

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft

Annual Review of Death and Society

■ Beiträge

Das bestattende Tier

Praktiken der Stille in der Hospizarbeit und Trauerbegleitung

Begriffsbestimmung in der Hospiz- und Palliativversorgung

Perspektiven und Chancen einer Zeitgeschichte des Sterbens

Bestattungs- und Trauermuster im Spiegel der Migration

Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken

Thanatosoziologisierung

■ Interview

Alois Hahn

■ Buchbesprechungen

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft (JaToG)

Annual Review of Death and Society

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

Herausgegeben von/Edited by
Thorsten Benkel und Matthias Meitzler



Wissenschaftlicher Beirat/Advisory Board:

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

Redaktion/Editorial Office:

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

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

Kontakt zur Redaktion über: info@thanatologie.eu

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

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

Creative Commons License: CC-BY-ND 4.0



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

Inhalt

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

I Originalbeiträge

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

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

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

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

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

II Interview

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

III Ein klassischer Text der Thanatologie

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

IV Poster der Tagung ›Transmortale XII‹

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

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

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

V Besprechungen thanatologischer Literatur

Kurz besprochen:

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

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

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

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

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

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

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

Rezensionen:

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

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

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

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

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



Sie starb an
gebrochenem
Herzen

Die sogenannte Gegenwart des Todes

The so-called Presence of Death

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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



I Originalbeiträge

Das bestattende Tier

The Burying Animal

Christoph Türcke

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

Brudermord, Opfern, Trauerarbeit, Bestattungsriten, Tiere

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

»Weil – in der Stille wird es intensiv.«

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

»Because – in Silence, it gets Intense.«

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

Daniel Felscher

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

Stille, Schweigen, Hospiz, Trauer, Praxistheorie

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

Silence, hospice, dying, grief, practice theory

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Stille im Bereich ehrenamtlicher Sterbe- und Trauerbegleitung

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

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

Sterbebegleitung?

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

End-of-life-care?

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

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

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

Sterbebegleitung, Hospiz, Palliative Care, Definition, Macht

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

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

Weiterbildungssektor Sterbebegleitung

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

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