* 5, Heft 2, S. 1-20.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2017): *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London/New York.

Natürlichkeit als kulturelle Inszenierung

Matthias Meitzler



Rezension zu: Julia Kaiser (2021): *Bestattet unter Bäumen. Über den gegenwärtigen Wandel der deutschen Bestattungskultur*, Marburg: Büchner, 280 Seiten, 28€.

Der Friedhof hat sein Bestattungsmonopol längst verloren und alternative, insbesondere »naturnahe« Varianten befinden sich seit geraumer Zeit im Aufwind. Als eines der wenigen in Deutschland zulässigen Verfahren erfreut sich die Beisetzung unter Bäumen großer Beliebtheit. Während traditionelle Friedhöfe nicht selten als Orte der Überreglementierung, der sozialen Kontrolle oder der Trostlosigkeit empfunden werden, stellen sich Waldbeisetzungen als willkommene Gelegenheit heraus, im Zuge einer autonom getroffenen Entscheidung aus etablierten Konventionen ausbrechen zu können. Der Bestattungsmarkt hat auf die veränderten Bedürfnislagen reagiert und konnte sein Angebot trotz der vergleichsweise rigiden juristischen Bestimmungen ausdifferenzieren.

Julia Kaiser möchte mit dem vorliegenden Buch, das in der Schriftenreihe »Kasseler Studien zur Sepulkralkultur« erschienenen ist, ihren Leser*innen einen Überblick über den Status quo der Baumbeisetzungen verschaffen. Es handelt sich um die Dissertationsschrift der Autorin, die im Bereich der Europäischen Ethnologie/Kulturwissenschaft der Universität Marburg vorgelegt wurde.

Was bewegt Menschen dazu, sich für eine außerfriedhöfische Alternative zu entscheiden? Welche Vorstellungen und Erwartungen sind an die in Deutschland seit rund 20 Jahren bestehenden »Bestattungswälder« geknüpft? Welches kulturell vermittelte Verständnis von Sterblichkeit, Tod, Trauer und Erinnerung kommt darin zum Ausdruck und wie wirkt dies wiederum auf die Gesellschaft zurück? Um solche und andere Fragen näher zu ergründen, verfolgt die Autorin einen nachvollziehbaren Ansatz: Das zu untersuchende Phänomen lässt sich nur dann hinreichend verstehen, wenn man die historische Entwicklung der Bestattungs- und Friedhofskultur betrachtet und die gesellschaftlichen Triebkräfte ermittelt. Aus diesem Grund werden jüngere und ältere Traditionsbrüche innerhalb der Bestattungskultur an soziale Transformationsprozesse rückgebunden. Die Autorin beleuchtet u. a. demografische Aspekte, den Wertewandel und die Flexibilisierung von Lebensführungsprozeduren.

Ein Abschnitt befasst sich mit der Kulturgeschichte des deutschen Waldes, in einem anderen wird der Wandel der Friedhöfe in den letzten Jahrhunderten skizziert, während sich ein weiteres Kapitel mit den Marketingstrategien und der Selbstwahrnehmung einzelner Anbieter von Baumbeisetzungen sowie mit der zunächst ablehnenden, mittlerweile aber zunehmend offenen Haltung der Kirchen auseinandersetzt. Ferner wird der Stellenwert des Phänomens in anderen europäischen Nationen in den Blick genommen und mit der Situation in Deutschland verglichen. Neben den Vorzügen von Bestattungswäldern gegenüber klassischen Friedhöfen kommen auch Probleme, Hürden und Konfliktpotenziale zur Sprache: So erschweren die häufig etwas weiter abseits liegenden Wälder und deren unebenen Wege es insbesondere älteren Menschen, die Grabstelle zu erreichen. Um die »letzte Ruhe« unter den Wurzeln eines Baumes zu finden, ist es eine zwingende Voraussetzung, dass der Leichnam kremiert wird (anders als

etwa in den Niederlanden, wo auch Sargbeisetzungen im Wald möglich sind). Weil dies jedoch gegen die Bestattungssitten mancher Glaubensgemeinschaften (z. B. des Islams) verstößt, sind deren Angehörige gewissermaßen ausgeschlossen. Inwieweit Betroffene diesen Umstand tatsächlich als Benachteiligung erleben, ist eine andere Frage, die im Buch leider nicht aufgegriffen wird.

Die zu sepulkralen Zwecken umgewidmeten Waldareale bieten nicht die einzige Möglichkeit zur Beisetzung unter Bäumen. Die Verfasserin beschäftigt sich auch mit dem Angebot von »Tree of Life«. Hierbei wird die Totenasche in einem Topf mit spezieller Erde vermischt, in den anschließend ein Baum gepflanzt wird. Das Verfahren wird in Ländern mit liberaleren Bestattungsgesetzen durchgeführt – und einige Monate später gelangt der Baum mitsamt Topf zu den Angehörigen nach Deutschland. Diese können ihn anschließend an einem geeigneten Platz (etwa im eigenen Garten) einpflanzen.

Daneben wird noch eine Auswahl weiterer Bestattungsalternativen gelistet, ohne dass dem/der Leser*in jedoch so recht ersichtlich wird, weshalb nun ausgerechnet diese Formen genannt werden. Während die Autorin zum Angebot von Urnenkirchen (die zusammen mit der Seebestattung und den Beisetzungswäldern das Feld der legalen Friedhofsalternativen zumindest für den deutschen Raum komplettieren) kein Wort verliert, wird stattdessen von der hierzulande lediglich als Kuriosum bekannten Welt-raumbestattung berichtet. Auch sogenannte ›Discountbestattungen‹, deren Bezeichnung auf die niedrigen Kosten (bei entsprechend reduziertem Serviceumfang) zurückgeht, werden überraschenderweise zu einer eigenständigen Bestattungsart deklariert, obwohl es sich dabei letztlich um Urnengemeinschaftsgräber auf dem Friedhof handelt.

Apropos Friedhof: Am interessantesten ist das Kapitel, in dem die Wälder dem klassischen ›Totenacker‹ als traditionellem Ort der Bestattung und Trauer anhand solcher Aspekte wie Reglementierung, Freiheit, Religion, Natur und Zeitlichkeit gegenübergestellt und hieraus einige Zukunftsperspektiven für den Friedhof entwickelt werden. Dies wirft die Frage auf, inwiefern dessen schon seit Längerem durch wachsende Freiflächen gekennzeichnete Lage verändert werden könnte. Auch wenn die freien Flächen entgegen der Behauptung der Autorin weniger ein Symptom für die ›Friedhofsflucht‹ darstellen – Bestattungswälder und Alternativen bilden unter den jährlich vollzogenen Beisetzungen nach wie vor eine Nische –, sondern in erster Linie der gestiegenen Kremationszahlen und der damit verbundenen Miniaturisierung der ehemals großflächigen Grabanlagen geschuldet sind, wird in diesem Zusammenhang erkennbar, dass der Friedhof ein Imageproblem hat. Seine tatsächlichen Möglichkeiten bleiben vielen Menschen verborgen, derweil die Entscheidung für den Wald oftmals auch als Entscheidung gegen den Friedhof verstanden wird. Wie die Verfasserin zurecht bemerkt, bedeutet der verstärkte Zuspruch für Beisetzungen unter Bäumen indes keine völlige Abkehr von den traditionellen Ritualen der Bestattungskultur, denn vieles davon wird bei näherer Betrachtung lediglich adaptiert bzw. modifiziert. Außerdem sind die Beisetzungswälder wider der oberflächlichen Anmutung und der Empfindung einiger Kund*innen keineswegs regelfreie Zonen, sondern bringen ebenfalls diverse Einschränkungen mit sich. Dies betrifft etwa die (nur allzu häufig übertretene) Regel, wonach an den Bäumen kein Trauerschmuck platziert werden darf.

So wichtig solche Einsichten sind, so bedauernswert ist es, dass die Autorin die Auseinandersetzung mit aktuellen empirischen Arbeiten weitgehend scheut. Schon der am Anfang des Buches skizzierte Forschungsstand fällt – zumal für eine Dissertations-

schrift – überraschend dünn aus. Zwar werden manche mehr oder minder klassischen Texte angeführt, gerade jüngere Studien zur Sepulkralkultur im Allgemeinen, aber auch zur Baumbestattung im Besonderen, sucht man aber vergebens. Auch im weiteren Verlauf klammert sich die Autorin an die immergleichen Schutzheiligen, die ohne Frage wichtige Vorarbeiten zum heutigen Wissenstand über Friedhof und Bestattung geleistet haben, jedoch eine überwiegend kulturhistorische Perspektive einnehmen. Empirische Feldforschungen werden hingegen so gut wie ignoriert. Als gäbe es keine substanziellen wissenschaftlichen Untersuchungen, stützt die Verfasserin einen nicht unerheblichen Teil ihrer Argumentation auf Zitate aus Werbeflyern, Imagevideos, Statements der Kirche und (teils von Wirtschaftsunternehmen beauftragten!) Online-Artikeln, deren kritische Einordnung indes ausbleibt. Somit überrascht es auch nicht weiter, dass es dem Buch an theoriebasierten Analysen mangelt, die den Sachverhalt nicht nur beschreiben, sondern auch erklären.

Die affirmative Grundhaltung der Autorin setzt sich in ihrem Umgang mit dem erhobenen Datenmaterial fort. Die Betrachtungen der Webseiten einzelner Firmen verbleiben im Wesentlichen auf einem deskriptiven Niveau, Interviewauszüge und unzählige Facebook-Postings werden unkommentiert gelassen. Statt aus der Durchdringung des Materials eine eigene Expertise zu entfalten – was problemlos möglich gewesen wäre – belässt es die Autorin beim (teilweise redundanten) Zusammentragen von Material, ganz so, als sprächen die Daten für sich. Für manche (journalistische) Berichterstattung mag eine solche Komplexitätsreduktion genügen, für eine wissenschaftliche Studie, die sich empirische Geltung ausdrücklich auf die Fahnen geschrieben hat, bedeutet dies jedoch viel verschenktes Potenzial. Auch Marketingslogans wie z. B. »Die Grabpflege übernimmt die Natur« werden keiner kritischen Überprüfung unterzogen. Sie ist jedoch dringend notwendig und würde u. a. die Erkenntnis zutage fördern, dass das vermeintlich Natürliche in Wahrheit eine kulturabhängige Konstruktion ist, somit also jeder Blick auf ›die Natur‹ nicht losgelöst vom kulturellen Standpunkt vorgenommen wird. Natürlichkeit als kulturelle Inszenierung wirkt auf viele Menschen überzeugend und wird deshalb von Anbieter*innen entsprechender Beisetzungsalternativen gezielt aufgegriffen und strategisch eingesetzt. Es ist jedoch fraglich, ob die Naturbelassenheit eines Bestattungswaldes so weit reichen kann, dass man ihn »anders als einen klassischen Friedhof, besuchen kann, ohne sich der Funktion dieses Ortes bewusst zu sein« (20).

Gleich auf der ersten Buchseite wird der empirische Anspruch der Arbeit formuliert. Man erfährt, dass neben Internetrecherchen und dem Besuch zweier Bestattungsfachmessen auch Interviews mit Berufspraktiker*innen, die mit dem klassischen Friedhof und mit Bestattungswäldern zu tun haben (Bestatter*innen, Förster*innen, Friedhofsverwalter*innen, Pfarrer*innen) geführt wurden. Hinzu kommen Gespräche mit Menschen, deren Angehörige im Wald beigesetzt wurden, die an einer Trauerfeier mit anschließender Beisetzung im Wald teilgenommen haben oder diese sepulkrale Lösung für sich selbst in Erwägung ziehen. Auch wurden klassische Friedhöfe besucht und an Führungen teilgenommen. Das genaue Vorgehen wird wenig später im knapp drei Seiten umfassenden Methodenabschnitt präzisiert. Was dabei aber ausgspart bleibt, ist eine detaillierte Auseinandersetzung mit diversen method(olog)ischen Fragen, die sich angesichts eines Forschungsvorhabens dieser Art mehr oder minder zwangsläufig stellen. Was wurde konkret getan auf den Messen und auf den Friedhöfen? Wie wurde bei der Akquise der Gesprächspartner*innen vorgegangen? Was hat es zu bedeuten, dass

neun der elf Befragten weiblich waren (ein für die empirische Trauerforschung übrigens kein ungewöhnlicher Befund)? Welche Dynamiken entstehen, wenn man mit Menschen über Bestattungen und damit zumeist auch über erlittene Verluste spricht? Auch der Feststellung, dass die Interviews – insbesondere mit Menschen, deren Verlusterlebnis erst kurze Zeit zurückliegt – »von einer besonderen Emotionalität« (22) geprägt gewesen sind, hätte eine weiterführende Reflexion sicher nicht geschadet.

Alles in Allem liegt eine durchaus informative Zusammenstellung vor, die sich jedoch weder auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes befindet noch einen durchgängig erkennbaren wissenschaftlichen Mehrwert aufweist. Wer auf der Suche ist nach einem kompakten Überblick über das Phänomen der Baumbeisetzungen, die Arbeitsweisen und Marketingstrategien von Unternehmen in diesem Bereich, die rechtlichen Rahmenbedingungen, die Einstellungen von Kund*innen und die Position weiterer Akteur*innen im Feld der Bestattungskultur – und dabei keine hohen theoretischen und methodischen Erwartungen hegt –, ist mit der Lektüre aber gut bedient.

Ciao Bello! Kulturwissenschaftliche Forschung zur Geschichte und Gegenwart der Heimtierbestattung

Matthias Meitzler



Rezension zu: Ulrike Neurath (2019): *Tier und Tod. Mensch und Tier am Beispiel von Tierbestattungen*, Frankfurt am Main: Fachhochschulverlag, 344 Seiten, 25€.

Die Heimtierhaltung floriert seit geraumer Zeit, und für immer mehr Menschen in der westlichen Gegenwartsgesellschaft nehmen Tiere die Position wichtiger und gleichsam unersetzbarer Sozialpartner ein, die ihr Alltagsleben maßgeblich (mit-)bestimmen. Vor diesem Hintergrund lässt sich leicht nachvollziehen, dass der Tod des mit emotional besetzten Rollen und Attributen versehenen animalischen Gefährten bei ihren Halter*innen nicht selten zu tiefgreifenden Krisen führt, deren Ausmaß dem Verlust eines Menschen in nichts nachsteht. Zur Bewältigung der ›Heimtiertrauer‹ gehört es oftmals, die teils über mehr als ein Jahrzehnt aufgebaute Beziehung nicht einfach mit dem Dahinscheiden des Tieres abbrechen zu lassen, sondern sie symbolisch fortzuführen. Dies kann sich u. a. darin äußern, dass der tote Tierkörper nicht lediglich als bedeutungslose Materie verstanden wird, die es schlichtweg zu ›entsorgen‹ gilt. Im Unterschied zu den konventionellen, aber inzwischen nicht mehr selbstverständlichen Wegen der Tierkörperbeseitigung, die den Verlustschmerz mithin noch erhöhen können, zeichnet sich ein zunehmendes Bedürfnis ab, die empfundene Beziehungsqualität durch ein als würdevoll verstandenes Begräbnis zum Ausdruck zu bringen.

Tierbestattungen haben Konjunktur und keine Friedhofsform hat sich in den vergangenen 30 Jahren zahlenmäßig so stark verbreitet wie der Tierfriedhof. Trotz des starken Relevanzgewinns dieses besonderen Sepulkralphänomens darf nicht übersehen werden, dass insgesamt nur einem verschwindend geringen Bruchteil aller Tierspezies die ›Ehre‹ einer letzten Ruhestätte zuteilwird (es werden ausschließlich Heimtiere be-

stattet) und dass es sich keineswegs um eine Erfindung der Moderne handelt, sondern um eine kulturelle Praxis, die auf eine lange Geschichte zurückblickt.

Diese Geschichte bildet den Ausgangspunkt der (zunächst als Dissertationsschrift an der Universität Hamburg eingereichten) Studie von Ulrike Neurath. Bevor sie näher auf die Thematik der Tierbestattung zu sprechen kommt, skizziert die Historikerin den Wandel der Mensch-Tier-Beziehung und sensibilisiert dabei für eine differenzierte Perspektive, indem unterschiedliche Umgangsweisen der Menschen mit Tieren thematisiert werden. So fungier(t)en Tiere u. a. als Jagdbeute, Rohstofflieferant, Arbeitskraft oder als Element der Freizeitunterhaltung. Der historische Abriss macht nebenbei deutlich, dass das Mensch-Tier-Verhältnis seit jeher von tödlicher Gewalt geprägt ist. Zwar wurden Tiere schon vor Tausenden von Jahren bestattet, doch geschah dies anfangs noch unter gänzlich anderen kulturellen Vorzeichen: Man tötete sie, um sie anschließend hochrangigen Verstorbenen als Opfergaben mit in das Grab zu legen. Den sozio-historischen Entwicklungsprozess, der sich seither vollzogen und sein vorläufiges Ende in kontemporären Umgangsformen mit Heimtieren und deren Ableben gefunden hat, zeichnet die Verfasserin anhand einer Unterscheidung in mehrere Phasen nach.

Dass ihr jedoch nicht ausschließlich an einer historischen Betrachtung gelegen ist, wird nach gut einem Drittel des Buches evident – von da an richtet sich der Fokus nämlich ganz und gar auf die gegenwärtige Situation. Hier kann die Autorin auf eigenes empirisches Material zurückgreifen, das sie mithilfe überwiegend qualitativer (und punktuell quantitativer) Methoden erhoben hat. Neben statistischen Kennzahlen und einer Handvoll (schon über 15 Jahre alten) Leitfadeninterviews mit trauernden Tierhalter*innen bilden über 600 dokumentierte Tiergrabstätten das Herzstück ihres Datenkorpus'. Die Gräber, die Neurath auf insgesamt fünf Tierfriedhöfen in unterschiedlichen deutschen Regionen fotografiert hat und von denen eine beachtliche Anzahl im Buch abgedruckt sind, werden im Hinblick auf verschiedene Parameter untersucht (z. B. materielle Eigenschaften, niedergelegte Accessoires, ikonografische Elemente und textuelle Inhalte). Die Systematik und Detailliertheit der Datenaufbereitung und -auswertung darf als besonderer Mehrwert der Studie verbucht werden. Der Verfasserin gelingt es, ihre Gedankengänge am Material zu begründen und den/die Leser*in Schritt für Schritt in das Untersuchungsfeld zu entführen. Statt einzelne (Bild-)Beispiele tiefer zu analysieren, liegt das Augenmerk eher auf fallübergreifenden Zusammenhängen und der quantitativen Verteilung bestimmter Beobachtungen, wodurch die (fraglos aufschlussreiche) Darstellung einen vergleichsweise deskriptiven Charakter erhält.

Wer über Tierfriedhöfe spricht – das zeigt auch die vorliegende Arbeit –, der kann über Menschenfriedhöfe nicht schweigen. Dass die begriffliche Unterscheidung zwischen Tier- und Menschenfriedhof grundsätzlich einer sprachlichen Komplexitätsreduktion geschuldet ist, sei hier nur am Rande bemerkt: Geht man davon aus, dass der Tod, wie bekanntlich Nibert Elias (2002: 11) festhielt, »ein Problem der Lebenden« ist und Friedhöfe darum weniger den Toten als den Lebenden dienen, dann sind auch Tierfriedhöfe insofern als »Menschenfriedhöfe« zu begreifen, als sich ihre Existenz nicht dem tierlichen, sondern dem menschlichen Interesse verdankt. Während aufseiten der Menschenfriedhöfe prinzipiell die Möglichkeit besteht, dass Verstorbene zu Lebzeiten über die Ausgestaltung ihrer Ruhestätte entschieden und daran eventuell sogar eigenhändig mitgewirkt haben, sind derartige Absichten beim animalischen Funeralpendant nicht von den »endlichkeitsblinden« Tieren, sondern ausnahmslos von ihren Halter*innen zu erwarten.

Als bald mehr, bald weniger latente Vergleichsfolie begleiten also Menschenfried-

höfe die Erkundungen der Autorin. Eine wesentliche Erkenntnis, die sich allerdings schon in anderen empirischen Untersuchungen zu dieser Thematik finden lässt, besteht darin, dass auf Tierfriedhöfen keine neue Symbolsprache kreierte werde, sondern bereits vertraute Kommunikationsmuster und Darstellungstypen des Humanfriedhofs – sei es in textlicher, ikonografischer oder formal-gestalterischer Hinsicht – mehr oder minder adaptiert werden. Gemäß der Verfasserin seien »die grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen Humangräbern und Tiergräbern weniger pragmatisch als vielmehr kulturell motiviert« (118). Die damit korrespondierende Schlussfolgerung, wonach »es dem Menschen ein Anliegen« sei, »einem nahestehenden, verstorbenen Individuum eine würdevolle letzte Heimstatt zu geben und sich als Hinterbliebener zugleich eine fest verortete Anlaufstelle zur Kompensation des aus dem Verlust erwachsenen Leids zu schaffen« (ebd.), mutet jedoch recht apodiktisch an. Zweifel daran lassen nicht zuletzt Besichtigungen mancher Areale auf Menschenfriedhöfen und die Anblicke einiger buchstäblich verlassener bzw. funktional eingerichteter Ruhestätten aufkommen. Jüngere empirische Studien weisen zudem Delokalisierungstendenzen nach und zeigen, dass Gräber heutzutage plurale Bedeutungszuschreibungen erfahren. Viele Angehörige sehen in der Grabstätte keineswegs eine zentrale Anlaufstelle, sondern sie bevorzugen andere Orte bzw. sie trauern losgelöst von einer konkreten räumlichen Umgebung. Dass zwischen der gelebten Trauer und der Einrichtung eines Begräbnisortes ohnehin kein monokausaler Zusammenhang besteht, braucht nicht weiter betont zu werden und lässt sich auch der vorliegenden Arbeit entnehmen.

Bei allen Gemeinsamkeiten identifiziert die Autorin auch einige Unterschiede zwischen Menschen- und Tierfriedhöfen. So erfolge die oben erwähnte Adaption entsprechender Ausdruckselemente auf dem Tierfriedhof häufig in überspitzter und emotional übersteigerter Form. Dies habe u. a. mit großzügigeren Gestaltungsfreiräumen zu tun und schlage sich auch in einem auffälligeren Gesamterscheinungsbild sowie einem höheren ›Improvisationspotenzial‹ der animalischen Ruhestätten nieder, von denen einige »dem allgemeinen Verständnis und Bild von Grabzeichen in Bezug auf Materialität und optischer Wirkung entgegenstehen« (95). Die Ansicht der Autorin, dass »[a]uf Humanfriedhöfen [...] improvisierte Grabzeichen undenkbar« (303) wären, wird der empirischen Wirklichkeit indes nur unzureichend gerecht. Hier hätte der eine oder andere Blick in aktuelle Forschungsergebnisse zum Status quo der Friedhofskultur und modernen Begräbnisorten zu der Einsicht führen können, dass auch auf Menschenfriedhöfen nicht nur ein gesteigertes Aneignungsinteresse von Angehörigen besteht, sondern dass ebenso von institutioneller Seite mittlerweile vermehrt Zugeständnisse in diese Richtung gemacht werden.

Die Semantik der Tiergräber falle der Autorin zufolge nicht allein aufgrund der weniger strengen Vorschriften expressiver und offener aus, sondern vor allem, weil man sich an diesen »Schutz bietende[n] ›Krisen-Orte[n]« (338) gewissermaßen »unter seinesgleichen« wähne und die empfundene soziale Kontrolle dadurch geringer sei. Der wesentlich offensivere und in stärkerer Konzentration artikulierte Trauerschmerz sei allenfalls mit Kindergräbern vergleichbar. Bei der Gegenüberstellung von Tier- und Kindergräbern fallen noch einige weitere Parallelen ins Auge, die nicht lediglich als Zufall abzutun seien, sondern plausible Begründungen zulassen. So originell dieser Befund auf den ersten Blick erscheinen mag, sei jedoch auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass entsprechende Erkenntnisse bereits in früheren, der Verfasserin augenscheinlich nicht bekannten Arbeiten publiziert wurden.

An ihren Gräbern werden Tiere auf vielfache Weise betrauert, erinnert und bisweilen sogar »persönlich« adressiert. Sie bekommen nicht nur spezifische Lebensleistungen, sondern auch menschliche Eigenschaften zugeschrieben. Allein die gewählten Formulierungen der Inschriften legen nahe, »dass der tote Tierkörper nicht als Kadaver, sondern als Leichnam wahrgenommen wird« (337) und die schon zu Lebzeiten betriebene Anthropomorphisierung ihre postmortale Fortsetzung bzw. Steigerung erfährt. Bemerkenswert ist überdies der verstärkte Rückgriff auf jenseitsorientierte Bezüge (und mitunter christlich geprägte Symbolformen, obwohl diese in den meisten Tierfriedhofsatzen explizit untersagt sind). Die Darstellung von Kreuzen, Engeln und betenden Händen, aber auch das spirituell angehauchte Sinnbild der Regenbogenbrücke weisen darauf hin, dass die für die Moderne vielfach diagnostizierte Säkularisierung keineswegs mit der Eliminierung jeglicher Transzendental Konzepte gleichzusetzen ist. Die Frage, inwiefern darin zum Ausdruck kommt, »welch ideellen Einfluss Kirche und Religion auf unser Handeln noch immer haben« (301) bzw. inwieweit schlichtweg sozialistorisch tradierte, nicht weiter reflektierte und teils profanierte Trauerkonventionen wirksam werden, wäre einer näheren Auseinandersetzung wert.

In Wort und Bild gewährt Neuraths Buch umfassende Einblicke in ein bislang eher randständiges Phänomen, das einerseits über weitzurückreichende historische Wurzeln verfügt und das andererseits immer wichtiger für die künftige Bestattungskultur wird. »Daraus ist als These ableitbar, dass sich in der Wende auf das 21. Jahrhundert das Mensch-Tier-Verhältnis verändert hat und Tierbestattungen Rückschlüsse auf die Qualität dieses Verhältnisses erlauben.« (335) Für Brancheninsider*innen verspricht der Band genauso gewinnbringend zu sein wie für Leser*innen, die noch keinen Tierfriedhof betreten haben und angesichts der gebotenen Impressionen erstaunt, an mancher Stelle vielleicht sogar ein wenig ergriffen sein dürften. Gewiss bilden Tierfriedhöfe bloß einen von mehreren Schauplätzen des Heimtiertodes. Andere Kontexte wie etwa die Zunahme von Tierkrematorien, die Aufbewahrung von Tiersche im Privatbereich oder Trauerbekundungen im Internet werden in der vorliegenden Untersuchung lediglich gestreift. Dass ihr Schwerpunkt auf Tierfriedhöfen liegt, lässt sich zumindest dem Buchtitel nicht entnehmen, sondern wird erst im Zuge der Lektüre ersichtlich.

Mit der Bestattung von Heimtieren im Allgemeinen und Tierfriedhöfen im Besonderen stößt die Autorin auf ein Feld, dem erst seit kürzerer Zeit – übrigens auch von soziologischer Seite (Benkel 2020; Meitzler 2017; ders. 2019) – empirische Aufmerksamkeit gewidmet wird. Zu dieser Pionierarbeit leistet die Studie einen wichtigen Beitrag.

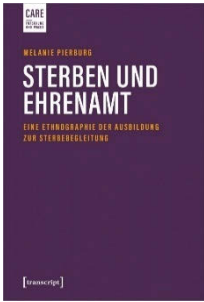
Literatur

- Benkel, Thorsten (2020): »Das Mensch-Tier-Verhältnis. Spielarten einer Sozialpartnerschaft«, in: Schmitt, Marion/Kunzmann, Peter (Hg.): *Nicht nur dein Tier stirbt. Geschichten und Forschungen zur Trauer um Haustiere*, Ilmenau, S. 66-76.
- Elias, Norbert (2002): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9-90.
- Meitzler, Matthias (2017): »Hunde wollt ihr ewig leben? Der tote Vierbeiner – ein Krisentier«, in: Hitzler, Ronald/Burzan, Nicole (Hg.): *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis*, Wiesbaden, S. 175-200.

Meitzler, Matthias (2019): »Animalische Avantgarde. Zeitgenössische Kundgaben von Trauer um verstorbene Heimtiere«, in: *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 11, Heft 1, S. 109-133.

Ausbildung zur hospizlichen Sterbebegleitung

Sven Schwabe



Rezension zu: Melanie Pierburg (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*, Bielefeld: Transcript, 256 Seiten, 45€.

Die Hospizarbeit setzt sich seit ihrer Gründung für die Bedürfnisse schwerstkranker und sterbender Menschen ein. Sie versteht sich selbst als Gegenbewegung zu einer gesellschaftlichen Tabuisierung des Todes und einer Medikalisierung des Sterbens. Dagegen setzt sie auf bürgerschaftliches Engagement und soziale Fürsorge, um allen Menschen ein sogenanntes »würdevolles« Sterben zu ermöglichen. Eine wesentliche Aufgabe der ca. 1.500 Hospizvereine in Deutschland ist die Sterbebegleitung. Um Ehrenamtliche auf diese Tätigkeit vorzubereiten, organisieren die Hospizvereine regelmäßig Vorbereitungskurse, in denen Methoden, Inhalte und Haltungen zum Umgang mit Sterbenden vermittelt werden. Die Absolvierung des Kurses ist meist Voraussetzung dafür, dass Ehrenamtliche in der Sterbebegleitung eingesetzt werden.

Melanie Pierburg hat im Rahmen ihrer Dissertation an einem Vorbereitungskurs in Sterbebegleitung teilgenommen und sich aus ethnografischer Perspektive die Frage gestellt, wie in diesem Kontext Sterben und Sterbebegleitungen konstruiert und vermittelt werden.

Die Studie ist in drei große Kapitel gegliedert. Im theoretischen Teil rekapituliert die Autorin den Forschungsstand, ordnet ihre eigene Arbeit darin ein und erläutert ihr methodisches Vorgehen. Im umfangreichen empirischen Teil werden die Ergebnisse der Feldstudie anhand einer Kursbeschreibung und den darin vorkommenden Modi der Wissensvermittlung, der Symbole und Rituale, der Praktiken und der Thematisierung des Sterbens vorgestellt. Der literarische Teil am Ende der Arbeit besteht aus einer autoethnografischen Reflexion des eigenen Erlebens im Feld.

Die ethnografische Studie von Pierburg ist in der Thanatosoziologie verortet. Sie arbeitet heraus, dass die ehrenamtliche Sterbebegleitung in der Sterbeforschung ein Forschungsdesiderat darstellt. Die Ethnografie eröffnet dabei eine besondere Perspektive, da sie die Vermittlungspraktiken und Aushandlungsprozesse im Modus des Vollzugs, d. h. im Kursgeschehen, in den Fokus nimmt. Die Entstehung der Hospizbewegung und der Umgang mit dem Sterben werden in einen gesellschaftlichen Kontext eingeordnet und die ethnografische Studie von normativen Fragestellungen zum *guten Sterben* abgegrenzt.

Das Kapitel über qualitative Sozialforschung und ethnografische Zugänge sowie die Darstellung des methodischen Vorgehens in dieser Studie (teilnehmende Beobachtung bzw. beobachtende Teilnahme im Hospizkurs) leiten zu den Feldforschungsergebnissen hin.

Im empirischen Teil stellt die Autorin auf der Grundlage von Feldbeschreibungen und Analysen nachvollziehbar und transparent dar, wie sie zu ihren Deutungen und Interpretationen kommt. Angefangen vom Vorgespräch und dem ersten Kennenlernen über die zahlreichen Wahrnehmungs- und Haltungsübungen bis hin zum Abschiedsgottesdienst und dem anschließenden Praxisschock werden die verschiedenen Stationen auf dem Weg zur ehrenamtlichen Sterbebegleiterin vorgestellt und unter die Lupe genommen. Der Kurs kommt dabei als ein Ensemble von Praktiken in den Blick, die darauf gerichtet sind, den Sterbeprozess als ein soziales Geschehen begreifbar zu machen. Das zeigt sich auch in der Kursgestaltung selbst: Anstelle von rationaler Wissensvermittlung wird das Erfahrungswissen der Teilnehmenden genutzt, um eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Sterben anzustoßen und eine Haltung in der Sterbebegleitung zu vermitteln. Die persönliche Haltung zum Sterben wird folglich nicht vorgegeben; sie muss vielmehr permanent zwischen den Beteiligten neu ausgehandelt werden. Dabei wird das Sterben kaum als körperlicher Prozess relevant, sondern als eine zu bewältigende Aufgabe. Diese zu begleiten und für den Versterbenden sinnvoll zu gestalten, ist die Mission der Hospizbegleiter*innen. Immer wieder zoomt die Autorin ganz nah an das Erlebte heran und schildert ausführlich ihre eigenen Wahrnehmungen und Gedanken während des Kursgeschehens. Dazwischen finden sich ausführliche theoretische Ausführungen z. B. über Rituale und Symbole, mit denen die Situationen aus der Distanz betrachtet und verfremdet werden. In diesem perspektivischen Wechselspiel werden den Situationen ihre Deutungen abgerungen und tiefere Sinnebenen freigelegt.

In den Praktiken des Kurses vom Arrangement des Raumes über das gemeinsame Buffet bis zu den vermittelten Methoden, z. B. der Handmassage, ist der Charakter der Sterbebegleitung herauszulesen: Es geht um eine Form der Gabe am Nächsten, ohne einen expliziten Gegenwert zu erwarten. Die Hospizbewegung erscheint dabei als eine moralische Instanz, deren Aufgabe es ist, eine soziale Fehlentwicklung im Umgang mit schwerstkranken und sterbenden Menschen zu korrigieren. Am Ende der Analyse steht der nachvollziehbare Befund, dass dem Sterben als Übergang vom Leben zum Tod im Hospizkurs kein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Da der Fokus auf der sozialen Dimension liegt, taucht Sterben in erster Linie als ein Prozess des Loslassens, der Befreiung und Transformation auf, d. h. als eine Trennungserfahrung, die karitativ begleitet werden sollte. Das im Hospizkurs vermittelte Wissen liefert dabei keine Antworten auf die Sinnhaftigkeit des Sterbens, sondern Haltungen und Methoden, um bei Sinnsuche am Lebensende zu unterstützen.

In einer abschließenden Autoethnografie wird eine literarisch-künstlerische und persönliche Perspektive auf die Sterbebegleitung sichtbar. Die Autorin nimmt die Lesenden mit zu einem Praxiseinsatz ins Altenheim: Nehme ich die Bedürfnisse der Frau richtig wahr? Ist das Stöhnen ein ›Ja‹? Reicht es als Sterbebegleiterin, ›nur‹ da gewesen zu sein? Im Schreiben über das Erleben entfernt sich die Autorin einerseits von der Praxis der Sterbebegleitung und verleiht ihr zugleich eine eigentümliche Bedeutsamkeit.

Mit *Sterben und Ehrenamt* legt Pierburg eine lesenswerte und erkenntnisreiche Studie zur Wissensvermittlung in hospizlichen Vorbereitungskursen und der darin stattfindenden Konstruktion von Sterben und Sterbebegleitung vor. Sie richtet einen analytischen aber keineswegs kühlen Blick auf das bisweilen mystifizierte Feld der hospizlichen Sterbebegleitung und seziiert feingliedrig die Sinndimensionen unter den Praktiken. Dabei lässt sie sich weder von dem bedeutungsschweren Feld aufsaugen, noch versteckt sie sich hinter Beobachtungsprotokollen und Feldnotizen. Vielmehr zeigt sie in ihrer Ethnografie ge-

konnt und pointiert, wie Sterbebegleitung als eine anspruchsvolle Deutungskunst und Beziehungsarbeit an und mit Sterbenden konstruiert wird. Das Buch schließt nicht nur ein wissenschaftliches Forschungsdesiderat, sondern kann auch für Praktiker*innen im Feld bei der Reflexion des eigenen Handelns von großem Wert sein.

Die Leiche von Schrödingers Katze. Zweidimensionale Zumutungen der Filmrezeption

Thorsten Benkel



Rezension zu: Laura Räuber (2019): *Todesbegegnungen im Film. Zuschauerrezeption zwischen Zeichen und Körper*, Bielefeld: Transcript, 382 Seiten, 44,99€.

Unter allen Künsten werde im Film der Tod am plastischsten greifbar, so die These dieser ursprünglich an der FU Berlin als Dissertation eingereichten Schrift. Gewiss: (Film-)Bilder speichern und bewahren Sachverhalte, wie spätestens seit Roland Barthes bekannt ist; sie dienen damit nicht nur dem visuellen (Weiter-)Leben des bzw. der Gezeigten, sondern mithin auch dem immer wiederkehrenden Tötungsakt, dem repetierten Sterbeschicksal usw., das nämlich optisch in einer potenziellen Dauerschleife ansichtig wird. Die ewige Wiederkehr des Endes ist aber lediglich theoretisch denkbar, denn in Wahrheit werden solche Szenen, wie alle anderen, von kaum jemandem häufiger als ein paar Mal betrachtet.

Zu Beginn der vorliegenden Darstellung wird ein Parforce-Ritt durch alle möglichen, indes nur knapp gestreiften Theorieansätze geboten – vermutlich nicht unbedingt, weil sich darin Substantielles für die Argumentation verbirgt, sondern eher, so wirkt es zumindest, um fleißig einer Pflichtübung nachzukommen. Sodann geht es um symbolische Repräsentationsfiguren des Lebensendes in der Kunst, die in vielen Erscheinungsbildern vorgestellt und auf korrespondierende Bildmotive der Foto- und Videografie hin ausgeleuchtet werden. Verwendung findet, wiederum bruchstückhaft, aber immerhin konsistent stets auf's Neue aufflackernd, ein favorisiertes Verfahren in der Filmwissenschaft: der Rekurs auf psychoanalytische Deutungsmuster. Vor allem werden ausführlich andere Autor*innen zu Wort gebeten und die Verfasserin formuliert gewissermaßen die Übergänge zwischen den Zitaten. Das wirkt leider wie eine recht bemühte Nebeneinanderstellung, nicht wie eine Argumentation aus einem Guss. Anders gesagt: Die Aufgabe, den Forschungsstand darzustellen, wird hier zum Kernelement der gesamten Untersuchung. Erst allmählich zeigt sich die Eigenleistung der Autorin: Sie schält sich dadurch heraus, dass sie (auf Basis eines immensen Lese- und Rechercheaufwandes) die Fremdreferenzen sortiert und kommentiert.

Inhaltlich geht es um die Differenz zwischen analoger und digitaler Fotografie, um Post-Mortem-Fotografie, aber auch um Freeze Frames und um die Todesbilder bei Ingmar Bergman – dies alles zunächst in einem einzigen, großen Kapitel. Darauf folgt im nächsten (und zugleich letzten) Hauptabschnitt eine Fokussierung des bedrängten Körpers, welche eine Auseinandersetzung u. a. mit »sadistische[r] und masochistische[r] [...] Filmrezeption« verspricht (134) und z. B. auch die Performance-Kunst, Tötungsgewalt sowie Jesu Kreuzigung tangiert. Letzteres ist ein filmisch häufig umgesetztes Su-

jet, dessen Bandbreite indes kaum thematisiert wird. Auch andere berühmte kulturhistorische Stationen werden nur am Rande angesprochen, mithin durchaus ohne filmische Referenzen. Die Filmbeispiele sind bei all dem nicht systematisch eingeflochten, sondern vergleichsweise abrupt in den Textfluss eingebunden.

Vielleicht ermöglicht der Film, meint Räuber, dann, wenn er dem Exitus gewidmet ist, eine Art »Todesbewältigung« (55). Allerdings handele es sich beim Tod zugleich um ein »subjektives Ereignis«, auf das sich filmisch keine Antwort geben lasse (112). Die Rezeption sei zwar »intensiv körperlich erfahrbar« (24), denn Film schaffe die Illusion einer genuinen Realität (178), dennoch gebe es auf dieser Schiene keine »Einblicke« in den Tod (225) – dieser werde jedoch trotzdem »greifbar« (ebd.). Ist der Tod im Film gewissermaßen die Leiche von Schrödingers Katze, welcher mehrere widersprechende Deutungen zukommen, solange man nicht genau genug nachschaut? Offenbar ja, überdies heißt es nämlich, dass ab den 1930er Jahren (ausgerechnet dann) der Tod kein Schreckgespenst mehr gewesen sei (30), während wenig später zu lesen steht, dass die Angst vor dem Tod sich »zu allen Zeiten [...] unerschütterlich gehalten« habe (44). Stringente Argumentation sieht anders aus.

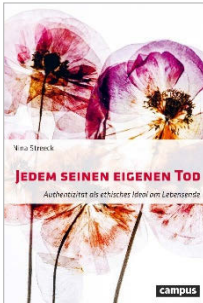
Insgesamt geht es in *Todesbegegnungen im Film* gar nicht so sehr um den Tod, als vielmehr um die Symbolismen und die visuellen Umsetzungen von Sterben, Töten, Folter, Gewalt usw. im Medium des Films; das eigentliche Thema sind, wie sich recht bald herauskristallisiert, also Zumutungen wider den zweidimensionalen Körper.

Im Fazit wird resümiert, dass viele Filmtode eine »unlustvolle Kinoerfahrung« bereithalten. Einmal davon abgesehen, dass Kino heutzutage schwerlich der dominante Rezeptionsmodus sein dürfte, will es nicht so sehr recht einleuchten, warum »wir« (die Autorin scheut sich nicht vor der Verunsicherung) etwas anschauen, was kategorial »unlustvoll« sein soll. Man muss nicht gleich zu antiquierten Konzepten wie der Katharsis-Hypothese greifen, um zum Kern des Problems vorzudringen. Das dialektische Verhältnis von Reiz und Schrecken ist eine jahrhundertealte Analysekatégorie in der Literatur, der Theaterhistorie (siehe Freud) und natürlich auch in der Filmwissenschaft. Dass es Rezipient*innen gibt, die in »empathische Bedrängnis« (225) geraten, wenn es aus dem Bildschirm oder der Leinwand zu heikel (zu brutal, zu emotional) zugeht, ist sicherlich richtig. Andere wiederum suchen just diese Intensität – aus psychologischen, sozialen, ästhetischen oder sonstigen Gründen. ›Angstlust‹, um eine Kategorie von Michael Balint zu bemühen, ist gewiss nicht Unlust, sondern eher so etwas wie ›Trotzdem-Lust‹. Wäre es nicht so, hätte es für die vorliegende Studie wohl nur wenig Material gegeben.

Das umfangreiche Buch liefert immerhin farbige Screenshots, regt zum Nachschlagen einiger interessanter Quellentexte an und gibt hier und da Impulse zum Weiterdenken. Verschollene Perlen der Filmgeschichte, die das Lebensende thematisieren (ihre Zahl ist Legion), sucht man allerdings weitgehend vergebens. Überdies wird nach unpaginieren Online-Fassungen bekannter Texte oder nach Billignachdrucken zitiert; es gibt Satzfragmente, die doppelt hintereinander auftauchen, diverse falsche bzw. fehlende Kursivierungen, Interpunktionsfehler und Abstandprobleme, und ursprünglich deutschsprachige Texte werden nach englischer Übersetzung zitiert, aber in einer deutschen Rückübersetzung der Autorin! Mag sein, dass manche Rezipient*innen die rhapsodische Form und diese kleinen formalen Freiheiten nicht stören. Wer aber eine bündige Ordnung der epistemischen Dinge (der Interessenslagen, der Erkenntniswege, der Erträge der Forschung) wertschätzt, wird korrespondierende Defizite schwer übersehen können. Um es mit einem Filmtitel zu sagen: Hier passiert *too much, too soon*.

Die Paradoxien des authentischen Sterbens

Melanie Pierburg



Rezenion zu: Streeck, Nina (2020): *Jedem seinen eigenen Tod. Authentizität als ethisches Ideal am Lebensende*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 356 Seiten, 29,95 €.

Bewertungen des Lebensendes anhand von Sterbeidealen finden sich sowohl in Praxisfeldern wie Hospizen und Palliativstationen als auch in der wissenschaftlichen Literatur, welche diese auf einer Metaebene aufspürt, ausbuchstabiert und gerne kritisiert. Mit dem Label des *guten* oder *bewussten* Sterbens

werden die Organisationen in Auseinandersetzung mit ihnen zugeschriebenen Leitbildern auf den Prüfstand gestellt, die sich dezidiert mit dem Ableben befassen (und es nicht zu verhindern trachten). Dabei herrschen in der sozialwissenschaftlichen Forschung empirische Herangehensweisen vor; je nach methodisch-methodologischer Ausrichtung werden (kommunikative) Praktiken, Lebenswelten oder Diskurse zum Bezugspunkt der Analysen.

Nina Streeck nähert sich den Sterbeidealen in ihrer hier behandelten Dissertationsschrift zunächst theoretisch und beleuchtet auf diese Weise die (sozial-)philosophischen Hintergründe der oft genutzten Zuschreibungen. Dazu macht sie das Authentizitätsideal als Kern moderner Vorstellungen des guten Sterbens aus. Wie sich Menschen am Ende ihres Lebens genau dazu verhalten können und welche normativen Erwartungen damit gesellschaftlich verbunden sind, ist das Thema ihrer Arbeit. Hierbei geht es ihr nicht um eine Begründung sittlichen Handelns, sondern vielmehr um eine »hermeneutische Herangehensweise, die auf die Interpretation und das Verstehen von Sinnzusammenhängen zielt« (18). So siedelt sich das Werk in der Ethik und der Sozialphilosophie an, denn auch die gesellschaftlichen Bedingungen, die das gute oder schlechte Sterben ermöglichen, sind Teil ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Die Autorin verfolgt mit ihrer Arbeit mehrere Ziele: Sie möchte das gute Sterben anhand des Authentizitätsideals theoretisch rekonstruieren, außerdem einen eigenen Authentizitätsbegriff entwickeln, der es ermöglicht, soziale Pathologien im Sinne Honneths zu diagnostizieren, und darüber hinaus das begriffliche Instrumentarium auf die konkreten Sterbeideale der Palliativversorgung und Sterbehilfe anwenden (20). Dieses in sich ausdifferenzierte Vorhaben verwirklicht sie in den drei Teilen ihres Werks. Im ersten diskutiert sie, ob man überhaupt nach dem guten Sterben fragen sollte und bejaht dies mit dem Hinweis, die Auslegung von Sterbeidealen vertiefe das Verständnis viel diskutierter Konfliktsituationen am Lebensende. Also widmet sie sich grundsätzlichen Begriffsbestimmungen, wozu sie diverse Sterbedefinitionen gegenüberstellt, die sich qua disziplinären Hintergrund unterscheiden, und vollzieht darüber hinaus die Möglichkeiten des guten Sterbens mit den Möglichkeiten des guten Lebens nach. Dabei führt sie Authentizität als »Scharnier zwischen Sozialphilosophie und Ethik« (82) ein, mit dem das gute Leben bzw. Sterben definiert und mögliche Störungen des Sozialen identifiziert werden können. Hierbei deutet sich bereits an, dass sie die Umsetzung von Sterbeidealen mit sozialpathologischen Tendenzen assoziiert.

Im zweiten Teil rekonstruiert die Autorin das Authentizitätsideal, indem sie zunächst die Denkgeschichte des Konzepts von Sokrates bis Taylor aufarbeitet und dann zwei Modelle unterscheidet, die sie als »Selbstfindung und Selbsterfindung« (113) vorschlagwortet und in Hinblick auf unterschiedliche Antworten zur Frage nach einem auffindbaren menschlichen Wesenskern konturiert. In Auseinandersetzung mit diesen Standpunkten und einer Vielzahl ihrer Vertreter*innen schlägt Streeck schließlich vor, Authentizität als »eine Beziehungsqualität oder als ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis zu verstehen, das sich in einem Prozess der Authentifizierung beziehungsweise der Suche nach der eigenen Stimme realisiert« (200). Damit verbindet sie eine Transformation von Selbst und Welt, ein Tätigsein, das sich auch als Passivität realisieren kann, und eine Bejahung des Ergebnisses dieses Prozesses.

Im dritten Teil setzt sie sich sodann mit Sterbeorganisationen auseinander, um die Umsetzung des Authentizitätsideals hinsichtlich des Ablebens zu beurteilen. Dafür geht sie anfänglich auf die Entstehung von Palliative Care und der modernen Sterbehilfebewegung ein, rekonstruiert die dahinter stehenden Ideologien und macht deren Übersetzung in die Praxis an Selbstinszenierungen, Selbstdeutungen und (wenigen und älteren) soziologischen Studien fest. Ihre Argumentation gipfelt in der These, dass die Durchsetzung des Authentizitätsideals sich paradoxerweise mit gegenläufigen Tendenzen verbinde. Die Freiheit der Sterbegestaltung mündet dieser Sichtweise nach in den Zwang zur Sterbegestaltung. In diesem Sinne unterscheidet die Autorin vier Formen der Inauthentizität, die sich im Rahmen von Sterbensprozessen einstellen können: das Verharren in einer inneren Zerrissenheit, weil die Freiheit zur Auseinandersetzung mit den vorhandenen Optionen fehlt; Gleichgültigkeit, da Moribunde Erwartungen an ihre kontinuierende Identität nicht erfüllen können; das Ausbleiben eines Selbstwirksamkeitserlebens sowie eine unkritische Übernahme von Fremderwartungen (304).

Die philosophische Erörterung des guten Sterbens anhand des hergeleiteten und schließlich eigenständig ausbuchstabierten Authentizitätsideals mündet also in der Diagnose, dass die Umsetzung des Leitbilds sich gegen sich selbst wende. Deswegen votiert Streeck allerdings nicht für eine Abkehr vom Wunschbild des eigenen Dahinscheidens, sondern für eine Abschwächung der damit einhergehenden Anforderungen. Außerdem stellt sie vor allem das diagnostische Potenzial des sich bis zum Exitus erstreckenden Authentizitätsideals heraus und stärkt so theoretisch begründete Formen von Kritik, die sich im Feld des Lebensendes ansiedeln.

Streeck legt eine beeindruckende Rekonstruktion der denkgeschichtlichen Hintergründe des guten Sterbens vor und erarbeitet vor diesem Horizont eine eigene Begriffsbestimmung. Die damit verbundene Fokussierung auf die Herstellung eines spezifischen Selbst- und Fremdverhältnisses ermöglicht es, den Prozesscharakter der Authentifizierung und seine Scheiteranfälligkeiten in den Blick zu nehmen. So kann das Konzept als Sensibilisierung für empirische Phänomene und ihre Untersuchung dienen. Die Arbeit zeichnet sich insgesamt durch die anspruchsvolle Herangehensweise aus, mit einer hermeneutischen Ausrichtung sowohl die ethischen Implikationen als auch sozialphilosophischen Bedingungen gegenwärtiger Sterbeideale zu untersuchen. Die Aufarbeitung der damit befassten Literatur führt zu einem Schatz an theoretischen Erkenntnissen, welche den gesellschaftlichen Umgang mit dem Sterben zu erhellen vermögen. Diese fundierte theoretische Arbeit ist eine wichtige Ergänzung zu den empirischen Diagnosen, die sich auf die Bewertungen des Ablebens in unterschiedlichen Forschungs-

feldern beziehen. Dem Anspruch, sowohl einen ethischen als auch einen sozialphilosophischen Beitrag zu diesem Thema zu leisten, wird die Autorin also gerecht.

Etwas problematischer ist ihr Ziel, desgleichen das konkrete Verfehlen von Sterbeidealen in der Praxis im Rahmen der Palliative Care und Sterbehilfe zu diagnostizieren. Dazu setzt sie sich zwar mit einem großen Fundus an praxisnaher und auch wissenschaftlicher Literatur sowie mit publizierten Berichten von Betroffenen auseinander, sie führt aber keine systematische Analyse durch, in denen sie die Texte tatsächlich als Daten perspektiviert. Das kann und muss sie in ihrer theoretisch angelegten Arbeit keineswegs leisten. Allerdings sind dann weitreichende Aussagen über die Praxis schwerlich zu plausibilisieren, die in ihrer Argumentation dennoch mitschwingen. Hier wäre etwas mehr Zurückhaltung ein Weg gewesen, die mit unterschiedlichen Ansprüchen aufgeladene Arbeit ein wenig zu entlasten.

Streeck gelingt es in ihrer Dissertation, die ethischen und sozialphilosophischen Debatten, die hinter dem viel genutzten Label des guten Sterbens stehen, präzise nachzuvollziehen und ein Authentizitätsverständnis vorzuschlagen, das ein empirisches Reflexionspotenzial eröffnet und darüber hinaus ethische Fragen anschlussfähig macht. Sie erhellt so Sterbeideale und stellt außerdem die theoretischen Instrumente für die Diagnostik der Implikationen ihrer Umsetzung zur Verfügung. Ob das Leitbild des guten Sterbens, übersetzt als Authentizitätsideal, tatsächlich zu einem wünschenswerten Ableben führt und wie man genau das erkennen kann, wenn es doch individualisiert und von der schwindenden Selbstwirksamkeit bedroht ist, sind komplexe und hochrelevante Fragen der sozial- und kulturwissenschaftlichen Thanatologie, denen sich die Autorin scharfsinnig annimmt. Wie Ideale, die per se unerreichbar sind, in der Praxis verhandelt werden, sollten aber empirische Studien klären – was Streeck im Übrigen selbst konstatiert. Ihre Erkenntnisse, auch diejenigen, die sich auf die Sterbebegleitungs- und Sterbehilfeorganisationen beziehen, geben hierfür einen fruchtbaren Rahmen vor und werden die aktuellen Debatten und zukünftige Forschungen bereichern.

Autorinnen und Autoren



© Thorsten Benkel

Thorsten Benkel, geb. in Kaiserslautern, ist Akademischer Rat für Soziologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Passau. Nach dem Studium der Soziologie, Philosophie, Psychologie und Literaturwissenschaft promovierte er in Frankfurt am Main zum Wirklichkeitsverständnis der Soziologie. Er leitete mehrere Forschungsprojekte im Kontext von Sterben, Tod und Trauer. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen außerdem in den Bereichen Mikrosoziologie und qualitative Sozialforschung sowie in der Soziologie des Wissens, des Körpers, des Rechts und der Religion. Buchveröffentlichungen u. a.: *Das Frankfurter Bahnhofsviertel* (Hg., 2010); *Die Verwaltung des Todes* (2. Aufl. 2013); *Die Zukunft des Todes* (Hg., 2016); *Der Glanz des Lebens* (Co-Autor, 2019; engl. Fassung 2020); *Kampffplatz Sexualität* (Mithg., 2021); *Das Fließende des Körpers* (2021).

► Thorsten.Benkel@uni-passau.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 qualitative Sozialforschung. Buchveröffentlichung: *Zeitregime des Bestattens* (2020).

► ekkehard.coenen@uni-weimar.de



© Foto Heibel (Koblenz)

Ursula Engelfried-Rave, geb. in Rottenburg am Neckar, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kulturosoziologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, wo sie das Projekt *Trauerbegleitung am Arbeitsplatz* leitet. Sie studierte Katholische Theologie in Tübingen sowie Erziehungswissenschaft in Koblenz und promovierte dort im Fach Soziologie. Ihr derzeitiger Arbeitsschwerpunkt liegt im Bereich der Thanatosoziologie und Trauerforschung. Buchveröffentlichung: *Kampfarena Esstisch* (2014).

► trauer1@uni-bonn.de



© Ronald Hitzler

Ronald Hitzler, geb. in Königsbrunn, ist Universitätsprofessor em. für Allgemeine Soziologie an der Fakultät Sozialwissenschaften der Technischen Universität Dortmund. Seit Oktober 2017 ist er als Senior Scientist Leiter des Forschungsgebiets *Modernisierung als Handlungsproblem*. Im Rekurs auf dieses allgemeine Erkenntnisinteresse arbeitet er derzeit vor allem zu methodologisch-methodischen Grundlagenproblemen der interpretativen Sozialforschung, zum kulturellen Leben in der Gegenwartsgesellschaft und zu existenziellen Grenzsituationen. Buch-

veröffentlichungen u. a.: *Typologische Konstruktionen* (Mithg., 2018); *Ethnographie der Situation* (Mithg., 2020); *Kritik der Hermeneutischen Wissenssoziologie* (Mithg., 2020); *Lebensweltanalytische Ethnographie – in Anschluss an Anne Honer* (Co-Autor, 2. Aufl. 2020).

► www.hitzler-soziologie.de



© ITMZ Universität Rostock

Thomas Klie, geb. in Northeim, ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät Rostock. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und Russistik wurde er Berufsschulpfarrer in Uelzen und Verden. Er arbeitete als Dozent am Religionspädagogischen Institut Loccum und wurde in Göttingen mit einer Untersuchung zum Berufsschulreligionsunterricht promoviert. In seiner Bonner Habilitationsschrift widmete er sich der Zeichen- und Spieltheorie. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Liturgik, der spätmodernen

Religionskultur und der Sepulkralkultur. Buchveröffentlichungen u. a.: *Praktische Theologie der Bestattung* (Mithg., 2015); *Bestattung als Dienstleistung* (Mithg., 2019); *Die Dinge, die bleiben* (Mithg., 2020), *Machtvergessenheit* (Mithg., 2021).

► thomas.klie@uni-rostock.de



© Hubert Knoblauch

Hubert Knoblauch, geb. in Friedrichshafen, ist Professor für Allgemeine Soziologie am Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin. Seine Forschung zum Thema Tod setzte mit einem empirischen Projekt zu Nah-toderfahrungen ein (*Berichte aus dem Jenseits*, Freiburg 1999), es folgten Forschungen zur medizinischen Sektion, zur Transplantation und Transmortalität mit entsprechenden Veröffentlichungen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Soziologische Theorie, Wissens-, Religions- und Kommunikationssoziologie sowie qualitative Methoden.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Transmortalität* (Mithg., 2017); *Innovation Society Today* (Mithg., 2018); *Knowledge in Action* (Mithg., 2018); *Die Refiguration der Religion* (Hg., 2020).

► hubert.knoblauch@tu-berlin.de



© Hans Ulrich Oehlke

Gesa Lindemann, geb. in Salzgitter, Professorin für Allgemeine Soziologie am Fachbereich Bildungs- und Sozialwissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Nach dem Studium der Soziologie, Philosophie und Rechtswissenschaften promovierte sie an der Universität Bremen mit einer Studie zur Konstruktion des Geschlechts. Sie führte mehrere Projekte zur Erforschung der Grenzen des Sozialen (einschließlich der Grenze zwischen Leben und Tod) durch. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Sozialtheorie, Gesellschaftstheorie, Techniksoziologie und Verfahrensordnungen der Gewalt.

Buchveröffentlichungen u. a.: *Die Grenzen des Sozialen* (2002); *Weltzugänge* (2014); *Strukturnotwendige Kritik*, Bd. 1 (2018); *Die Ordnung der Berührung* (2020).

► gesa.lindemann@uol.de



© Matthias Meitzler

Matthias Meitzler, geb. in Groß-Umstadt, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Passau. Er studierte u. a. Soziologie, Psychoanalyse und Geschichte. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Wissenssoziologie, der qualitativen Methoden, der Mediatisierungsforschung sowie der Soziologie 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); *Körper – Kultur – Konflikt* (Co-Autor, 2022); *Norbert Elias und der Tod* (im Erscheinen).

► Matthias.Meitzler@uni-passau.de



© Patrick Nehls

Patrick Nehls, geb. in Recklinghausen, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Medienwissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Nach dem Studium der Theater-, Film- und Medienwissenschaften an den Universitäten Wien und Bonn arbeitet er momentan an seiner Promotion zur Rolle digitaler Technologien in Ritualen von Trauer und Totenerinnerung. Seine Forschungsschwerpunkte liegen außerdem in den Bereichen der empirischen Sozialforschung, der visuellen Kommunikation und der Social

Media Forschung.

► p.nehls@uni-bonn.de



© Christoph Nienhaus

Christoph Nienhaus, geb. in Datteln, ist Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Kulturosoziologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Nach dem Studium der Staatswissenschaften (B.A.) mit Schwerpunkten in Soziologie und Öffentlichem Recht an der Universität Passau absolvierte er das Grundstudium der Rechtswissenschaften am selben Ort. Aktuell studiert er Soziologie im Master an der Universität Bonn mit Schwerpunkten in Rechts- und Organisationssoziologie. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der Rechtssoziologie, der Figurations- und Wissenssoziologie sowie der Soziologie des Körpers.

► ch.nienhaus@uni-bonn.de



© Fotostudio Hahn (Hildesheim)

Melanie Pierburg, geb. in Berlin, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Hildesheim. Sie studierte Soziologie und verfasste ihre Dissertation über die Ausbildung von Sterbebegleiter*innen; darin rekonstruiert sie anhand einer ethnografischen Studie Sinnstiftungsprozesse, die sich auf das Sterben als sozial verhandelbares Phänomen beziehen. Ihre Arbeitsschwerpunkte umfassen qualitative Methoden, Wissenssoziologie und Thanatosoziologie.

Buchveröffentlichung: *Sterben und Ehrenamt* (2021).

► pierbu@uni-hildesheim.de



© Sven Schwabe

Sven Schwabe, geb. in Lüneburg, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeinmedizin und Palliativmedizin an der Medizinischen Hochschule Hannover und Referent im Landesstützpunkt Hospizarbeit und Palliativversorgung Niedersachsen e.V. Nach dem Studium der Soziologie und Politikwissenschaften promovierte er in Düsseldorf zum bürgerschaftlichen Engagement im Ruhestand. Aktuell arbeitet er in Forschungsprojekten zur Versorgung am Lebensende. Buchveröffentlichungen u. a.: *Prozesse des Alterns* (Mithg., 2015);

Alter in Verantwortung? (2016).

► schwabe@hospiz-palliativ-nds.de



© Chris Day

Miriam Sitter, geb. in Salzgitter, ist Vertretungsprofessorin für Didaktik der Sozialpädagogik an der Universität Osnabrück. Nach dem Studium der Soziologie und Politikwissenschaft war sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich für Erziehungs- und Sozialwissenschaften der Universität Hildesheim tätig. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen die Institutionalisierung der Kindheit, Wissensverhältnisse von Kindern über Tod und Trauer, Partizipationsforschung und Multiprofessionelle Soziale Arbeit mit trauernden Kindern und Familien. Buchveröffentlichungen: *Frühpädagogische Übergangsforschung* (Mithg., 2011); *PISAs fremde Kinder* (2016); *Trauerforschung* (Müller/Willmann 2020, Mitarbeit).

► m.sitter@loewenzahn-trauerzentrum.de



© foto-fm-digital (Stuttgart)

Manuel Stetter, geb. in Illertissen, ist Landeskirchlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorgelehre und Pastoraltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie promovierte er im Bereich der Homiletik zur transformativen Dimension religiöser Rede. In seinem Habilitationsprojekt untersucht er den funerals Umgang mit den Toten in der religionspluralen Gesellschaft. Weitere Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Liturgik und

Ritual Studies, Kasualtheorie, qualitative Religionsforschung und digitale religiöse Bekenntniskulturen. Buchveröffentlichung: *Die Predigt als Praxis der Veränderung* (2017).

► manuel.stetter@uni-tuebingen.de



© Ursula Streckeisen

Ursula Streckeisen, geb. in Schaffhausen, war Professorin an der Pädagogischen Hochschule Bern und Privatdozentin (Soziologie) an der Universität Bern mit den Schwerpunkten Bildung, Beruf, Profession, Medizin, Lebensende und Geschlecht. Sie studierte in Frankfurt am Main und Paris, promovierte und habilitierte in Bern und war Vertretungsprofessorin an der FU Berlin. Ferner war sie Leitungsmitglied im Forschungsprogramm ›Lebensende‹ des Schweizerischen Nationalfonds und arbeitet derzeit über ›Gutes Sterben‹ und über ›Pfarrfrauen im Wandel‹. Buchveröffentlichungen u. a.: *Die Medizin und der Tod* (2001);

Fördern und Auslesen (Co-Autorin, 2007); *Alte und neue Gesundheitsberufe* (Hg., 2013); *Das Lebensende in der Schweiz* (Co-Autorin, 2019).

► ursula.streckeisen@bluwin.ch



© Michaela Thönnies

Michaela Thönnies, geb. in Mainz, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Soziologischen Institut und Lehrbeauftragte der Universität Zürich sowie Lehrbeauftragte der FH Münster. Nach dem Studium der Soziologie, Betriebspädagogik und Politikwissenschaft in Aachen promovierte sie in Zürich zu *Sterben in der Soziologie*. Aktuell forscht sie zur Begleitung im Kontext des Sterbens und der Trauer. Ihre weiteren Interessenschwerpunkte liegen im Bereich von Gender and Science sowie Homosexualität in der Gesellschaft. Buchveröffentlichungen: *Sterbeorte in Deutschland* (2013); *Zur Soziologie des Sterbens* (Mithg., 2017).

► Thoennes.Michaela@gmail.com



© University of Bath

Tony Walter, geb. in London, studierte an den Universitäten Durham und Aberdeen und arbeitete anschließend als freier Autor zu den Themen Religion, Landschaft, Sozialreform und Grundeinkommen, bevor er sich mit dem Verhältnis von Tod und Gesellschaft beschäftigte. Nach seinem Wiedereintritt in die akademische Welt 1994 arbeitete er an der Universität Reading und schließlich in Bath, wo er heute emeritierter Professor für Death Studies ist. Gastdozenturen führten ihn nach Australien, Finnland, Kanada und Österreich. Seine Interessenschwerpunkte

sind das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten sowie aktuell die ökologische Krise im Lichte ihrer Beziehungen zu Trauer und Todesangst. Buchveröffentlichungen u. a.: *Funerals and how to Improve them* (1990); *The Revival of Death* (1994); *The Eclipse of Eternity* (1996); *On Bereavement* (1999); *The Mourning for Diana* (1999); *Social Death* (Mithg., 2016); *What Death Means Now* (2017); *Death in the Modern World* (2020).

► jaw34@bath.ac.uk

Grabstein des Jahres



Es zeichnen sich seit einigen Jahren stärker werdende Individualisierungstendenzen auf (nicht nur) europäischen Friedhöfen ab. Demgegenüber haben wir es hier mit einer eher traditionellen Variante zu tun. Wer weiß: Womöglich wird der Reduktionismus dieses Ruheortes die gegenwärtigen Umbrüche in der Bestattungskultur als »klassisches« Konzept überdauern. Vielleicht haben ja auch Grabstätten einen Habitus?